No asfalto não se pesca

Parentesco, *mistura* e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)

Eduardo S. Nunes



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Dissertação de mestrado:

No asfalto não se pesca.

Parentesco, *mistura* e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã –GO)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

BANCA EXAMINADORA:

Drª. Marcela S. Coelho de Souza (orientadora)

Dr. José Antônio Kelly

Dr. Luis A. Cayón

Dr. Carlos E. Sautchuk (suplente)

Eduardo Soares Nunes

Brasília,
fevereiro de 2012

RESUMO

Buridina é uma pequena aldeia Karajá incrustada no centro da turística cidade de Aruanã (GO). Os moradores dessa aldeia têm um longo histórico de relações com os brancos e, desde a década de 1970, casam-se com eles. Falando não apenas dos filhos resultantes desses casamentos, mas também dos *índios puros*, eu defino esses indígenas como *pessoas misturadas*, pessoas internamente repartidas entre uma "metade inỹ" (Karajá) e uma "metade *tori*". A *mistura* é a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não-indígena. Ela não pode ser representada por uma equação do tipo A + B = C, mas sim por uma do tipo A(/b) + (a/)B = A/B. O resultado de "se misturar" com os brancos não é um terceiro tipo de povo, *mestiço*, mas uma comunidade inỹ composta de *pessoas misturadas*. Nessa dissertação elaboro a idéia da *mistura* e tento etnografar os mecanismos por meio dos quais esses Karajá logram produzi-la cotidianamente. Investindo sobre as relações entre os índios e destes com os brancos, mostro como a vida desses Inỹ – sua comunidade e suas pessoas – é produzida pela coexistência dos movimentos de aparentamento e alteração. Para se ser uma *pessoa misturada*, é preciso fazer esses dois movimentos "ao mesmo tempo", "virar índio" e "virar branco". "Ao mesmo tempo" entre aspas, pois, se eles coexistem, apenas um pode ser ativado a cada momento. Na parte final, faço uma reflexão sobre o lugar dos não-indígenas no processo de auto-constituição desse coletivo Karajá e sobre os problemas do "virar branco".

PALAVRAS-CHAVE:

Karajá, Aparentamento, Transformação, Relações com os Brancos

ABSTRACT

Buridina is a small Karajá village located in the very center of the touristic city of Aruanã (Goiás, Brazil). The inhabitants of this village have a long history of interaction with the whites, and since the 1970's they marry with them. Dealing not only with the children resulting of this interethnic marriages but also with the *índios puros* ["pure Indians"], I define this Indians as *mixed persons*, persons internally divided between an Inỹ, indigenous half and a *tori,* non-indigenous half. *Mixture* [*mistura*] is the indigenous form of the relation between Karajá's and white's points of view. It cannot be represented by an equation of the type A + B = C, but only by another one of the type A(/b) + (a/)B = A/B. The result of 'mixing' with the whites is not a third kind of people, *mestiço*, but an Inỹ community composed of *mixed persons.* In this dissertation, I explore this idea of *mixture* trying to make an ethnographic description of the mechanisms by which these Karajá manage to produce it in a daily basis. Focusing on the relations between the Indians and between them and the whites I show how the life of these Inỹ – their community and their persons – is produced by the coexistence of the movements of kin-becoming and other-becoming. To be a *mixed person* it is necessary to perform this two movements 'at one and the same time', to 'became Inỹ' and to 'become *tori*'. 'At one and the same time' quoted because, although they coexist, only one may be performed at each time. In the final chapter, I make some comments on the place the whites play on the self-constitution process of this Karajá group and equally on the problems of the white-becoming.

KEY WORDS:

Karajá, Kin-becoming, Other-becoming, Relations with the whites

ÍNDICE

i **AGRADECIMENTOS**

iii **LISTA DE DIAGRAMAS, FIGURAS, CROQUIS E MAPAS**

iv **CONVENÇÕES SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA INDÍGENA**

ABERTURA

01 **1. PRÓLOGO: SOBRE OS INỸ E A ETNOGRAFIA**

03 *Inỹ mahãdu*: nós, Humanos

08 *Ixỹju mahãdu*: os Outros

14 Os inỹ na literatura

15 Entre os Jê

20 O mito da *mistura*: uma etnografia do virtual

26 Apresentação

29 **2. KARAJÁ DE ARUANÃ: A TERRA INDÍGENA E A CIDADE**

29 Aruanã, Goiás

38 A Terra Indígena e a aldeia

FOTOS 1

57 **f01** (cima): Joaquim Muarè no colo de seu avô *tori*, Curica; **f02** (centro): Cléber Ijawa'la brinca na canoa enquanto seu avô Renan Haburubatu a conserta; **f03** (baixo): Iracy Hiwela'ki coloca as peças de cerâmica para assar e suas netas observam.

59 **f04** (cima): Os irmãos Wasuri (de frente) e Tèhãbi brincam na água que cai da caixa d'água; **f05** (baixo): Os primos Ãdori (esquerda), Tèhãbi, e Butxiweru (direita) se divertem ao posar para a câmera.

PARTE 1: A *MISTURA*

61 **3. O DOIS SEM INTERVALO: A *MISTURA***

63 O surgimento e o fim da aldeia grande

65 A reestruturação

66 Casar com e como os brancos

67 Tori hãwa mahãdu

74 O dois sem intervalo: a *mistura*

78 Casar com os brancos, ter filhos com eles

81 Da *mestiçagem* à *mistura*

86 *Pessoas misturadas*: partes internas

91 O duplo e o duo: alter-replicação e metades internas
92 Refrações espaciais da *mistura*: eclipsamento
97 "Se misturar bagunça": insolubilidade

99 4. A CONTINUIDADE DA FAMÍLIA: SANGUE, ALMA, SUBSTÂNCIA
100 Teoria da concepção: sangue e fluidos genitais
104 "O sangue puxa": ty(k)ytyby
113 Do mesmo sangue: consubstancialidade
123 Substâncias intangíveis: fluxos

FOTOS 2
127 **f06**: Curica, o esposo não-indígena de Kari, observa a lagoa ao lado de sua casa, no Aricá (Gleba II).
129 **f07** (cima): O Museu, no fim de tarde; **f08** (baixo): O Araguaia visto de Buridina.

PARTE 2: APARENTAMENTO, ALTERAÇÃO

131 5. PARENTESCO E MEMÓRIA: LEMBRAÇA, DESEJO, ESQUECIMENTO
133 O grupo doméstico: pais e avós, filhos e netos, genros e noras
137 Eles vem vindo desde pequeninhos: lembrar dos vivos
146 "A gente fica lembrando, é muito ruim": esquecer dos mortos
151 Lembrar de esquecer: uma hipótese sobre o choro ritual
155 A política da memória: lembrar e esquecer das ofensas
161 Os jovens "não pensam": desejo
170 O pensamento dos chefes: o particular e o coletivo
174 Parentesco *misturado*: fluxos e parentes *tori*
184 Socialidades alternativas: a cultura
190 Pessoas *misturadas*: aparentamento, alteração e memória

195 6. SUSTENTO: A TÉCNICA E A REDE DO PARENTESCO
196 Parentesco e economia: técnica de produção de pessoas
204 Inflação sazonal do parentesco: turismo
209 Turismo: artesanato
217 Pesca: o rio Araguaia
223 Técnicas de pesca: nexos de relações
229 A rede do parentesco: hibridez e *mistura*

237 **7. O TERRITÓRIO DAS ONÇAS E A ALDEIA DOS BRANCOS: LUGAR E PERSPECTIVA**

238 O território das onças

245 A aldeia dos brancos

246 Índios de cativeiro: imagens

250 A aldeia dos brancos (continuação)

260 Microssociologia da alteração: pequenos xamãs

264 *Hãwa*: lugar e perspectiva

272 *Pessoas misturadas*: lugares internos

FOTOS 3

273 **f09** (cima): Cleane Txiwỹ; **f10** (baixo): Eduardo Ãdori.

275 **f11** (cima): Voltando da pescaria; **f12** (meio): Olhando as redes; **f13** (baixo): Jovens na beira do barranco pescando na época da subida dos cardumes.

FECHAMENTO

277 **8. REVISITANDO AS TEORIAS DO "CONTATO INTERÉTNICO": IDENTIDADE, ALTERIDADE E ONTOLOGIA**

278 Da aculturação à fricção interétnica

284 Uma mudança de contexto

288 O que é, hoje, isso que (ainda) chamamos de "contanto interétnico"?

290 Colocando questões

295 Território e lugar

298 Cultura e "origem": história

300 Identidade étnica: modos de identificação e diferenciação

305 Interior e exterior: *pessoas misturadas*

307 *Ixỹju mahãdu*: os brancos

309 Teoria e política

313 **9. EPÍLIGO: RITUAL E TRANSFORMAÇÃO**

314 Os *tori* e a afinidade potencial: reposição das condições do aparentamento

321 Ir e voltar: formas de estabilização

330 A *cultura*: uma teoria *inỹ* da auto-replicação

345 Palavras finais

FOTOS 4

349 **f14** (cima, esquerda): Bonecas de barro que quebraram ao assar no forno, ao fundo; **f15** (cima, direita): Marỹni, peça da indumentária ritual; **f16** (baixo, esquerda): Burduna sendo trançada; **f17** (baixo, direita): Cestaria de seda de buriti.

351 **f18** (cima): limpando o peixe; **f19** (baixo): pescando com vara na beira do lago, sob os primeiros raios de sol.

353 **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ANEXOS

371 Anexo 1: Algumas narrativas míticas

381 Anexo 2: Genealogia de Buridina

391 Anexo 3: Censo de Buridina

AGRADECIMENTOS

A minha família, pelo apoio incondicional, e pelo amor.

Ao CNPQ, pela bolsa que permitiu que eu cursasse o mestrado.

A Bernadete Nazareno, do Museu Antropológico da UFG, por ter me ajudado com a obtenção de uma cópia do texto de Irmhild Wüst.

A minha turma de mestrado, porque a amizade tornou esses dois duros anos muito melhores. Denise, Sara, Jose, Dani, Claudinha, Rosa, Rodolfo, Renata, Rodrigo, Fabiano, Lipe, Anderson, Bernardo e Bruno.

A Fabiano e Lipe, também pelos debates sobre o perspectivismo que me ajudaram a submeter minhas idéias e leituras a mais uma camada de auto-crítica.

A Sara, uma amizade muito sincera. Abraços fortes.

A Denise, Claudinha, Fabiano e Dani, pela amizade e pelas boas risadas.

Aos amigos de muito tempo, e para muito tempo, Isa e seu pequeno Tui, Joana e seu pequeno Leo, Camila, Nina e Nai. E também, Igor. Porque, dentro de mim, vocês estão todos.

A Camila, também pela ajuda providencial com a capa e os separadores das partes da dissertação.

A Luísa, por aquela amizade dos momentos felizes ou das crises. Pelos conselhos fotográficos e estilísticos que eu sempre aprecio muito. Muito carinho e muita admiração.

A Nicole, parceira, pela presença e pelo estímulo constantes, pelas conversas sobre antropologia e para muito além dela. Muito carinho.

Ao Fred, amigo-irmão, que sempre me ensina muito sobre a vida. Que me lembra que mudanças radicais são sempre possíveis, e que podem fazer muito bem.

A Maíra, amiga querida. Por que eu fiz um samba para ela, para ela saber que eu tenho saudade.

A Mara, companheira de samba, pela amizade que a distância não abala.

A Ju e ao Jose, pelo companheirismo diário e pela amizade. A Ju, também pelas muitas conversas sobre a vida.

A Érica, minha terceira irmã, e a Vinícius, meu cunhado. E ao nosso eternamente pequeno Felipe.

Aos professores e colegas que leram partes preliminares dessa dissertação e que me ajudaram a seguir o caminho, especialmente Carlos Sautchuk, Guilherme Sá, Luis Cayón, Fabiano Bechelany, Nicole Soares-Pinto e Guilherme Moura Fagundes.

A Helena Cavalvanti-Shiel, pelo diálogo que já se arrasta por alguns anos, e pela sempre enorme disposição em ajudar.

A todos os amigos com quem convivi nesses seis anos de UnB, e que foram fundamentais, pelas conversas sobre antropologia ou sobre a vida. Gui e Mari, Nana, Luísa, Maíra, Andrés, Olavo, Mari Yokoya, Robertinho, Júnia, Pati, Tiagão, Joãozinho, Diego, Valéria, Júlia, Antônio, Dani, Garrafa, Dê, Claudinha, Sarinha, Aline, Carol...

A Alininha, por ter me escutado falar descontroladamente sobre o campo e sobre a escrita. Por ter sempre me incentivado. Pelas conversas, pelo carinho e pelo cuidado. Muito amor.

A Marcela, minha orientadora, há tanto o que agradecer, que nem sei bem como. Pelas aulas, pela inspiração, pela generosidade, por ter toda paciência do mundo com meus devaneios, especulações e tentativas desajeitadas. Porque muito do pouco que sei, devo a ela. E por me lembrar sempre que podemos construir um mundo melhor para vivermos, que vivemos naquele mundo que produzimos para viver. Por nos lembrar sempre que a relação com a orientadora é uma relação entre pessoas. Ela, eu só poderia dizer, é uma pessoa incrível. Muita admiração, muito carinho.

Aos Karajá de Buridina, faltam palavras para agradecer. Por sempre ter me acolhido muitíssimo generosamente em sua aldeia, por deixar um fazer parte de seu cotidiano, por me ensinar muito sobre a vida, sobre os parentes, sobre o tempo. A sua alegria contagiante, de quem vive tranquila, mas muito intensamente. A antropologia, nisso tudo, é uma parte muito pequena. Agradeço a minha família na aldeia, especialmente, Renan, Xiru, e Kari. Também ao meu amigo Gedeon. Ao cacique Raul, Beré, Sula, Burima, Dikuria, Curica, Ezinho, Ibu e Hãbu, Wajuzinho, Xibre, Cláudio, Valdeci, Sandoval. E as crianças, sem as quais, como dizem os Karajá, a vida seria triste: Te'ku, Hara, Wasuri, Ija, Mỹ'ni, meu amigão Ãdori, Bic, Butxi, Dikò, Koxi e Là'ri.

LISTA DE DIAGRAMAS, FIGURAS, CROQUIS E MAPAS

06 Desenho 01: Distribuição dos grupos inỹ na calha do Araguaia

217 Desenho 02: O rio, os lagos e os esgotos

31 Figura 01: Brasão da cidade de Aruanã

227 Figura 02: *Rèru,* rede de pescar pirarucu (1)

227 Figura 03: *Rèru,* rede de pescar pirarucu (2)

227 Figura 04: *Rèru,* rede de pescar pirarucu (3)

34 Tabela 01: População de Aruanã e cidades próximas

35 Mapa 01: Localização de Aruanã e cidades próximas

36 Mapa 02: Tamanho relativo da T.I. Karajá de Aruanã

42 Mapa 03: T.I. Karajá de Aruanã – Gleba I

43 Mapa 04: T.I. Karajá de Aruanã – Gleba II

44 Mapa 05: T.I. Karajá de Aruanã – Gleba III

41 Croquis 01: Terra Indígena Karajá de Aruanã

50 Croquis 02: Aldeia Buridina

78 Diagrama 01: Os cálculos da distância

89 Diagrama 02: Fractalidade da *pessoa misturada*

334 Diagrama 03: Relação entre os patamares do cosmos

335 Diagrama 04: O conceito inỹ do tempo

337 Diagrama 05: A teoria javaé da história

340 Diagrama 06: Teoria da ação criativa

341 Diagrama 07: Fractalidade da *pessoa misturada* (2)

342 Diagrama 08: A *pessoa misturada*

257 Quadro 01: Transformações em onça e em branco

326 Gráfico 01: Proporção entre o "virar branco" e as falhas na produção de parentesco

CONVENÇÕES SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA INDÍGENA

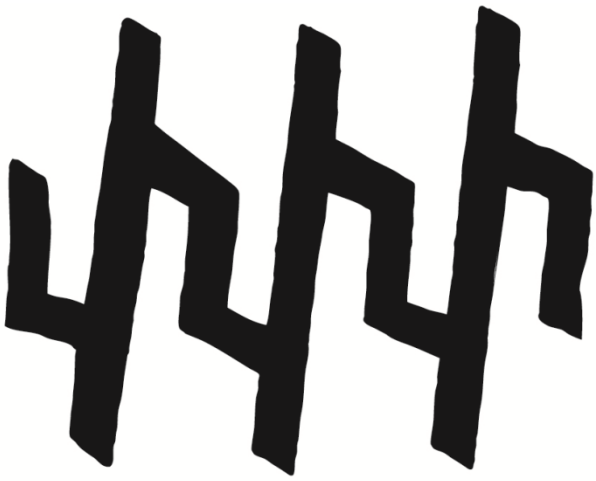
As convenções que utilizei para a grafia das palavras em inỹrybè, a língua falada pelos Karajá, Javaé e Karajá do Norte (Xambioá), se baseiam nas etnografias feitas a partir da década de 1990, que se ancoram todas no trabalho do casal de lingüistas do SIL, David e Gretchen Fortune. Essa é também em larga medida a grafia utilizada pelos próprios Karajá e Javaé. Todas as letras têm o mesmo som do português, exceto as listadas abaixo.

è corresponde ao "é" do português, tal como na palavra "pé".
ò corresponde ao "ó" do português, tal como na palavra "só".
ã corresponde a um som similar ao "ã" do português, porém mais aberto.
r corresponde ao "r" do português, tal como na palavra "caro".
h corresponde ao "rr" do português, tal como na palavra "curral".
J corresponde à junção das consoantes "d" e "j" do português.
k corresponde ao "c" do português antes de "a", "o" e "u" ou ao "qu" antes de "i" e "e".
s corresponde ao "th" do inglês, tal como na palavra "thousand".
tx corresponde ao "tch" do português, tal como na palavra "tchau".
w corresponde ao "w" do inglês, tal como na palavra "win".
y é uma "vogal central, fechada, um pouco alta e não arredondada" (Lima Filho, 1994: 16).
ỹ é um "som similar, porém não idêntico, ao "ã" da língua portuguesa" (Rodrigues, 2008: xiv).

O *inỹrybè* apresenta uma diferenciação da fala segundo o sexo do falante, geralmente caracterizada pela inserção, na fala feminina, de uma consoante (majoritariamente o "k", mas também o "n" e o "tx"), onde há um encontro vocálico na fala masculina (ou no caso de algumas palavras iniciadas com vogais). Por exemplo: "estrela" é *taina* na fala masculina e *takina* na fala feminina; "capivara" é uè na fala masculina e *kuè* na fala feminina; "filho(a)" é *riorè* na fala masculina e *ritxorè* na fala feminina. Os nomes pessoais também sofrem tal inflexão de gênero. Homens falam *Maurehi*, mulheres falam *Makurehi*; homens falam *Minauari*, mulheres falam *Minakukari*. Os parênteses nas palavras grafadas nesta língua, como em *ta(k)ina*, representam a inserção da consoante da fala feminina. Optei, assim, por uma representação gráfica que permitisse ambas as formas masculina e feminina de pronúncia.

Quase todas as palavras da língua karajá são oxítonas. Como há exceções, optei por marcar a sílaba tônica das palavras paroxítonas com uma apóstrofe, como no nome pessoal *Ijahu're*.


Abertura.



1.

PRÓLOGO:
SOBRE OS INỸ E A ETNOGRAFIA

Buridina é uma pequena aldeia karajá incrustada no centro da turística cidade de Aruanã (GO), à beira do rio Araguaia, que, nesse ponto, divide os estados de Goiás e Mato Grosso. Minhas pesquisas ali começaram na metade de minha graduação, em 2008. Na época, eu estava concluindo um projeto de iniciação científica sobre o imaginário nacional acerca da presença indígena nas cidades e procurava um caso para etnografar. Não me lembro bem como Buridina chegou até mim. Pesquisando a temática, eu havia tomado conhecimento de várias aldeias que se situavam em cidades, e Buridina acabou me saltando aos olhos como um caso interessante. Eu não poderia ter feito escolha melhor. Os Inỹ são um povo muito tranquilo, alegre e hospitaleiro, e eu, desde o início, me dei muito bem com eles. Me sinto muito feliz de ter podido conviver com eles ao longo desses três anos e meio, e lhes sou muito grato por tudo o que fizeram por mim.

Em maio de 2008, o Museu Antropológico da UFG, em Goiânia, realizou uma exposição de três dias sobre a "cultura e artesanato" dos Karajá, e alguns indígenas de Buridina participaram do evento. Peguei um ônibus para Goiânia e fui atrás deles. Lá, conheci o cacique Raul Hawa(k)a'ti, a quem declarei minhas intenções de pesquisa e pedi autorização para tal. Ele concordou. Conheci também Renan Hãburunatu Wassuri, cuja

família me acolheria durante minhas estadias na aldeia. Voltando para Brasília, escrevi outro projeto de pesquisa de Iniciação Científica, por meio do qual consegui uma bolsa que viabilizou meu trabalho de campo durante a graduação. Fiz uma primeira visita à aldeia em julho de 2008 e em dezembro de 2009, defendi minha monografia de conclusão de curso (Nunes, 2009a). Essa dissertação é uma continuação desse primeiro trabalho, não apenas pela relação continuada com os Karajá dessa aldeia, mas também porque retomo, aqui, muitas informações produzidas no trabalho de campo da graduação e que eu não havia utilizado na monografia.

Realizei no total cerca de oito meses de trabalho de campo, divididos em 9 viagens. Fiz uma primeira visita, como disse, com duração de uma semana, em julho de 2008. Em dezembro do mesmo ano, fiz outra viagem de uma semana, na qual fiquei hospedado no antigo posto da Funai. Retornei logo em seguida para uma estadia de dois meses, em janeiro e fevereiro de 2009, e hospedando-me no mesmo lugar. A partir de maio de 2009, passei a hospedar-me na casa da família de Renan. Nesse ano, fiz outro dois períodos de um mês de pesquisa, em maio e em julho/agosto. Já no mestrado, passei uma semana em Buridina em setembro de 2010. Em 2011, realizei um período de dois meses de campo em fevereiro e março, e depois outro de 20 dias em julho. Em agosto, acompanhei os Karajá de Buridina em uma viajem de cerca de 10 dias para visitar seus parentes na aldeia javaé Wari-Wari. Em outubro de 2011, fui convidado pela Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), por intermédio de minha colega Roberta Cerri, a participar de uma viagem por algumas aldeias karajá na Ilha do Bananal para auxiliar na produção de um diagnóstico sobre as causas do alto índice de suicídios. Sou grato à Sesai pelo convite, e considero que essa viagem, que durou seis dias, também faz parte de minha pesquisa de campo. A experiência, apesar de curta, me permitiu refletir melhor sobre alguns aspectos do caso de Buridina, onde, apesar de uma relação muito mais intensa com o mundo dos brancos, há muitos menos problemas desse tipo (como o consumo de bebidas alcoólicas, por exemplo) que na Ilha.

A pesquisa de campo foi conduzida em português. Com o tempo, comecei a entender parte das conversas na língua indígena, o *inỹrybè*, mas meu domínio dessa língua ainda está longe de permitir conversações. Isso, é claro, não poderia deixar de impor limites para a pesquisa. Mas não no sentido habitual, penso. O português falado pelos indígenas não é empregado apenas na comunicação com estrangeiros. Nem todos nessa aldeia falam o *inỹrybè*, e todos falam o português, de modo que este último é utilizado com bastante frequência na comunicação interna. Usa-se as duas línguas no

cotidiano e, portanto, a possibilidade abstrata de se fazer pesquisa apenas em *inỹrybè* seria tão parcial quanto fazê-la apenas em português.

Uma quantidade considerável de pesquisadores passaram por Buridina. O primeiro foi Desidério Aytai, que vez suas investigações na década de 1970, publicando uma série de pequenos artigos (1979, 1983a, 1983b, dentre outros). Depois, cinco monografias de graduação de alunos do curso de antropologia da UnB foram produzidas sobre essa aldeia (Melo, 1999; Braga, 2002; [Cavalcanti-]Schiel, 2002; Leite, 2007; Nunes, 2009a). Na área da história, há duas dissertações de mestrado (Motta, 2004; Portela, 2006) e uma monografia de conclusão de curso (Almeida, 2010).

Os Karajá de Buridina têm uma longa e intensa relação com o mundo dos brancos. Desde a década de 1970, eles se casam com os regionais, de modo que, hoje, uma parcela considerável de sua população é *mestiça* – o termo é usado pelos próprios indígenas. Foi essa questão que primeiro atraiu minha atenção. Com o transcurso da pesquisa, porém, fui percebendo que a *mestiçagem* era apenas um aspecto de uma dualidade mais ampla, que diz respeito tanto aos *mestiços* quanto aos *índios puros,* como os Karajá dizem. A vida em Buridina é, em todos os aspectos, marcada por uma duplicidade, a coexistência de elementos indígenas e não-indígenas. É sobre essa questão, a *mistura*, que caracterizo como a forma da relação entre as perspectivas dos Karajá e dos brancos, que minha pesquisa se centra. Meu trabalho anterior (Nunes, 2009a), cujo argumento está resumido no capítulo 3, foi um esforço para delinear essa forma da relação. Nessa dissertação, dou continuidade ao projeto de entender o que é a *mistura*, mas meu objetivo central é etnografar como ela se produz no cotidiano. Quais são os mecanismos por meio dos quais os Karajá de Buridina se produzem como *pessoas misturadas*, pessoas que contém, internamente, uma "metade inỹ" e uma "metade *tori*"? Antes de começarmos nossa jornada, porém, algumas palavras sobre os Inỹ e a etnografia.

INỸ MAHÃDU: NÓS, HUMANOS

Os grupos inỹ ocupam imemorialmente a calha do rio Araguaia, não havendo indícios, nem nas fontes históricas (cf. Lipkind, 1948: 176) nem nas narrativas míticas, de que tenham vindo de outra região. O mito de origem narra como os primeiros humanos saíram do mundo subaquático (*berahatxi*)[1] para o mundo de fora, já no Araguaia.

[1] A tradução literal do termo é "o ânus/as nádegas (*hatxhi*) do rio (*bera* [*bero*])". O significado da expressão é que esse patamar do cosmos não se localiza dentro ou no fundo do rio, mas em baixo ou por trás de seu leito (Rodrigues, 2008; Toral, 1992). Assim, algumas versões desse mito dizem que os Inỹ saíram não de dentro do rio, mas "de baixo da terra" (cf. Donhanue, 1982: 36). "Dentro do rio", como no caso de um objeto que cai na água, se diz *beratxi*.

> **M10.** Os Inỹ viviam em uma aldeia no fundo do rio. Lá não havia morte. Certa vez um homem saiu à procura de mel para sua esposa grávida. Lá, o mel dava nos cupins de cerrado. Andou, andou, virou aqui, virou acolá, até que viu uma claridade. Foi em direção a ela, atravessou por um buraco e chegou a um lugar desconhecido. Olhou a sua volta, examinou o lugar, olhou para cima e viu as abelhas no oco de uma árvore. Tirou o mel e voltou para a aldeia. Na Casa de Aruanã, ele contou o que viu, mas ninguém acreditou nele, a princípio. Depois, ele acabou convencendo o pessoal a ir até lá. Quando vislumbraram o novo espaço, todos ficaram encantados. Tanto que resolveram ir morar nesse novo lugar. Quando estavam mudando-se, Koboi, devido ao grande tamanho de sua barriga, não conseguir passar pelo buraco. "É, pessoal. Eu não consigo passar, não. Vocês podem seguir, eu vou ficar". Quem ficou no mundo de baixo foi a família de Koboi. Mas o *hyri* (xamã) alertou os que se mudaram. "É pessoal, é muito bonito, mas tem um problema: aqui tem morte", apontando para um tronco de árvore seco. "Estão vendo? Está morto! Aqui vocês vão morrer também". Foi assim que os Inỹ saíram para o mundo de fora[2].

O patamar do cosmos no qual os Inỹ vivem hoje é o "mundo de fora". Assim, uma das formas pelos quais os indígenas designam a si próprios é como *ahana mahadu*, o "povo (*mahãdu*) do espaço aberto, de fora (*ahana*)" (Pétesch, 1993: 367) ou *ahana obira mahãdu*, "o povo de fora" ou "o povo com a face de fora" (Rodrigues, 2008: 29). Mas esse mundo de fora era muito diferente quando os Inỹ saíram do *berahatxi*. Foi o demiurgo Kynỹxiwè que o transformou. Ele empreendeu uma longo caminhada desde as cabeceiras até o baixo curso do rio e, ao longo do caminho, modificou uma série de aspectos da topografia: foi ele que, por exemplo, roubou o sol, que era um grande adorno plumário de cabeça (*raheto*) do Urubu Rei (*rararesa*), e o colocou para correr todos os dias de leste à oeste. Enquanto caminhava, Kynỹxiwè também foi gradativamente estabilizando as formas dos seres, transformando algumas pessoas em animais: ele encontrou um homem que cortava uma árvore com um machado de pedra, o enganou, trocando seu instrumento por um machado de barro e o transformou em lagartixa; enganou uma família que vinha navegando em uma canoa de madeira, convencendo-os a trocar sua embarcação por uma de barro e transformando-os depois em patos; encontrou um grupo de excelentes cantores, os enganou, dando-lhes um remédio que supostamente melhoraria suas vozes, mas que, na verdade, era para deixá-los roucos, e depois os transformou em pássaros (jacu-cigano). Um homem, ao me contar partes da narrativa

[2] Para outras versões publicadas desse mito, cf. Aytai (1979: 3), Pétesch (1992: 445), Erenheich (1948: 79-80), Donahue (1982: 36-7), Rodrigues (2008: 77), Pimentel da Silva & Rocha (2006: 102-8) e Lipkind (1940: 248-9). Ele foi também utilizado por Lévi-Strauss (2004[1964]) em sua análise dos mitos sobre "a vida breve".

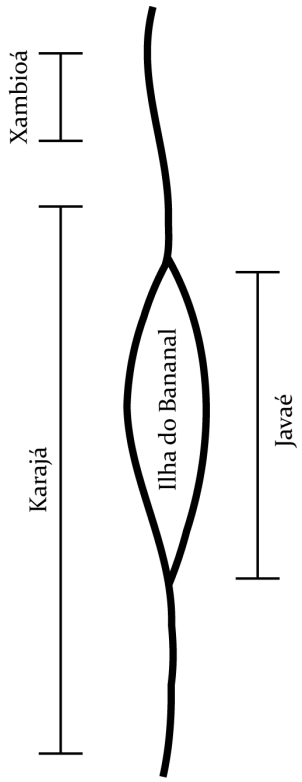
sobre essa grande caminhada, descreveu essas transformações operadas por Kynỹxiwè como uma forma de arrumar/corrigir/consertar coisas que não estavam como deveriam. Ele narrava os pensamentos do demiurgo antes de suas ações: "isso não está certo! Vocês não são humanos, vocês são ... (lagartixa, pato, jacu-cigano, etc.)".

Kynỹxiwè e outras personagens poderosas, como Xiburè, o maior dos *hyri* (xamãs), viveram durante um certo período no mudo do meio. Nesse tempo, os Inỹ não precisavam trabalhar: o que a pessoa desejasse comer, Xiburè fazia aparecer 'magicamente' em sua frente. Certa vez, um jovem rapaz duvidou dos poderes de Xiburè e zombou dele, dizendo que queria comer "um prato de bosta". O rapaz ficou surpreso e envergonhado ao ver a "comida" que ele desejara aparecer diante dele. Xiburè ficou muito bravo, e disse que se os Inỹ não acreditavam nele, ele iria partir. E assim o fez, acompanhado de Kynỹxiwè e outros seres do tempo mítico, que passaram a habitar o "céu" ou "mundo das chuvas" (cf. Pétesch, 1992: 447) – *biu tehe*, "pele da chuva" (Pétesch, 1993: 366); *biu wètyky*, "invólucro ou pele do corpo da chuva" (Rodrigues, 2008: 247); *biura wetyky*, "o espaço onde estão as nuvens" (Toral, 1992: 139). Essas duas disjunções (a saída do *berahatxi* e a subida para o *biu*), assim, formaram um cosmos tripartido entre os mundos de baixo, do meio e de cima.

Os humanos, aqueles que permaneceram no *ahana obira*, o mundo de fora, se dividem hoje em três grupos conhecidos genericamente como Karajá: os Karajá propriamente ditos, os Javaé e os Xambioá. Apesar dessa tripartição étnica, os três grupos partilham a mesma humanidade: todos se auto-designam como Inỹ, "nós, humanos". Donahue diz que "a significância plena do que significa ser Inỹ pode ser encontrada na palavra karajá para pacífico, *inỹtyhy* (*inỹ*-nós; *tyhy*-muito). Pacífico, então, significa 'exatamente como nós' [*very much like us*]" (1982: 39). Um homem me disse que o termo *inỹ* pode ser usado como um adjetivo para uma pessoa que é muito boa, não briga com ninguém, recebem bem as visitas que chegam em sua casa, etc. Quem não se comporta assim, dizia ele, é *ixỹju*, "estrangeiro" (cf. infra). O significado do termo de auto-designação desses três grupos, portanto, se assemelha aos de tantos outros grupos ameríndios. O mesmo para o etnônimo Karajá, que é um termo de origem tupi cujo significado é "macaco grande". "Era usado no Brasil meridional (...) para designar o bugio", afirma Baldus (1948b). Já o etnônimo Xambioá é derivado do termo vernacular *ixỹ biowa,* "povo (*ixỹ*) amigo (*biowa*)". Quanto ao etnônimo Javaé, não se sabe sua origem e significação.

Cada um desses três grupos ocupam uma região específica da calha do Araguaia. As aldeias dos Karajá estão às margens do curso principal do rio, desde Aruanã, cidade na qual se localiza a aldeia Buridina, até pouco mais ao Norte da Ilha do Bananal. Os Xambioá estão situados no baixo curso do rio, já relativamente próximos da desembocadura no rio Tocantins. As aldeias Javaé estão todas na Ilha, mas à beira de seu braço oriental, conhecido como rio Javaés. Com cerca de vinte mil quilômetros quadrados de extensão (1.916.225 hectares), a Ilha do Bananal é a maior ilha fluvial do mundo, e é lá que estão localizadas a maior parte das aldeias inỹ.

<u>Desenho 01</u>:
Distribuição dos grupos inỹ na calha do Araguaia



Os Karajá das aldeias da barra do rio Tapirapé (que desemboca no Araguaia já próximo da ponta norte da Ilha) tinham, no passado, uma relação ambígua com o grupo tupi do qual o rio herdou o nome. Os dois povos tinham laços de troca, mas as relações pacíficas oscilavam com ofensivas bélicas[3] que, na maior parte das vezes, tinham o rapto de crianças e mulheres como intuito principal (cf. Krause, 1940a: 180 / 1940b: 140). Assim, muitas crianças tapirapé foram criadas como Inỹ. Conta-se, porém, que os Karajá não queriam que seus filhos casassem com essas pessoas, devido a sua origem estrangeira. Muitos desses jovens também não tinham esquecido sua origem. Desgostosos com essa rejeição, um grupo deles partiu para o lado do rio Javaés e lá formou uma aldeia. Essa seria a origem dos Javaé. Como me disse um homem, "os Javaé são Tapirapé puros". Como haviam sido raptadas ainda crianças, essas pessoas "tinham esquecido praticamente tudo da cultura tapirapé, lembravam só uma coisa ou outra". Essas poucas lembranças dariam conta de algumas das (ínfimas) diferenças entre os Karajá e os Javaé. Os indígenas que me contaram essa história apontavam como evidência de sua veracidade a semelhança de alguns aspectos do ciclo ritual das danças de Aruanã dos

[3] A guerra ameríndia, como Lévi-Strauss (1976[1942]) há muito notou, é uma forma limite da troca.

Javaé e dos Tapirapé[4]: um rapaz, por exemplo, me disse que o Latèni (uma das entidades mascaradas que vêm dançar na aldeia durante o ritual) de ambos os grupos é idêntico.

Os Karajá se referem aos Javaé por dois termos. Eles podem ser chamados de *bero biowa mahãdu*, "o povo (*mahãdu*) do rio (*bero*) amigo (*biowa*)", ou seja, "o povo do rio Javaés". Mas há também uma denominação pejorativa, *ixỹju mahãdu*, "o povo estrangeiro" – a mesma designação, veremos abaixo, utilizada para povos não-Inỹ, outros grupos indígenas bem como os brancos. Essa designação dos Javaé como "não-Inỹ", *ixỹju*, pode estar ligada a sua origem tapirapé ou ao fato de que, no passado, esse grupo tinha aldeias no centro da Ilha do Bananal. Os Xambioá mais velhos, que conheceram a Ilha tempos atrás, dizem que os Javaé são *ixỹju mahãdu* porque vivem no mato, "não vivem no beiradão assim, que nem nós" (Cavalcanti-Schiel, *inf. pess.*). Os Javaé de Wari-Wari me contaram que a antiga aldeia não ficava à beira do Javaés, e sim mais para dentro da Ilha. Cheguei a visitar o local do antigo sítio. Outras aldeias antigas, como *Marãni hãwa*, um importante sítio mítico, também estavam situadas no centro da Ilha, segundo me disseram. Mas todas essas 'aldeias interioranas' localizavam-se à beira de algum lago ou curso d'água menor.

Os Javaé, por seu turno, também tem dois termos para se referir aos Karajá. Eles podem chamá-los de *berohokỹ mahãdu*, "o povo (*mahãdu*) do grande (*hokỹ*) rio (*bero*)"[5]. E, simetricamente, há um termo pejorativo, *iwa yre mahãdu*, que Patrícia Rodrigues traduz como (o povo) "aleijado, sem um pé" (1993: 11). Um homem me contou uma pequena história que parece dar conta da origem desse termo. Ele disse que, há muito tempo, "os Karajá deram uma de Xavante": dois homens se pintaram como Xavante para roubar as roças dos Javaé. Esses últimos notaram os roubos, que se repetiam, mas não sabiam quem lhes estava roubando. Um dia, eles surpreenderam os ladrões na roça e os identificaram como Xavante, mas não conseguiram pegá-los. Decidiram, então, esperá-los escondidos até que aparecessem novamente. Quando isso aconteceu, eles conseguiram cercar os ladrões. O cachorro atacou e mordeu o pé de um deles, que gritou como Inỹ e saiu correndo mancando. Assim os Javaé descobriram que eram os Karajá disfarçados.

Já os Xambioá (Karajá do Norte) são conhecidos como *iraru mahãdu*, "o povo (*mahãdu*) do rio abaixo (*iraru*)". O rio abaixo, *iraru*, está associado com as qualidades menos valorizadas do cosmos, e se opõe à *ibò(k)ò,* "rio acima", que está associado às

[4] Os Tapirapé adotaram esse ritual dos Inỹ.
[5] Patrícia Rodrigues, etnógrafa dos Javaé, menciona apenas o termo *bero mahãdu*, "povo do rio" (1993: 11). Os Karajá (e Javaé) de Buridina me disseram, porém, que o termo mais comum é *berohokỹ mahãdu*.

qualidades mais valorizadas. Os Karajá são também conhecidos como *ibò(k)ò mahãdu*. Os Javaé, ocupando uma posição intermediária nesse esquema, são conhecidos também como *itya mahãdu*, "o povo (*mahãdu*) do meio (*tya*)".

Apesar dessas diferenças internas, todos os grupos se reconhecem como Inỹ, e há, de fato, pouquíssimas diferenças entre eles.

IXỸJU MAHÃDU: OS OUTROS

Antes da chegada dos brancos na região do Araguaia, os Inỹ mantinham intensas relações com seus vizinhos, principalmente com os *(k)yrysa*, Xavante (os Xerente também são conhecidos pelo mesmo nome), os *(k)aralahu*, Kayapó e *wou,* Tapirapé. Com esses últimos, vimos acima, vigorava uma intensa rede trocas, embora ela ocasionalmente desse lugar à ofensivas bélicas. Um dos componentes da indumentária ritual, o *woudexi*, dois feixes de fios de algodão ungidos com urucum que acompanham uma espécie de bracelete, igualmente feito de algodão e ungido com urucum, é de origem tapirapé. Os labretes (tembetá) de pedra que os Inỹ antigos usavam no lábio inferior eram fabricados exclusivamente pelos Tapirapé e obtido por meio da troca. Com os Xavante, as relações eram apenas bélicas. No passado, os Inỹ evitavam fazer aldeias na margem oeste do Araguaia, ou mesmo atravessar o rio, com medo de ataques desse grupo. O rio era um fator de segurança, pois o Xavante, um povo do cerrado, não são canoeiros e nunca se arriscavam a atravessar o largo leito do Araguaia. Há muitas histórias sobre ataques aparentemente gratuitos dos *(k)yrysa*. Notável nessas histórias, como em quaisquer outras histórias de guerra, é que os Inỹ nunca são os que iniciam a contenda, apenas reagem. Isso está relacionado com o ideal de pacifismo nutrido pelo grupo (cf. Rodrigues, 2008) – vimos acima que Donahue traduz o adjetivo *inỹtyhy* como 'pacífico'. Helena Cavalcanti-Shiel (2002) apontou para o fato de que essa postura pacífica fez com que as relações dos primeiros não-indígenas que chegaram ao vale do Araguaia com os Karajá fossem muito diferentes daquelas com os Xavante, Kayapó e outros grupos jê hoje extintos: com os primeiros, eles fizeram alianças e trocas, com os últimos, foram muitas guerras. Sobre os conflitos dos Karajá com os Xavante, relato uma história, como exemplo.

> Dois meninos da aldeia Santa Isabel (Ilha do Bananal) atravessaram o rio a nado para ficar brincado de *ijèsu*[6] na praia. Eles estavam lutando quando homem xavante saiu de dentro do mato e os atacou. Matou um dos meninos com um golpe de burduna na cabeça. O outro

[6] *Ijesù* é a luta corporal inỹ, muito similar ao *Huka Huka* alto-xinguano.

> correu em direção ao rio, mas o Xavante o perseguiu. O menino mergulhou, mas seu inimigo ainda conseguiu acertar sua cabeça. A água amorteceu o impacto da burduna, de modo que o golpe não foi fatal. O garoto atravessou o rio e, ao chegar na aldeia com a cabeça sangrando, relatou o acontecido. Os homens da aldeia se reuniram e partiram no encalço do Xavante, para retaliar aquela morte. Eles entraram no mato, do outro lado do rio, e acharam os rastros não de um homem, mas de um grupo. Foram dias e dias de perseguição, até que eles alcançaram seus inimigos. Os Karajá se mostraram para os Xavante em um campo aberto, e os dois grupos se enfileiraram um de frente para o outro, a uma certa distância. Nessa época, os Karajá tinham algumas armas de fogo, ao contrário de seus inimigos. Quando a guerra ia se precipitar, um Karajá levantou sua espingarda, mirou e acertou fatalmente um Xavante. O restante fugiu em desespero.

Em encontros posteriores, os Karajá se valeram desse medo extremo que os Xavante adquiriram das armas de fogo para afugentá-los. Há relatos de homens inỹ que, quando acuados por guerreiros desse outro grupo, empunharam um pedaço de pau ou o machado como se fosse uma espingarda, ao que os Xavante fugiam em desespero.

Com os Kayapó, as relações bélicosas parecem também ter predominado. Paul Ehrenreich 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). Diferentemente do caso dos Xavate, porém, relações pacíficas tinham ocasionalmente lugar. Krause, por exemplo, registrou que "atualmente [1908], em determinada época, encontram-se no Araguaia os Xambioá e os Kayapó, a fim de fazerem negócios de permuta. Há pouco, cada tribu levou da outra um menino, que deverá aprender a língua estranjeira, para, mais tarde, tornar-se cacique de sua tribu" (1940b: 152). O etnógrafo alemão diz ainda que "de um confronto entre a cultura dos Karajá e a dos Kayapó se infere apresentam [*sic*] aquêles, em muitíssimos traços culturais, um parentesco com os Kayapó" (1941a: 243). As relações mais intensas foram com os Xikrin. Vidal (1977: 16 *apud* Gordon, 2003: 171) registra que esse grupo chamou os Karajá, por algum tempo, por um termo que significa "parente" (*õbikwa*); assim como os Tapirapé, eles também aprenderam a dançar Aruanã com os Inỹ: "segundo Fischer (2000: 19), durante um certo período os Xikrin fizeram várias visitas a uma aldeia Karajá, cujo objetivo principal era observar seus costumes, conhecer cerimônias e grupos rituais, bem como obter objetos industrializados (contas, machados e facões), pelos quais ofereciam produtos florestais. De fato, deles os Xikrin incorporaram as máscaras e cantos Aruanã (*bô ngrere* = 'cantos

da [mascara de] palha e babaçu', e *bô kam metóro* 'festa/dança da palha de babaçu')" (Gordon, 2003: 80).

A Ilha do Bananal, hoje, é ocupada exclusivamente pelos Inỹ[7]. Há relatos, entretanto, de que no passado havia aldeias Xavante e Kayapó no centro da Ilha. "Muitos velhos Javaé afirmam que, há muito, muito tempo atrás, os Kaiapó habitavam o interior da Ilha do Bananal. Corrobora suas afirmações a toponímia Javaé para a região, onde aparecem locais associados a esses grupos, como *Aralahu ahu*, 'a lagoa dos Kaiapó'" (Toral, 1992: 5). Um homem me contou que há um lugar alto (um "turrão") perto de *Marãni hãwa* que se chama *(k)yrysà hãwa*, "aldeia (*hãwa*) dos Xavante [*(k)yrysa*]". Os Inỹ dessa aldeia eram atacados frequentemente pelos Xavante, até que eles descobriram que havia uma aldeia deles ali perto. Os Javaé organizaram então um ataque e expulsaram o Xavante de lá, mas o lugar continuou conhecido como *(k)yrysà hãwa*. No tópico anterior falei que a antiga aldeia Wari-Wari, bem como *Marãni hãwa* e alguns outros sítios antigos, não estava situada à beira do Javaés, mas no interior. Um fato notável é que os Javaé de Wari-Wari me disseram que essa aldeia antiga não tinha o formato das aldeias inỹ atuais (fileiras de casas paralelas ao rio e uma casa dos homens um pouco afastada, situada aproximadamente na região mediana das fileiras de casas e voltada para o mato): *ela era redonda*. A descrição desses sítios evoca o formato das aldeias dos Jê centrais, em forma de ferradura. A casa dos homens estava situada no centro da aldeia e com a porta voltada para a abertura do círculo. Os Javaé me disseram que essas aldeias tinham tal formato por que, como havia *ixỹju* no centro da Ilha, ele facilitava a defesa contra ataques inimigos.

Ixỹju significa literalmente "dente (*ju*) de porco queixada (*ixỹ*)". Rodrigues (2008) interpreta o termo como fazendo referência à agressividade desse animal, conhecido por suas fortes presas, e que, andando sempre em bando, pode matar uma pessoa com um ataque: assim como os queixadas, esses outros grupos são conhecidos entre os Inỹ por sua agressividade. Como adjetivo, o termo implica uma carência dos principais atributos que caracterizam a humanidade, como habitar à beira do rio, falar uma língua inteligível e, como vimos acima, o pacifismo.

Os brancos também são considerados pelos Karajá como *ixỹju*. Mas, assim como todos os outros grupos "estrangeiros", eles também são designados por termos específicos. São três: *tori*, *lywy* e *weu*. Os dois últimos são conhecidos por poucas pessoas,

[7] Alguns indígenas, porém, dizem que há um grupo Avá-Canoeiro isolado no centro da Ilha. Trata-se de rumores, e muitas pessoas não têm certeza quanto a isso.

e raramente usados no cotidiano. O mais comum, que mesmo um visitante pode notar ser usado com frequência no cotidiano, é *tori*. É esse nome que usarei para me referir aos não-indígenas ao longo dessa dissertação. Os Tapirapé utilizam esta mesma palavra, mas a aprenderam com os Karajá (Baldus, 1970: 39). Os Parakanã, outro grupo Tupi, utilizam o termo *toria* para designar os não-indígenas. Fausto, entretanto, diz que "esta é uma designação incomum, ocorrendo apenas entre povos tocantino-araguaínos" (2001: 53, nota 14), citando os Karajá, Javaé e Tapirapé.

A origem dos brancos está relacionada à Kynỹxiwè: eles são "filhos" do demiurgo. Vejamos uma versão do mito que conta essa história. Hawykywenona estava grávida de Kynỹxiwè, e partiu em direção à aldeia do pai do menino.

> Seu filho, que estava ainda dentro da barriga, sabia o caminho. Ao longo do caminho, ela pegava flores coloridas para ele. E as achava bonitas. Ele falou isso para sua mãe. Sua mãe o perguntou como ele poderia estar falando e pedindo coisas se ele ainda não havia nascido. Isso o deixou bravo. Ele então disse a ela que pegasse a estrada que levava à casa do Jaguar, ou invés de pegar aquela à direita, que levava à casa de Kynỹxiwè. No caminho, ela encontrou a casa do Kujỹ (Opossum) [Mucura]. Ele lhe perguntou se ela queria descansar em sua casa. Ela estava cansada e com fome. Kujỹ disse que dormiria do outro lado da casa. Naquela noite, choveu. Com uma flecha, ele fez um buraco no telhado em cima de Hawyky. Ela mudou de lugar. Kujỹ fez novos buracos até que Hawyky acabou se deitando ao seu lado. No dia seguinte, ela continuou seguindo o caminho errado, que levava à casa do Jaguar. Ao meio dia ela encontrou o Jaguar. Ele a matou e a comeu. Ele achou duas sementes em sua barriga: um era o filho de Kynỹxiwè, e outra era o filho de Kujỹ. O Jaguar guardou-as para comer mais tarde e foi dormir. Durante a noite, as sementes se transformaram em meninos, armados com flechas. Eles caçariam para o Jaguar que, assim, nunca teria fome. Ele os mandou caçar para trazer comida, mas disse-lhes para que não fossem para uma certa parte da floresta por causa de um monstro perigoso. Naquele dia, os rapazes trouxeram caça para o Jaguar. No dia seguinte, o filho de Kynỹxiwè disse para seu irmão, o filho de Kujỹ, que eles deveriam ir caçar na parte da floresta que o Jaguar havia dito que evitassem. O filho de Kynỹxiwè era esperto, o filho de Kujỹ era estúpido e não falava. Na floresta, eles viram o pássaro "jaó" no alto de uma árvore e o flecharam. O pássaro gritou que o Jaguar havia matado a mãe deles. Eles não entenderam e atiraram outra flecha. E novamente o pássaro disse que o Jaguar havia flechado a mãe dos rapazes. Eles quebraram seus arcos e suas flechas. O filho de Kynỹxiwè começou a planejar o assassinato do Jaguar. Ao meio-dia, eles voltaram. O Jaguar perguntou se eles tinham caça. Eles disseram que um monstro selvagem quebrou seu arco e suas flechas. Eles pegaram um pouco de grama no campo para que o Jaguar mascasse. Eles cataram piolhos

> de sua cabeça e ele dormiu. Eles começaram a preparam um pote de breu para fazer suas flechas. Quando a cera estava quente, eles derramaram tudo sobre o Jaguar. Ele acordou gritando; a cera se prendeu em todo o seu corpo e ele morreu. O filho de Kynỹxiwè disse ao filho do Kujỹ que eles deveriam ir para a casa de Kynỹxiwè. Eles partiram em caminhada. Eles chegaram à casa de Kynỹxiwè. Kynỹxiwè perguntou para seu filho: 'esse é seu irmão?' 'É, sim', ele respondeu. Kynỹxiwè disse que ele não era seu irmão porque os dois eram muito diferentes, mas o rapaz disse que eles tinham nascido juntos. Kynỹxiwè sabia que o filho de Kujỹ não era seu filho e disse que ele precisaria partir. O filho de Kynỹxiwè não queria que seu irmão partisse sozinho, então os dois foram embora. Eles voltaram para a casa do Jaguar. O filho de Kynỹxiwè era muito inteligente; o filho de Kujỹ não sabia de nada. O filho de Kynỹxiwè pegou os ossos do Jaguar e fez muitas coisas. Com um osso grande, ele fez uma espingarda e deu para seu irmão. Com ossos pequenos, ele fez uma flecha e guardou para si. Para o filho de Kujỹ, ele fez uma espingarda, um machado, uma faca e outras ferramentas de metal. Ele fez para si próprio um arco, flechas e uma burduna. Os homens brancos descenderam do filho de Kujỹ. Os Karajá são descendentes do filho de Kynỹxiwè. É por esse motivo que os homens brancos têm armas de fogo e ferramentas de metal e os Karajá só têm arcos e flechas (Donahue, 1982: 47-9)[8].

Nas versões javaé desse mito, o Jaguar masculino dá lugar à Halokoèlahi, "a avó (*lahi*) do Jaguar (*halokoè*)", e são os dois filhos da mulher (que se chama *Myreikò*, e não *Hawakywenona*) que são os ancestrais dos brancos, não apenas o filho de Kujỹ (cf. Rodrigues, 2005: 131-2, 2008: 61-5; e Lourenço, 2009: 97-101), de modo que Kynỹxiwè é *tori labiè,* "avô ou ancestral dos brancos" (Rodrigues, 2008: 65). Na versão publicada por Lourenço, Kynỹxiwè (Tanỹxiwè, em Javaé) é o primo mais novo de Kujỹ (2009: 98)[9]. De uma forma ou de outra, portanto, Kynỹxiwè está implicado no surgimento dos *tori*. A transformação das versões Karajá e Javaé é significativa nesse sentido. A questão de qual dos gêmeos (se apenas o filho de Kujỹ ou ambos) é o ancestral dos brancos não parece ser o ponto crucial, pois nas versões Javaé, se Kynỹxiwè é avô dos *tori*, Kujỹ também o é: a diferença entre os dois heróis (afinal, um poderoso e outro "desajeitado", a seu modo), é replicada na diferença entre seus filhos, e, depois internamente aos *tori*. Se todas as versões terminam com uma disjunção entre o demiurgo e os gêmeos, nas versões Javaé (e também na de Pétesch), os próprios gêmeos são separados por Kynỹxiwè, que manda um

[8] Para outra versão karajá desse mito, cf. Pétesch (1992: 462-4).
[9] Lourenço diz ainda que "o próprio herói é a expressão da diferença [entre índios e brancos] porque seus avôs eram brancos" (2009: 100), mas ela não explicita as bases para essa conclusão, pois o mito não deixa isso claro.

na direção das cabeceiras do rio e outro em direção à foz, e é isso que explica algumas diferenças entre os brancos de rio acima e de rio abaixo. Vejamos:

> *Kujãrikòrè* deveria morar no *ibòkò* (rio acima) e fazer *ãosirarysyna*, "buscar *aõsira* ('coisas em geral')", ou seja, buscar em outros lugares distantes os bens que não se possui. Do mesmo modo, *Tanỹxiwèrikorètyhy*, o filho verdadeiro, deveria ficar morando no rio abaixo. Quando *Kujãrikòrè* precisasse de algo do rio abaixo, ele viria visitar o seu irmão. E quando *Tanỹxiwèrikòrè* precisasse de algo do rio acima, ele faria o inverso, visitando o irmão que morava a montante do rio. Assim foi criado o hábito dos brancos de fazer comércio, pois estes são os descendentes dos dois irmãos, assim como *Tanỹxiwè* é *Torilabiè* (avô ou ancestral dos brancos). Os brancos do rio acima (tendo como referência a Ilha do Bananal), como o povo das cidades de Aruanã, Goiânia, Brasília etc, são *Kujãrikòkòrè*, os descendentes do filho de *Kujã*. Eles têm *iòrèhè* (cara comprida) e *tohõtinini* (orelha grande). Já os brancos do rio abaixo, os que moram no Estado de Tocantins, em Belém etc, são conhecidos como *Tanỹxiwèrikòkòrè*, os descendentes do filho de *Tanỹxiwè*. Quando *Tanỹxiwè* mandou o filho de *Kujã* embora, o filho de *Tanỹxiwè* pediu ao pai para que deixasse o irmão ficar, pois gostava muito dele. Foi então que se criou *Tanỹxiwè bèdènỹkỹna*, "a lei de *Tanỹxiwè*": os descendentes dos irmãos devem se visitar e aproveitar para adquirir os bens desconhecidos. Por isso os brancos viajam tanto e moram longe uns dos outros, visitando-se e fazendo comércio com as coisas que compram longe (Rodrigues, 2008: 65)[10].

Muito tempo depois de os gêmeos, ancestrais dos *tori*, terem partido do vale do Araguaia, eles reapareceriam para os Inỹ. Em Buridina, ouvi o mito do *tori uhu*, que narra essa volta.

> **M1.** O pessoal estava na aldeia e começaram a escutar um grito. Mas nunca achavam de onde vinha. Saiam para pescar, caçar, caminhavam no mato, mas não sabiam de onde vinha. Certo dia, eles organizaram uma expedição para encontrar de onde o grito vinha. Procuraram cuidadosamente até que, enfim, encontraram. Era uma cabeça que se escondia numa moita. Resolveram levá-la para a aldeia. Chegando lá, colocaram a cabeça num banco. O pessoal todo começou a juntar em volta, olhando a cabeça. Ela estava lá, mexia os olhos e a boca, como uma pessoa normal. Quando todos estavam reunidos, a cabeça falou: "vocês todos já me viram?" Ela viera dar um recado. Um ser muito perigoso estava vindo, o *tori uhu*, chegaria na aldeia e mataria a todos. Recado dado, ele pediu que a colocassem no lugar onde a encontraram, e assim os índios fizeram. Nunca mais a viram. Mas os Inỹ não deram ouvidos a aviso. Tempos depois, os *tori uhu* chegaram e travaram uma batalha com os guerreiros Karajá. Mataram a

[10] Note-se que essa versão parece inverter a associação do rio acima às características mais valorizadas do cosmos e do rio abaixo às menos valorizadas, pois é o filho de Kujỹ que vai em direção às cabeceiras (*ibò[k]ò*). Na versão de Pétesch (1992: 462-4), entretanto, o destino dos irmãos é inverso, sendo o filho de Kynỹxiwè que sobre o rio.

> aldeia toda, exceto um guerreiro que subiu no alto de uma estrutura que os Inỹ antigos faziam, uma espécie de jirau enorme, semelhante a um pequeno prédio, com alguns patamares. De lá ele flechava os *tori uhu*, que tentavam lhe acertar com suas espingardas. Para se defender dos tiros, o Karajá se agachava no assoalho. Os *tori uhu*, então, começaram a subir nos andares da casa. Encurralado, o guerreiro Karajá cortava a embira que amarrava o madeiramento, fazendo o patamar cair na cabeça dos *tori uhu* que tentavam subir. Até que já tinha cortado todos os patamares, restando apenas o último, em que estava. Cortou a embira também deste último, e caiu, junto com o madeiramento, sobre os *tori uhu*. Levantou-se rapidamente e fugiu. Não conseguiram alcançá-lo. Foi de aldeia em aldeia anunciando o acontecido. Esses *tori uhu*, imagina o narrador, eram os primeiros bandeirantes que chegaram ao vale do Araguaia[11].

OS INỸ NA LITERATURA

Os primeiros relatos de cunho etnográfico que foram escritos sobre os Karajá são de dois alemães, Paul Ehrenreich e Fritz Krause, que fizeram expedições ao Araguaia respectivamente em 1888 e 1908, com o intuito principal de coletar objetos da cultura material do grupo para compor o acervo de museus na Alemanha. O relato de P. Ehrenreich foi traduzido por Herbert Baldus e publicado na Revista do Museu Paulista (vol 2., 1948); o de Krause foi traduzido por Egon Schaden, fracionado, e publicado na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo entre os anos de 1940 a 1944 (volumes 66 a 95). Depois deles, os Karajá receberam vários antropólogos e antropólogas: na década de 1930, o estado-unidense William Lipkind; na década de 1960, o suíço Hans Dietschy; na década de 1980, o estado-unidense George Donahue (a primeira tese de doutorado sobre o grupo). Exceção feita a um pequeno trecho do relato de Krause sobre os Javaé, todas essas pesquisas foram sobre os Karajá.

Na década de 1990, surgem os primeiros trabalhos que seguiam um padrão moderno de etnografia. O primeiro deles foi a tese de doutorado da francesa Nathalie Pétesch (1992). Nesse decênio, três dissertações de mestrado foram produzidas. Manuel Ferreira de Lima Filho (PPGAS-DAN/UnB, 1991) escreveu sobre o ritual karajá de iniciação masculina Hetohokỹ – seu trabalho foi posteriormente publicado como livro (1994); André Toral (PPGAS-MN/UFRJ, 1992), cuja pesquisa foi multicentrada, apresentando informações sobre os três grupos, fez uma descrição geral sobre organização social e cosmologia inỹ; Patrícia Rodrigues (PPGAS-DAN/UnB, 1993) escreveu sobre tempo, ritual, cosmologia e gênero entre os Javaé – essa foi a primeira pesquisa sobre esse grupo. Nos

[11] Sonia Lourenço registrou dois mitos sobre os *tori uhu* (Lourenço, 2009: 156-60). Marielys Bueno (1975: 40-1) também registrou uma narrativa sobre o primeiro encontro com os brancos, mas o narrador não menciona o termo *tori uhu* (cf. M11, Anexo 1).

anos 2000, surge uma outra leva de etnografias. Oiara Bonilla (dissertação de mestrado, PPGAS-MN/UFRJ, 2000) pesquisou a estruturação da aldeia javaé Txuiri em uma antiga vila de colonos na Ilha do Bananal e as relações com os brancos. Helena Cavalcanti-Schiel (dissertação de mestrado, PPGAS-FFLCH/USP, 2005) fez um trabalho bibliográfico sobre parentesco e formas de classificação karajá; Patrícia Rodrigues (tese de doutorado, University of Chicago, 2008), dando continuidade à sua pesquisa de mestrado entre os Javaé, escreveu um extenso trabalho sobre parentesco, ritual, gênero, cosmologia, mitologia e história. Sonia Regina Lourenço (tese de doutorado, PPGAS/UFSC, 2009) produziu um trabalho sobre etnomusicologia Javaé.

Cabe notar que os Javaé aparecem nesse cenário tardiamente, apenas a partir da década de 1990. Ainda assim, hoje, é sobre esse grupo que temos um material etnográfico mais denso e detalhado, em função dos trabalhos de Patrícia Rodrigues, cuja tese, fruto de uma pesquisa de mais de dez anos, se estende por mais de 900 páginas. Os Xambioá são os menos conhecidos. Além do relato de viagem de Francis Castelnau (1949[1850]), apenas William Lipkind fez uma pequena incursão ao grupo (que só foi registrada pelo autor em seu diário, recuperado por Nathálie Pétesch no arquivo do Smithsonian Institute, em Washinton – Cavalcanti-Schiel, *inf. pess.*) e, mais recentemente, Helena Cavalcanti-Schiel iniciou sua pesquisa de doutorado entre eles, mas escreveu apenas um artigo (s.d.) antes de mudar de foco e de grupo – a autora trabalha hoje entre os Karajá e é doutoranda no Laboratoire d'Anthropologie Sociale, EHESS, Paris.

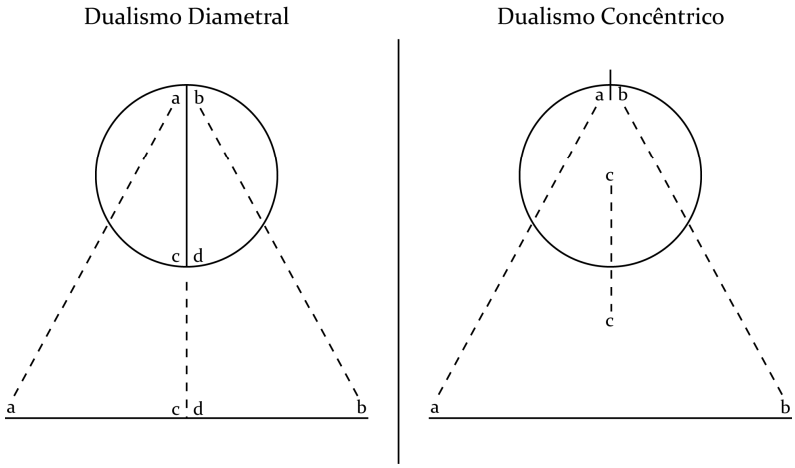
Esta lista contempla apenas as principais etnografias. Além delas, muitas outras pesquisas de menor fôlego foram realizadas entre os Inỹ, além de haver uma quantidade considerável de relatos de viajantes sobre a região do Araguaia que registram informações sobre esses grupos. A literatura específica sobre os Inỹ, portanto, é vasta, abarcando temas diversos, como parentesco, ritual, gênero, cosmologia, política e chefia, organização social, relações com os brancos, etnomusicologia, morte e luto, cultura material e xamanismo. No entanto, de tudo o que foi escrito, muito pouco entra em diálogo com a produção etnológica sobre os outros grupos ameríndios. Duas exceções são as teses de Nathalie Pétesch e de Patrícia Rodrigues. Talvez mesmo por isso, as etnografias sobre os Inỹ padeçam e um 'isolamento crônico', sendo muito pouco lidas por etnólogos e etnólogas que pesquisam outros grupos.

Nessa dissertação, fiz meu próprio esforço para tentar quebrar esse isolamento. O leitor ou a leitora verão que uma dimensão importante deste trabalho é o diálogo com a etnologia ameríndia sobre parentesco e pessoa.

ENTRE OS JÊ

A língua falada pelos Inỹ, o *inỹrybè* – "saliva (*ryy* = boca, *bèè* = água) dos Inỹ" ou "saliva de gente" – foi por muito tempo considerada como isolada. As tentativas de encontrar parentesco com outras línguas foram acompanhadas por especulações em relação à proximidade entre a sociocosmologia inỹ e as de outros grupos. Os Karajá foram considerados, durante esse tempo, como uma espécie de anomalia. Estão no Brasil Central, mas não exibem as estruturas multi-dualistas de tipo Jê, que pareciam conferir uma espécie de "completude" e de "fechamento" às comunidades desses povos. Apesar de seres vizinhos dos Tapirapé, um grupo tupi com quem travam relações há muito tempo, os Inỹ estão longe de apresentar uma proeminência do xamanismo e/ou da guerra que atesta a "abertura para o exterior" característica desses grupos. Estão relativamente próximos do sistema alto-xinguano e se assemelham a ele em alguns pontos – o pacifismo, por exemplo. A tardia classificação de sua língua como pertencendo ao tronco Macro-Jê (cf. Davis, 1968; Rodrigues, 1986) não refreou – nem poderia – especulações sobre a "posição" dos Inỹ em relação a outros grupos. Se eles parecem estar em uma continuidade clara com os Jê (grupos cerimoniais masculinos, grandes rituais coletivos, um plano de aldeia que "inscreve" a sociologia no chão, separação entre uma praça ritual – com uma casa dos homens – e um espaço residencial, etc.), sua organização sociocosmológica parece ter sofrido outras influências. Vejamos as hipóteses de Nathalie Pétesch e Patrícia Rodrigues.

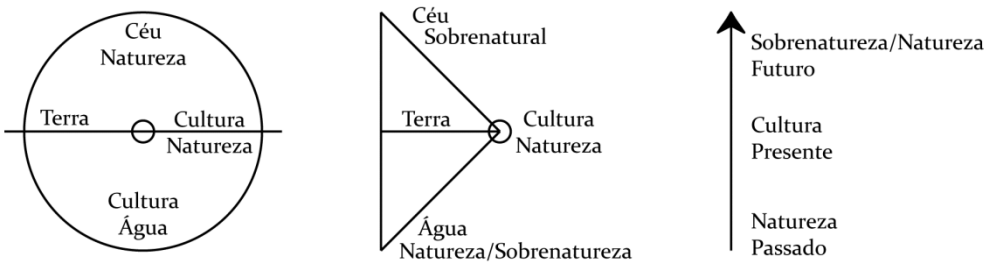
Em seu artigo "As organizações dualistas existem?", Lévi-Strauss argumenta que o dualismo é uma forma limite do triadismo e que "o dualismo concêntrico é um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo" (2008[1956]: 166). Como demonstração do argumento, ele projeta os dois dualismos sobre uma reta (id.: 167):



Ao projetar o dualismo concêntrico sobre uma reta, Lévi-Strauss desenha o plano de uma aldeia inỹ, a reta "a-b" correspondendo à(s) fileira(s) de casas e o ponto "c" correspondendo ao pátio cerimonial. Nathalie Pétesch parte dessa idéia para propor sua hipótese, baseada na "dominância do esquema triádico no modelo karajá, apesar da persistência de uma superestrutura ideológica binária" (1993: 378). A transformação do plano da aldeia karajá em relação aos das aldeias Jê-Bororo (a autora usa o caso bororo como protótipo desse conjunto), "a transformação de um círculo em uma reta contínua, significa essencialmente a *abertura da estrutura* e a exteriorização de seu centro" (id.: ibid.), que promove um "movimento para o exterior, uma verticalização", semelhante aquela dos 'esquemas estruturais' dos Tupi.

> Se a dimensão vertical associada à tripartição estrutural parece privilegiada no modelo karajá, convém todavia não esquecer o aspecto horizontal do sistema mantido pelo dualismo diametral concêntrico, que se materializa na oposição entre a linha das unidades uxorilocais [a reta a-b, no esquema de Lévi-Strauss] e o ponto da casa dos homens [c]. (...) Sendo [o ponto central], alternativamente, um dos pólos da díade assimétrica ou o nível mediano do esquema triádico, ele acumula as funções de *centro* e *meio* do sistema (id.: 379).

Pétesch diz também que, apesar da força centrífuga do sistema, "ontologicamente falando, a filosofia karajá é mais um 'voltar-se-a-si' que um 'devir-outro', mais um 'regressar' às origens aquáticas que um 'devir' celeste, mais um movimento circular que uma hipérbole" (id.: 380). Assim, os Karajá seriam uma "forma intermediária entre dois esquemas estruturais opostos, duas dinâmicas antagônicas", que, assim, permitiria "entrever a existência de uma continuidade, de uma lógica de transformação entre as estruturas jê e tupi" (id.: ibid.). A autora sintetiza o argumento com o seguinte esquema:



Bororo Karajá Tupi

Baseando-se numa leitura da mitologia javaé (literalmente) como história, Patrícia Rodrigues (2008) levanta a hipótese de que esse grupo seria o produto da fusão entre um povo de língua arawak com outro de língua jê. O mito narra que os Javaé atuais surgiram

da junção dos Tòlòra com os Wèrè. O primeiro desses povos vivia num sistema regional e pluriétnico que teria entre suas principais características o pacifismo e a absorção de grupos e traços culturais estrangeiros. A semelhança com o sistema auto-xinguano leva a autora a considerar os Tòlòra como um povo arawak. Os Wèrè, por seu turno, eram belicosos e praticantes de rituais coletivos. A autora os associa aos Jê. Os Javaé atuais teriam herdado a base de sua 'cultura' dos primeiros (daí, por exemplo, a valorização inỹ do pacifismo) e a língua, a terminologia de parentesco e o sistema ritual dos segundos (daí a classificação de sua língua no tronco Macro-Jê). Os Javaé atuais, portanto, estariam "entre" os Jê e os Awarak, estariam em uma "relação histórica entre duas grandes matrizes culturais/linguísticas, por mim identificadas como de origem Arawak e Macro-Jê (ou Jê-Bororo, mais especificamente), sintetizada no episódio de trocas e fusões intensas (de substância e cultura) dos *Wèrè* com o povo de *Tòlòra* em *Marani Hãwa*" (Rodrigues, 2008: 237). Sonia Lourenço (2009: 160-1) endossa a hipótese de Rodrigues por meio também da análise de mitos.

Discutir essas duas hipóteses demandaria muito mais do que me é possível fazer aqui. E essa não é minha intenção. Não estou preocupado nem com a questão de uma posição estrutural intermediária dos Inỹ (entre Jê e Tupi) nem com a de seus "contingentes formadores" (Jê e Arawak). Um ponto que me parece crucial é que essas duas hipóteses parecem se basear na imagem dos Jê que emergia de um contraste com os Tupi, contraste esse que foi generalizado como a oposição entre Brasil Central (grupos estruturados sobre mecanismos de diferenciação e integração internas) e Amazônia (grupos estruturados sobre mecanismos de articulação com o exterior) – cf. Overing, 1981; Viveiros de Castro, 1986a. No caso de Pétesch, isso é bastante claro, mas a hipótese de Rodrigues e Lourenço parece introjetar esse mesmo contraste pela porta dos fundos. Carlos Fausto formulou a questão nos termos bastante gerais da diferença entre dois tipos de regimes sociocosmológicos, um centrípeto e um centrífugo. "Nos sistemas centrípetos predomina a idéia de uma fundação em que as condições de reprodução são dadas de uma vez por todas, ao contrário dos sistemas centrífugos em que ela depende necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior" (2001: 534). Dentre os primeiros, os Jê apresentariam uma "auto-suficiência" maior que, por exemplo, o Alto-Xingu, um regime igualmente centrípeto: "enquanto os últimos [os sistemas de tipo xinguano] se constituem pela capacidade de atrair, incorporar e aculturar grupos inimigos enquanto grupos (daí seu caráter multilinguístico e multiétnico), os primeiros tendem a capturar e incorporar membros isolados de grupos

estrangeiros, dissolvendo suas identidades em diferenças internas pré-existentes" (id.: 537).

Trabalhos recentes sobre os grupos Jê, porém, tem feito aparecer uma outra imagem. "Se as diferenças que outros têm continuamente de ir buscar 'fora' nos aparecem entre os Jê como 'introjetadas', isso não se deve a serem os Jê mais autosuficientes (e 'conservadores') que os outros. Como os demais povos indígenas sul-americanos, eles também estão virando Outros o tempo todo, através de uma contínua diferenciação" (Coelho de Souza *et alii*, 2010: 10-11 – cf. também Coelho de Souza, 2002). Em sua tese sobre os Xikrin-Mebêngôkre, Cesar Gordon (2006) demonstrou a importância do 'exterior' para a dinâmica interna do grupo: o ritual é fundamentalmente um momento de alteração na qual se captura a potência *akrê* do Grande Gavião mítico *Àkti*, potência essa fundamental para o exercício da agência masculina; o valor dos bens cerimoniais *nêkrêjx* é função de sua origem estrangeira, e é justamente por isso que eles podem funcionar como um mecanismo de diferenciação interna (sobre o aspecto transformativo do ritual, cf. capítulo 9). No prefácio ao livro de Gordon, Carlos Fausto reconhece que essa nova imagem dos Jê solapa o grande contraste entre "sociedades dialéticas" e "sociedades minimalistas" (Viveiros de Castro, 1986b), bem como seu próprio contraste entre sistemas "centrífugos" e "centrípetos".

> Gordon mostra, ao longo do livro, que essa distinção deve ser revista e refinada, não apenas porque entre os Xikrin a aquisição exterior de bens e capacidades é mais importante do que pensávamos, mas também porque não basta a transmissão para criar valor – é preciso expor essas riquezas materiais e imateriais à transformação ritual, é preciso lançá-las no banho ácido da alteridade para torná-las potentes novamente. Mas, então, seriam os Jê tão canibais quanto os nossos velhos conhecidos Tupi? É o que parece sugerir o autor, pois o canibalismo como forma relacional estaria subjacente a todos os sistemas nativos, inclusive aqueles não canibais (Fausto, 2006: 28).

Cabe também notar que as formulações de Joanna Overing (1983-4), sobre a diferença, para os ameríndios, ser produtiva mas perigosa, ao passo que a identidade é segura mas estéril, de Lévi-Strauss (1993[1991]), do "desequilíbrio perpétuo" como a "fonte filosófica e ética do dualismo ameríndio", e do próprio Viveiros de Castro, sobre a centralidade da "predação" e da afinidade potencial (2002f), sobre o perspectivismo (1996, 2002c) e sobre o processo do parentesco ameríndio (2002b), já reposicionavam esse contraste entre, para usar as palavras de Pétesch, "dois esquemas estruturais opostos, duas dinâmicas antagônicas".

Essa nova imagem dos Jê, é claro, não acaba com as diferenças entre eles e os grupos "minimalistas": ela apenas a reposiciona. O contraste deixa de ser entre abertura e

fechamento e passa a ser entre formas distintas de processar ou "digerir", como diz Fausto, a diferença. Mas esse movimento, a idéia de que esses grupos centro brasileiros 'são tão canibais quanto os Tupi', tem uma implicação importante para as hipóteses de Pétesch e Rodrigues. As formulações das duas autoras, cabe notar, não são da mesma ordem: a de Pétesch é estrutural (embora não deixe de ter implicações históricas); a de Rodrigues é histórica, tratando da questão dos "contingentes formadores" (embora não deixe de ter implicações estruturais). Elas têm, porém, um ponto importante em comum: pautando-se nessa imagem rígida do "fechamento" jê, as diferenças que os Inỹ apresentam em relação a eles são pensadas sempre como causadas por uma influência de outros "esquemas estruturais" ou "matrizes culturais/linguísticas". Como se qualquer diferença em relação aos outros povos de seu tronco lingüístico só pudesse derivar de uma 'pulsão exterior', cujo resultado é uma forma de hibridismo. O que quero salientar é que essa reconsideração do contraste Brasil Central/Amazônia nos coloca em condições de pensar a sociocosmologia inỹ como uma transformação possível das sociocosmologias jê, sem precisar necessariamente recorrer à influência de outros tipos de sistema.

O MITO DA *MISTURA*: UMA ETNOGRAFIA DO VIRTUAL

Tendo introduzido o leitor ou a leitora aos Inỹ, quero agora introduzi-los à minha etnografia. Recupero parte de uma discussão que fiz alhures (Nunes, 2010c) sobre Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss para esclarecer que esse trabalho se foca mais sobre a *mistura* enquanto uma virtualidade do que sobre suas atualizações.

Evans-Pritchard foi um leitor assíduo dos trabalhos de Lévy-Bruhl. Em seu livro sobre a história da antropologia (1981), ele dedica um capítulo ao pensador francês, que lhe escreveu uma carta comentando o texto. Essa carta foi posteriormente publicada por Evans-Pritchard (Lévy-Bruhl, 1952[1934]). O autor britânico rebate as criticas de seus conterrâneos de que Lévy-Bruhl estaria postulando que a mentalidade primitiva [*savage thought*] seria alógica, dizendo que ele está afirmando que esta mentalidade é, antes, "principalmente não-científica e também mística. Ele se refere ao conteúdo, ou aos padrões, do pensamento – fatos sociais – e não ao processo de pensamento – fatos psicológicos" (1952[1934], p. 121 – tradução minha). Lévy-Bruhl concorda com Evans-Pritchard, e esclarece o que quer dizer com *pensamento* primitivo. "O fato de que os 'padrões de pensamento' são diferentes, uma vez que as premissas sejam dadas, não impede o 'primitivo' de raciocinar como nós [*reasoning like us*] e, nesse sentido, seu pensamento não é nem mais nem menos 'lógico' que o nosso. [...] Eu nunca pretendi

afirmar uma diferença verdadeiramente psicológica entre eles e nós; pelo contrário eu admito que condições físico-psicológicas de percepção sensitiva não podem ser outras entre eles do que entre nós" (id. ibid.). Evans-Pritchard, porém, critica Lévy-Bruhl, afirmando que ele encara o pensamento indígena como uma "construção inevitavelmente fixa", ao passo que o pensamento místico é, frequentemente, função de situações particulares. Assim, "o padrão de crença resultante pode ser uma ficção, desde que ele pode nunca estar realmente presente na consciência do homem" (Lévy-Bruhl, 1952[1934]: 122 – tradução minha). "Você diria que o Dicionário Oxford 'pode ser uma ficção' e não pode dar uma idéia real a respeito da língua inglesa?", reponde Lévy-Bruhl. "o conteúdo do Dicionário Oxford, entretanto, nunca esteve 'realmente presente na consciência do homem inglês'. Por outro lado, em toda mente humana sempre há elementos místicos inerradicavelmente fundamentais, que, além disso, *só podem manifestar-se através de costumes e práticas que são necessariamente sociais*; e se talvez se possa vê-las mais facilmente nas sociedades 'primitivas', elas não estão de maneira alguma ausentes em outras civilizações" (id. ibid. – grifos meus).

Se *O pensamento selvagem,* de Lévi-Strauss (2004[1962]), se notorizou por um esforço de equiparação entre o pensamento selvagem e o científico, a obra de Lévy-Bruhl, autor "tido talvez como o mais preconceituoso da história da antropologia" (Goldman, 1994: 36), foi por muito tempo injustamente pensada (e muitos ainda a pensam desta maneira) como uma caracterização da mentalidade primitiva por meio de uma diferença discriminatória. Na discussão com Evans-Pritchard, referenciada acima, bem como em diversos trechos de seus livros, porém, vemos que os dois autores franceses caminham no mesmo sentido: trata-se de dois esforços de simetrização (talvez mesmo simétricos entre si) do pensamento indígena frente ao nosso. Para Lévy-Bruhl como para Lévi-Strauss, ambos são manifestações particulares do pensamento humano e, além disso, não são pensamentos de grupos humanos específicos, mas, antes, aspectos diferencialmente distribuídos de um pensamento (humano) – para o caso de Lévi-Strauss, cf. 2004[1962]: 245.

Essa discussão nos permite pensar uma questão que me parece central no atual campo da etnologia indígena sul-americana: o estatuto do "pensamento ameríndio" enquanto um construto antropológico e sua relação com o exercício etnográfico (ou, mais precisamente, com o mundo indígena etnografado). Um dos resultados do enorme número de etnografias feitas sobre diversos povos da América do Sul desde a década de

1960[12] foi, sem dúvida, a consolidação de um campo de conhecimento que permitiu a elaboração tanto de sínteses regionais ou temáticas quanto de generalizações ou formulações gerais sobre este macro-conjunto. É nesse contexto que emerge a idéia de um "pensamento ameríndio". Um dos esforços mais notáveis nesse sentido foi a formulação do conceito de *perspectivismo ameríndio* (Cf. Viveiros de Castro, 1996, 2002b; Lima, 1996, 1999) . Seu impacto sobre o campo da etnologia foi enorme, e consolidou-se de tal forma que parece, hoje, colocar o problema inverso. Antes, tratava-se de tentar fazer as etnografias convergirem no sentido de pensar as características comuns das sociedades indígenas sul-americanas. Agora, outra questão se coloca: ao *aplicar* o perspectivismo, interpretando todo e qualquer elemento de discurso e prática indígenas como uma sua instanciação, arrisca-se a reduzir a complexidade do mundo empírico pela suposição de uma "homogeneidade perspectivista", por assim dizer, criando, assim, a 'ilusão' de *um* pensamento indígena. Esse risco é bastante real, penso. E não seria justamente isso que Evans-Pritchard temia em relação à generalização de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade primitiva? Estamos às voltas, podemos bem ver, com um problema "primitivo" na antropologia, com o perdão da analogia ambígua.

Tanto Lévi-Strauss quanto Lévy-Bruhl trabalham num nível muito elevado de generalidade. E tal generalização seria válida, inevitável perguntar? Para a antropologia que se pratica hoje, seria mais do que sábio evitá-la. Mas mesmo que nos restrinjamos ao "pensamento ameríndio", voltando-nos para nosso objeto de interesse, ainda seria válido proceder desta forma? Não há dúvida que a evidente conexão histórico-geográfica deste conjunto de populações torna mais plausível a generalização – como já havia argumentado Franz Boas (2004[1896]) –, mas isso resolve nosso problema? Tomando partido do recorte regional, vou operar aqui uma confusão de horizontes, pensando o que nossos dois autores franceses podem nos dizer sobre a questão – que, afinal, mesmo com níveis de generalidade diferentes, permanece a mesma.

De pronto, uma questão se impõe: qual a natureza do objeto dessas expressões? Como aponta a resposta de Lévy-Bruhl a Evans-Pritchard não se trata de um pensamento atualizado (em uma ideologia ou visão de mundo, por exemplo), mas de algo que existe apenas em virtualidade. Também não se trata de "puro" pensamento (existiria um?), como as expressões *pensamento selvagem* e *mentalidade primitiva* poderiam sugerir. As lógicas concretas são prático-teóricas, lembra Lévi-Strauss (2004[1962]: 91). E se um

[12] O Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis, teve, certamente, um papel decisivo nesse movimento.

sistema classificatório é um sistema de significação (id.: 249), ele só pode também ser um sistema de ação: as lógicas não existem fora das ações, bem como as ações não existem fora das lógicas. E não é precisamente isso que Lévy-Bruhl parecia quer dizer ao afirmar que os elementos místicos presentes em toda mente humana 'só podem manifestar-se através costumes e práticas que são necessariamente sociais', como na citação feita acima? Penso, assim, que construtos como *pensamento ameríndio* e *perspectivismo ameríndio* (ou *pensamento selvagem,* ou *mentalidade primitiva*) não implicam nem excluem a homogeneidade (nem a heterogeneidade), pois não estão na ordem do fato, do atual, em que elementos – discursos, práticas – se definem por meio de suas semelhanças e diferenças. É significativo, nesse sentido, que Lévy-Bruhl se detenha na expressão de Evans-Prtichard, *padrões de pensamento* [*patterns of thought*]. Pois um padrão, assim como o Dicionário Oxford, não se confunde com sua concretização, não precisa 'nunca estar realmente presente na consciência do homem' para concretizar-se.

Ver a questão dessa forma não permite colocar o problema da generalização de outra maneira? O 'pensamento ameríndio' (bem como os pensamentos Karajá, Bororo, Mehinaku, Terena, Yanomami, Parakanã, Jê, Tupi, Pano, etc.) só pode, assim, ser uma *matriz*, da qual os pensamentos/ações de indivíduos específicos com os quais nos deparamos em campo em momentos específicos, só podem ser atualizações. Como também o 'pensamento moderno', escusado dizer. Eu, como um sul-americano, tenho viva consciência de muitas das minhas diferenças em relação a um europeu (que tem muitas diferenças entre si), mas tenho também certeza que nossos pensamentos são transformações possíveis um do outro, justamente porque são atualizações de uma mesma matriz. Enquanto tais, ambos os construtos (o "pensamento moderno" e o "pensamento ameríndio"), não podem, evidentemente, existir (parafraseando o que Evans-Pritchard disse sobre a bruxaria zande), só podem ser "ficções".

O 'pensamento ameríndio', como uma matriz, é da ordem do virtual. E como lembra Gilles Deleuze (2006[1968]), o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual: seu processo é a atualização. O que se opõe ao real é o possível: seu processo é a "realização". O real, nesse último sentido, é apenas uma possibilidade realizada, dentre milhares de outras que não puderam existir para que aquela viesse a ganhar concretude. O possível contém em si toda e qualquer realidade, todas as realidades realizadas e todas as que, altruisticamente, fracassaram. O processo de atualização do virtual, por outro lado, é um processo de diferenciação: trata-se de uma nova criação, e não da limitação de uma possibilidade pré-existente. Os termos atuais não se confundem com o virtual de que são

atualização, não são uma parte (uma realidade realizada) de um todo maior (o possível). Se o atual é concreto, "*o virtual possui uma plena realidade como virtual.* Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: 'Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos', e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser entendido como uma parte própria do objeto real" (id.: 294). A realidade da matriz de pensamento ameríndia é a realidade do virtual. A realidade dos discursos e práticas indígenas com os quais nos deparamos em campo é a realidade do atual, e é apenas por um processo de diferenciação que ganham essa concretude empírica. O que interessa, portanto, não é saber se o que se encontra em campo se adéqua ao modelo ou à teoria perspectivista, por exemplo, pois, justamente, não se trata nem de um "modelo" que permita prever os fatos nem de uma "teoria" que os explique. A relação da matriz (virtual) com a realidade (atualidade) etnográfica supõe, exige e produz diferença.

Apesar de eu estar preocupado com uma quantidade de "objetos atuais", para falar como Deleuze, essa dissertação se propõe a ser uma etnografia do virtual, da *mistura* enquanto uma virtualidade da qual numerosos discursos, conceitos e práticas dos Karajá de Buridina são atualizações. Assim, minha descrição "pode nunca estar realmente presente na consciência" dos Karajá – como disse Evans-Pritchard –, sem que, no entanto, ela seja uma "mera ficção". Enquanto virtualidade, a *mistura* tem uma realidade que lhe é própria, que difere da realidade do atual. E se a atualização é um processo de diferenciação, os 'objetos atuais' da vida dos Karajá serão sempre, em alguma medida, diferentes da virtualidade da *mistura*.

Nesse sentido, o que tentei fazer aqui foi escrever uma versão do *mito da mistura*. (E veremos no capítulo 7 que a relação entre os mundos do mito e do pós-mito é justamente aquela de um virtual e de sua atualização). A mitologia sul-americana, nos mostrou Lévi-Strauss, é um "objeto dotado de uma realidade própria. (...) Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam *entre si*" (2004[1964]: 30-1). O autor mostrou que cada mito integra grupos de transformação, "cada mito tomado em particular existe como aplicação restrita de um esquema que as relações de inteligibilidade recíproca, percebidas entre vários mitos, ajudam progressivamente a extrair" (id.: 32). Assim, não há versão "correta" de um mito: toda versão é uma transformação. Dedicando suas *Mitológicas* à análise das transformações dos mitos uns nos outros, de suas mensagens e seus códigos, a própria

obra do autor, escreve Lévi-Strauss no primeiro volume da tetralogia, é o produto de uma transformação análoga àquelas que se dão entre os mitos. "Por essa razão, não é equivocado considerá-lo como um mito: de certo modo, o mito da mitologia" (id.: 31).

Guardadas as proporções, é de uma maneira semelhante que concebo minha etnografia: como uma transformação possível dessa virtualidade que é a *mistura*. É claro que essa transformação traz consequências específicas, duplas torções, talvez, como aquelas que emergem quando um mito cruza barreiras culturais de linguísticas. A passagem da *mistura* para essa etnografia, transpondo a barreira entre a vida indígena e um trabalho acadêmico, implica uma mudança de código. Como Wagner mostrou, desde que o empreendimento antropológico é levando à cabo por meio de metaforizações ou extensões de nossos próprios conceitos, "desde que a antropologia, como a maioria dos empreendimentos modernos, é em larga medida 'sobre' si mesma", o que ela produz só pode ser, é claro, "mais antropologia" (1981: xix – tradução minha). O que aparece para mim como "o meu campo", aparece para os Karajá como "a nossa vida"; e o que aparece para mim como "a minha dissertação", aparece para os Karajá como "o livro dele". Em várias ocasiões, eu fui interpelado como frases do tipo "quando você estiver escrevendo seu livro...", ou pessoas contaram a outras, na minha frente, o que eu estava fazendo ali nos seguintes termos: 'ele é antropólogo, está fazendo o mestrado aqui com a gente. Quando ele terminar ele vai escrever um livro sobre a aldeia'. O que essas diferentes percepções indicam é justamente essa mudança de código: passando do mundo vivido desses indígenas para as linhas desse trabalho, o código do mito da *mistura* deixa de ser 'relações entre pessoas' e se torna 'relações entre conceitos', por assim dizer; vida, para um lado, antropologia, para o outro.

Em suma, não penso que o conceito de *mistura* proposto nessa dissertação seja o mesmo tipo de coisa que a *mistura* vivida pelos Karajá de Buridina, mas gostaria de pensar que o primeiro é uma transformação possível da segunda. E tudo o que espero é a transformação desse mito, sua mudança de código, não transforme sua mensagem a tal ponto que ela não seja mais reconhecível. Nesse sentido, como detalharei no próximo capítulo, não penso que o que descrevo aqui contradiga o que outros antropólogos e antropólogas (e historiadoras) escreveram sobre Buridina: antes, penso que nossos trabalhos, em muitos pontos, podem ser transformações uns dos outros.

A virtualidade da *mistura* e suas atualizações não são coisas estáticas. "O atual e o virtual coexistem, e entram num estreito circuito que nos reconduz constantemente de um a outro. Não é mais uma singularização, mas uma individuação enquanto processo"

(Deleuze, 1996: 54). A descrição que empreendo aqui da vida *atual* dos Karajá de Buridina corresponde, portanto, a um processo, não a um estado, e, enquanto tal, ela depende da estabilização de um nexo específico de relações. Enquanto esse nexo de relações perdurar relativamente estabilizado, a *mistura* será uma forma de relação possível entre os índios e os brancos. Mas nada está garantido. Veremos, no capítulo 3, que os próprios Karajá reconhecem a possibilidade de uma transformação que acarretaria o fim de sua continuidade como um coletivo inỹ. Mas se isso porventura acontecer, o mito da *mistura,* ou pelo menos uma versão dele, estará registrado aqui, e ajudará talvez a compreender essa nova transformação.

APRESENTAÇÃO

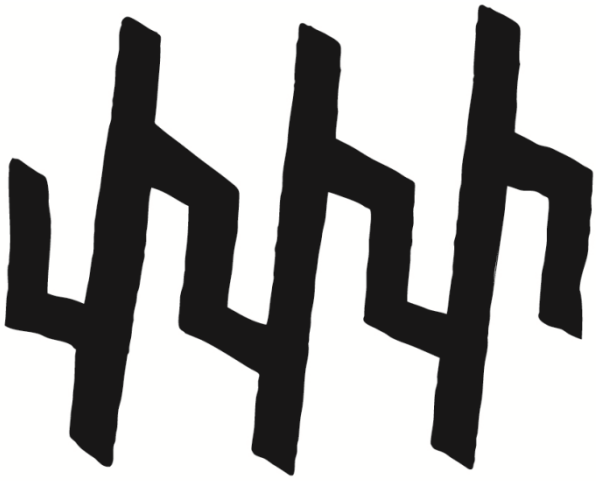
Essa dissertação está dividida em quatro partes: Abertura, Parte 1, Parte 2 e Fechamento. A Abertura se compõe do presente prólogo e do capítulo 2, onde o leitor ou a leitora serão mais familiarizados com o contexto etnográfico dessa pesquisa, a aldeia Buridina. Narro brevemente a história da cidade de Aruanã e da demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã, além de descrever alguns aspectos gerais dessa aldeia. Na Parte 1, eu retomo e desdobro o argumento de meu trabalho anterior (Nunes, 2009a). O capítulo 3 é em boa parte um resumo de minha monografia. Narro a história da aldeia, tal como contada hoje por seus habitantes, para mostrar como ela é marcada por um desejo de afastamento em relação a alguns aspectos da socialidade inỹ, movimento esse que ocorreu simultaneamente a um engajamento intenso com o mundo dos *tori*. Em seguida, delineio essa forma da relação entre os pontos de vista indígena e não-indígena que é a *mistura*, para depois, já desdobrando meu trabalho anterior, introduzir a questão da fractalidade da *pessoa misturada*, que se fará o tempo todo presente no restante da dissertação. No capítulo 4, exploro a relação da *mistura* com duas teorias inỹ sobre o corpo, a teoria da concepção e as idéias sobre a alma. Isso me leva a uma discussão sobre a consubstancialidade que preparará o terreno para o capítulo seguinte.

Na parte 2, que é o cerne etnográfico desse trabalho, descrevendo processos de aparentamento e de alteração, tento mostrar como a *mistura* se produz no cotidiano, quais os mecanismos por meio dos quais os Karajá se produzem como *pessoas mituradas*. No capítulo 5, faço uma descrição do campo do parentesco em Buridina, focada no tema da memória. Primeiro, faço um investimento sobre *a forma inỹ do aparentamento*, tratando da relação entre os vivos, dos vivos com os mortos, da dinâmica de reconhecimento e negação dos vínculos de parentesco que subjaz à fissão das aldeias, e

do desejo como um vetor anti-aparentamento. Depois, retomo as relações com os brancos para mostrar como a presença de parentes e fluxos *tori* no seio do processo de aparentamento dos Karajá de Buridina propicia dois movimentos, aparentamento e alteração, "virar índio" e "virar branco". No capítulo 6, o foco volta-se para as atividades por meio das quais os Karajá "colocam comida em casa", i.e., obtém comida ou dinheiro (que é em boa parte usado para comprar alimentos). Inicio o capítulo como uma discussão sobre parentesco e economia. Depois, descrevo as dinâmicas de produção e venda de artesanato e da pesca para mostrar como a presença de elementos inỹ e *tori* no que chamo de "a rede do parentesco", igualmente, propicia dois movimentos, "virar índio" e "virar branco", e que, portanto, essa é outra instância de produção de *pessoas misturadas*. Por fim, em um debate com Santos-Granero (2009b), argumento que a *mistura* não é uma *hibridez*. No capítulo 7, os processos de aparentamento e de alteração continuam fornecendo o fio condutor, mas são os últimos que predominam. Faço uma descrição de como as relações com as onças no mato e com os brancos na cidade são ambas formas de alteração. Estar no território de seres outros implica, fundamentalmente, apreender-se sob o ponto de vista dos seres para os quais aquele lugar é uma "aldeia". Por fim, faço uma discussão sobre a relação entre lugar e perspectiva para apontar que os lugares (*hãwa*) estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes.

No Fechamento, deixo o terreno mais sólido da etnografia para fazer duas discussões conclusivas. No capítulo 8, visito parte da literatura sobre o assim chamado "contato interétnico". Começo resenhando a trajetória dessa tradição na antropologia brasileira desde a crítica à teoria da aculturação até as problemáticas da fricção interétnica, etnicidade e identidade étnica, na década de 1970. Depois descrevo brevemente a mudança no panorama político indígena ocorrida entre as décadas de 1970 e 1980 para refletir sobre a emergência e o fortalecimento de uma outra abordagem dos fenômenos do "contato", conhecida por seu foco nas "cosmologias do contato", que floresceu na década de 1980. Na segunda parte, retomo alguns temas caros às análises do "contato interétnico" para, à luz do material etnográfico apresentado, fazer algumas considerações sobre a análise das relações com os brancos. No capítulo 9, reúno alguns fios que havia deixado propositalmente soltos para coser os pontos finais. Primeiro, partindo da idéia de que o ritual é fundamentalmente uma instância de transformação, analiso as possibilidades de ver os brancos como "afins potenciais" (Viveiros de Castro, 2002b) e de a relação dos Karajá de Buridina com os brancos operar como um *modo de*

ação ritual, repondo as condições da ação cotidiana (do aparentamento). Depois invisto sobre o parentesco como um mecanismo de estabilização dos corpos-perspectivas para fazer uma discussão sobre os problemas e os limites do "virar branco". Isso evoca, certamente, a questão da história e a das transformações pelas quais muitos grupos indígenas têm passado em função de seu engajamento com o mundo dos brancos. Partindo de um contraste interno ao trabalho de Patrícia Rodrigues, entre os argumentos de sua dissertação (1993), que tomei a liberdade de chamar de "o conceito inỹ do tempo", e de sua tese (2008), que ela chama de "a teoria javaé da história", faço uma discussão com a autora para tentar mostrar como essas transformações aparecem para os Karajá de Buridina. E é com essa discussão que concluo a dissertação.



2.

KARAJÁ DE ARUANÃ:
A TERRA INDÍGENA E A CIDADE

Buridina é uma aldeia incrustada no centro da cidade de Aruanã. Esse capítulo é uma contextualização da etnografia. Aqui, percorreremos brevemente a história da cidade de Aruanã e da demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã, tratando de algumas questões, como a disposição espacial da aldeia em relação à cidade, as características das três Glebas da T.I. e o movimento turístico, que são cruciais para que o leitor ou a leitora possam melhor acompanhar as descrições nos capítulos que se seguirão. As páginas abaixo são, basicamente, uma recuperação do que escrevi sobre essas questões em meu trabalho anterior (Nunes, 2009a).

ARUANÃ, GOIÁS

O território da Capitania de Goiás (que hoje corresponde aos estados de Goiás e Tocantins, cuja separação data de 1988), sofria, do ponto de vista dos colonizadores europeus e neo-brasileiros, de um grave problema: a dificuldade de acesso. Esse problema do "isolamento", tanto em termos de transporte quanto em termos de população, só começou a ser contornado no século XIX (Rocha, 1998). Praticamente todas as tentativas de adentrar esse território tiveram que enfrentar a dificuldade

colocada por aquilo que algumas fontes chamam de "o problema indígena": a região era habitada por muitos grupos indígenas, sobretudo falantes de línguas jê, que, quase sem exceções, se mostravam hostis aos invasores. Dentre eles, podemos citar alguns grupos que, até poucas décadas atrás, ainda eram conhecidos por sua belicosidade, como os Xavante, Kayapó e Avá Canoeiro (Tupi), além de muitos grupos que acabaram por ser extintos, como os Araé, Arachá, Crixá e Akroá. Os Karajá e Javaé estavam também ali, mas sua atitude pacífica[1] e seu empenho em estabelecer relações com os *tori,* os não-indígenas, destoava em muito do comportamento dos demais (cf. [Cavalcanti-]Schiel, 2002: 25ss).

Com a descoberta de ouro na Capitania de Goiás, conhecida neste período como *Minas dos Goyazes,* "repetiu-se na região o processo ocorrido em muitos locais do Brasil no período da colonização: ocupação das terras indígenas, escravização dos grupos mais pacíficos e choques com os hostis" (Chaim, 1983: 101). A fim de contornar os problemas causados pelos indígenas, recorreu-se, então, ao sistema das reduções ou aldeamentos, já utilizado na região litorânea. Além dessa dimensão "estratégica", digamos assim, os aldeamentos tinham ainda outra função: "a sedentarização, cristianização e civilização dos indígenas para uma melhor integração à sociedade colonial" (Ossami de Moura, 2008: 73). Os aldeamentos localizados na calha do Rio Araguaia, para os quais muitos Karajá e Javaé foram levados, foram construídos entre os anos de 1774 e 1788.

Quase um século depois do início da construção dos aldeamentos em território goiano, em 1849, o Governo Imperial autoriza a construção de presídios ao longo da calha dos rios Tocantins e Araguaia. "O presídio era um misto de estabelecimento penal, colônia agrícola e estabelecimento militar. Constituía um 'pequeno mundo', composto de casas arruadas cobertas de telhas e instalações diversas e complexas: residência do comandante, enfermaria, casa de arrecadação, carpintaria, ferraria, quartel, casa de administração, casa de engenho e casa de escola" (Rocha, 1998: 71-2). A construção destas instalações estava relacionada ao intuito de estabelecer o comércio e o transporte fluviais nesses dois rios, navegáveis na maior parte de sua extensão, e, assim, criar uma possível solução para o problema do isolamento desse território. Serviriam, portanto, como forma de proteção contra ataques indígenas e pontos de apoio à navegação, onde as embarcações poderiam se abastecer de víveres e gêneros alimentícios, por exemplo. A

[1] As referências a atitudes belicosas por parte dos Karajá e Javaé são poucas na literatura histórica, e aparecem sempre como motivadas por massacres e espoliações por parte dos não-indígenas. Os Inỹ valorizam o auto-controle e o pacifismo, e toda ação agressiva/transformadora, no âmbito da guerra ou em outros, é pensada como uma reação: o causador/motivador da ação é sempre um Outro (cf. Rodrigues, 2008).

intenção era, também, facilitar o processo de povoação dessa capitania, atraindo os não-indígenas por meio da distribuição, por parte do Governo Provincial, de lotes de terra e de auxílio financeiro (id. ibid.).

A atual cidade de Aruanã surgiu a partir da aglomeração populacional estabelecida ao redor de um desses presídios, o de Santa Leopoldina. O general Couto de Magalhães, em viagem realizada nos anos de 1862 e 1863, assim o descreve:

> O presídio de Santa Leopoldina está colocado na margem direita do Araguaia, junto à barra do rio Vermelho (...). Foi fundado a primeira vez, no mês de março de 1850 (...); destruído em 1853, foi de novo fundado em 1855 (...) no largo dos Tigres, à margem do rio Vermelho, de onde foi removido para o lugar que está agora em 1856 (...).Daí para cá, o presídio tem prosperado e hoje conta ao todo com 30 casas, entre as quais 12 de telhas (Couto de Magalhães, 1957: 92).

Figura 01:
Brasão da Cidade de Aruanã



Com percalços de muitas ordens, como ataques indígenas, problemas de localização, dificuldade de acesso, etc., poucos destes presídios permaneceram ativos por muito tempo. O de Santa Leopoldina foi talvez o que alcançou maior sucesso. "Em 10 de março de 1879, o presídio, que havia cumprido seus objetivos, foi extinto dando lugar a uma florescente povoação" (Rocha, 1998: 78), que herdou do estabelecimento militar o nome de Leopoldina. Em 1958, o então distrito de Santa Leopoldina se torna um município, e a cidade ganha o nome que carrega até hoje: Aruanã[2].

Na literatura histórica, não há registro da presença de uma aldeia karajá na proximidade deste presídio. Os Karajá de Buridina, entretanto, insistem que quando o fundador da aldeia, Kabitxa'na, chegou e se instalou junto ao córrego Xibiu, não havia ninguém, nenhum *tori,* no local. Essas informações são conflitantes, ainda mais se temos em vista que os indígenas dizem que Buridina foi a maior aldeia que existiu em todo o vale do Araguaia, e que ela "acabou", ficou reduzida a uma única família, já em fins da década de 1940. Não me deterei aqui sobre essa "contradição" entre fontes. Isso exigiria uma análise da narrativa dos atuais habitantes dessa aldeia sobre a história de Buridina

[2] Este é também o nome de um peixe (*Osteoglossum bicirrhosum*) encontrado nas bacias dos rios Amazonas e Tocantins-Araguaia, assim como do ciclo de danças Inỹ e das entidades mascaradas que vêm dos mundos subaquático (*berahatxi*) e celeste (*biu*) para dançar na aldeia nestas ocasiões. Na língua indígena o peixe e as entidades mascaradas têm o mesmo nome: *ijasò*, para os Karajá; *irasò* para os Javaé, e o nome em português, "aruanã", é oferecido como tradução para ambos.

tendo como foco o regime de historicidade e a forma de registro mnemônico Inỹ, que foge ao escopo desse trabalho e, também, para o qual me faltaria competência. No capítulo seguinte nos deteremos sobre essa narrativa. Esse descompasso em relação à história da aldeia não comprometerá, porém, minha análise: o que me interessa ali é menos a busca de uma "verdade histórica" do que o que essa narrativa pode nos dizer sobre a vida atual dos Karajá de Buridina.

Mas, em relação a isso, há outra coisa digna de nota. Ao sul de Buridina, havia algumas aldeias de verão, como a dos Botes[3] e a do lago do Jacu (Rio Vermelho). Parte da literatura histórica – Krause (1941a: 241), por exemplo, fala que a aldeia junto à Leopoldina teria se mudado do Rio Vermelho para ali por volta do ano de 1903 – e os antigos moradores da cidade de Aruanã apontam para a existência destes locais, sobretudo o último, como aldeias fixas, onde havia inclusive danças de Aruanã. Mas isso é veementemente negado pelos índios, que dizem que Buridina sempre foi a única aldeia permanente, informação esta endossada pelo fato de que o cemitério desta aldeia é o único de que se tem registro na região (cf. Wüst, 1975). As outras seriam pontos onde sempre se formavam aldeias de verão.

O primeiro relato que dá conta da existência de Buridina é, provavelmente, o de Fritz Krause, etnógrafo alemão que percorreu o rio Araguaia desde Leopoldina até seu baixo curso, ao norte da Ilha do Bananal, em 1908. Krause faz menção a uma aldeia "na barra do Rio Vermelho, acima de Leopoldina", que, segundo ele, tinha o nome de *xixamãdo*[4] (1941a: 237). Na década de 1940, já temos registros (tanto documentais, como algumas matérias de jornal, quanto orais, de antigos moradores da cidade) da presença da aldeia no local onde ela se encontra atualmente. O córrego Bandeirantes, hoje em parte canalizado sob o asfalto, era o limite norte da malha urbana, e a aldeia estava situada do outro lado deste mesmo córrego, em sua margem norte. Aldeia e cidade, assim, estavam lado a lado, mas ainda espacialmente distintas (cf. Baldus, 1948a: 145).

Desde a década de 1950, o vale do Araguaia é destino tanto de exploradores (os "mariscadores", caçadores de peixes, aves e animais terrestres, que visavam o comércio das carnes, peles e penas) quanto de turistas. Essa onda de exploração desenfreada, que

[3] Nome em português de um trecho do Araguaia à montante de Aruanã, mas não muito distante.

[4] *Mãdo* é provavelmente a forma como Krause escreveu a palavra *mahãdu*, um termo que designa um coletivo, como em *Buridina mahãdu,* "o pessoal (*mahãdu*) de Buridina", ou *ibò(k)ò mahãdu,* "o pessoal (*mahãdu*) de cima/do alto (*ibò[k]ò*)". Essa é uma das formas pelas quais os Inỹ se referem às aldeias, tendo como foco seus habitantes: *hãwalò mahãdu,* "o pessoal (mahãdu) da aldeia Santa Isabel (*hãwalò*)", por exemplo. O termo pode ser usado também como um simples pluralizador: quando o cardume de pintados está chegando na região de Aruanã, por exemplo, os Karajá podem dizer *harètu mahãdu rarèri,* "os pintados (*harètu mahãdu*) estão chegando (*rarèri*), ou, falando de alguma classe de seres, pode-se dizer *(k)uè mahãdu,* "as capivaras", ou *tori mahãdu* "os brancos".

perdurou por cerca de duas décadas, foi um dos grandes fatores responsáveis pela rápida diminuição da fauna na região. Assim escreve um jornalista que percorreu a região em 1950:

> A destruição da fauna pelífera é praticada pelos comerciantes e intermediários. O cervo (...) considerado espécie rara, é morto em grande quantidade. Nas proximidades das lagoas pantanosas, é comum encontrarmos várias carcaças com as cabeças cortadas para serem vendidas aos comerciantes. (...). A anta, (...), também animal protegido, é morta somente para se sentir o macabro espetáculo da queda do pesado animal contra o solo. A ariranha (...), animal considerado espécie rara, é caçada constantemente. A sua pele é valiosíssima e os caçadores, o dia inteiro, perseguem ou espreitam o bando. A ema (...) é abatida em grande quantidade para suas penas serem vendidas nas casas atacadistas. Essas matanças são praticadas em qualquer época do ano, mesmo na época de 'defeso' e durante o ano inteiro. Esse comércio prejudicial, sem que haja repressão, e os crimes de depredações à fauna vêm extinguir as nossas espécies, o que já notamos em várias regiões (Caiado, 1961: 14).

Os Karajá e os moradores antigos da cidade contam, por exemplo, que, até a década de 1960 viam-se muitos filhotes[5] saltando para fora d'água logo em frente à aldeia e à cidade, o que não mais ocorre. Hoje, a quantidade de animais de caça – como porcos queixada, caititus, antas e pacas – nas matas ciliares é muito pequena, sendo difícil encontrá-los, e a pesca, base principal da dieta indígena, apresenta resultados muito inferiores que em outros trechos do rio, como na Ilha do Bananal.

O turismo foi o principal motor do crescimento da cidade a partir dos anos setenta. É nessa década que a malha urbana atravessa o córrego Bandeirantes, englobando a aldeia e comprimindo-a em um pequeno lote à beira do rio – em 1986, segundo relatório da Funai, a área ocupada era de 10.000m² (Pechincha & Silveira, 1986). A primeira construção feita ao norte da aldeia, lembram os indígenas mais velhos, foi a sede do Sesi, hoje uma importante referência para o turismo na cidade: com uma infra-estrutura ampla, incluindo hotel, clube e área de camping, esta instituição recebe turistas – individualmente ou em excursões – durante todo o ano.

Apesar dessa grande expansão física da cidade, o crescimento populacional não foi proporcional. Em 1970, segundo o IBGE, o município tinha 4.778 habitantes, ao passo que o censo de 2010 registrou 7.496 habitantes: um aumento de 56,9%, 2.718 pessoas em 40 anos[6]. Porém, apenas 82,4% da população apontada no último censo (6.178 pessoas) mora na cidade, o restante sendo de domicílio rural (cf. a Tabela 1, abaixo, para um comparação da população de Aruanã com a das cidades próximas pelas quais os

[5] Nome regional do primeiro dos três estágios de desenvolvimento de uma espécie de peixe de couro (*Bedò, brachyplatystoma filamentosum*) encontrado nas bacias dos Rios Amazonas, Tocantins e Araguaia. Os estágios subsequentes são a Piraíba e a Piratinga. Pode chegar a pesar 300 kg e medir 2m.

[6] Tomando o decênio de 2000 a 2010, segundo os dados do IBGE, Aruanã teve um crescimento vegetativo anual (4,71%) maior do que o do estado de Goiás (1,69%) e o do país (0,94%).

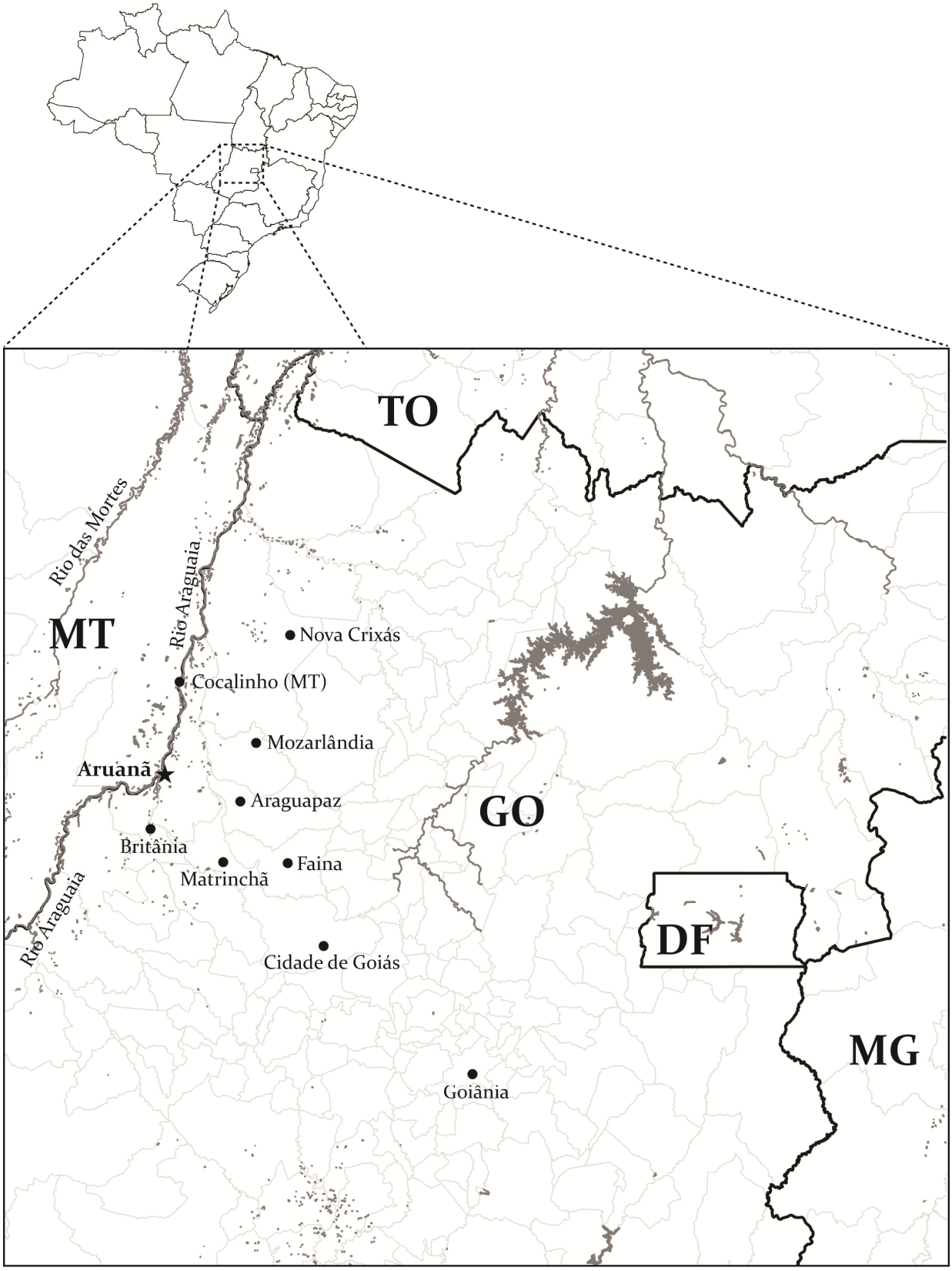
regionais mais circulam). Percorrendo as ruas da cidade, percebemos claramente a diferença entre as áreas de ocupação antiga e recente: no centro da cidade e ao sul, há quase exclusivamente residências e estabelecimentos comerciais de pequeno porte; ao norte, há mansões de veraneio e pousadas, ocupando toda a margem do rio e pontilhando a malha urbana. Além do mais, a ocupação residencial dessa região da cidade, incluindo um bairro conhecido como Taboca (Setor Nova Aruanã), é menos densa em comparação com o centro e a parte sul, que inclui o setor Faiçal. Recentemente, na saída sul da cidade (na BR que liga Aruanã à Cidade de Goiás), um outro bairro foi formado. Nos dois últimos anos, o prefeito da cidade abriu novas ruas na Taboca, além de ter pavimentado todas as que já existiam. Essa iniciativa, porém, foi mais um estímulo para ampliação do Setor do que uma obra de infra-estrutura, pois nessa região há pouquíssimas casas e inúmeros lotes ainda vazios.

Tabela 1:
População de Aruanã e cidades próximas

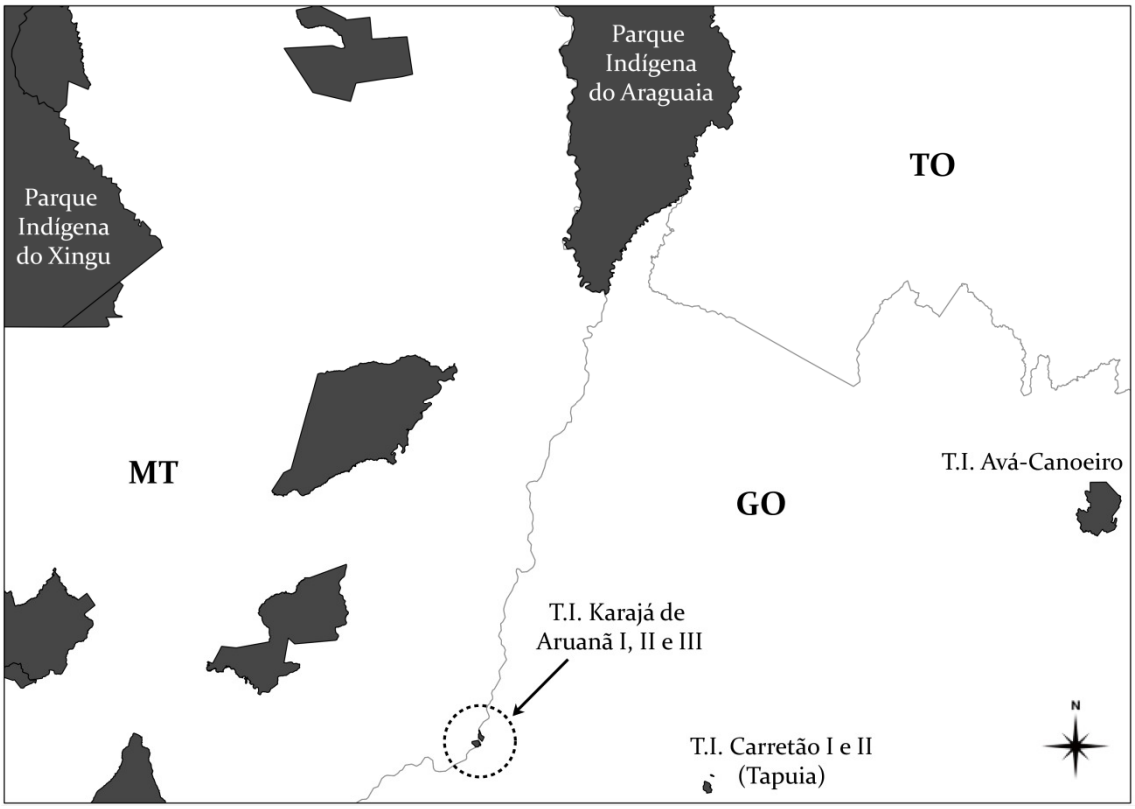
Município	População Urbana (% da população total)	População Total
Araguapaz	5.199 (69,2%)	7.510
Aruanã	6.178 (82,4%)	7.496
Britânia	4.543 (82,5%)	5.509
Cocalinho (MT)	3.647 (66,4%)	5.490
Faina	3.849 (55,1%)	6.983
Cidade de Goiás	16.638 (75,4%)	24.727
Matrinchã	2.995 (67,9%)	4.414
Mozarlândia	12.161 (90,7%)	13.404
Nova Crixás	7.728 (64,8%)	11.927
Fonte: IBGE, Censo 2010		

Aruanã é hoje um dos maiores pontos de turismo na calha do rio Araguaia, oferecendo alternativas de lazer para públicos diversos. Durante a temporada turística, no mês de julho, a prefeitura promove shows com artistas conhecidos no cenário regional ou nacional, todas as sextas-feiras, sábados e domingos. Todos os dias há um grande movimento na praça da Igreja Matriz, sobretudo em torno dos carros super-equipados com caixas de som (um movimento hoje conhecido como 'som automotivo'), que se enfileiram trabalhando no volume máximo. Até 2010, cada um tocava uma música. A partir de 2011, a prefeitura montou um sistema de som que interliga os carros: um DJ comanda a festa, e as músicas que ele toca são amplificadas pelos sons de todos,

<u>Mapa 01</u>: Localização de Aruanã e cidades próximas



<u>Mapa 02</u>: Tamanho relativo da T.I. Karajá de Aruanã



conjuntamente. Barracas de comércio (a maioria vendendo bebidas e/ou comida, algumas vendendo artesanato e outros pequenos itens) se aglomeram nas calçadas do centro. Alguns desses comerciantes vêm de outras cidades, como Goiânia, para aproveitar o movimento turístico do mês de julho. Hotéis e pousadas ficam todos lotados e as mansões de veraneio, que no restante do ano ficam vazias[7], são todas alugadas. Há tanto opções de hospedagem de custo relativamente baixo quanto luxuosas e, obviamente, muito caras (as diárias podem custar mais de R$350.00). As famosas praias de areia branca ficam todas ocupadas por acampamentos, onde pode-se alugar barracas, cabanas ou quartos, nos quais se aloja a maior parte dos turistas. As diárias dos acampamentos que oferecem melhor infra-estrutura e opções de lazer podem custar até R$200,00. Pequenas canoas a motor, lanchas, barcos de pequeno porte e jet skis transitam tumultuadamente pelo rio, dia e noite.

A primeira quinzena da temporada turística, ou simplesmente "temporada", como índios e regionais se referem ao período, é menos movimentada, mas na segunda a cidade fica completamente tomada pelos turistas, que vêm principalmente do próprio estado de Goiás – muitas pessoas vêm também de Brasília. A prefeitura estima que, só no mês de julho, mais de 500 mil visitantes passem pela cidade. Outras datas também atraem muitos turistas, embora em menor número. No carnaval, em outros feriados e no aniversário da cidade, em dezembro, a cidade também fica cheia. Um outro momento importante é a subida anual dos cardumes de pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), que atraem muitos pescadores esportivos e turistas interessados em comer o peixe na própria cidade, bem em como levar alguns exemplares congelados para casa. Esse movimento é considerável. Ouvi, por exemplo, que um homem de São Paulo levou, de avião, mais de 50 kg desse peixe congelado. Enquanto os cardumes estão subindo, a movimentação de turistas dentro da aldeia, à procura de peixe, é constante. O movimento turístico mais intenso se inicia com a subida dos cardumes, em maio, e vai até o feriado de sete de setembro. Segundo estimativa da prefeitura, nesse período, entre 700 e 800 mil pessoas passam pela cidade. Todo esse volume de gente e atividades não poderia deixar de afetar a vida dos Karajá. No capítulo 6, veremos que o turismo é uma importante fonte de renda para eles.

[7] Segundo estimativa da prefeitura, há cerca de 1.000 casas de veraneio na cidade. Os donos contratam uma pessoa que nela reside (ou a visita frequentemente) e cuida da casa quando ela está vazia. Essa é uma fonte de renda considerável para os habitantes não-indígenas da cidade, posto que há muitas destas mansões. Atualmente não há indígenas nesse tipo de ocupação, tampouco tive notícia de que isso já tenha ocorrido.

Tamanho movimento, por outro lado, causa grandes transtornos. Há um trânsito constante de carros dentro da aldeia, muitas vezes guiados por pessoas que, desatentas, não percebem que entraram em uma aldeia indígena; por isso, os Karajá tomam bastante cuidado com as crianças pequenas que brincam no terreiro. Andar de bicicleta (principal meio de locomoção indígena) pelas ruas de Aruanã – aonde chega a haver congestionamento, com veículos estacionados de ambos os lados das ruas –, pode ser tão ou mais perigoso do que fazer o mesmo em Brasília ou Goiânia. Quando se precisa ir a algum lugar (mercado, posto de gasolina, padaria), procura-se ir a pé, o que também não é absolutamente seguro: o fluxo de veículos é grande, os motoristas são frequentemente imprudentes e podem estar embriagados, o que não é raro. Durante as madrugadas, o som dos shows ou dos carros na praça da Igreja Matriz, a aproximadamente 350m da entrada da aldeia, fazem, por vezes, as paredes (ou mesmo o chão) das casas (que são de alvenaria) tremer.

A TERRA INDÍGENA E A ALDEIA

Na década de 1940, Baldus registra a atuação de um posto do Serviço de Proteção aos Índios, chamado "Carajá do Sul", junto aos Karajá da aldeia "pegada à Leopoldina" (1948a: 143). Ao que consta, o serviço havia demarcado uma área para este pequeno grupo, cujos limites norte e sul eram os mesmos da atual Gleba I da Terra Indígena Karajá de Aruanã (os córregos Xibiu e Bandeirante, respectivamente), mas se estendia para leste por alguns quilômetros. Assim registra a memória de indígenas e dos antigos moradores da cidade[8]. O encarregado do posto era João Artiaga, homem de grande influência local. Assim, por exemplo, um morador de Aruanã declarou que "ele, João Artiaga, era chefe político aqui, era tudo, mandava prender, mandava soltar e o povo diz que mandava matar também..." (Melo, 1999: 23). Enquanto ele estava vivo, contam os Karajá, esta reserva se manteve intacta. Depois de sua morte, seus filhos, que não tinham as mesmas boas intenções, lotearam a área valendo-se de uma aliança com o então escrivão do cartório da cidade – cunhado de um deles –, e as escrituras foram passadas às

[8] Manuel Ferreira de Lima Filho, no laudo produzido para a demarcação das terras dos Karajá de Buridina, diz que, de acordo com o relato dos Karajá mais velhos, hoje já falecidos (Lídia Dikuria, Jacinto Ma(k)urehi, Luis Bydi e Mario Arumỹ'ni), "a área tradicionalmente ocupada pelo grupo era desde o córrego Bandeirantes até o córrego Xibiu" (1992: 12). Pelos relatos que pude escutar (não diretamente destas pessoas), a referida área, com fronteiras bem delimitadas corresponderia à reserva delimitada pelo SPI. Uma manchete do Jornal O Popular de 17/04/1991 assim relata: "Em 1945, os índios construíram uma grande aldeia, no mesmo local da atual. A Reserva foi então demarcada pelo extinto SPI, com seus limites se estendendo do Hotel Araguaia [localizado ao lado do córrego Bandeirantes] até o córrego da Portobrás [Xibiu], numa área de aproximadamente três alqueires. A demarcação, entretanto, foi ignorada e os prefeitos nomeados começaram a vender terrenos pertencentes os índios, abrindo a área para brancos e turistas, reduzindo-a aos atuais 12 mil m², menos de um quarto de alqueire" (*apud.* Ricardo, 1996: 652).

mãos da prefeitura e de particulares. Não posso afirmar com precisão a data de tais acontecimentos, mas parecem ter ocorrido na década de 1970[9], quando a cidade se expandiu para o norte, atravessando o córrego Bandeirantes. Na década de 1980, a escritura do pequeno lote (100m x 100m) onde se situavam as poucas casas da aldeia estava em nome de uma moradora da cidade.

Os Karajá sempre manifestaram sua vontade de permanecer no local onde estavam, mas o projeto da Funai era tentar transferir a pequena população para junto de seus parentes na Ilha do Bananal (cf. capítulo 3). O órgão não lhes ofereceu praticamente nenhuma assistência a essa população até 1986, quando cede a pressões tanto dos índios quanto de alguns regionais e dá início ao processo de demarcação. A população da aldeia, neste ano, era de 26 pessoas (Pechincha & Silveira, 1986: 7). O processo gerou diversos conflitos e se arrastou por muitos anos: o relatório antropológico que fundamentou a delimitação da área, feito pelo antropólogo Manuel Ferreira de Lima Filho (hoje, professor da UFG), data de 1992; sua aprovação data de 1995, e, em 2000, a Terra Indígena Karajá de Aruanã foi homologada, sendo por fim registrada como "próprio nacional" em 2001[10]. A T.I. foi demarcada em três glebas. A gleba I corresponde a uma faixa de 100m de largura, localizada no centro da cidade, entre a avenida Altamiro Caio Pacheco e o rio Araguaia, e soma 14 ha. A gleba II, uma área de 893 ha, situa-se em território do estado do Mato-Grosso, do outro lado do rio, em frente à aldeia e ao centro da cidade. A gleba III, com 705 ha, está, assim como a primeira, localizada em território goiano, no limite norte da cidade.

Quando teve início o processo de demarcação, os Karajá tomaram os poucos lotes incluídos nos limites da gleba I que ainda não haviam sido ocupados por seus donos não-indígenas. A área em que hoje se encontram é o resultado desta ampliação forçada do espaço efetivamente ocupado. *As partes desta gleba que já estavam ocupadas em 1986 continuam assim até hoje*: dentro dela, encontramos um guarda-barcos, algumas mansões e pousadas de veraneio – que funcionam a todo vapor durante a temporada turística –, o Colégio Estadual Dom Cândido Penso, a casa do atual prefeito de Aruanã, Hermano de Carvalho, e as casas de três regionais. Depois do levantamento fundiário em 1992-1993, durante o processo de identificação e delimitação, novas benfeitorias foram

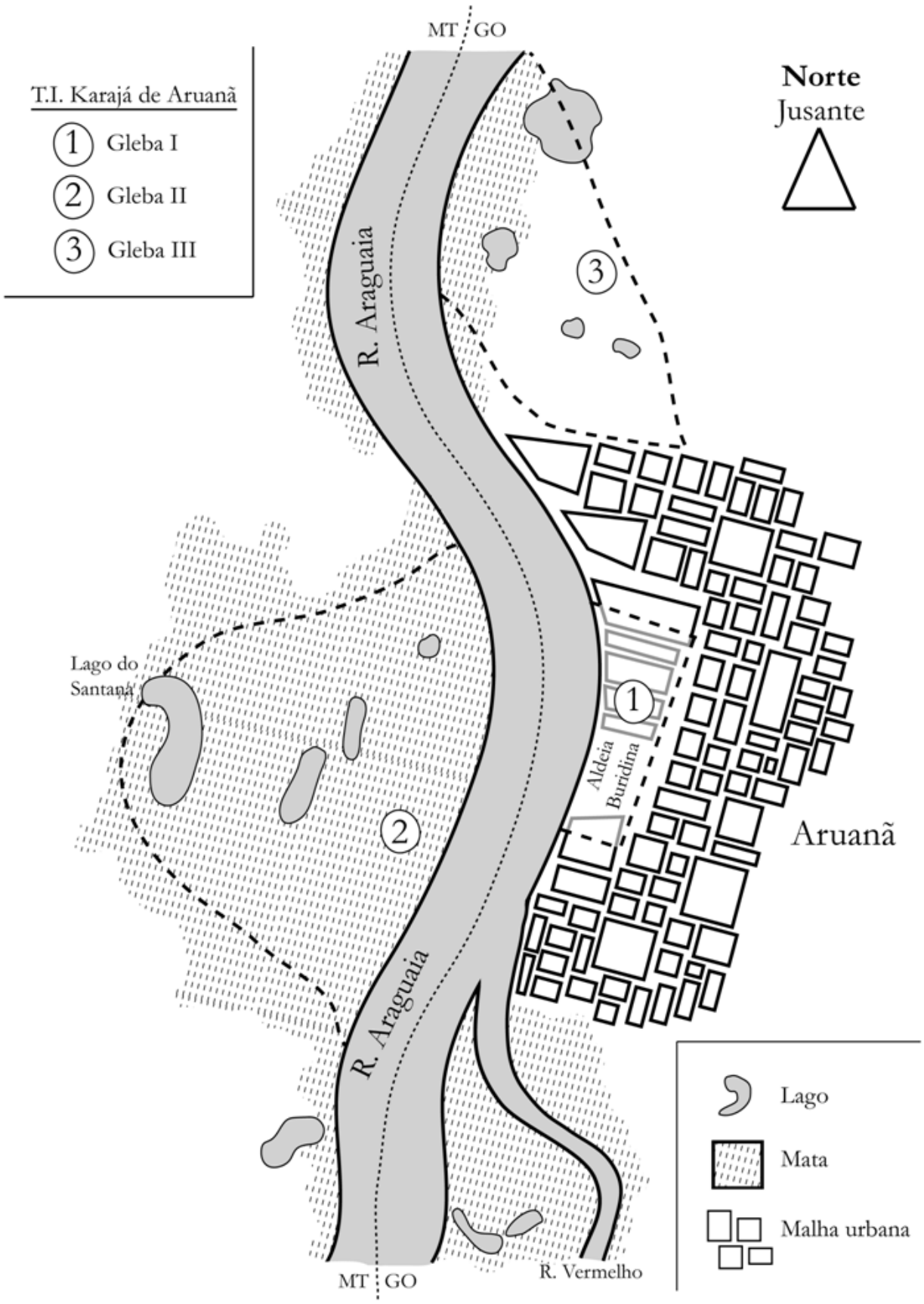
[9] No laudo de Lima Filho (1992: 23) encontramos uma outra versão destes acontecimentos, segundo o relato de um antigo morador da cidade, Renato da Costa Nunes, que data de 1959 o processo de titulação das terras.
[10] Para detalhes do processo de demarcação e dos conflitos dele decorrentes, cf. Braga (2002).

construídas (de má fé), sobretudo pelos proprietários das mansões e pousadas de veraneio.

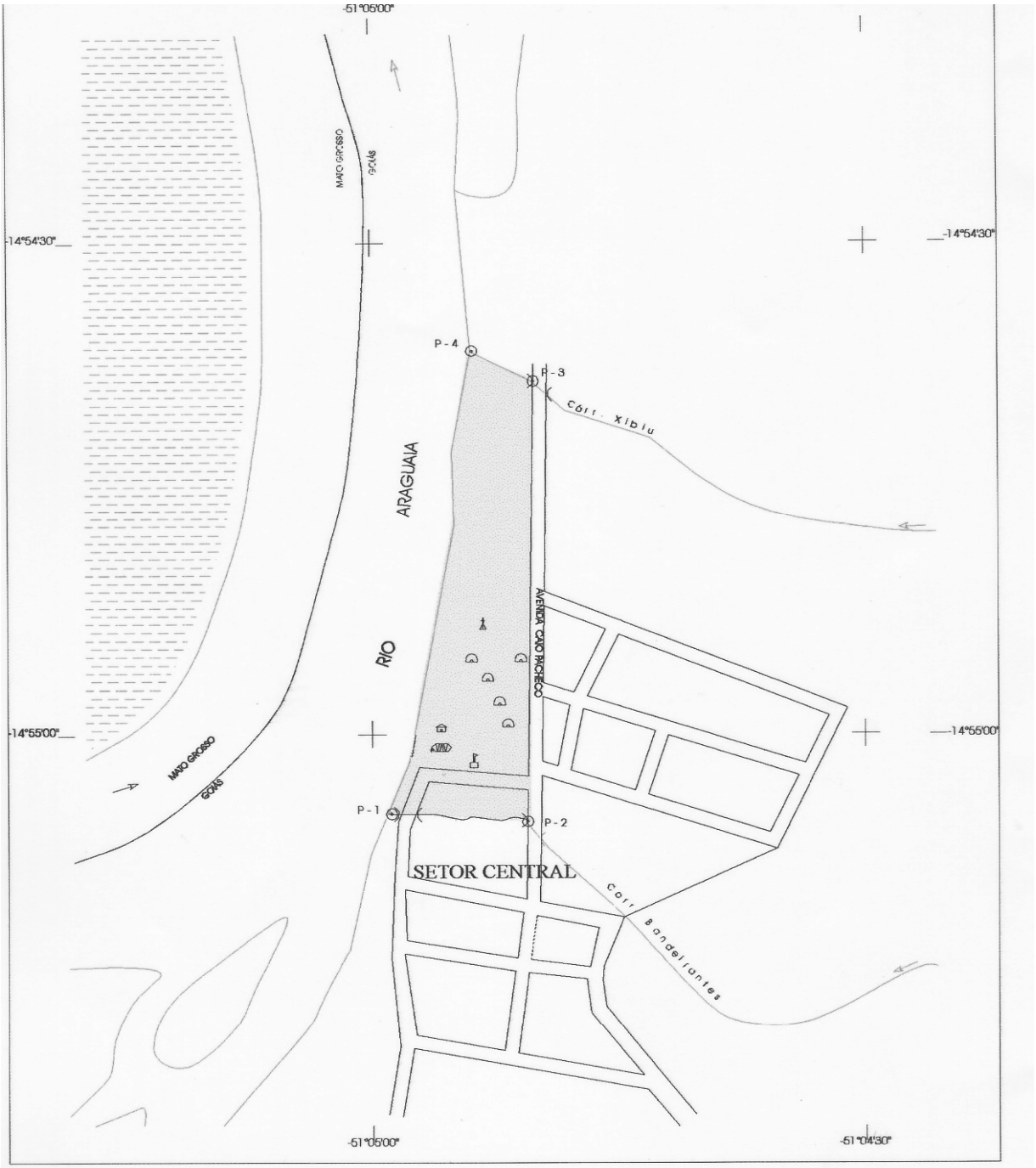
A gleba II (MT) é parcialmente alagada com a cheia do rio. Por este motivo, sua vegetação, uma mata ciliar (consideravelmente densa e alta, na maior parte da área), não foi derrubada para a instalação de fazendas. O que não significa, porém, que ela tenha ficado livre de ocupantes não-indígenas. Havia, numa área de vegetação mais baixa, três ou quatro famílias, que residiam em pequenas chácaras. A área diante da aldeia, um pedaço de campo entre o rio e a mata alta, era utilizada, durante a estiagem, como pastagem para rebanhos. Os agentes de Estado responsáveis pela desocupação da área não tinham, em 2002, logrado fazê-lo. Neste ano, os Karajá decidiram agir por conta própria: alguns jovens ocuparam a área, com o apoio da comunidade, ameaçando matar o rebanho bovino caso os ocupantes não se retirassem. Os posseiros se mostraram incrédulos, ao que uma rês foi abatida. Vendo a concretude da possibilidade dos Karajá cumprirem sua ameaça, e desamparados legalmente, eles decidiram deixar a área. Hoje, a vegetação toma conta dos locais dessas antigas chácaras. Os Karajá por vezes fazem incursões a esses lugares para coletar frutas dos antigos pomares dos posseiros. Também na região à beira do rio, onde os rebanhos pastavam, a vegetação começa a crescer, árvores já despontam, e alguns animais, sobretudo a capivara, aumentam em quantidade.

A gleba III se situa a 1,2 km ao norte da gleba I. O local foi, há algumas décadas, transformado em uma fazenda de nome Aricá, e os Karajá ainda chamam esta terceira parte da T.I. assim. O dono dessa fazenda tentou negociar com os indígenas para não sair da área, mas os Karajá transferiram a responsabilidade da ação para o órgão indigenista. Cacique Raul me disse que, quando o fazendeiro veio conversar com ele para tentar um acordo, ele lhe respondeu que "eu entendo o seu lado, mas não posso fazer nada. Você têm que procurar a Funai, é ela que está tomando conta disso". Esse homem, então, resolveu vender sua fazenda. Encontrou um senhor, que se dizia coronel, e lhe explicou o problema de que se tratava de uma Terra Indígena. Sabendo disso, o coronel comprou a fazenda e construiu uma mansão (com mais de dez quartos e piscina) como sede. Ele e seus vários jagunços andavam sempre muito armados e faziam ameaças constantes aos indígenas – se os Karajá passassem da cerca da fazenda "dele", seriam mortos, dizia. O tal coronel, descobriu-se depois, não era portador de tal título e havia sido expulso de uma área xavante pelo mesmo motivo. Apenas em 2005, também por uma ação dos indígenas, a área foi desocupada. Com o apoio da comunidade, um grupo de jovens homens, aproveitando que o coronel havia viajado, deixando apenas um jagunço para vigiar a

<u>Croquis 01</u>: Terra Indígena Karajá de Aruanã



<u>Mapa 03</u>: T.I. Karajá de Aruanã - Gleba I



SINAIS CONVENCIONAIS

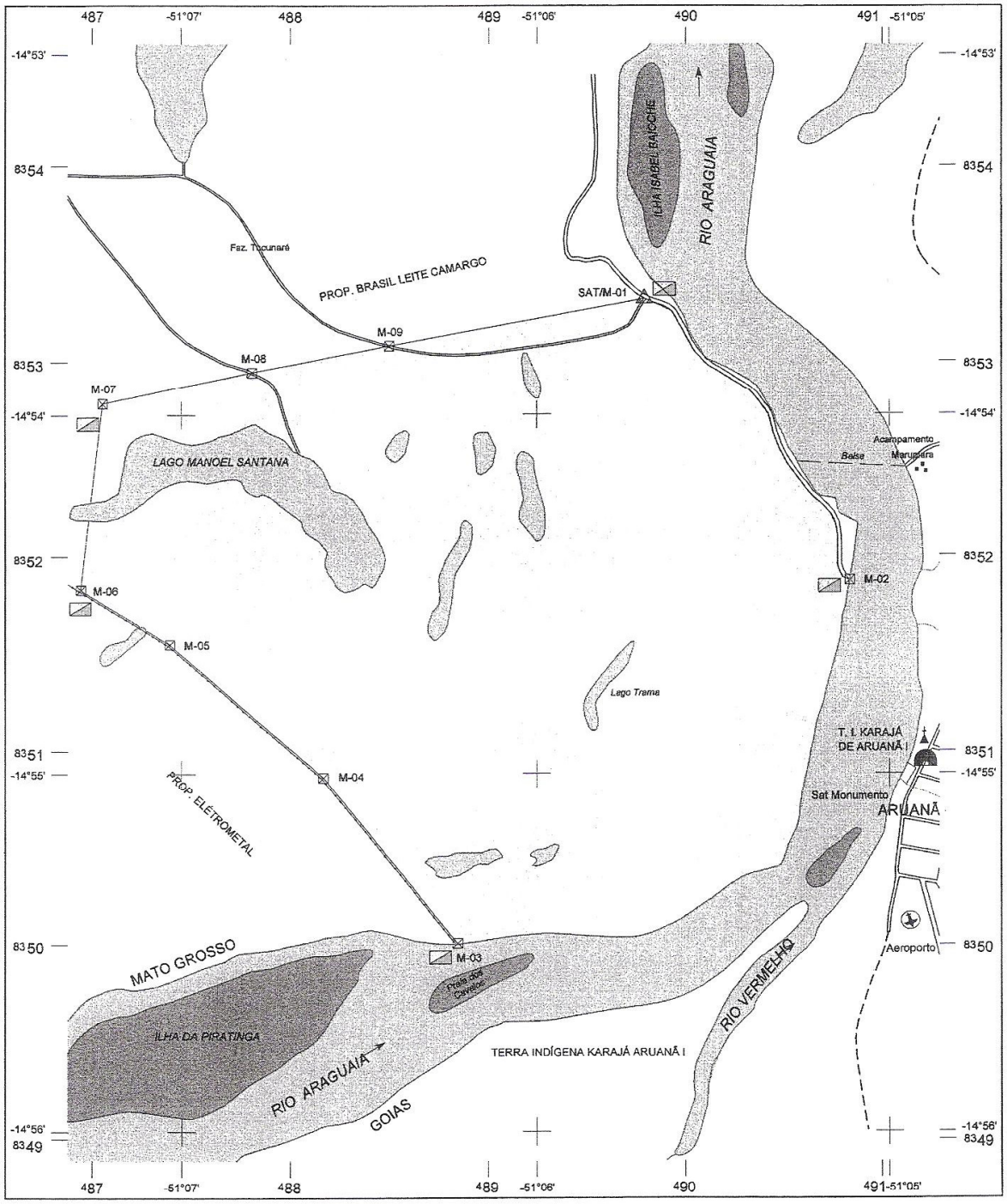
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- POSTO INDÍGENA. CAMPO DE POUSO
- ALDEIA INDÍGENA. MALOCA
- MARCO DE DIVISA. PONTO DE SATÉLITE
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITE. DIREÇÃO DE CORRENTE
- PLACA INDICATIVA. CERCA DE ARAME
- RODOVIA DE REVESTIMENTO SÓLIDO
- RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
- RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM. CAMINHO
- RIO PERMANENTE. RIO INTERMITENTE
- LAGO OU LAGOA. TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
- LIMITE ESTADUAL. LIMITE MUNICIPAL

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO/DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA KARAJÁ DE ARUANÃ I		PLANTA: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: ARUANÃ		SUPERFÍCIE: 14.2569 ha	PERÍMETRO: 2.093,36 m
		ESCALA: 1:10.000	DATA: 13/07/99
ESTADO: GOIÁS	AER: GOIÂNIA	PROCESSO: 1031/98	BASE CARTOGRÁFICA: MI-2119

DESENHO	RESPONSÁVEL TÉCNICO	VISTO CHEFE DO DED:	VISTO DIRETOR DA DAF:
CASTRO	REINALDO FLORINDO ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA nº 57.899/D-SP	MANOEL FRANCISCO COLOMBO ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA nº 64.889/D-SP	ÁUREO ARAÚJO FALEIROS ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA nº 57.932/D-SP

Mapa 04: T.I. Karajá de Aruanã - Gleba II



SINAIS CONVENCIONAIS

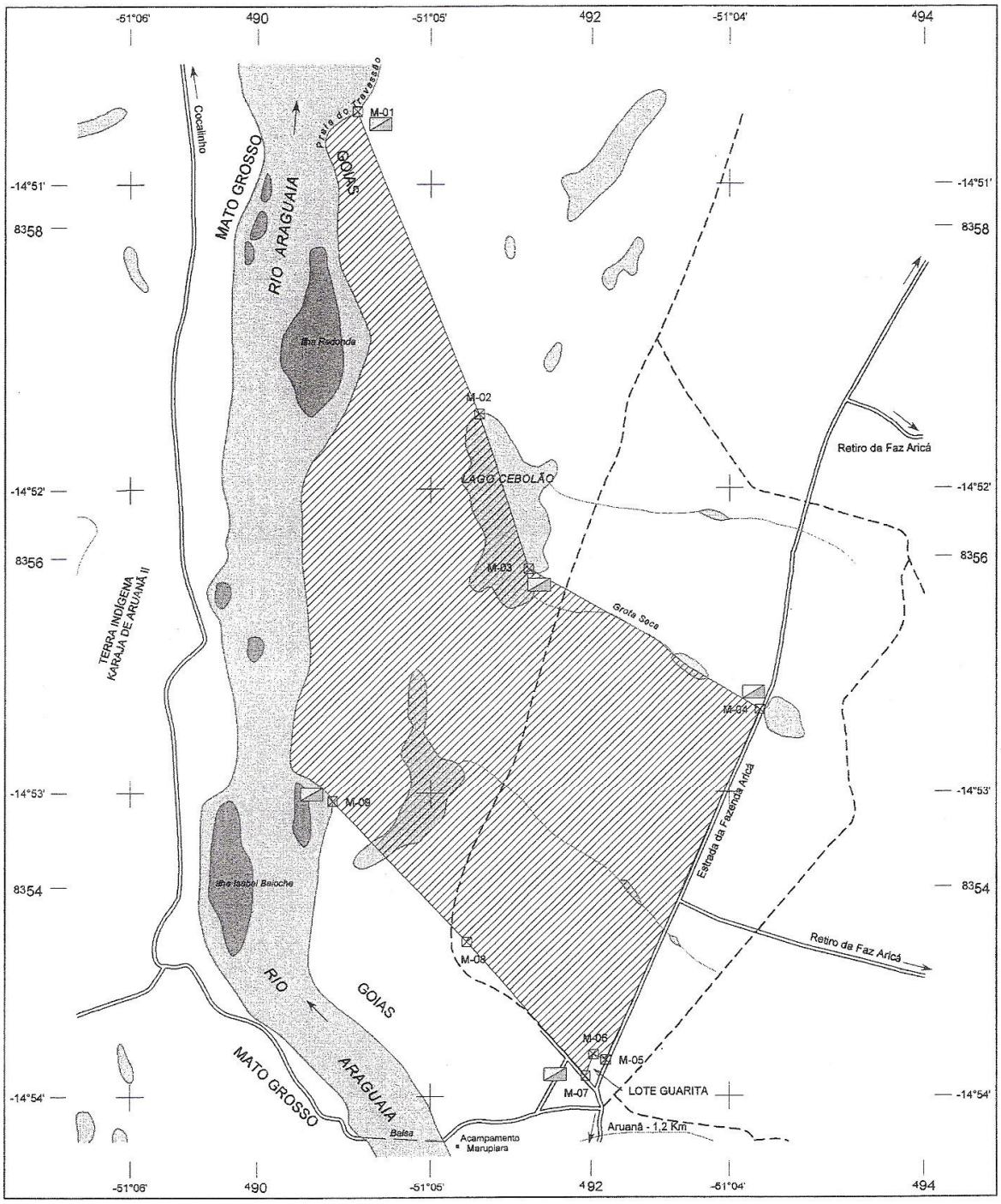
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- POSTO INDÍGENA. CAMPO DE POUSO
- ALDEIA INDÍGENA. CASA
- MARCO DE DIVISA. PONTO DE SATÉLITE
- PONTO DIGITALIZADO. DIREÇÃO DE CORRENTE
- PLACA INDICATIVA. CERCA DE ARAME
- RODOVIA DE REVESTIMENTO SÓLIDO
- RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
- RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM. CAMINHO
- RIO PERMANENTE. RIO INTERMITENTE
- LAGO OU LAGOA. TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA KARAJÁ DE ARUANÃ II	PLANTA: DEMARCAÇÃO
MUNICÍPIO: COCALINHO	SUPERFÍCIE: 893.2687 ha / PERÍMETRO: 11.543,35 m
ESTADO: MATO GROSSO / AER: GOIÂNIA	ESCALA: 1 : 28.000 / DATA: Março de 98
	PROCESSO: / BASE CARTOGRÁFICA: MI-2119

DESENHO:	RESPONSÁVEL TÉCNICO:	CONFERE:	VISTO:
BELMIRO F. C. NUNES TÉC. AGR. CREA 247/TD-PA	JOSÉ JAIME MANCIN - ENG CREA 57826/D-SP-Visto 7620/MT Art.nº 4944/CREA/MT	MANOEL FRANCISCO COLOMBO ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA nº 84 869/D-Chefe do DED	ÁUREO ARAÚJO FALEIROS ENGENHEIRO AGRIMENSOR CREA nº 57 932/D-Diretor-DAF

Mapa 05: T.I. Karajá de Aruanã - Gleba III



SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- POSTO INDÍGENA. CAMPO DE POUSO
- ALDEIA INDÍGENA. CASA
- MARCO DE DIVISA. PONTO DE SATÉLITE
- PONTO DIGITALIZADO. DIREÇÃO DE CORRENTE
- PLACA INDICATIVA. CERCA DE ARAME
- RODOVIA DE REVESTIMENTO SÓLIDO
- RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
- RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM. CAMINHO
- RIO PERMANENTE. RIO INTERMITENTE
- LAGO OU LAGOA. TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA KARAJÁ DE ARUANÃ III	PLANTA: DEMARCAÇÃO
MUNICÍPIO: ARUANÃ	SUPERFÍCIE: 705,1748 ha / PERÍMETRO: 13.994,57 m
ESTADO: GOIÁS / AER: GOIÂNIA	ESCALA: 1:33.000 / DATA: 11/08/1999
	PROCESSO: 1033/98 / BASE CARTOGRÁFICA: MI-2119/2120

DESENHO:	RESP. TÉC. IDENTIFICAÇÃO DE LIMITES:	VISTO CHEFE DO DED:	VISTO DIRETOR DA DAF:
	JOSÉ JAIME MANCIN ENGENHEIRO AGRIMENSOR	MANOEL FRANCISCO COLOMBO ENGENHEIRO AGRIMENSOR	ÁUREO ARAÚJO FALEIROS ENGENHEIRO AGRIMENSOR

fazenda, ocupou a mansão-sede. O processo durou poucos dias e foi todo muito tenso (os indígenas tinham medo que os posseiros cumprissem com a promessa e abrissem fogo). Uma equipe da polícia federal foi enviada ao local e o "Coronel" e seus homens enfim desocuparam a área, sem que, felizmente, nada de grave tenha acontecido[11]. Os Karajá puderam, então, retomar essas terras: alguns poucos passaram a morar lá, mas a maioria apenas utiliza o espaço para plantar roças (não muito grandes). O padrão disperso de ocupação, segundo os indígenas, foi escolhido para evitar que a área fosse invadida[12]. Ali, os Karajá construíram também um novo cemitério[13]. Há cerca de oito anos, três famílias vindas da Ilha (aldeia Nova Tytema) se instalaram ali, formando uma pequena "aldeia" na entrada dessa Gleba, na divisa com a cidade[14].

O período do processo de demarcação foi tenso e conflituoso, os regionais resistindo a aceitar a delimitação da T.I. As movimentações dos Karajá para que as Glebas II e III fossem desocupadas também geraram tensões na relação com os brancos. Em 2001, em resposta à homologação da T.I., os regionais, por meio de uma articulação entre a ex-prefeita Ana Paula Gonzaga e "o segmento político oficial dos interesses da indústria do turismo (que tem propriedades dentro da A.I. Aruanã I, inclusive mansões) e das elites goianas (fazendeiros e os outros proprietários de mansões dentro das terras indígenas)" (Braga, 2002: 27), foi organizado um "movimento anti-indígena" (id.: ibid.). A prefeitura iniciou a construção de uma estação de tratamento de esgoto *dentro do Aricá* (Gleba III da T.I.), obra essa que foi embargada pelo ministério público. Ainda hoje pode-se ver os grandes buracos que serviriam como depósito de material orgânico da pretendida estação. Essa ação estratégica reforçou a oposição dos regionais às conquistas indígenas: a população da cidade via os índios como atrapalhando o desenvolvimento local, embargando uma obra como essa, que beneficiaria a todos. Em fins de 2001, a prefeitura fixou faixas nas ruas contra a desapropriação das mansões localizadas dentro da Gleba I, com mensagens como: "Queremos nossos direitos respeitados. Chega de ações da *Funai*, a Justiça Federal pode anular atos do executivo"; "As obras de Aruanã estão paradas por atos da *Funai*! As obras da *Funai* continuam contra a cidade! Acreditamos na Justiça

[11] A ocupação da fazenda ocorreu no dia 28/02/2005; no dia 01 de março, a 1ª Vara da Justiça Federal de Goiás determinou a retirada dos posseiros; a desocupação foi concluída no dia 09/03/2005 (cf. Ricardo, 2006: 724).
[12] Outras informações sobre a Terra Indígena, os conflitos decorrentes dos processos de demarcação e desocupação das áreas podem ser encontradas em Melo (1999), Braga (2002), [Cavalcanti-]Schiel (2002), Lima Filho (1993, 2003, 2005) e Leite (2007).
[13] Havia um grande cemitério ao norte da aldeia. Quando a cidade se expandiu nesta direção, o maquinário que abria a avenida Caio Pacheco destruiu o cemitério, jogando ossadas e panelas de cerâmica no rio (Cf. Lima Filho, 2003).
[14] Não se trata de uma aldeia independente. Os Karajá de Buridina dizem que as três Glebas são parte do território de Buridina. Eles se assentaram ali, pois não havia espaço para que construíssem casas na Gleba I, na beira do rio, local preferido pelo Inỹ para construir suas aldeias.

Federal!" (id.: 28/29). Também uma passeata foi organizada. A prefeita Ana Paula coagiu os funcionários da prefeitura a participarem da manifestação, ameaçando cortar seu ponto. "No dia da 'passeata' a prefeita levou um Juiz Federal (Dr. Carlos)[15] para avaliar a situação fundiária de Aruanã alegando que a Justiça Federal pode anular atos do Poder Executivo. A Superintendência da FUNAI em Goiás (...) recrutou seis agentes federais para impedir a entrada de pessoas estranhas nas terras indígenas" (id.: 27). Os manifestantes saíram pelas ruas da cidade e, relataram-me os Karajá, iam entrar na aldeia, mas foram barrados no portão principal. Os indígenas dizem que o agente principal dessa contenção dos manifestantes foi um Xavante, funcionário da Funai, de nome Orestes. A manifestação foi noticiada, no dia 15/08/2001, pela Folha de São Paulo: "A disputa por uma área ocupada pelos índios carajás no perímetro urbano de Aruanã (GO) mobilizou cerca de 200 pessoas na manhã de ontem, entre eles muitos alunos de escolas municipais, capitaneadas pela prefeita, que pretende construir uma estação de tratamento de esgoto na área. Os moradores protestaram para pedir a retirada de cerca de 75 índios que estão construindo ocas ali [no Aricá, Gleba III]" (*apud.* Ricardo, 2006: 723).

Uma senhora karajá me disse que, antes da passeata, os regionais falavam muito mal dos indígenas, afirmando que eles bebiam e que brigavam com o pessoal da cidade e com os turistas; depois desse evento, porém, esse tipo de comentário diminuiu bastante. Com efeito, esse parece ter sido um marco nas relações entre índios e brancos, pois parece ter deixado claro para os regionais que a demarcação da T.I. já era um fato irreversível. Quando cheguei em Buridina, em 2008, as relações com os moradores de Aruanã já não eram mais tensas nem conflituosas. Com uma exceção: na subida anual dos cardumes, os Karajá sofrem diversas acusações de que praticam pesca predatória e que colocam em risco a perpetuação de diversas espécies de peixes e das tartarugas. Essa tensão, porém, é temporária: ela dura enquanto os cardumes sobem e os Karajá acampam na praia em frente à aldeia para pescá-los. Passado esse período, as relações voltam ao clima que, hoje, é o corriqueiro (comentarei esse ponto em detalhes no capítulo 6). De um modo geral, os regionais não mais questionam o direito dos Karajá sobre a terra, e até valorizam sua presença na cidade, em alguma medida, como uma atração turística. Essa estabilização de uma relação positiva entre indígenas e regionais parece estar também relacionada à atuação do prefeito Hermano de Carvalho – eleito em 2004, ele hoje cumpre seu segundo mandato –, que fez um grande investimento no

[15] Segundo matéria publicada no Jornal O Popular em 15/08/2001 (*apud.* Ricardo, 2006: 723), trata-se do juiz da 3ª Vara Federal, Carlos Humberto de Souza.

turismo (pavimentou boa parte das ruas de terra da cidade, investiu em urbanização, fez uma ampla reforma na Praça Couto de Magalhães, que, localizada no centro, à beira do rio, é o local das principais festas e shows da temporada turística). Índios e regionais elogiam muito sua atuação, relatando que ele melhorou muito a cidade e que, depois que assumiu a prefeitura, o movimento turístico na cidade aumentou bastante. Mesmo com o governo local, portanto, os Karajá de Buridina têm uma relação positiva: eles procuram o prefeito em diversas ocasiões para pedir pequenos auxílios, como a cessão de uma equipe de eletricistas para instalar a fiação elétrica em uma nova casa ou de algum material; a viagem que os Karajá fizeram em setembro de 2011 para visitar seus parentes da aldeia javaé Wari-Wari, por exemplo, foi boa parte custeada pela prefeitura, que arcou com o frete do ônibus e com o óleo diesel. As idéias que os regionais fazem dos indígenas, porém, são carregadas de ambiguidade. Voltarei a isso no capítulo 7.

Esse processo histórico de confinamento territorial pelo qual passaram os Karajá de Buridina foi, sem dúvida, difícil e traumático, sobretudo para os então mais jovens (hoje com idades entre 20 e 30 anos). As muitas pressões e preconceitos que enfrentaram acabaram por criar nesta geração um certo mal-estar em relação à própria cultura. Assim, por exemplo, deram preferência ao uso do português e hoje "não sabem falar" o *inỹrybè*. Mesmo quando seus pais lhes dirigem a palavra na língua indígena, eles respondem em português. Com o objetivo de reverter este quadro, foi criado, em 1994, um projeto de revitalização da língua e da cultura karajá, que leva o nome do fundador da aldeia: Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi. O projeto tem duas frentes principais. A primeira é o Centro Cultural Maurehi. Localizado na entrada da aldeia, ao lado do portão principal, é chamado pelos indígenas de Museu (e assim também me referirei a ele). A construção tem o formato tradicional das casas karajá. Em uma sala na parte de trás estão guardadas algumas poucas peças de cerâmica e palha; na parte da frente funciona uma loja de artesanato, uma das principais fontes de renda da comunidade, como dito. A segunda frente é a Escola Indígena Maurehi, escola bilíngüe vinculada à rede estadual pública de educação. Hoje ela conta com dois prédios e atende a maioria das crianças e jovens da aldeia (a outra parte estuda no colégio estadual D. Cândido Penso).

O Projeto Maurehi tem, certamente, atingido seus objetivos. Antes, "apenas 5% do grupo falavam fluentemente [a língua karajá], e nem mesmo os jovens, filhos de pai e mãe karajá, a usavam em sua comunicação. Hoje [em 2006], 90% da comunidade têm, em proporções diferentes, algum conhecimento dessa língua. Mais de 30% a usam em

casa e na comunidade" (Pimentel da Silva, 2006: 391-392)[16]. A experiência das crianças de hoje está muito longe de ser aquela de um 'mal estar em relação à própria cultura', e mesmo aqueles jovens sobre os quais fiz esta afirmação passaram por um processo político de afirmação e valorização de sua identidade karajá (cf. Portela, 2006).

A situação linguística é, no entanto, mais complexa do que aparenta. Primeiro, um levantamento sociolinguístico feito em Buridina em 1992, por meio da aplicação de um questionário, traz um quadro da situação anterior ao projeto diferente daquele apresentado por Pimentel da Silva: dos 25 entrevistados, todos acima de 8 anos, quando perguntados se falavam a língua karajá, 48% respondeu "sim", 36% respondeu "um pouco" (somando os dois percentuais, temos 84%), e apenas 16% responderam "não" (Ribeiro, Rios & Borges, 1993: 28). Segundo, se nem todos hoje falam o *inỹrybè*, praticamente todos o entendem[17]. Alguns jovens dizem não saber falar a língua indígena, mas, pelo menos em alguns casos, isso é uma consequência do fato de que "eles têm vergonha de falar na língua". Um rapaz, hoje já falecido, que dizia não falar *inỹrybè*, em mais de uma ocasião, embriagado, começou a conversar comigo na língua karajá. Cristiane Portela cita em sua dissertação uma narrativa desse mesmo rapaz de uma situação em que, ao ouvir de um homem de Fontoura que ele não era Karajá, pois só falava em português, lhe respondeu em *inỹrybè* dizendo que ele era sim Inỹ (2006: 206). A situação, portanto, é bastante complexa, e o fato de que a língua indígena é menos usada na comunicação que o português não me parece dizer muita coisa. As duas línguas se fazem presentes no cotidiano da aldeia, e a complexa história da "perda parcial da língua materna" não permite, penso, falar dos resultados do importante trabalho linguístico levado a cabo no âmbito do Projeto Maurehi como uma "aquisição da língua karajá como segunda língua" (Pimentel da Silva, 2009).

A aldeia conta com um "posto da Funasa"[18], no qual recebem assistência odontológica e onde quatro Karajá trabalham (uma enfermeira, dois agentes de saúde e um AISAN). Na Escola Maurehi também trabalham indígenas e alguns cônjuges não-indígenas. O Projeto Maurehi e a Funasa, portanto, são as principais fontes de trabalho assalariado. Geralmente não se trabalha como assalariado fora da aldeia (com algumas

[16] Sobre o projeto Maurehi, cf. também Pimentel da Silva, 2009.
[17] E a situação também era essa antes do projeto: "mesmo os mais jovens se dizem capazes de entender uma conversação em Karajá, embora apenas os mais velhos falem a língua" (Ribeiro, Rios & Borges, 1993: 27). Apenas duas crianças, na faixa etária de 8 a 12 anos, responderam que não podem entender uma conversa em *inỹrybè* (id.: 28).
[18] Recentemente, a responsabilidade sobre a saúde indígena foi retirada da Funasa e uma secretaria foi criada dentro do Ministério da Saúde com essa única atribuição – Sesai, Secretaria Especial de Saúde Indígena. Falo aqui de "posto da Funasa" apenas por uma questão de comodidade, pois é assim que os indígenas ainda se referem a ele.

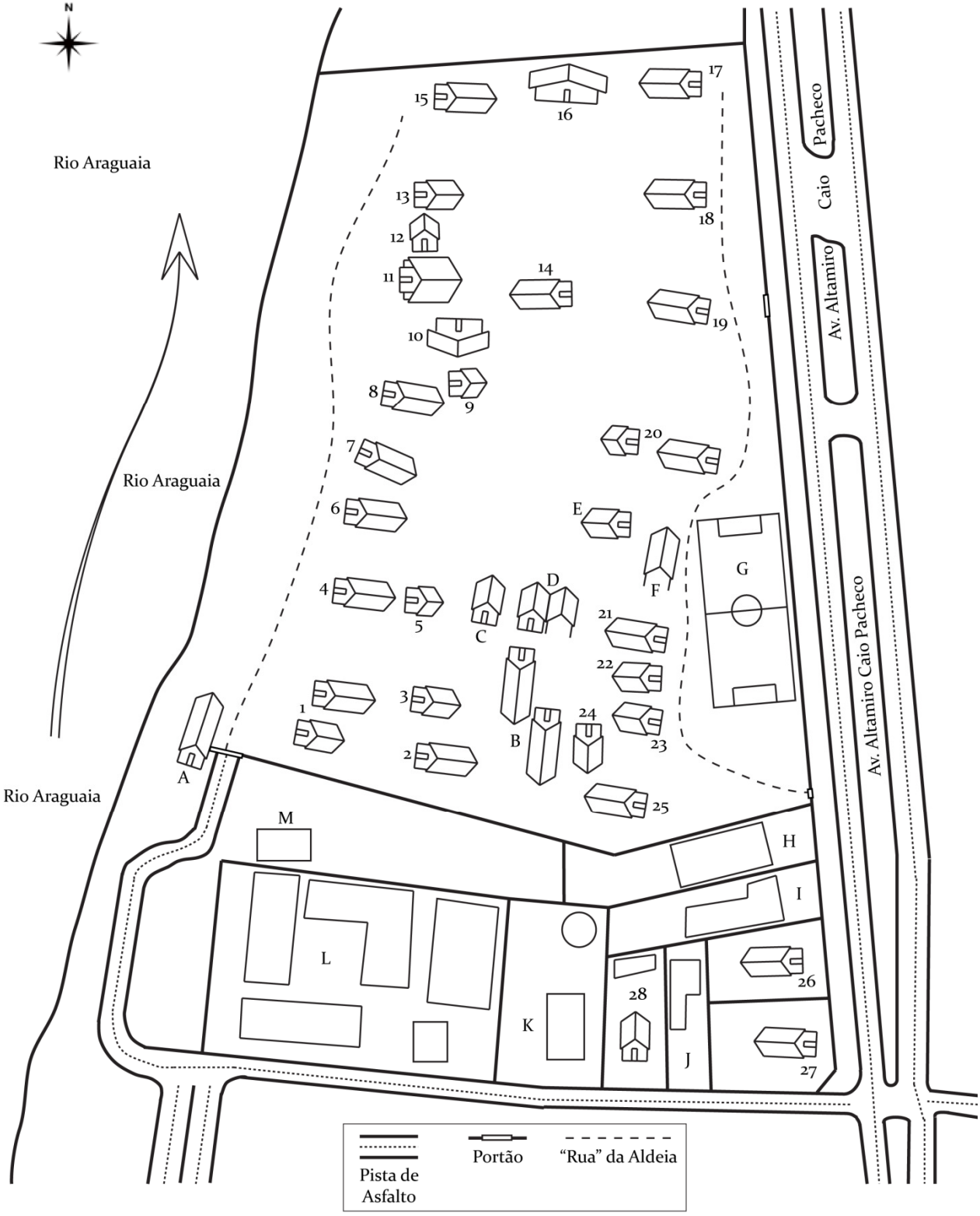
poucas exceções). Os homens jovens, entretanto, sempre fazem serviços temporários na cidade para conseguir algum dinheiro – geralmente trabalha-se por diária.

Em 1997, a Funai construiu 16 casas de alvenaria para os índios. Inicialmente, alguns agentes do órgão, alguns regionais e o governo local queriam que fossem construídos 'ranchos de palha', argumentando que "casa de tijolo não é da cultura" e que, se construíssem casas "de material" (como os Karajá se referem às construções de alvenaria), as crianças não teriam "a vivência da maloca". Além do mais, ranchos de palha seriam um atrativo a mais para os turistas. Mas os Karajá se opuseram e demandaram que o órgão indigenista construísse casas de alvenaria. "A Funai levou muita porrada por causa dessas casas", me disse um homem. Eles preferiram assim porque tinham receio que as casas de palha pudessem ser queimadas. Na década de 1970 ocorreu um incidente em que um Karajá colocou fogo em sua casa. Mas eles também receavam que alguns regionais pudessem queimar os ranchos de palha como forma de retaliação na disputa política pela terra. Posteriormente, os próprios Karajá fizeram algumas outras construções, também "de tijolo". Hoje há 28 casas na aldeia. Há ainda outras 8 moradias no Aricá (parte III da T.I.) e um pequeno grupo que mora na cidade. A população total, incluindo os indígenas e seus cônjuges *tori*, soma pouco mais de 200 pessoas.

A comunidade possui um rebanho bovino que, em 2009, tinha cerca de 70 cabeças, que é cuidado por um vaqueiro não-indígena. A Funai fornece remédios, sal e o que mais for necessário para a manutenção do rebanho e cabe ao vaqueiro, como pagamento, a quarta parte das crias. Todos os dias, cerca de cinco horas da manhã, o leite das vacas é tirado e os indígenas vão até o curral (que fica no Aricá, gleba III) buscá-lo.

Como disse acima, Buridina estava situada ao lado da antiga vila de Leopoldina, separada apenas pelo córrego Bandeirantes. Por mais que a aldeia tenha sido circundada pela malha urbana, ela manteve o formato das aldeias inỹ: uma ou mais fileiras de casas paralelas ao rio. A casa dos homens, ou casa de Aruanã (*ijasò heto*), centro da vida ritual do grupo, se localiza atrás das fileiras de casas, do lado oposto ao rio, um pouco afastada (nas proximidades do mato) e, idealmente, na região mediana da aldeia – sobre o plano das aldeias inỹ, cf. Toral (1992: 51-6), Krause (1941: 253-4) e Donahue (1982: 181; 183-4). Em Buridina, porém, não mais se realizam rituais e, portanto, não há casa de Aruanã.

<u>Croquis 02</u>: Aldeia Buridina



Legenda:

1 a 28 – Casas residenciais
A – Museu
B, C, D, E – Estrutura da Escola Maurehi
F – "Ranchão" de reuniões
G – Campo de futebol
H, I, M – Casas de regionais
J – Posto da Funasa
K – Casa do atual prefeito
L – Colégio Estadual D. Cândido Penso

Com a expansão da cidade na década de 1970, o córrego Bandeirantes foi em parte canalizado por baixo do asfalto. Hoje, a pista que corta o centro da cidade, à beira do rio, segue até o portão da aldeia, onde a pavimentação cessa. As "ruas" da aldeia, que passam na frente das duas fileiras de casas, são de terra. A leste, o espaço de Buridina é delimitado por uma cerca: ao lado dela já está a principal avenida da cidade (Av. Altamiro Caio Pacheco). As casas, como dito, são todas de alvenaria[19], e todas contam com água encanada e banheiros, além de energia elétrica. É a Funai que paga a conta de água da aldeia, mas cada família têm que arcar com os custos mensais da eletricidade. Todas as casas são equipadas com eletrônicos e eletrodomésticos, como fogão, freezers, televisões e DVDs. Além de algumas construções que formam a estrutura da Escola Indígena Maurehi (cantina, sala de informática, depósito, forno de assar cerâmica e duas construções principais, onde há 3 salas de aula, um espaço para reuniões e a secretaria), há um "ranchão", coberto de palha, onde têm lugar as reuniões da comunidade. No posto da Funasa, os Karajá recebem atendimento médico primário e assistência odontológica, além de terem acesso a materiais de higiene bucal, remédios e outros itens como preservativos.

Muitos brancos que chegam à Buridina sem conhecer outras aldeias inỹ facilmente se impressionam com sua situação territorial (sua localização dentro da cidade), a grande quantidade de itens não-indígenas e a aparente proeminência do português, e tendem a pensar que Buridina é um lugar onde a vida indígena "já está muito influenciada pela civilização" ou, simplesmente, que os Karajá são "aculturados". Tudo o que escrevo aqui é, em um sentido, para mostrar que não se trata disso: para os Karajá, estar junto dos brancos e, de certa forma, viver como eles, não é algo que se contrapõe a "manter a cultura"; em suma, que "virar branco" não os impede de continuar "virando índios". Essas opiniões de muitos brancos, na verdade, se enraízam em uma sensibilidade muito particular. Quando perguntei, certa vez, para o cacique Raul se a proximidade com os *tori* e com a cidade era o que caracterizava Buridina, ele me respondeu taxativamente que "não, o ritmo da aldeia é normal, como qualquer outra". Eu nunca duvidei disso, mas foi só na medida em que tive a oportunidade de conhecer outras aldeias Inỹ – São João, Boa Esperança e Wari-Wari, do lado Javaé; Watau, JK, Santa Isabel, Fontoura e Krè hãwa, do lado Karajá – é que pude entender como essa continuidade se apresenta claramente

[19] As únicas exceções são duas das três casas das famílias que chegaram, em anos recentes, da aldeia Nova Tytema (Ilha do Bananal), e que moram no Aricá – elas são de palha. Também nessa gleba da T.I. há energia elétrica. Em 2011, o genro *tori* de um desses casais vindos da Ilha construiu uma casa para sua esposa (e para ele) junto à casa de palha de seus sogros, mas essa nova construção é também de alvenaria.

aos sentidos. Fisicamente, pela distribuição das casas; a imagem do Araguaia (ou do Javaés) que se oferece todos os dias; os muitos momentos em que as pessoas ficam na beira do rio, observando atentamente todos os sinais que os seres seus habitantes imprimem à superfície da água; as famílias que se reúnem no final da tarde no pátio das casas; a dinâmica política da aldeia; a importância da pesca; a quantidade enorme de cachorros, que comumente fazem verdadeiras sinfonias de uivos e latidos durante a noite; as árvores que se erguem na beira do barranco; o burburinho dos rapazes que conversam sob a sombra de uma árvore ou que se reúnem para jogar futebol; tudo isso faz com que a sensação de se estar em uma aldeia inỹ, essa dimensão sensível do cotidiano, seja experimentada de modo muito semelhante em Buridina como em qualquer outra aldeia.

Em fins de 2009, quando escrevi minha monografia de graduação, os Karajá de Buridina viviam um bom momento em relação ao projeto de "resgate cultural". Na ocasião, eu escrevi as seguintes palavras.

> Buridina vive hoje um momento de alegria e entusiasmo em relação a seu projeto de revitalização cultural, que os Karajá chamam de "resgate", em parte devido às transformações ocorridas na Escola Maurehi do ano de 2008 para o de 2009, como a mudança dos professores e um rearranjo da grade horária, equilibrando o ensino das matérias do currículo das escolas públicas estaduais e da língua e da cultura indígenas [a escola foi dividia em dois turnos: pela manhã as crianças tinham "aula de *inỹrybè*", i.e., aulas da língua indígena falada e escrita e diversas atividades relacionadas à "cultura" inỹ; durante a tarde, elas tinham "aula de *torirybè*", i.e., as matérias do currículo estadual, posto que a Escola Indígena Maurehi é integrada no sistema estadual de ensino]. As crianças têm mostrado um grande entusiasmo e conhecimento em relação às questões culturais karajá, o que é motivo de muito orgulho para os adultos.

As coisas mudaram um pouco, desde então, mas não muito. Hoje penso que estava certo ao relacionar esse momento de otimismo com a situação da escola. Esse projeto de transformar a escola em turno integral durou apenas um ano. Já em 2010 ela voltou a funcionar como antes: as crianças têm aula durante a tarde e têm apenas duas aulas (com duração de uma hora) por semana da língua indígena. A situação de 2009 não pode ser mantida porque os Karajá não receberam nenhum apoio institucional para sustentar tal iniciativa, contando só com seus próprios esforços: para que as crianças tivessem merenda também na parte da manhã, a diretora e os professores tinham que usar de seu próprio dinheiro (escasso, como se pode imaginar), e alguns funcionários indígenas,

como merendeira e faxineiras, trabalhavam nos dois turnos mas eram remunerados apenas pelo vespertino. Em 2011, a situação ficou ainda pior, pois, devido, aparentemente, a falhas da Secretaria de Educação do Estado de Goiás – a documentação correta foi enviada três vezes e retornou, sem que os contratos fossem assinados –, o contrato de *nenhum* dos funcionários da Escola Maurehi[20] foi renovado, e as atividades ficaram paradas por mais de seis meses. Nos períodos de campo que realizei em 2010 e, principalmente, em 2011, os Karajá se mostravam muito mais preocupados com o futuro da aldeia que em 2009, e penso que isso está intimamente relacionado com a situação da escola.

Mas as coisas não mudaram tanto assim, como disse. Os Karajá que conheci em Buridina, desde 2008, têm uma apreensão muito mais positiva de sua situação atual do que os trabalhos de outros autores sobre Buridina deixam transparecer. No final dos anos 1990, por exemplo, o cacique Raul disse a Juliana Melo que "nós perdemos tudo" (1999: 7). Para continuar com o exemplo da autora, cito o que ela diz sobre os casamentos com os *tori*:

> A aldeia de Aruanã tem uma população reduzida, constituída, basicamente, por parentes próximos (primos, tios, irmãos, netos, etc.), situando-se muito longe de outras aldeias Karajá. Tal situação em culminado em vários casamentos interétnicos que, de maneira alguma são tidos como ideais. A oposição à estes casamentos é tanta que a maioria deles acaba se desfazendo em pouco tempo (id.: 31)

Uma visada sobre a história da aldeia, bem como sobre o atual estado dos casamentos (cf. capítulo 3), me leva a sugerir, alternativamente, que a *mestiçagem* e os casamentos com *tori* foram e são, antes que uma questão de falta de opção, uma escolha. Durante meu trabalho de campo, não escutei ou vi nada como uma oposição aos casamentos com *tori*. Pelo contrário, ouvi várias vezes afirmações de que estes casamentos *misturados* "não têm problema", *desde que se mantenha a cultura*... Além do mais, a idéia de que a oposição aos casamentos com brancos é tamanha que leva a sua dissolução me parece questionável: há casamentos desse tipo que perduraram por muitos anos, como do de Nicolau (K)awinỹ, um dos primeiros casamentos com brancos, ocorrido ainda na década de 1970, que só terminou com o falecimento de sua esposa, no ano de 2010. Além do mais, os Karajá dizem que o casamento é, em larga medida, uma opção pessoal. Se um jovem ou uma jovem decide casar com uma ou um *tori*, os pais não

[20] Algumas pessoas (*tori*) que trabalham na Escola Maurehi são funcionários de Colégio Estadual Dom Cândido Penso. O restante do pessoal, mesmo os professores da língua indígena, trabalha com um contrato temporário de um ano. Todos os anos, portanto, o mesmo problema em relação à renovação dos contratos se coloca.

os impedirão. Quando perguntei para um homem se ele dizia para uma de suas filhas, sobre a qual conversávamos, se ela deveria ou não se casar com branco, ele me respondeu simplesmente que "isso é com ela, é ela quem tem que escolher".

Helena Cavalcanti-Schiel, por seu turno, relata que, quando de seu trabalho de campo, em 2001, estava em curso uma disputa "faccional" que dividia *puros* e *mestiços* e que envolvia "a interpretação de praticamente todos os acontecimentos da aldeia e da cidade, incluindo o processo de demarcação de suas terras" (2002: 6). E prossegue:

> As disputas faccionais atuais em Buridina envolvem abertamente uma verdadeira discriminação dos ditos mestiços. Várias são as razões alegadas para esta atitude por parte dos *puros*. Uma delas é o questionamento (...) da "indianidade" de Buridina por parte de fazendeiros com os quais disputam terras. Renan me relata uma reunião da FUNAI com fazendeiros em que se acertavam os detalhes da demarcação. Num dado momento, um dos fazendeiros teria dito "...mas vocês [FUNAI] estão demarcando terra para sem-terra, não para índio?" (id.: 50).

Tendo em vista esse contexto, Patrícia Rodrigues cita o trabalho de Cavalcanti-Schiel e diz que a autora "demonstra o desprestígio da categoria 'mestiço' entre os Karajá da cidade de Aruanã" (Rodrigues, 2008: 105). Uma conclusão apressada, eu diria. Quando cheguei em Buridina, essa disputa que dividia *puros* e *mestiços* não mais existia. Só depois de algum tempo, refletindo sobre minha primeira visita a aldeia, em julho de 2008, pude entender melhor essa questão. Essa "tensão étnica", digamos assim, era, na verdade, uma forma que revestia uma disputa política entre famílias que ainda hoje existe nessa aldeia, o grupo dissidente dizendo querer se separar e formar uma outra aldeia (comentarei mais detalhadamente o assunto no capítulo 5). No segundo semestre de 2008, a família de um homem politicamente muito potente, que, nas palavras de Cavalcanti-Schiel, era da "facção dos *puros*", i.e., que estava alinhada com essa parentela que hoje diz querer se separar de Buridina, passou a se associar com o grupo politicamente majoritário. Sua família é praticamente toda de *índios puros,* exceção feita a dois genros *tori*. Se bem entendo a dinâmica da política inỹ, e se bem conheço as pessoas envolvidas nessa disputa, esse movimento foi decisivo para que essa tensão entre famílias perdesse esse "revestimento" de uma oposição entre *puros* e *mestiços*. Assim, algumas das pessoas que Helena Cavalcanti-Schiel cita fazendo críticas aos *mestiços* me disseram, depois desse realinhamento do conflito, que não importa a "característica"[21], que o importante é "manter a cultura". Comentarei essa questão em mais detalhes no próximo capítulo. O que importa reter aqui é que, de um modo geral, os Karajá não valoram negativamente os *mestiços,* não acham que ser filho de branco é algo que esteja

[21] Os Karajá falam frequentemente da *característica* das pessoas, se referindo a seu fenótipo.

em contradição com "manter a cultura" – por mais que (e aqui a importância da forma inỹ da política) essa ascendência nunca seja esquecida e possa aparecer sob a forma de críticas, como nesse caso da "disputa faccional". Isso, porém, é um fenômeno geral: em um momento de raiva ou no curso de uma querela política, qualquer deslize de conduta ou ofensa que uma pessoa cometa, qualquer coisa que possa ser considerada imprópria, pode ser evocada para compor uma acusação ou difamação.

Mas há ainda um outro fator, talvez mesmo o mais importante, para que vários elementos que aparecem na maioria dos trabalhos escritos sobre Buridina como problemáticos, ou ao menos negativamente valorados, apareçam para os Karajá que conheci como coisas que "não tem problema". Eu falava acima de como o clima tenso na relação com os regionais foi gradativamente relaxado depois da homologação da T.I. A passeata organizada pela prefeita Ana Paula parece ter sido um marco nesse sentido, e, hoje, a relação com os *tori* é, no geral, positiva, o que contrasta com parte considerável dos contextos indígenas no Brasil – receber auxílio da prefeitura para fins pessoais ou coletivos é algo impensável para muitos povos. Essa mudança promoveu uma estabilização na situação dos Karajá de Buridina: já não é necessário gastar tanta energia defendendo-se de acusações e preconceitos. Também a redução dos contextos em que esses preconceitos dos regionais são expressos – eles ainda existem, certamente, mas são manifestados em um número muito menor de ocasiões – propiciou um ambiente favorável à valorização de sua identidade étnica, fortalecendo, assim, as ações do Projeto Maurehi e outras que vão no mesmo sentido (não só institucionais, mas também no que diz respeito à maneira como as pessoas conduzem suas vidas, sustentam suas famílias e dão conselhos aos filhos). É a partir do início dos anos 2000 (desocupação da Gleba II e a passeata), portanto, que o ambiente no qual os Karajá de Buridina produzem seu "mundo vivido" (Gow, 2001: 26) passa gradativamente a ter seu tom negativo substituído por um positivo. A reversão desvalorização dos casamentos com os brancos e dos filhos gerados por eles, portanto, me parece estar relacionada com essa mudança de contexto[22]. Noto que alguns dos trabalhos que outros autores escreveram sobre essa aldeia datam do momento inicial dessa transformação, entre os anos de 1999 e 2002 – cf., por exemplo, Melo (1999), Braga (2002), [Cavalcanti-]Schiel (2002). Outros, mais recentes, foram

[22] A processos históricos como esse, João Pacheco de Oliveira (1999a) chamaria de "territorialização". Noto, porém, que a demarcação da T.I. parece ter menos peso nesse processo que o fato de as relações entre índios e brancos terem perdido gradativamente seu aspecto conflituoso e adquirido um tom positivo, no mínimo ameno. Se os aruanenses, depois da demarcação, tivessem continuado a hostilizar os Karajá, penso que o processo de abandono gradativo da língua e de um certo mal-estar em relação a seu próprio modo de vida que estes indígenas vinham assistindo se desenrolar teria, antes, continuado e se agravado. No capítulo 8, farei um comentário mais detalhado sobre esse conceito de João Pacheco.

escritos em um período ainda muito próximo do último conflito político sério com os regionais, a desocupação da Gleba III, o Aricá – Portela (2006) e Leite (2007).

Não quero dizer com isso, entretanto, que os Karajá não vejam problemas em sua situação atual (e nem que a *mestiçagem* esteja livre ser novamente desvalorizada, algum dia). Não se trata disso, mas, antes, de que, apesar das muitas coisas que lhes deixam ainda insatisfeitos, eles, hoje, consideram ser possível viver no "meio dos brancos", "no meio da cidade", sem, com isso, "deixar de ser indígena" – como suporia a teoria da aculturação (não necessariamente a acadêmica), por exemplo. Com efeito, os Karajá de Buridina estabilizaram uma forma específica de relação com os *tori,* a *mistura*, o cerne desse trabalho, que se alimenta dessa mesma relação de proximidade com os brancos. Minha etnografia, portanto, deve bastante a esse contexto mais otimista no qual os Karajá se encontram hoje: em outro momento, talvez esse trabalho não fosse possível, ou, ao menos, eu só poderia fazer as questões de que trato aqui aparecerem de outra forma, transformadas. Talvez, por exemplo, eu só pudesse fazer a *mistura,* ponto central para mim, de uma forma oposta à qual ela aparece nesse texto. Mas o que vale reter nossa atenção, penso, é menos essa possível "contradição" – como as "contradições" entre minha descrição e trabalhos de outros autores – do que a possibilidade de transformação entre as duas formas. E veremos nos capítulos 3 e 5 como essas duas formas (A + B = C e a *mistura*, A + B = A/B) são sim mutuamente excludentes, mas são ambas possíveis. Não há nada de automático na maneira como os Karajá lidam com os brancos hoje: é necessário um empenho específico em fazer simultaneamente duas coisas, "virar índio" e "virar branco", para que eles logrem manter essa duplicidade que é a *mistura*.













Parte 1.

A *mistura*



3.

O DOIS SEM INTERVALO:

A *MISTURA*

> The dyad is a unity only by virtue of its internal division.
>
> In being multiple [...the person] is also partible, an entity that can dispose of parts in relation to others.
>
> Identity is the outcome of interaction.
>
> Marilyn Strathern, *The gender of the gift*

Essa dissertação é um desenvolvimento de minha monografia de graduação sobre os Karajá de Buridina (Nunes, 2009a), onde fiz um esforço para descrever como esses indígenas compreendem sua relação com os *tori*, os brancos, investindo etnograficamente sobre conceito de *mistura*. Todo o material apresentado no presente trabalho depende dessa idéia, e, portanto, para que o leitor ou a leitora possam acompanhar a cadência do texto, é necessário que ele ou ela tenha em mente o que é, para os Karajá, a *mistura*. Por isso achei por bem resumir aqui o argumento desse trabalho anterior: é isso que farei nesse capítulo. As páginas que se seguem são uma síntese dos dois capítulos etnográficos de minha monografia. Primeiro, apresento uma versão resumida do capítulo 2, sobre a história da aldeia tal como contada hoje pelos seus moradores, que publiquei alhures como parte de um artigo (Nunes, 2010b). A secção

sobre a *mistura*, porém, síntese do capítulo 3 da monografia, recupera parte do texto desse mesmo artigo, mas foi ligeiramente modificada, além de ter sido acrescida de algumas discussões novas.



Os primeiros etnólogos que passaram pela região do rio Araguaia, às margens do qual estão aldeia e cidade, tais como Fritz Krause (cuja viagem data de 1908) e Herbert Baldus (que esteve na região em 1935 e 1947), já descreviam Buridina como bastante "aculturada". Ainda hoje, a impressão de um observador desavisado é exatamente essa. Os Karajá comem comida não-indígena, estão integrados ao comércio local, usam roupas industrializadas, têm nomes *tori*, falam português, têm televisões, telefones, fogões, geladeiras, *freezeres*, bicicletas, algumas motos, camas, guarda-roupas, barracas de acampamento, canoas de alumínio com motores de popa etc. Além do fato de terem muitos amigos não-indígenas na cidade e, sobretudo, filhos com eles, a maioria da população da aldeia sendo *mestiça*. Para grande parte dos moradores e visitantes de Aruanã, a aldeia é apenas mais um bairro da cidade e os índios pouco (ou nada) se diferenciam deles[1]. Se a *noção* de aculturação tem sido combatida pela antropologia no Brasil desde pelo menos a década de 1950, o *estigma* da aculturação continua vivo na cosmologia de uma parcela considerável da população nacional, e certamente ainda pesa sobre este grupo indígena – e também sobre muitos outros.

Os Karajá de Buridina estão "virando brancos", em alguma medida, mas isso não representa algo da ordem da "perda da cultura". Nesse capítulo veremos que se trata de algo muito diferente. Para esses índios, produzir-se como *tori* – i.e., a estabilização da capacidade de acesso à perspectiva não-indígena – não tem *como consequência necessária* deixar de produzir-se como Inỹ. Pode-se ser as duas coisas ao mesmo tempo, desde que se produzam, concomitantemente, como uma coisa *e* outra. É justamente a isso que a *mistura* se refere: ela é a forma indígena da relação entre os pontos de vista *tori* e inỹ. Mas comecemos pelo princípio: o que a história de Buridina nos diz sobre essa questão?

A narrativa que se segue trata da fundação desta aldeia, dos problemas que ela enfrentou e da maneira como sua configuração atual foi instaurada. Advirto, porém, que estarei ocupado, não com uma "verdade histórica", tentando desvelar os significados que

[1] Em Motta (2004) encontramos diversas falas de moradores da cidade e de turistas que explicitam a imagem que eles fazem dos índios. Retornarei a esse material no capítulo 7 para tratar em mais detalhes essa questão. Cf. também Portela (2006) sobre o imaginário da população goiana de que não há índios nesse estado.

as ações das personagens tinham para elas próprias, mas sim com a teia de significados que os atuais Karajá construíram com e sobre as ações delas, seus avôs/avós, pais/mães e tios/tias. Assim procedendo, o que tento apontar é o significado histórico desta memória em termos da relação atual dos habitantes de Buridina com a cidade de Aruanã e seus habitantes *tori*.

O SURGIMENTO E O FIM DA ALDEIA GRANDE

Kabitxa'na, o caçula de um grupo de sete germanos, foi o fundador da aldeia Buridina. Ele era um grande *hyri* (xamã) da aldeia Hãwalò (Santa Isabel do Morro). Era muito poderoso, "mas ele só curava", dizem seus descendentes[2]. O xamã karajá, entretanto, assim como ocorre dentre muitos outros grupos indígenas, é uma figura ambígua. Sua face pública é a de curador, mas a feitiçaria é sempre uma contraparte possível, pois tanto a cura quanto o feitiço são viabilizados por meio do aprendizado de um mesmo conjunto de operações e técnicas[3]. E quanto mais poderoso for o *hyri* em termos de cura, mais seus (possíveis) feitiços serão temidos.

Assim, Kabitxa'na sofria muitas acusações de feitiçaria. "Aí diz que todo menino que morria, as crianças que adoecia, jogava tudo em cima dele, aí diz que judiava de bater nele, aí chegou um certo ponto, [...] ele desgostou tanto que veio embora"[4], resolveu procurar um outro lugar para viver. Ele e sua mulher, Hãbibi, subiram o rio de canoa a remo e foram parando de aldeia em aldeia, mas em nenhuma delas seus anfitriões lhe ofereceram um lugar para morar. Assim, passou por todas as aldeias e acabou se assentando junto à margem sul do córrego Xibiu.

Quando Kabitxa'na chegou à região, não havia ninguém por lá. Ele ergueu um rancho e o casal ficou morando ali por um tempo até que, para sua surpresa, começaram a chegar muitas famílias karajá e javaé que se instalaram junto a eles, sob o comando de Kabitxa'na. A chefia da aldeia "foi passando de geração em geração, [de acordo com o modo tradicional hereditário de transmissão,] que de um para outro formou a maior aldeia de toda história do vale do Araguaia. De Conceição do Araguaia [PA] até chegar aqui em Aruanã, a aldeia, aqui, diz que foi a maior que já teve"[5]. Tendo em vista esta época, alguns de seus parentes da Ilha do Bananal se referem (ou o faziam, até duas ou três décadas atrás) aos Karajá de Buridina como *hãwahakỹ mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*)

[2] "A reação normal de quase todos os Karajá, quando os julgam feiticeiros, é negar tal qualidade [ser *hyri*], alegando ser apenas curadores" (Fénelon Costa, 1978:43).
[3] Cf. Rodrigues (1993:150) e Donahue (1982:217) sobre as duas faces do xamã Inỹ.
[4] Fala de Raul Hawa(k)a'ti, em Portela (2006:152).
[5] Fala de Raul Hawa(k)a'ti, em Almeida (2007:23).

da aldeia (*hãwa*) grande (*hakỹ*)". Outro indício do grande tamanho da aldeia era a presença de duas *Ijasó heto* ou *Hetokrè* (*Irasò heto,* Javaé)[6], Casas de Aruanã, o centro da vida ritual do grupo[7].

Buridina era uma aldeia muito próspera, um lugar muito bom para se viver. Seus habitantes eram conhecidos como *ibò(k)ò mahãdu*, "o pessoal de cima/do alto"[8], porque entre eles havia grandes "historiadores"[9], lutadores e *hyri* (xamãs). "Agora, se tem historiador que difama, guerreiro que mata só por matar, *hyri* que mata, aí é *iraru mahãdu*". Os próprios *iraru mahãdu*, "pessoal de baixo", não gostam de ser assim chamados, pois o termo indica o distanciamento de um ideal de comportamento e de conhecimento *inỹ*, humano.

Mas a década de 1940 guardava revezes para o destino da aldeia. Dois acontecimentos alteraram radicalmente sua situação populacional: de uma grande e ritualmente (super)ativa aldeia, ela ficaria resumida a uma única família, com menos de 10 pessoas. Primeiro, um assassinato iniciou um movimento de dispersão da população. A vítima, Alfredo Ijahi'na, era muito respeitada. Dizia-se dele, entretanto, que era perigoso feiticeiro. Tybiru, uma moça de aproximadamente 12 anos, morreu repentinamente. Seu pai e seu marido, convencidos de que a causa da morte teria sido um feitiço de Ijahi´na, o assassinaram e fugiram.

Pouco tempo depois, a aldeia foi acometida por uma epidemia de sarampo. Ali morava um Javaé, Wariki'na, poderoso *hyri*. A epidemia, acreditavam, havia sido causada por feitiço seu. Ele próprio, entretanto, pegou sarampo, e ficou sob os cuidados de Lídia Dikuria e Alice Kwabiru, até ficar bom. Quando se curou, disse que não se esqueceria dos cuidados que havia recebido e que era boa a decisão que haviam tomado em não partir, de permanecer ali. Na aldeia grande, disse, há muita briga, muita confusão. Depois

[6] As informações sobre a quantidade de pessoas que esta aldeia chegou a aglutinar são controversas, variando entre 300 (Pechincha & Silveira, 1986:2), 800 ([Cavalcanti-]Schiel, 2002: 44) e mil pessoas (Almeida, 2007: 23) – todas baseadas em relatos indígenas. A julgar tanto pelo comprimento das fileiras de casas (segundo a memória indígena) quanto pela presença de duas casas rituais, esta última estimativa parece mais provável. Se tomamos em comparação as maiores aldeias hoje existentes, com populações variando entre 300 e 600 pessoas (cf. a tabela das populações das aldeias atuais elaborada por Rodrigues, 2008:168-170), nenhuma delas é grande o suficiente para possuir duas destas casas. Nem mesmo na grande Canoanã, que chegou a reunir 800 pessoas, este foi o caso.

[7] A este respeito, cf., Lima Filho (1994), Rodrigues (1993) e Lourenço (2009).

[8] *Ibò(k)ò*, o extremo do rio acima, é um termo de referência espacial (em contraposição à *iraru*, o extremo do rio abaixo) mas que encerra um componente valorativo associado à tripartição cósmica. Tudo o que está associado ao alto, ao extremo rio acima, ao leste, à luz e à cor branca e ao *biu* (o céu, um patamar cósmico superior) é valorizado, em contraposição ao que está associado ao oeste, ao baixo, ao extremo rio abaixo, à falta de luz e à cor negra e aos patamares cósmicos inferiores (cf. Rodrigues, 2008).

[9] "Historiadores" são pessoas reconhecidas por serem grande conhecedoras da terminologia de parentesco e das relações (de respeito, evitação, proximidade etc.) que ela implica, das genealogias e de histórias dos tempos antigos (narrativas míticas).

partiu. Esse episódio intensifica o movimento de dispersão iniciado com o assassinato. As pessoas voltaram para suas aldeias de origem. Os Karajá se referem ao momento destes dois acontecimentos como o "fim da aldeia". Apenas um homem, Jacinto Ma(k)urehi – e sua família, da qual as duas mulheres citadas acima faziam parte –, decide permanecer no local e reúne em torno de si, nas décadas subsequentes, dois irmãos e uma sobrinha. É em torno deste núcleo de parentes que a aldeia se reestruturará e crescerá até o ponto em que a encontramos hoje.

A REESTRUTURAÇÃO

Na década de 1950, a aldeia via-se resumida à família de Jacinto Ma(k)urehi. Vivendo ali, entretanto, ele sentia-se sozinho. Com o passar do tempo, começou a fazer viagens para trazer alguns parentes para junto de si. Mariana Maluhèrèru, sua sobrinha, junto com seu marido Pedro Wasuri Javaé, os filhos do casal e Maria Seweria foram os primeiros a voltar. Logo após o assassinato, eles tinham saído da aldeia e ido para Ouro Fino, uma pequena aglomeração, próxima a Cuiabá (MT), que surgia em torno de um garimpo. Jacinto foi até lá "buscar eles". Mas eles não queriam vir, achando que ainda havia muita gente ali. Só se convenceram quando Jacinto lhes contou do esvaziamento ("o fim") da aldeia. Mas o casal andava muito pelo rio, passando, por vezes, longos períodos nessas viagens. Jacinto ia também até Santa Isabel e chamava seu irmão João Lawaku'ri para morar com ele, mas Joãozinho (como era conhecido) nunca aceitava o convite. Foi só quando sua filha (a segunda mais velha) morreu, vítima de feitiçaria, que ele cedeu aos pedidos insistentes de sua mulher, Isabel Sawaka'ru, e aceitou o convite. Ficaram desgostosos e resolveram ir embora, confiando na afirmação de Jacinto de que em Buridina poderiam criar seus filhos com tranquilidade. Chegaram no primeiro biênio da década de 1960.

Mário Arumỹ'ni chegou um ou dois anos depois. Ele ia até esta aldeia com certa frequência, visitar sua mãe, Isabel Sawaka'ru. Casado, largou sua mulher e fugiu de Santa Isabel do Morro com Jandira Diriti, com quem viveu, em Buridina, até sua morte (novembro de 2005) – ela ainda está viva. Essa é certamente uma ocasião na qual é necessário deixar a aldeia e procurar outro local para morar, pois, caso ficassem, os irmãos da mulher abandonada vingar-se-iam. Antes dele partir, entretanto, lhe disseram que lá ele nunca teria filhos, não criaria netos. Depois de um tempo, já com um filho pequeno, o casal resolveu desafiar os que haviam lhes dito aquilo e voltaram para a Ilha. Ocorreu, porém, que o menino faleceu, vítima de feitiço. "Porque o pessoal falou que ele

não podia ter filho lá: podia, mas era desse jeito. Se tivesse, eles mandavam matar. Feitiçaria, era negócio de feitiçaria. (...) Aí ele foi fazer o teste lá e o menino morreu. Por isso que ele veio para cá", assim me contava seu meio-irmão, Nicolau Kawinỹ. Desgostosos, resolveram voltar para Buridina, na esperança de poder criar os filhos com mais tranquilidade.

Luiz Bydi, por sua vez, não gostava da vida de aldeia. Ainda muito jovem saiu para trabalhar na lida do gado em fazendas e cidades no interior de Goiás, "desaprendendo", assim, a falar o *inỹrybè*. Morou com sua primeira esposa no Mata-Coral e só foi para Buridina já com certa idade, depois do fim de seu segundo casamento e sob muita insistência dos irmãos. Casou-se novamente nesta aldeia e teve seis filhos, que ainda hoje lá residem.

A década de 1960 marca o início da reestruturação da aldeia, com a reunião deste núcleo de parentes que, embora ainda pequeno, constituiu a base sobre a qual a população cresceu. Na década seguinte, um surto de turismo promoveu uma grande expansão de Aruanã, que atravessou o córrego Bandeirantes – antes esse era o limite físico entre cidade e aldeia –, crescendo na direção norte. Como resultado deste processo, cerca de 10 anos depois a aldeia já se encontrava, exceção feita ao lado do rio, circundada pela malha urbana e confinada em um pequeno lote. Na segunda metade da década de 1970, aconteceram os primeiros casamentos com *tori*. É nesse período, portanto, que a situação de Buridina começa a ganhar seus contornos atuais.

CASAR COM E COMO OS BRANCOS

Os dois primeiros casamentos com *tori* – os de Meire Nunsia e Luiz Bydi – aconteceram, na verdade, nas décadas de 1950 e 1960, mas em ambos os casos o casal não foi morar em Buridina. Quando os Karajá falam do início dos casamentos com não-índios, "casar com branco", estão se referindo ao processo iniciado na segunda metade da década de 1970, com o casamento de Nicolau (K)awinỹ – hoje viúvo –, no qual os cônjuges *tori* passaram a morar dentro da aldeia. Mas porque os Karajá de Buridina iniciaram tal processo?

Um dos motivos alegados é que a população da aldeia nas décadas de 1950, 1960 e 1970 era toda ligada por laços de parentesco extremamente próximos, o que impossibilitava que se casassem entre si[10]. Como o incesto é algo tão impensável quanto não casar, tiveram que buscar cônjuges fora do grupo. Mas essa explicação esconde uma

[10] A literatura especializada concorda quanto à preferência pela endogamia de aldeia – cf. Rodrigues (2008: 738), Donahue (1982: 145) e Lima Filho (1994: 134).

escolha: porque optaram pelos *tori*? Porque não foram procurar cônjuges nas aldeias da Ilha do Bananal? Poderiam tê-lo feito, reconhecem, mas não o fizeram. É bem verdade que, para que um casamento entre pessoas de distintas aldeias ocorra, é necessário que elas se encontrem, oportunidade que os jovens de Buridina da década de 1970 não tiveram. Os Karajá mais velhos não queriam levá-los para as aldeias da Ilha, sobretudo nas ocasiões rituais, uma das oportunidades de encontro para os jovens. Além disso, muitos dos mais velhos estimulavam seus filhos a casar com *tori*. O que fica claro, aqui, é que, ao se depararem com a impossibilidade de praticarem a endogamia local e com a consequente necessidade de procurar cônjuges alhures, os Karajá de Buridina optaram, direta ou indiretamente, por recusar a possibilidade de casar seus filhos com outros indígenas da Ilha do Bananal e por vê-los casados com os regionais.

O início desse processo veio acompanhado da inversão do padrão de uxorilocalidade, amplamente descrito na literatura inỹ (cf. Lima Filho, 1994; Toral, 1992; Rodrigues, 2008; Dietschy, 1978). Os homens indígenas que se casaram com mulheres *tori* passaram a levá-las para morar consigo, na aldeia, e as mulheres indígenas que se casaram com homens não-indígenas saíram da aldeia para morar junto de seus maridos, constituindo, assim, casamentos virilocais. Essa inversão, entretanto, foi apenas temporária, circunscrita, pois as mulheres mais novas (assim como em alguns casos de segundo casamento das mais velhas) não saíram da aldeia ao casar, trazendo, ao contrário, seus maridos para a aldeia. Note-se que a virilocalidade sob a qual os casamentos com *tori* se derem, num primeiro momento, coincide com o padrão de residência ainda hoje predominante entre os regionais, nos contextos rurais da região[11]. De uma só vez, portanto, *os Karajá de Buridina optaram por experimentar tanto os cônjuges quanto a lógica do casamento dos brancos (seu padrão de residência)*. Depois deste momento inicial, o padrão que se estabeleceu é que os cônjuges não-indígenas (de ambos os sexos) passam a morar na aldeia.

TORI HÃWA MAHÃDU

Mas porque Jacinto Ma(k)urehi optou por permanecer ali, mesmo com todas as pressões que sofreram? Desde os dois acontecimentos na década de 1940 até o início do

[11] Hoje, no contexto urbano, o padrão de residência *tori* é geralmente a neolocalidade. Nos casamentos entre mulheres (sejam elas da cidade ou da região rural) e homens que trabalham em fazendas, o mais comum é que a esposa acompanhe seu marido e vá residir com ele em seu trabalho, na fazenda. Na década de 1970, esse foi o caso de algumas mulheres Karajá. Outras se casaram como homens *tori* que tinham cargos sujeitos a transferências frequentes, como o caso de um fiscal do Ibama, e elas acompanhavam seus maridos para onde eles fossem em função de seu trabalho – morando, assim, três ou quatro anos em um lugar para depois se mudar novamente. Por isso falo de virilocalidade.

processo de demarcação, em meados da década de 1980, estes indígenas empreenderam uma firme resistência, tanto no sentido de ir contra a coação dos regionais e da Funai, como no de manter uma postura ímpar mesmo entre os outros Inỹ que habitaram a antiga Buridina: ao contrário deles, quase toda a população da grande aldeia abriu mão daquele território e voltou para suas aldeias de origem quando se defrontou com feitiçaria e morte. Aqui, quero enfatizar que a permanência de Jacinto foi sim *uma escolha*.

Os episódios posteriores também parecem confirmar que se tratava de uma escolha. Ainda nas décadas de 1950 e 1960, Jacinto Ma(k)urehi é pressionado pelo SPI para sair dali e mudar-se para junto de seus parentes na Ilha do Bananal, mas insiste em permanecer. Com o processo de expansão da cidade na década de 1970, a Funai continuou tentando transferir os indígenas, mas sempre encontrou resistência ferrenha (cf. Portela, 2006: 162). Em 1976, o médico João Paulo Botelho Vieira Filho visita a aldeia e registra que "os índios de Aruanã externam o desejo de permanecer onde estão" (1976: 152). A própria expansão da cidade se constituiu também como uma pressão para que eles abandonassem o local, quando passaram a ver-se progressivamente confinados pela malha urbana, por uma cerca viva de moitas bambu e por uma grade. A idéia de viver em um território delimitado por cercas é algo extremamente incômodo para os Karajá, que gostam da "liberdade", como dizem, de trânsito dos espaços abertos. Jacinto previu o desfecho do processo de crescimento da cidade que ele via se iniciar. "Tio Jacinto dizia assim: que a cidade estava crescendo e que daqui a um pouco a gente ia estar cercado, igual a porco no chiqueiro", disse sua sobrinha, que confirma sua previsão dizendo que "o pior é que tudo o que ele dizia está acontecendo!" (Cavalcanti-Schiel, 2008: 6). Mesmo assim ele quis permanecer ali. Além do mais, a área da cidade já estava toda loteada e o terreno onde a aldeia se encontrava possuía um proprietário não-indígena.

No ano de 1982, a Funai empreendeu uma última tentativa de transferir a população da aldeia, chegando um funcionário a oferecer uma quantia de dinheiro para uma liderança, mas também encontrou resistência. Em 1986, órgão indigenista finalmente cedeu às pressões contrárias, que exigiam que o órgão fornecesse a devida assistência à comunidade[12], e iniciou o processo de demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã (cf. Braga, 2002).

[12] Em Portela (2006: 74) encontramos uma carta do então prefeito da cidade, datada de 1975, relatando a situação da comunidade e cobrando atitudes do órgão.

Mas quais os motivos para que Jacinto tenha permanecido em Buridina? Porque, diante de tais pressões, os Karajá desta aldeia optaram por permanecer em uma situação territorialmente extrema, adversa para a realização do ideal Karajá de uma 'boa vida'? O que, neste lugar, despertava seu interesse?

Uma das respostas que os Karajá me ofereceram para a primeira destas três perguntas tem um sentido territorial, da relação que uma pessoa estabelece com seu local de origem. "Ele [Ma(k)urehi] nasceu aqui, gostava daqui, para onde ele poderia ir? Não ia se acostumar em outro lugar", me disse uma senhora; ou "aqui era o território dele", como fraseou um homem. Mas tais explicações ainda me pareciam insuficientes: dentre as pessoas que foram embora quando a aldeia "acabou", muitas eram, assim como Jacinto Ma(k)urehi, originais dali. Porque, então, apenas ele resolveu ficar?

Jacinto dizia que queria "a liberdade do menino não-índio para os netos", queria ter tranquilidade para criar as crianças. Aqui há um contraste com a vida de "aldeia grande", de que as maiores aldeias da Ilha do Bananal servem hoje de modelo, marcada pela *rigidez*. A oposição, aqui, é sobretudo ritual. Quando falam que na "aldeia grande é muito rígido", estão se referindo ao conjunto de restrições rituais que pesa sobre crianças e mulheres, que não podem circular irrestritamente pela aldeia, nem muito menos pelo mato, sob o risco de variadas restrições/punições. Rodrigues, por exemplo, relata sobre o *(k)òrera (k)uni*, o "corpo velho do jacaré-tinga", que "quando anda pela aldeia, as mulheres e crianças trancam-se assustadas dentro das casas, nas quais ele bate ameaçadoramente, com uma grande vara, ao escutar alguma mulher ou criança falando" (2008:870). Há outras entidades ainda mais perigosas, como o *Ilabièhèkỹ*. Vejamos uma parte da descrição do ritual *Hetohokỹ* feita por Lima Filho(1994:101).

> Havia um sentimento de medo e expectativa na aldeia. O *Ilabiehekÿ* chegaria no final da noite. Seus gritos seriam ouvidos na madrugada. (...) A aldeia se recolheu cedo, a noite avançava e todos tinham medo do *Ilabiehekÿ*. A Casa Grande [*hetohokỹ*] estava completamente vazia. (...) O *Ilabiehekÿ* é avô dos *Worÿsÿ*. (...) Perigoso, ele não pode ser visto nem pelos homens. Os Karajá que o encaram são tidos como especiais, e fazem parte do grupo dos homens *Mahãdu Mahãdu*. (...) Mas, mesmo assim, jamais deverá olhar de frente a grande figura mascarada. Se o fizer, *Ilabiehekÿ* comerá seu fígado e a morte é certa.

A preservação do "segredo ritual masculino", vedado às mulheres e aos meninos não iniciados, talvez seja a maior das restrições. Há uma narrativa mitológica sobre como a revelação deste segredo por parte de um menino em processo de iniciação para sua mãe ocasiona a morte de uma aldeia inteira[13].

[13] Trata-se do episódio ocorrido no local hoje conhecido como *inỹwèbohona* (cf., p. ex., Erenreich, 1948: 81; Rodrigues, 1993: 273-274; Rodrigues, 2008: 578-579; Pimentel da Silva & Rocha, 2006: 85; Donahue, 1978).

Há ainda outra dimensão da vida em "aldeia grande" comumente ressaltada como ruim: os conflitos e, sobretudo, a feitiçaria. Um dos motivos disto é, sem dúvida, que nos pequenos agrupamentos familiares, como era Buridina nas décadas de 1950 e 1960, a proximidade dos laços de parentesco torna os conflitos raros. Desentendimentos, brigas, acusações, agressões, feitiços e assassinatos, são gradações de um anti-ideal de socialidade Karajá que aumenta com a *distância* (do parentesco)[14]. As aldeias maiores são conjugações de parentelas, que são as unidades mínimas dos conflitos. A feitiçaria, por seu turno, pode aparecer tanto no âmbito destes conflitos interfamiliares como em consequência do ritual. Lembro aqui que, como dito acima, o principal motivo que levou tanto João Lawaku'ri quanto Mário Arumỹ'ni a se mudarem para/fixarem-se em Buridina foi a morte de uma criança por feitiçaria.

"Aldeia grande" não se opõe a "aldeia pequena", mas a pequenos assentamentos familiares que não se caracterizam como "aldeias"[15]. Buridina é um desses pequenos assentamentos, *não-aldeias*. Uma mulher, por exemplo, me dizia sobre seu irmão, que acabou mudando-se dali para a Ilha do Bananal: "meu irmão gostava de ser índio. Ele queria viver em aldeia, mesmo. Aqui não servia para ele". É nesse sentido que devemos entender a afirmação que seus moradores fazem de que "a aldeia acabou", na década de 1940. Ela não se extinguiu enquanto um *hãwa* (aldeia/território/lugar), mas enquanto uma "aldeia grande", *ritualmente ativa e potencialmente conflitiva*.

Vendo a "aldeia grande" – i.e, *as festas*, a atividade ritual – acabar, Jacinto escolheu permanecer ali, uma opção que parece ter sido mesmo pela *ruptura*. Isso pode ser entrevisto, por exemplo, em sua declarada vontade de criar as crianças com tranquilidade, livres das restrições e perigos do ritual. Ele optou, além disso, pela quebra

[14] Veremos no capítulo 5 que essa própria distância pode ser produzida por uma briga entre parentelas que antes se consideravam como parentes próximos e, depois, passarão a negar seus vínculos de parentesco. Quanto à feitiçaria, cabe notar que, entre alguns grupos, o potencial de agressão xamânica não aumenta com a distância do parentesco, mas sim diminui. Laura Pérez Gil, por exemplo, diz que, "mo geral, para outras sociedades ameríndias, (...) a possibilidade de receber um ataque letal aparece, ou pelo menos se incrementa notavelmente, quando se transpassam os limites das redes de parentesco. De alguma forma, essa situação se inverte entre os Yaminawa. A agressão xamânica procede de um âmbito próximo, ocorre nas distâncias curtas onde as relações entre as pessoas adquirem uma densidade social e emocional maior" (2010: 178-9). O caso Yaminawa, entretanto, guarda uma semelhança com o que falava acima, essa produção de uma distância, ou uma negação do parentesco, decorrente de uma fissão entre parentela (cf. capítulo 5), pois, se os potenciais agressores são parentes próximos, "segundo a maior parte das narrativas sobre esse tipo de agressões que coletei entre os Yaminawa, o ato foi motivado por uma conduta mesquinha por parte da vítima, ou seja, *por uma atitude que nega e desqualifica a relação entre parentes*" (id.: 176 – grifos meus), e "a resolução do feitiço passa, necessariamente, pela resolução prévia do conflito que a gerou, na medida em que a vítima deve recorrer a seu agressor para atingir a cura" (id.: 177).

[15] Em outros níveis de contraste, entretanto, como no caso de todos os assentamentos Karajá e/ou Javaé estarem em consideração ou no caso de um (pequeno) assentamento específico ser o foco da fala, a palavra "aldeia" serve como uma categoria abrangente. Assim, pode-se ouvir os Karajá de Buridina se referir ao seu local de moradia como uma aldeia, assim como quando falam das "aldeias Karajá", também estão incluindo Buridina neste grupo.

dos vínculos rituais com outras aldeias. Durante o *Hetohokỹ*, por exemplo, a aldeia que sedia a festa recebe muitas famílias de outras localidades, que vêm para assistir, simplesmente, ou para que um menino seja iniciado. Mas apesar de a comunicação com outras aldeias não ter ficado interrompida desde a década de 1950, nenhum dos Karajá mais velhos jamais levou seus filhos e netos para participar das festas. O cacique Raul Hawa(k)a'ti me dizia que Jacinto nunca o fez, pois, dizia ele, os meninos não tinham *preparo*. Tinha medo que eles fizessem ou dissessem algo errado. Por mais que ele estivesse sempre falando sobre como as coisas funcionavam, eles não tinham experiência prática, i.e., nunca tinham vivenciado. Isso parecia ser especialmente grave em relação às moças, sobre as quais a *rigidez* das regras rituais pesa muito mais do que sobre os homens. "Como nós éramos muito atentadas, ele tinha medo", uma mulher me disse. Como cresceram em Buridina, estavam acostumadas a andar livremente, conversar com "todo mundo" etc., ao contrário das mulheres da Ilha do Bananal, cujo comportamento é contido, andam de cabeça baixa (evitando o contato visual[16]) e "não conversam com qualquer pessoa fácil, não". "Acho melhor vocês ficaram por aqui e casar com *tori* mesmo, já que não tem outro jeito", dizia Jacinto.

Não deixa de ser curioso que, depois de ter feito uma opção por romper com a vida de 'aldeia grande' – e com os vínculos rituais, conflitos e feitiçaria nela implicados –, ele alegue que *não tem outro jeito*. Ma(k)urehi, ao fazer a opção por permanecer em Buridina, não sabia quais seriam os resultados, a médio prazo, daquele *experimento*. Justamente porque parece se tratar precisamente disto, uma experiência, que, sem dúvida, gerou seus efeitos colaterais. A diferença de comportamento entre os rapazes e moças desta aldeia e de outros jovens da Ilha do Bananal é uma consequência da especificidade territorial de Buridina, i.e., de sua conjunção com a cidade. Como diz o Cacique Raul, eles foram criados "no meio do povão" (convivendo cotidianamente com não-índios) – "com a liberdade do menino não-índio", como quis Jacinto –, desenvolvendo, assim, uma outra socialidade, que, parece-me, se configurou como um padrão nesta aldeia. Se, por um lado, certamente a experiência dessa primeira geração de jovens guarda suas diferenças para com a experiência da juventude atual (a terceira

[16] A troca de olhares é um indicativo de desejo sexual. O olhar se faz presente em diversas ocasiões para os Inỹ. Tudo indica que a visão é um sentido muito valorizado e que é um componente importante para as interações – entre humanos ou com Outros. Toral, por exemplo, afirma que "o olho, segundo os Karajá, faz parte daquele que está no interior do corpo. Por isso, através do olho, pode descobrir quem está no interior dos seres. Reparar no que o olho revela é uma atitude costumeira dos Karajá" (1992: 145). Como apontou Lima Filho (1994: 176), essa é uma questão que valeria investigar.

geração), a diferença de comportamento em relação a seus parentes da Ilha parece ter permanecido basicamente a mesma.

Mas se a opção de Jacinto em permanecer ali foi um experimento, o que exatamente eles queriam e estavam experimentando? Depois de tudo que já foi dito aqui, não é difícil chegar à conclusão de que se tratava de *uma experimentação do mundo dos brancos*. Em relação aos casamentos, já vimos como os Karajá optaram, num primeiro momento, tanto pelos cônjuges quanto pelo padrão de casamento dos regionais, um movimento que inverteu a uxorilocalidade do grupo. Tendo sido criados "no meio do povão", na cidade, o padrão de socialidade que ali se configurou coincide parcialmente com a socialidade dos não-índios. Houve, de fato, um empenho em *aprender a ser branco*, tanto por parte dos jovens quanto dos mais velhos, e isto desde muito cedo. Já em 1908, Krause relata a presença de uma aldeia ao lado da vila de Leopoldina, descrevendo-a como habitada por "índios civilizados, que preferem as vantagens da civilização (fumo, sal) à convivência com a tribu" (1941: 241). Baldus (1948a: 145-148), em um relato sobre uma curta passagem por esta aldeia no ano de 1947, faz uma curiosa descrição da sua situação de "aculturação", descrevendo a presença de objetos industrializados e do uso das roupas dos brancos, convivendo com utensílios, vestimentas e adornos karajá. Em 1975, Irmhild Wüst fala do "enfraquecimento acentuado na transmissão cultural entre os membros deste grupo" (1975: 163). Em Ossami de Moura (2006: 327) encontramos três fotos do interior da casa de Jacinto Ma(k)urehi e de sua mulher Lídia Dikuria, tiradas já no ano de 1991. Numa delas vemos uma televisão sobre um pequeno móvel. Em suas prateleiras há vários livros, todos perfeitamente organizados, e um forro triangular bordado que o enfeita, certamente uma réplica perfeita do interior de uma casa regional. Na outra, vemos uma estante cheia de panelas de alumínio e alguns pratos. Estas panelas, nos contam alguns indígenas, eram um dos principais fascínios dos Karajá antigos com o mundo *tori*. Na terceira, vemos Lídia Dikuria cozinhando num fogão a gás.

Poderíamos, enfim, recolher inúmeros fragmentos que nos auxiliariam a reforçar a hipótese que exponho. Mas vou me deter aqui sobre um último ponto, pois ele indica que essa é justamente a imagem que alguns dos Karajá da Ilha fazem destes seus congêneres. Desde pelo menos a década de 1960, seus parentes da aldeia de Santa Isabel começaram a chamar os moradores de Buridina de *tori hãwa mahadu*, expressão cuja tradução seria "o pessoal (*mahãdu*) da aldeia/território/lugar (*hãwa*) dos brancos (*tori*)"

ou simplesmente "o pessoal (*mahãdu*) da cidade *(tori hãwa*)"[17]. Os próprios Karajá de outras aldeias, assim, passaram a reconhecer a relação privilegiada de Buridina em relação ao mundo dos brancos. Nessa época, me disse um senhor, alguns Karajá da Ilha do Bananal iam até esta aldeia fazer trocas. Levavam coisas como um enfeite plumário ou um feixe de sementes de melancia e desejavam artigos industrializados como roupas. Por vezes, o produto trazido não tinha valor (monetário) equivalente ao da roupa, mas a ética inỹ reza que pedidos de parentes próximos não devem ser negados. Quando os visitantes descobriram isso, eles ficaram constrangidos. Ainda hoje essa associação com o mundo dos brancos permanece. Quando os indígenas desta aldeia chegaram a Santa Isabel, alguns anos atrás, para assistir ao *Hetohokỹ*, escutaram de seus parentes o seguinte comentário: "Lá vêm os *tori* de Buridina" ([Cavalcanti-]Schiel, 2002: 50). Isso não ocorreu uma única vez. Conversando com um homem sobre o assunto, ele me relatava um comentário semelhante, falando que os Karajá de Santa Isabel dizem que até o sotaque do *inỹrybè* destes seus parentes (daqueles que o falam fluentemente) "puxa mais para o lado do branco"[18].

Seria apressado, entretanto, supor que os Karajá de Santa Isabel e de outras aldeias (incluindo os Javaé) pensam que seus parentes de Buridina não são índios. Se em alguns momentos eles dizem sobre Buridina que "lá eles vivem que nem branco", em outros, eles os reconhecem como seus parentes, como Inỹ. Voltarei a isso mais abaixo.

Vimos aqui que os Karajá de Buridina optaram por permanecer junto à cidade de Aruanã e por casar com seus moradores *tori.* Percorrendo estes eventos e tentando desvendar as intenções e escolhas das personagens dessa trama, fica claro que, no fundo desta história narrada, está uma vontade de afastar-se de certos aspectos do mundo inỹ. E eles levaram à cabo esse distanciamento engajando-se no mundo *tori*, conhecendo os brancos – conhecimento esse que só pode ser obtido por vias da experiência, viver *com* e *como* os *tori*. Acredito que os Karajá tenham sido bem-sucedidos nessa empreitada e logo a situação deixou de ser um experimento para se transformar propriamente n*a vida deles*. Mas isso não encerra a questão, pois, *para tornar-se tori, eles não deixaram de ser (i.e., de tornar-se) Karajá*, nem nesses tempos passados, aqui narrados, nem nos dias de hoje. Essa narrativa, portanto, conta apenas metade da história. No que se segue,

[17] Se as aldeias Inỹ são *inỹ hãwa*, as cidades dos brancos são *tori hãwa.* No capítulo 7, me deterei mais minuciosamente sobre esses conceitos, numa discussão sobre a dimensão espacial (aldeia-cidade e aldeia-mato) das relações com Outros (brancos e onças).
[18] Cf. outro registro semelhante em Portela (2006: 206 – fala de Uberena).

investiremos sobre o sentido desta duplicidade e da relação que eles estabelecem entre ambos "os lados", entre "virar índio" e "virar branco", entre o conhecimento e a perspectiva de índios e não-índios. Se até aqui vimos as intenções envolvidas nessa história, agora nos concentraremos no resultado dessa experiência, i.e., como se constituiu esse conhecimento.

O DOIS SEM INTERVALO: A *MISTURA*

A vida atual dos Karajá de Buridina é marcada por uma dualidade entre seu próprio mundo e o dos *tori*. Porém, ao contrário do que supõem os estereótipos e preconceitos, "virar branco" é apenas metade da questão, por assim dizer. Há também as relações de parentesco, o *inỹrybè*, as comidas típicas, as disputas políticas características do grupo, xamanismo (ainda que sem xamãs reconhecidos), práticas de resguardo, nominação, etc. Não se trata, assim, de escolher, entre essas duas perspectivas, qual seria mais apropriada para descrever essa comunidade. Nem, muito menos, de escrever uma "história do meio", algo como uma negação de seu estigma de aculturados por meio do reconhecimento de que seu engajamento extremo no mundo dos brancos não lhes tira a condição de indígenas, pois sua tradição não estaria em contradição com a nossa "modernidade". Não que isso não seja verdade. Pelo contrário, trabalhos como os de Sahlins (1997a; 1997b), demonstram a fecundidade dessa abordagem para compreendermos situações como esta. O ponto é que ela resolve a questão *para nós mesmos*, i.e., desfaz contradições que antes existiam *no nosso pensamento*. Para o pensamento indígena, porém, a questão parece se pôr em outros termos. Detenhamo-nos um pouco aqui.

Para explorar esta questão, tomarei o exemplo de um autor: Roberto Cardoso de Oliveira. O que se segue, entretanto, não é propriamente uma crítica a respeito de seu trabalho. Explorando (parte de) seus argumentos, quero apenas evidenciar a maneira como ele constrói a relação entre "os dois lados", isto é, como aí se relacionam o ponto de vista indígena e o não-indígena, "o [mundo do] índio e o mundo dos brancos"[19].

Neste seu livro (1972[1964]), Cardoso de Oliveira trata de uma situação que apresenta características similares às que encontramos entre os Karajá de Buridina. Ele fala dos índios Ticuna do alto curso do Rio Solimões, que num contexto de extrativismo de caucho, estavam, à época, bastante integrados à sociedade regional, sendo vistos pelos não-índios como "caboclos". Num memorial escrito por posseiros, ocupantes da reserva

[19] A escolha deste autor é um tanto aleatória, e muitos outros e outras poderiam o substituir para o fim em questão. Se optei por ele, entretanto, certamente é devido a influência que seu trabalho teve sobre o meu. Na formulação original desse argumento (Nunes, 2009a), utilizei, junto com ele, o exemplo do artigo de Sahlins, citado acima.

indígena, ao então presidente da República, estes chegam a declarar que não havia "neste recanto índios e sim civilizados caboclos" (id.: 110). O autor certamente não compactua com esta visão. "A interiorização dos padrões de comportamento do branco pelo índio"[20] (id.: 100) não é, a seu ver, suficiente para promover a transformação *total* dos Ticuna em "civilizados". Para justificar essa posição, o autor se apóia no mecanismo "tribal" de auto-reconhecimento: a afiliação clânica. Assim, "a condição de membro de um clã confere a um indivíduo o status sem o qual ele não teria lugar na comunidade indígena, pois não seria reconhecido como Tukúna. Em outras palavras, não pertencer a nenhum clã é não ser Tukúna" (id.: 66), dando exemplos tanto de um indivíduo com grande conhecimento sobre questões culturais do grupo que não é reconhecido como indígena (e não se reconhece como tal) por não possuir filiação clânica quanto de outro que, *mestiço* criado junto à sua mãe não-indígena e tendo herdado o clã de seu pai Ticuna, "em nenhum momento deixou de ser aceito pela comunidade indígena" (id.: ibid.). Outro elemento fundamental para a permanência dos Ticuna enquanto tais é o sistema de parentesco que lhes fornece "meios para *calcularem* sua posição no contexto intratribal, classificando-os num sistema de status" (id.: 71). Assim, a respeito dos "resultados da interferência entre duas ordens distintas, a tribal e a nacional" (id.: 70), o autor conclui:

> É mister considerar que os Tukúna estão sendo surpreendidos num momento do processo de sua transformação, i. e., de uma transformação que os afeta de modo total mas cujo processo ainda está muito no começo: o que explica a permanência de uma estrutura social segmentada em grupos unilineares de descendência, associados em metades exogâmicas, sustentados por um sistema de parentesco extremamente operativo, formando, a bem dizer, o núcleo da ordem tribal Tukúna. Esse núcleo, como área estratégica do sistema social indígena ainda não foi tocado em suas estruturas cruciais, a despeito da situação de conjunção intercultural existente (id.: 80-81).

E se esse núcleo, essa área estratégica, fosse tocado? Sem querer diminuir a complexidade de uma possível tal situação – nem muito menos as muitas tensões, pressões e violências da situação abordada por Cardoso de Oliveira –, creio que só é possível formular a questão desta maneira se pensamos que as duas "ordens" – a 'tribal' e a 'nacional' – se situam em *um mesmo plano*, estando assim, passíveis de mutua interferência; se pensamos que ambas as ordens constituem um único processo; se pensamos, enfim, que o resultado desta 'mútua interferência' é uma unidade una. Acredito, entretanto, que, do ponto de vista indígena, essa não é a única forma de relação entre 'as duas ordens': elas podem estar em planos distintos, paralelos e independentes, e

[20] Tanto para os indígenas quanto para os regionais, "o falar bem o português (ao lado de se vestir e de se paramentar de utensílios 'civilizados') simboliza a passagem da condição de 'selvagem' (...) para a de 'civilizado'" (id.: 100).

a unidade formada por esta relação, assim, só poderá ser compósita, repartida. Em contraste, a análise que o autor faz da figura do caboclo, "o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco" (id.: 83), só pode desembocar num esquema marcado por uma *ambiguidade*.

> Em certo sentido, o caboclo pode ser visto como resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tukúna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. (...) Fracionada sua personalidade em duas, ele bem retrata a ambigüidade de sua situação total (id.: ibid.).

A figura do caboclo me interessa sobremaneira pela proximidade que apresenta em alguns pontos com a figura do *mestiço* e, sobretudo, com a *pessoa misturada*. Aqui, entretanto, não nos deteremos sobre a possibilidade de mútua influência entre os pontos de vista, pensando-os em um mesmo plano, como um processo único, como faz Cardoso de Oliveira, mas sobre o que me parece ser uma outra dimensão desta inter-relação, à qual os Karajá de Buridina conferem maior ênfase: a coexistência de pontos de vista em uma unidade repartida. Numa tal situação, os pontos de vista estão em planos distintos, de modo que o aprendizado da perspectiva *tori* pelos Karajá não guarda relação necessária com o (des)aprendizado de sua própria perspectiva. Assim, essa "dupla consciência" do caboclo, de que fala Roberto Cardoso de Oliveira, quando a transpomos para a figura do *mestiço*, não é ambígua, mas de fato *dupla*. O meio (o *mestiço,* a *mistura*) não é um *entre dois*, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não-indígena. O meio não é um *um*, é um *dois sem intervalo*, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. O meio é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo. Não há um ponto de vista *mestiço*, pois o meio é *a possibilidade de ser ambos*.

A *misutura* não é, na verdade, peculiar aos Karajá de Buridina. Há vários indícios na literatura ameríndia de que essa forma indígena da relação entre as perspectivas indígena e não-indígena pode ser algo bem mais geral do que se poderia a princípio pensar. Terence Turner, por exemplo, diz que "assim como a totalidade social é vista agora como constituída de um lado nativo e um lado brasileiro (...), assim também o grupo doméstico e o membro individual da sociedade nativa se tornaram seres duplos, divididos diametralmente entre uma parte interna, Kayapó, e uma parte externa, feita de mercadorias brasileiras" (1993: 60) – apesar do fato de que sua hierarquização entre os componentes interno (Kayapó) e externo (branco, que serve de "verniz" ao primeiro) traz consequências analíticas que quero evitar aqui.Também Julio Cezar Melatti, falando sobre as "definições de índio e de craô":

> De um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios. Os outros, que abandonam as aldeias e vão viver isolados, à maneira dos sertanejos da região, já não são vistos do mesmo modo: *são índios mas também são civilizados*. Alguns exemplos nos ajudam a notar essa diferença. Um deles é o do antigo chefe Chiquinho, velho cafuzo [i.e., *mestiço*] de pele bem escura e cabelo lanoso, mas considerado um dos maiores conhecedores das tradições craôs. Disse-nos dele o falecido índio Jacinto, quando nos preparávamos para visitá-lo: *"Você vai ver como o cabelo dele é encolhido!" E acrescentou: "Mas é craô, filho daqui mesmo; agora nós tudo, essa rapaziada tudo, é tudo misturado; mas é craô mesmo!"* (2005[1967]: 75-76 – grifos meus).

Cristiane Lasmar, falando sobre os filhos dos Tukano moradores de São Gabriel da Cachoeira com os brancos, nota a inadequação do termo "caboclo" para descrevê-los: "Enquanto 'caboclo' não significa nem índio nem branco, referindo-se a uma terceira categoria, os filhos de branco com índia seriam 'brancos',mas de um tipo específico, enquanto os filhos de índio com branca seriam'índios' de um tipo especial. A especificidade de ambos seria determinada pela característica que compartilham – corpos misturados" (2008: 446-7). E cita a fala de uma indígena: "Meus filhos são misturados: meio índios, meio brancos. Então, a *parte* indígena deles é Tukano, como eu" (id.: 447 – grifo meu).

Falando sobre os Pataxó da Reserva da Jaqueira, Maria Soledad M. de Castro diz que "tradição" e "modernidade", antes que processos ou momentos que se sucedem linearmente, são movimentos que coexistem.

> Os Pataxó não relatam uma passagem de uma vida tradicional a uma vida moderna, tampouco advogam estarem retornando de um contexto moderno em direção a um contexto tradicional. Na verdade, a experiência do grupo parece apontar para uma situação muito diferente daquela encontrada no senso comum de nossa perspectiva sobre a história: tradição e modernidade não são momentos ou processos que se sucedem; não há passagem de um a outro. Ao contrário, trata-se, na verdade, de categorias e oposições binárias que se reproduzem ao longo do tempo. Sempre, concomitantemente (Castro, 2008: 129).

Essas são apenas evidências, exemplos de autores que apontaram fenômenos semelhantes à *mistura* sem, porém, desenvolver muito o tema. Há dois outros autores, entretanto, que analisaram a forma indígena da relação de outros grupos ameríndios com os brancos de maneira muito semelhante à descrição que apresento aqui. Aparecida Vilaça (2000) mostrou como a relação que os Wari' entretêm com os não-indígenas é uma duplicidade análoga àquela dos dois corpos do xamã – exporei o argumento da autora mais abaixo. José Kelly, por seu turno, mostrou como o fato de os Yanomami do Ocamo dizerem que estão "virando brancos (*napë*)" não nos coloca diante de um caso de *mestiçagem*, mas, ao contrário, de *anti-mestiçagem*.

> A *mestiçagem* não tem volta. Ela produz um tipo diferente de povo e, assim, elimina a relação entre os povos originais que acabaram 'consumidos na mistura' [*consumed in themix*], uma

> mistura possuindo uma identidade comum. 'Virar', em 'virar *napë*', se refere mais à concatenação de estados virtuais e atuais: a alteridade é um estado virtual da pessoa Yanomami (2011: 221). Em lugar de fusão e nova identidade, vemos adição e nova alteridade – novas possibilidades para uma alternância relacional e dialética entre distintos feixes de atributos (id.: 220). Como uma transformação histórica, virar *napë* criou pessoas compósitas de índio/branco [*Indian/White composite persons*] (índios civilizados). (...) Esses elementos co-existem, mas não se fundem [*mix*] (id.: ibid.).

Há, aqui, mais do que uma similaridade: o que Kelly chama de *anti-mestiçagem* é precisamente aquilo que chamo de *mistura*. Porém, foi apenas depois de ter escrito minha monografia que pude ler o trabalho do autor, de modo que, a despeito da enorme similaridade, nossas formulações são independentes.

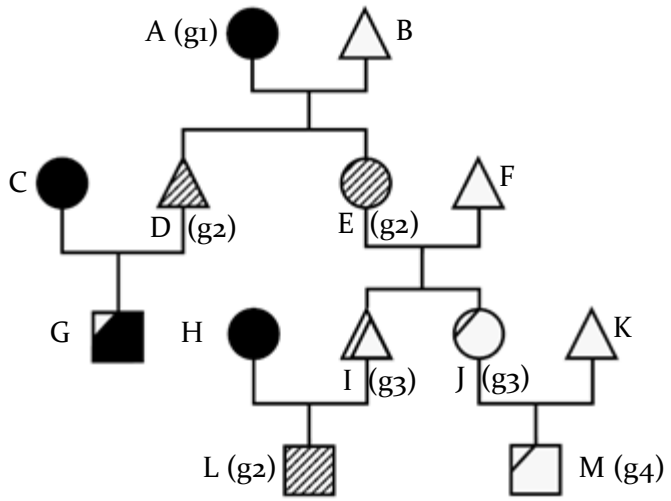
Mas voltemos aos Karajá.

CASAR COM OS BRANCOS, TER FILHOS COM ELES

Na década de 1970, como dito acima, teve início a *mestiçagem*. Algumas décadas depois, podemos perceber que um dos resultados deste processo foi a instauração de um novo padrão de casamentos. Desde então, uniões entre dois indígenas são raras e, geralmente, fruto de particularidades das histórias pessoais: o mais comum, hoje, é casar com *tori*. Dessa forma, a grande maioria dos casamentos hoje existentes (77,8%) envolve um cônjuge não-indígena[21]. Sendo, portanto, a *mestiçagem* uma questão tão ampla e importante nesta aldeia, como os Karajá conceitualizam este processo?

Há, aqui, uma tríade conceitual básica: *puro*, *mestiço* e *tori*. *Índio(a) puro(a)*, ou simplesmente *puro*, é a pessoa cujos dois genitores são indígenas (ou seja, *puros*). Os *mestiços* são os frutos das uniões destes com os *tori,* i. e, os não-índios[22]. Esta é uma forma geral de classificação, mas que, estritamente, só

<u>Diagrama 1:</u> Os cálculos da distância



[21] Esse dado estatístico é oriundo do levantamento que fiz em julho/agosto de 2009 sobre os casamentos dos Karajá de Buridina.

[22] Esclareço que os trabalhos de Cavalcanti-Schiel (2002, 2008) já haviam registrado esta tricotomia básica e abordado alguns aspectos relativos à *mestiçagem*, e, assim, acabaram por se constituir em um de meus pontos de apoio.

abrange as duas primeiras gerações – os indivíduos A, B, D e E, no Diagrama 1. O que acontece, então, quando descemos neste diagrama? Como são classificados/pensados os netos, bisnetos etc., deste primeiro casamento *misturado*? Os Karajá formulam tal questão a partir de dois principais idiomas: o da geração e o da distância.

O primeiro opera por uma espécie de marcação da geração do indivíduo ao qual se refere. Explico-me. Seguindo o exemplo do Diagrama 1, se uma mulher *pura* (A) se casa com um homem *tori* (B), terão uma filha *mestiça* (E). Se ela (E) se casa novamente com um homem *tori* (F), os filhos do casal (I, J) serão ainda considerados *mestiços*, mas "mestiços de terceira geração", ou simplesmente "de terceira geração" (g3, no Diagrama 1). Se um destes (J), por sua vez, repete o matrimônio com não-índio (K), os filhos do casal (M) serão ditos "mestiços de quarta geração", ou simplesmente "de quarta geração" (g4). E assim sucessivamente. Por vezes, os Karajá se referem aos *mestiços* (D, E) como "de segunda geração" (g2), sobretudo em contextos em que estão fazendo cálculos sobre um fragmento de genealogia. *Mestiço*, portanto, é um termo não marcado: pode tanto se referir a qualquer indivíduo que tenha não-índios nas gerações ascendentes próximas quanto especificamente à "segunda geração". Note-se que esta formulação está focada nos sucessivos matrimônios com os regionais.

Uma segunda formulação está pautada no idioma da *distância*. Trata-se de uma forma geral de classificação que permite pensar sobre outras situações além dos casamentos com *tori*. Muitas vezes interpelei pessoas com perguntas tais como: se os filhos de índios com não-índios são *mestiços*, os filhos destes últimos com não-índios seriam o quê? Ainda *mestiços*? Haveria outra categoria para classificá-los? E quanto aos filhos de *mestiços* com *índios puros*?

Apenas algumas pessoas responderam a essas questões de forma assertiva: filhos de mestiços com não-índios são *tori*, já não são mais indígenas; e filhos de *mestiços* com *índios puros* voltam a ser *puros*. A maioria das respostas que recebi, entretanto, eram mais vagas – "Rapaz, não sei! Acho que..." –, mas concordam com a formulação anterior num sentido: nas falas dos Karajá há um consenso de que o casamento com *tori* provoca um afastamento em relação à cultura/característica indígena (o que corresponde a uma progressão no esquema das gerações, de A[g1] para E[g2], para J[g3]...), ao passo que casar com *índio puro* direciona esse processo no sentido contrário (a passagem de I [g3] para L [g2] ou de D para G, por exemplo). Assim, quanto aos filhos de *mestiços* com *tori* (I, J e M), por exemplo, dizem que "vai distanciando", "vai acabando", "puxa mais para o lado do branco"; já os filhos de *mestiços* com *índios puros* (G), "acho que volta [a ser

puro], não é?", "volta de novo", "puxa mais pro lado do índio". Nesta formulação, a volta é um caminho possível, como se pode notar. Mesmo com uma distância genealógica considerável. Não importa de qual geração é um *mestiço*, se de terceira ou de quinta, sexta: se ele (um homem, suponhamos) se casar com uma *índia pura*, o filho do casal voltará à segunda geração. Afinal, se assumimos sua linha de descendência materna como referência, o deslocamento é apenas de uma geração[23].

Já os filhos de casamentos entre dois *mestiços* continuam *mestiços*: afinal, um casamento entre iguais não provoca nem distanciamento nem aproximação – da mesma forma que o filho de dois índios *puros* é igualmente *puro* ou o filho de dois *tori* é igualmente *tori*.

Paralela às duas formulações apresentadas, os Karajá utilizam ainda uma outra: o sangue. Um mestiço traz consigo sangues diferentes, vindos tanto da mãe quanto do pai. É comum ouvir comentários do tipo "fulano, quer ver, já tem três sangues, Karajá, Javaé e tori!", falando de um mestiço cujo pai, por exemplo, seja um índio (mestiço de Karajá e Javaé) e a mãe seja *tori*. Como veremos no próximo capítulo, essa questão se relaciona com a teoria da concepção sustentada pelos indígenas dessa aldeia.

A palavra do *inỹrybè* para "mistura", num sentido genérico, é *i(k)uri*. Quando, por exemplo, há cambuí (um tipo de anzol de tartaruga) de dois donos diferentes misturados dentro de uma sacola, pode-se dizer que eles estão *i(k)uri(k)uri*, "misturados". Quando eu conversava com um homem sobre o assunto, ele apontou para um pé de mexerica enxertado sobre o tronco cortado de um limoeiro que fica em frente à sua casa e disse que ele era *rimaõ-wana i(k)uridỹỹ mixirika-wana,* "limão (*rimaõ*) misturado (*i[k]uridỹỹ*) com (*wana*) mexerica (*mixirika*)"[24]. Os termos indígenas para os *mestiços* seguem essa mesma lógica. Pode-se dizer simplesmente que uma pessoa é *i(k)uri(k)uri* ou *i(k)uridỹỹ*, "misturada", ou pode-se especificar quais são suas "origens", dizendo que a pessoa é, por

[23] O Diagrama 1, advirta-se, não é genealógico: ele apenas sintetiza (com o engessamento próprio deste tipo de representação), a lógica dos cálculos feitos pelos Karajá a partir de ambos os idiomas, o da geração e o da distância.

[24] A palavra para "mistura" é *i(k)uri*, mas a palavra *wana* quase sempre entre na composição das expressões e, em formulações sintéticas pode-se usar apenas essa última. Quando, por exemplo, alguém almoça peixe frito acompanhado de farinha, essa pessoa pode dizer que comeu *(k)utura mỹji (k)anỹdè-wana*, "peixe (*[k]utura*) frito (*mỹji*) com (*wana*) farinha (*[k]naỹdè*)", expressão na qual a palavra *wana* designa a junção dos dois elementos. Um homem me disse que *wana* designa um par de elementos desiguais: não se pode dizer que dois Inỹ que caminham lado a lado estão *wana*, mas isso poderia ser dito se se tratasse de um Inỹ e um *tori*. Cabe aqui uma especulação. Não tenho competência linguística para entrar a fundo em questões como essa, mas, até onde entendo, a palavras *i(k)uri* e *wana* designam sempre a junção de dois elementos que se mantém separados, como os cambuí cujo dono pode ser identificado e eles, assim, separados, ou um prato onde o peixe e a farinha são dois elementos que estão juntos, mas se mantém distintos. Penso que não seria possível usar esses termos para se referir a uma mistura da qual os Inỹ não conseguem distinguir os elementos que a compõem; ou que a própria especificação de que alguma coisa é *i(k)uridỹỹ* já implica a distinção de seus elementos formadores.

exemplo, *tori-wana i(k)uridỹỹ,* "misturado com branco", ou *wou-wana i(k)uri(k)uri*, "misturado com Tapirapé" – os Karajá me disseram que *i(k)uridỹỹ* e *i(k)uri(k)uri*, nesse contexto, são sinônimos. Mas a forma mais completa de se dizer que uma pessoa é *mestiça* é identificando seus dois "lados". Há três formas de fazê-lo, posto que a ordem das palavras pode ser alterada: *inỹ tori-wana i(k)uri(k)uri,* "misturado de Inỹ com branco"*; berohokỹ mahãdu-wana i(k)uridỹỹ berobiowa mahãdu-wana,* "misturado de Karajá com Javaé"; *inỹ-wana tori i(k)uri(k)uri.* Lima Filho diz que os filhos de branco são chamados de *Tori-wana riorè* (1994: 107, nota 23). Rodrigues diz simplesmente que os *mestiços* se designam *ikurinỹkỹ* (2008: 559).

DA *MESTIÇAGEM* À *MISTURA*

Os Karajá, advirto, falam de *mestiços*, mas não de *mestiçagem:* este é o termo que escolhi utilizar para me referir exclusivamente aos casamentos entre índios e brancos e as crianças deles resultantes. O conceito utilizado pelos indígenas é *mistura*. Em suas falas sobre este processo e sobre algumas de suas consequências, pode-se escutar comentários com mesmo teor ora se referindo aos *mestiços*, ora se referindo aos jovens em geral. Uma senhora, por exemplo, me falava sobre o casamento tradicional arranjado, o *hãrabiè*, e disse: "mas está acabando tudo, essas coisas. E agora pior vai ficar, por que esta misturando muito! Aqui, quem é puro aqui em casa e só eu. Já meus netos, meus filhos, já são todos mestiços". Paralelamente, porém, os Karajá dizem que estão "acabando" porque os jovens "não querem saber das coisas da cultura", como o ritual, o *inỹrybè* e as obrigações de parentesco. Essa é uma questão não só para os Karajá de Buridina, mas igualmente, e mais fortemente, para seus parentes de muitas outras aldeias na Ilha do Bananal. Um rapaz me contou que ficou muito triste quando sua irmã, *índia pura* que mora de Nova Tytema, na Ilha, veio lhe visitar. Ele dizia que ela só quer falar em português, consumir os bens dos brancos, enfim, "ela não quer ser índia". Continuou dizendo que, hoje, muitos jovens estão assim: "Inỹ está acabando".

Os problemas que os Karajá reconhecem como decorrentes de seu engajamento com o mundo *tori*, portanto, *não* são inerentes à *mistura*. Hoje, os Karajá dizem não haver problema que os jovens se casem com não-índios, desde que, com isso, não deixem de devotar a devida atenção à "cultura" ou "tradição" indígenas[25]. Encontramos um

[25] Há, nesta aldeia, sobretudo por parte dos mais velhos, um discurso que associa a *mistura* à "perda da cultura", ou ao "fim da tradição", como na fala que citei no corpo do texto. Porém, como mostrei alhures (Nunes, 2010a), o problema não reside no fato da *mistura*, mas *na forma específica que este processo vinha tomando em Buridina*, principalmente devido ao forte preconceito dos regionais e à pressão para deixarem o território que ocupavam. A partir do início da demarcação das terras e, sobretudo, da implementação do

exemplo desta postura em uma fala de um indígena citada por Cristiane Portela (2006: 169): "mas o meu caso é mais tentar fazer que a aldeia mantenha sua cultura, num [*sic*] importa que tá casando com não-índio, não importa não, porque as duas coisas são importantes". Também o cacique Raul me dizia que, "no meu modo de ver, não tem jeito de parar os meninos de casar na cidade. Contanto que mantenha a cultura, pode casar [com *tori*] à vontade!". Assim, o problema não é casar como *tori,* nem mesmo ser filho de branco. Essa questão fica clara quando os Karajá de Buridina falam sobre os *mestiços* da Ilha. Um senhor me contava sobre dois casos. O primeiro, o de dois rapazes negros, altos e fortes. O segundo, o de duas meninas loiras, bonitas e de cabelo liso e comprido. Em ambos os casos, apresar da fisionomia não apresentar características indígenas – "você olha, assim, e não tem nada de índio" –, os *mestiços* em questão dominavam bem "as duas linguagens". No caso das meninas, com 13, 14 anos, estavam de férias na aldeia, se pintavam e dançavam com Aruanã. "Deram um show". Quando o pai (*tori*, com quem moravam) foi buscá-las, não queriam voltar para a cidade com ele. Acabaram ficando na aldeia e se casaram por lá. A despeito de sua fisionomia (a "característica" de *tori*), estes *mestiços* falam as duas línguas e "conhecem a cultura", i. e., participam dos rituais, conhecem histórias, utilizam a terminologia de parentesco, etc. Isso me suscitou a idéia de que os *mestiços*, antes que pessoas a meio-caminho, sem identidade – "Um mestiço. Nem branco, nem índio. Nada." (Vasconcelos, 1965: 13) – eram pessoas de certa forma privilegiadas nessa empreitada de conhecer "os dois lados". Tendo um pai *tori* e uma mãe inỹ, por exemplo, "viria desde pequeninho", como dizem, conhecendo tanto a "cultura" inỹ quanto "a lei do branco". Mas, curiosamente, quando perguntava isso aos Karajá de Buridina, eles diziam que não, os *mestiços* cresciam sabendo mais das coisas dos *tori*, "puxando mais para o lado dos brancos". Mas quando eu replicava "e na Ilha [do Bananal]?", as respostas mudavam. "Na Ilha, não. Aí, pra pessoa, capaz que é mais fácil [de conhecer ambos os lados], não é? Porque a mãe é índia e o pai é branco, então vai saber falar as duas línguas", um homem me disse.

Quando os Karajá dizem que "a cultura/tradição está acabando, porque misturou muito", o que está em foco não é a *mestiçagem* em si, *mas a forma específica que esse processo vinha tomando nesta aldeia*. Vimos no capítulo 2 que nas décadas de 1970, 80 e 90, sobretudo com o início do processo de demarcação, os Karajá sofreram muitas pressões e preconceitos dos regionais. Esse processo foi traumático, sobretudo para os

Projeto de Educação e Cultura Maurehi, em 1994, cujo objetivo era justamente a reversão deste quadro (cf. Pimentel da Silva, 2009), esse panorama negativo vem se revertendo. Hoje, os Karajá demonstram otimismo ao ver o interesse das crianças em aumentar seu conhecimento da cultura karajá.

jovens, muitos dos quais, *mestiços* ou *puros*, passaram a "ter vergonha de falar na língua" ou "de ser índio". Esse é o problema que os Karajá vêem na história de Buridina, um certo "desprivilégio" da perspectiva inỹ, por assim dizer. E é por isso que, quando eles falam que "a cultura está acabando", os comentários são ora associados à *mistura*, ora aos jovens de maneira geral. Assim, quando perguntei a um homem se a *mestiçagem* não seria um problema,ele me respondeu que "o importante para nós é guardar a cultura na memória, no sangue". "Não importa que a mãe ou o pai não seja índio?", continuei. "Pode ter o olho azul, não importa".

Assim como os Wari', os Karajá não querem "voltar para 'o mato'" ou viver como "Karajá antigo", como dizem, i.e., afastar-se dos brancos e de sua perspectiva para viver simples e exclusivamente como Karajá ou Wari', "e explicitam que estar junto dos Brancos é uma opção deles" (Vilaça, 2000: 69). Eles querem e buscam ativamente ser dois. "Ao dizerem que são 'brancos completamente', os Wari' não entendem que estão perdendo sua tradição, ou sua cultura, como poderíamos pensar", o que também podemos dizer dos Karajá: "o que acontece é que tem agora a experiência de um outro ponto de vista" (Vilaça, 2005: 512). Não se está interessado em saber apenas sobre o mundo Karajá: "virar Inỹ", poderíamos dizer, é apenas metade há história. Muito pelo contrário – embora seja fundamental conhecê-lo muito bem, i.e., continuar "virando Inỹ". "Nós somos seres humanos que têm outras culturas e outros costumes, me vejo como índia que tenho duas culturas: Karajá e não-índio" (Portela, 2006: 197), como disse uma mulher de Buridina que é *índia pura*. O próprio "resgate cultural" levado à cabo por meio do Projeto Maurehi é, assim, algo que supõe a coexistência de ambos "os lados", as perspectivas indígena e não-indígena: seu propósito não é "resgatar a cultura" para que os Karajá de Buridina possam "descartar" sua "metade *tori*", mas para que possam ser efetivamente pessoas duplas, que, assim como os *mestiços* da Ilha, "falam as duas linguagens", conhecem tanto "a cultura" quanto "a organização do não-índio". Em termos práticos, isso significa que os jovens deixem de "ter vergonha de ser índio" e de "falar na língua", que eles valorizem sua identidade inỹ. E o projeto Maurehi, conjugado com a estabilização da situação política local depois da desocupação da T.I., têm certamente atingido esse objetivo (cf. Portela, 2006). O que os Karajá estão interessados em reverter com seu projeto de "resgate" não é seu engajamento no mundo dos brancos, mas o "privilégio", por assim dizer, que os jovens acabaram por conceder, por conta de

sua "vergonha", à perspectiva *tori* em seu processo de auto-constituição[26]: daí a recorrência de afirmações sobre a importância de se "manter a cultura". Esse problema não acomete os mais velhos, em sua maioria *índios puros*. Assim, quando eles expressam sua preocupação em relação à situação de Buridina, eles o fazem em termos de uma preocupação com o futuro, o tempo em que eles já terão falecido e serão os jovens de hoje que terão que "segurar" a aldeia.

A *mistura*, assim, é algo que não se resume aos casamentos com brancos e aos filhos gerados por eles: ela é um processo mais amplo que a *mestiçagem*, ela é uma questão tanto para *índios puros* quanto para *mestiços*. A resposta que Renan deu à pergunta que lhe fizeram num curso de formação de professores indígenas é emblemática nesse sentido. Uma índia de outra etnia lhe perguntou: "O que você acha da mistura?", falando sobre os casamentos com os brancos. Ele próprio me relataria a pergunta e sua resposta, depois do acontecido.

> A mistura não tem problema, não. Porque todos nós, seres humanos, somos assim, misturados. Para mim, não importa a característica, se é de índio, se não é. Importa é ele saber quem ele é, filho de índio. Então, para ele, as duas coisas são importantes, tanto o conhecimento do índio como o do não-índio. As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças. O meu lado direito [do cérebro] pode ser *inỹ*, o esquerdo é *tori*!

Renan é um *índio puro* cuja família extensa é composta por dezessete pessoas, todas *puras* – exceto um dos genros, mas o casal ainda não teve filhos –, que moram em três casas pegadas uma à outra. Seus pequeninos netos falam o *inỹrybè* e só agora, com três, quatro ou cinco anos, começam a compreender melhor o português e a apreender a falar algumas palavras nessa língua. Quero chamar atenção, ao dizer isso, para o salto que há em sua fala da terceira pessoa do singular ("Importa é ele saber quem ele é") para a primeira pessoa do plural ("As duas coisas são importantes para nós, como para nossas crianças"): o trecho se inicia falando sobre os *mestiços*, mas o foco se volta repentinamente sobre todos "nós", mais ainda tematizando a *mistura*. Além do mais, "todos nós, seres humanos, somos assim, misturados".

Importante notar, porém, que os Karajá de Buridina frequentemente utilizam o termo *mistura* para se referir à *mestiçagem*, e associam-no à "perda da cultura". Porém, como o exemplo acima mostra, esse nem sempre é o caso. Essa duplicidade, como vinha dizendo, não se restringe aos *mestiços*: se nem todos têm um pai ou uma mãe não-

[26] "Mas, como os meninos de hoje não tão querendo aprender o que nós, o que nossos avôs usavam, tão puxando mesmo é só pro lado dos brancos, então ficou difícil pra nós, porque nós já tá no meio da cidade mesmo, os meninos já veio falando foi o português mesmo, não fala assim nossa linguagem..." (Portela, 2006: 186).

indígena, todos têm "dois lados" (as "culturas"/perspectivas indígena e não-indígena). As formas mais comuns pelas quais eles se referem a essa duplicidade, entretanto, são enfatizar a importância dos "dois lados" ou se auto-definir como "diferenciados". Certa vez, por exemplo, eu estava conversava com um homem sobre a língua dos cachorros, que 'conversavam' entre si enquanto nós estávamos sentados no pátio de sua casa. Comentei com ele que uma mulher havia me dito que os cachorros das aldeias da Ilha só entendem a língua inỹ, ao que ele me disse: "É, só entendem o *inỹrybè*. Esses aqui também, mas entendem o português também. Os cachorros também são diferenciados, entendem as duas línguas". Falar de *mistura*, portanto, é uma opção minha, uma opção que visa ressaltar dois pontos: primeiro, que a *mestiçagem* é um caso particular de um processo mais amplo, a duplicidade constitutiva da vida e da pessoa dos Karajá de Buridina; e segundo, que os problemas que esses Inỹ reconhecem como decorrentes de seu engajamento com o mundo *tori* não diz respeito a essa forma de relação que chamo de *mistura*, mas aos contornos que esse processo ganhou nas décadas de 1970, 80 e 90.

Longe de verem a *mistura* como um problema, os Karajá de Buridina enfatizam a importância dos "dois lados". Ela é, antes, constitutiva da vida dos indígenas desta aldeia. Seu cotidiano é dividido, para tudo há dois lados. Detenhamo-nos um pouco sobre alguns exemplos desta duplicidade.

A começar pelo nome da aldeia. Alguns afirmam que é uma corruptela do antigo nome da cidade (Leopoldina). Outros, entretanto, dizem que Buridina é uma aproximação para o português do verdadeiro nome da aldeia em *inỹrybè*: *burudena hãwa*, termo cuja tradução aproximada seria "lugar onde há muita concha buru".

Come-se tanto comida inỹ quanto *tori*, a primeira sendo obtida essencialmente pelas vias tradicionais (pesca, sobretudo), ao passo que a segunda é comprada no comércio local.

Fala-se tanto a língua indígena quanto o português, e todos têm um nome inỹ e um nome não-indígena.

Aldeia e cidade são marcadas por distintas socialidades, que não se confundem. Dizem que a cidade tem suas "leis", falam "na lei da cidade", na "lei do branco", a "organização lá de fora", utilizando estes termos para contrastar com a "cultura", o "jeito cultural", o "nosso jeito" ou a "lei do índio". Renan, por exemplo, me explicou certa vez que

> quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não-índio no lugar [gesticulando com as mãos como se tirasse e colocasse pequenos *chips* de memória em sua cabeça]. Quando

> chega pra cumprimentar alguém é "bom dia", "como vão os senhores?", se for uma mulher abraça e dá um beijo no rosto, ou então dá um beijo nas costas da mão. Aí vão saber que quem está ali é um cavalheiro. Por que os índios não se cumprimentam assim, é na distância, não se encostam. Aí quando passa do portão pra dentro tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. *Aí volta a funcionar do nosso jeito*. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes para a gente.

Todos nesta aldeia têm *tori* em suas famílias e, assim, entretêm com eles relações de parentesco. Por outro lado, a incapacidade destes parentes *tori* de se comportarem como parentes verdadeiros, sendo muitas vezes avarentos, preguiçosos ou mesmo utilizando o matrimônio interétnico como suporte e/ou justificativa para cometer infrações legais, marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu lado Outro.

Basta, aqui, enunciar essas várias formas de atualização da *mistura,* pois elas serão tratadas mais detalhadamente ao longo dessa dissertação.

PESSOAS *MISTURADAS*: PARTES INTERNAS

Voltemos aos cálculos da distância, cujas formulações foram apresentadas mais acima. Seriam aquelas equações genealógicas e sanguíneas uma teoria genética da inter-relação cultural? Certamente não, mas certamente sim. Explico-me. Certamente não, se o que temos em mente são tipos similares de explicação (sociobiológicas, sociogenéticas) que podemos encontrar no mundo moderno. Por outro lado, não pretendo dizer, com isso, que a explicação indígena seja metafórica, que falam de corpo querendo dizer outra coisa: trata-se sim de uma *teoria corporal*. Apenas seus corpos – ou, mais precisamente, seus conceitos de corpo – são diferentes dos nossos (cf., por exemplo, Viveiros de Castro, 1996, 2002). As teorias sociais ameríndias são tão corporais quanto suas teorias corporais são sociais: mais precisamente, essa distinção [entre o corpo (natural, dado) e relações sociais (construídas)], clássica entre nós, não existe entre eles, como bem mostra Patrícia Rodrigues para o caso Javaé. "O *sujeito* humano", diz a autora, "não é uma abstração racional ou imaterial, mas antes de tudo um *corpo*" (2008: 407).

Se a distinção entre atributos da mente e atributos do corpo não nos ajuda a melhor compreender o que se passa no mundo ameríndio, nossas noções sociais (e mentais) de mudança e relação cultural também tampouco o fazem. Uma mudança social, para os ameríndios, apresenta sempre um correlato corporal, ou melhor, é sempre ela própria corporal: "não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades" (Viveiros de Castro, 2002: 390). O que poderíamos dizer, então, sobre o caso dos Karajá?

"Eu valorizo muito os dois lados. Não valorizo só a nossa cultura, não só a do branco: uma complementa a outra", dizem constantemente os Karajá. Um homem, por exemplo, criticava a atitude de algumas pessoas da aldeia porque, quando morre alguém, "eles fazem é levar padre lá pra rezar". Ele disse não concordar com isso por não estar-se fazendo "do jeito cultural". O correto, prosseguiu, era que as duas "religiões" (como ele dizia) estivessem presentes, não só a dos *tori*: "a cruz e o *itxe(k)ò*[27], tem que ter os dois, mas o corpo é um só". Ou, como ele próprio havia dito em outra oportunidade, "minha característica é indígena, mas eu uso duas coisas ao mesmo tempo, característica, língua..." Se a *mistura*, para os Karajá de Buridina, como argumentei, é um *dois sem intervalo*, uma duplicidade na qual só se pode estar de um dos lados – sob uma das perspectivas – a cada momento, o aspecto corporal deste fenômeno só pode se apresentar também como uma duplicidade. Vejamos o caso dos xamãs Wari', que nos fornecerá uma imagem deste *ser dois*.

Tudo começa com uma doença, quando "o xamã dorme e sonha com *karawa* [animal], que ele vê com a forma humana, como um igual. É durante o sonho que ele será banhado por *jamikarawa* e se sentirá 'curado', com melhor disposição física" (Vilaça, 1992: 82). Com o banho, "o *jam* [do xamã] torna-se *karawa* [animal], e com isso o processo de desaparecimento do corpo físico (doença-morte) é interrompido; o agora xamã se torna um doente crônico, um *wari'* com *jam* autônomo, um homem-animal" (id.: 83). "Tudo se passa como se o xamã tivesse dois corpos: um humano, entre os Wari', e outro animal, junto aos animais" (id.: 80). "Diz-se que o xamã *jamu*, ou seja, por meio de seu espírito, ele se transformou e passou a ter um outro corpo" (Vilaça, 2006: 203)[28].

A relação dos Wari' com os brancos se daria de maneira similar: assim como o xamã não deixa de ser *wari'*, humano, quando ele *jamu*, i.e., quando sua "alma" torna-se um corpo animal, o conhecimento e a experimentação do mundo dos brancos constituem-se como um outro corpo-perspectiva possível, que não exclui o ponto de vista indígena. Nas palavras da autora:

> Eu diria que os Wari' querem continuar a ser Wari' sendo brancos. Em primeiro lugar, porque desejam as duas coisas ao mesmo tempo, os dois pontos de vista. (...) Os Wari', pelo que entendo, não querem ser iguais aos brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem, no entanto, deixar de experimentá-la. Nesse sentido, vivem hoje uma experiência análoga a de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos (id.: 515).

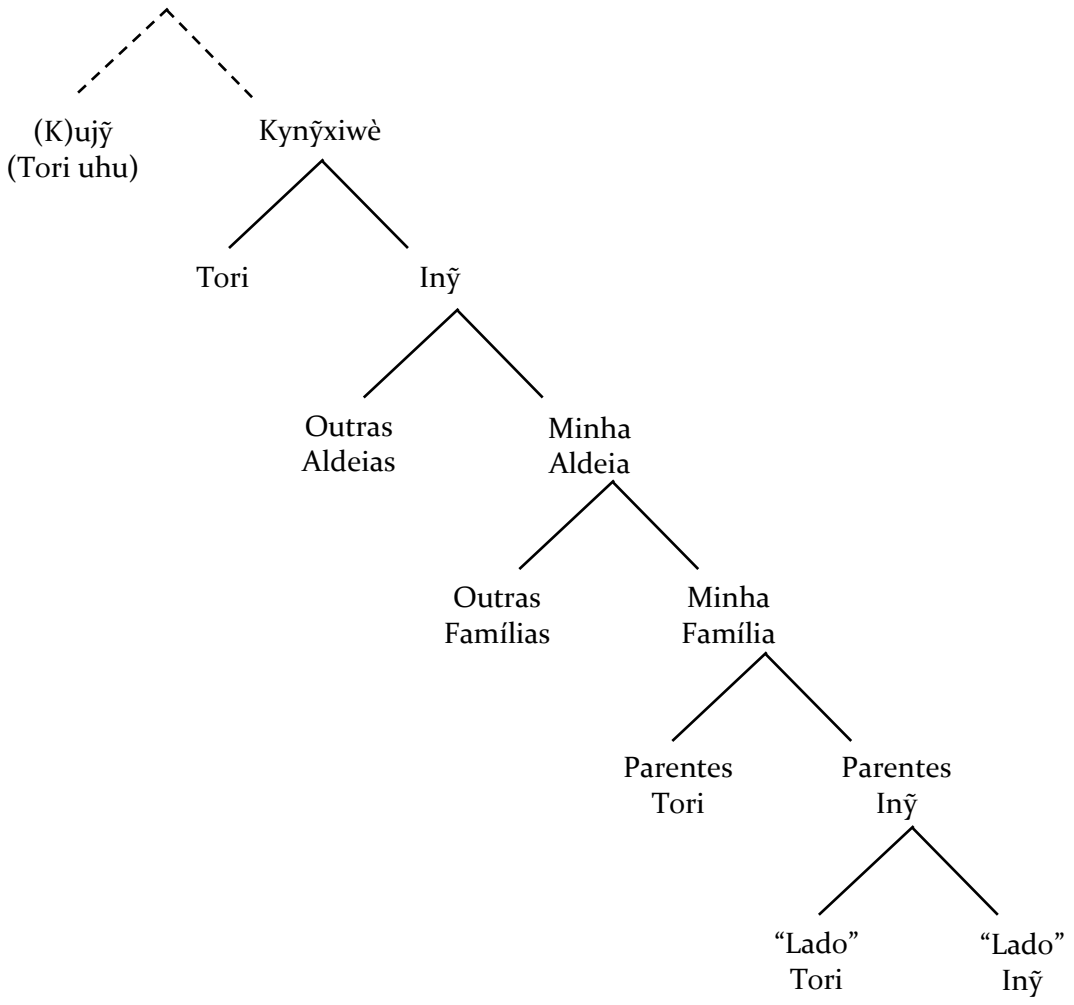
[27] "É a cruz indígena", artefato antropomorfo de madeira adornado que se coloca na cabeceira do túmulo. Cf. Ehrenheich (1948: 66-68), Rodrigues (1993: 379-81; 2008: 849-59) e Pétesch (1992: 321-7).
[28] Cf. o restante da descrição aqui resumida em Vilaça (1992: 79-83; 2006: 202-207).

As conclusões às quais a autora chega, percebe-se logo, vão precisamente ao encontro da descrição que faço aqui. Também para os Karajá de Buridina, a relação entre seu próprio ponto de vista e o dos *tori*, mediada pelos casamentos *misturados*, se constitui como uma questão corporal: a possibilidade de uma experiência dupla (o ser dois, poder acessar dois pontos de vista, como faz o xamã) corresponde a uma duplicidade dos corpos. Para os Karajá, segundo percebo, os *mestiços* são o protótipo dessa relação. Note-se que quando falam dos sangues de uma pessoa *mestiça*, por exemplo, os Karajá não falam de *um* sangue misturado, como no caso Piro (Gow, 1991), mas dos dois (três, quatro...) sangues da pessoa. "Então nós temos *quatro* sangues misturados", me dizia uma senhora. Ou quando eu conversava com um homem sobre os possíveis futuros filhos de uma jovem *mestiça* (cujo pai era *mestiço* de Karajá e Javaé) casada com um índio xerente, ele comentou que "a criança já vai ter, quer ver... quatro sangues: Karajá, Javaé, *tori* e Xerente". Uma perspectiva-corpo *misturada* não funde os corpos-perspectivas que lhe dão origem: ela apenas os põe em relação. O *mestiço*, a *mistura*, parece encarnar justamente essa relação. Não um *um* (um único sangue), mas um *dois sem intervalo* (um pessoa composta de dois sangues), onde só se pode estar na relação de um dos lados, sob uma das perspectivas. A *mestiçagem* é a linguagem privilegiada pelos Karajá de Buridina para falar da *mistura*, justamente porque os dois sangues dos *mestiços* fornecem uma imagem, potente como essa substância, da duplicidade de seus corpos. Cada sangue objetifica um feixe de afecções, capacidades e disposições, um Inỹ e outro *tori*: cada sangue, em suma, é um corpo.

E se, como argumentei, essa relação (a *mistura*) não se restringe aos *mestiços*, não havia motivos para supormos que, no que tange aos corpos, isto seria diferente: os corpos *puros* são tão duplos quanto os corpos *mestiços*. A procriação – o que, afinal, diferencia *puros* e *mestiços* – é apenas uma parte do processo de construção de um corpo-pessoa propriamente indígena (humano). E todos os demais elementos que participam desse processo são *misturados*, o que coloca as condições para que tanto *índios puros* quanto *mestiços* se produzam como *pessoas misturadas*. Nos deteremos sobre isso, longamente, nos capítulos 4 e 5. O que gostaria de delinear aqui é um outro aspecto dessa duplicidade.Produzindo-se simultaneamente como Inỹ e como *tori*, alternando entre os mundos agenciados pelos corpos-perspectivas indígena e não-indígena, os Karajá de Buridina se constituem como pessoas duplas, de corpos duplos, cuja unidade é função de sua divisão interna (para lembrar as palavras de M. Strathern colocadas em epígrafe): suas duas "metades" se constituem como partes internas. A própria relação entre índios e

brancos, portanto, se encontra replicada, internamente, dentro de cada pessoa. Uma relação, diga-se, que se faz presente em vários níveis: na relação entre os Inỹ como um todo e os *tori* como um todo; na relação da aldeia Buridina com os *tori* de Aruanã; na relação entre os Inỹ da comunidade de Buridina e os *tori* (maridos de índia e mulheres de índio) que dela fazem parte; dentro da família, na relação entre os Inỹ e seus parentes *tori*; e internamente, na relação entre sua própria metade Inỹ e sua metade *tori*. As *pessoas misturadas*, em suma, são *pessoas fractais*, "uma entidade cujas relações (externas) com outros são integrais (internas) à ela" (Wagner, 1991: 159), "uma entidade com relações integramente implicadas" (id.: 163) – cf. Diagrama 2.

<u>Diagrama 02:</u> Fractalidade da *pessoa misturada*



A figura começa com a distinção entre Kynỹxiwè e (K)ujỹ (Mucura). Lembro que isso se refere ao mito dos gêmeos, no qual (K)ujỹ copula com a mulher de Kynỹxiwè, que já estava grávida, e gera nela um segundo filho. Em algumas versões, é o filho do Mucura,

menos habilidoso e inteligente que o irmão (filho do demiurgo), que dará origem aos *tori*; em outras, os brancos se originam de ambos os gêmeos. Coloquei, entretanto, o Tori uhu dividindo a mesma posição com o (K)ujỹ, pois ele aparece também, de alguma maneira, como a origem dos brancos: Tori uhu, afinal, é a primeira aparição dos brancos para os Inỹ. De toda forma, tanto os índios quanto os brancos, vimos no prólogo, surgem de Kynỹxiwè, o criador do cosmos inỹ.

O sentido de cada bipartição se tornará claro gradativamente, à medida que a etnografia for se desenrolando. Noto apenas que os termos da "linha *tori*" também poderiam ser desdobrados segundo o mesmo contraste. "Outras aldeias" incluem tanto outras aldeias inỹ (*inỹ hãwa*) quanto as cidades, as "aldeias" dos brancos, *tori hãwa* (cf. capítulo 7); "outras famílias" podem ser divididas entre seus componentes indígenas e não-indígenas; os "parentes *tori*" se dividem internamente entre seu lado semelhante (eles são parentes dos Inỹ) e seu lado Outro. Mas o que importa reter aqui é que tal diagrama está baseado numa concepção das pessoas como "divíduos", para usar um vocabulário melanésio. Como diz Kelly, argumentando pela compatibilidade desse vocabulário com a etnografia ameríndia, "a natureza partível da pessoa amazônica requer pouca demonstração" (2001: 101). A relação entre o corpo e a "alma" é um bom exemplo: além de ser um elemento que pode ser destacado, a "alma", que só aparece propriamente como um agente quando *fora do corpo,* tem sua manifestação mais prototípica como um Outro – a alma de um xamã Wari', por exemplo, é um corpo animal. Para este grupo, a "alma" (*jam-*) responde mais pela possibilidade de alteração do que pela humanidade de alguém: "poderíamos dizer que nenhum ser vivo, quando agindo de uma maneira ordinária, têm *jam-*. Para os Wari', *jam-* implica a capacidade de *jamu,* um verbo que significa transformar, especialmente no sentido de uma ação extraordinária. (...) *Jamu,* portanto, indica a capacidade de mudar de afecção e de adotar outros hábitos, permitindo, assim, que a pessoa seja percebida como um similar por outros tipos de seres" (Vilaça, 2005: 452 – tradução minha). A "alma", portanto, é uma manifestação da divisão interna da pessoa entre um componente Eu e um componente Outro – cf. a discussão do próximo capítulo. No capítulo 5 mostrarei como, apesar de as (pequenas) ofensas entre parentes serem parte da vida cotidiana, não se pode lembrar delas persistentemente, pois o efeito que isso tem é produzir o(s) ofensor(es) como não-parente(s): é dos cuidados mútuos entre os parentes que se deve lembrar. Mas essas ofensas não deixam de produzir *algum* efeito, mesmo se não são rememoradas: de alguma maneira, ofender um parente ou não se lembrar dele ou dela quando se deveria

fazê-lo, é produzir um componente outro, um não-parente, interno à relação de parentesco, i.e., interno à pessoa.

O caso da "metade *tori*" interna às *pessoas misturadas,* portanto, não é particular nem pela partibilidade nem pelo lugar interno e constitutivo de uma forma de alteridade que ela atesta. Essas duas características, ao contrário, parecem mesmo ser dois dos traços fundamentais da pessoa ameríndia: "a dualidade índio/branco pode ser um novo construto do 'contato', mas, em seu caráter e em sua dinâmica, ela é uma outra forma da dualidade interna Eu/Outro que foi descrita para a pessoa ameríndia" (Kelly, 2011: 220). Como Anne-Christine Taylor argumenta, a subjetividade, em solo sul americano, é uma questão de refração: para se constituir como um Self, é necessário perceber a si mesmo sob o ponto de vista de Outros. "Assim, a imagem do Eu, na medida em que está baseada na atribuição das imagens que outros têm dela, é necessariamente inundada com a memória que os outros possuem de você" (1996: 206 – tradução minha). E se esses Outros se lembram de você como um diferente, o resultado desse tipo de refração é a produção de uma versão outra de si próprio, uma "metade *tori*", uma "metade não-parente" ou uma "metade inimigo": um processo de diferenciação interna, um diferenciar-se de si mesmo. Em outro lugar, Taylor diz que, por meio de uma relação agonística e instável com "esse inimigo íntimo que é o afim" (o cunhado), "todo homem jívaro é estruturalmente dual ou 'meio inimigo', na medida em que a consciência que ele forja de sua própria individualidade se enraíza na memória de uma série de experiências tornadas salientes por um modelo [*modelage*] cultural de confrontação real ou virtual com os opositores" (2000: 313 – tradução minha). Veremos que a *mistura* propicia uma dinâmica desse tipo: é porque se tem uma "metade *tori*" interna que se pode apreender a si próprio sob o ponto de vista dos brancos ou "virar branco", ao mesmo tempo em que essa dinâmica de alteração participa do processo de construção da "metade *tori*" de cada pessoa.

O DUPLO E O DUO: ALTER-REPLICAÇÃO E METADES INTERNAS

Muito do que descrevo aqui como uma *duplicidade* (da pessoa, dos corpos) poderia ser considerado como uma *dualidade*. Com efeito, os dois termos poderiam, para alguns efeitos, ser usados como sinônimos. Mas gostaria de sugerir, aqui, uma diferença entre eles. A dualidade corresponde a algo como uma divisão interna, como no caso da alma que, *dentro do corpo*, é uma forma deste último, no sentido de que, nessa conjunção, ambos propiciam um mesmo feixe de afecções e capacidades: dois-em-um. A

duplicidade, por outro lado, corresponde a uma auto-replicação externa (uma "alter-replicação"), como no caso da alma que, *fora do corpo*, só pode dar a ver afecções e capacidades outras: um-em-dois (cf. Coelho de Souza, 2011: 16-17). Se falo aqui de duplicidade, e não de dualidade, é porque a relação entre as partes internas de uma *pessoa misturada* é uma relação de alteridade. A "metade inỹ" e a "metade *tori*" das pessoas são, cada uma, um feixe de afecções e capacidades diferentes: cada metade é um corpo "inteiro". A "metade *tori*", assim, é como o duplo do xamã wari', ou como a alma fora do corpo, uma alter-replicação da pessoa. "Dentro do corpo", para usar a metáfora da alma, ela é "inativa", é eclipsada pela "metade inỹ". Esse componente outro, portanto, está simultaneamente dentro e fora da pessoa: por um lado, ele faz parte da pessoa, as pessoas são compostas de duas "metades", duas partes internas (daí a idéia de pessoas compósitas, internamente repartidas); por outro, a "metade *tori*" só pode ser agenciada como uma alter-replicação, um duplo (nesse sentido, ela é exterior). O dois-em-um e o um-em-dois, portanto, são dois pontos de vista distintos sobre a divisibilidade da pessoa. Resta saber, assim, sob que perspectiva cada forma aparece (cf. infra e capítulo e 6).

Se as pessoas são compostas de partes internas, essas partes podem ser destacadas ou eclipsadas na relação com outros.

REFRAÇÕES ESPACIAIS DA *MISTURA*: ECLIPSAMENTO

A *mistura,* eu afirmei, é um *dois sem intervalo*: ela é ambos os lados sem nunca sê-los ao mesmo tempo. Mas se os "lados" inỹ e *tori* são duas "partes internas" às pessoas de Buridina, a ativação de uma ou outra vai depender da relação na qual alguém se engaja. Em meu trabalho anterior (Nunes, 2009a), apontei que alguns discursos sobre a *mistura* apareciam como contraditórios: pessoas que se consideram *índios puros* podem se dizer *misturados* em outros momentos, apontado para um ascendente *tori,* Javaé ou Tapirapé distante. Há, também, uma forma de "classificar" as pessoas em função de sua "característica" (física), que não tem relação necessária com os ascendentes da pessoa (pelo menos não com a parte deles que é lembrada pela memória coletiva): um homem me disse que, entre os Inỹ (*puros*), há aqueles que são *biri riokorè*, "netos (*riokorè*) de periquito" – eles têm pele clara, não tem pelos, "são os mais bonitos"[29] –, aqueles que são

[29] Esses periquitos são personagens do mito de *inỹwèbohona*, do qual falei mais acima (cf. supra, nota 13). Depois que um garoto revelou o segredo ritual masculino, os homens abriram três grandes buracos na aldeia, um para as mulheres, outro para as crianças e o terceiro para os homens, colocaram fogo neles e jogaram toda a população da aldeia neles, matando todos. Só restaram dois homens, que estavam fora da aldeia no momento e retornaram uma semana depois. Todos os dias eles saiam da aldeia para pescar e, já a uma certa distância, escutavam o barulho de alguém batendo o pilão.Quando voltavam, encontravam comida pronta. Mas eles não viam ninguém, só dois periquitos. Curiosos para saber quem estava preparando aquela comida,

wèrè riokorè, "netos dos *wèrè*"[30] – a única diferença em relação aos *biri riokorè* é que sua pele é mais escura, morena – e os *tori riokorè* ou *ixỹju riokorè,* "netos de branco" (*tori* ou *ixỹju*) – eles têm mais pelos no corpo e seu cabelo é enrolado/encaracolado/anelado. Mas em nenhum dos casos, essa *mistura* diz respeito a uma ascendência direta. O homem que me contou isso disse que se trata de "tipos" de Inỹ: "os peixes não tem tipo? Não tem o tucunaré branco e aquele outro mais comum? Então, os Inỹ também [tem tipos]". Um *índio puro* pode ser de qualquer um dos três "tipos": para usar uma expressão de Patrícia Rodrigues (2004), trata-se de uma de "mistura pura", embora não paradoxal – a autora fala de "uma paradoxal mistura pura". Outra aparente contradição que mencionei em meu trabalho anterior é que os Karajá de Buridina ora dizem que a aldeia "acabou", que ali "não tem mais cultura", etc., ora se afirmam como indígenas, em contraposição aos brancos. A mesma oscilação se dá em relação à seus parentes da Ilha: ora eles dizem que os Karajá de Buridina vivem "que nem branco, mesmo", como ouvi um homem dizer, ora eles os reconhecem como parentes. Gostaria de avançar, aqui, uma leitura positiva dessas "contradições", a partir da partibilidade e da fractalidade das *pessoas misturadas*.

Em *The Gender of the Gift*, Strathern cita o caso dos ilhéus de Vanuatu, a partir da etnografia de Margaret Jolly.

> Os aldeãos se dividem, hoje, entre aldeias de costume (*kastom*) e de escola (*skul*), sinalizando a orientação dessas últimas para o mundo agora pós-colonial. Essa polarização é claramente politizada e afeta uma gama de atividades – os padrões de subsistência, o ritual [*ceremony*], o conhecimento, as vestimentas. Os falantes de Sa [a língua dos ilhéus de Vanuatu] percebem uma conexão entre a produção para subsistência e a performance de cerimônias tradicionais, do mesmo modo que juntar dinheiro por meio da agricultura comercial [*cash cropping*] ou do trabalho remunerado [*wage labour*] e a diminuição do ritual tradicional também são pensados como caminhando juntos. Em aparência e em hábito, as pessoas são identificadas com uma ordem social ou com a outra (1988: 79-80 – tradução minha).

Foi lendo essa passagem que percebi que a *mistura* pode se atualizar por meio de refrações espaciais: os "lados" *tori* e inỹ podem estar associados a localidades distintas. Como se a unidade que põe as duas "metades" em relação não fosse, como em Buridina, a pessoa, mas dois lugares inter-relacionados[31]. Com efeito, encontramos entre os Inỹ refrações espaciais semelhantes ao caso dos ilhéus de Vanuatu. Nessa mesma parte de

---

no terceiro dia, eles fingem sair da aldeia e voltam na sequência, surpreendendo duas belas mulheres na cozinha. Os periquitos, na verdade, eram elas. Os dois homens se casaram com as duas mulheres, e, assim, deram continuidade aos Inỹ.

[30] Os *wèrè* são um dos povos a partir dos quais os Inỹ se formaram (cf. Rodrigues, 2004). Os Karajá de Buridina dizem que "*wèrè* era Inỹ, mesmo!"

[31] No capítulo 7, porém, veremos que também em Buridina, a contraposição entre a aldeia e a cidade promove uma espécie de "refração especial da *mistura*".

meu trabalho anterior, citei o que André Toral disse sobre a divisão da "aldeia do posto", dos Xambioá. Diz o autor:

> Em 1987 os emigrados "explicavam" a separação, aos visitantes, como sendo motivada pelo desejo de se separar os Karajá "misturados" dos "puros", que ficariam circunscritos à aldeia "do Posto" e "Nova", respectivamente. No entanto, existem tantos "brancos" e mestiços em uma e outra aldeia e "em ambas observasse praticamente o mesmo grau de perda de costumes tradicionais e da língua" (Maia: 1987, 4). A manutenção da cultura e de uma pretendida "pureza" racial passou a ser um argumento na disputa entre facções, uma vez que as duas principais envolvidas concordam na necessidade de manter a cultura "tradicional" (Toral, 1992: 17).

O caso do retorno dos Tapirapé para sua antiga aldeia (Urubu Branco), depois de anos vivendo entre os Karajá, também se apóia em um argumento semelhante: segundo me contou um homem nascido em Itxala, os Tapirapé disseram que estavam acabando, juntaram "só os puros" e voltaram para o antigo sítio. Mas, como se pode imaginar, o grupo que retornou se compunha também de descendentes de Karajá, assim como em Itxala ainda residem muitos indígenas "misturados com Tapirapé".

O ponto é que a "identidade", i.e., reconhecer-se (alternativamente) como *puro* ou *misturado*, como Inỹ ou *tori*, é uma função das relações, e não o contrário. Quando os Karajá de Buridina se posicionam em relação aos Inỹ da Ilha do Bananal (sejam Karajá ou Javaé), ou mais precisamente, em relação às "aldeias grandes" ou às "aldeias isoladas", consideradas como o *locus* da "cultura" ou da "tradição", eles se apreendem como "brancos", ou como aqueles que vivem em uma aldeia "onde a cultura acabou", ou como aqueles que vivem "no meio da cidade", "como brancos". Nessa relação, empregando um vocabulário melanésio (via Strathern), poderíamos dizer que eles eclipsam sua "metade inỹ" em resposta ao (ou induzindo o) eclipsamento da "metade *tori*" dos Karajá da Ilha: eles se vêem, *nessa relação*, como "brancos". Kelly relata algo semelhante entre os Yanomami do rio Ocamo. Há várias comunidades neste rio. Próximo à sua foz está o local conhecido como Ocamo, que gira em torno da assistência à saúde. Vários médicos passam algum tempo ali, tratando alguns indígenas e dando cursos e treinamentos para outros. Os Yanomami que ali residem são pessoas duplas que possuem um componente Yanomami e outro branco (*napë*) – é em relação a elas que Kelly fala de *anti-mestiçagem* (cf. supra). Na relação com esses brancos que permanecem no Ocamo por algum tempo (médicos, missionários, o antropólogo), os indígenas desse lugar se consideram como Yanomami, e os brancos são considerados *napë*. Os Yekuana, seus vizinhos, podem ser incluídos nessa oposição como Yanomami e, no limite, todas as etnias indígenas podem ser consideradas como Yanomami em contraposição aos brancos (*napë*). Na relação com

seus parentes das comunidades situadas rio acima, porém, os Yanomami do Ocamo são vistos como *napë*, eles próprios "civilizados", apresentando conhecimentos e hábitos brancos; os Yanomami das comunidades do rio acima, por outro lado, são conhecidos como *waikasi*, "Yanomami verdadeiro", expressão que tem o sentido de "ser como os antigos [*ancients*]" – algo associado à falta de hábitos e conhecimentos brancos. Os termos da oposição Yanomami/brancos (*napë*), assim, são relacionais e compõem o que o autor chamou de "eixo de transformação em branco (*napë*)". Eixo esse que se dispõe na calha do rio Ocamo, de modo que essa oposição não serve apenas para diferenciar os Yanomami dos brancos, mas também para diferenciá-los entre si (Kelly, 2011: 84-86).

Mas, no caso Yanomami, as posições desse "eixo de transformação" estão relativamente estabilizadas: o eixo, digamos assim, é unidirecional. Trata-se de um gradiente no qual em um extremo estão os *waikasi,* aqueles que vivem como "Yanomami antigos" e, no outro, estão os *napë yai*, os "brancos verdadeiros". No caso inỹ, porém, esse eixo pode ser percorrido, me parece, em ambas as direções. Acima eu dizia que, na relação com as "aldeias grandes" ou as "aldeias isoladas" da Ilha, os Karajá de Buridina eclipsam sua "metade inỹ" e se apreendem como brancos. Essa relação, porém, pode ser invertida, os Karajá de Buridina eclipsando sua "metade *tori*" e induzindo, assim, seus parentes da Ilha a eclipsar sua "metade inỹ". É algo do tipo que me parece ter ocorrido na oficina do projeto Ponto de Cultura que ocorreu em março de 2011, em Buridina. Alguns Karajá de Santa Isabel disseram ter gostado muito de Buridina, e mesmo que tinham vontade de mudar para lá, pois "aqui a gente dorme tranquilo". Santa Isabel, a maior aldeia Karajá, vem enfrentado sérios problemas com o consumo de bebida alcoólica e, mais recentemente, como um alto índice de suicídios. Também, quando os indígenas de Buridina falam sobre esse assunto, eles reconhecem sua aldeia como um lugar de habitação propriamente humana, digamos assim, ao passo que as grandes aldeias, são reconhecidas como lugares onde não se pode levar uma "boa vida" – levando em consideração apenas essa falta de tranquilidade e de segurança (um termo usado pelos indígenas, em português) causada pela movimentação noturna de jovens embriagados pela aldeia. Os jovens de Buridina bebem, sim, mas isso não chega a causar problemas graves. Ativando a relação dessa forma, portanto, os Karajá de Buridina não estariam eclipsando sua "metade *tori*" e, assim, induzindo seus parentes das "aldeias grandes" a eclipsar sua "metade inỹ" e, assim, a ver-se como "brancos"?

Os Karajá de Buridina não pensam *todas* as aldeias da Ilha como "aldeias isoladas", aldeias onde "a cultura ainda está preservada": eles dizem isso principalmente das

grandes aldeias. Algumas outras, como Txuiri e Krè hãwa (São Domingos – essa, porém, em menor grau), são percebidas como semelhantes: "lá é que nem aqui, mesmo", me disse um homem, se referindo aos casamentos com os brancos, a co-existência do *inỹrybè* com o português e ao grande consumo de bens industrializados, por exemplo[32]. De maneira análoga, quando o que está em questão é a "qualidade de vida" de uma aldeia – se lá se pode "viver tranquilo", seguindo um fraseamento indígena bastante corriqueiro –, as maiores aldeias, *lócus* da "cultura" ou da "tradição", assim como algumas aldeias menores mas "isoladas", não apresentam as condições para que se possa viver de acordo com uma socialidade plenamente humana: nesse sentido, elas aparecem como aldeias outras, como diferentes de aldeias inỹ. Digo isso para sugerir que, talvez, a mesma dinâmica de eclipsamento das "metades" inỹ e *tori* que descrevo para o caso de Buridina, possa ser encontrada na relação entre as aldeias da Ilha, talvez não internalizadas nas pessoas, mas refratadas localmente, na relação entre aldeias. Afinal, em praticamente todas as aldeias inỹ, há alguns habitantes *tori,* bem como *mestiços*; e *em todas elas* os brancos se fazem presentes de outras formas, pois nelas também se veste roupas industrializadas, come-se as comidas dos *tori* (arroz, feijão), vê-se televisão, ganha-se dinheiro (que parece hoje indispensável para a vida indígena também lá), etc.

Quando os Karajá de Buridina se posicionam em relação aos não-indígenas moradores de Aruanã, eles se reconhecem como indígenas, i.e., eclipsam sua "metade *tori*". Mas essa, igualmente, não é a única possibilidade. Quando o que está em foco é a relação de alguns brancos com o meio-ambiente, especialmente os *tori* que vêm de longe, moradores de grandes cidades e engajados com o movimento ambientalista, os Karajá podem ser induzidos a eclipsar sua "metade inỹ" ao reconhecer que esses brancos "preservam a natureza"[33], ao passo que eles (na verdade, apenas alguns deles[34]) estão

[32] Oiara Bonilla diz que essa é também a apreensão que os Javaé de Txuiri têm de si próprios. Antes mesmo da autora chegar à aldeia, o então cacique Ijarruri (*sic*), hoje falecido, contrapôs Txuiri à "aldeia tradicional". Nesse discurso, diz a autora "trata-se de dizer ao observador que aquilo que ele irá ver não faz parte da 'tradição', da identidade ***Inÿ***" (1997: 42 – tradução minha).

[33] Um dos elementos que os Karajá associam à cultura é a "preservação da natureza" ou do "meio-ambiente". Na verdade, eles se referem a um tipo de "harmonia" na relação dos indígenas com a natureza, pois, no passado, os Inỹ só cortavam uma árvore, por exemplo, para fazer uma canoa ou para abrir uma roça, mas nunca faziam isso se não havia necessidade. Se se queria fazer um remo, por exemplo, o mais provável é que se usasse uma árvore que fosse apropriada mas que já tivesse caído, morrido, ou sido derrubada para a abertura de uma roça – dificilmente derrubariam uma árvore inteira só para fazer um remo. O resultado, aos olhos dos Karajá, é que, antes dos brancos invadirem seu território, o desmatamento não era um problema, nem mesmo uma questão – do mesmo modo a preocupação com a sobrevivência de certas espécies.

[34] Essas pessoas aparecem, nesse contexto, como equivalentes ao coletivo da aldeia, uma parte fractal do coletivo de Buridina. Como Jose Kelly (2001) notou, um dos efeitos da fractalidade é que partes de pessoas podem aparecer como pessoas inteiras, assim como aldeias podem aparecer como uma única pessoa.

derrubando madeira de lei para fabricar mesas, bancos, cadeiras ou peças de madeiramento de telhado como caibros ou vigotas (todas peças *tori*).

Como diz Strathern, os "andróginos" – sejam os melanésios, homem e mulher ao mesmo tempo, sejam os daqui, índios e brancos ao mesmo tempo – são "inativos": enquanto tais, eles não podem agir. Eles só podem aparecer sob essa forma, portanto, quando estão na posição de "objeto", como uma criança que é produzida por seus pais como uma pessoa dupla – por meio, como veremos, de fluxos *misturados* de comida, afetos, palavras e cuidados. Para que se assuma a posição de agente, uma pessoa dupla, Inỹ e *tori* a um só tempo, tem que se tornar *um de um par*, eclipsar uma de suas partes internas na relação com outros. O que se é, portanto, depende de qual relação serve de canal para a ativação/ecilpsamento de qual componente interno. Em Buridina, em suma, o reconhecimento de que nessa aldeia "não há mais cultura", que "acabou", não é algo voltado exclusivamente "para dentro", ao passo que a afirmação de uma identidade étnica diferenciada não está voltada exclusivamente "para fora": há mais, aqui, enfim, do que uma *identidade étnica*.

"SE MISTURAR BAGUNÇA": INSOLUBILIDADE

Uma característica importante da *mistura* é que os componentes internos dessa unidade repartida nunca se fundem. Os Karajá de Buridina enfatizam isso em diversos momentos. Certa vez, por exemplo, um homem criticava a postura de uma mulher com um importante cargo administrativo na Escola Indígena Maurehi, dizendo que o modo de ação dela seguia "a organização lá de fora" (da cidade): ela participava da administração da escola, ele dizia, como se se tratasse de uma escola não-indígena. Na escola indígena, dentro da aldeia, ele continuou, há de se agir "do jeito cultural", "se misturar bagunça!" Essa "mistura" se refere à fusão entre os "dois lados", a dissolução da distinção radical e totalizante entre as perspectivas indígena e não-indígena. Mais acima citei a fala de Renan, onde ele comentava sobre as "memórias" inỹ e *tori*, dizendo que, do portão para fora, há de se usar a "memória de *tori*", mas quando se passa do portão para dentro da aldeia, novamente, "tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. *Aí volta a funcionar do nosso jeito*. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes para a gente". A continuação dessa fala é muito significativa para o ponto em questão: "Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece. Daqui a pouco vai ter gente pescando no asfalto, por ai!" Essa, porém, não é a única possibilidade:

os "dois lados" poderiam, sim, se "misturar" (no sentido de se dissolver um no outro), *mas isso "bagunçaria"*. Vejamos a resposta que Renan deu a alguém que, em um curso de formação de professores, lhe perguntou o que ele achava de sua aldeia.

> É muito bonita! Poderia ser mas, mais ainda assim é bonita. E ainda é uma aldeia mesmo!Estamos aqui [no centro da cidade], a sociedade conhece nós, nossas crianças. Ainda é aldeia. *No dia que descontrolar, aí vai virar setor [da cidade] descendente de Karajá,porque aí acabou, né?* Mas ainda é aldeia, aldeia mesmo!

Os Karajá entendem que sua continuidade *enquanto um coletivo inỹ* depende da manutenção dessa forma de relação que é a *mistura*, um 'sistema' (*quim*.) cujos elementos (suas partes internas, os "lados" ou perspectivas indígena e não indígena) são insolúveis. Se essa distinção entre os "dois lados" ruir, os Karajá dizem que eles acabariam, eles se tornariam uma outra etnia – Karajá-Tapuia, me disse um homem – que, assim como os Tapuia do Carretão[35], não teriam nem uma língua nem uma "característica" (física) própria. Em suma, o risco de que esse processo seja deflagrado é entrevisto por eles como a possibilidade da formação de uma nova etnia, como o fim da aldeia, como o fim do "pessoal de Buridina" (*Buridina mahãdu*). Os "dois lados", enfim, *têm* que se manter distintos: no asfalto não se pesca.

[35] Os Tapuia são uma etnia formada a partir de um aldeamento que se localizava no estado de Goiás, o Aldeamento do Carretão. Tal grupo foi formado a partir de casamentos entre pessoas de diversos grupos indígenas (dentre os quais estavam os Karajá e os Xavante, por exemplo), entre si e também com uma população negra (cf. Ossami de Moura, 2008).



4.

A CONTINUIDADE DA FAMÍLIA:
SANGUE, ALMA, CONSUBSTANCIALIDADE

O objetivo desse capítulo é relacionar a idéia da *mistura,* explorada no capítulo anterior, com algumas teorias karajá sobre o corpo, especialmente as idéias sobre a concepção, o sangue e o *ty(k)ytyby* (que poderíamos aproximadamente rotular de "alma"). A teoria da concepção nos fornece, veremos, um modelo dual por meio do qual é possível pensar como *um aspecto* dessa duplicidade, que é a *mistura*, se constitui corporalmente nos *mestiços*. Por outro lado, as idéias sobre o *ty(k)ytyby* – um pequeno desvio, na verdade, em relação ao argumento central do capítulo – nos conduzirão a uma discussão mais geral sobre como as pessoas se conectam umas às outras e, com isso, dão continuidade à família, ao sangue. Por fim, nos deteremos sobre o sangue para discutir a idéia de "parentesco mágico" (*xiburè*) que Patrícia Rodrigues (2008) apresenta como sendo o ideal de parentesco entre os Javaé, o que propiciará uma reflexão sobre a consubstancialidade. Aqui, portanto, faremos novamente a passagem da *mestiçagem* à *mistura*. Na verdade, a discussão fará aparecer em baixo relevo o argumento de que a *mestiçagem* é um caso particular da *mistura,* ao mostrar como a concepção é apenas um momento no processo de produção de corpos parentes – tanto porque a produção da pessoa não se encerra no nascimento, prolongando-se, na verdade, indefinidamente,

quanto porque há muitas "substâncias intangíveis" que participam igualmente desse processo. Assim, investirei aqui sobre alguns aspectos do processo do parentesco, que será o foco do capítulo seguinte, onde completaremos tal passagem, ao elucidar os mecanismos de produção de corpos-parentes por meio dos quais as pessoas, *mestiças* ou *puras*, logram replicar a diferença geral entre os pontos de vista inỹ e *tori* como uma diferença interna, i.e., como elas se constituem como *pessoas misturadas*.

TEORIA DA CONCEPÇÃO: SANGUE E FLUIDOS GENITAIS

A descrição da teoria da concepção karajá que encontramos na literatura lembra as relatadas para muitos outros grupos indígenas: o feto é formado pelo acúmulo de sêmen (*nõõsy*) no útero da mulher, que tem o papel passivo de um receptáculo. George Donahue diz que,

> para os Karajá, o homem é o único que contribui com a substância (física) da criança. De fato, seu sêmen pode ser referido como *hãbu-uladu*, que significa filho do homem [*hãbu*= homem; *uladu*= criança ou filho], ou ele pode ser referido como *riore*, prole [*riorè*= filho, filha ou filhos][1]. A mulher é vista como desempenhando a função de um contêiner. Qualquer contribuição da parte da mulher é rejeitada de antemão pelos Karajá de ambos os sexos (1982: 106 – tradução minha).

O autor enfatiza a ausência de contribuição de substância pela mulher, dizendo que, dentro do útero, o sêmen "de alguma maneira se transforma [*form into*] no feto/criança; não há nenhuma explicação de como essa transformação acontece, ela apenas acontece" (id.: 104), e que os Karajá "não positivam a idéia de que a mulher doa sangue para o feto. Suas contribuições são as de mantenedora [*sustainer*] e nutriz [*nurturer*] mas não a de contribuidora de substância" (id.: 107). Lima Filho, por seu turno, afirma que "os meus dados tendem a confirmar as observações de Donahue de que são os homens os responsáveis pela fecundação de um novo ser, restringindo a mulher a uma condição de receptora" (1994: 107, nota 23), ou que "são os homens os responsáveis pela geração da criança" (id.: 132). Hans Dietschy diz simplesmente que, "com efeito, o pai e marido arca com a responsabilidade principal da substância" (1978: 70).

Entre os Javaé, Patrícia Rodrigues diz que, assim como entre os Karajá, a única substância nomeada que forma o corpo da criança é o sêmen, mas destaca o papel feminino na concepção, apontando para sua responsabilidade justamente na transformação do sêmen.

[1] Um homem de Buridina me disse que ao ato de engravidar uma mulher é referido como "colocar *uladu* [criança] na barriga da mulher".

> Os corpos dos filhos podem não conter em si o sangue ou qualquer outra substância feminina, como entre os Karajá (Donahue, 1982), mas o sêmen do qual foram feitos foi decisivamente 'contaminado' – e assim transformado – desde o primeiro momento em que penetrou o corpo de suas mães e entrou em contato com o sangue materno. A contaminação, que pode se dar de forma direta ou não, visível ou não, significa incorporar algo daquele que contamina. Assim, o corpo do filho não é feito diretamente do sangue ou outras substâncias maternas, mas ele adquire as qualidades das substâncias maternas quando contaminado por elas (2008: 518).

Por isso ela fala de uma teoria bilateral da concepção, a junção do sêmen paterno com "influências menos visíveis das substâncias maternas" (id.: 521). Essa idéia, noto, é fundamental para o argumento da autora de que a procriação serve de modelo à teoria javaé da história (cf. Rodrigues, 2007; 2008). Rodrigues diz que o sêmen é "uma forma possível do *ky*", a carne/matéria de que se constitui o corpo. "Por isso, os homens referem-se aos filhos como *wakydudu*, 'aquele que se originou (*dudu*) da minha carne/matéria (*waky*)'. Já as mulheres referem-se aos filhos como *wawodudu*, 'aquele que se originou (*dudu*) dentro de mim (*wawo*)'" (2008: 512). Já Sonia Lourenço parece ir na contramão da descrição de Rodrigues ao dizer que, "para os Javaé, é o sêmen (*nosỹ* [*sic*]) do pai que faz a criança, e a mãe oferece o útero (*ihyna*) como um lugar para o crescimento do filho" (2009: 101) – a autora não aprofunda a questão.

Entre ambos os grupos, porém, a formação da criança depende do acúmulo de sêmen no útero por meio de relações sexuais repetidas (cf. Rodrigues, 1993: 50; Donahue, 1982: 104). "Quando pedi a meu tio Karajá de adoção que me explicasse esse tema", diz Lima Filho, "relatou-me que, durante a gravidez, os homens copulam 'para engordar o menino, acabar de formar, senão o menino fica fraco'" (1994: 107, nota 23). Mas as "relações sexuais devem ser interrompidas depois que a barriga da mulher começar a ficar grande" (Donahue, 1982: 106 – cf. também Aytai, 1979: 3). Se são necessárias repetidas cópulas para formar a criança, é possível que mais de um homem contribua com sua substância. "Pode ser que a mulher tenha relações com vários homens [*that the woman knows many men*]; todos seriam os pais biológicos da criança" (id.: 105). Rodrigues diz que o mesmo vale para os Javaé (1993: 51).

Em Buridina, entretanto, me deparei com uma teoria da concepção diferente, em seu aspecto central, tanto do restante dos Karajá quanto dos Javaé. Muito do que ouvi sobre o tema coincide com o reportado pela literatura – por exemplo, a necessidade de cópulas repetidas –, mas não no que concerne às substâncias que formam o feto: o corpo da criança é formado, me disseram, por uma mistura dos fluidos genitais masculino

(*nõõsy*) e feminino (*tyysy*)[2]. Outra diferença importante é que a criança recebe seu sangue tanto de seu pai quanto de sua mãe. O sêmen, me disse um homem, é uma transformação do sangue. Não ouvi explicitamente que também o fluido genital feminino (*tyysy*) seria uma transformação do sangue, mas os Karajá dizem explicitamente que a criança recebe sangue por ambas as linhas, paterna e materna. Donahue, como citado acima, diz que as mulheres não contribuem nem com o sangue nem com outras substâncias para a formação do feto. Rodrigues, por seu turno, insiste em sua tese que os Javaé não concebem qualquer relação de sangue entre as pessoas, fazendo, segundo ela, uma correção de uma informação presente em sua dissertação, onde ela diz que "todos na categoria 'parentes' partilham o mesmo sangue, seja em que grau for" (1993: 50). De modo semelhante, em sua dissertação ela afirma que "o leite materno é um derivado do sangue, assim como o sêmen" (id.: 53), ao passo que em sua tese ela diz simplesmente que o sêmen é uma forma possível do *ky* (2008: 512). A consubstancialidade Javaé, diz ela, não assume a forma de uma consanguinidade (2008: 517): o ideal de parentesco para o grupo seria o "parentesco mágico (*xiburè*)". Discutirei essa formulação da autora mais adiante.

O ponto importante, aqui, é que os Karajá de Buridina parecem ter desenvolvido uma teoria explicitamente bilateral da concepção, com contribuição de substância (por meio dos fluidos genitais masculino e feminino) por ambas as linhas paterna e materna. É essa idéia que sustenta, portanto, a afirmação de que os *mestiços* têm dois (três, quatro...) sangues: um filho de um índio com uma branca, ou vice-versa, tem tanto sangue de Inỹ quanto de *tori*; se ele tiver um avô Karajá, uma avó Javaé e uma mãe branca, ele terá três sangues. Esse desenvolvimento particular da teoria da concepção que encontramos em Buridina parece ser consequência de sua história peculiar, da estabilização dessa forma indígena da relação entre as perspectivas indígena e não-indígena que é a *mistura*.

Na verdade, uma das pessoas com as quais conversei sobre o assunto me disse que é apenas o homem que forma a criança com o seu sêmen. O homem é "quem comanda", é ele que "injeta", me dizia ele: a mulher é apenas um recipiente. Mas mesmo ele dizia que a mãe também passa sangue para a criança, o que ele concluía dos fatos de que ela precisa estar bem alimentada durante a gravidez e de que a criança pode se parecer com

[2] *Nõõ* e *tyy* são as genitálias, respectivamente, masculina e feminina. *Sy* é um termo que se refere a diversos fluidos e secreções corporais, mas nem todos: o pus, por exemplo, é um tipo de *sy*, mas não a urina. Rodrigues fala do fluido genital feminino para os Javaé como "*watysybè* – "meu líquido vaginal", "(líquido [*sybè*] da minha vagina [*waty*])" (2008: 402).

a mãe, tanto fisicamente quanto em relação a seu comportamento: seu raciocínio é que, se não houvesse uma conexão de sangue entre mãe e filho, a alimentação da mulher não teria influência sobre a criança dentro da barriga, tampouco seria possível a transmissão de traços físicos ou comportamentais. Mas esse tipo de "discordância" me parece fundamental. Patrícia Rodrigues também diz que as opiniões dos Javaé não são unânimes:

> Apesar da teoria patrilateral da concepção ser a mais difundida, foi-me dito que há outras teorias conflitantes: a maioria das pessoas acha que apenas o esperma fabrica o corpo dos filhos, mas outras acham que as substâncias femininas também influem na formação dos corpos, de modo que muitos Javaé têm nitidamente características físicas e de temperamento oriundas do lado materno. Uns ainda chegam a acreditar que os homens fabricam as filhas com o seu esperma e as mulheres fabricam os filhos com suas substâncias (2008: 514).

Como Aparecida Vilaça bem notou, "essas teorias [da concepção] são alvo de explicações aparentemente variadas e contraditórias por parte dos informantes, que também mostram uma certa falta de interesse em descrever o processo com precisão" (2002: 353). A autora diz que procurar uma teoria "verdadeira" é um exercício fútil: mais produtivo é focar na procura de similaridades nessa gama de variações e "*tentar entender porque elas existem*" (id.:ibid. – grifos meus). Acredito, porém, que o ponto central é 'tentar entender porque elas existem', mais importante mesmo que essa procura por similaridades. Pois teorias diferentes, mesmo contraditórias, podem ser atualizações distintas de uma mesma "idéia", de uma virtualidade específica. E se voltamos nosso foco para essa virtualidade, podemos pensar conjuntamente suas diferentes atualizações, integrando na análise coisas aparentemente tão discrepantes quanto a procriação, a coexistência do *inỹrybè* com o português e a presença simultânea de elementos karajá e *tori* nas atividades de "sustento" (pesca e artesanato, por exemplo). Disse acima que o desenvolvimento de uma teoria da concepção explicitamente bilateral em Buridina é uma consequência da história peculiar dessa aldeia: para ser mais preciso, penso que essa teoria bilateral é uma atualização, dentre outras, da *mistura*. Essa questão me interessa mais do que o fato da diferença para com a teoria da concepção descrita na literatura específica para os Karajá e Javaé, pois essa transmissão bilateral do sangue mostra como a *mistura* se atualiza nos corpos dos *mestiços*. Como sugeri no capítulo anterior, essa questão é importante, pois fornece a principal linguagem pela qual os Karajá falam da *mistura*. Mas ela diz respeito a apenas *um aspecto* do processo de produção da pessoa. Veremos como esse processo é muito mais amplo e envolve diversas outras instâncias, que são, também elas, atualizações dessa virtualidade que é a *mistura*. A discussão sobre

a consubstancialidade, nos dois últimos tópicos desse capítulo, preparará o terreno para que vejamos como isso se dá no campo do parentesco, da produção de pessoas. Antes, porém, um pequeno desvio.

"O SANGUE PUXA": TY(K)YTYBY

Por meio do sangue, características físicas e comportamentais passam do pai ou da mãe para a criança – independentemente se se trata de um menino ou uma menina. "O sangue puxa", dizem os Karajá. Uma vez eu conversava com uma senhora sobre o assunto e ela me perguntou se eu era mineiro. Eu respondi que meus pais são. Então ela disse: "É, porque você tem aparência com mineiro! Olha como é que são as coisas. Você tem aparência com mineiro por causa dos seus pais, e o sangue puxa!, entendeu?" Um homem, em outra ocasião, comentava comigo sobre o fato de que alguns de seus filhos "puxaram" mais para seu lado, enquanto outros "puxaram a mãe". Ele apontou uma de suas filhas, que é mais clara, dizendo que ela havia puxado a mãe, uma mulher javaé, ao passo que a outra, que tem um tom mais escuro de pele, tinha puxado ele – os Javaé são um pouco mais claros que os Karajá. Um outro homem comentava sobre algumas "confusões" que um Karajá da Ilha arrumou por lá: ele concorreu às eleições para Cacique e perdeu. Decidiu, então, abrir uma pequena aldeia para sua família, mas o fez logo ao lado da aldeia antiga. Ele é primo dos dois homens principais de um grupo politicamente dissidente em Buridina, que diz querer criar uma aldeia nova, mas pretendem fazê-lo dentro da Gleba II da T.I. Quando se deseja abrir uma aldeia, porém, o lugar eleito para tanto tem que ser razoavelmente afastado da aldeia antiga[3]. Comentando o caso, meu interlocutor disse: "Eles são primos primeiros[4], é o mesmo sangue!" "Não é coincidência, né?!", eu insisti. Ao que ele falou: "não é coincidência, eles são primos primeiros, é o mesmo sangue!"

Explorar essa questão, devo dizer, nos conduzirá por um pequeno desvio em relação ao argumento central desse capítulo. Mas um desvio importante, que, junto com a teoria da concepção que descrevi acima para os Karajá de Buridina, permitirá entender melhor a opinião geral destes indígenas sobre os *mestiços*.

Mas o que exatamente os Karajá querem dizer com essa expressão, "o sangue puxa"? Praticamente todas as pessoas a quem fiz essa pergunta me responderam que é o

[3] Tratarei essa questão da divisão das aldeias em mais detalhes no tópico "A política da memória: lembrar e esquecer das ofensas", no capítulo 5.
[4] "Primos primeiros" são aqueles que são filhos de dois germanos de qualquer sexo – essa categoria ignora a distinção entre paralelos e cruzados. "Primos segundos" são aqueles que são filhos de dois(duas) primos(as) primeiros(as), e assim por diante.

ty(k)ytyby de algum parente falecido que volta em alguém da família. Apenas um homem me deu uma resposta diferente, e retornarei a ela mais adiante. O *ty(k)ytyby* é uma espécie de "alma"[5]. Os indígenas traduzem o termo para português pelas palavras "alma", "espírito", ou, em uma glosa mais literal, "pele velha". *Tyby* significa "velho". *Tyky* significa "pele", "casca" ou "roupa". Rodrigues diz que pode significar também "corpo"[6]. Essa "alma" é, na verdade, uma espécie de "corpo invisível". "A pele velha tem fígado, coração e todos os órgãos internos, mas só o xamã pode ver" (1993: 82). Sonia Lourenço afirma que "o conceito de *tykytyby* é usado para se referir a 'corpos' e não a 'espíritos'. Os Javaé tentam explicar que *tykytyby* é como se fosse uma 'alma' que tem um corpo" (2009: 289). Quando uma pessoa dorme, seu *ty(k)ytyby* sai de seu corpo e anda por vários lugares – ele pode ir a um lago onde a pessoa costuma pescar, ou andar pela aldeia, por exemplo. Se a pessoa está tendo um pesadelo, se sonha que está sendo perseguida por uma onça, por exemplo, é porque seu *ty(k)ytyby* está sendo de fato perseguido, e ele corre até voltar para o corpo, quando a pessoa acorda. Os *hyri* (xamãs) são os únicos que conseguem controlar os vagares de sua "alma": seu *ty(k)ytyby* sai de seu corpo e vai visitar os xamãs mortos poderosos e os Aruanãs nos outros patamares do cosmos – o céu (*biu*) e o fundo das águas (*berahatxi*); ele pode também entrar no corpo de diversos animais e andar pelo mundo como eles andam, e isso com diversas finalidades[7]. No M5(2), no Anexo 1, encontramos um exemplo: o mito narra a visita do *ty(k)ytyby* de um xamã que vai visitar 'o povo do fundo do rio' (*berahatxi mahãdu*)e entra em um pirarucu para brincar, junto com seus anfitriões, de estourar a rede de pesca dos Inỹ. Os *ixỹju* ("estrangeiros", não-Inỹ) – os *tori*, lembre-se, aqui incluídos – e os animais[8] também têm *ty(k)ytyby*[9].

Ainda em 1922, Lévy-Bruhl insistia sobre a impropriedade de se traduzir por "alma" os análogos indígenas de nossa porção imaterial da pessoa (2008[1922]). Para usar um

[5] Patrícia Rodrigues relata que os Javaé falam de duas "almas", o *ty(k)ytyby,* "pele velha", e o *ty(k)ytyhy*, "pele de verdade" (1993: 81). Não há referência a esta última entre os Karajá, apenas à primeira.

[6] Em sua dissertação de mestrado, Rodrigues (1993) diz que *tyky* significa também "vagina". Ela, porém, corrige essa informação em sua tese (2008). Tratam-se, na verdade, de duas palavras distintas: *tyky* é "pele", "casca", "roupa" ou "invólucro"; *tyy* é vagina. Essa palavra, portanto, não varia segundo as falas masculina e feminina.

[7] Pode ser que a onça do exemplo anterior seja um *hyri* que está tentando matar aquela pessoa.

[8] Falar em "animais", advirto, é um atalho descritivo. Os Inỹ não têm um termo genérico esse para se referir a todos os seres que os não-indígenas chamam de "animais". Esses seres, para eles, estão divididos em três classes principais, *iròdu,* "animais de caça", *nawi(k)i*, "aves", e *(k)utura*, "peixes". Alguns seres, porém, como *(k)òtu* (tracajá), *(k)òtuni,* (tartaruga), *(k)òrèra* (jacaré tinga), *(k)òbròrò* (jacaré açu), *buhỹ* (boto) e *lei* (sucuri), não se fazem parte de nenhuma dessas categorias, sendo referidos exclusivamente por seus nomes (específicos). Outros, como a ariranha (*jyrè*), vivem na água mas fazem parte da categoria dos "animais de caça". Quando os Karajá falam "animais", eles estão geralmente se referindo aos *iròdu*.

[9] O *ty(k)ytyby* dos *ixỹju* era alvo, no passado, de um ritual (cf. Pétesch, 1992: 312-321). Esse é o único ritual ainda realizado pelos Xambioá (Cavalcanti-Schiel, 2008: 15).

termo do autor, o *ty(k)ytyby* e o corpo (*umỹ*) *participam* um do outro, de modo que o que acontece com o primeiro em alguma andança onírica é refletido sobre o corpo que dorme. Se o *ty(k)ytyby* do exemplo acima, perseguido por uma onça, é morto por ela, a pessoa morrerá. O desfecho do M5(2), também comentado acima, é outro exemplo. O xamã tinha feito sexo com sua mulher, e por isso foi advertido por seus anfitriões para não entrar no pirarucu e brincar com a rede, pois ele corria perigo. Ele insistiu e, como resultado, ficou preso na rede, não conseguiu arrebentá-la. Já quase morto, foi salvo por seus anfitriões, que enviaram uma piranha para cortar a rede. Ele acordou na aldeia com a marca da malha da rede em sua testa. Por outro lado, tudo que se usa no corpo, como um óculos, cigarro, uma correntinha, etc., fica no *ty(k)ytyby*, passa a fazer parte dele. É também por isso que os objetos das pessoas são enterrados junto com ela e que, quando os parentes vão levar comida ao túmulo de uma pessoa falecida, podem levar também cigarros, se a pessoa fumava. Toral diz que "tudo que sai do corpo está em ligação com o que existe dentro dele, com o *tyytyby*. Assim a urina, cabelo, fezes, o rastro na terra, as unhas, o cuspe etc., são coisas poderosas para se entrar em contato com o *tyytyby* de seu proprietário. Podem ser utilizadas, por exemplo, para fazer um malefício" (1992: 146).

Além do mais, outras etnografias têm apontado que a "alma" só tem uma existência própria quando *fora do corpo*. Quando Marcela Coelho de Souza perguntou a um Kĩsêdjê de onde a alma (*mekarõ*) da criança vem, ele lhe respondeu que "mas isso é depois que você morreu!" (2011: 14 – tradução minha). O *karõ* nunca está dentro do corpo, o que aí existe é *katwâni*: "quando você morre, o *katwâni* parte para a aldeia dos mortos (*mekarõ patá txira*), mas o que você vê (ou escuta) quando você vê (ou escuta) os mortos é o *karõ* das pessoas, *mëkarõ*" (id.: 15). "Como um duplo", em suma, a 'alma' "só pode se manifestar no lugar da pessoa, nunca 'com' ela. Um 'outro corpo' [...], ela só é visível quando o próprio corpo da pessoa deixa a cena, mas é definida por sua própria visibilidade. Figura/fundo" (id.: ibid.) – cf. também Vilaça, 2002: 361). Corpo e alma, para dizer de maneira sucinta, são efeitos de perspectiva (cf. Lima, 2002). Essas formulações parecem poder ser, ao menos em parte, aplicadas aos Karajá. Eles falam sim do *ty(k)ytyby* das pessoas, dentro delas, mas é apenas fora do corpo que ele emerge como uma entidade "autônoma", capaz de agir. Peço que o leitor ou a leitora guardem a impropriedade dessa tradução em mente. Se continuarei usando o termo "alma", é apenas por comodidade, pois os indígenas utilizam essa tradução, por vezes, e também para evitar a repetição excessiva do termo vernacular.

Quando uma pessoa morre, os *worosỹ,* os mortos,vêm buscar seu *ty(k)ytyby,* que, depois de ser enganado e de passar por várias provas, se juntará à coletividade dos mortos, se tornando também um *worosỹ*. Caso a pessoa morra de "morte violenta" ou "derramando sangue" – afogado, assassinado, por suicídio –, ela se tornará um *(k)uni*, uma entidade móvel e malévola, que causa bastante medo nos vivos, principalmente nos parentes do morto. Tratarei esse ponto em mais detalhes no capítulo 5. Os *worosỹ* estão sempre junto dos vivos. Quando os Inỹ vão comer, seus mortos estão junto deles, e é por isso que, antes da refeição, se faz o *xiwè*, uma espécie de reza pela qual as pessoas pedem proteção para os *worosỹ* e chamam-nos para comer. Eles também acompanham os vivos em suas atividades diárias, como pescarias, idas ao mato para coletar frutas, pegar madeira ou outros materiais, etc. Os *worosỹ* protegem os vivos. Um rapaz me disse que se uma pessoa cai de uma árvore ou de outro lugar, ela só se machucará se a altura da queda for pequena. Contou que sua irmã caiu do topo de uma árvore bem alta e não se machucou; já ele, caiu de um galho baixo e feriu o braço. Isso acontece, ele disse, porque se a pessoa cai de um lugar alto, os *worosỹ* correm e "seguram-na", amortecem a queda; já se a altura da queda é pequena, eles não conseguem chegar a tempo. Eles entram no corpo de diversos animais e aparecem para seus parentes, como forma de avisá-los de que algo aconteceu ou preveni-los de algum infortúnio ou insucesso[10]. Dizem que, antigamente, se um homem saísse para pescar e, no caminho, se deparasse com algum desses presságios-animais, ele voltaria para casa: são os *worosỹ* lhe dizendo que sua pescaria não será bem sucedida.

Quando pessoas de uma aldeia vão visitar seus parentes de outro lugar, seus mortos também os acompanham. Participei, em setembro de 2011, de uma viagem que os Karajá de Buridina fizeram para visitar seus parentes de Wari-Wari, aldeia Javaé. Na véspera da partida, um homem me disse que "essa hora os [nossos] *worosỹ* já chegaram lá, estão junto com os *worosỹ* lá de Wari-Wari. Eles vão esperar a gente lá"[11]. O *ty(k)ytyby* dos animais criados pelas pessoas, que dividem o espaço doméstico com elas e que se

[10] A maior parte desses presságios corresponde ao que os Karajá chamam de "agouro" ou "mal-agouro", i.e., um presságio de morte, e há alguns animais que exercem essa função de maneira privilegiada: o principal deles é o pássaro acuã. Sabe-se que um animal tem o *ty(k)ytyby* de um *worosỹ* dentro de si, que ele é um presságio, quando ele apresenta um comportamento muito diferente e/ou quando ele aparece em um lugar diferente dos locais onde ele pode ser usualmente encontrado. A morte de um dos filhos do Cacique Raul, por exemplo, foi pressagiada por um macaco guariba que apareceu na cidade e foi andando calmamente pela rua, entrou na aldeia e parou na frente de sua casa. Diversos animais também aparecem como presságios nos sonhos (cf. Aytai, 1983a: 11-3).

[11] Pétesch (1987: 90, nota 3), Lima Filho (1994: 56), e Toral (1992: 213) também falam que os *worosỹ* estão sempre acompanhando os vivos em suas atividades cotidianas.

tornam *nõhõ*[12], como cachorros, capivaras, porcos queixada, cotias e diversas aves, também ficam sempre junto daquela família, junto com os *worosỹ,* acompanhando seus integrantes em suas atividades cotidianas. Essa relação benévola para com o coletivo anônimo dos mortos (*worosỹ*) contrasta marcadamente com a relação que se estabelece com os mortos recentes, como veremos no próximo capítulo.

Os *worosỹ*, porém, podem voltar a viver entre os vivos. Todas as pessoas têm um *ty(k)ytyby*, e essa "alma" é um membro de algum 'grupo de mortos' (*worosỹ*). Como diz Patrícia Rodrigues: "O *tykytyby* é a pele velha porque todos os Javaé estão revivendo ou reproduzindo os primeiros Javaé dos tempos míticos, eles estão 'usando a pele' de alguém que já morreu, por isso é uma pele velha, que já foi usada" (1993: 82). Assim como entre os Jívaro, portanto, os Inỹ tem um "estoque limitado de pessoas, na medida em que virtualidades de existência são pensadas como finitas: apenas um número restrito de potencialidades únicas de vida estão disponíveis para 'preencher' [*filling in*] uma identidade e um destino humanos concretos" (Taylor, 1993: 658)[13]. Entre os Javaé, são os xamãs que introduzem o *ty(y)tyby* no corpo da criança.Entre os Karajá, porém, isso não parece ser necessário: a literatura não menciona a participação dos xamãs como necessária e, em Buridina, não há *hyri* e as pessoas continuam a nascer providas de um *ty(k)ytyby*. Essa "alma" que volta pode ser um parente próximo falecido. Sonia Lourenço diz que, no nascimento de uma criança, "o xamã é convidado pelos pais para buscar o *tykytyby* de parentes bilaterais da família para voltar a viver no corpo do filho" (2009: 108-9), embora isso aconteça apenas com a minoria das pessoas. Os Karajá de Buridina dizem que essas pessoas em cujo corpo a "alma" de um parente próximo falecido retorna "são *ty(k)ytyby*": "fulano é *ty(k)ytyby*, é o finado avô dele que voltou". Entre os Karajá, o xamã pode fazer esse trabalho de trazer um parente falecido de volta, em um novo corpo, mas pode acontecer que um *ty(k)ytyby* de parente volte mesmo sem a mediação do *hyri*. Isso acontece, me disse um homem, porque "a pessoa [o *worosỹ*] tem pena da família". Isso é detectado, geralmente, pelo comportamento atípico da criança.

[12] Rodrigues traduz *nõhõ* como "bens de valor". Os Aruanãs, diz a autora, são transmitidos a um menino ou a uma menina como seu *nõhõ*, e a criança com a qual eles são associados se tornam seus "donos", *wèdu* (2008: 529 – cf. também Lourenço, 2009: 218). Uma relação similar se dá com os animais criados pelas famílias – Fortune traduz *nõhõ* por "colar, animal de estimação" (1973: 144).

[13] Essa idéia, porém, é muito mais marcada entre os Jívaro, para os quais ela coloca uma espécie de "problema de contabilidade": uma pessoa morta por um grupo inimigo, quando a caça de cabeças ainda era operante entre esses indígenas, gera uma perda nesse estoque, pois os parentes do morto não podiam velar seu corpo, desprovido da face – o rosto é um forte marcador de individualidade, e parte importante do funeral consiste em apagar a memória visual do morto, especialmente de sua face. Esse estoque podia ser aumentado, por outro lado, por meio da guerra, dos rituais associados à cabeça capturada do inimigo (Taylor: 1993). Esse "problema de contabilidade" não parece preocupar os Inỹ.

Um menino de Buridina, atualmente com pouco mais de três anos, é extremamente inteligente, muito agitado, agressivo e um tanto arredio em relação às outras crianças. Ele tem dificuldade de dormir e, durante a noite, ele por vezes olha para um lugar vazio e fica conversando com o(s) *(k)uni* que estão no local ou brigando com eles, mandando-os embora. Sua avó me diz que ele é *ty(k)ytyby*. Um outro menino, já um pouco maior, têm características similares. Quando, ainda pequenino, ele adoeceu, seu pai lhe levou no xamã (na Ilha do Bananal) que lhe disse que ele era um parente que tinha voltado e que era por isso que ele é tão agitado. As pessoas comuns também podem reconhecer que uma pessoa tem o *ty(k)ytyby* de algum conhecido que já morreu, mas isso se dá pela similaridade física e comportamental. Uma senhora comentava comigo, por exemplo, como um índio de Buridina se parece com seu avô falecido: "você já viu ele? É um indião forte, parece mesmo o finado [avô dele]. Até o jeito dele andar lembra o [avô]". Esse avô falecido assassinou seu genro, na década de 1960, devido às agressões constantes que sua filha sofria. Seu neto também matou um homem e até a forma do assassinato, me dizia essa senhora, se parece com o homicídio cometido por seu avô. Esse caso nos dá um exemplo bastante completo do que os Karajá querem dizer quando falam "o sangue puxa". "Quem está aqui, contudo, não sente qualquer ligação com a pessoa que morreu, considera-se um ser diferente: '(o *tykytyby*) veio, diz que sou eu, só que eu não sinto nada que eu sou ele'. As pessoas sabem que têm a pele velha de fulano ou sicrano, principalmente porque o xamã informa aos parentes da criança, no dia de seu nascimento, ou aos parentes do morto (...). A pele velha de alguém que já morreu pode vir tanto em um descendente seu quanto em alguém de outra família, sem laços de parentesco" (Rodrigues, 1993: 83). É apenas das pessoas que vivem com a pele velha de um parente próximo falecido, um avô, um tio, enfatizo, que os Karajá dizem que "são *ty(k)ytyby*", e são apenas essas que, quando crianças, apresentam comportamento atípico.

O *ty(k)ytyby*, ouvi dos Karajá de Buridina, se passa pelo sangue e, portanto, pode vir da linha paterna ou da materna. O que acontece, portanto, com o *ty(k)ytyby* dos *mestiços*? Ouvi três informações diferentes sobre isso. Uma senhora me disse que uma pessoa pode receber o *ty(k)ytyby* pelo lado do pai ou pelo lado da mãe, mas só pode receber um, de modo que os *mestiços* podem ter um *ty(k)ytyby* inỹ *ou tori* – ou um *wou* (Tapirapé), caso ela seja filha de Karajá com Tapirapé. Ela deu o exemplo de seus próprios filhos. O mais velho e a mais nova têm *ty(k)ytyby* de Inỹ, ao passo que a filha do meio tem um de *tori*. "Sabe como eu sei disso?", ela falou. Porque quando estava grávida

do primeiro filho, ela só desejava comer "comida de índio". Quando grávida da segunda, todos os desejos eram de "comida de *tori*". Na última gravidez, ela também só desejava "comida de Inỹ"[14]. Ela disse o mesmo da gravidez da sua filha mais nova que,quando estava grávida, também só desejava comida indígena. Mas mesmo que uma pessoa venha comum *ty(k)ytyby* de *tori*, ela continua sendo indígena, "tem sangue de índio".

Um rapaz me relatou o que sua avó, uma senhora que se estima ter mais de 100 anos, lhe disse sobre o assunto. Segundo ela, um menino recebe seu *ty(k)ytyby* por linha materna e uma menina por linha paterna. Assim, um *mestiço* cuja mãe (no caso de um homem) ou cujo pai (no caso de uma mulher) é não-indígena, terá um *ty(k)ytyby* de *tori,* ao contrário do filho de uma índia e da filha de um índio, que terão um *ty(k)ytyby* inỹ. Note-se que uma das teorias da concepção que Patrícia Rodrigues escutou dos Javaé segue a mesma lógica de transmissão sexualmente cruzada (homens formados pela substância materna, mulheres formadas pela substância paterna – cf. supra).

Um homem, por seu turno, disse que um *mestiço* tem dois *ty(k)ytyby*, cada um correspondendo a um dos sangues que ele tem dentro de si. Na verdade, dois é o número mínimo: têm-se tantos *ty(k)ytyby* quantos sangues se tiver[15]. No caso dos *mestiços* filhos de índio com branco, esses diferentes *ty(k)ytyby* são reconhecíveis nas ações que essa pessoa, alternadamente, empreende: "se ele está conversando com você e diz 'amanhã eu vou dar uma flechada num peixe', aí você sabe que é o *tykytyby* inỹ que está lá. Se ele diz 'amanhã eu vou pilotar a canoa e pescar com rede', é o [*ty(k)ytyby*] *tori*. Só precisa saber de qual lado cada *tykytyby* está. Porque ele é dividido (fazendo uma linha vertical com o dedo, dividindo seu corpo em dois lados). Se o lado esquerdo é Inỹ, o direito é *tori*". Segundo ele, também os Inỹ *puros* podem ter dois *ty(k)ytyby*. Quando uma criança morre muito pequena, os pais podem pedir a um xamã que a traga de volta. O *hyri* pode trazer o *ty(k)ytyby* e colocar junto com o próximo filho do casal. Assim, o segundo filho virá com dois *ty(k)ytyby*: o dele mesmo e o do irmão que morreu. Isso acontece porque a

[14] "O desejo muito violento da gestante de consumir alimentos incomuns, às vezes muito difíceis para serem encontrados, é geralmente respeitado, e os maridos não poupam esforços para conseguir o alimento desejado. No mito de origem dos Karajá, o chefe da aldeia sub-aquática dos índios partir à procura de alimentos especiais que sua mulher grávida lhe pediu, e foi assim que descobriu a saída para este mundo" (Aytai, 1979: 3). Versões publicadas desse mito podem ser encontradas em Pétesch (1992: 445), Erenheich (1948: 79-80), Donahue (1982: 36-7), Rodrigues (2008: 77), Pimentel da Silva & Rocha (2006: 102-8) e Lipkind (1940: 248-9). Ele foi também utilizado por Lévi-Strauss (2004[1964]) em sua análise sobre "a vida breve". De todas essas versões, porém, apenas Aytai e Lipkind mencionam o episódio do homem que vai atrás de alimento (mel) para sua esposa. A versão desse mito que ouvi em Buridina – cf. M(10), Anexo 1 – também o menciona. Donahue fala dos desejos alimentares durante a gravidez como uma forma de prever o sexo da criança (1982: 111-2).

[15] Os negros, que, segundo ele, são fruto de inúmeros casamentos entre pessoas com sangues diferentes, têm vários *ty(k)ytyby*, ele dizia.

criança não sobreviveu apenas com seu próprio *ty(k)ytyby*. Então ele é colocado junto com o irmão para que, com dois *ty(k)ytyby*, ele "aguente o tranco".Por mais que apenas esse homem tenha me dito isso, a co-presença dois *ty(k)ytyby* em um único corpo é relatada quando se trata de outras questões. Quando o *ty(k)ytyby* do xamã sai de seu corpo e entra em algum animal, naquele momento, o corpo desse animal abriga duas dessas "almas": o seu próprio e o do *hyri*. Suspeito que o mesmo aconteça com o próprio xamã, que tem um ou alguns "guias" (suas entidades auxiliares) – Toral, por exemplo, diz que o *hyri* tem a habilidade "de introduzir-se em diversos tipos de seres, de poder evocá-los e *conviver com eles no seu interior*" (1992: 226 – grifos meus).

Mas voltemos ao ponto inicial. Quando indagados sobre o que querem dizer ao falar que "o sangue puxa", os Karajá me responderam que essa expressão se refere à volta do *ty(k)ytyby* de um parente próximo falecido no corpo de uma criança. Essas pessoas que "são *ty(k)ytyby*", como disse, se parecem com o parente que voltou nela, tanto fisicamente quanto em termos de seu comportamento. Mas os Karajá também dizem que "o sangue puxa" para falar de como um filho ou uma filha tem um comportamento similar ao do pai ou da mãe, ou como, num exemplo que dei no início do tópico, primos que têm o mesmo tipo de comportamento porque têm o mesmo sangue. Certa vez, eu conversava com um homem sobre o assunto dos parentes que voltam, ao que ele citou como exemplo o caso de um outro homem, lembrando que este bebeu muito durante a juventude e não cuidava adequadamente de sua família, da mesma forma como seu pai fizera. Eu o interpelei dizendo que o pai desse homem ainda era vivo quando ele nasceu, e que, portanto, o *ty(k)ytyby* dele não poderia ter voltado no filho, de quem falávamos. Ele me respondeu que "deve ter voltado em algum dos netos". A similaridade de comportamento deste homem para com seu pai, assim, não pode ser atribuída ao regresso do *ty(k)ytyby*. Outra vez eu conversava com uma mulher sobre o assunto, eu a perguntei se, então, uma pessoa só poderia "puxar" alguém já falecido, ao que ela respondeu afirmativamente. Mas, na sequência da conversa, ela falava de dois irmãos que "puxaram" o pai. A mesma questão se coloca aqui: como o pai desses dois homens faleceu quando eles já eram adultos, nenhum deles pode ter sua "alma". No início do tópico, disse que apenas um homem me deu uma resposta diferente quando perguntei o que a expressão "o sangue puxa" significava. Por fim, vamos a ela. Ele me disse que a família tem uma continuidade. "Minha neta, por exemplo, ela é *mestiça*, mas o sangue dela continua". Perguntei se era mesmo da substância-sangue, *halubu,* que ele estava falando, ao que ele me respondeu que sim.

O *ty(k)ytyby* é algo particular – a volta da "alma" de alguém falecido no corpo de um descendente seu é uma relação de um para um (1/1): uma "alma", uma pessoa –, e, assim, contrasta com o sangue, que se espalha na família – todos os netos têm o mesmo sangue de seu avô, o que configura uma relação de um para infinito (1/∞): um sangue, um grupo de parentes. A continuidade da família é a continuidade do sangue. E essa continuidade dá conta de uma continuidade do comportamento: certas posturas são características de certas famílias, os filhos fazem como os pais, e os netos darão continuidade, dizem. Dizem de um homem, já falecido, por exemplo, que ele "não gostava de ser índio", queria viver "no meio dos brancos" e como eles. Seus filhos são como ele, dizem os Karajá, "puxam mais para o lado do *tori*". A relação entre esses modos de conexão entre as pessoas, o *ty(k)ytyby* e o sangue, é análoga aquela entre *mestiçagem* e *mistura*. Poderíamos dizer que:

mestiçagem : *mistura* :: *ty(k)ytyby* : sangue

Assim como a *mestiçagem* é um caso particular da *mistura*, a conexão via *ty(k)ytyby* é um caso particular da conexão de sangue. Ambos são casos particulares, mas também casos privilegiados. Entendo que os Karajá explicam o significado da expressão "o sangue puxa" por meio da volta do *ty(k)ytyby* de um parente falecido porque esse caso exemplifica de maneira prototípica – assim como faz o corpo *mestiço,* com seus dois sangues, para a *mistura* – esse modo difuso de conexão entre as pessoas que é a continuidade da família, a continuidade do sangue. Os *mestiços* não são um problema para os Karajá de Buridina. No que pude perceber do pouco contato que tive com os Karajá de outras aldeias e com os Javaé, o mesmo me parece, a princípio, aplicável também para eles. Como disse no capítulo 3, o que importa não é tanto a origem da pessoa, se ela é filha de *tori*, mas que se "mantenha a cultura". Como numa fala que citei acima, "o importante para nós é guardar a cultura na memória, no sangue". Se as pessoas recebem sangue tanto da linha paterna quanto da materna, como a teoria da concepção indica, tanto *puros* quanto *mestiços* "tem sangue de índio", para usar uma expressão do português falado pelos indígenas. "Pode ter o olho azul, não importa", como na fala citada anteriormente. Nem mesmo importa que se tenha um *ty(k)ytyby* de branco, vimos acima. Em qualquer desses casos, o sangue dá continuidade à família. O sangue, assim, fornece uma imagem para esse modo difuso de conexão entre as pessoas que é, na verdade, o parentesco. Ser "do mesmo sangue", aos olhos dos Karajá de Buridina, "assegura" a continuidade de seu coletivo como um coletivo inỹ. Mas "assegura" entre

aspas, pois essa continuidade não está dada simplesmente pela transmissão dessa substância. Com efeito, a consanguinidade só pode aparecer como tal *a posteriori, pois ela é o produto de um processo de aparentamento bem sucedido*. A própria continuidade da família, assim, tem que ser ativamente fabricada: mesmo pessoas "do mesmo sangue" podem se produzir como diferentes, como não-parentes – veremos um exemplo disso no capítulo seguinte, quando nos ocuparmos dos casos de fissão de aldeia. Para que estas questões fiquem claras, porém, é necessário um olhar mais atento sobre o que são as "substâncias" que participam do processo de aparentamento, para que, no capítulo 5, possamos investir sobre a maneira como parentes são produzidos.

DO MESMO SANGUE: CONSUBSTANCIALIDADE

Desde o início de meu trabalho de campo, o sangue (*halubu*) foi uma temática recorrente, a palavra aparecendo frequentemente em minhas conversas com os indígenas. Como vimos, tendo genitores de origens distintas (sangues distintos), os *mestiços*, dizem os Karajá de Buridina, têm dois (ou mais) sangues dentro de si. O sangue também é um aspecto central dos modos de conexão entre pessoas que tratei nesse capítulo. Os parentes são ditos "ser do mesmo sangue", o sangue dá continuidade à família. A consubstancialidade Karajá, poderíamos dizer, assume a forma da consanguinidade. Não foi sem surpresa, portanto, que, após voltar de minha primeira estadia prolongada em campo, me deparei com a afirmação de Patrícia Rodrigues em sua tese de que "não existe o conceito de 'consangüinidade' entre os Javaé: (...) não se diz que os filhos estão ligados ao pai ou qualquer outro parente pelo 'sangue', mas apenas que são feitos de seu sêmen" (2008: 517). Isto está relacionado com a teoria da concepção Javaé que, segundo Rodrigues, como vimos acima, é bilateral – sêmen paterno e "substâncias menos visíveis" pelo lado materno. Mas mesmo que um grupo de parentes por linha paterna possa estar ligado por um vínculo de substância específico – eles se originam de um "sêmen ancestral", por assim dizer –, "isso não significa, contudo", prossegue a autora, "uma concepção patrilinear do parentesco nem que a inexistência do conceito de 'consangüinidade' é uma ausência da crença na conexão *física* entre os parentes. Apenas que a consubstancialidade, que se acredita ser bilateral, não é uma consangüinidade" (id.: 517 – grifo meu).

Rodrigues, entretanto, desdobra esse argumento – baseando-se nas idéias de que a mistura de substâncias dentro do corpo é produtiva, mas, fora dele, é poluente e perigosa e de que o parto "abre" os corpos dos pais, colocando suas substâncias em contato fora

de seu corpo (a criança sendo, nesse primeiro momento, pura energia exteriorizada) – em uma consideração sobre o ideal do parentesco Javaé, dissociando-o da consubstancialidade (e não apenas da consanguinidade). Se o parentesco entre os humanos do meio não se traduz em uma conexão de sangue, ele, idealmente, não deveria corresponder nem mesmo a qualquer conexão substancial, e sim a um modo "mágico" (*xiburé*) de produção de relações. Ela contrasta o Fundo das Águas (*berahatxi*) e o Céu (*biu*), locais onde vivem os "primeiros ancestrais" e onde todos são parentes, com a Terra dos Ensanguentados, destino dos que morrem derramando sangue ou de mortes violentas (assassinados, por suicídio ou afogados, por exemplo), ressaltando que

> o que define o "parentesco" entre os primeiros ancestrais não é a consubstancialidade, como entre nós, mas justamente o contrário: os parentes são aqueles que têm os corpos fechados e não têm qualquer tipo de relação física ou vínculo de substância entre si. Por isso mesmo, eles são "semelhantes". (...) A Terra dos Ensangüentados, onde todos vivem desesperadamente como estranhos, caracteriza-se por uma consubstancialidade plena e total, pois todos têm os corpos abertos e sangram continuamente, misturando-se permanentemente à energia vital alheia. Tal estado opõe-se radicalmente à pureza e ausência de qualquer contato substancial dos corpos fechados onde todos são parentes (id.: 522-3).

Se a conexão de substância é um requisito do parentesco para os humanos sociais (os vivos), pois 'a condição de descender fisicamente dos antepassados' lhes é inerente, essa não é uma condição desejada, diz Rodrigues: "o 'verdadeiro' parentesco, aquele que os humanos sociais estão interessados em construir, é o parentesco *xiburè* ('mágico') existente entre os humanos mágicos, os primeiros ancestrais, que jamais morrem porque não trocam substâncias entre si. (...) Assim, para os Javaé, o vínculo de substância que liga os pais aos filhos, o que seria a célula do parentesco para as concepções baseadas na consubstancialidade, sejam elas unilineares ou não, é na verdade o *anti-parentesco*" (id.: 524).

A situação que encontrei em campo me parece, com efeito, diferente da formulação de Rodrigues. Depois do questionamento que a leitura de sua tese me levou a fazer sobre o que os Karajá de Burdina queriam dizer ao falar de "sangue", voltei a campo com essas questões em mente e aprofundei um pouco mais minha pesquisa nesse ponto. E, de fato, como vimos acima, os indígenas dessa aldeia dizem que a criança herda o sangue tanto de seu pai quanto de sua mãe: daí os dois sangues dentro do mesmo corpo, que o caso dos *mestiços* evidencia. Sangue, *halubu*, a substância intravenal, me confirmaram quanto perguntei se era disso mesmo que se tratava. Além do mais, o sêmen é uma forma transformada do sangue – informação também presente na dissertação de mestrado de Patrícia Rodrigues (1993: 53). Independentemente das

ponderações que fiz sobre a questão das diferenças na teoria da concepção inỹ tal como descrita na literatura Karajá e Javaé, e tal como tentei delinear no caso de Buridina, um olhar mais atento à formulação de Rodrigues do parentesco como anti-consubstancialidade, ou das conexões de substância como anti-parentesco, levantam um ponto que me parece fundamental em relação à relacionalidade do processo do parentesco e à substância.

Noto que a primeira parte do argumento (a consubstancialidade não é uma consanguinidade) e seu desdobramento (o ideal de parentesco é a relação não consubstancial "mágica", *xiburè*) parecem não coincidir com exatidão. Por trás da argumentação, me parece, há uma idéia um tanto problemática sobre o que é a "substância". Nessa parte de sua tese[16], Rodrigues parece acoplar as substâncias à materialidade do corpo: a consubstancialidade indesejada é aquela que equivale à troca de substâncias propiciada pela física da procriação – posto que 'a condição de descender fisicamente dos antepassados' é inerente aos "humanos sociais", como ela se refere aos Inỹ vivos; o ideal do parentesco é o parentesco *xiburè*, "mágico", que prescinde de qualquer relação física; e o estado de anti-parentesco absoluto em que os mortos da Terra dos Ensanguentados se encontram é marcado pelo contato constante e incessante com o sangue uns dos outros. Implícita nessa formulação do parentesco como anti-consubstancialidade, em suma, parece estar uma idéia de substância não examinada, i.e., a idéia de substância como propriedade do mundo físico, oposta, por exemplo, ao pensamento ou aos afetos: a consubstancialidade que a autora fala é *apenas* aquela propiciada pela física da procriação ou pelo contato com o sangue alheio. Além do mais, o que fazer com o material apresentado pela autora em sua dissertação, que, pelo argumento da tese, ela faz parecer como uma imprecisão etnográfica anterior? Lá ela afirma que "todos os 'parentes' partilham o mesmo sangue, seja em que grau for" (Rodrigues, 1993: 50). E prossegue relatando que um Javaé lhe disse "que todos os parentes são uma pessoa só, que 'agente está dentro dela'. Na verdade, a idéia é de que todos formam um só corpo, ligados que estão pelo mesmo sangue, mas sem as mesmas implicações que a família nuclear, que partilham a mesma substância em maior grau" (id.: ibid). Um segundo ponto, igualmente importante, é que a autora parece fundir dois aspectos dos processos corporais que, talvez, fosse melhor distinguir. No capítulo subsequente mostrarei como os afetos e a memória participam do processo de produção

[16] E não em outras, melhor deixar claro, quando, por exemplo, ela insiste sobre a impropriedade da divisão entre as propriedades do corpo (matéria) e as propriedades da mente/alma (Rodrigues, 2008: 396-407) ou quando fala dos nomes como 'substância invisível' (id.: 681-94).

de parentes tanto quanto a alimentação e a procriação. Assim, seria mesmo a ausência de qualquer conexão de substância (*stricto sensu*) a consequência necessária do fechamento perfeito, do caráter hermético do corpo dos habitantes do Fundo das Águas e do Céu, sobretudo estes últimos? Não me parece ser o caso: afinal, veremos abaixo, muitas das "substâncias" que participam do processo de assemelhamento dos corpos dos parentes são "intangíveis".

Rodrigues (2008) demonstrou com agudez a importância do 'fechamento do corpo' para a pessoa Javaé. Ela demonstrou, também, que "a mistura [de substâncias] fora do corpo é perigosa e destruidora. A mistura dentro do corpo, ao contrário, é criadora e sinal de vida" (1993: 55)[17]. Essa idéia, por sinal, é bastante difundida na América do Sul indígena: numerosas etnografias apontam para o caráter poluidor do sangue *fora do corpo* e para as consequências de entrar em contato com ele[18]. A idéia de que o sangue aparece para os Jê como uma "arqui-substância" ou como uma substância prototípica (Coelho de Souza, 2002: 547, 549) é, com efeito, bem mais geral – certamente é assim para os Karajá de Buridina. O ponto que quero salientar com isso é que *o sangue fora do corpo é um tipo de substância muito diferente daquele contido pelo corpo,* ao menos em termos de suas potências e dos modos de relação que propicia. Daí, também, a importância do fechamento do corpo. A princípio, eu diria, o tipo de conexão de substância que os mortos da Terra dos Ensanguentados entretém entre si é bastante diferente daquela que pais e filhos mantém ao longo da vida depois que as precauções envolvidas na couvade devolvem/conferem estabilidade aos limites corporais desse trio– i.e., depois que seus corpos voltam/passam a ter um fechamento mínimo.Em suma, compartilhar o mesmo sangue, como afirmam os Karajá de Buridina que os parentes o fazem, é algo muito diferente de entrar em contato com o sangue alheio exteriorizado. A argumentação da autora, assim, faz duas conflações – entre sangue fora e dentro do corpo e entre fechamento do corpo e ausência de conexões de substância (no nosso sentido fisiológico da palavra) – que seria melhor, penso, distinguir. As duas conflações acabam desembocando uma na outra: o resultado é que Rodrigues acaba por conferir um

[17] Em relação especificamente ao sangue, ela diz: "As misturas são tidas como altamente poluentes e perigosas, porque produzem o que os Javaé chamam de 'sangue pesado', um condensamento do sangue que leva a pessoa à inação, à preguiça, à falta de movimento, à fraqueza" (Rodrigues, 1993: 53). "A mistura do sangue alheio [fora do corpo] com o próprio sangue produz um estado de letargia maléfico" (id. ibid.: 54).

[18] Para fazer uma referência breve, lembro apenas os casos em que o preparo da carne de caça de modo a retirar todo o sangue contido nela é um procedimento de dessubjetivação dos animais caçados e em que o sangue exteriorizado com a morte do inimigo é interiorizado pelo matador, fazendo-o acessar seu ponto de vista – o que torna necessário que ele fique recluso, em resguardo, pois corre o risco de enxergar seus parentes como o morto os enxergava, como inimigos.

peso excessivo à procriação no processo de produção de corpos-parentes. E a procriação não é senão um instante no processo de produção da pessoa.

A questão das substâncias, i.e., a maneira como as substâncias aparecem no processo do parentesco ameríndio, coloca questões importantes para o argumento dessa dissertação. Primeiro, o mundo ameríndio prescinde da divisão entre as dimensões material e imaterial do mundo, de modo que a lista indígena do que conta como "substância" difere substancialmente da nossa.Assim, os afetos, a memória, as palavras e o cuidado (elementos que poderíamos facilmente reconhecer como imateriais) participam tanto do processo de produção de corpos-parentes quanto a comida e as substâncias que circulam por meio da procriação (componentes da nossa materialidade). Esse é um ponto que elaborarei no capítulo seguinte, uma etnografia do lugar da memória no processo do parentesco em Buridina. E segundo, as substâncias (fisiológicas) têm um lugar conceitual diferente no parentesco ameríndio do que têm no nosso. Entre nós, o paradigma biogenético dos laços de parentesco coloca as substâncias como pré-requisitos para as relações. Por mais que ter sido concebido pela junção do sêmen de um homem com o óvulo de uma mulher não baste para chamá-los de "pai" ou de "mãe" – como mostrou Schneider (1968), é necessário, também, que haja uma "solidariedade difusa e duradoura" –, se não há conexão biogenética, não é possível chamá-los de "pais", ou de "parentes", a não ser "por extensão", figuradamente: as relações são uma função das conexões de substância. Entre os ameríndios, é o contrário que se passa. Em um mundo onde as relações de parentesco têm que ser continuamente produzidas, onde produzir parentes é produzir corpos assemelhados (cf. Coelho de Souza, 2002; 2004),onde, em suma, os processos de produção da pessoa coincidem em larga medida com a fabricação do corpo (como apontaram, há algum tempo, Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979), as substâncias aparecem como o produto das relações, e não o contrário. Vejamos.

A criança chega ao mundo do meio – o patamar do cosmos habitados pelos Inỹ – como um Outro, um não-parente. "Apesar de partilhar a mesma substância vital com seus parentes, em maior ou menor grau, [ela] nasce na condição de estranho, em relação aos sentimentos dos pais. Somente com o passar do tempo lhe será dirigido o afeto próprio aos parentes" (Rodrigues, 1993: 384). Um homem Karajá me disse que esse novo ser "quando nasce é *aõni*, não é gente não"[19]. Na América do Sul indígena, sabemos,

[19] Os *aõni* (que os Karajá geralmente traduzem para o português como "bicho" – *aõ*, "coisa"; *ni*, "falso" ou "parecido com") são a forma da alteridade por excelência. Seres canibais que se movimentam constante e caoticamente – o que contrasta substancialmente com a ênfase inỹ no estatismo e no auto-controle – e que

humanos são produzidos a partir de Outros (cf. Vilaça, 2002; Gow, 1997a). O parentesco é algo que têm que ser ativamente produzido, continuamente, desde antes do nascimento até a morte. E o que se produz são *corpos semelhantes*.

A conexão que os parentes têm entre si, antes que uma relação abstrata – algo como um "papel social" –, é uma conexão corporal: eles formam uma "comunidade de substância" (DaMatta, 1982; Melatti, 1976). Uma das palavras que um Inỹ pode usar para se referir a seus parentes é *waky,* "'meus parentes' ou 'minha carne', o que está 'dentro de mim'" (Rodrigues, 2008: 404). Na América do Sul indígena, em lugar de grupos corporados, o que os(as) etnólogos(as) encontraram foram "grupos corporais" (Seeger, 1980). A literatura sobre grupos ameríndios se utilizou, em várias ocasiões, do exemplo da couvade, o complexo de restrições envolvido no momento crítico do pós-parto, bem como das restrições em caso de doenças, para demonstrar esse ponto. Quando uma criança inỹ nasce, seu pai não come nada até que o "umbigo" (*binõti*), a parte do cordão umbilical que fica presa no corpo do recém-nascido, caia. Ele só toma água e "remédio"[20] para vomitar. A mãe também não come nada, exceto caluji – bebida *não-fermentada* feita principalmente à base de milho –, "mas muito pouco", comentou um homem. Se os dois comessem qualquer coisa, os antigos diziam, "era como se estivesse comendo o umbigo do menino". A alimentos específicos também estão associadas consequências particulares. Caso o resguardo seja quebrado pela ingestão de peixe, por exemplo, alguma característica do animal pode ser transmitida à criança. Isso, porém, não ocorre imediatamente: as características só poderão ser vistas quando a criança já estiver maior. A mãe e o pai não podem manter relações sexuais nem sair muito de casa, andar pela aldeia. Com efeito, é difícil ver uma mulher que deu a luz recentemente fora de sua casa, mesmo que esse fora seja o pátio de sua residência. "Quando sai de lá de dentro [da casa] está até branca!", me disse um homem, pois, com isso, ela não se expõe ao sol.

---

habitam o "mato" (*bydè rahy*), os lugares incultos, principalmente aqueles afastados do rio, onde não se constrói aldeias – um dos maiores estranhamentos, por exemplo, dos Inỹ em relação aos Xavante, (*k*)*yrysa*, dentre inúmeros outros, é o fato deles construírem suas aldeias 'no meio do cerradão'. Esse homem foi a única pessoa a me dizer tal coisa. Tampouco há esse registro na literatura específica. Se bem o conheço, entendo que ele não quis, com isso, fazer uma afirmação literal, de que recém-nascidos são realmente *aõni*, mas, utilizando, como sempre, seu estilo exagerado, marcar a alteridade desse novo ser.

[20] Os Karajá chamam genericamente de "remédio", ou de "remédio do mato", quaisquer plantas utilizadas para fins terapêuticos, eméticos ou outros. O que se passa nas escarificações corporais – feitas com um instrumento chamado *latxi*, um suporte no qual são colados vários dentes de peixe cachorra (*latè*) – também se chama de "remédio": pimenta e cinzas e infusões de diversas plantas. No passado, por exemplo, os lutadores (*ijèsudu*) "riscavam" – como eles se referem ao ato de escarificar – a parte posterior dos ombros e passavam as cinzas de uma árvore conhecida regionalmente como sarã, especificamente uma variedade dela que nasce na beira dos lagos: assim como esse sarã tem a capacidade de se curvar muito sem quebrar ("ela não quebra não, pode entortar o quanto for que não quebra"), também o lutador resistiria firmemente a seu adversário sem se deixar derrubar.

O ponto é que essas restrições que envolvem o pai e a mãe, entre os Karajá como entre muitos outros grupos indígenas, têm consequências não sobre eles mesmos, mas sim sobre a própria criança. E isso, justamente, porque as relações de parentesco ameríndias não são "meramente sociais", nem envolvem uma "solidariedade difusa e duradoura" e sentimentos no nosso sentido abstrato, imaterial, mas são, antes, conexões corporais (e, *nesse sentido,* substanciais): o que o pai e a mãe fazem consigo mesmos, eles fazem também com o recém-nascido– sobre a couvade, cf. também Vilaça (2002) e Rival (1998). O mesmo para o caso das restrições por doença: não apenas o doente se abstém de certas comidas, mas também seus parentes próximos (cf., p. ex., Seeger, 1980: 129). Vejamos a fala de um Javaé citada por Rodrigues (1993: 52).

> Só o pai e a mãe. Por exemplo, a gente tem um filho que está doente. Aí ele começou a obrar. Nessa noite a gente transa, aí quando for amanhã cedinho, diz que aumenta a obradeira. Vai aumentando, vai ficando fraquinho. No caso da gente continuar, cada fez [vez?] mais a criança vai caindo... e morre. Quando fica doente, não pode nem triscar.

Essas restrições do pós-parto estão ligadas ao estado de vulnerabilidade dos pais – que, como mostra Rodrigues, têm seus corpos abertos pelo nascimento do filho (2008: 531), e, sobretudo, da criança.As abstinências mais rígidas duram até que o umbigo da criança caia, pois esse é um sintoma que de que seu corpo já se enrijeceu, que o bebê já ficou "durinho". Um homem me disse que "quando o umbigo vai é porque a natureza passou por cima do corpo. Como é que fala? Ficou maduro". É a isso que me referia acima, ao falar da aquisição de um fechamento corporal mínimo. Antes disso, além das consequências da quebra das restrições alimentares por parte dos pais, a criança, por exemplo, não pode ser vista a não ser por parentes muito próximos, como sua avó, nem pode sair de casa, pois isso atrapalharia seu crescimento (ela ficaria "encroada").

Um ponto que me parece importante é que o fato de a criança, ao nascer, já "partilhar a mesma substância vital com seus parentes" (Rodrigues, 1993: 384 – cf. citação supra), pode ser um fato, *mas não é um dado*. Não é simplesmente porque o filho recebe sangue dos dois genitores – por meio dos fluidos genitais masculino (*nõõsy*) e feminino (*tyysy*) – que ele é, já no nascimento, consubstancial de seus pais e da família como um todo, da qual ele "continua o sangue". Se (algum) vínculo de substância já está dado nesse momento, é porque o processo de aparentamento já está em curso: ele começa, com efeito, desde antes do nascimento, talvez mesmo antes da gravidez[21].

[21] É claro que, usando "substância" num sentido estrito, é possível dizer, sim, que o recém-nascido é consubstancial de seus pais. Mas, então, seria necessário precisar que eles ainda não possuem *corpos assemelhados*: a criança, como vimos, chega ao mundo do meio como um Outro ou, para usar as palavras de

Há certas coisas que uma pessoa deve evitar para o bem de seus futuros filhos, mesmo se ela ainda nem atingiu a idade de se casar. Quando se vê um ninho de gaivota na praia, por exemplo, não se pode mexer em seus ovos, caso contrário os futuros filhos da pessoa virão pintados como a casca o ovo. Um homem me contou que sua tia falava isso para ele, seus irmãos e primos, quando eles eram crianças. Os Karajá possuíam técnicas para determinar (i.e., produzir) o sexo da criança. "Uma técnica é baseada na maneira de comer" (Aytai, 1979: 3). Se os pais desejassem que nascesse uma filha, a mulher deveria utilizar um certo tipo de concha como colher; se desejassem que nascesse um filho, a mãe usaria outro tipo de concha. "O uso de uma ou outra concha pode anteceder a gravidez / para maior garantia de seu efeito /, e dura até o nascimento da criança" (id.: 4). Era inclusive possível "virar" o sexo do feto: "O chefe da aldeia, MAKUREHI, [...] contou-nos que ele começou a se desenvolver no corpo de sua mãe como uma menina, mas que a mãe 'o virou homem' com a ajuda de ADERINA. A técnica é puramente exterior: esfregam a fruta no ventre da gestante, em grandes círculos" (id.: ibid.)[22]. A cápsula do urucum e o caroço do "algodão dos índios" eram usadas "da mesma forma, mas para resultar no nascimento de uma menina" (id.: 4-5). Ainda durante a gravidez, a mulher deve evitar uma série de práticas: ela, por exemplo, não pode passar por cima de um rastro de cobra, caso contrário, a criança será muito agitada (ela tem que apagar o rastro com o pé antes de passar). Para que uma criança nasça apresentando todos os sinais de que ela poderá ser produzida como humana por seus pais, deve-se tomar todas essas precauções. Assim, o processo de produção da criança como parente não tem início com o nascimento (cf. também Rival, 1998): o que começa aí, na melhor das hipóteses, é apenas uma nova etapa. A procriação, portanto, é apenas um ponto nesse processo, mesmo se o congelamos no momento do parto.

Aparecida Vilaça nota que as etnografias de números grupos ameríndios conduzem a mesma conclusão: "as pessoas que moram juntas tendem a ser identificadas como

Rodrigues, "na condição de estranho". Talvez, nesse momento inicial, a criança ainda nem mesmo tenha um corpo, talvez essa aquisição de um fechamento corporal mínimo, esse "endurecimento", seja mesmo a primeira evidência da aquisição de um corpo. Rodrigues, por exemplo, diz que os recém-nascidos são "a energia do pai e da mãe fora do corpo [destes]" (1993: 56), e que eles são "'pura energia', frágeis e inconsistentes, adquirindo consistência 'sólida' [um corpo?] ao passar dos anos" (id.: 59).

[22] Desidério Aytai diz que esses métodos são "obviamente mágicos e imaginários" (1979: 3), mas ele relata outro caso interessante de mudança de sexo do feto dentro da barriga da mãe: "Para provar a eficiência da fruta ADERINA, uma índia fez uma demonstração para nós. Mostrou-nos um menino de uns 3 anos que, conforme ela explicou, começara a ser menina mas foi 'virado homem' antes de nascer. Mas, disse ela, o sinal de seus órgãos genitais femininos ainda era visível. Pensei tratar-se de hermafroditismo anatômico, mas a 'demonstração' provou tratar-se de pura ilusão: a satura sagital da pele da base do scrotum era um pouco mais visível do que costuma ser, e a índia interpretou o fenômeno como uma vulva fechada, degenerada" (id.: 4).

parentes consanguíneos, seja por meio do uso de termos de referência consanguíneos seja pelo uso de tecnônimos" (2002: 351 – tradução minha). Mas a autora enfatiza que não se trata de uma assimilação puramente formal ou terminológica,

> mas de um verdadeiro processo de consubstancialização, gerado pela proximidade, convivência íntima, comensalidade, cuidado mútuo e pelo desejo de se tornar parente. Para muitos grupos ameríndios, o corpo é o produto de atos sociais particulares que continuamente o transformam. Isso implica uma radical diferença de foco: em contraste com nossas próprias idéias, informadas (pelo menos desde o final do século dezenove) por uma concepção genética do parentesco na qual a substância determina as relações sociais, na Amazônia, as relações sociais determinam a substância (id.: 352).

A autora prossegue relatando um "detalhe" Suyá (Kĩsêdjê) reportado por Seeger, que diz que um homem que deseja aumentar o número de parentes próximos pode fazer isso observando as restrições alimentares de parentes classificatórios em relação aos quais não seria necessário fazê-lo. "Isso implica que se reconhecer como consubstancial [de outros] e agir como tal efetivamente constrói essa consubstancialidade – não de um modo fictício, como nossa lógica suporia, mas de uma maneira que é tão verdadeira e real quanto aquela proporcionada por se viver junto. *Em questão, portanto, está um outro tipo de substância, irredutível aos fluidos corporais que circulam entre as pessoas. Essa 'substância' contém não apenas memória e afeto, mas acima de tudo agência. Para se tornar parente é necessário desejar se tornar parente e agir como tal*" (id.: ibid. – grifos meus). Voltando aos resguardos, Marcela Coelho de Souza nota que essa idéia, "a noção de que a identidade de substância é uma função das relações e não o contrário", ilumina

> um aspecto amiúde notado mas pouco explorado das práticas de resguardo, a saber, seu caráter tentativo, exeperimental. Muitas vezes, parentes mais distantes (co-genitores, avós, meios-irmãos) passam a obedecer às restrições apenas se há agravamento do estado do doente; ou então, dada uma certa distância,o incesto pode *ou não* [grifos no original] produzir as conseqüências temidas – *é preciso testar para saber. A consubstancialidade, em outras palavras, é algo que se reconhece por seus efeitos* [grifos meus]; ela não poderia ser medida de antemão no laboratório, e não apenas porque faltem aos índios a ciência e os instrumentos, mas porque se trata de uma qualidade mutável que dependendo modo como os sujeitos conduzem o relacionamento, e que se revela por intermédio de efeitos visíveis nas pessoas envolvidas – em seus corpos (2004: 44).

Para dar um último exemplo, lembro o padrão comum entre os Jê de que a coabitação – proximidade física, troca de substâncias como o suor ou por meio do sexo, comensalidade, etc. – faz com que os esposos, inicialmente diferentes, se tornem gradativamente consubstanciais. Com o casamento (estável), a mulher apinayé e sua família passam a ser considerados como *kwóyá* (parentes) pelo esposo. Essas relações são inicialmente de tipo cerimonial e regidas pela "distância social" (*piâm*). "Mas na medida em que os laços entre um homem e seus afins se fortalecem, ele e sua esposa passam a

ser considerados como do mesmo sangue, como os Apinayé dizem, as duas famílias se tornam 'uma coisa só' [*one and the same thing*]" (DaMatta, 1982: 107 – tradução minha).

A consubstancialidade é produto do campo de relacionalidade do parentesco. Mas, ao mesmo tempo, as substâncias aparecem, em alguma medida, como anterior às relações: depois de um prolongado e bem sucedido aparentamento de uma criança por parte de seus pais, poderíamos dizer que essas pessoas são parentes *porque* tem corpos similares, porque, para frasear como os Karajá, elas são "do mesmo sangue" – é por isso, por exemplo, que elas respeitam as restrições alimentares quando algum parente próximo está doente. Mas essa consubstancialidade, como dizia, é algo produzido pelas próprias relações de parentesco entre eles. A própria consubstancialidade, assim, talvez pudesse ser vista como o resultado que dá a conhecer a efetividade de uma ação de aparentamento ou a capacidade de produção de corpos-parentes, pois ela, nas palavras de Coelho de Souza citadas acima, '*é algo que se reconhece por seus efeitos*'. Mas, ainda assim, um *resultado antecipado* [*anticipated outcome*], como diz Strathern (1988), um resultado ou produto de uma relação que já está contido nessa própria relação: a relação entre os pais e o recém-nascido antecipa o parentesco que será produzido entre eles, pois a única forma em que essa capacidade de aparentar-se pode aparecer, nesse caso, é aquela de "ser pai/mãe de fulano(a)" e, reciprocamente, "ser filho(a) de fulana e sicrano".

Retomemos, enfim, as duas conflações que Patrícia Rodrigues faz em seu argumento do ideal de parentesco Javaé como "não-consubstancialidade". Tudo que pretendo apontar com essa discussão é que, do fato de que os habitantes do Fundo das Águas (*berahatxi*) e do Céu (*biu*) têm seus corpos perfeitamente fechados, herméticos, não podemos deduzir que não haja entre eles nenhuma consubstancialidade, que eles não tenham uma "identidade de substância", como diz Coelho de Souza. Se as relações de substância são o produto do campo de relacionalidade do parentesco, e não o contrário, não é necessário que alguém tenha sido concebido pelos fluidos genitais de um homem e uma mulher para ser consubstancial deles: crianças adotadas, por exemplo, se tornam igualmente consubstanciais[23]."O que faz o parentesco 'verdadeiro' não é tanto a (pressuposição de) consubstancialidade quanto o *processo de consubstancialização*" (Coelho de Souza, 2004: 44-5). E é importante notarmos também que substâncias são essas que compõem esse processo de aparentamento, de consubstancialização: se a comida é um elemento crucial, o ato de dividir esses momentos com os parentes, comer

[23] "As crianças adotadas são consideradas próprias, não são mais devolvidas, e as obrigações e proibições oriundas do parentesco / por exemplo, a proibição do incesto / aplicam-se sobre elas com todo rigor" (Aytai, 1979: 2).

com e como eles, é igualmente importante; se trocar fluidos genitais é imprescindível para a fabricação de um novo ser, trocar demonstrações de afeto e respeito é igualmente imprescindível para produzir a esse novo ser como parente, humano. Há, em suma, muitas substâncias intangíveis[24].

SUBSTÂNCIAS INTANGÍVEIS: FLUXOS

Essa discussão do tópico anterior é fundamental para um dos argumentos dessa dissertação, o de que a *mestiçagem* é uma forma particular da *mistura*. Na verdade, ela expõe o argumento em baixo relevo: se não é necessário ter sido gerado por um homem e uma mulher para que se seja um filho, um parente, um consubstancial, também não é necessário ter um pai ou uma mãe não-indígena para que se contenha, internamente, uma "metade *tori*", i.e., para que se seja uma *pessoa misturada.* Resta agora delinear o relevo do argumento, mostrar como o processo do parentesco em Buridina coloca as condições para que tanto *índios puros* quanto *mestiços* se produzam como *pessoas misturadas*. Esse é o ponto que desenvolverei no próximo capítulo. Vimos aqui que, mesmo se congelarmos o processo de aparentamento no momento do parto, a concepção é apenas um momento, um instante, da produção da pessoa. Mas tal processo não se encerra com o nascimento da criança: ao contrário, ele só pode ser definitivamente encerrado com a morte. O aparentamento é um processo contínuo, e ele é levado a cabo por meio tanto de substâncias (no sentido fisiológico do termo) – os fluidos genitais e a comida, por exemplo – quanto por meio de elementos "imateriais", como os nomes, as palavras e as demonstrações mútuas de cuidado, afeto e respeito. Como diz Peter Gow, "corpos aqui [no mundo ameríndio] são feitos, não dados, e uma etnografia após a outra tem mostrado como os corpos são construídos e transformados por meio do compartilhamento de *substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças*" (2003: 66 – grifos meus).

[24] Não penso, não custa dizer, que Patrícia Rodrigues ignore as considerações que faço aqui sobre as substâncias e sobre o processo do parentesco, de uma forma geral. Pelo contrário, se minha leitura de seus trabalhos foi suficientemente acurada, ela tem um conhecimento sobre esses assuntos bem mais amplo do que o meu. Tudo o que faço aqui é apontar algumas consequências indesejadas *dessa formulação específica* do parentesco como "anti-consubstancialidade". E, escusado dizer, minha leitura não pode esconder suas dívidas em relação ao contexto etnográfico da aldeia Buridina: talvez minha crítica seja exagerada, mas temo que o exagero seja uma consequência necessária, embora, para alguns, indesejada, de todo "olhar de fora", um vislumbre sobre alguma coisa a partir de um ponto de vista ancorado alhures – a apropriação de um argumento alheio, poderia ser. Na verdade, muito do que a autora escreve em sua tese vai no mesmo sentido do meu argumento, até no que diz respeito a essas "substâncias intangíveis". Rodrigues argumenta, por exemplo, como os nomes são parte essencial da formação da pessoa. Ela fala dos nomes como uma "substância invisível" transmitida pela nomeação que, enquanto tal, pode ser externalizada pela utilização dos nomes próprios como vocativo (num processo análogo a externalização do sangue através de um corte na pele – 2008: 681ss).

Mas o que, precisamente, estamos chamando de substâncias? Essa questão foi levantada, já há algum tempo, pela "contradição entre teoria patrilateral da concepção e reconhecimento bilateral da comunidade de substância" presente entre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a), os Karajá[25] e os grupos Jê, cuja teoria da concepção *predominante*, note-se, é a mesma que a descrita na literatura sobre os Karajá – ver, por exemplo, Seeger (1980: 129) para os Suyá (Kĩsêdjê),Carneiro da Cunha (1978: 101) para os Krahó e Maybury-Lewis (1974: 108-9) para os Xavante; ver também a síntese de Coelho de Souza (2002: 549ss)[26]. Viveiros de Castro formulou a questão nos seguintes termos: "devo esclarecer que uso aqui a noção de 'grupo de substância' em sentido lato, uma vez que não sei *que* 'substância' é essa que define o conjunto de pessoas que os Araweté consideram como afetos à regra de abstinência por doenças. Visto não ser o sêmen [...], tampouco é o sangue. Seria mais bem uma 'umidade mística', substância metafórica ou metonímica: é um grupo sociológico, vale dizer, não fisiológico (etno-)" (1986a: 439, nota 88). A solução dessa "contradição", diz Coelho de Souza,"passou principalmente por análises que, incorporando fenômenos da ordem da troca e partilha de alimentos, de suas ressonâncias e efeitos sobre afetos e disposições, promoviam um questionamento da barreira entre *nature* e *nurture* que subjaz às concepções modernas do parentesco, assim como, inevitavelmente, a muito da reflexão antropológica sobre o tema" (2004: 28).

Mas ainda resta – pelo menos essa é uma questão que se coloca para mim – um problema terminológico: desfizemos a contradição, por assim dizer, mas resta saber o que conta na lista indígena como uma "substância" e, reversamente, para que tipo de coisa, exatamente, estamos usando esse rótulo. Lembremos o que já havia nos ensinado Lucien Lévy-Bruhl, há quase um século. Para a "mentalidade primitiva", como dizia o autor, não há separação entre o que para nós são duas dimensões do mundo, o material e o imaterial: "o mundo visível e o mundo invisível são apenas um, e os acontecimentos do mundo visível dependem a cada instante das potências do outro. [...] Para espíritos assim orientados, não existe um fato puramente físico" (2008[1922]: 444). A própria Patrícia Rodrigues mostrou como essa distinção material/imaterial não se aplica aos Javaé. Ela diz que o *ky* (*waky,* "meu *ky*"), a carne ou matéria do corpo, "é o lócus dos sentimentos, como raiva, tristeza ou alegria" (2008: 402): o afeto pelos parentes é sentido no *wo*, parte interna da barriga (id.: 403); as capacidades de falar, cantar ou xingar podem ser

[25] Mas não entre os Javaé, para os quais, segundo Rodrigues essa contradição seria aparente, posto que eles reconhecem "influências menos visíveis das substâncias maternas" (2008: 521), sustendo, assim, uma teoria bilateral da concepção.
[26] Os Apinayé são uma exceção: segundo DaMatta, o feto é formado pela mistura do sêmen do pai com o sangue menstrual da mãe (1982: 50).

transmitidas pela saliva (id.: 406 – lembremos que a língua indígena é designada pelo termo *inỹrybè*, literalmente, "nossa [Inỹ] saliva [*rybè*; *ryy*=boca, *bèè*= água]", ou "saliva de gente"); o pensamento é *waraky*, "a carne (*ky*) da minha (*wa*) cabeça (*ra*)", ou *nõhõti* (ouvido), "havendo uma associação entre pensar ou compreender bem e ouvir bem"(id.: 404); também os sonhos, que são *rasi*, "os ovos (*si*) da cabeça (*ra*)" (id.: 406).

> Tudo aquilo que no Ocidente está localizado "fora" do corpo – na alma, na psique ou no intelecto – e que constitui o sujeito abstrato, seja a inteligência ou o pensamento, a sensibilidade artística ou as emoções, a criatividade conceitual ou as imagens oníricas, a consciência ou o inconsciente, para os Javaé está profundamente "dentro da carne", é imanente à matéria de que é constituído o corpo humano. Não se trata meramente de uma não oposição entre emoção (sentimentos) e razão (pensamentos), ambos situados dentro do *ky*, mas de uma inadequação total da clássica oposição entre os atributos e produtos do corpo e os atributos e produtos da mente/alma, entre o concreto e o abstrato, entre o material e o sutilmente invisível, entre o biológico e o conceitual. (...) Em suma, o *sujeito* humano não é uma abstração racional ou imaterial, mas antes de tudo um *corpo* (Rodrigues, 2008: 406-407).

Se, portanto, "a noção de matéria como um substrato universal parece estar totalmente ausente das ontologias amazônicas" (Viveiros de Castro, 2004: 466), não há como considerar a comida e os fluidos genitais, de um lado, e as palavras, os cuidados e as demonstrações de afeto e respeito, de outro, como "tipos de coisas distintas". Esses últimos elementos podem bem ser intangíveis, mas seriam, igualmente, "substâncias", se pensamos que sua circulação participa do processo de produção de corpos-parentes tanto quanto os primeiros.

Aprendemos com Wagner que escrever antropologia envolve uma extensão metafórica de nossos próprios conceitos: "todo entendimento de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria" (1981: 12), diz ele. Ao usarmos o termo "substância" para falarmos dos elementos que participam do processo ameríndio de produção de corpos, somos levados a operar, se levamos a sério a indivisão entre as dimensões material e imaterial de seu mundo, uma espécie extensão desse termo, a torcê-lo de modo que ele possa acomodar melhor a forma como tal processo aparece para os ameríndios. Mas gostaria de chamar atenção para o aspecto contrário: trata-se de uma extensão metafórica, mas ainda sim de um conceito *nosso*. O uso da palavra "substância", assim, não pode deixar de produzir algum resíduo: ele me parece tender a fazer aparecer o processo do parentesco indígena tal como ele apareceria em um mundo cindido entre a matéria e o espírito, entre a concretude das coisas e a intangibilidade das idéias, das emoções, das sensações. O que me parece, em suma, é que, se continuarmos falando de "substâncias", dificilmente conseguiremos um afastamento suficiente do significado que esse termo tem para nós mesmos. Por outro lado, se mantemos o termo para falar de

coisas como o sêmen e o sangue, por exemplo, mantendo um registro mais fisiológico, introjetaremos, temo, a divisão material/imaterial pela porta dos fundos. Talvez seja melhor simplesmente não usar esse termo, mas tentar uma formulação que se foque não nas "substâncias" em si, mas no que o processo do parentesco ameríndio "faz" com elas. Essa é minha aposta.

Como disse Coelho de Souza, o parentesco "verdadeiro" é feito não pela suposição de uma consubstancialidade, mas pelo processo de consubstancialização. O que deve reter nossa atenção, portanto, não são as "substâncias" em si, sejam elas concretas ou intangíveis, mas *sua circulação*. Veremos no capítulo seguinte como o processo do parentesco, cujo resultado é a produção de corpos semelhantes, é sempre "bilateral" ou recíproco: o que se constitui nesse processo não é apenas um filho, mas igualmente, um pai e uma mãe. Para tanto, a reciprocidade – da memória, das demonstrações de afeto e cuidado, dos alimentos trocados entre os cônjuges (que passa cru do homem para a mulher, e cozido no sentido contrário) – entre os parentes é fundamental. O que produz corpos semelhantes, poderíamos dizer, são menos as "substâncias" em si, concretas ou intangíveis, mas seus fluxos entre as pessoas. Esse é o ponto de ancoragem do capítulo seguinte, a idéia de que a memória é central para o processo do parentesco, pois é lembrando-se uns dos outros que os parentes propiciam entre si os *fluxos de comida, afetos, cuidados e palavras* que assemelham seus corpos, i.e., os produzem reciprocamente como parentes.







Parte 2.

Aparentamento, alteração



5.

PARENTESCO E MEMÓRIA:
LEMBRANÇA, DESEJO E ESQUECIMENTO

Depois de um breve lapso de tempo em que o parentesco, sob a influência das críticas de Schneider (1972, 1984) e Needham (1971), foi relegado, por assim dizer, a um lugar menor na antropologia, a década de 1990 foi palco de um ressurgimento, em novas bases, dos estudos sobre o tema. Na América do Sul e alhures, esses novos estudos têm apontado para o que poderíamos chamar de 'performatividade do parentesco': as relações não são dadas – por um vínculo biogenético, por exemplo –, mas precisam ser continuamente produzidas e, portanto, podem também ser revogadas (cf., p. ex., Vilaça 2002; Coelho de Souza, 2004; Rival, 1998; Carsten, 1997). Essas relações, como a 'antropologia da vida cotidiana' têm apontado (cf. Overing, 1999; McCallum, 1998), são produzidas no convívio diário, no qual a convivialidade e a comensalidade tem papéis centrais. Mas esse nexo de relações não produz só parentesco: aí também são produzidos a pessoa, os corpos e, em última instância, a humanidade. Com efeito, todas essas questões estão substancialmente fundidas no panorama ameríndio. O parentesco é um processo de assemelhamento corporal, de fabricação de corpos análogos, o que implica que uma parte considerável do processo de produção da pessoa coincide com a produção do parentesco. E a humanidade e o parentesco, de maneira mais ou menos literal, são

coextensivos (Coelho de Souza, 2004). O corpo, ou antes sua produção, tem aqui um lugar central: "o que vemos como atributos culturais definidores de suas identidades coletivas específicas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções [corporais] a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que chamamos 'construção da pessoa', e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas (vistas como relacionamentos de parentesco ou definidas em relação a estes), confunde-se com o próprio processo do parentesco" (id., 2001: 82).

Como disse no capítulo anterior, em um mundo que prescinde da divisão entre as dimensões material e imaterial do mundo, as palavras, os afetos e os cuidados participam desse processo de produção de corpos/parentes/humanos *na mesma medida que* os alimentos e os fluidos genitais. Mas se as etnografias sobre povos ameríndios aprofundaram bastante o tema da centralidade da alimentação no processo do parentesco, foi apenas em anos recentes, depois da brilhante etnografia de Peter Gow (1991), bem como de seu artigo posterior sobre o parentesco piro (1997a), que os afetos, as palavras e a memória começaram a receber atenção e esforços etnográficos comparáveis. Mesmo assim, ainda são poucas as pesquisas que tem se debruçado sobre o tema – destaco a tese de Miguel Carid (2007), a qual devo parte considerável da inspiração para esse capítulo.

Aqui, faço uma descrição de alguns aspectos do campo do parentesco em Buridina tendo como foco sua construção e destruição pelos afetos (incluindo aqui o desejo) e, principalmente, pela memória. Mas se esses elementos são tão centrais quanto a alimentação para a produção de corpos-parentes, tentarei mostrar que eles não operam em um sentido único: produz-se parentes lembrando-se dos vivos, é-se propriamente humano porque se lembra dos parentes, mas lembrar dos mortos direciona o processo no sentido inverso, colocando, assim, o parentesco, i.e., a humanidade, em risco. No caso de fissão das aldeias, de maneira semelhante à memória do morto, veremos que a dinâmica de oposição política entre parentelas ou famílias faz do esquecimento um mecanismo de obliteração temporária do parentesco entre aqueles que se opõem. Temporária, pois, depois de a aldeia dividida, o tempo se encarrega de empreender um esquecimento inverso, não mais do parentesco, mas das ofensas entre parentes, e, assim, os laços antes rompidos podem então ser reativados.De modo similar às ofensas entre parentes e à morte, o desejo se constitui também como um vetor anti-parentesco. Focalizado os "jovens" e as críticas feitas pelos mais velhos a seu comportamento, dizendo que eles "não pensam", veremos como essa *qualidade pensante* é uma outra

maneira de expressar a centralidade da memória no processo de produção do parentesco, e como o desejo é uma tensão no sentido inverso. Os "jovens", assim, possibilitam uma reflexão diacrônica sobre o parentesco, i.e., sobre como, ao longo do ciclo de vida de um indivíduo é preciso aprender a, digamos assim, desejar menos e lembrar mais dos parentes, ou a subordinar o desejo à memória do parentesco. Com efeito, essa bidimensionalidade é mesmo característica do processo do parentesco, que, como apontou Viveiros de Castro (2002b), opera por meio da dinâmica entre a linha que sobe em direção à afinidade potencial (alteração) e a linha que desce em direção ao assemelhamento corporal (aparentamento). Cada vetor de aparentamento tem, como sua contrapartida, um de alteração, e vice-versa.

Em todas essas questões a *mistura* se faz presente, pois, se todos nessa aldeia têm parentes *tori*, lembrar desses "parentes outros", assim como lembrar dos mortos recentes ou das ofensas entre parentes, é uma forma de alteração.E, também, os próprios fluxos propiciados pela memória do parentesco são *misturados.* Assim, por meio mesmo do processo pelo qual os Karajá de Buridina se produzem como pessoas propriamente humanas, Inỹ vivos, parentes de outros Inỹ, eles se produzem, ao mesmo tempo, como Outros, *tori*. Veremos, assim, como essa bidimensionalidade do processo do parentesco, nessa aldeia, produz uma clivagem interna à pessoa, i.e., como esses Karajá se produzem como *pessoas misturadas*. É, entretanto, apenas na parte final deste capítulo que tratarei em mais profundidade esse duplo registro da *mistura* no campo do parentesco, a simultaneidade dos processos de aparentamento e alteração. Antes, porém, é preciso percorrer esses percursos de lembranças e esquecimentos para que possamos delimitar *a forma inỹ do aparentamento*, pois é nesse quadro que os fluxos e parentes *tori* se inscrevem. Para que possamos compreender melhor essa forma, entretanto, é preciso ver como os grupos domésticos se constituem. A descrição que se segue é sumária e visa apenas evidenciar alguns pontos que constituem como que um pano de fundo para o restante do capítulo. E, escusado dizer, por mais que eu recorra aqui a algumas referências mais gerais sobre os Inỹ, trata-se de uma descrição da dinâmica dos grupos domésticos em Buridina – alguns pontos possivelmente têm uma validade geral para os Inỹ, mas esse não é o propósito da descrição.

O GRUPO DOMÉSTICO: PAIS E AVÓS, FILHOS E NETOS, GENROS E NORAS

A casa inỹ é um espaço feminino, "as mulheres mais velhas são as 'donas' da casa", diz Rodrigues (2008: 553). Vários autores caracterizaram o sistema karajá como de dupla descendência, apontando para a dualidade entre uma afiliação matrilinear ao espaço

doméstico da aldeia e patrilinear aos grupos rituais masculinos *ijoi* (cf. Lipkind, 1948: 186; Dietschy, 1963: 44 e 1978: 77, Donahue, 1982: 186-7; Petesch, 1993: 373; Toral, 1992: 18; Fénelon Costa, 1978: 39)[1]. O que importa reter aqui, porém, é o fato de as unidades residenciais terem sido descritas como *unidades espaciais* de afiliação por linha materna[2]. Assim, o grupo de germanos "pertence" à mesma casa. Os Karajá – como os grupos Jê – apresentam uma tendência uxorilocal amplamente documentada na literatura (cf. Lima Filho, 1994; Toral, 1992; Rodrigues, 2008; Dietschy, 1978): um homem ao casar vai morar inicialmente junto à sua esposa, na casa de sua sogra, mas, ainda assim, ele permanece ligado espacial e afetivamente com a casa de sua mãe[3]. As mulheres, por outro lado, passam, geralmente, suas vidas inteiras em um mesmo lugar na aldeia. André Toral diz que

> cada aldeia é formada por uma série de parentelas, que se reconhecem como grupos de descendência, dispersas em casas habitadas por uma ou mais famílias extensas. Essas parentelas tendem a se manter fisicamente unidas em grande parte devido à uxorilocalidade. As novas famílias [nucleares] residem por algum tempo na casa dos pais da mulher e, posteriormente, constroem suas casas pegadas ou nas proximidades da anterior. Formam-se assim verdadeiros "bairros", formados por parentelas que habitam casas contíguas (1992: 54).

Em Buridina, como vimos no capítulo 3, esta tendência uxorilocal é cruzada por uma outra lógica, pois os cônjuges não-indígenas (de ambos os sexos) são trazidos para morar dentro da aldeia – parte dos casamentos sendo, portanto, virilocais. Mas em ambos os casos, a dinâmica do grupo doméstico funciona de tal forma que os novos casais, em geral, residem inicialmente na casa dos pais/sogros, para posteriormente construir uma casa imediatamente ao lado ou nas proximidades desta. Homens e mulheres solteiros não têm obrigação de trabalhar: eles o fazem ocasionalmente quando solicitados por seus pais ou, sobretudo, quando lhes compraz. Um jovem rapaz pode sair para pescar, mas é só quando ele casa que isso se torna uma "obrigação". Do mesmo modo, a moça pode eventualmente ajudar sua mãe a cozinhar ou a limpar a casa, mas é

[1] Entre os Javaé, segundo Rodrigues, a afiliação tanto aos grupos masculinos *ijoi* quanto ao espaço doméstico é igualmente matrilateral (2008: 564).
[2] Tratarei com mais profundidade dessa dimensão espacial da casa, dentro de um contexto mais amplo, no capítulo 7.
[3] Essa intensa ligação afetiva à casa natal torna o casamento algo mais difícil para o homem do que para a mulher – esta, afinal, continua junto dos seus após se casar. O aspecto doloroso, que parece soar até como uma certa relutância, dessa transferência de um homem para um outro grupo doméstico é ritualizada na cerimônia do casamento tradicional arranjado, o *hãrabiè*. O homem não se mudava imediatamente para a casa de sua esposa. Na parte inicial do ritual ele era tirado de sua casa e carregado nos ombros por um parente patrilateral – preferencialmente um irmão do pai (cf. Donahue, 1982: 149) – até sua nova residência. Inicialmente ele continuava na casa de sua mãe, e só ia até a casa de sua esposa, para dormir, depois que seus sogros já haviam se deitado e saia muito cedo, antes que acordassem. Depois ele passava gradativamente a permanecer mais tempo lá, só sendo, portanto, apenas depois de algum tempo que ele estabelecia residência permanente junto à seus sogros – cf. Donahue (1982: 147-51), Rodrigues (2008: 745-57), Dietschy (1978: 74-5) e Fénelon Costa (1978: 47).

apenas o casamento que transformará essas atividades em uma "obrigação" para ela. Mesmo quando o novo casal ainda reside na casa dos pais/sogros, é a esposa quem cozinhará para seu marido – sua mãe não fará isso por ela, nem muito menos pelo seu genro. Porém, se o genro, esse homem 'de fora', se ausenta por algum tempo, quando viaja ou sai para pescar e pernoita no lago, sua esposa talvez não cozinhe, e coma a comida feita por sua mãe. Essa responsabilidade pela preparação dos alimentos para a família nuclear pode, entretanto, ser apenas parcial quando o novo casal ainda não construiu uma casa para si. Em Buridina observei que, ao menos em alguns casos, uma jovem recém-casada que ainda resida junto à mãe não prepara toda a comida do almoço ou do jantar, mas apenas a "mistura", o componente fundamental de qualquer refeição, i.e., a carne, servido seu marido e a si própria com o arroz e o feijão feitos por sua mãe[4]. A cozinha é um marcador da individualidade das casas. Quando o jovem casal se separa de seus pais/sogros e constrói uma nova moradia para si, então, a moça passará a ter uma cozinha que será dita 'sua', e terá que preparar a refeição completa – os ingredientes básicos são o arroz e o feijão, somados eventualmente de salada, mais a mistura, a carne, e a farinha de puba que possivelmente a acompanhará. De modo semelhante, uma jovem recém-casada provavelmente adquirirá a responsabilidade de limpar seu quarto[5], quando antes, mesmo que ela o fizesse eventualmente, essa era uma tarefa que cabia a sua mãe. Quando seu marido constrói uma casa para ela, porém, a responsabilidade da limpeza será inteiramente sua.

Em suma, no período inicial e uxorilocal do casamento, os jovens esposos passam a trabalhar um para o outro – ele tem a obrigação de "colocar comida em casa", i.e., pescar, caçar, plantar (essas duas atividades bem mais raras do que a primeira) ou se engajar em qualquer forma de trabalho remunerado para obter dinheiro e, com ele, comprar comida; ela cuidará da limpeza da casa, cozinhará para seu marido e lavará suas roupas, o mesmo valendo para seus filhos e filhas solteiros – mas apenas parcialmente. Um genro irá pescar para sua mulher, mas ele, ainda assim, será em parte dependente do trabalho que

[4] Comer apenas arroz e feijão é algo que por vezes ocorre nos momentos do ano de maior escassez, o período das cheias, quando a pesca fica dificultada e quase não há movimento na cidade, diminuindo muito a entrada de dinheiro nos grupos domésticos. Uma refeição sem carne é vista pelos Karajá quase que como uma não-refeição, um paliativo que engana a fome, mas não deixa as pessoas "fortes" – o que significa, no caso de um homem, ter a disposição e energias necessárias para, por exemplo, aguentar uma jornada de pesca ou de trabalho como assistente de pedreiro.

[5] As casas inỹ não tinham paredes: seis ou oito varas flexíveis eram fincadas em linha nas laterais da casa (emparelhadas, metade de cada lado) e unidas, em pares, por suas extremidades superiores, formando uma estrutura curvada. Há pelo menos um século, porém – Fritz Krause notou essa tendência em sua viagem pela calha do Araguaia realizada em 1903 (1941a: 244-8) –, essas estruturas foram substituídas por casas no estilo regional com paredes retas recobertas por telhados de duas águas, mesmo se a construção permaneceu coberta com palha. Junto com essa tendência, veio a de dividir o espaço interior para formar quartos. Antes, não havia quaisquer segmentações internas à casa.

seu sogro faz para sua sogra, consumindo parte da comida que este último obtém (principalmente o arroz e o feijão, como dito). A moça, por seu turno, passará a lavar sua roupa e a de seu marido, mas talvez cozinhe para ele apenas a carne da refeição e limpe apenas seu quarto, dependendo, assim, em parte do trabalho que sua mãe faz para seu pai para lograr alimentar seu marido e manter a casa limpa. É apenas quando saem da casa dos pais/sogros que eles assumem por completo essas responsabilidades.

Tenho certa dificuldade de visualizar esses "bairros" ocupados por parentelas, de que fala Toral, como um agregado de casas *independentes*. Por um lado, é verdade que cada casa tem sua cozinha e a construção de uma nova residência provoca, como dito, uma separação nítida entre as responsabilidades sobre a alimentação e a limpeza de uma mulher e de sua mãe, assim como a responsabilidade de "colocar comida em casa" de um homem e seu sogro: cada casa encarna, nominalmente, um nexo particular de atividades. Mas há, em outro sentido, uma dependência entre as casas. Mesmo depois de um jovem casal separar-se da casa dos pais/sogros, estes últimos podem continuar a ter um papel importante na alimentação de sua família extensa. Quando o arroz ou o café acabam, por exemplo, uma mulher pode ir pegar um pouco do estoque de sua mãe. O contrário também pode ocorrer, mas é sempre o casal sênior que terá um estoque maior de alimentos. Assim, esse *casal sênior*, que quase invariavelmente são aqueles que são avô e avó, tem um papel central na família extensa, estando sempre implicados na criação tanto de seus filhos quanto de seus netos. Economicamente, como disse, mas também afetivamente. As crianças têm uma ligação muito estreita com seus avós e passam parte considerável de seu tempo junto a eles.

Um dos momentos centrais para essa conexão afetiva, não só entre avós e netos, como também de toda a família extensa, são o início da manhã e o fim da tarde, quando seus membros se reúnem nos pátios das casas e passam horas sentados conversando. Oiara Bonilla (2000: 45) relata que, no caso da aldeia javaé Txuiri, as famílias costumam reunir-se no fim da tarde no pátio na frente da casa, voltado para o rio (as casas têm suas portas sempre voltadas para o rio, mas dependendo se a aldeia está localizada à margem direita ou esquerda, elas podem estar voltadas para leste ou oeste, respectivamente). Essa preferência tem certamente a ver com os locais de incisão da luz solar, variando conforme a hora do dia. Em Buridina, os locais onde as famílias se reúnem estão também relacionados à posição do sol, mas variam substancialmente em relação à estrutura das casas. Toral diz que "as casas dessas 'vizinhanças', muitas das quais unidas fisicamente umas às outras, formam pátios internos. As pessoas passam a maior parte de suas vidas na aldeia no interior dessas casas e pátios. Fora deles estão sempre 'de visita' a outras

casas da aldeia" (1992: 54). Não sei o que exatamente o autor chama de "pátios internos". Em Buridina, a casa do casal chefe do grupo doméstico é um local de reunião da família extensa. Cada casa tem espaços – varandas, pátios frontais ou áreas nos fundos – onde as famílias se reúnem no início e no fim do dia, mas muitas vezes um casal irá com seus filhos se juntar à seus pais/sogros em um desses espaços na casa desses últimos. Assim, o pátio da casa do casal chefe é uma espécie de "pátio comum" para a família extensa, mas não há "pátios internos" e comuns situados entre as casas, apenas aqueles ligados a cada casa[6].

Vejamos mais de perto, então, como em meio a essa dinâmica dos grupos domésticos pessoas são produzidas por meio da memória do parentesco.

ELES VEM VINDO DESDE PEQUENINHOS: LEMBRAR DOS VIVOS

> – Alô.
> – Alô, Renan! Aqui é o Eduardo.
> – Alô, Eduardo! Uai, rapaz, você nunca mais ligou, achei que você tinha esquecido da gente!

As crianças têm um lugar central no processo de produção de parentesco no âmbito do grupo doméstico. Durante o tempo de trabalho de campo (cerca de cinco meses) em que tive a oportunidade de ser hospedado na casa de uma das famílias da aldeia, pude observar como grande parte da vida diária gira em torno de 'dar sustento' aos filhos/netos. As mulheres passam parte considerável do dia cozinhando e cuidando da casa, ao passo que os homens se dedicam a diversas "atividades produtivas" – pesca, caça, agricultura, trabalhos temporários na cidade, empregos fixos como professor da escola indígena, agente de saúde, eletricista ou vigia – cuja finalidade última é sempre o bem estar da família. Na vida diária Karajá, há uma associação da mulher com a casa e do homem com o exterior e a alteridade[7]: ele é responsável por buscar lenha, trazer carne de peixe, tartaruga ou caça e produzir vegetais ou ganhar dinheiro para comprar carne de frango, bovina ou suína, arroz, feijão, óleo, sal, açúcar e farinha (os componentes principais da alimentação nesta aldeia), ao passo que ela é responsável por preparar os alimentos para o consumo, alimentar as crianças e manter a casa limpa. Há exceções – há

[6] Embora não possa afirmar categoricamente, também não vi nada como "pátios internos" nas nove outras aldeias inỹ que tive a oportunidade de conhecer.

[7] Fritz Krause, por exemplo, diz que a vida dos homens "se desenvolve de preferência fora da aldeia", ao passo que a as mulheres ficam "geralmente ocupadas na aldeia e no interior das casas" (1941b: 272). A tendência uxorilocal inỹ corrobora essa associação: a casa é um espaço feminino, é considerada como 'da mulher', e os homens, os genros que entram ali pelo casamento, são 'os de fora', uma forma microsociológica de alteridade, poderíamos dizer. Isso por mais que, no plano cosmológico, a mulher e o feminino sejam associados ao movimento, à transformação e à alteridade, ao passo que os homens e o masculino estejam ligados ao estatismo e à identidade (Rodrigues, 1993, 2008).

mulheres com cargos na escola indígena e uma assistente de enfermagem, por exemplo, assim como muitas mulheres ganham dinheiro com a venda de artesanato –, mas ainda assim essa é uma descrição válida para boa parte dos casais, bem como do ideal inỹ. Nos momentos de pausa dessas atividades – sobretudo no início da manhã, no fim da tarde e à noite –, as famílias ficam reunidas, sentadas nas varandas ou na parte detrás das casas, sempre observando e cuidando das crianças que circulam pelo terreiro. Observam o que elas pegam[8], por onde circulam – evitando que elas cheguem, quando sozinhas, muito próximo da beira do barranco do rio, por exemplo –, o que fazem, dão banho nelas, vestem-nas, penteiam seus cabelos, conversam com elas e em diversos momentos chamam-nas para junto de si, seguram-nas no colo, fazem carícias, até que as liberam novamente para andar e brincar pelo terreiro (às vezes por solicitação das próprias crianças). Em Buridina, uma preocupação sempre presente nesses momentos é com os carros que circulam pela aldeia, vindos da cidade. Sempre que um veículo se aproxima (inclusive, ou talvez principalmente, o caminhão de lixo da prefeitura que costuma passar todo fim de tarde), os adultos chamam as crianças para junto de si, dizendo para tomarem cuidado com o veículo. As crianças estão sempre no centro desses momentos de socialidade, e é grande parte em torno delas que a vida cotidiana gira. Se não há crianças num grupo doméstico, os Karajá dizem que ele fica "triste"[9]. Fritz Krause diz que "o índio se faz acompanhar sempre das crianças, a que dedica afeição extrema" (1940a: 198).

A alimentação também é uma questão central. Durante toda minha pesquisa de campo, por exemplo, ao final de praticamente toda refeição que fazia junto à minha família anfitriã, Renan, o cabeça deste grupo doméstico, dizia: "É, Eduardo, essa é a nossa vida". Certo dia ele explicitou o desfecho da expressão, que, não obstante, já estava subentendido: "Essa é a nossa vida: comer". O ato de comer em si, ou melhor, o fato de dividir esse momento com os parentes, comendo a mesma comida que eles, é importante, mas também *o que* se come é fundamental. Os Inỹ têm seus alimentos, o que em Buridina se chama de "comida de índio" ou "comida inỹ": na dieta atual, trata-se principalmente de produtos de roça, como abóbora, mandioca ou melancia, farinha de mandioca, especialmente a de puba, peixes, carne de caça, e, principalmente, a

[8] Principalmente as crianças menores, que pegam diversos objetos no chão e tendem a levá-los à boca. As mães, pais, avôs e avós permanecem atentos, e em diversos momentos advertem-nas de que trata-se de algo "sujo" (*Isùreri!,* dizem geralmente), e que não deveriam colocar na boca ou mesmo pegar.

[9] Quando uma aldeia está em luto, ou quando não há "dança", ou seja, quando não há atividade ritual, quando os *ijasò* – entidades mascaradas que comparecem aos rituais – não estão dançando, também diz-se que uma aldeia está "triste". Cf. Rodrigues, 1993.

tartaruga[10] (e seus ovos), o alimento inỹ por excelência. "A tartaruga é a nossa vaca", me disse um homem, pois, assim como os brancos comem praticamente tudo de uma vaca, carne, vísceras, o estômago e até mesmo o mocotó, e aproveitam seus ossos e couro para fabricação de objetos diversos, os Karajá fazem o mesmo com a tartaruga. De uma tartaruga assada, por exemplo, só restam o casco e os intestinos e o estômago, repletos de excrementos. Quando se faz um dos pratos tradicionais, o *bòròrò*[11], a tartaruga é aberta, seus intestinos e estômagos são cortados, limpados e colocados para cozinhar junto com a carne e o restante das vísceras. Os casos são usados para fins utilitários, assim como para a produção de artesanato[12]. Nem todos os peixes, porém, apenas alguns deles, fazem parte da dieta considerada pelos Karajá como sua, ou "da cultura", como eles dizem comumente: esses são os peixes de escama (pacu, matrinchã, papa-terra, aruanã, cachorra, curvina, pirarucu, caranha, dentre outros) e nunca os de couro. Peixe de couro é considerado como "comida de branco" ou "comida de *tori*". O mesmo para as caças. Os principais animais que os Inỹ consomem são a paca e o porcão queixada, e eventualmente a anta. Algumas caças são atribuídas ao comportamento alimentar de outros indígenas – ouvi, por exemplo, pessoas dizendo, ainda que jocosamente, que os Xerente comem tamanduá –, enquanto outras são também "comida de branco", como a capivara e o jacaré, dois animais cujo consumo não faz parte "da cultura". Também a forma de preparo faz diferença nessa classificação de um determinado alimento como "comida de índio" ou "comida de branco". Peixe (sobretudo de escama) frito[13], cozido ou assado é considerado comida indígena, mas ao molho (caldeirada de peixe de couro) é considerado como "comida *tori*". E isso mesmo para as tartarugas: ela só será comida inỹ se assada ou se usada para fazer *brèti* ou *bòròrò*, mas não se feita ao molho, da maneira como os regionais costumam preparar. Certa vez eu conversava sobre a *mistura* e as

[10] Há, na verdade, duas espécies de tartaruga na bacia do Araguaia que são consumidas pelos Inỹ: a tartaruga propriamente dita (*[k]òtuni*; *podocnemis expansa*) e a tracajá (*[k]òtu*; *podocnemis unifilis*). Uso aqui o termo 'tartaruga' para propósitos descritivos mais gerais pois ele é um termo não marcado: pode se referir tanto à tartaruga, em oposição ao tracajá, quanto subsumir ambos os quelônios. No que diz respeito às preferências alimentares, a tartaruga é mais valorizada que seu congênere. Tratarei de algumas diferenças entre esses quelônios no capítulo seguinte.

[11] *Bòròrò* é um pirão feito no próprio casco do animal, utilizando a parte das costas, côncava. Há um outro prato típico feito na própria carapaça da tartaruga, mas com a parte plana do peito, o *brèti*, uma espécie de farofa de textura pastosa na qual a carne é frita com a gordura do animal e com o óleo que o casco libera quando exposto ao fogo. Ambos os pratos são feitos com *viração* (*[k]òtuni sènadu*), uma tartaruga razoavelmente velha e, por isso, bastante grande.

[12] Antigamente também o casco era aproveitado para fins alimentares. Quando comiam tartarugas, eles guardavam os cascos. Na época da cheia do rio, quando é difícil pescar o animal, quebrava-se todo o casco e colocava-se numa panela. Ele soltava o óleo, que era passado para outra panela para fazer o "grolado", que era comido com farinha.

[13] Cabe notar que a fritura é uma técnica aprendida com os brancos. Ainda assim, os Karajá consideram peixe frito como "comida inỹ". O ponto é importante, pois o que está em questão não é uma "cultura" tida como imutável (cf. infra, tópico "Socialidades alternativas: a cultura"). Essa questão ("objetos" inỹ feitos com materiais e técnicas *tori* e vice-versa) será o foco do capítulo 6.

crianças da aldeia com um homem, ao que observávamos dois de seus netos sendo alimentados pela sua filha. "Tá vendo", dizia ele, "desde pequeno come peixe, tartaruga. Aí o lado indígena deles vem vindo, vem vindo".

Como tudo em Buridina, entretanto, a alimentação também tem dois "lados": a "comida de *tori*" faz parte do cotidiano Karajá tanto quanto a "comida inỹ". Consome-se não apenas os referidos acima, como tartaruga ao molho, caldeirada de peixe ou jacaré[14], mas também arroz, feijão, carne bovina, suína e frango, bolachas, refrigerantes, macarrão, sanduíches, pizzas e uma gama de outros produtos industrializados. A carne da refeição é, com efeito, o principal marcador do "tipo" da comida. As refeições cotidianas (almoço e janta) são compostas basicamente de arroz, feijão, farinha e uma carne, esta última chamada de "mistura"[15]. Um prato cuja mistura é um peixe frito é considerado como "comida de índio" – a refeição inteira, com efeito, pode ser subsumida pela carne: eles podem dizer que "hoje vamos comer um pacu frito". Por outro lado, o mesmo prato, mas com outra mistura, um bife de carne bovina, p. ex., é dito "comida de branco". E consumir esses alimentos, noto, direcionam o processo do parentesco no sentido contrário: da mesma forma que, ao comer tartaruga e peixe, o "lado" indígena das crianças "vem vindo", ao comer a comida dos brancos, o "lado" *tori* delas, igualmente, "vem vindo". Uma anedota ilustra um caso limite. Na década de 1970, ocorreu o primeiro casamento com uma mulher não-indígena que seguiu a nova tendência de os cônjuges brancos virem morar dentro da aldeia, na casa dos sogros. O homem karajá passou gradativamente a acolher as preferências alimentares de sua esposa. Como nessa época não se comia frango, ovos, carne de vaca, nem se tomava leite, os meninos comentavam: "Ele está virando bicho, está comendo galinha!"

Assim como, em termos gerais, os Karajá de Buridina não estão interessados apenas em sua própria perspectiva, a proximidade com o mundo *tori* sendo igualmente desejada, não lhes satisfaria comer apenas comida indígena. Em maio de 2009 acompanhei uma breve viagem de minha família anfitriã, na qual ficamos alguns dias acampados em praias do rio. Neste período, comemos apenas "comida inỹ", peixes e tartarugas pescados no próprio local. Quando retornamos, Renan me disse que agora teríamos que mudar nossa alimentação. "Hoje vamos comer uma comida de *tori*. Já comemos muita comida de índio, agora tem que comer comida de *tori* para limpar o bucho". "Não pode comer só comida de índio?", perguntei. "Não, se não dá problema".

[14] Nem todos comem jacaré e capivara, tendo uma certa repulsa por essas carnes, consideradas como comida "imprópria".
[15] Esse termo é também usado pelos regionais, e é comum em diversas regiões interioranas do país.

Mas mesmo que a "comida de *tori*" faça hoje parte do cotidiano dos Karajá dessa aldeia, se só comessem a comida dos brancos, não seriam capazes de acessar a perspectiva indígena, o que fica latente nas críticas feitas àqueles que, por motivos diversos, parecem efetivamente comer menos peixe e tartaruga: se não agem ou são como um Karajá deveria, é porque comem muita comida não-indígena; se são "fracos", por exemplo, é porque comem muito pouca carne de tartaruga[16]. Voltaremos às implicações da *mistura* no campo do parentesco no final deste capítulo.

A alimentação é, certamente, um dos meios privilegiados de produção de corpos-parentes. Não apenas pelo alimento incidir no corpo, mas também pelas relações e posições de parentesco implicadas no par 'alimentar alguém'-'ser alimentado por alguém'. O cuidado, a atenção e o trabalho dispensados no ato cotidiano de 'dar comida' participam do processo de produção e assemelhamento de corpos tanto quanto a própria comida. E memória tem um lugar central nesse processo. Faço, aqui, uma pequena nota autocentrada, partindo de minha própria experiência de ser aparentado pelos Karajá, para elucidar esse processo. A memória é fundamental para a produção de parentesco em Buridina: é lembrando-se dos parentes que se produz a si próprio e os outros como parentes. Os Karajá, porém, não explicitam isso com frequência, pois, embora vez ou outra o façam, a importância da memória do parentesco é evocada principalmente quando o processo do parentesco 'falha', por assim dizer. Que parentes se lembrem uns dos outros é, me parece, um dado no mundo Karajá, e por isso é principalmente quando alguém deveria se lembrar dos parentes mas não o faz que esse fato é tornado aparente. Ou quando há uma incerteza maior[17] sobre a efetividade do processo, como no caso de um *tori* que passa a conviver prolongadamente com os indígenas, tentado aprender sua língua, se interessando por sua cosmologia e sociologia e acolhendo seus hábitos alimentares com gosto: um etnólogo, poderia ser.

Em março de 2011 ocorreu uma oficina em Buridina que contou com a presença de alguns Karajá da Ilha do Bananal. Eu estava ajudando na organização e na documentação do evento. Um dia, no início da noite, eu e Renan saímos para comprar um material para a oficina, e eu deixei, a seu pedido, dinheiro com seu filho mais velho comprar carne para nosso jantar, que seria preparado por sua irmã. Fomos à cidade e voltamos e, ao chegar

[16] Comer carne de tartaruga torna um homem forte. Certa vez, por exemplo, eu acompanhei alguns funcionários da Funai em uma de suas atividades. Passamos na casa de um homem, que estava, na época construindo uma casa de alvenaria para sua família. Mas, nesse dia, ele não estava trabalhando, o que levou um servidor da Funai a instigá-lo a voltar à atividade, ao que ele comentou: "Hoje eu estou fraco. Não estou comendo tartaruga..."

[17] Uma incerteza maior, digo, pois em um mundo onde a efetividade das ações e as capacidades das pessoas só são reveladas por seus efeitos ou resultados, toda relação é carregada de uma certa dose de incerteza.

novamente no local da oficina, Renan seguiu até a cantina da escola – onde durante todo o evento estavam sendo preparadas as refeições para os visitantes, mas onde alguns indígenas dali acabavam comendo também – e se serviu. Eu o acompanhei. Logo que começamos a comer, sua filha passou e nos viu comendo. Ao voltar para casa, depois do 'expediente', ela comentou comigo: "Eh, Eduardo, vocês comeram lá na cantina, né?! Ainda bem que eu vi, porque eu já ia esquentar a janta para vocês. Você vai ver, não vou mais lembrar de você, não!" Ela então rememorou um outro episódio. Certo dia, ainda no início do trabalho de campo, eu fui até o Aricá (Gleba III da área indígena) e acabei jantando lá, na casa de Kari, irmã de Renan. Quando cheguei na casa de Renan, sua esposa entrou na casa e me trouxe um prato de comida que ela havia separado para mim. Muito cheio, porém, acabei recusando a comida. Lembrando-me dessa situação, sua filha contou que sua mãe disse, na época, que 'não ia mais lembrar de mim'. Afinal, ela havia se lembrado de mim, separando-me um prato de comida, e eu "não lembrei dela", comi em outra casa sem avisá-la.

Essa mesma questão apareceu em outros momentos do trabalho de campo. Nos últimos dias de minha estadia em Buridina por conta da pesquisa da graduação, fui me despedir de Kari. Ela, como várias pessoas fazem quando estou partindo, perguntou quando eu voltaria, ao que eu lhe respondi que não sabia: voltaria para Brasília e iria escrever meu trabalho sobre a aldeia. Ela então disse: "Não esquece da gente, não. Quando você tiver um tempo, nas ferias, você vem. Nós vamos estar aqui". Algumas vezes também, quando passei muito tempo sem ligar para Buridina para falar com os Karajá, Renan me disse que achava que 'eu tinha esquecido' deles, como no diálogo colocado em epígrafe. Mas o próprio telefonema, assim como cada vez que eu retorno à aldeia, revela para eles que eu não me esqueci. Um último exemplo, ainda. Em 2009, eu estava em Buridina quando cerca de 20 pessoas de aldeia São João (Javaé) foram até lá para visitar seus parentes. Renan é filho de um homem Javaé e de uma mulher Karajá e, portanto, ele tem parentes em ambos os grupos. Além do mais, uma de suas filhas é casada com o filho do cacique de São João. Fiquei quase dois anos sem ver essas pessoas, até que, em fins de março de 2009, fui até São João com o genro de Renan buscar sua canoa. Chegando lá, reencontrei seu pai e fui cumprimentá-lo. "Oh, Seu Juraci, tudo bem? O senhor está lembrado de mim?" Ao que ele me respondeu: "Estou lembrado sim, eu nunca esqueci de você".

Se os dois primeiros comentários citados, sobre a comida, foram feitos num tom um tanto jocoso, ambos, porém, apontam para uma questão crucial: a reciprocidade da memória. Um ato que evidencia a memória do parentesco é o resultado que dá a

conhecer a efetividade da ação de aparentamento (como o que disse acima sobre meus telefonemas e minhas voltas à aldeia, por exemplo). É por meio da reação positiva de uma criança ao alimento que sua mãe lhe fornece, i.e., quando a criança demonstra apreço pelo ato de ser alimentada e pelo próprio alimento, que essa mulher *se conhece*[18] como uma mãe. Por meio, portanto, do processo mesmo de produção de uma criança como humana, da memória que sua mãe tem dela e que faz com que lhe alimente, a própria mãe se conhece, i.e., se produz, como tal. O devir-parente é um processo de individuação que, como diz Simondon (2003), cria não apenas o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. Os atos cotidianos de 'dar sustento' não envolvem uma mãe/avó e um pai/avô *constituídos* e uma criança *por constituir* ou *em processo de constituição*. Os atos de 'alimentar alguém' ('dar sustento') não têm existência independente dos *atos* de 'ser alimentado por alguém' ('ser cuidado por alguém'), os primeiros não diferem dos segundos como um processo ativo difere de um passivo. A efetividade da produção do parentesco depende, portanto, dessa reciprocidade: se uma criança não se lembra de sua mãe/avó – se não a chama pelo termo de parentesco apropriado[19], se não a procura para ser alimentada, se não demonstra que gosta dela –, tanto ela não será produzida como humana, como um parente, quanto sua mãe/avó não se conhecerá/produzirá como tal. Para tornar-se parente, é preciso lembrar e ser lembrado. Quando uma criança não reage como esperado ao fato de ser alimentada por sua mãe (demostrando apreço pelo ato de ser alimentada e pela própria comida), não apenas o estatuto humano do filho é colocado sob suspeita, como também o estatuto de mãe (ou de humana) da mulher. E isso mesmo se se trata de um segundo filho: ter-se produzido como uma mãe para um primeiro filho não é garantia de que se conseguirá fazê-lo na relação com um segundo. Nada está garantido, qualquer estatuto só pode ser conhecido *a posteriori*. Presenciei uma situação em que uma criança com menos de um ano se recusava a comer carne de peixe e de tartaruga quando sua mãe lhe oferecia. Esta situação gerava uma tensão ou incerteza no grupo doméstico, e o fato de ser também o estatuto de mãe da moça que estava sob suspeita era evidenciado por comentários de seu pai, que dizia coisas como

[18] Me deparei inicialmente com essa idéia de conhecimento, ou melhor, de *auto-conhecimento*, na idéia, ancorada num texto de Strathern (1990), de performance como um ato em que "o *status* da pessoa que age é sempre revelado pela reação de outra" (Kelly, 2011: 125 – tradução minha). Essa idéia de (auto)conhecimento, porém, já está explicitada em *The gender of the gift* (Strathern, 1988).

[19] *Jahi* (Javaé) ou *lahi* (Karajá), avó (um termo vocativo que talvez fosse melhor traduzido por "vovó"); *nadi*, mãe. Na verdade, os termos para mãe e pai (*waha*) estão hoje caindo em desuso, nessa como em outras aldeias, sendo bem mais frequente escutar as crianças e os mais jovens chamar seus pais por termos derivados do português: *mỹi* ou *mỹmỹi, pai, papai*, *bai* ou *babai* (o fonema 'p' é uma incorporação recente no *inỹrybè,* sendo usualmente substituído pelo 'b'). O mesmo não vale para os termos para os avós, que continuam sendo usados recorrentemente.

"essa menina não alimenta a criança direito!" Quando retornei à aldeia em um período posterior de trabalho de campo, a criança já estava maior e não apenas comia, como demonstrava apreço e vontade de comer peixe e, sobretudo, tartaruga, e o clima de incerteza sobre o par mãe-filha havia se desfeito.

Essa qualidade recíproca da memória é bem ilustrada pelo conceito Piro de *nshinikanchi*, "mente, inteligência, memória, respeito, amor", uma qualidade que não pode ser ensinada às crianças, mas deve emergir espontaneamente. "Sua manifestação primeira e mais importante é a fala inteligível; o uso de termos de parentesco para se obter atenção e cuidado é o aspecto mais saliente e poderoso dessa capacidade" (Gow, 1997a: 45). Gow prossegue falando dos contextos em que os mitos são narrados. "Quando os velhos contam 'histórias dos antigos' para seus netos, tanto o narrador como os ouvintes estão demonstrando seu *nshinikanchi*: as crianças, ao mostrar interesse no desenrolar da narrativa; os velhos, pelo ato mesmo de contar a história, pelo fato de estarem vivos para contá-la, e de ter netos vivos a quem contá-la" (id.: ibid). Com efeito, esse conceito parece traduzir bem a centralidade da memória, das palavras e dos afetos para o processo de produção do parentesco ameríndio.

Se a produção de crianças como parentes demanda uma reciprocidade da memória, há aí, entretanto, uma assimetria. As crianças aparecem como "objetos" para seus pais (que aparecem, portanto, como sujeitos): elas precisam ser produzidas como humanas[20]. Quando olhamos para a relação entre os cônjuges, a questão se coloca de outra maneira. Tal assimetria, porém, permanece lá. A distinção entre *pessoa* e *agente*, elaborada por Marilyn Strathern em *The gender of the gift* (1988), auxilia a elucidar o ponto. O *agente*, diz ela, é um sujeito que age com outro sujeito – a *pessoa* – em mente; a *pessoa* é, assim, o ponto de referência ou a causa da ação do *agente*. Aqui, portanto, a ação e sua causa – o que nós poderíamos considerar como a volição do sujeito (cf. Leach, 2004) – estão separadas. Quando um homem karajá sai para pescar, ele o faz com alguém em mente (sua esposa), é esse alguém que o compele a agir. Esse, de fato, é o problema do celibato. Como diz Peter Gow sobre os Piro, se um solteiro não produz, é porque ele não tem ninguém – um cônjuge – para quem produzir. Ele é alimentado por seus parentes: estes, por seu turno, produzem por que são casados, ou seja, têm uma *pessoa* que é a *causa* sua ação produtiva (1989: 572).

Os jovens Karajá não têm obrigação de trabalhar. Em Buridina, seus pais por vezes lhes solicitam ajuda em pequenas tarefas, mas cabe ao casal sênior a responsabilidade

[20] Vale notar que "sujeitos" e "objetos", aqui, são *posições,* e não qualidades. Elaborarei esse ponto melhor no próximo capítulo.

pelo *sustento* do grupo doméstico. Essa responsabilidade é muitas vezes traduzida por eles como a obrigação de "colocar comida em casa", i.e., executar diversas atividades com a finalidade de obter alimentos – seja diretamente, pescando, caçando ou plantando, seja pela obtenção de dinheiro, que em sua maior parte é revertido para a compra de comida. Esse é um encargo atribuído aos homens. Um rapaz solteiro só sai para pescar, produz artesanato ou se engaja em alguma forma de trabalho remunerado se lhe compraz – se ele deseja comprar algum bem, por exemplo. O motivo, seu próprio *desejo*, é o mesmo que quando ele decide ou não jogar futebol no fim de tarde, por exemplo. Da mesma forma, uma moça solteira não tem obrigação de manter a casa limpa ou de cozinhar: é sua mãe que deve fazê-lo. Quando se casam, porém, adquirem obrigações, ou melhor, eles passam a ter alguém (um cônjuge) para quem produzir: o jovem é compelido a 'colocar comida em casa', e sua esposa é compelida a cozinhar para ele. Assim, mesmo que o casal recém-formado resida ainda na casa da sogra, a mãe da moça não cozinhará mais para ela: ela própria deverá fazê-lo, pois tem um marido que a compele (e, posteriormente, terá também filhos). Vemos, assim, que a produção de parentesco tem um lugar central na vida diária Karajá. Praticamente todas as atividades em que um homem (casado) se engaja têm a finalidade última de 'colocar comida em casa'; e, igualmente, praticamente todo o trabalho das mulheres (casadas), seja aquele considerado como uma tarefa feminina por excelência, cozinhar e cuidar da casa, seja a produção de artesanato ou trabalhos remunerados, tem como efeito último a produção de parentesco.

Mas se digo que os cônjuges se *compelem* mutuamente a agir, ou melhor, a produzir, isso não significa que se trate de uma coação, no sentido forte do termo. Aqui, como no caso da produção das crianças, a memória do parentesco é central, e também, igualmente, é só quando o processo do parentesco "falha" que ela é evidenciada, a relação entre os cônjuges podendo aparecer, então, como de coação. No transcurso da vida cotidiana, um homem está sempre planejando suas saídas para pescar ou sua produção de artesanato. Ele não precisa que sua mulher lhe diga que ele deve pescar, vender artesanato ou se engajar em um trabalho remunerado temporário, ele simplesmente o faz, decide fazê-lo. Como lembra Strathern (1988), por mais que a *pessoa* que o *agente* tem em mente seja a motivação ou a causa de sua ação, a agência está no *agente*, não na *pessoa*-causa de sua ação. Um homem se engaja alternativamente em uma ou outra dessas atividades, portanto, porque ele se lembra de sua esposa e de seus filhos. Do mesmo modo, uma mulher cozinha ou limpa a casa porque ela se lembra de sua família: não é necessário que seu marido lhe cobre que ela o faça. É só quando um dos

cônjuges não se lembra do outro, quando um homem fica algum tempo sem pescar e não há mais peixe para sua mulher preparar ou quando uma mulher sai para a cidade antes do horário do almoço ou do jantar e demora para voltar, atrasando a refeição e deixando seu marido e seus filhos com fome, que a cobrança e formas de coação aparecem: já vi, por exemplo, uma mulher se recusar a cozinhar para o marido porque seu gás acabou e ele não comprou outro – ela não queria cozinhar com lenha.

A memória do parentesco, como tentei mostrar, é tão importante para o processo de produção do parentesco quanto, por exemplo, a comensalidade. Esses dois elementos, porém, parecem se colocar em níveis distintos do processo. O ato de alimentar uma criança e de fazê-lo com uma comida específica produz seu corpo como um corpo de parente. A memória, porém, está em um nível menos imediato, por assim dizer: ela aparece como *uma condição mesma do processo do parentesco*. Sem a memória do parentesco não se produz, não se alimenta os filhos, não se cuida deles, pois é ela que propicia os fluxos de alimentos, palavras, afetos, diversas substâncias, enfim, toda a gama de elementos cuja circulação assemelha os corpos dos parentes.

"A GENTE FICA LEMBRANDO, É MUITO RUIM": ESQUECER DOS MORTOS

A centralidade do parentesco para a socialidade karajá se mostra em negativo no mundo dos mortos: o pior castigo para alguém é morrer de "morte violenta" ou "derramando sangue" (assassinado ou afogado, por exemplo). As "almas" dessas pessoas não ficam na aldeia nos mortos[21], mas em um lugar separado dela por um rio, um lugar escuro, onde existe muita fofoca, os objetos como remos e casas são imprestáveis, se come cru (não existe fogo), a chuva é quente e queima os mortos, o que se planta não nasce e, eis o ponto central, esses mortos vivem brigando eternamente uns com os outros, pois sentem saudades de seus parentes *mas nem mesmo conseguem reconhecê-los* (Rodrigues, 1993: 408-10). Nos cemitérios, esses mortos são enterrados separadamente daqueles que morreram por outras causas: os Karajá dizem que isso é feito para que eles não fiquem atormentando os outros mortos, que, em sua nova condição, passam a ser conhecidos como *worosỹ*[22]. Com a decomposição da pessoa efetuada pela morte, surge

[21] Os mortos vivem "em uma aldeia dos mortos embaixo do chão do cemitério [*wabydè*] em uma aldeia igual à aldeia karajá, com casas" (Donahue, 1982: 162-5, tradução minha; Cf. também Lima Filho, 1994: 153). Patrícia Rodrigues fala de um "lugar invisível que existe abaixo do cemitério" (2008: 847) ou de um "cemitério invisível" (id.: 849). André Toral diz simplesmente que os mortos vivem 'junto ao local de sepultamento', o *wabàdè* (1992: 57-8).

[22] Há uma diferença, neste ponto, entre os Karajá e os Javaé. Entre os primeiros, apenas aqueles que morrem 'de morte violenta', se transformam em *(k)uni* (cf. Lipkind, 1940: 2, 1948: 188; Lima Filho, 1994: 120; Aytai, 1983b: 13; Pétesch, 1987: 90, nota 3, 1992: 315). Entre os Javaé, porém, Rodrigues diz que todas as pessoas, ao morrerem, geram, a partir de sua *pele velha* [*ty(k)ytyby*], um *(k)uni*, que desaparece depois do fim do luto

um novo componente, o *(k)uni*, uma espécie de 'fantasma' agressivo e em constante movimento que "caminha à procura dos parentes, volta para a casa onde morava, para os lugares que frequentava, vai atrás das pessoas com quem mantinha um relacionamento mais próximo. Os parentes, então, temem a 'alma' do que morreu, que volta na condição de estranho, de 'outro' total, para agredir e atacar" (Rodrigues, 1993: 368).

A morte, entre os Karajá como entre inúmeros outros grupos indígenas da América do Sul – com efeito, virtualmente todos –, opera uma disjunção radical em relação ao mundo dos vivos[23]. Em sua nova condição, o morto torna-se um diferente: uma relação de parentesco dá lugar a uma de alteridade.

> Aquele que morre adquire imediatamente a condição de alteridade radical em relação à comunidade em que vivia. (...) O estranhamento é maior em relação aos seus próprios parentes, a quem o morto passa a perseguir na condição temida de *kuni*, um ser esfomeado, potencialmente canibal e em permanente movimento, que não para de caminhar em desespero, à procura dos parentes *que ele não mais reconhece* (Rodrigues, 2008: 845 – grifos meus).

Essa transformação operada pela morte, diz Patrícia Rodrigues, é inversa àquela pela qual passa um recém-nascido, que "nasce na condição de estranho" (1993: 384), como vimos no capítulo anterior.

Morrer, poderíamos dizer, é uma reversão do sentido do processo do parentesco: o morto vai se juntar aos *worosỹ*, e é junto deles que ele passará agora a produzir relações. Entre os Inỹ, esse aparentamento não assume, porém, a forma comum a alguns grupos jê, para os quais o caminho que o novo morto percorre até a aldeia dos mortos é repleto de perigos, mas, depois de atravessá-lo com sucesso, ele é bem recebido pela coletividade dos mortos. Entre os Krahô, por exemplo, o processo de disjunção em relação aos vivos é completado quando, ao chegar na aldeia dos mortos, a "alma" do falecido come a comida que lhe é oferecida ou participa de uma corrida de toras para a qual é convidado. Se ele não comer, não correr, e 'se lembrar' de seus parentes vivos – fazendo, portanto, com que os próprios mortos se lembrem de que ele tem parentes vivos de quem cuidar –, ele talvez consiga retornar para junto deles (Carneiro da Cunha, 1978: 121)[24]. A morte não é um processo único e inequívoco. Quando um Karajá dorme, por exemplo, seu *ty(k)ytyby*

(1993: 366). É a *pela velha* dos Javaé que se transforma em (*k*)*uni,*enquanto é a *pele de verdade* que se juntará aos *worosỹ*, transformando-se em um deles(1993: 387).

[23] Desidério Aytai, que fez pesquisa em Buridina, enfatiza essa disjunção: "com o enterro feito conforme a categoria do morto, a destruição de seus bens executada conforme o costume manda, e os alimentos e bebidas colocados no túmulo, o Karajá tem a garantia contra a volta do morto. A preocupação com esta garantia é muito aparente na aldeia Karajá. 'Índio tem muito medo de sombração [*sic*], mas do que qualquer outra coisa' /Hawakati/" (1983b: 17).

[24] O mesmo entre os Yaminahua: "O ponto de inflexão que marca a entrada definitiva no céu é dado quando o *huru yuxin* [o morto], depois de sua viagem pelo caminho dos mortos (*dawa wai*), aceita a bebida de abacaxi que seus parentes que habitam no céu lhe oferecem. O *huru yuxin* não volta mais" (Carid, 2007: 294).

sai de seu corpo, o que também ocorre em certos tipos de doença. Esses dois casos são como que pequenas mortes: há sempre o perigo de que o *ty(k)ytyby* não volte e a pessoa complete o *processo* da morte.

Os *worosỹ,* porém, não são muito gentis com seu novo companheiro. Em lugar de lhe oferecer comida – induzindo-o a vê-los como semelhantes, transformando-o, assim, em um deles –, os *worosỹ* o enganam e lhe submetem a uma série de provas ardilosas. O morto é primeiro enganado: os *worosỹ* lhe mostram duas estradas, uma muito suja, que leva de volta ao mundo dos vivos, e outra limpa e ampla, que o mantém entre os mortos. Ele é aconselhado a ir pela estrada limpa, pois na estrada suja há muitos perigos que o levariam à morte. Se o morto optar mesmo assim por seguir pela estrada suja, ele é obrigado pelos *worosỹ* a ir pela outra. Eles o obrigam a comer comida estragada, água podre ou quente, batem nele, que tem seus olhos chupados por *Krolahi* (um grande sapo), etc. (cf. Rodrigues, 1993: 390; Lima Filho, 1994: 153). Mas o resultado desses ardis é justamente a transformação do morto em *worosỹ*[25]. Morto para os vivos, ele se torna um vivo para os mortos[26]. Como Aparecida Vilaça já havia notado, o processo de aparentamento não se dá apenas por meio da convivialidade e da comensalidade, mas pode ocorrer igualmente por meio da agressão, predação ou canibalismo. Ambos "são meios igualmente efetivos de produzir parentes, a despeito de constituírem diferentes tipos de processos" (2002: 359): o resultado de uma doença por *jamikarawa*, o roubo da alma por um animal, pode ser o estabelecimento de relações de parentesco entre um homem e uma certa espécie animal que fará dele um xamã (id., 1992: 82-3). É por um processo agressivo que os *worosỹ* 'se aparentam' com o recém falecido, consolidando sua condição de ex-humano. Mas, importante notar, esse 'aparentamento por agressão' é ambíguo: como num rapto de uma criança, tirada do meio de Outros (que para ela são os seus) para ser produzida como um parente, o ato pode ser visto como uma agressão *ou* como um aparentamento. De fato, a possibilidade de se ver a ação como uma ou outra coisa depende da perspectiva que se assume.

Enquanto isso, os vivos, à sua maneira, ajudam os *worosỹ* em sua tarefa. Se o morto se torna um Outro, é necessário *esquecê-lo*. A memória é fundamental para a produção de parentesco e, portanto, lembrar do morto, de um Outro, é um meio de se aparentar

[25] Os *worosỹ,* assim, protagonizam as duas etapas da consolidação da condição de morto do recém-falecido que aparecem no caso Jê: eles tanto submetem o morto a uma série de provas e ardis no trajeto até a aldeia dos mortos quanto, depois, o recepcionam em seu novo local de moradia.

[26] "Ao morrer, um Karajá passa por um processo que o torna *Worỹsỹ*. (...) O morto, acompanhado pelos *Worỹsỹ*, sobe o rio Araguaia em busca de água fria. Neste lugar ele encontra um *hári* [xamã] da aldeia dos mortos e pede para ser jogado na água fria. O *hári* joga o morto na água fria e este se torna novamente vivo" (Lima Filho, 1994: 153).

com ele, o que coloca a humanidade daquele que lembra em risco: se é lembrando-se dos vivos que uma pessoa se torna um semelhante para eles, um parente, lembrar dos mortos pode transformar a pessoa em um semelhante para os mortos, em um morto. Essa é, com efeito, uma questão central para os grupos Jê – assim como para um número de outros povos: se alguém se lembra muito de um parente recentemente falecido, o morto pode acabar levando a pessoa para junto de si (cf. p. e.x., Crocker e Crocker, 2009: 109, 123). Entre os Karajá, a questão não é formulada de maneira tão incisiva, mas o mesmo perigo me parece estar em questão. O luto é um período em que tudo o que caracteriza a socialidade inỹ é suspenso. Uma morte interrompe imediatamente a atividade ritual ou, se ela ocorre antes do início do ritual, a "festa", como os indígenas dizem, será cancelada. Em decorrência do falecimento de um dos filhos do cacique Raul Hawa(k)a`ti, por exemplo, os Karajá de Buridina cancelaram uma viagem que iam fazer para participar do *Hetohokỹ* (ritual de iniciação masculina)na aldeia de Santa Isabel no ano de 2010. A morte, assim como o luto, é um evento "triste"[27], contrário à alegria que reina no ritual, em decorrência da festa em si, mas também porque esse é um momento no qual se encontra com muitos parentes de outras aldeias. O luto também suspende a atividade comunicativa que marca a socialidade humana. Durante o luto, o silencia reina – não se pode "cantar, falar alto, gritar, rir, ou demonstrar qualquer atitude de 'alegria'" (id. ibid.) – e só é interrompido pelo choro ritual feminino, *iburu*, uma lamentação marcada por uma forma específica de fala que é esteticamente apreciada[28] e que se ouve ao longe. As mulheres, especialmente as da família do morto, choram dias seguidos após o falecimento, perdendo a voz depois de algum tempo, o que não as impede de continuar o lamento. Voltarei ao choro em seguida. Também durante o luto, os cuidados com o corpo, como o corte de cabelo e a pintura corporal, ficam suspensos: "não se deve misturar a pintura, que é feita para o indivíduo viver, acumular energia e se tornar desejado, com os sentimentos relativos à perda de alguém e à morte" (id.: 375). Com o fim do luto, esse estado de suspensão da vida propriamente humana tem fim: as mulheres não podem mais chorar ritualmente – "o que não quer dizer que os parentes do

[27] Cf. Supra, nota 9.
[28] "As mulheres produzem uma fala original, que é criada no momento da dor, seguindo os padrões culturais da rima, sonoridade, enfim, as regras que definem o que é um choro 'bonito'. O público que ouve a letra e música julga os choros dentro de critérios estéticos, classificando as mulheres como 'grandes' cantoras ou não, que podem se tornar famosas em várias aldeias" (Rodrigues, 1993: 371).

morto estejam obrigados a ficar 'alegres' ou a participar da vida ritual" (id.: 382) – e todas as atividades usuais, inclusive o ritual, são retomadas[29].

Para que a vida siga seu curso, portanto, para que os vivos possam continuar a se fazer parentes uns dos outros, é necessário esquecer dos mortos[30]. Essa memória é disruptiva, pois, como disse acima, direciona o processo de aparentamento no sentido inverso da produção de parentesco entre os vivos. A memória produz relação, mas nesse caso, trata-se de uma relação perigosa[31]. Em Buridina, ouvi recorrentes vezes essa questão ser formulada em termos de uma disjunção espacial. Um dos homens a partir do qual a aldeia se reestruturou nas décadas de 1950 e 60 – após praticamente toda sua população ter se dispersado em decorrência de dois incidentes relacionados à feitiçaria – só aceitou o convite de seu irmão para se mudar para Buridina após a morte de sua filha, ainda pequena. Ele ficou desgostoso e preferiu mudar de aldeia (cf. capítulo 3). Ouvi outros casos similares a esse. Um homem também me contou, certa vez, que ele costumava ir com um amigo *tori* tirar broto de buriti em um lugar na saída da cidade de Aruanã, onde essas palmeiras abundam. Quando iam lá, passavam quase a tarde toda conversando, depois tiravam os brotos e cada um voltava para sua casa. Depois que seu companheiro *tori* morreu, ele "desanimou" de ir lá e começou a pagar para alguém tirar o broto para ele. Há também histórias de locais de roça que foram abandonados pelo mesmo motivo ou, no caso de um outro homem, porque sua filha caçula quase morreu enquanto a família passava alguns dias no lugar – depois disso ele resolver "largar" aquela roça e nunca mais plantou naquela região. Também uma senhora, passado quase um ano desde que seu filho havia falecido, me disse que costumava ficar até tarde, até três, três e meia da manhã, trabalhando com artesanato sentada na varanda de sua casa. "Agora não, porque a gente fica lembrando, é muito ruim. A gente fica com raiva"[32].

[29] Cabe notar que lembrar dos mortos é especialmente perigoso durante o luto. Depois dele, ou depois de transcorrido um tempo considerável após o falecimento, as relações entre vivos e mortos se transformam, adquirindo um caráter positivo (cf. capítulo 4).

[30] Lembrar dos mortos provoca uma disjunção em relação aos vivos. O caso Kayabi coloca essa questão de maneira aguda. "Durante as semanas que se seguem ao enterro, na medida em que eles pensam [*meditate*] em seu morto, os enlutados se diferenciam e se distanciam dos outros [vivos]. Eles ficam dentro de suas próprias casas, não participam de visitas, só falam por sussurros, mesmo entre eles. Uma casa em luto é assustadoramente [*eerily*] desprovida de vozes humanas por várias semanas" (Oakdale, 2001: 388).

[31] Perigosa para os vivos como para os mortos, nos mostra um mito Karajá. O "espírito" de um homem volta para ajudar seu irmão mais novo na pesca, atividade para a qual o jovem rapaz não tem sorte. Depois da pescaria, "o mais velho deixa seu irmão à altura do cemitério e o pede para não mais pensar nele e para não chorar. Mas, à noite, o mais novo se lembra de seu irmão e chora. Então, na aurora, os espíritos dos mortos, na forma de ariranhas, se lançam sobre o irmão mais velho e o cortam em pedaços" (Pétesch, 1992: 484 – tradução minha).

[32] A raiva, nessas ocasiões, é manifestada principalmente pelas mulheres que, em seu choro fúnebre ritualizado, fazem acusações abertas sobre os possíveis culpados pela morte de seu parente (cf. Rodrigues, 1993: 372).

A memória me parece, com efeito, ter uma relação com os lugares, inclusive no que diz respeito ao pertencimento espacial, quando os Karajá dizem que alguém é "original" de um determinado lugar (uma aldeia, *hãwa*). Esse pertencimento é marcado, por exemplo, pelas lembranças que se tem de se pescar com o pai, tio ou avó em um lago específico ou de lembrar-se de sua mãe, tia ou avó, fazendo um pote de cerâmica (onde ela costumava assar as peças, a parte da casa ou do terreiro onde ela moldava o barro, de onde tirava barro, etc.). Os lugares, por outro lado, parecem ser um dos componentes do processo de produção de parentesco: por meio deles (uma roça, um lago ou uma casa) se alimenta a família e se é alimentado por ela, se lembra dos seus e se dá a lembrar para eles (cf., p. ex., Gow, 1997b). Os lugares retêm essa memória, sendo construídos também por ela. E, por isso, abandonar um lugar é uma forma de produzir esquecimento, um artifício para esquecer os que se transformam em diferentes (ao morrer, por exemplo), destacando de si, por assim dizer, aquela lembrança perigosa e permitindo que a vida entre os vivos prossiga. Há também, me parece, outros mecanismos para marcar que o correto em relação aos mortos recentes é esquecê-los.

LEMBRAR DE ESQUECER: UMA HIPÓTESE SOBRE O CHORO RITUAL

O choro ritual parece estar associado ao esquecimento do morto. O casal Crocker relata o caso de uma morte entre os Canela. Dizem que a família da vítima esperou durante toda a noite que a alma da mulher falecida voltasse, "mas toda a esperança foi perdida quando os primeiros raios de sol atingiram a casa. (...) Uma vez iniciadas as lamentações [o choro ritual]", dizem eles, "a alma não vai mais retornar" (Crocker e Croker, 2009: 107). É possível que no caso inỹ o choro também esteja associado à constatação da irreversibilidade da morte, i.e., de que a "alma" não vai mais voltar. Os Crocker dizem ainda que

> se fortes memórias de um marido ainda persistem no pensamento e no sentimento de uma viúva, por exemplo, uma amiga formal acompanha-a por todos os lugares na aldeia e ao redor dela, onde suas lembranças são vivas. A viúva pode lembrar vividamente onde foi se banhar e praticou sexo com seu marido, ou onde arrancou ervas daninhas com ele em sua roça. A amiga formal ouve as memórias da viúva e se junta a ela no choro. Prolongando o pranto, a amiga formal a ajuda a exorcizar suas memórias e a viver no presente para o bem de sua família que sobreviveu (id.: 110)[33].

[33] Um caso relatado por Maybury-Lewis também evoca essa relação entre os lugares e a memória: "Qualquer coisa que faça com que um dos Xavante se lembre de um parente morto pode provocar demonstrações de pesar durante anos depois da morte. (...) Um dos homens tentava apagar todos os sinais da presença de sua esposa pois tudo o que fazia lembrar-se dela causava-lhe tristeza profunda. Chegou mesmo a refazer o caminho que haviam percorrido juntos, durante a última expedição de caça e coleta, para destruir todos os abrigos que ela havia construído para não os encontrar posteriormente e evitar, assim, que se sentisse muito triste" (1984: 347-8). Lembremos também, de passagem, que a destruição dos objetos do morto (ou seu

Os autores afirmam que a amiga formal faz isso, "ajudando-a a se lamentar e *chorar de modo a esquecer sua perda*" (id.: ibid. – grifos meus).

Entre os Karajá, o choro ritual não eclode exclusivamente após a morte e durante o luto: um acidente que um filho ou neto sofra (como uma ferroada de arraia ou um corte no braço), algum incidente como o roubo dos produtos de sua roça ou qualquer evento que lembre uma mulher da morte de um parente pode levá-la a chorar ritualmente. Nessas ocasiões, porém, não se criam letras novas, apenas se repete um choro criado/cantado anteriormente (Rodrigues, 1993: 372). Só tratarei aqui, porém, dos casos de choro relacionados à morte. Durante o luto, como argumentei, a vida humana normal é suspensa, e é nesse momento que se faz mais necessário do que nunca evitar se lembrar do morto. E, de maneira aparentemente paradoxal, é aí que se chora mais intensa e prolongadamente. As memórias, porém, como poderíamos supor, não cessam quando o transcurso normal da vida é reativado com o fim do luto. Elas entram num estado de latência, por assim dizer, que vai perdendo gradativamente a potência. Assim, motivada por algum evento, objeto ou lugar, a memória do morto pode voltar à tona com força. E é nesses "momentos de extrema emoção" (Rodrigues, 2008: 445), i. e., quando a memória se torna mais (ou novamente) perigosa, que as mulheres[34] "lembram" do morto "cantando"(i.e., chorando). Mas, apesar de os choros contarem sobre a vida do morto[35], o que me parece central é que eles insistem em rememorar que tal pessoa morreu. Vejamos duas letras de choro publicadas por Desidério Aytai. O primeiro é "o choro de *Ijeheri*, um velho Karajá de Fontoura que, 16 anos depois da morte de sua mulher ainda se lembrava e entoava seu *hii* repetidas vezes durante três dias, e às noites também"

enterro junto com o corpo de seu dono falecido – o caso dos Inỹ, diga-se) e o abandono de aldeias em decorrência da morte de uma ou mais pessoas são práticas bastante difundidas entre os grupos indígenas da América do Sul. Entre os Kayabi, por exemplo, a destruição das posses do falecido são explicitamente associadas ao esquecimento do morto (cf. Oakdale, 2001: 388). O mesmo entre os Wari', não só em relação às posses do falecido, como também, de modo similar aos Xavante, aos lugares que lembram os enlutados de seu parente perdido. Durante meses depois da morte, eles fazem repetidas incursões à floreta e procuram todos os lugares associados à memória da pessoa morta, como o esconderijo que um caçador fez para esperar um veado ou um tronco onde o falecido gostava de se sentar. "At each spot, the kinsperson cuts the vegetation in a wide circle, burns the brush, and sweeps over the burned circle. Elders said that, while doing this, they thought intensely about the dead person, recalling and honoring events of his or her life. Afterward, the burning and sweeping have definitively altered sentiments associated with each place so that 'there is not much sadness there'" (Conklin, 1995: 88).

[34] Aytai diz que *ibrú* são os cantos femininos, e que *hii* são os masculinos (1983b: 20). Marcus Maia endossa essa afirmação: "Embora haja o verbo 'chorar' neutro, *rasybina*, que pode se aplicar, como em espanhol [ou em português], tanto a homens como a mulheres, há um verbo *robureri* e o substantivo *ibru*, que se aplicam ao choro feminino, e o verbo *rahinyreri* e o substantivo *hii*, que se aplicam exclusivamente o choro masculino" (1997: 6 – tradução minha).

[35] "No lamento se pode distinguir, contudo, trechos em que a mãe evoca episódios da vida do filho, geralmente enfatizando suas qualidades. Executado durante um longo tempo, o *ibru* acaba por compor um extenso inventário eulógico da vida do defunto" (Maia, 1997: 6).

(1983a: 15). A letra é uma repetição dos três versos seguintes, praticamente sem variações (id.: 16)[36]:

> *hawyky sodi* [*hawy(k)y*, "mulher"; *sohoji*, "um"]
> *hawyky warebe rurure* [*hawy(k)y*, "mulher"; *warebe*, "de mim"; *rurure*, "morreu"]
> *hawyky warebe rurure* [*hawy(k)y*, "mulher"; *warebe*, "de mim"; *rurure*, "morreu"]

O segundo "canto transcrito é um *ibrú*, choro de mulher, cantado por *Seweria* em 1977". Apresento aqui apenas a interpretação da letra fornecida pela cantora ao autor (1983b.: 20)[37].

Compassos 1-6:	de mim morreu querida /amada/
Compassos 7-14:	sem sentido
Compassos 15-35:	mais nova /filha?/, eu infeliz, está morta, já passou, morreu
Compassos 36-57:	irmã mais velha ruim; após a morte dela com muita saudade, muito, muito triste
Compassos 58-77:	índios que moram rio abaixo, ao norte /sendo estes também Karajá/ casca /xingando os índios/ baixo, cada vez mais /?/
Compassos 78-97:	coisas irmã mais nova quando se lembra /de uma pessoa que não está presente/, depois está sem sossego, passou palavra /?/ separação
Compassos 98-107:	sem sentido

Marcus Maia diz que "além de inventariar a vida do morto e a dor de seus parentes, o *ibru* cumpre ainda uma terceira função, que é a de estabelecer os motivos da morte, que, para os Karajá, quase sempre pode ser atribuída à atuações sobrenaturais" (1997: 7). Essa terceira "função", é claro, também acaba por reforçar o próprio fato da morte.

Assim, poderíamos nos perguntar, seria mesmo o choro ritual uma forma de lembrar do morto? Lima Filho diz que "a oralidade afiada das mulheres 'protege' os seus parentes (...). A mesma oralidade e choro ritual prevêem a ameaça da morte, representada pela doença. Quando a vida é ameaçada pelas doenças e por feitiços, provocando uma situação de pré-morte, as mulheres lançam mão do que mais sabem fazer para *resgatar a vida*" (1994: 155 – grifos meus). A vida *dos vivos entre si*, eu precisaria. O autor não nos fala sobre os choros no luto e depois dele, mas sua formulação parece também aplicável a estes últimos casos. Os choros eclodem em momentos em que a memória do morto está decididamente viva e transtornando os vivos. Entretanto, ele não parece ser uma forma de se lembrar do morto, mas antes, *uma forma de lembrar que se deve esquecê-lo*. Daí a recorrência da afirmação do fato da morte, como pudemos ver nas duas letras transcritas. No caso dos choros em momentos posteriores ao luto, transcorrido um longo tempo após a morte, é como se o contexto de

[36] A simplicidade da letra talvez esteja relacionada com o fato de se tratar de um choro masculino – são as mulheres, como dito, que dominam essa forma de discurso; compare-se, por exemplo, com o segundo choro transcrito. Cf. o referido texto para uma transcrição do choro em partitura.
[37] Este canto é igualmente transcrito em partitura (1983b: 21-2).

controle, que torna dado o fato da morte e coloca no domínio da ação humana a necessidade de produzir a separação entre vivos e mortos, fosse sendo lentamente relativizado pela própria repetição do "esquecimento": em momentos onde esse dado é colocado sob suspeita, torna-se necessário lembrar que se deve esquecer, contraproduzindo, assim, o próprio fato da morte e repolarizando o controle[38]. O choro, como o exemplo canela citado no início deste tópico mostra claramente, direciona a atenção do parente que sofre para onde ela deveria estar completamente voltada, mas, em função da memória do morto, não está: os parentes vivos. O choro, em suma, lembra os vivos que se deve esquecer dos mortos, se o que se deseja é continuar vivo, humano.

Entre outros povos, com efeito, encontramos idéias semelhantes sobre a relação, não exatamente dos choros, mas de outras formas de discurso estilizado com o esquecimento do morto. Transcorrido ainda pouco tempo depois da morte, os homens jívaro "iniciam uma fase do luto que, por meio do canto privado, *sotto voce* ou inteiramente silente de 'músicas da alma' (*anent*), se foca deliberadamente no rompimento do laço de parentesco entre o falecido e seus parentes" (Taylor, 1993: 663-4 – tradução minha)[39]. Esses *anent* não são considerados como música, mas como "uma forma de discurso não verbal, que tanto pode ser cantado quanto cantarolado [*hummed*], pensado ou tocado em um instrumento musical" (id.: 664). Para os Jívaro, é fundamental apagar a memória visual do morto – os rostos são o principal marcador da individualidade das pessoas –, o que é deliberadamente feito pelos *anent* 'cantados' em uma fase posterior do luto, que operam uma mimese verbal da decomposição do corpo. E as letras desses *anent*s e configuram como um mecanismo para reafirmar aos parentes do morto que se deve esquecê-lo. Elas parecem mesmo lembrá-los disso, pois colocam perguntas que a marcação do estado de apodrecimento do cadáver (i.e., o fato da morte) induzem a responder negativamente: "(that thing) like an old rotten cloth, / swept away in the garbage, / how could one dream of it? / like a rag that is rotten away, / the cast-away thing (i.e., the buried cadaver), / is it to be seen in dream? / like a palm leaf, / like its skeletal leaf (i.e., like the ribs of a rooted palm leaf), / he who is reduced to a skeleton, / is he to be thought of?" (id.: 665).

[38] Sobre o dado e o domínio da ação humana, o contexto de controle e sua repolarização, ver Wagner (1981).
[39] Nesse estágio inicial do luto, há uma diferença de gênero bastante marcada. Enquanto os homens cantam os *anent* para romper os vínculos de parentesco para com o morto, as mulheres continuam chamando o morto por termos de parentesco e o repreendem por ter abandonado seus parentes. São apenas elas, também, que verbalizam o lamento (Taylor, 1993: 663). A autora associa isso à posição de mediação ocupada pelas mulheres: mediação entre afins masculinos (por meio do casamento), entre os homens e seus inimigos (por meio do ritual em torno da captura de cabeças) e entre vivos e mortos (id.: 673).

Também entre os Kayabi encontramos idéias semelhantes, agora em relação às músicas Jowosi. É inapropriado cantar essas músicas ainda muito próximo do falecimento, o que marca sua associação com o fechamento e o fim do luto. Nesse período inicial, os parentes do morto ainda estão muito ligados a ele. Esse estado, porém, não deve perdurar demais[40]. "Cantar os Jowosi, o que é feito apenas depois de um período de vários meses [em festas organizadas com esse propósito], é conceitualizado como tendo o maior potencial de permitir os enlutados a esquecer [o morto] e a se juntar novamente à comunidade das pessoas vivas" (Oakdale, 2001: 385 – tradução minha).

A POLÍTICA DA MEMÓRIA: LEMBRAR E ESQUECER DAS OFENSAS

A vida em aldeia não é isenta de conflitos. Longe disso, na verdade. Se os parentes fazem muitas coisas uns pelos outros, atos que se dão a lembrar por ambas as partes e, assim, fazem essas pessoas se conhecerem como parentes, o que acontece quando se desentendem? O que acontece quando o que se lembra não é a comida que se deu ou que se recebeu, as demonstrações afetuosas, o respeito, o reconhecimento da relação por meio de um termo de parentesco específico, mas sim ofensas ou agressões? Esse tópico é uma breve digressão sobre política e territorialidade inỹ. Uma digressão, entretanto, que não nós levará para longe do parentesco, como veremos. Assim, exploro brevemente alguns aspectos da dinâmica de criação de novas aldeias para mostrar como as lembranças dos conflitos entre parentes tenciona essa relação no sentido contrário, provocando uma espécie de dissolução temporária do parentesco entre os grupos que se opõem politicamente.

Lembremos da narrativa sobre a história de Buridina (cf. supra, cap. 3). Lá, as personagens marcam seu descontentamento com a vida em 'aldeia grande' em função dos muitos problemas que ocorrem: muita fofoca, brigas, feitiçaria. O ideal inỹ parece, com efeito, ser viver em pequenas aldeias, pois, nelas, as pessoas entretêm relações de parentesco mais estreitas entre si, o que diminui muito a possibilidade de conflitos sérios. As aldeias dos Aruanãs celestes, patamar associados com as qualidades mais valorizadas – localiza-se no leste e no alto, a alimentação é abundante e não se precisa de esforço para obter alimento (ele aparece de modo *xiburè*, "magicamente"), não há fofoca nem conflitos e o problema da afinidade foi superado – se resumem a um núcleo mínimo de habitantes, todos parentes próximos (Rodrigues, 2008: 324). As aldeias do mundo do

[40] "A conexão que os enlutados têm com seu morto e seu estranhamento em relação a outras pessoas vivas são considerados como extremamente perigosos. O luto prolongado pode adoecer a pessoa ou eventualmente fazer com que ela se junte à seu parente falecido por meio da morte" (Oakdale, 2001: 388 – tradução minha).

meio, porém, nunca são tão pequenas e a afinidade sempre se faz presente. A tendência das aldeias, além do mais, é crescer, e quanto maior ela ficar, mais desentendimentos e conflitos ocorrerão. Esses conflitos, certamente, estarão alinhados de acordo com uma divisão entre parentelas – aquelas parentelas que, nas palavras de André Toral, citadas acima, se reconhecem como grupos de descendência e que estão localizadas espacialmente, formando espécies de "bairros" (1992: 54): uma família, então, pode passar a se opor politicamente ao restante da aldeia e isso, com o tempo, pode levar esse grupo a abandonar o lugar, e fundar ("abrir", como os Inỹ dizem em português) uma nova aldeia. Quem *abre* a aldeia, porém, é uma única pessoa, um homem, que encabeça o movimento e se tornará o *fundador* e muito possivelmente o cacique desta nova aldeia.

Para que os conflitos acabem por gerar um desmembramento territorial, porém, é necessário que eles se asseverem gravemente. É possível que algum evento específico, uma agressão física ou por feitiço, por exemplo, seja o catalisador do processo. Fofocas, brigas, pequenos desentendimentos, fazem parte da vida normal da aldeia. Rodrigues (2008) indica que a dispersão que os Inỹ costumavam empreender na época da seca, deixando a aldeia às vezes por quatro ou cinco meses, durante os quais as famílias iam se deslocando pela calha do rio, acampando em suas praias, cumpria uma importante função nesse sentido. As tensões que iam se acumulando na vida diária eram dissipadas, ou ao menos bastante diminuídas, por esse tempo em que as pessoas gozavam apenas da companhia de seus parentes mais próximos. Quando tornavam a se aglutinar na aldeia na época da cheia e dos rituais (as danças de Aruanã e o Hetohokỹ), as ofensas tinham sido "esquecidas", e a vida podia seguir com mais tranquilidade[41].

Atualmente, em Buridina, há uma tensão política entre uma parentela, que diz querer fundar uma outra aldeia, e os demais. Comentarei brevemente o caso para evidenciar como as fissões se relacionam com a lembrança e o esquecimento dos parentes, ou, mais precisamente, dos conflitos entre parentes[42]. Foi ainda em minha segunda visita à Buridina, em dezembro de 2008, que tomei conhecimento dessa

[41] Sobre essa dispersão sazonal, cf. Rodrigues (2008), Baldus (1979: 165), Toral (1992: 93-97) e Krause (1941a: 255). Hoje, essa dispersão está reduzida ao mínimo, alguns autores afirmando mesmo que ela não mais existe: algumas famílias ainda saem para acampar nas praias durante a seca, mas a duração dessas viagens é muito pequena, talvez apenas de alguns dias. Dentre outras coisas, os calendários das escolas, bem como o compromisso dos que têm trabalhos assalariados influenciam nessa maior fixidez. Em Buridina, como apontei anteriormente (Nunes, 2009a: 11-13), o movimento turístico do mês de julho, principalmente, parece ter tomado, em parte, o lugar desse movimento sazonal: se não há uma dispersão espacial, a maioria das famílias fica muito envolvida com atividades relacionadas ao turismo (produção e venda de artesanato, comércio, pesca, trabalhos temporários, etc.), e as relações com outras famílias ficam bastante diminuídas. Como me disse um homem, "em julho fica cada uma para um lado, a gente quase não se encontra".

[42] Em outro lugar parti desse mesmo caso para escrever um breve comentário sobre os diferentes conceitos e práticas territoriais inỹ e *tori* (Nunes, 2009b). Recupero aqui parte do que escrevi na ocasião.

desavença entre famílias. Na noite do dia em que cheguei, houve uma briga entre dois homens, cada um de um dos dois grupos em oposição. No dia seguinte, os funcionários da Funai[43] comentaram o acontecido e me colocaram a par das brigas,críticas e acusações bilaterais que vinham acontecendo. Durante os períodos de campo subsequentes, principalmente em 2009, presenciei uma série de acontecimentos relacionados a essa fratura entre parentelas, e muitas das conversas acabavam chegando a esse assunto. O grupo dissidente se diz descontente com a atuação do Cacique e quer fundar uma aldeia nova, pois 'não querem mais saber' desses seus parentes que, por conta da tensão entre as famílias, foram tornados opositores políticos.

Em 2009, a Funai começou a executar um projeto de construção de casas de roça no Aricá (Gleba III da T.I.). Depois de fechada a lista com o nome das pessoas para quem casas seriam construídas, o grupo dissidente interferiu e conseguiu a ampliação do número (eles, voluntariamente, não haviam participado da primeira lista), pois queriam aproveitar a ocasião para construir sua aldeia[44]. Uma área não ocupada dentro desta parte da T.I., à beira de uma lagoa, foi escolhida para abrigar as novas casas. Os outros moradores de Buridina, entretanto, dizem não concordar com a separação. Não por não aceitarem a insatisfação do grupo. Longe disso. "Se eles querem separar, podem separar, mas tem que ir para longe. Aí tem que subir ou descer o rio e achar um lugar pra abrir a aldeia deles. Mas aqui não pode ficar, não!" A questão é que cada aldeia tem um *território* sob sua jurisdição, por assim dizer, que inclui basicamente os locais por onde sua população circula, com fins diversos: áreas não alagáveis onde geralmente se fazem as roças, os trechos do rio e lagos onde pescam, as áreas de mata onde coletam materiais ou caçam[45]. O termo do *inỹrybè* para esse território, a aldeia nele incluída, é *hãwa* – 'território' e 'aldeia' são, com efeito, duas das glosas em português para o termo indígena[46]. O problema desta ameaça de fissão, portanto, não são os motivos alegados para tal, mas apenas o fato de que pretendiam construir a nova aldeia dentro do *hãwa* de Buridina. "As três áreas [glebas da T.I.] são parte dessa aldeia aqui", disseram-me[47].

[43] Nessa época, antes da reestruturação do órgão, ainda existia o Posto Indígena, onde fiquei alojado nessa semana.
[44] Este projeto ainda está inconcluso e essa nova aldeia acabou nunca saindo do papel.
[45] Rodrigues diz que os limites desse território são definidos com precisão. "Os habitantes de cada aldeia reconhecem com precisão os limites de seu território de uso, evitando adentrar nos rios e lagos utilizados pelos moradores de aldeias vizinhas" (2008: 654).
[46] No Capítulo 7 nos deteremos mais sobre esse conceito e sua polissemia.
[47] Outra evidência disto é a presença de uma parentela, divida em três grupos familiares, na Gleba III da T.I. (Aricá). Chegados em anos recentes da Ilha do Bananal (aldeia Nova Tytema), suas casas são por vezes referidas como formando uma aldeia, *Hurehãwa*– cf., p. ex. o mapa das aldeias Karajá e Javaé elaborado por Rodrigues (2008: 41). Mas quando perguntava os habitantes de *Buridina* se estas três casas formavam uma aldeia autônoma, separada, sempre ouvia a mesma afirmação: "Não! É parte dessa aldeia aqui!".

E se essa aldeia pretendida fosse realmente formada, e em um local adequado? Os Karajá com que conversei sobre o assunto me anteciparam o desfecho dessa história hipotética, dando uma justificativa para a necessidade de que uma nova aldeia tenha seu próprio território (*hãwa*). Se essas pessoas que dizem querer abrir uma aldeia para si o fizerem no local onde planejam, no Aricá, eles continuarão muito próximos do restante do pessoal de Buridina e, assim, a raiva que eles sentem não vai diminuir. "Não vai adiantar nada", me disse uma mulher, "vai continuar brigando do mesmo jeito". A única solução possível *para as brigas, i.e., para a raiva que sentem uns dos outros,* é que eles vão embora, abram sua aldeia em um local razoavelmente afastado, de modo que eles não se vejam, não se encontrem. Com a distância, os conflitos e ofensas seriam esquecidos e a raiva passaria; com o tempo, eles voltariam gradativamente a visitar os parentes de seu antigo local de moradia, e a relação entre as duas se tornaria amistosa – eles tornariam a se reconhecer como parentes uns dos outros.

As pessoas envolvidas em conflitos políticos, com efeito, tendem a negar os vínculos de parentesco com seus opositores, ou ao menos a diminuir a proximidade do laço. Um homem me contou que um homem do outro grupo, em mais de uma ocasião, se dirigira a ele pelo nome. Isso em si já foi alvo de crítica, pois os Inỹ não se chamavam uns aos outros pelo nome – o que acontece hoje, em algumas situações –, mas por tecnônimos ou termos de parentesco. O ponto é que o segundo homem é sobrinho do primeiro, de modo que, ao chamar seu tio pelo nome, e não pelo termo de parentesco apropriado, ele estava negando sua ligação com ele. Foi justamente este aspecto que meu interlocutor, descontente, enfatizava ao me narrar a história: "ele *deu a entender* que não era meu parente"[48]. Em outra ocasião, sua irmã, mãe desse seu sobrinho, disse que não o reconhecia como irmão. Tempos depois, ele minimizou a proximidade de sua relação com esta mulher, dizendo que poderia dizer a mesma coisa dela, pois não a conhecera como irmã desde pequena, e sim 'depois de grande'. "Então", ele concluiu, "é a mesma coisa de uma outra pessoa qualquer". Como vimos anteriormente, o parentesco entre as pessoas é algo que precisa ser produzido. A fala deste homem poderia, portanto, ser lida como uma constatação de que a relação com sua irmã não foi adequadamente produzida

[48] *Dar a entender* é um mecanismo retórico do português falado pelos Karajá de Buridina. Certa vez eu conversava com Kari, que me contava seus planos de fazer uma viagem de canoa com seu marido e seu neto de Buridina até a Ilha do Bananal. Conversamos algumas vezes sobre o assunto, e eu lhe dizia que eu tinha vontade de fazer uma viagem como esta. Quando fui me despedir dela, na véspera de voltar do campo, ela me disse: "então, Eduardo, a gente precisa saber se você vai mesmo com a gente". Não é apenas, portanto, que não se precise dizer as coisas direta e literalmente para ser compreendido, mas que dar algo a entender *é o mesmo que* dizê-lo. Assim, entendo que diminuir a proximidade da relação de uma relação de parentesco é o mesmo que negá-la.

como tal. Mas sua narrativa é uma meia-verdade. Durante um período de sua juventude, ele morou na mesma aldeia que ela e, há cerca de trinta anos, os dois co-residem em Buridina. Me parece, portanto, que o fato dele dizer que 'é como se ela não fosse' sua irmã é uma opção, uma afirmação do conflito entre suas parentelas.

Outra forma de não-reconhecimento de uma relação nesse conflito é a negação do pertencimento territorial aos dissidentes: pessoas que têm sua origem em uma mesma aldeia são possivelmente parentes, e acredito que o ideal é que todos o sejam. Nesse contexto, começaram a emergir afirmações de que os dissidentes não são originais de Buridina, ao passo que os do grupo majoritário dizem sê-lo. Por vezes, motivos diferentes são alegados para reivindicar ou negar essa pertença ao território (*hãwa*) de Buridina[49]; por vezes, porém o mesmo motivo é usado: uma pessoa diz, por exemplo, que seu umbigo está enterrado ali (i.e., que ela nasceu ali), e outra nega o fato. Porém, em alguns momentos, como em narrativas sobre a história da aldeia, as mesmas pessoas que negam que os dissidentes sejam originais dali trataram-nos (e/ou a seus pais) como o sendo. A questão, me parece, não é decidir qual o critério correto ou mais apropriado para identificar a pertença territorial de alguém – ou, no caso que nos ocupa aqui, decidir se os do grupo dissidente são ou não originais de Buridina –, mas reconhecer que a memória, clivada por uma tensão política como essa, opera de modo bastante seletivo.

Pequenos conflitos e tensões, como disse acima, são parte da vida cotidiana, e isso mesmo entre parentes próximos. Também afirmei acima que é um dado no mundo Karajá que os parentes se lembrem uns dos outros. Mas, me parece, para que a produção de parentesco seja bem sucedida, não se pode lembrar de *tudo* o que os parentes fazem uns em relação aos outros: é necessário lembrar da comida recebida/dada, das demonstrações de afeto e respeito, etc., mas é igualmente necessário esquecer as ofensas, os comportamentos excessivos ou desrespeitosos que eventualmente emergem, mesmo no seio da família nuclear. Não quero dizer com isso que as ofensas entre parentes sejam terminantemente esquecidas – assim como os mortos não o são, vimos. A sensação que se tem, ao contrário, é que os Karajá guardam absolutamente tudo na memória, desde a

[49] Páginas acima tratei da relação entre os lugares e a memória, usando como exemplo o pertencimento territorial de uma pessoa, ou, como os Karajá dizem, o lugar que é a *origem* dessa pessoa – ou, formulado de maneira inversa, "fulano é *original* daqui". Na verdade, ouvi diferentes afirmações sobre a maneira como uma pessoa adquire um pertencimento territorial específico. Uma delas é que os originais de um lugar são aqueles que descendem do fundador da aldeia. Outras pessoas me disserem simplesmente que a pessoa é original do lugar, da aldeia, onde ela foi criada, independentemente de onde ela nasceu – é desse aspecto que falei acima. Outras dizem que a origem é herdada, bilateralmente, dos pais. Outras, ainda, dizem que a origem de uma pessoa é a aldeia onde ela nasceu (mesmo se mudou-se ainda bebe e viveu toda a vida em outra aldeia), o lugar onde, no passado, seu *umbigo* (as secundinas) estaria enterrado – em Buridina essa prática não mais ocorre, embora eu não possa afirmar se ainda ocorre ou não em outras aldeias. Retomarei esse último argumento mais adiante, na discussão sobre lugar e perspectiva (capítulo 7).

demonstração mais sutil de afeto até o menor dos deslizes. Mas esses últimos são pequenas falhas no processo do parentesco. O foco no aparentamento, na memória do parentesco, faz das ofensas entre parentes algo que se deve esquecer. Se o aparentamento é figura, as ofensas são fundo, poderíamos dizer; reciprocamente, se as ofensas são figura, o aparentamento é fundo, e o que o processo produzirá, então, é diferença. Lembrar persistentemente dos desentendimentos que se tem com um parente é lembrar dele ou dela como um não-parente, como um diferente. Essa memória "indevida" pode provocar uma fratura entre parentelas, produzindo-as como diferentes, não-parentes, e isso, por sua vez, pode provocar a divisão da aldeia[50].

Os conflitos políticos em uma aldeia fazem eclodir uma espécie de memória latente das ofensas: quando algum evento catalisa a fissura entre parentelas, questões muito antigas – desentendimentos, ofensas e agressões entre os pais ou avós dos envolvidos – são trazidas à tona e aparecem como evidência do comportamento inapropriado do grupo contrário. E isso, por sua vez, ocasionará mais brigas e acusações. As ofensas, assim, aparecem como anteriores e posteriores à oposição política, simultaneamente sua causa e efeito. E isso se dá, em suma, porque a fissão das parentelas muda o foco da ação: se antes se lembrava dos cuidados recíprocos, agora se lembrará das ofensas; se antes se produziam como semelhantes, parentes, agora se produzirão como diferentes, não-parentes. Se isso ocasionar uma divisão da aldeia, a distância fará com que a raiva passe, e isso é uma nova mudança de foco: depois de um certo tempo, voltar-se-á a lembrar dos cuidados recíprocos que se entretinha com aqueles "ex-parentes", e as antigas relações de parentesco poderão ser reativadas[51].

[50] Lembrar das ofensas pode provocar a fissão de uma aldeia caso ela acabe por gerar uma clivagem entre parentelas. Caso um conflito se dê no interior de uma família extensa, dificilmente uma nova aldeia será formada, mas a questão se colocará de maneira análoga. Um exemplo. Um rapaz de Buridina (a), que nem mesmo tive a oportunidade de conhecer, morreu tragicamente, assassinado por seu sobrinho (b) em decorrência de uma discussão (ambos estavam embriagados). A mãe do culpado (b) se mudou da aldeia e foi morar, com seu marido e seus filhos, nas proximidades da cidade. Os avós do rapaz (b), pais do morto (a), ficaram com muita raiva dele, e disseram que não queriam mais vê-lo; sua filha, irmã do morto (a), porém, continua visitando periodicamente seus pais.

[51] Os funerais Kayabi têm uma peculiaridade que aponta para algo similar ao que argumento aqui. Durante o funeral, os enlutados narram as experiências do morto, mas também rememoram as faltas de outros e as ofensas que eles lhes fizeram. Esses comentários são vistos de uma maneira exclusivamente negativa. Que o leitor me permita uma citação mais extensa: "Para os Kayabi, essas performances são pensadas como ligadas à raiva dos enlutados e podem facilmente levar a querelas. Como um homem me explicou, os enlutados dizem coisas aos outros como 'você não tem nenhum direito de estar triste porque você tratou meu filho mau'. Esse tipo de querelas levam à fragmentação das comunidades. (...) Imediatamente após o enterro, algumas tentativas de mitigar o estranhamento interpessoal são feitas: membros de um grupo local, particularmente aqueles que foram mencionados pelo nome como tendo maltratado o morto enquanto ele ou ela ainda vivia, vêm fazer reparações [*amends*]. No dia seguinte ao funeral de um velho homem que eu assisti, por exemplo, vários dos adultos do grupo local vieram à casa dos enlutados e, um por vez, sentaram num banco baixo próximo às redes de sua viúva e de seus dois filhos. Eles conversaram e choraram baixo [*quietly*] juntos enquanto outros os olhavam por detrás da parede de varas da casa dos enlutados" (Oakdale, 2001: 387). A raiva que os parentes do morto sentem, em suma, faz com que seja por meio das ofensas, e não

OS JOVENS "NÃO PENSAM": DESEJO

No tópico "Os grupos domésticos" vimos como o estabelecimento de um novo casal é um processo gradativo. Inicialmente mora-se junto aos sogros/pais, e ainda se está numa relação de dependência parcial em relação a eles. Construir uma casa própria é um passo importante, conferindo autonomia e gerando mais responsabilidades para os recém-casados que, entretanto, ainda mantêm alguma dependência em relação ao casal sênior da família extensa. Trata-se, portanto, de um processo gradativo cujo resultado, porém, não é a *autonomia* do casal, mas sim seu enredamento em um outro nexo de relações: um casal torna-se gradativamente "independente" de seus pais/sogros por meio da produção de uma rede de parentes que depende deles – eles terão filhos, depois genros (e noras), depois netos. Aqui veremos como esse processo é permeado pela memória do parentesco, ou melhor, veremos como isso se dá a ver em baixo relevo por meio do *desejo*. A posição dos "jovens" nesse sistema, com efeito, ilumina um aspecto central do ponto de vista diacrônico, i.e., do ciclo de vida da pessoa. Lembrar dos parentes, como vimos, é fundamental para a efetividade desse ciclo de transformações das relações de parentesco em mais relações de parentesco; do ponto de vista individual, entretanto, as ações pautadas pelo desejo, ou melhor, um certo tipo de ações assim motivadas, são auto-referenciadas, i.e., têm o próprio agente como ponto de referência de sua ação, aparecendo, portanto, como contrárias à relacionalidade que subjaz o campo do parentesco.

Antes de prosseguir, porém, cabe um esclarecimento. Desejo é uma palavra muito carregada, certamente, e foi alvo de reflexões célebres, como a teoria psicanalítica Freudiana e a filosofia do desejo de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Meu uso do termo não se ancora em nenhuma das duas. Uso a palavra de uma maneira mais livre: não se trata de algo que se deve reprimir, ou que não se deve, ou de algo que move as pessoas. Uso *desejo,* aqui, para designar o estado de ser atraído (seduzido) por algo – ou simplesmente de ter vontade de algo – e que tem o potencial de propiciar uma ação, de si ou de outrem. O que me interessa aqui é a relação na qual os desejos podem ser saciados, a maneira como isso acontece e o que isso propicia.

Os indígenas mais velhos fazem algumas críticas ao comportamento dos mais jovens. Parte importante da formação da pessoa karajá passa pelos *conselhos* que ela

dos cuidados mútuos, que eles se lembrem de seus co-residentes. E essa produção de diferença pode mesmo levar à fragmentação da comunidade. Depois do enterro, porém, esse processo pode ser revertido. Conversando e compartilhando os lamentos, eles voltam a se dar a lembrar uns para os outros como parentes.

recebe de seus pais, avós e de outras pessoas mais experientes. Isso acontece principalmente no cotidiano: a mãe e a avó de uma moça lhe darão muitos conselhos ao longo de sua vida, lhe dirão como ela deve se comportar em relação a seus parentes, diante de quem ela deve ter uma postura respeitosa, como ela deve proceder frente a seu marido (que ela deve cozinhar para ele e manter a casa sempre limpa, por exemplo), quais espaços lhe são interditos durante os rituais, quais precauções ela deve tomar para não violar o segredo ritual masculino[52], o que ela deve evitar fazer para não se tornar uma moça "mal falada", etc. Os homens receberão conselhos equivalentes de seu pai e de seu avó[53]. Os jovens, porém, não costumam dar ouvidos aos conselhos recebidos. Eles também não se interessam pela "cultura", como se diz. O que prende sua atenção, aquilo pelo que eles se interessam, hoje, são as coisas dos brancos: televisão, computador, vídeo-game, as festas na cidade, os divertimentos aquáticas oferecidos aos turistas durante a temporada de praias (como andar de *banana boat*), etc. Em meu último período de trabalho de campo, em julho de 2011, meu anfitrião na aldeia, Renan, recorrentemente me dizia que os jovens "não pensam". "Se eu viajar", dizia ele, "eu vou chegar aqui e a casa vai estar suja, se brincar está até faltando comida. Se não for eu para organizar, nada funciona", "só quando estiver com o cabelo branco e os dentes caindo é que vai pensar! Aí é que vai dizer: 'ah, bem que meu pai me falou...'". Essa sua insistência me parece bastante representativa das críticas que os mais velhos fazem aos jovens, assim como ilustra igualmente bem o que parece estar em jogo nesses comentários.

Mas o que precisamente é a "juventude" para os Karajá? O que, nesse contexto etnográfico específico, a caracteriza? Não se trata meramente de uma faixa etária. Como um homem certa vez me disse, "para os *tori*, fez 18 anos já é adulto. Para nós, não". Se, por um lado, a "maturidade", isto é, a saída da "juventude", está ligada ao transcurso do tempo – o embranquecimento dos cabelos e a queda dos dentes, como na fala acima –, essa não é a principal referência. Um marcador importante é o fato da pessoa já ser avô ou avó. Lembro-me de uma briga que aconteceu em 2009, entre um jovem rapaz e um homem mais experiente, de pouco mais de 40 anos, avô de duas crianças. Embriagados, insultos terminaram em agressão física. Os dois foram recriminados pelo fato, mas foi sobre o homem mais velho que incidiram as principais críticas. "Onde já se viu? O cara já é avô e fica brigando, assim, no meio da rua? E ainda apanhou do menino!" Essa questão

[52] Sobre os espaços interditos às mulheres durante os rituais e o segredo ritual masculino, cf. Rodrigues (1993, 2008).
[53] No caso dos rapazes, também no período de reclusão na casa dos homens durante o *Hetohokỹ* (iniciação masculina), eles receberão muitos conselhos, não só de seus parentes de mesmo sexo, como pai, avós e tios, como de outros homens mais experientes, incluindo o ou os *hyri* (xamã) que participam do ritual.

tem uma conexão importante com a estruturação do grupo doméstico, com a posição central do casal sênior de uma família extensa, como vimos acima. Os avós, poderíamos dizer, tendo como referência a afirmação de Renan, citada acima, são aqueles que "pensam". Eles *se lembram* de seus parentes – coisa que nem sempre os jovens fazem, como quando arrebatados pelo desejo – e, por isso, o homem do casal sênior pesca e busca dinheiro para "colocar comida em casa", como dizem os indígenas, ao passo que sua esposa cozinha para ele e para seus filhos solteiros e mantém a casa limpa. Assim, o que me parece ser crucial nessa definição de juventude é essa ausência de "pensamento". As pessoas maduras são aquelas que "pensam", e, assim, agem em prol de seus parentes. E embora se espere que essa qualidade-pensante, por assim dizer, deva emergir à medida que uma pessoa solteira se case, depois tenha filhos, e depois netos, isso não é uma consequência necessária. As mesmas críticas feitas pelas pessoas maduras a seus filhos e netos, por exemplo, são direcionadas, em outras ocasiões, para os casais seniores de outras famílias extensas. O caso da briga, relatado acima, bem o demonstra: se o homem-avô tivesse se lembrado de seus parentes, não teria brigado com o rapaz para não fazer sua família passar vergonha e para poupar seu corpo, não atrapalhando assim, suas atividades produtivas nos dias seguintes[54]. Também alguns jovens fazem críticas semelhantes a outros jovens. Uma moça de cerca de 20 anos, por exemplo, me disse que, quando ela e seus irmãos eram menores, seu pai aproveitava os momentos diários em que as famílias se reúnem no pátio das casas e, em suas palavras, "falava muito para a gente, dava muito conselho. Eu ficava escutando, mas minha irmã, não, levantava e saía. Agora ela está aí, cheia de filhos".

Mas o que é esse "pensamento" que falta aos jovens? O que significa a afirmação de que os jovens "não pensam"? Parece-me claro que as críticas que os mais velhos fazem aos jovens estão relacionadas ao processo de produção do parentesco: *não pensar é não se lembrar dos parentes*[55], colocando assim, a continuidade do processo, de alguma maneira, em risco. É quando do intenso movimento turístico na cidade que essa questão se coloca de maneira mais aguda. Nessa época, o afluxo de dinheiro é muito maior do

[54] Em situações como essa, não só a família fica com vergonha, mas também a própria pessoa. É comum que um homem envergonhado por conta de alguma ação sua não saia de casa durante um ou alguns dias, tempo durante o qual, consequentemente, ele não produz.

[55] Entre os Yaminahua etnografados por Miguel Naveira Carid encontramos uma associação semelhante, embora mais marcadamente expresso pelo vocabulário indígena que entre os Karajá, entre pensamento e memória. "Os [cantos] Yama Yama se identificam com a memória, com a marca de uma ausência e com a saudade" (2007: 144). "Estou pensando, por isso canto" (id.: 132), disse um indígena ao autor. Nesse caso, portanto, o pensamento está associado à distância: "os parentes próximos [... são] aqueles em quem, não estando juntos, se pensa" (id.: 142). Entre os Karajá de Buridina, lembra-se dos parentes estando-se perto ou longe deles. A mesma associação, não obstante, entre lembrança e saudade (*wehityky*) se fazem presentes quando se está longe dos parentes, seja porque eles estão fisicamente distantes seja porque eles morreram.

que no restante do ano e, além disso, a baixa das águas propicia um melhor rendimento na pesca, atividade importante para a subsistência do grupo. Com o dinheiro que as famílias ganham nesse período, elas quitam as dívidas que vão se acumulando nos mercados da cidade na época da cheia, quando o afluxo de dinheiro é reduzido quase a zero e a pesca é muito dificultada pelo nível das águas. Os jovens, porém, tendem a ser seduzidos pelas possibilidades que o aumento temporário da renda gera e pelas atividades que o movimento turístico propicia. Por vezes, eles gastam seu dinheiro, por exemplo, nas festas noturnas, consumindo roupas, comidas caras para o padrão regional – como sanduíches, pizzas, etc. – ou andando de *banana boat* e outros divertimentos aquáticos oferecidos aos turistas, ao invés usar esse dinheiro com seus parentes (para comprar comida, roupa para seus filhos, pagar a conta de luz, etc.) ou de pouparem suas escassas divisas para os tempos difíceis que virão – os meses da chuva.Um homem me disse, uma vez, que se os jovens tentam *acompanhar* os turistas, i.e., fazer o que eles fazem, como ficar nos bares montados nas praias ou nas festas da cidade, eles não conseguem. "Talvez ele fica com a mesma latinha de Skol na mão a temporada inteira. Faz é colocar pinga lá dentro, porque cerveja é caro". Durante a temporada, dizia ele, "precisa aproveitar para ganhar dinheiro. Se não, quando acabar a temporada vai estar duro que nem antes". Ou seja, é preciso se lembrar dos parentes e agir com eles em mente, direcionando, assim, esse aumento sazonal do afluxo de dinheiro para a produção de parentesco. O aspecto do processo do parentesco em Buridina que aparece para nós como "economia" é marcado por essa sazonalidade, um tempo de fartura – o verão, a seca – e um tempo de escassez – o inverno, a cheia[56]. Lembrar dos parentes, então, significa também não negligenciar esse aspecto, ou seja, agir com os parentes em mente, mas também situar a ação num momento específico do ciclo anual.

Um outro caso é igualmente significativo. Na temporada turística de 2011, por exemplo, na praia de frente à aldeia e à cidade, se instalou uma tenda que oferecia passeios de *banana boat*e de *disco*, uma bóia redonda puxada por um *jet ski* e que gira nas curvas do trajeto. O *disco*, uma novidade, chamou muito a atenção dos jovens, que, depois que experimentaram o passeio, queriam repeti-lo e despertavam a mesma vontade naqueles que ainda não o tinham experimentado. Uma moça teve um pequeno desentendimento com seu marido por causa disso: ele havia lhe dado uma nota de 20 reais para ela andar no *disco*, dos quais, porém, ela só poderia gastar dez. Entretanto, depois de andar uma vez, ela resolveu andar novamente, e gastou, assim, mais do que

[56] No capítulo seguinte, tratarei essa questão em mais detalhes, buscando também ver como isso que aparece para nós como "economia" aparece para os Inỹ.

deveria. Seu marido brigou com ela, dizendo que trabalhava muito para conseguir dinheiro para sustentar os dois, e ela gastava demais com coisas supérfluas. Ela se deixou conduzir pelo desejo de andar no *disco* e, assim, não se lembrou de seu marido, daquilo que ele havia lhe dito. Os feitiços de amor Yaminahua apontam para a mesma oposição entre desejar e se lembrar dos parentes, embora isso apareça entre eles de um modo bem mais intenso e dramático. "Não há dúvida que o uso das *pusta vëte* ocasiona um desejo desmedido na vítima de 'estar junto' à pessoa que a *pusangueou*. Esse desejo se manifesta na lembrança obstinada e no pensamento continuado nela. A vítima perde o interesse pelas atividades cotidianas; esquecendo de comer, pode chegar a morrer, se não for tratada a tempo adequadamente" (Carid, 2007: 255). A vítima desses feitiços não se lembra de seus parentes, poderíamos dizer, recusando mesmo os alimentos que sua família lhe proporciona.

O desejo, assim, aparece como contrário à memória do parentesco. Mas esse nem sempre é o caso. Peter Gow (1989) mostra, para os Piro, como o desejo alimentar e o que o autor chama de *desejo oral*, i.e., o desejo por comidas específicas, tem um papel central na produção de parentesco nesse grupo. Por meio do desejo alimentar e do desejo oral, os cônjuges se dão a lembrar um para o outro. Um homem sai para caçar, pois ele se lembra de sua esposa: é para ela que ele caça e é ela quem distribuirá a carne. Um homem piro não come os animais que ele caça: toda carne que sua esposa cozinha para ele chega à sua casa por meio de uma parenta de sua mulher, esposa de outro caçador. Da mesma forma, um homem sai para caçar porcos queixada, por exemplo, e não outro bicho qualquer, pois ele se lembra que é essa carne de caça que sua mulher está com vontade de comer. Produzir é algo que se faz com os desejos de outros em mente: o ponto de referência ou a motivação da ação de um *agente* não pode ser ele próprio. É assim que Gow interpreta o horror que os Piro sentem em relação à uma criança que come terra. Ela sacia sua própria fome, ela é a motivação de sua própria ação, provocando, assim, um curto-circuito na relacionalidade que subjaz o campo do parentesco.

O desejo pelo mundo dos brancos dos jovens de Buridina opera, me parece, um curto-circuito semelhante. Ele confunde a *pessoa* com o *agente*, a ação com sua causa, obliterando, portanto, a reciprocidade da memória entre os parentes: as ações pautadas pelo desejo são *auto-referenciadas*. Quando um homem gasta seu dinheiro nas festas da cidade, em lugar, por exemplo, de comprar roupa para seus filhos, sua ação tem seu próprio desejo como ponto de referência: nessa situação, poderíamos dizer, ele não se lembrou de seus parentes. Como dito acima, o casamento cria um referente externo para

a ação: um jovem ou uma jovem, que, quando solteiros, não têm a obrigação de produzir, passam a ter uma *pessoa*, seus respectivos cônjuges, para quem trabalhar. Mas, ao casar, não se "troca" de uma vez por todas, por assim dizer, o desejo pela memória do parentesco. A união conjugal tem um efeito de estabilização, ela se constitui como um vetor contrário a certos comportamentos considerados pelos Karajá como incorretos, excessivos ou imorais. Tomemos o exemplo do consumo de álcool pelos homens. Um rapaz solteiro pode beber muito. Quando ele se casar, a tendência é que ele passe a beber pouco e controladamente, ou mesmo que pare de beber. Esse efeito de estabilização do casamento fica evidente, também, quando a união é desfeita. É muito comum que homens e mulheres, quando se separam, se *descontrolem*. Se o homem gostava de beber, mas o fazia eventualmente e com moderação, é possível que ele passe a beber muito, descontroladamente. Mas, mesmo que esteja casado, o *descontrole* pode vir à tona como uma erupção momentânea. Um jovem homem, por exemplo, estava trabalhando, certa vez, como assistente de pedreiro, tendo acordado com seu contratante que o pagamento seria feito de uma só fez, quando o serviço tivesse sido concluído. Quando ele pegou o dinheiro, foi para um bar na cidade e só voltou para casa no meio da madrugada, já bastante embriagado. Passou alguns dias sem sair de casa. Quando saiu, seu sogro brigou com ele, dizendo que ele não devia fazer tal tipo de coisa, afinal, ele tinha uma mulher e filhos para sustentar: ele deveria poupar seu dinheiro para comprar comida para sua família, roupas para seus filhos, pagar a conta de energia, e não ficar bebendo por aí e fazendo, assim, seus parentes passarem vergonha.

Que o leitor me permita citar um outro exemplo, de um jovem de outra aldeia, que ilustra, na verdade, diversos aspectos dos temas que tratei até esse ponto do capítulo.

> Esse rapaz se casou com uma moça na aldeia onde nasceu. Morou, depois de casado, um ano lá, mas resolveu mudar, procurar um outro lugar para viver, porque sua avó e o marido dela bebiam muito, viviam bêbados. Então ele e sua esposa mudaram para a aldeia natal da moça. Lá eles tiveram uma menina. Quando ela estava com pouco mais de um ano, faleceu com uma "doença de cachorro". Eles a levavam no médico e o diagnóstico era sempre o mesmo, infecção (ou algo do tipo). Mas a menina nunca melhorava. Até que começaram a aparecer algumas bolhas na sua pele, e a menina acabou morrendo. Depois disso, ele achou na bebida uma saída para esquecer da filha. Ele disse que era muito ruim ficar em casa. Ele ficava lembrando da menina brincando, andando pela casa. Então ele saía para a rua para esquecer da menina, e começou a beber muito. Quando ele bebia, ficava agressivo com sua esposa. Quando ela reclamava que ele chegava em casa bêbado ele reclamava dela, gritava, saía e não escutava o que ela dizia. Depois tiveram um outro filho. Ele deixava a mulher em casa com a

> criança ainda pequena e ia beber, só voltava quando o dia já vinha amanhecendo. Uma certa época ele começou a ficar muito agressivo com sua mulher, queria bater nela. Aí seu filho cresceu um pouco e começou a falar. O menino falava com ele quando ele ia sair, pedia para ele não beber. Então ele começou a pensar naquilo e começou a diminuir a bebida. "Pra que que eu estou bebendo, deixando minha mulher em casa sozinha com o menino? Isso não está certo!" Disse que começou a escutar os conselhos que os mais velhos dão para ele. Seu sogro, quando ele bebe, fala muito para ele. Ele disse que fica quieto escutando, mesmo quando não tem culpa, "porque eles são mais velhos, tem mais experiência". Ele está terminando uma casa maior para sua família e disse que, depois que acabar, estava querendo ir visitar a aldeia onde sua tia mora. Ele acha que não vai agora por causa das chuvas, pois a estrada que atravessa o centro da Ilha já está ficando quase intransitável (muita lama, trechos alagados). Foi isso que o levou a beber menos. Hoje ele está querendo fazer tratamento para parar de vez. Os dois tiveram ainda um outro filho, uma outra menina.

O ponto que quero salientar é que se o casamento, ao fazer um cônjuge aparecer como motivação ou ponto de referência para a ação do outro, promove um tipo de estabilização, ele não garante, como um efeito mecânico, que ações auto-referenciadas pautadas pelo desejo desapareçam completamente. Com efeito, penso que nunca se oblitera completamente o desejo. Não é disso que se trata, mas sim de que parentes devem-se lembrar uns dos outros e, assim, agir em prol uns dos outros. É a memória do parentesco que tem que estar em primeiro plano se o que se almeja é que a produção de parentesco seja bem sucedida[57]: são os desejos alheios, os desejos de seus parentes, que se deve saciar. A posição em que os jovens se encontram, a tensão entre a memória do parentesco e o desejo, nos diz algo, com efeito, sobre a dimensão diacrônica do processo do parentesco. Ao longo da vida, *é preciso aprender a desejar menos e se lembrar mais dos parentes*. Mas nem todos logram fazer isso com a mesma efetividade: por mais que "não pensar" seja algo que se critique e que se suponha que as pessoas mais experientes, que já

[57] Trata-se de algo similar à oposição entre uma "vida dos sentidos" e uma "vida dos pensamentos", que J. Overing delineia para os Piaroa. A "vida dos sentidos" corresponde às "forças que permitem a uma pessoa respirar, comer e beber, ter relações sexuais e manter em geral uma vida física de impulsos e desejos" (1999: 91). Esses impulsos e desejos, porém, tem que ser controlado pela "vida de pensamentos", caso contrário a vida humana seria desastrosa como a dos deuses criadores, que, por meio de seus imensos poderes, criaram tanto coisas boas quanto geraram as doenças que ainda hoje afligem os Piaroa. Para que eles possam levar uma vida adequada, é necessário um equilíbrio entre essas duas vidas: "os Piaroa dependem de sua 'vida dos sentidos' *tanto quanto* de sua 'vida de pensamentos' para realizar o *seu* modo de ser particular" (id.: ibid.). Entretanto, um detalhe importante para o caso inỹ é que esse equilíbrio não diz respeito aos seus próprios desejos. Os desejos são um componente importante do processo do parentesco: é porque as pessoas desejam comer que elas são alimentadas, é porque pessoas desejam outras pessoas que crianças são fabricadas. Mas para que isso acontece dessa maneira, os parentes têm que saciar os desejos *uns dos outros*, e nunca os seus próprios. Do ponto de vista pessoal, portanto, é imprescindível desejar, mas não se pode lembrar persistentemente de seus próprios desejos: é preciso ter alguém que se lembre deles para você e sacie-os, alguém cujos desejos você deve lembrar e saciar (cf. infra o comentário sobre a análise de Gow do lugar do desejo no processo do parentesco Piro).

são avós, "pensem", é possível que mesmo as pessoas mais velhas, vez ou outra, "não pensem". Por isso não se deve entender dessa argumentação que os jovens seriam "um problema" para a produção de parentesco ou qualquer coisa do gênero. O que me parece é que sua posição apenas encarna com maior vividez a tensão entre o desejo e a memória do parentesco, tensão essa que, segundo percebo, está sempre presente, *sendo mesmo constitutiva do processo de produção do parentesco*. Produzir parentes é um processo que demanda que o ponto de referência ou a motivação da ação de alguém seja sempre uma outra pessoa, diferente dele. A erupção de ações auto-referenciadas, do tipo das que, como argumentei, o desejo promove, são, assim, pequenas falhas no processo. Mas são falhas que lembram as pessoas que se deve sempre agir em prol de outros, de que agir em prol de si mesmo de maneira insistente, prolongada, é algo não-produtivo. Talvez o processo do parentesco precise mesmo falhar periodicamente para ser efetivo, para que a atenção e as ações das pessoas se mantenham voltadas para onde deveriam estar, seus parentes. As críticas que os mais velhos fazem aos mais jovens, ou simplesmente àqueles que "não pensam", bem como as broncas que alguém leva quando, ao se deixar guiar pelo desejo, não se lembra de seus parentes, parecem, assim, ter algo em comum com os choros rituais: se estes últimos servem para vetar uma lembrança indevida, para lembrar que se deve esquecer, essas críticas e broncas servem para vetar um esquecimento indesejado, para lembrar que o correto em relação aos parentes é lembrá-los.

Noto, entretanto, que nem todas as ações pautadas pelo desejo são auto-referenciadas. A análise de Peter Gow sobre o lugar do desejo na produção de parentesco entre os Piro pode também ser aplicada ao caso inỹ. Produzir, como disse acima, é algo que se faz *com o desejo de outros em mente*. Um homem, por exemplo, pode comprar roupas para seus filhos pois se lembra que sua mulher deseja que eles tenham roupas novas para se vestir, pois as suas já estão gastas; ele pode pagar a conta de luz pois se lembra que sua esposa deseja assistir novela à noite; uma mulher pode fazer um molho do peixe Pacu, e não fritá-lo, por exemplo, pois ela se lembra que seu marido prefere que o peixe seja preparado dessa forma; um homem pode ir ao mercado comprar carne bovina, e não frango, por exemplo, pois ele se lembra que é esta a carne que sua mulher deseja comer naquele dia. Algo similar se dá na relação assimétrica entre pais/avós e filhos, relação essa mediada em boa parte pelos desejos das crianças. Elas desejam comer, por vezes desejam comidas específicas, desejam ser cuidadas e acariciadas por seus pais/avós, e elas os procuram para saciar esses desejos. É porque se lembra dos parentes que se sacia seus desejos, e isso produz as pessoas reciprocamente como parentes.

A diferença entre a posição simétrica dos cônjuges e a assimétrica de pais/avós e netos é significativa, pois são as ações das pessoas casadas que, quando guiadas pelo desejo, podem aparecer como auto-referenciadas. Os jovens solteiros, ou mais precisamente, aqueles já ou quase em idade de se casar, que já possuem uma capacidade de trabalho mas ainda não têm ninguém para quem fazê-lo, podem, me parece, produzir para si próprios. Um rapaz ou uma moça podem conseguir dinheiro com a pesca, em trabalhos na cidade ou com a venda de artesanato e usá-lo para seu próprio divertimento sem maiores constrangimentos: por mais que seus pais não gostem muito da forma com que esses jovens gastem o pouco dinheiro que ganham por conta própria, e a menos que eles o façam de uma maneira considerada imoral ou excessiva (como beber muito), não há muito o que se possa dizer. Afinal, seus pais têm a obrigação de sustentá-los, ao mesmo tempo em que eles não têm ninguém que motive suas ações (um cônjuge) nem ninguém para sustentar (filhos). Vi um jovem, bom pescador, juntar dinheiro e comprar um vídeo-game para si. Uma ação diferente de quando um homem casado usa seu dinheiro para comprar uma lixadeira, por exemplo, pois a ferramenta incrementará sua capacidade de trabalho e, consequentemente, de conseguir mais dinheiro para sustentar sua família. Assim, que aos jovens não casados seja permitido, em alguma medida, agir tendo a si mesmo como referente de sua ação, ser simultaneamente agente e pessoa, me parece uma consequência de sua posição assimétrica em relação a seus pais/avós conjugada com a ausência de uma posição simétrica em relação a um cônjuge: eles ainda são quase crianças, digamos assim.

Se utilizei, aqui, as relações com os brancos e, principalmente, o dinheiro para delinear a tensão entre o desejo e a memória do parentesco, isso foi mais uma opção descritiva, bem como uma decorrência do fato de que as críticas dos mais velhos aos mais jovens, em Buridina, dizerem grande parte respeito a essa questão, do que uma consequência de algo que seja próprio das relações com os *tori*. Talvez a incursão no mundo não-indígena tenha intensificado essa tensão, talvez mesmo ela tenha tornado-a mais problemática, o que é provável, mas essa própria tensão é derivada da maneira como os Karajá concebem o processo de desenvolvimento da pessoa – a passagem de um momento inicial (a infância) quando não se produz e têm-se os desejos saciados por outros a um momento (pré-casamento) quando já se tem a capacidade de produzir mas não se tem ninguém, a não ser a si próprio, para quem produzir, e depois a um momento (após os casamento) em que se tem alguém para quem produzir (os cônjuges, que saciam os desejos uns dos outros) e se tem filhos e netos que não produzem e cujos desejos precisa-se, unilateralmente, saciar. O mesmo tipo de auto-motivação está presente tanto

quando um(a) jovem vai gastar seu dinheiro nas festas da cidade quanto quando um rapaz ia andar pelas praias do rio, ficando oras lá, por exemplo, lutando *ijesù*[58]com um amigo, como se diz que era muito comum no passado. Talvez mesmo depois de casado seria possível que ele, se devotando a seus divertimentos, eventualmente se esquecesse de sua esposa, que ele ficasse na casa dos homens e não fosse pescar, por exemplo. Penso que talvez seja mesmo essa tensão que delineei aqui entre o desejo e a memória do parentesco que esteja na base daquilo que Fritz Krause, ainda em 1903, chamou de um "ideal de solteirão, que seduz os jovens sobretudo porque o casamento os obriga a pesado trabalho cotidiano (pescar, fazer roça)" (1941a: 239).

O PENSAMENTO DOS CHEFES: O PARTICULAR E O COLETIVO

As críticas que os mais velhos fazem aos mais jovens se direcionam, sobretudo, àqueles casais recentemente formados, com filhos ainda pequenos e sem netos. Mas, em alguns momentos, essas críticas aparecem como uma apreensão geral do comportamento dos jovens, casados ou não, e sobre as possíveis consequências de suas ações para a organização e o futuro da aldeia – críticas essas, noto, que incidem igualmente sobre os jovens e sobre seus pais e avós que 'não os educaram direito' ou 'não lhes deram conselhos'. Em muitas ocasiões, quando eu e Kari conversávamos sobre o comportamento dos jovens, ela me dizia: "Eu fico pensando como é que vai estar essa aldeia daqui a alguns anos. Porque nós já estamos ficando velhos, daqui a pouco nós vamos morrer. Aí vamos ver se esses meninos vão *segurar*, vamos ver". Os jovens de hoje serão os velhos de amanhã, e caberá a eles o papel de *segurar*a aldeia. Essa idéia ressoa com a maneira como os Karajá se referem à organização das aldeias e com o lugar dos chefes.

Os Inỹ têm enfrentado, em diversas comunidades, problemas em relação ao que os Karajá de Buridina chamam, em português, de *organização* das aldeias. Essa questão está relacionada principalmente ao comportamento dos mais jovens: eles têm bebido muito, não dão ouvidos aos conselhos de seus pais e avós, os casamentos têm sido desfeitos com mais frequência[59], etc. Algumas aldeias, notadamente as maiores do grupo – *Hãwalò hãwa* (Santa Isabel, Karajá), *Bytõiry hãwa* (Fontoura, Karajá) e *(K)anõ(k)ano* (Canoanã,

[58] A luta corporal inỹ.

[59] O casamento tradicional, *Hãrabiè*, que era arranjado pelos pais dos cônjuges quando estes ainda eram crianças (Cf. Donahue, 1982: 147-151; Rodrigues, 2008: 745-757; Dietschy, 1978: 74-75; e Fénelon Costa, 1978: 47), idealmente, nunca era desfeito. O divórcio, dizem, era muito mal visto. Um homem me disse mesmo que um homem e uma mulher divorciados tinham muita dificuldade de se casar novamente, sobretudo quando tinham filhos, pois tanto a família do(a) parceiro(a) pretendido(a) seria resistente a deixar um(a) filho(a) se unir com uma pessoa divorciada quanto os filhos do primeiro casamento rejeitariam o novo cônjuge do pai/mãe.

Javaé) – têm enfrentando sérios problemas, principalmente em relação ao consumo de bebidas alcoólicas. Em março de 2011, aconteceu em Buridina uma oficina do projeto Ponto de Cultura, ocasião na qual estiveram presentes 15 indígenas da aldeia de Santa Isabel. Algumas pessoas disseram que gostaram muito de lá, cogitando mesmo a possibilidade de ir morar ali, pois em Santa Isabel, dizem, durante toda a noite, os jovens embriagados andam pela aldeia, gritando, não é seguro sair de casa, etc. Já em Buridina, como disse uma moça, "a gente dorme tranquilo".

Mas nem todas as aldeias são iguais. Há aquelas que são mais organizadas. E isso, ouvi em Buridina, está diretamente relacionado com a atuação dos caciques. Um bom cacique *segura* a aldeia: ele aconselha as pessoas que estão em situações conflituosas ou difíceis, como um casal que está brigando muito e quer se separar, ou que se comportam de maneira considerada imoral ou excessiva; dependendo da situação, ele pode mesmo brigar com essas pessoas e/ou tomar medidas energéticas, como proibir a entrada de bebida alcoólica na aldeia e criar formas de fiscalização para tanto. As responsabilidades de um cacique, portanto, se sobrepõem àquelas da família de uma pessoa: são os pais/avós, como dito, que dão conselhos a seus filhos/netos. Assim, pode ser que o caso de um casal que, por conta de desentendimentos, queira se separar e cujas famílias não consigam resolver a questão possa ser levado ao cacique. Não sei precisar, porém, quando um cacique pode intervir em uma situação qualquer sem que isso gere problemas para com a(s) família(s) envolvida(s), quando, por exemplo, ele pode intervir por sua própria conta e quando ele tem que ser solicitado a intervir – mas me parece que as ações de pessoas, digamos, comuns, têm geralmente como referência sua própria família, ao passo que as ações do cacique têm o coletivo como parâmetro. Nesse contexto, portanto, as ações das pessoas comuns – uma família que age em prol de si mesma – aparecem como auto-referenciadas, ao passo que as do cacique têm uma referência externa a ele e à sua família.

A descrição feita por Luiz Costa do antigo modelo dos subgrupos Kanamari coloca questões similares sobre a chefia e o coletivo. Antes da chegada dos brancos na bacia do rio Juruá, os Kanamari estavam divididos em subgrupos, cada um ocupando um afluente deste rio, e cada subgrupo tinha um chefe, *–warah*, preferencialmente localizado na única aldeia existente no médio curso deste afluente. Cada uma das outras aldeias do subgrupo tinha seu próprio *–warah*, e estava localizada em seu próprio igarapé, que desembocava no afluente.

> Esses chefes são a condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma aldeia, pois era por meio deles – de sua iniciativa, sua habilidade de agregar – que as pessoas reuniam-se em um

> lugar específico por um dado tempo durante o qual plantavam seus roçados e traziam comida para seus chefes que, em troca, compartilhavam o alimento com todos os integrantes da aldeia. Aquelas pessoas que viviam com um chefe chamavam-no de 'nosso chefe/corpo/dono' e, elas próprias, passavam a ser conhecidas como 'o povo dele' (*awa tukuna*). Os habitantes de uma aldeia podem, então, ser referidos pelo nome do chefe seguido pelo termo *–warah*. Se tomarmos 'X' como o nome do chefe de uma aldeia, dizer que determinadas pessoas são 'X'-*warah* significa que elas são aqueles cujo 'corpo' é 'X'. O chefe é a razão pela qual essas pessoas vivem em um dado lugar. É a comida que ele redistribui que as mantém ali e a morte dele significa a dispersão da aldeia (2007: 48).

A posição de chefia ou maestria expressa pelo conceito *–warah*, que significa ao mesmo tempo "chefe", "corpo" e "dono", é fractal, pois esse conceito "é capaz de encobrir uma série de relações sob um nome. O nome de um rio seguido de *–warah* pode ser sinônimo de um subgrupo; o nome de um homem pode incluir sua esposa,na medida em que ele é chamado de seu (dela) *–warah*; o nome da esposa desse homem pode implicar seus filhos e xerimbabos (ela é o *–warah* deles). Aldeias são corpos construídos através do chefe, ele também um corpo, que situa sua gente em si" (id.: 237). Os chefes kanamari, assim, são a condição mesma de um coletivo: sem um chefe de aldeia não é possível a vida em aldeia; sem um chefe de subgrupo não era possível que um conjunto de aldeias formassem um subgrupo. Entre os Inỹ, o chefe não tem um papel tão fundamental para a existência de um coletivo: mesmo sem um chefe, ou melhor, *um bom chefe*, a vida em aldeia é possível. O que é possível e mesmo provável que ocorra é que uma tal aldeia não seja *organizada*, ou seja, que ela não seja um lugar bom para se viver. Mas fazer de uma aldeia um lugar bom para se viver é, de alguma forma, colocar as condições para que diferentes famílias possam estar juntas naquele espaço: diminuindo os conflitos e os comportamentos imorais e excessivos, os bons chefes evitam tensões e incidentes que podem terminar por fazer com que uma aldeia se divida, por exemplo. Assim, também se atrai pessoas de outras aldeias. A aldeia São João (Javaé) é um bom exemplo: por conta da atuação do Cacique Juraci, chefe potente e homem muito respeitado, sua população tem aumentado bastante nos últimos anos, em parte devido a migração de pessoas de Canoanã, a maior aldeia javaé, que, como dito acima, tem tido muitos problemas, principalmente com o álcool. Hoje, São João já está quase ultrapassando Canoanã em termos de número de habitantes.

E para que um homem possa exercer a função de cacique de maneira satisfatória, assegurando, assim, que aquela aldeia seja um lugar bom para se viver, é preciso, penso, que ele consiga apreender a vida da aldeia como um coletivo, que ele tenha um pensamento do todo, por assim dizer, i.e., que ele enxergue uma ação de uma pessoa específica e suas consequências como algo que tem implicações não só para a pessoa e

sua família, mas para a vida da aldeia como um todo[60] – em outras palavras, que ele veja que as ações das famílias não podem ser auto-referenciadas. Noto que no nível da organização da aldeia, o cacique não é o único que tem um 'pensamento de chefe', um pensamento do coletivo: em Buridina essas pessoas são todas aquelas reconhecidas genericamente como "lideranças". São essas pessoas, com efeito, que fazem as críticas às quais me referi no início desse tópico sobre o comportamento dos jovens de uma maneira geral. Se tratei inicialmente apenas da posição de cacique foi porque ela dá a ver de maneira mais clara essa apreensão do coletivo que persigo aqui.

De modo similar ao *–warah* kanamari, as posições de "chefe" entre os Karajá, ou mais genericamente, a posição dos que "pensam", também é fractal. No nível da aldeia, as ações das lideranças têm como referência o coletivo, são alter-referenciadas; as ações das famílias aparecem, por seu turno, como particulares, auto-referenciadas, tomando a própria família como ponto de referência ou motivação. No nível da família extensa, as ações dos "chefes", do casal sênior, tomam o coletivo, a organização da família, como referência; as ações dos casais juniores, por outro lado, aparecem como particulares. No nível da família nuclear, as ações dos pais têm como referência o coletivo; as ações dos filhos aparecem como particulares. O mesmo possivelmente pode ser dito, em um nível mais amplo, da relação entre lideranças da etnia (no contexto do movimento indígena, por exemplo) e as diferentes aldeias[61]. E aqui volto ao desenvolvimento do tópico anterior. É a isso que, segundo entendo, meu interlocutor se referia ao dizer que "se eu viajar, eu vou chegar aqui e a casa vai estar suja, se brincar está até faltando comida. *Se não for eu para organizar, nada funciona*". Não penso que o uso da palavra 'organização' seja incidental, aqui. A família extensa é uma espécie de refração do coletivo, ou melhor, é ela própria um coletivo; e ele é um "chefe" da família. Assim como são as ações de um cacique que *seguram*[62] a aldeia, mantendo-a *organizada*, são as ações do casal sênior/júnior (ou ao menos de um do par) que garantem a organização da família extensa/nuclear. Quando falo de ações que tomam o coletivo como referência, porém,

[60] Me lembro, aqui, do que disse Roy Wagner sobre os chefes melanésios como pessoas que promovem o bem estar pessoal e coletivo por meio de uma inversão não aparente do modo usual de simbolização. "O indivíduo que deseja aprender a compelir e controlar esse poder sobre o coletivo - o chefe, o sacerdote, o especialista ritual, o monge, o curador ou o xamã - precisa aprender a 'fazer' os atos coletivizantes pelos quais esse poder é precipitado sem invocar a inconveniência da vergonha ou o terror paralisante da possessão ou vitimização por esses poderes. Ele precisa aprender uma *inversão* da ação convencional, transferindo a seriedade que ordinariamente se concede ao convencional e ao moral para as demandas de seu 'poder', *mas sem transparecer que está fazendo isso*" (1981: 100 – tradução retirada da edição brasileira).

[61] Como seria de se esperar, algumas pessoas ocupam mais de uma posição nesse fractal: simultaneamente pais/mães de filhos solteiros, sogros ou sogras (casal sênior frente a casal júnior) e lideranças de aldeia. Mas como em tudo nessas questões, a cada momento, só se ocupa uma dessas posições: tudo depende de qual relação está em questão.

[62] Lembro que o verbo 'segurar', como vimos no início do tópico, também é usado no contexto da família.

não se deve entender que esse "coletivo" seja algo pré-existente às ações. Não é o caso: *é a própria alter-referencialidade que cria o coletivo*; são as ações do cacique que produzem a aldeia como um coletivo, ao tentar "segurá-la". Nesse nível, cada parentela aparece como "uma pessoa", uma unidade. Se essa unidade age tendo a si mesma como referência, sua ação será auto-referenciada. Se ela age tendo outra parentela como referência, sua ação será alter-referenciada; e o resultado dessa ação será a constituição de um outro coletivo, menor do que o da aldeia, composto pela conjugação dessas duas parentelas. No nível da aldeia, porém, essa ação aparecerá como uma ação auto-referenciada desse novo coletivo. Assim, dependendo do ponto da escala em que se situe, i.e., de quais relações são ativadas, as mesmas ações podem aparecer como auto- ou como alter-referenciadas. A posição dos "chefes" ou dos que "pensam" é fractal justamente porque cada ação alter-referenciada constitui um coletivo: um homem que sai para pescar com sua esposa em mente, por exemplo, constitui, por meio desse ato, sua família nuclear como um conjunto.

Na seção anterior, argumentei que a idéia de que os jovens "não pensam", se deixando guiar, por vezes, pelo desejo, deve ser entendida em contraposição a idéia de que as pessoas "maduras", os casais seniores, "pensam", se lembram de seus parentes. Essa digressão sobre a chefia nos mostra que a oposição entre o desejo e a memória do parentesco é uma refração particular, no contexto da família, da oposição entre o coletivo (alter-referenciado) e o particular (auto-referenciado). Esse pensamento que "falta" aos jovens é o pensamento dos chefes. Assim como as críticas que os pais fazem ao comportamento de seus filhos os lembra de que agir é algo que se deve fazer com outros em mente, e não auto-referenciadamente, as críticas que apreendem o comportamento dos jovens de uma maneira geral, críticas essas que incidem não apenas sobre rapazes e moças específicos, como também sobre seus pais que 'não os educaram direito' ou 'não lhes deram conselhos', dão a lembrar que as ações das famílias devem também ser feitas em prol do coletivo, i.e., com outras famílias em mente. É apenas na posição dos "chefes", em suma, que essas críticas em relação ao comportamento dos jovens podem aparecer.

PARENTESCO *MISTURADO*: FLUXOS E PARENTES *TORI*

Ao longo desse capítulo explorei o lugar da memória no processo do parentesco em Buridina, mostrando como a lembrança, ao propiciar fluxos de alimentos, palavras, afetos e cuidados entre as pessoas, promove seu aparentamento recíproco, ao passo que o esquecimento, ao estancar esses fluxos,as produz como diferentes. O foco, até aqui, foi a *forma inỹ* da produção de parentes. Mas, no cotidiano de Buridina, os *tori* participam

igualmente desse processo, e não apenas como aqueles Outros – como os mortos e os opositores políticos – de quem se deve esquecer. Neste tópico explorarei dois aspectos dessa questão. Primeiro, o fluxo propiciado pelas lembranças recíprocas entre os parentes é ele próprio *misturado;* e, segundo, os brancos são, certamente, Outros para os Karajá, mas eles também são seus parentes.

A lembrança que os parentes têm uns dos outros, em Buridina, propicia não um, mas *dois fluxos* de comida, afetos, cuidados e palavras, um indígena e outro não-indígena. Mais acima falei disso dando o exemplo da alimentação: come-se tanto "comida inỹ" quanto "comida *tori*". Mas esse é, de fato, apenas um exemplo. Tanto a língua portuguesa quanto o *inỹrybè* se fazem presentes no cotidiano da aldeia. Todas as pessoas têm um nome indígena e um não-indígena[63], e eles tendem a ser usados seletivamente de acordo com a língua que se fala: refere-se às pessoas, quando falando em português, pelo seu nome *tori*, e, quando falando *inỹrybè*, pelo seu nome inỹ. Os nomes indígenas são dados de acordo com a forma tradicional de nominação: são os avós, nunca os pais, que dão nomes aos netos. Os nomes *tori*, por outro lado, são dados aos filhos por seus pais, da mesma maneira que os brancos o fazem. Como muitas pessoas têm pais ou mães *tori*, muitos nomes de branco são dados pelos próprios brancos[64].

As relações entre pais/avós e filhos/netos também tem "dois lados". As crianças inỹ são criadas com muita liberdade, não havendo praticamente nenhum tipo de restrição – exceto quanto aos espaços ritualmente proibidos, a elas bem como às mulheres. Os pais falam para seus filhos ("dão conselhos"), mas, se eles não os escutam, nenhuma atitude é tomada. Renan me contava, por exemplo, que, quando retornou para Buridina,comprou um sofá e colocou na sala, em frente à TV. As crianças da casa começaram a "brincar" de cortar o sofá com uma faca. Renan disse que ficou observando aquilo (sem recriminá-los), e comentou comigo: "Rapaz, menino e terrível, mesmo!" Por fim, o sofá estragou, foi colocado no quintal, atrás da casa, e virou poleiro para as galinhas. Mas por vezes, as pessoas, algumas mais e outras menos, lidam com seus filhos como os *tori* o fazem: determinam horários ou batem nelas como forma de punição a comportamentos inapropriados, por exemplo. Também no que diz respeito ao fato de que os solteiros não têm obrigação de trabalhar. Um pai ou uma mãe podem demandar a ajuda de seus filhos em diversos momentos – podem mandar um filho solteiro pescar tartaruga por conta da

[63] São raras as pessoas que não têm um nome branco, e todas elas vieram em anos recentes da Ilha do Bananal.
[64] Sobre os "dois lados" dos nomes e da nominação em Buridina, cf. Nunes (2009a: 103-4).

visita de alguns parentes ou pedir que seus filhos o ajudem a executar uma encomenda de artesanato. Os avós inỹ participam intensamente da criação dos netos, mas, em Buridina, pode-se acionar a maneira como os brancos lidam com a criação dos filhos. Uma mulher, por exemplo, reclamava comigo de sua filha e seu genro, que pedem diversas vezes para que ela cuide de seu único filho, ainda pequeno, para que eles possam "se divertir". Ela, vez ou outra, diz que estará ocupada, que não poderá ficar com o neto, forçando os pais da criança a tomar conta dele. Ela me disse que faz isso para que eles sintam "o peso da responsabilidade" de criar um filho. "Porque, se depender deles, eles deixam o menino pra eu criar e vão para as farras deles!" Pela dinâmica do parentesco inỹ, ela só se recusaria a ficar com seus netos se tivesse alguma coisa que realmente a impedisse de fazê-lo – se tivesse que viajar, por exemplo.

O mesmo para a relação entre os cônjuges. Há atividades masculinas e femininas e, como vimos, os cônjuges produzem um para o outro. Uma mulher cozinha, lava as roupas e mantém a casa limpa para seu marido. Em algumas circunstâncias, porém, elas podem lançar mão do modo como os cônjuges *tori* lidam com seu trabalho recíproco. Ainda que o interior goiano seja muito tradicionalista, há o ideal de que marido e mulher devem se ajudar nas atividades de manutenção da casa: ela talvez trabalhe e contribua financeiramente para a vida da família, assim como seu marido pode ajudá-la nas tarefas domésticas (talvez ela demande que ele o faça). Alguns homens de Buridina levantam bastante cedo por conta de seus horários de trabalho – em caso de emprego formal. "Na cultura", sua esposa teria que levantar junto com ele, ou mesmo um pouco antes, para fazer café para ele tomar antes de sair. Em dois casos, porém, elas não querem levantar tão cedo, e deixam que seus maridos passem o café para si, antes de ir trabalhar. Um desses homens me contou que seu primo, que mora em outra aldeia, ficou espantado com o fato de ele acordar e fazer seu próprio café antes de sair. Comentando esses casos, um outro homem me disse que, na Ilha do Bananal, essas mulheres seriam mal vistas por não cuidarem adequadamente de seus maridos. As esposas também podem solicitar, vez por outra, que seus maridos cozinhem para elas ou que lavem a louça. Também no que diz respeito à dinâmica afetiva do casal. Os casais inỹ não se beijam e, no cotidiano, tampouco se tocam, fazem carícias um no outro, andam de mãos dadas, etc., como os casais *tori* o fazem. Em Buridina, porém, eles por vezes ficam abraçados – nos momentos em que as famílias ficam sentadas no terreiro das casas, por exemplo – ou saem de mãos dadas na rua. Eu nunca vi, porém, um casal se beijar na boca.

Os fluxos *misturados* de comida, afetos, cuidados e palavras, assim, propiciam dois registros distintos para as relações entre os parentes. Por meio do processo mesmo pelo

qual os Karajá se produzem como humanos, Inỹ, eles simultaneamente se alteram, produzem-se como Outros, *tori*. Mas essa não é a única forma pela qual o aparentamento resulta em alteração, pois, em Buridina, o engajamento no mundo dos brancos cedo se transformou em uma questão de parentesco. Vimos que foi ainda na década de 1970 que os Karajá começaram a se casar com os brancos. Hoje, se nem todos têm um pai ou uma mãe *tori*, todos têm algum destes parentes, seja um(a) tio(a), um(a) avô/avó, um(a) cunhado(a) ou um(a) genro/nora.

Em muitos contextos, como na aldeia javaé Txuiri (Bonilla, 2000), no Alto Rio Negro (Lasmar, 2005, 2008) e na Amazônia peruana (Belaunde, 2009), são majoritaria ou exclusivamente as *mulheres* indígenas que se casam com homens brancos. Em sua etnografia dos povos de língua Tucano na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Cristiane Lasmar aponta que os casamentos com os brancos introduzem uma assimetria de perspectiva entre os germanos de sexo diferente:

> se as mulheres mais adaptadas à vida urbana tendem a se casar com brancos,seus irmãos, que possuem um estilo de vida semelhante ao delas, precisam buscar namoradas e esposas entre as índias recém-chegadas à cidade ou entre as moradoras de comunidades ribeirinhas, uma vez que as moças comas quais convivem estão relativamente indisponíveis. Poderíamos dizer, assim, que a jovem que se casa com um branco realiza uma união hipergâmica, enquanto seu irmão tende a se casar com uma mulher situada em patamares inferiores na escala de classificação social que vigora na cidade e que diferencia as pessoas de acordo com seu modo de vida (2008: 442).

Em Buridina, uma assimetria desse tipo não se coloca, pois tanto homens quanto mulheres indígenas se casam com os *tori*. Além do mais, os casamentos com branco não são hipergâmicos. Em alguns casos, é mesmo o contrário que se dá, os casamentos com os regionais podendo ser considerados hipogâmicos, mas não exatamente pelo fato do cônjuge ser um *tori,* mas porque os indígenas, bem como alguns regionais, dizem que muitos (homens) brancos casam com as índias apenas por interesse (cf. infra). Mas, no geral, com quem se casa não é uma questão relevante: o importante é "manter a cultura".

Mas esses casamentos, para homens e mulheres, não são perfeitamente simétricos. Os jovens de ambos os sexos tendem a preferir se casar em Buridina, ou melhor, em Aruanã, com os brancos. Mas as diferentes disposições sexuais fazem com que essa questão seja mais patente para as mulheres que para os homens. Estes últimos não têm uma preferência sexual marcada: tantos as mulheres *tori* quanto as Inỹ lhes atraem. Se olhamos para o histórico de casamento dos homens casados com *tori*, há um número de uniões com mulheres indígenas. Uniões essas, porém, que foram desfeitas, em um caso, por exemplo, devido a uma traição do marido e, em outro, porque o rapaz não quis seguir a regra uxorilocal, que implicaria em sua mudança para a Ilha do Bananal, e o pai

da moça não deixou que ela viesse junto com ele. As moças de Buridina, por outro lado, tem uma preferência sexual pelos homens não-indígenas, o que torna muito menos provável que uma mulher de Buridina se case com um homem de alguma aldeia da Ilha do Bananal do que o contrário. Com efeito, no último ano, aconteceram duas destas uniões, ambas entre rapazes de Buridina e moças da Ilha, e ambas seguindo um padrão virilocal[65]. Associado a isso, homens e mulheres *tori* têm inserções diferentes no modelo inỹ da relação conjugal, pois há alguma similaridade entre o papel doméstico associado à mulher pelos Karajá e pelos brancos. Para os regionais, por mais que, como disse acima, haja um ideal de que os esposos dividam as responsabilidades domésticas, trata-se de um horizonte que é colocado em prática com muito menos intensidade que nos grandes centros metropolitanos: os afazeres domésticos são pensados como trabalho feminino. Assim, uma mulher *tori* que se casa com um homem indígena tenderá a cozinhar para ele, lavar suas roupas e limpar a casa, de maneira semelhante a que uma mulher inỹ faria – mas a forma como ambas fazem isso pode ser significativamente diferente; não se cozinha as mesmas coisas, nem com os mesmo temperos, e as técnicas de limpeza e o "padrão de higiene" podem diferir. Mas, como um homem certa vez me disse, "as mulheres brancas eu não considero como problema para a aldeia".

Já os homens *tori* apresentam diferenças mais marcadas em relação aos maridos karajá. Esse contraste põe em evidência as diferenças de comportamento entre índios e brancos: esses *tori* só se mobilizam em torno das questões que lhes concernem diretamente, não participando das reuniões da comunidade, não ajudando nas atividades coletivas da aldeia, etc.; eles têm uma postura "belicosa" em relação aos órgãos estatais, o que contrasta marcadamente com o modo pacífico de ação política inỹ[66]; eles são individualistas e sovinas, não compreendendo bem as obrigações que as relações de parentesco colocam para os indígenas; os Karajá dizem que eles se casam com as índias por interesse – não precisar pagar aluguel nem IPTU, ter assistência à saúde, pode pescar

[65] Os Inỹ apresentam uma forte tendência à endogamia de aldeia (cf. Rodrigues, 2008: 738; Donahue, 1982: 145; e Lima Filho, 1994: 134). Penso que isso está conectado com o fato de que a relação de uma pessoa com sua aldeia, o lugar aonde se nasce, é crucial para os Karajá (cf. Donahue, 1982: 174). Em Buridina, esse sentimento é intensificado por sua situação especial – o acesso aos bens industrializados e serviços diversos é muito mais fácil que em outras aldeias e ganha-se mais dinheiro, além do interesse que os indígenas têm nas atividades propiciadas pelo movimento turístico. A *mistura* também tem um lugar central aqui: interessados nos "dois lados", mudar para uma aldeia da Ilha seria uma espécie de "volta para o mato", viver apenas um mundo, aquele criado pela perspectiva inỹ. E se eles não desejam de tornar definitiva e ou "completamente" brancos, tampouco desejam viver "como Karajá antigo".

[66] Em meu trabalho anterior escrevi algumas linhas sobre isso, dando o exemplo da diferença da reação de índios e brancos (casados com índias) quando abordados por fiscais ambientais no rio (Nunes, 2009: 105-6).

livremente, etc.[67] –, e muitos deles, ao invés de ajudar a comunidade e trabalhar para sustentar sua família, só querem se "aproveitar da oportunidade"; não se esforçam para aprender a língua indígena nem em compreender o modo de vida dos Karajá. Em suma, eles vêm morar na aldeia, mas não se esforçam para acompanhar "o jeito cultural" ou "a lei da aldeia", i.e, eles vivem *com* os Karajá, mas não querer viver *como* eles. Os Karajá de Buridina compartilham com os Kĩsêdjê a opinião de que "os brancos são sabem se comportar" (Coelho de Souza, 2011: 2): eles estão distantes demais do ideal de pessoa (parente) inỹ.

No que tange à vida política da aldeia, porém, homens e mulheres *tori* têm comportamentos distintos dos Inỹ. Eles têm um "pensamento" diferente, idéias distintas sobre como a aldeia deveria se portar frente aos órgãos estatais, aos turistas que vêm visitar a aldeia, sobre como resolver os problemas internos, etc. Mas enquanto os homens *tori* têm uma ação política direta, pois é aos homens que cabe, na maior parte das vezes, as ações e decisões de nível comunitário, a influência das mulheres brancas se sente indiretamente. Quando uma decisão qualquer é tomada numa reunião, por exemplo, um homem inỹ chega em casa e conta o que se passou para sua esposa *tori*. Ela, "que não entende a nossa maneira de trabalhar", como me disse um homem, "vem com a cabeça dela" falar que a decisão não está correta, que ele não deveria ter concordado ou que ele deveria fazer isso e aquilo. Esse homem, então, poderá não agir de acordo com o combinado ou retomar a discussão a fim de alterar a decisão tomada anteriormente. Falando sobre essas questões, um homem me disse, criticando outro, que "quando fulano fala, a gente acha que é ele que está falando, mas é a mulher (*tori*) dele". Essa, com efeito, é uma forma feminina de intervenção na política comunitária inỹ: elas podem influenciar bastante a forma de seus maridos se portarem politicamente[68]. Na verdade, não só nesse contexto político, como nas ações e decisões que um homem toma em sua vida cotidiana. O problema, portanto, não é que as mulheres brancas influenciem na maneira como seus maridos pensam e agem, mas que elas 'não entendem a maneira Karajá de trabalhar'. Assim, apesar de as críticas que os Karajá fazem aos *tori* casados com eles incidirem principalmente sobre os homens brancos, boa parte dessas questões está presente em todos os casamentos com não-indígenas, sejam esses homens ou mulheres.

O cacique Raul me disse certa vez que "o índio é diferente do não-índio na comida, no pensamento e na fala". Esses elementos, com efeito, são três importantes *operadores*

[67] Os Javaé fazem uma reclamação análoga, mas, no caso deles, isso é sim revertido em uma desaprovação dos casamentos com brancos (Rodrigues, 2008: 559-60).
[68] "[As mulheres] desempenham um papel muito saliente na vida dos índios, *e em todos os assuntos dão o seu parecer*" (Krause, 1940a: 221 – grifos meus).

de perspectiva. Quando um ser revela uma capacidade diante de alguém, ele se dá a conhecer como um semelhante ou um diferente para ele ou ela. Por vezes se está diante de um ser a quem se considera um semelhante (um *parente* branco, por exemplo), mas quando essa pessoa abre a boca e fala numa outra língua, diz alguma coisa que demonstra que ela tem uma "outra maneira de trabalhar" ou um "outro pensamento", ou quando ela revela a capacidade de se alimentar de uma comida que não é "comida inỹ", há, de imediato, um deslocamento de perspectiva: sabe-se estar diante de um Outro, um ser que se dá a conhecer como um diferente (um parente *branco*)[69]. Logo quando iniciei meu trabalho de campo em Buridina, ouvi algumas vezes a mesma reclamação, por parte de algumas mães não-indígenas, de que seus filhos reclamavam da comida que faziam devido ao tempero utilizado. Os Karajá não costumavam usar qualquer tempero na comida, apenas cinzas de algumas árvores como uma espécie de sal. Hoje, utilizam sal comprado na cidade – para algumas famílias ainda praticamente o único condimento – e, eventualmente, outros temperos. Nesses casos, os jovens reclamavam sobretudo do alho utilizado para temperar o feijão. Quando um desses filhos de mulheres *tori* não responde ao ato de ser alimentado/cuidado por sua mãe como se espera, ou seja, não demonstrando apreço pelo ato de ser alimentado e pela própria comida, ele se conhece como um ser distinto de sua mãe. Quando um homem não-indígena revela, em uma conversa, que ele tem um outro 'pensamento', discordando da maneira como os indígenas resolverão uma questão – pensando questões políticas como sendo não vinculadas às obrigações de parentesco, por exemplo –, ele se dá a conhecer aos Karajá como um *tori,* antes que como o marido de uma índia. E os Karajá, assim, se conhecem como Inỹ, e o conhecem como um diferente.

Na véspera da volta de uma das viagens de campo, estava olhando duas onças de cerâmica que (K)waxiru havia feito e que estavam, já assadas e pintadas, sobre a televisão de sua casa. Eu lhe disse que "dá até vontade de levar uma para mim", ao que ela respondeu: "Leva uma pra você. Quando você olhar para ela vai lembrar de mim", e prosseguiu com uma fala jocosa que caricaturava a visão que eu, supostamente, teria dela. Ela se caracterizava como 'aquela que faz comida ruim' ou 'aquela que não limpa a casa direito', depreciando-se, assim, em relação a duas das principais atribuições femininas. (K)waxiru é filha de Renan, e foi na casa dela que eu me hospedei nos períodos de campo desde setembro de 2010. Ao se caracterizar como uma "índia" aos olhos de um branco, com todas as apreciações negativas que o imaginário não-indígena

[69] Em meu trabalho anterior (Nunes, 2009a: 107-108), desenvolvi esse argumento em relação à língua, citando alguns exemplos. Lá, porém, chamei esses *operadores de perspectiva* de *signos da diferença*.

adscreve aos índios[70], ela me colocava em uma posição crucial para seu auto-conhecimento (no contexto de nossa relação). Eu respondi que eu sempre fui muito bem recebido em sua casa, que apreciava as refeições que eu fazia junto a ela e a seu marido e que nunca achei que sua casa fosse suja, intentando me dar a conhecer como um semelhante. Se eu tivesse respondido que, de fato, sua comida não era muito boa e que ela não cuidava direito de sua casa – algo que está muito longe do que eu penso sobre ela –, confirmando, assim, a imagem que ela se auto-imputava, eu teria me dado a conhecer como um diferente para ela, um branco distante[71], que, acostumado com o modo de vida das grandes cidades, tem um estranhamento e um afastamento (em alguns casos, até mesmo uma repulsa) frente aos hábitos alimentares, aos padrões de higiene e ao modo de vida inỹ. Ouvi algo similar em relação a uma briga de um casal, no qual a esposa é *tori*. Enraivecida com as atitudes de seu marido, ela começou a xingar os índios, dizendo que eles são preguiçosos e fedorendos. Assim, ela se deu a conhecer como um diferente para seu marido, e este se conheceu como um "índio" para uma branca.

Um último exemplo. Um dia eu estava comendo um *bòròrò* com Kari e sua família, nos fundos da casa de sua filha quando Ijahu're, um rapaz Karajá que mora em Goiânia, chegou de viagem com sua nova esposa *tori*. Ele rapidamente pegou uma colher e se juntou a nós. Sua esposa, porém, ficou olhando, espantada, para aquele imenso casco disposto sobre a mesa, cheio de pirão[72]. Seu esposo e Kari (tia do rapaz) convidaram-na insistentemente para que ela comesse, ou ao menos provasse, mas a mulher nem mesmo conseguiu experimentar, dizendo ter nojo. Assim, ela se revelou como um diferente, um ser avesso a um dos alimentos mais apreciados pelos Karajá, e estes, por seu turno, se conheceram como Inỹ, "comedores de tartaruga", diferentes dela. Um pouco antes desse casal chegar, um homem regional veio até a casa à procura de peixe. Ao ver o *bòròrò* ele salivou, dizendo que fazia muito tempo que não comia aquele pirão. Kari o chamou para comer. Ele se serviu em um prato – diferentemente dos Inỹ, que comem diretamente do casco – e se fartou, dizendo que estava delicioso. Quando saiu, Kari me disse que ele era nascido em Aruanã e que tinha sido criado "quem nem índio, ficava direto aqui na aldeia, brincando com os meninos". "Esse pessoal antigo [moradores antigos da cidade]", ela complementou, "é quase que nem índio mesmo". Ao se mostrar desejoso de comer o

[70] No capítulo 7 investiremos em mais detalhes sobre esse imaginário.
[71] *Ibryrahakỹ mahãdu* ou *tori hãwahakỹ mahãdu*, os Karajá poderiam dizer. Para os termos utilizados pelos Karajá para se referir aos turistas (brancos que vêm de outros lugares, uns mais distantes e outros mais próximos), ver Nunes (2009a: 10-1), e capítulo 9.
[72] O *bòròrò* propicia uma refeição coletiva: todos dispostos ao redor do casco da tartaruga e munidos de uma colher, se servem da mesma fonte. Com efeito, a cena da família disposta circularmente ao redor da tartaruga, seja assada, *brèti* ou *bòròrò*, todos comendo juntos, é uma imagem potente da comensalidade inỹ.

bòròrò e muito satisfeito em tê-lo feito – "Está muito bom! Eu gosto de comer é o que vocês fazem. O pessoal da cidade não sabe fazer quem nem vocês, não. O de vocês é que é bom!", ele disse –, ele se deu a conhecer como um semelhante, também ele um "comedor de tartaruga".

Os *tori*, portanto, se fazem presentes, de diversas maneiras e em múltiplas instâncias, no processo do parentesco em Buridina – ou antes, os Karajá aí os incluem. Ao lembrar-se uns dos outros, os parentes propiciam não apenas fluxos inỹ, mas igualmente fluxos *tori*. E os próprios brancos têm uma dupla dimensão, também eles têm "dois lados": são tanto parentes quanto Outros. Certa vez eu conversava com um homem, ao que ele criticava o comportamento dos (homens) *tori* casados com indígenas, e me dizia que, se fosse em alguma aldeia da Ilha do Bananal, a comunidade já os teria expulsado. Perguntei, então, porque isto não acontecia em Buridina, ao que ele respondeu: "Não sei. E se falar alguma coisa, acha ruim. Amenina acha ruim porque é o marido dela, a mãe acha ruim, também, porque é o genro dela, vai falar que ele esta fazendo aquilo para sustentar a filha dela". Com efeito, uma senhora comentou comigo, um dia, sobre o casamento de sua filha – casada com um branco de péssima reputação –, dizendo que seu genro bem podia ser "malandro", mas, bem ou mal, "ele está aí, sustenta ela, o menino está crescendo junto com o pai". Ao agir de uma maneira considerada pelos Karajá como imoral, desrespeitosa ou excessiva, bem como ao demonstrar uma disposição alimentar diferente, uma outra forma de educar os filhos, uma outra concepção de ação política, ao falar uma outra língua, esse homem se dá a conhecer à sua mulher e à sua sogra (assim como aos outros indígenas) como um diferente, um branco. Mas disso não se segue que devamos diminuir o fato de que ele é, também, *o marido de uma índia*: ao casar com um Karajá, ter filhos com ela, colocar, como um marido deve, 'comida em casa', e ao ser tratado pela moça como um marido – ela cozinha para ele, lava suas roupas, limpa a casa –, ele é efetivamente aparentado pelos Karajá. Seguindo a lógica da tecnonímia, ele é "pai dos meus netos" (*wari[tx]okorè tyby*) para seus sogros e "pai dos meus filhos" (*wari[tx]ore tyby*) para sua esposa[73]. Os Karajá, certamente, falham, em alguma medida, em aparentar os brancos, por uma insistência mesmo desses últimos em evidenciar suas capacidades e afecções corporais outras, dando-se a conhecer, assim, como Outros. Mas as falhas fazem parte dos processos de aparentamento: da mesma forma como as ações pautadas pelo desejo (e as críticas feitas a elas) lembram os Karajá

[73] A terminologia de parentesco inỹ possui apenas um termo para as relações de afinidade: *waralyby,* genro (literalmente, meu sobrinho [*wara*] negro [*lyby*] – cf. Dietschy, 1978: 80; Donahue, 1982: 332-3; Pétesch, 1992: 372, 376). Sobre a tecnonímia, cf. Rodrigues (2008: 697) e Dietschy (1978: 79).

de que agir é algo que se faz com outros em mente, e que o choro ritual os lembra de que os mortos devem ser esquecidos, as falhas do processo de aparentamento com os *tori* lembram os Karajá que esses seres são Outros, e que o parentesco verdadeiro é uma relação que só pode ter lugar entre humanos, Inỹ.

Mas porque os Karajá não conseguem aparentar os brancos completamente, torná-los "Inỹ puros"? Os Wari', por exemplo, por uma situação que os levou a morarem próximos de alguns outros grupos indígenas, inimigos, procederam a uma incorporação destes. "Constituindo sempre uma minoria em cada posto, estes índios se casam com os Wari', comem sua comida e adotam sua língua. Se antes eram chamados *wijam*, inimigos, são hoje, em vários contextos, classificados como Wari', especialmente quando se quer diferenciá-los dos brancos. (...) Nos dias de hoje, os brancos são os únicos a serem insistentemente chamados de *wijam*" (Vilaça, 2006: 494-495). Os Wari' "aproximaram-se dos brancos mantendo-os diferentes, inimigos. Os demais inimigos com os quais passaram a conviver foram, como vimos, 'warinizados' pela convivência e, sobretudo, pelo casamento. Não oferecem mais uma diferença a ser experimentada. Os Wari' entendem que, em relação aos brancos, essa diferença poderia de algum modo ser preservada, e optaram por isso evitando o meio definitivo de anulá-la, o casamento" (id. ibid.: 502). Os Karajá de Buridina, por outro lado, optaram por se aproximar dos brancos, e conhecê-los, justamente por meio do casamento, como vimos no capítulo três[74]. O ponto é que, para os eles, o casamento não é um meio definitivo de anular essa diferença[75]. Penso que um dos motivos para tal é que, diferentemente do caso Wari', os brancos não são uma minoria em Buridina. Se há *tori* casados com índias, há muitos tantos outros que não o são, e os Karajá reconhecem uma continuidade entre eles: tanto uns quanto outros são diferentes "na comida, no pensamento e na fala". E aqueles que

[74] Assim também os Javaé da aldeia Txuiri, onde os indígenas expressam "sua preferência por genros *tori*, porque isso permitiria que suas filhas aprendessem mais facilmente as 'coisas dos civilizados'" (Bonilla, 2000: 79).

[75] O casamento inỹ parece promover uma consubstancialização entre os cônjuges, ao modo dos grupos Jê (cf. Coelho de Souza, 2004). Rodrigues diz que, quando alguém morre, caso sua mãe também já não esteja mais viva para receber os *hitxè(k)ò* [fala Javaé – em Karajá, *itxe(k)ò*], o par de postes funerários antropomorfos,*é sua esposa que o receberá* (Rodrigues, 2008: 855), a relação matrimonial substituindo aquela de maior proximidade no parentesco inỹ, a de um homem com sua mãe. Também, um homem me disse que, com o tempo, marido e mulher se tornam "como irmãos". Mas isso apenas se se trata de um casamento entre iguais, dois índios ou dois brancos. Nos casamentos entre Karajá e *tori*, porém, esse assemelhamento dificilmente acontece, seus sangues continuarão diferentes, disse ele, pois esses casais não dormem juntos todos os dias – eles têm relações sexuais, certamente, mas não partilham o leito todas as noites. Os Inỹ, ao contrário, dormem juntos, homem de um lado, mulher do outro e os filhos ou netos pequenos no meio. Ele contou que uma vez levou uma índia para visitar seu marido *tori*, um fiscal, pois ela estava com saudade. Mais ou menos duas horas da manhã, o homem saiu da cabana que estava com a mulher e foi dormir na rede. Deu também o exemplo de dois casais de Buridina (em um deles o homem é *tori*; no outro, é a mulher que é branca). "Com o tempo só vai distanciando", disse ele. Lasmar também registra que a tendência nos casamentos das mulheres tukano com homens não-indígenas, em São Gabriel da Cachoeira, é que os cônjuges gradativamente se distanciem (2008: 445).

são casados com os Inỹ mostram essa continuidade ao revelar insistentemente sua alteridade em atos cotidianos. Essa, com efeito, é a razão principal. Como disse, essas falhas no processo de aparentamento lembram os Karajá de que esses não são inequivocamente seus parentes: eles são, ao mesmo tempo, Outros, i.e., *eles são ambas as coisas*.

Cabe notar que essa é, realmente, uma questão de escala. *Pois nenhum casamento, nem mesmo aquele entre dois Inỹ, anula completamente a diferença entre os cônjuges*. A afinidade, afinal, é uma diferença, e mesmo os cônjuges que se consanguinizam ao longo da vida pode, "num piscar de olhos", se revelar como diferentes. O que parece ser mais relevante no caso Wari' é que esses indígenas de outras etnias com que eles casam são 'sempre uma minoria em cada posto'. Assim, eles foram "incorporados" pelos Wari': é como se eles tivessem desaparecido como um grupo autônomo. Na escala da relação com os brancos, esses indígenas aparecem como igualmente Wari'; já na escala das relações internas à aldeia, poderíamos pensar, eles devem aparecer como diferentes. A diferença que eles não mais oferecem, me parece, é aquela referente a *uma classe de seres*. Os brancos que casam com os Karajá de Buridina, por outro lado, fazem parte de um coletivo autônomo. Assim, o fato de que esses brancos são tanto parentes quanto Outros não é decorrente deles serem *tori*, mas de eles constituírem uma coletividade autônoma. Os Kĩsêdjê, por exemplo, se casam, hoje, principalmente com os Kayabi e com os alto-xinguanos (dentre os quais se destacam os Kamayurá). Esses cônjuges são vistos por eles, por um lado, como parentes e, por outro, como Outros. Esses outros grupos são coletividades autônomas. Esse aspecto Outro dos cônjuges estrangeiros dos Kĩsêdjê, porém, é menos marcado no caso dos Trumai, justamente porque estes últimos "estão acabando", deixando gradativamente de existir enquanto uma coletividade autônoma (Coelho de Souza, *inf. pessoal*).

SOCIALIDADES ALTERNATIVAS: A CULTURA

Em minha etnografia sobre Buridina, estou interessado em explorar alguns termos indígenas. Não simplesmente pelo sabor dos "termos nativos". Quero tomar algumas idéias Karajá como *conceitos* e extrair as consequências disso, não para compreender como esses indígenas 'pensam' sua vida atual e sua relação com os *tori*, mas para pensar qual o mundo que eles, por meio desses conceitos, constroem para si (e para os brancos), e quais as condições mesmas da emergência desses conceitos, qual a virtualidade de que eles são a atualização. "Não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação" (Viveiros de Castro, 2002a: 123). Em trabalhos anteriores (Nunes,

2009a; 2010a), tentei fazer isso com a idéia de *mistura.* Aqui, farei uma segunda tentativa, embora de bem menor fôlego, com a idéia de *cultura*.

Há algum tempo, os povos indígenas em território sul-americano vêm se apropriando desse conceito antropológico, e ele aparece cada vez mais proeminentemente no cenário político no qual eles estão envolvidos (ver, p. ex., Turner, 1993) – e isso justamente no momento em que os(as) antropólogos(as) passam a ver tantos problemas nesse conceito que muitos deixam mesmo de usá-lo. E muitos autores têm se dedicado a pensar o que os índios querem dizer (ou o que eles querem fazer) com tal palavra – um conceito problemático para a própria antropologia, pois, como disse Wagner, é um paradoxo imaginar uma cultura para povos que não imaginam uma para si mesmos (1981: 27). Parece haver duas 'culturas' envolvidas no processo: aquela que corresponde àquilo sobre o que a etnografia se debruça, o mundo que os indígenas constroem para si próprios, e aquela que emerge das bocas indígenas. Manuela Carneiro da Cunha deu recentemente uma solução para o paradoxo que esse duplo registro da cultura cria. Ela propôs que continuássemos usando o termo cultura (sem aspas) para esse primeiro nível, que ela chama de um "contexto endêmico", que corresponde a "esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais" (2009: 313), e que usássemos o termo "cultura" (com aspas) para o segundo nível, o uso político do termo pelos grupos indígenas no diálogo "inter-étnico" – como no caso que ocupa a autora, as discussões sobre propriedade intelectual indígena. Para dentro, cultura, para fora, "cultura". Esse contorno entre o dentro e o fora é, com efeito, constantemente atravessado. A "cultura" é uma metalinguagem e, assim, possui uma propriedade reflexiva, que têm efeitos dinâmicos sobre a cultura (sem aspas) como sobre a "cultura" – é a isso que a autora chama de *looping effect* da reflexividade. "Essas ordens embutidas uma na outra [as culturas com e sem aspas] se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado" (id.: 362). A lição principal da autora, nos lembra Marcela Coelho de Souza, é "a de que falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar a atenção para o fato de que a cultura *se enuncia*, sempre, imediatamente, *entre* o dentro e o fora" (2010: 108).

Mas e se essa "cultura", enunciada entre, se direciona não para fora, mas para dentro? Seguindo o uso do termo pelos Karajá de Buridina, quero me atentar a apenas um aspecto dessa discussão: justamente essa enunciação "para dentro". Os indígenas dessa aldeia, como o leitor ou a leitora já devem ter notado, usam a palavra *cultura,* em diversas ocasiões, como uma maneira de marcar sua diferença em relação aos brancos.

Mas não apenas a diferença entre seu coletivo (*Buridina inỹ mahãdu*) e o dos brancos (*tori mahãdu*): também essa mesma diferença Inỹ/*tori* refratada em si próprios, a diferença mesma, interna e constitutiva da pessoa nessa aldeia, entre os 'dois lados' da *mistura*. É a esse segundo registro que me refiro ao falar de uma enunciação "para dentro". Um "dentro", portanto, muito relativo, pois a "metade" não-indígena de qualquer pessoa não é senão uma metade outra, uma diferença interna: ela está ao mesmo tempo, digamos assim, dentro e fora. Isso, porém, não significa que essa "cultura" enunciada entre-si seja o mesmo que a cultura (sem aspas) – uma cultura sem aspas *dita* pelos índios. Nesse caso, assim como quando se trata de uma enunciação "para fora", a "cultura"só pode mesmo ser dita nesse entre, na relação entre diferentes – mesmo que seja uma diferença interna[76]. Mas se essa "cultura" (dita pelos índios) é uma espécie de objetificação reflexiva da cultura (sem aspas), não podemos nos esquecer, nos lembra Coelho de Souza, o que é a cultura (sem aspas) dita ou escrita pelos(as) antropólogos(as): esta última é igualmente uma objetificação. Já se vai um tempo considerável desde que Wagner (1981) mostrou que a noção de cultura é dependente de nosso próprio modo de criatividade ou de simbolização, como diz o autor. Ao ser confrontado(a), em campo, com a diferença – um confronto que se chamou por muito tempo de "choque cultural" –, o antropólogo ou a antropóloga precisam supor que os indígenas estão fazendo, coletivamente, algo análogo ao que ele ou ela, entre os seus, faz: uma cultura. Assim, eles estão providos de meios para, controlar sua experiência da vida indígena e de dar sentido a ela. Descrever uma cultura para outros povos, portanto, é uma extensão metafórica da *nossa* cultura, i.e., da nossa maneira de compreender a vida como um empreendimento consciente e coletivamente fabricado e ao qual as individualidades precisam, em maior ou menos grau, se adequar. Ao estender essa imagem da (nossa) cultura, porém, a descrição etnográfica, em alguma medida, a distorce – a relativiza, para continuar com os termos do autor[77]. Entretanto, a forma como isso é feito, a partir de um modo de inventar a realidade que nos é próprio, faz toda a diferença: descrever ou inventar uma

[76] Em Buridina, o contraste Inỹ/*tori* é certamente predominante, mas eles podem reflexivamente conceber a especificidade de suas vidas como uma "cultura" igualmente em oposição à outros grupos indígenas. É muito provável que tenha sido mesmo o confronto com os brancos que os tenha levado a essa objetificação reflexiva. Mas, uma vez que a "cultura" tenha emergido como um discurso sobre si (para si ou para os brancos), a mesma enunciação pode emergir em qualquer relação entre diferentes, pois, como Carneiro da Cunha aponta, esse tipo de apreensão de si é uma questão de organização das diferenças – a articulação entre índios e brancos, diz ela, seria "uma continuação natural da teoria lévi-straussiana do totemismo e da organização de diferenças" (2009: 356).
[77] É esse processo que, em um livro anterior, Wagner chama de metáfora (1972).

cultura para outros povos é inventar a realidade deles como algo que contrasta não com a nossa realidade como um todo, mas com parte dela[78].

Se a cultura e a "cultura" são ambas objetificações (cruzadamente) reflexivas, as diferenças entre a reflexividade indígena e a nossa, ou entre nossos modos de criatividade, é um ponto crucial. E,

> uma vez que a reflexividade indígena pode tomar formas muito diferentes daquela que chamamos cultura, e porque essas formas não podem não deixar suas marcas sobre essa metacategoria "importada", nunca podemos estar certos de saber de antemão o que os índios querem dizer quando dizem "cultura". Quando usam nossa palavra – ou alguma tradução engenhosa dela – eles estão produzindo um objeto que significa *sua relação conosco*, mas trata-se ainda da produção *deles*: o que eles devem estar fazendo – eles não têm alternativa – não é objetificar *sua* cultura (sem aspas) por meio do *nosso* conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos *deles* – quero dizer, por meio de sua própria compreensão do que constitui criatividade, agência, subjetividade... (...) É por isso, suspeito, que não há aspas no mundo que possam "resolver" as contradições entre entendimentos indígenas e não indígenas nas disputas sobre propriedade cultural e intelectual (Coelho de Souza, 2010: 112-3)[79].

É essa a questão que quero seguir[80]. Assim como a "cultura" (com aspas) de Carneiro da Cunha, a *cultura* que os Karajá de Buridina enunciam emerge, reflexivamente, da relação entre diferentes. Mas essa diferença em questão, como disse, não é apenas externa (a relação com os brancos), mas também interna (os "dois lados" da *mistura*). E é justamente por essa diferença Inỹ/*tori* se replicar em níveis distintos, penso, que os Karajá de Buridina enunciam essa *cultura* "para dentro"[81]. Na briga familiar sobre a qual falei mais acima, por exemplo, muitas das críticas feitas ao grupo dissidente dizem respeito a eles tomarem atitudes ou fazerem declarações que, segundo o outro grupo, são moralmente inadequadas ou incorretas. Assim, um homem, conversando comigo, criticava um outro, do grupo opositor, por ele usar o termo do *inỹrybè* equivalente ao

[78] "Quando nós usamos [...nossos] controles no estudo de outros povos, nós inventamos a sua cultura como análogos não de *todo* nosso esquema cultural e conceitual, mas como *parte* dele. Nós os inventamos como análogos da Cultura (como 'regras', 'normas', 'gramáticas', 'tecnologias'), a parte consciente, coletiva, 'artificial' de nosso mundo, em relação a uma 'realidade' única, universal, natural. Assim, eles não contrastam com a nossa cultura, ou oferecem contraexemplos dela, como um sistema total de conceitualização, mas, antes, convidam à comparação como 'outras formas' de lidar com *nossa própria realidade*. Nós os incorporamos em nossa própria realidade, e assim incorporamos seus modos de vida em nossa própria auto-invenção. O que podemos perceber das realidades que *eles* aprenderam a inventar e viver é relegado ao 'sobrenatural' ou desconsiderado como 'meramente simbólico'" (1981: 142 – tradução minha).

[79] Eu perguntei acima o que acontece quando essa "cultura", enunciada entre, é dita para dentro. Noto que o argumento de Coelho de Souza implica que, enunciada *entre*, a "cultura" *é sempre* dita simultaneamente para dentro e para fora.

[80] E, portanto, não uso as aspas, à maneira de Carneiro da Cunha, para distinguir contextos. Em outras partes do texto as usei, mas simplesmente para marcar que se tratava de palavras ou expressões indígenas. Aqui, marcarei a *cultura* em itálico, assim como fiz com a *mistura*, para lembrar o leitor simultaneamente que se trata de um termo utilizado pelos indígenas e que estou tratando-a como um *conceito indígena*.

[81] Essa palavra é enunciada em português, noto. Não sei dizer se há algum termo em *inỹrybè* pelo qual os Karajá traduziriam *cultura*. Mas lembro que tanto a língua indígena quanto o português são utilizadas no cotidiano da aldeia, o que fornece, portanto, um contexto no qual a *cultura* é enunciada entre-si – diferentemente do caso Kĩsêdjê, os quais têm um termo nativo (*anhingkratá*) para traduzir tal palavra e nunca usam a palavra 'cultura' entre si (Coelho de Souza, 2010: 112).

"tia" do português para se referir a uma mulher (já falecida), ao passo que sua mãe chamava a mesma mulher de "vó". O correto, portanto, seria que o homem também a chamasse de "vó" – pois a terminologia de parentesco inỹ só tem dois termos, sexualmente diferenciados, para todas as pessoas de G+2 para cima. "Ele não sabe nada da cultura". Também em relação aos casamentos com os brancos: o problema, *do ponto de vista da família do cônjuge inỹ*, não é o casamento em si, mas "manter a cultura". Uma outra forma na qual a *cultura* aparece num contexto de relações entre-si, nem sempre, é bem verdade, como uma enunciação, é como uma *alternativa*.

A *mistura*, com efeito, fornece às pessoas alternativas de ação: pode-se atualizar a *cultura* ou pode-se *fazer como* os brancos. Em algumas situações, isso aparece de uma maneira explícita. Em outro lugar citei o caso de uma reunião feita para se decidir sobre como as cestas básicas que a associação da aldeia havia recebido como doação seriam distribuídas. Os Karajá, nessa ocasião, para evitar reclamações por parte do grupo politicamente dissidente, deliberadamente optaram por distribuí-las segundo um critério *tori*: as famílias que fossem membras da associação receberiam, o restante não (Nunes, 2009a: 105). Mas é sobretudo na vida subjetiva feminina que essa questão se expressa. No início de meu trabalho de campo, eu perguntei para vários indígenas (homens e mulheres) casados com brancos porque eles não optaram por se casar com outro indígena. Uma senhora assim me respondeu: "porque marido índio é assim, se ele está lá sentado e fala para eu ir fazer um café, eu tenho que ir. Aí venho trazer o café para ele. Se tem visita eu levo também para ele [o visitante], mas tem que ser de cabeça baixa, não pode nem olhar no olho. Ah, isso não é vida, não!" Essas alternativas podem ser mais estabilizadas, como nessa caso, algo como uma opção de vida que se toma, ou podem aparecer como uma alternância, como falar *inỹrybè* em alguns momentos e português em outros, no caso de uma mulher que por vezes solicita que seu marido cozinhe para ela ou viver na aldeia e transitar na cidade (veremos no capítulo 7 que esse trânsito é uma forma de alteração).

Os Karajá distinguem categoricamente a origem das coisas, das línguas, das formas de demonstração de afeto, respeito e, de um modo geral, de relação envolvidas nessas alternativas: eles dizem, por exemplo, que "na cultura é assim", que "isso é da cultura", que "na cultura isso não existe", ou usam análogos, como quando falam do "jeito cultural", da "lei indígena" ou da "tradição"[82]. A *cultura* de que falam, portanto, é um estoque fechado, aparentemente imutável, bem ao modo da idéia de uma cultura

[82] "Tradição" e "cultura" aparecem como termos sinônimos nas falas indígenas.

reificada, que a antropologia vem há algum tempo criticando. Comer tartaruga assada, *brèti* ou *bòròrò* é "da cultura", é algo inỹ, e se os regionais também o fazem, é porque, nesse aspecto, eles *comem como* Karajá – e não porque tanto índios quanto brancos têm (parcialmente) o mesmo hábito alimentar. Cumprimentar alguém com um beijo no rosto ou com um abraço, ou beijar outra pessoa na boca, é uma prática *tori,* e ponto[83]. Se os indígenas fizerem isto eles estarão se relacionando uns com os outros como os brancos os fazem, i.e., eles estão *sendo brancos*.

Esse *fazer como* não aparece para os Karajá, segundo percebo, como uma forma consciente de incorporação de algo estrangeiro à própria *cultura* – algo como o que contemporaneamente se têm chamado de "reapropriação" ou "reelaboração cultural", e de que o importante artigo de Sahlins sobre a "indigenização da modernidade" (1997a; 1997b) é um exemplo –, algo que implicaria, portanto, uma apreciação "consciente" da transformação da *cultura*. Os Karajá de Buridina têm consciência de várias transformações pela qual sua vida passou e tem passado. Mas o ponto é que essa apercepção, como quando eles falam sobre as aldeias "isoladas" ou "tradicionais" da Ilha, não parece alterar *em nada* o que, para eles, é sua *cultura*: ela não é algo que se pode mudar, mas sim que se pode perder[84]. Não que os Karajá não possam "infundir seus próprios significados a objetos estrangeiros" (Sahlins, 1997a: 60). Eles o fazem. A idéia de Terra Indígena, por exemplo, parece ter sido apreendida por meio do conceito de "território da aldeia", *hãwa* (cf. Nunes, 2009b). Outros itens são tão parte de seu cotidiano, como as roupas de uso diário – mas não as "roupas de festa", como veremos no capítulo 7 – que transformaram suas idéias de pudor corporal. Um dos principais adornos utilizados nas ocasiões rituais, o *marỹni* – uma espécie de gravata ostentando grafismos inỹ – é algo relativamente recente, que passou a ser fabricado depois que os Inỹ tiveram acesso às miçangas. Não penso, certamente, que a *cultura* karajá seja estática. Sua inserção no mundo não-indígena propiciou a ela uma série de transformações: ela está se transformando hoje, como, diga-se, sempre esteve[85]. Toda a

[83] Os Karajá falam da "lei do branco", por exemplo, mas geralmente não da "cultura dos brancos". Uma fala de um rapaz dá uma pista sobre o porquê disso: "porque o branco não tem *cultura certa*, que nem o índio. O branco não tem cultura". Essa 'cultura certa' se referia, em sua fala, às muitas prescrições e proscrições da vida karajá, das quais as restrições alimentares, tanto no geral (o fato de se comer certas comidas e outras não) quanto em casos específicos (como no resguardo), são um exemplo.

[84] Ou que se pode "ganhar" novamente. Em Buridina, lembro, chama-se o Projeto Maurehi e as atividades desenvolvidas em seu âmbito de "resgate cultural".

[85] Um homem me narrou, certa vez, com uma "regra cultural" foi deliberadamente mudada. A forma de punição para os dançarinos que errassem, sob as máscaras de palha dos Aruanãs (*ijasò*), na execução das danças – se tropessassem, tossissem, etc. – era a morte. Eles eram amarrados a um tronco de árvore e jogados na água para as piranhas comerem, "para virar Aruanã". As famílias dessas vítimas não poderiam falar nada, nem chorar. Mas o sofrimento era grande demais. Eles começaram a reclamar. Os *hyri* (xamãs) da aldeia, então, se juntaram para ponderar sobre uma outra forma de punição – são eles, afinal, quem pune tais faltas.

questão, portanto, é que os Karajá percebem essas transformações não como nós tenderíamos a fazer, como algo que geraria formas híbridas, mas, mantendo um "grande divisor" entre sua *cultura* e a *lei do branco,* no contexto da *mistura,* como a coexistência de socialidades alternativas[86].

Mas como os Karajá logram fazer isso? Como logram eles se aperceber de uma série de transformações e, ao mesmo tempo, continuar tratando a *cultura* como uma cultura reificada, um estoque dado e imutável de elementos? Um aspecto importante é que, mesmo objetificando sua vida por meio de um termo nosso, o que é objetificado, a dimensão coletiva da vida, como Wagner (1981) já havia apontado, é algo tomado como dado. Visualizar as transformações observadas como algo passível de transformar a *cultura* implicaria em perceber essa última como algo produzido pelas ações das pessoas enquanto "atores sociais". E a moralidade humana é um dado no mundo inỹ. Mas qual a relação, então, entre a *cultura* e a vida das pessoas? Tento, aqui, uma resposta. Ou antes, aposto em um modo de conceber essa relação. Os Karajá não pensam, tenho certeza disso, que a *cultura* existe, exatamente tal como a descrevem, nas práticas cotidianas: em alguns aspectos ela de fato existe, em outros apenas eventualmente e, em alguns, apenas, pareceria, nominalmente. Apesar disso, não se trata de algo como um ideal ou uma utopia, algo possível mas dificilmente realizável. A *cultura* tem, certamente, sua concretude, sua realidade. Mas, me parece, essa é a realidade específica do virtual, e não do real, para voltar a Deleuze. A *cultura* é uma virtualidade que só pode existir atualmente mediante sua transformação: esse, afinal, é o processo do virtual. A *cultura* atualizada, portanto, só pode ser diferente dela enquanto virtualidade, e isso permite que ela exista (atualmente) de modos divergentes, por vezes mesmo contraditórios. A *cultura* pode se atualizar, inclusive, por meio de fluxos e parentes *tori*.

PESSOAS *MISTURADAS*: APARENTAMENTO, ALTERAÇÃO E MEMÓRIA

Na parte inicial deste capítulo, tentei demonstrar a centralidade da memória para o processo do parentesco. Tanto quanto a comida, ela, junto com os afetos e as palavras, por exemplo, participa do processo de produção e assemelhamento de corpos que é o parentesco. Mas a memória, diferentemente desses outros elementos, está em um nível

---

Então houve uma mudança na "tradição". Ao invés do dançarino morrer, ele teria de ceder uma parenta próxima (irmã, mãe, prima, etc.) para prestar serviços sexuais aos outros homens na casa de Aruanã, no momento em que eles desejarem – essa, com efeito, é uma das formas de punição descritas na literatura (cf. Rodrigues, 1993). Se o dançarino não morrer, "o pajé vai fazer de tudo para matar [com feitiçaria] uma criancinha da família dele", a não ser que ele ceda uma mulher, sua parente próxima.

[86] Por isso, uma "fusão de horizontes" no diálogo com os brancos – ou em uma "comunidade interétnica de comunicação e argumentação", nas palavras de Cardoso de Oliveira (2000) – dificilmente teria lugar, nesse caso.

não imediato dessa produção. Ela coloca, de certa forma, as próprias condições do processo do parentesco: é necessário lembrar dos parentes para que se possa produzir a eles e a si próprio como tal. Sem essa memória, 'a máquina para', poderíamos dizer. Porém, não é de qualquer coisa que se deve lembrar em relação aos parentes, mas apenas da comida, dos cuidados e do afeto recebidos e dados. E também há aqueles de quem se deve lembrar e aqueles de quem se deve esquecer. Se lembrar de alguém produz relações para com essa pessoa, é preciso tomar cuidado com quem povoa sua memória. Um parente que morre se torna um diferente: lembrar dele ou dela, portanto, fará do parente vivo um semelhante ao morto, um diferente, como ele, para os vivos. O que se deve lembrar em relação aos mortos não é exatamente eles próprios, mas o fato de que se deve esquecê-los. Lembrar sistematicamente das ofensas entre grupos de parentes, do mesmo modo, rompe, ainda que temporariamente, esses laços, tornando esses grupos diferentes um para o outro. As ações pautadas pelo desejo, igualmente, provocam pequenas falhas no processo de aparentamento: "não pensar" é não se lembrar dos parentes, é esquecer deles. Mas isso, assim como as críticas que os Karajá fazem às pessoas que assim agem, os lembra de que os parentes são aqueles de quem se precisa lembrar.

Utilizei, aqui, o termo "memória" de uma maneira ampla, que engloba tanto o esquecimento quanto a lembrança – marquei esse último caso, também, falando de "memória do parentesco". A produção de parentesco entre os vivos envolve esses dois aspectos da memória: se um Inỹ se faz parente de outros Inỹ e faz deles seus parentes ao lembrar-se deles, ele, simultaneamente, se torna um diferente para Outros (os *tori*, outros grupos indígenas como os Xavante ou os Kayapó, entidades como os *worosỹ* ou os *aõni*, por exemplo) ao esquecê-los; lembrar de uns é simultaneamente esquecer de outros, é propiciar os fluxos de elementos que assemelham os corpos dos parentes ao mesmo tempo que estancar esses fluxos em relação à outros. Mas a direção ou os alvos da memória de alguém não estão fixados. Se, para os vivos, o correto, numa formulação sintética e para tomar apenas um exemplo, é lembrar dos vivos e esquecer dos mortos, sempre se pode lembrar dos mortos e esquecer dos vivos – um processo perigoso, mas, como vimos, os Inỹ têm seus meios de evitá-lo. Assim, se memória é central para o processo do parentesco, ela o é nesse sentido amplo, pois, a cada instante, a um vetor de aparentamento corresponde um de alteração (Viveiros de Castro, 2002b). O ponto que quero salientar é que lembrar de quem ou do que "não se deve" (dos mortos ou das ofensas entre parentes), é, do ponto de vista daqueles de quem se deve lembrar, os vivos, uma alteração. Em certos casos, com efeito, a possibilidade de se decidir se o que está ocorrendo é aparentamento ou alteração, é uma questão de perspectiva. Os *worosỹ*

agridem e enganam o novo morto para aparentar-se com ele, para torná-lo um dos seus; do ponto de vista dos parentes (vivos) do morto, entretanto, o que os *worosỹ* estão fazendo é tornar mais marcada a diferença entre eles e seu parente falecido, ou melhor, seu ex-parente. Já citei aqui o que diz Vilaça sobre os Wari'. As formas de agressão que um futuro xamã sofre continuam sendo percebidas como tal pelos vivos não agredidos: do ponto de vista dos animais que lhe roubam a "alma", eles o estão aparentando; do ponto de vista de seus parentes que continuam na aldeia com a "alma" em segurança, o futuro xamã está passando por um processo de alteração. Poderíamos lembrar também o caso Araweté: quando comidos pelos deuses canibais, os mortos completam o processo de se tornarem semelhantes aos *Maï*, tornando-se, assim, diferentes dos vivos (Viveiros de Castro, 1986a). Em suma, produzir parentesco para com os seus é produzir diferença para com Outros, e vive-versa. É isso que Aparecida Vilaça chama de uma "alteridade interna à consubstancialidade" (2002: 349): "a socialidade dentro do [*within*] grupo local só existe em contradistinção a outras formas potenciais de associação, igualmente sociais, todas elas tomando a construção de corpos como seu ponto de referência" (id.: 359 – tradução minha). A memória, como o próprio processo do parentesco, opera em meio ao fluxo constante propiciado pelas duas linhas, os vetores do aparentamento e o da alteração, cuja coexistência confere uma dimensão dual – própria mesmo da perspectiva, como mostra Tânia Stolze de Lima (1996) – a cada ponto do processo.

Fiz este investimento sobre a *forma inỹ* do processo do parentesco para mostrar, por um lado, como os Karajá de Buridina se produzem enquanto parentes uns dos outros e, por outro, como a presença de fluxos e parentes *tori* nesse processo lhes propicia uma forma de alteração que é constitutiva da pessoa: para mostrar, em suma, como o processo do parentesco dá lugar à produção de *pessoas misturadas*. Os brancos e suas comidas, seus bens, seus modos de relação, seus afetos, etc., criam esse tipo de duplicidade de que vinha falando, um jogo de perspectivas, no seio do aparentamento karajá. Ao lembrar-se uns dos outros, proporcionando, assim, fluxos de cuidados, palavras, afetos e comida, os parentes produzem-se como tal, i.e., assemelham seus corpos. E quando esse parente de quem se lembra é um *tori*? Esse aparentamento não será, certamente, menos eficaz, mas, do ponto de vista inỹ, ele será também uma alteração, um *tornar-se branco*. Nesse sentido, lembrar dos (parentes) brancos é como lembrar dos mortos ou das ofensas entre parentes: é uma memória que direciona o processo do parentesco no sentido inverso. Ao mesmo tempo, porém, os Karajá estão, também, constantemente *virando índios*, se aparentando entre si. As pessoas nessa aldeia, assim, estão a todo o tempo fazendo os dois movimentos: e isso vale para os

mestiços como para os *índios puros*, pois, se nem todos tem um pai ou uma mãe *tori*, todos têm algum desses parentes, sejam tios(as), genros ou noras. É claro que a relação de parentesco específica que se tem com cada um os brancos de sua família faz diferença, afinal, as posições implicadas nos pares mãe/filho e sogro/genro, por exemplo, são muito distintas. Mas o simples fato de todos terem parentes brancos, e, na grande maioria dos casos, mais de um, faz com que os dois processos, *virar índio* e *virar branco*, aparentamento e alteração, sejam operantes, em maior ou menor grau, para todos nessa aldeia.

Os Karajá, porém, mesmo que se esforcem, nunca conseguem transformar os brancos inequivocamente em parentes, pois os *tori* evidenciam insistentemente suas capacidades e afecções outras e, com isso, evidenciam sua continuidade para com o coletivo dos brancos. Ao falar uma outra língua, demonstrar um outro "pensamento", outras disposições alimentares, assim como ao demonstrar sua discordância, descontentamento ou mesmo repulsa pelas contrapartes indígenas desses elementos, eles se dão a conhecer aos Karajá como diferentes, e os indígenas, assim, se conhecem, i.e., se produzem, como tal, Inỹ, humanos. Também, os fluxos propiciados pela memória do parentesco são eles próprios *misturados*. Aqui, novamente, as duas coisas ao mesmo tempo. Se comer "comida de índio", falar "na língua" (o *inỹrybè*) e proceder de certas formas nas relações com os filhos, os netos, os genros/as noras, por exemplo, faz com que os Karajá se produzam como parentes inỹ uns dos outros, quando eles comem "comida *tori*", falam português ou acionam maneiras *tori* de relação, eles se alteram. Assim, por meio do próprio processo de produção de parentesco, os Karajá fazem, ao mesmo tempo duas coisas.Em alguns momentos, conhecendo a si mesmos como parentes dos brancos (como brancos eles próprios) ou aparentando-se entre si por meio de fluxos *tori*, eles se alteram.Em outros, eles produzem pessoas humanas:eles se conhecem como Inỹ ao conhecer os brancos como diferentes; ou ainda, conhecendo esses *tori* como seus parentes, eles, em alguma medida, os transformam em Inỹ. O processo do parentesco em Buridina, em suma, produz pessoas, como ele próprio, *misturadas*, pessoas que encarnam a diferença entre os pontos de vista indígena e não-indígena como uma diferença interna, constitutiva.

Essa bidimensionalidade do processo continuará como um ponto central no próximo capítulo, com o foco, porém, não tanto nas relações entre as pessoas quanto nas relações com as coisas.



6.

SUSTENTO:
A TÉCNICA E A REDE DO PARENTESCO

No que tange à produção de pessoas, no capítulo anterior ficamos restritos à maneira como isso é levado à cabo nos grupos domésticos. Aqui, acompanharemos o movimento das pessoas – dos homens, sobretudo – 'para fora de casa', por assim dizer, i.e., seu engajamento em dois tipos principais de atividade (o artesanato e a pesca) por meio das quais os Karajá "dão sustento", como dizem, a suas famílias: formas de produzir comida e de ganhar dinheiro, elementos voltados, em última instância, sempre para a produção de parentesco. Cada ato de 'dar sustento' é um ponto numa rede que envolve atores diversos, como os demais membros do grupo doméstico, outras famílias da aldeia, os não-indígenas regionais, os turistas (brasileiros e estrangeiros) que visitam Aruanã, agentes estatais (Funai, Funasa, Ibama, polícia, prefeitura, MEC), os peixes, as tartarugas e o Rio Araguaia. O ator, como diz Bruno Latour a propósito da teoria ator-rede, não é a fonte de uma ação, pois "outras agências, sobre as quais não temos controle, nos compelem a fazer coisas [*make us do things*]. (...) A ação é distribuída entre agentes" (2005: 50 – tradução minha). Focando na maneira como os Karajá canalizam a agência desses diversos seres ou *actantes* para "colocar comida em casa" – como os Karajá falam sobre as atividades masculinas –, veremos que essa *rede do parentesco* envolve,

simultânea ou alternadamente, elementos (e pessoas) indígenas e não-indígenas, de modo que também nela há "dois lados". No final do capítulo retornarei à *mistura* e, contrastando-a com a *hibridez*, explorarei alguns outros aspectos dessa forma da relação.

Essas questões darão a ver como aquela dimensão da vida que os não-indígenas chamam de "economia" aparece para os Inỹ. É por esse ponto que começarei.

PARENTESCO E ECONOMIA: TÉCNICA DE PRODUÇÃO DE PESSOAS[1]

Para os Karajá de Buridina, isso que os *tori* chamam de "economia" têm muitas "relações" com o parentesco. Nesse tópico, perseguirei alguns dos princípios que sustentam o contraste entre o nosso modo de criatividade e o dos ameríndios para explorar como a "economia", o "trabalho" e a "produção", aparecem para esses Inỹ. O argumento central é o de que o "parentesco" e a "economia" não são, para os Karajá, esferas distintas, como são para os *tori*. Mas a coextensividade dessas "esferas" tem uma dupla dimensão, a questão pode ser lida de um lado para outro ou o contrário: veremos que o "parentesco", pensando nessa conjunção, só pode aparecer como um uma técnica de produção se o que ele produz são pessoas; como contrapartida, a "economia", antes que uma série de atividades que servem para sustentar a família, é o produto das relações de parentesco. Comecemos por esse primeiro lado da moeda.

É possível falar de técnica (de produção) no mundo ameríndio? Os estudos sobre as técnicas parecem ter historicamente se concentrado sobre o mundo material – a cultura material e a produção de coisas. Inicialmente, estes estudos se preocuparam com "objetos sem vida", isolando-os de seus contextos socioculturais (cf. Lemonnier, 1986: 147; Pfaffenberger, 1992: 491-2). O foco estrito destes primeiros trabalhos sobre a descrição de artefatos e produtos, já foi, há muito, criticada por diversos autores. Os escritos pioneiros de André Leroi-Gourham, por exemplo, apontaram que um objeto, uma ferramenta, não pode ser dissociado do gesto que o anima, indicando, assim, que o artefato não pode ser outra coisa que uma manifestação do humano. O humano não pode ser destacado de seus artefatos técnicos, a técnica não pode ser pensada separada do corpo: a técnica, com efeito, é própria gênese do humano (1984[1943]; 1987[1965]). O foco da análise de Leroi-Gourhan, portanto, não é o objeto em si, mas a relação, *bilateralmente constitutiva*, que os humanos e os objetos entretêm.

[1] Parte da argumentação desse tópico, aquela sobre o parentesco como uma técnica de produção de pessoas, é recuperada de uma apresentação feita no 3º REACT, Reunião de Antropologia da Ciência e da Técnica, intitulada "Parentesco indígena como técnica: um breve comentário" (Nunes, 2011).

O ponto que quero salientar é que os estudos sobre técnicas parecem ter se concentrado na produção de efeitos sobre o mundo material, na ação (criativa) de um sujeito sobre um objeto (inerte)[2]: uma relação entre dois sujeitos, duas pessoas, não é o que chamamos propriamente de 'técnica'. Manusear um martelo para fixar o tampo de uma mesa ou produzir uma logomarca com o auxílio de um software são ações que podem ser caracterizadas como 'técnicas', mas os cuidados, carinhos e conselhos de um pai para com um filho não me parecem poder ser. Ao falar d"As técnicas do corpo", Mauss (2003), por exemplo, abre a possibilidade de pensarmos a técnica *em conjunto com a construção da pessoa*, prescindindo, assim, dos artefatos em sua definição de técnica. Mesmo assim, sua definição ainda se ancora, em última instância, na produção de um efeito físico, mecânico, orgânico, não se distanciando, portanto – do ponto de vista desta argumentação, ao menos –, da definição que encontramos em seu "Manual de etnografia" (2009). A idéia de técnica, em suma, parece estar ancorada no modo de criatividade Euro-Americano ou moderno, que James Leach (2004) chama de *distributivo*, e do qual uma das características mais marcantes é a separação entre sujeitos e objetos, fixados, por assim dizer, em zonas distintas do cosmos. E mesmo reflexões mais recentes, como a teoria ator-rede, parecem ter retido algo dessa ênfase material, embora prescindindo da distinção ontológica entre humanos e não-humanos: as redes de Latour, por exemplo, se constituem pela articulação de humanos e não-humanos em igual medida, mas o autor parece estar menos preocupado com a constituição do humano do que com a 'agência dos não-humanos' (cf. Sautchuk, 2007: 293).

Tentemos agora uma mudança de perspectiva. Como os ameríndios entram nisso tudo? Há, é claro, várias técnicas no mundo indígena, como a pesca, caça, agricultura, tecelagem, olaria, etc., algumas das quais atingem um alto grau de complexidade, entrelaçando atores, humanos e não-humanos, bastante heterogêneos. E as pesquisas sobre técnica se debruçaram sobre várias delas. Mas para perseguir, por assim dizer, uma definição indígena de técnica – e é isso que me interessa aqui – não seria necessário perguntar se essas populações mantêm os mesmos pressupostos que nós em relação ao mundo material?

[2] Inerte no caso mais simples, pois os mecanismos de automação, sejam eles armadilhas de caça (cf. Gell, 2001) ou indústrias de produção automotiva, complicam um pouco a questão. Nesses casos, a ação criativa (imaterial) humana é separada de seu efeito produtivo (material) por um (conjunto de) artefato(s) que já são eles mesmos a cristalização da intenção e da ação humanas. Trata-se, assim, de uma forma *indireta* ou *mediada* de produção de um efeito sobre o mundo material que, no entanto, não oblitera a distinção entre a volição do sujeito e a materialidade do objeto.

As sociocosmologias ameríndias, com efeito, não fazem uma distinção ontológica entre o mundo material e o imaterial, entre o espírito e a matéria, entre sujeitos e objetos (cf. a argumentação do capítulo 4). Uma das consequências mais importantes da caracterização do perspectivismo ameríndio feita por Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002c) e Tânia Stolze de Lima (1996, 1999), por exemplo, foi precisar que a relação entre humanos e não-humanos (uma forma de relação entre sujeitos e 'objetos') é sempre uma relação potencialmente social. Se para a ontologia moderna um 'conhecimento da matéria bruta' faz sentido, pois, como diz Viveiros de Castro, "uma explicação científica exaustiva do mundo deve reduzir toda ação a uma cadeia de eventos causais, e estes a interações materialmente densas (nada de 'ação' à distância [como a *participação* de Lévy-Bruhl, por exemplo])" (2002c: 360), o que interessa para os ameríndios é o Outro cuja agência está implicada na "coisa" com a qual se relaciona: "um objeto", continua o autor, "é um sujeito incompletamente interpretado" (id. ibid.). Essa, entretanto, não é a única maneira de conceitualizar os objetos nas ontologias indígenas: ao contrário, como diz Santos-Granero, "há 'múltiplas formas de ser uma coisa' no mundo vivido ameríndio" (2009a: 8 – tradução minha). Algumas coisas são objetos "subjetivos": são eles próprios pessoas que, dotados de "alma", são "atores de ações significantes". Outros são 'simplesmente' objetos "subjetificados": "eles possuem algum tipo de substância-alma [princípio de agência], mas não na quantidade ou qualidade necessária para estarem aptos a agirem por si próprios. Eles requerem a intervenção de seres humanos para ativar suas agências" (id.: 9). Mas, em ambos os casos, "do ponto de vista nativo, a materialidade é um processo tanto social quanto comunicativo" (id.: 10)[3]: a contrapartida

[3] Neste volume organizado por Santos-Granero (2009a), vários autores afirmam que a etnologia indígena sul-americana dedicou muito pouca atenção ao mundo material, os objetos e artefatos tendo ficado marcadamente ausentes das análises. Stephen Hugh-Jones aponta alguns possíveis motivos para tal, como "a saliência de animais e plantas na experiência cotidiana e no pensamento cosmológico ameríndio" e a ênfase na (produção da) pessoa dos desenvolvimentos teóricos recentes na etnologia do subcontinente (2009: 33). Não pretendo negar tal fato, nem a importância das contribuições agremiadas no volume: dizer que vários "objetos" são pessoas ou que possuem algum nível de subjetividade equivale a dizer que são atores em uma rede que reúne outros, sejam eles animais, espíritos ou humanos, e que, portanto, estão, tanto quanto os últimos, implicados em uma série de ações às quais as etnografias se dedicam (a produção do parentesco sendo um exemplo). Mas a crítica e a abordagem do volume (pelo menos de alguns artigos, a introdução de Santos-Granero aqui incluída) parecem reter uma distinção entre objetos (materiais) e ações (sociais). Uma flauta pode ser uma "pessoa", mas ela merece a atenção destes estudos por ser um objeto. Meu ponto é que, se as aspas em "pessoa" vão no sentido das ontologias ameríndias (são, de fato, um esforço de apreender como estas sociocosmologias compreendem isso que nós chamamos de objetos, artefatos, coisas, etc.), a falta de aspas em objeto vão no sentido contrário, se pautando em uma dicotomia fundamental para a matriz de pensamento moderna: aquela entre as dimensões material e imaterial do mundo. Para as antologias ameríndias, como argumentado no corpo do texto, essa não é uma distinção pertinente: seu mundo vivido é um mundo uno (nada de um espírito oposto à matéria) e, por isso mesmo, múltiplo ('sujeitos' e 'objetos' não são qualidades, mas *posições relacionais*). Se, portanto, o reclame de ênfase sobre os (que nós chamamos de) objetos é legítima, me parece que assim o é unicamente pelo fato de eles serem agentes (muitas vezes bastante importantes) que não vinham sendo propriamente considerados nas etnografias, mas sua

dessa indivisão entre as dimensões material e imaterial do mundo é que, para as ontologias ameríndias, não é possível falar da materialidade como oposta à intencionalidade ou volição (imaterial) do sujeito.

Se a capacidade de ocupar um ponto de vista é uma potência da alma, a diferença entre os pontos de vista não está na alma, mas nos corpos: essa diferença é dada pela especificidade dos corpos enquanto feixes de afecções e capacidades (cf. Viveiros de Castro, 1996, 2002a; Lima, 1996, 1999). Um ser age de uma determinada forma, come uma determinada comida, fala uma língua específica, antes de qualquer coisa, por possuir um certo tipo de corpo. Se os Karajá dominam certas técnicas (como os trançados de palha, a olaria ou a pesca) é porque são Karajá, ou seja, porque estão num processo de individuação (Simondon, 2003) cujo resultado é a *produção* de um tipo específico de corpo – ou, dito de outra forma, de um conjunto de corpos assemelhados.Assim, estamos diante de um movimento de mão dupla. Por um lado, uma gama muito variada de coisas (técnicas diversas, disposições alimentares, o uso de uma miríade de objetos, etc.) são viabilizadas por um tipo de corpo específico, ou pelas capacidades e afecções (Viveiros de Castro, 1996; 2002a) deste corpo. Por outro, estas coisas agem na constituição mesma deste corpo: é alimentando-se de uma determinada maneira (ou melhor, sendo alimentado por um parente), falando uma determinada língua, manejando determinados objetos para fins específicos, que um determinado tipo de corpo é produzido. Nesse sentido, essas "coisas" são *mediadores*, no sentido em que Latour (2005) emprega o termo, ou seja, não apenas transportam um significado inalterado ao longo de um processo, mas participam da produção do corpo específico que constitui a pessoa Karajá, viabilizando, assim, sua própria existência enquanto tais.

Portanto, para falar de "técnica" no mundo ameríndio, é necessário realizar uma torção. Se não há distinção entre o imaterial e o material, entre o espírito e a matéria, entre a abstração da vontade do sujeito criador/produtor e as propriedades concretizadas no objeto produzido (Leach, 2004), não é possível definir a técnica em termos da produção de um efeito sobre o mundo material. Esta definição corresponde bem a um estilo de criatividade como o moderno que, como Roy Wagner já havia apontado, está voltado para a produção de *coisas*. O que o modo de criatividade indígena produz, por

classificação como objetos continua sendo reflexo de nossa própria ontologia. Assim, me parece que a principal contribuição da coletânea – a incorporação das "coisas" como agentes relevantes na etnografia – não precisa ser levada a cabo através de um foco nos "objetos": de qualquer lado da (nossa) dicotomia comecemos, chegamos sempre ao mesmo resultado. Como diz Stephen Hugh-Jones, não se trata de dar prioridade aos objetos ou aos animais, mas apenas de mostrar que eles podem ser considerados conjuntamente (2009: 56).

outro lado, são *pessoas* (1981: 25-6): as "relações técnicas" no mundo indígena estão voltadas sempre, em última instância, à produção de pessoas, ou seja, de corpos. E o campo do parentesco é, sem dúvida, um *locus* privilegiado dessa produção. Seria possível, portanto, definir o parentesco como uma *técnica de produção de pessoas*. Mas, para tanto, é necessário realizar uma segunda torção.

O movimento que empreendi até aqui nos leva a uma definição negativa de técnica: envolvendo sujeitos (e objetos) em ambos os lados da relação sujeito-objeto, ela, no mundo ameríndio, escapa à definição moderna. Dizer, entretanto, que o mundo indígena é uno, passando ao largo da (nossa) distinção entre o material e o imaterial, não significa que não haja aí sujeitos e objetos, ou melhor, assimetrias entre os sujeitos envolvidos em uma ação. A distinção entre *pessoa* e *agente*, elaborada por Marilyn Srathern em *O gênero da dádiva* (1988), auxilia a elucidar o ponto. O *agente*, diz ela, é um sujeito que age com outro sujeito – a *pessoa* – em mente; a *pessoa* é, assim, o ponto de referência ou a causa da ação do *agente*. Aqui, portanto, a ação e sua causa – o que nós poderíamos considerar como a volição do sujeito – estão separadas. Como vimos no capítulo anterior, quando um homem Karajá sai para pescar, ele o faz com alguém em mente (sua esposa), e é esse alguém que o compele a agir. Toda ação, portanto, está enredada numa rede de relações, ou, dito de outra maneira, *a própria ação é uma relação*. Do ponto de vista karajá, portanto, o que a técnica da pesca produz não é um efeito material, físico – a morte de uma certa quantidade de peixes –, mas sim *relações*: o ato de um homem casado sair para pescar, tendo sua esposa em mente, é o *resultado* ao mesmo tempo que a *causa* de sua relação conjugal, relação essa que é o ponto focal do nexo de relações por meio do qual ele, junto com sua esposa e seus sogros, produz seus filhos.

Mas se tanto aquele que age – o *agente* – quanto a *pessoa* que ele tem em mente e o compele a agir são sujeitos, *apenas o primeiro está numa posição ativa.* O segundo está passivo: ele é, poderíamos dizer, o *objeto* da ação do primeiro. Mas há ainda uma outra forma em que pessoas aparecem como objetos, nos mostra Marilyn Strathern. *Pessoas são o produto da ação de outras pessoas* e, nesse sentido, enquanto objetificação das relações que as produzem, aparecem como um *objeto*, podendo inclusive, cito James Leach, "ser possuídas e transacionadas, não enquanto propriedade, mas como instrumentos dos projetos futuros e passados de outros" (2004: 169); ou, para falar como Strathern (1988), como partes de outras pessoas.

No âmbito do parentesco, assim, os cônjuges que agem um com o outro em mente, são, cada um a seu turno, um *sujeito* para um *objeto*: essas posições, diz Strathern, são

reversíveis, pois são o efeito de uma perspectiva (1988: 273). Ao mesmo tempo, a criança, como uma objetificação da relação entre seus pais, aparece para estes últimos como um *objeto*[4]: ela tem que ser produzida como humana. Voltamos assim, ao ponto de partida, agora não mais com uma definição negativa: o parentesco ameríndio pode ser definido como uma técnica porque trata de ações produtivas de *sujeitos* sobre *objetos*, com a observação importante de que, em um mundo que prescinde da divisão entre o material e o imaterial, esses atributos não são fixos em zonas (ontologicamente) distintas do cosmos, mas flutuam no nexo de relações que constitui o campo de parentesco.

Não custa enfatizar que esse aspecto de "objeto" sob o qual, em alguns momentos, as pessoas aparecem nas relações, como uma *pessoa* para um *agente*, não é contrário à sua humanidade: não se trata de uma *qualidade*-objeto, mas de uma *posição*-objeto. Se a humanidade é algo que tem que ser ativa e continuamente produzida, é só aparecendo como um objeto para outros (seus parentes humanos) que a pessoa pode vir a ser humana. No que tange à fabricação dos corpos das crianças, essa produção encarna o mesmo nexo de relações, ou mesmo entrelaçamento de *agente* e *pessoas*, que quando um homem ou uma mulher fabricam uma peça de artesanato para vender. Toda atividade produtiva depende da articulação das agências feminina e masculina do par mulher-marido. Como vimos, as pessoas produzem porque são casadas, porque têm alguém para quem produzir. Para que uma mulher fabrique uma cesta de palha, ela precisa de brotos de buriti[5], de onde tira o material. É seu marido quem conseguirá o material para ela, e ele o faz porque se lembra dela. Ele também poderá utilizar o material para fazer artesanato, mas, para tanto, precisa comer – precisa estar fisicamente bem para poder trabalhar. É sua mulher que cozinhará para ele, e ela faz isso porque se lembra dele. E ambos fabricam artesanato porque se lembram um do outro, eles fazem isso por sua família. Para os homens, como dito, isso aparece como a necessidade de "colocar comida em casa": as peças de artesanato serão vendidas, e o dinheiro, em sua maior parte, revertido para a compra de comida. As crianças, que não produzem, são alimentadas por seus pais, que produzem porque são casados, porque se lembram um do outro. Os filhos,

[4] "Na forma de algo 'produzido', elas são também coisas, o resultado dos atos de outros" (Strathern: 1988: 251 – tradução minha).

[5] O "broto" ou "olho" do Buriti é uma espécie de pendão que nasce no topo da palmeira, em continuidade com seu tronco. Trata-se de uma folha em formação, ainda toda compactada e apresentando um formato cônico. Do broto tira-se três materiais utilizados para a produção de artesanato: a seda, com a qual se faz pequenas cordas para a fabricação de pulseiras, alças de bolsas ou alças para se pendurar diversas peças decorativas; a palha, utilizada na cestaria e nas esteiras; e os talos que os homens utilizam para fazer a armação de uma plumária de cabeça (e que as crianças usam para fazer pipas).

portanto, se situam nesse nexo de relações numa posição análoga à que se encontram as peças de artesanato produzidas por seu pai e sua mãe[6].

Uma outra forma de dizer que o parentesco Karajá é uma técnica de produção de pessoas – o outro lado da moeda, quando pensamos o parentesco vis-à-vis as atividades produtivas –, é dizer que a economia é uma forma de produção de parentesco (i.e., de pessoas). Não se trata simplesmente de essas duas "esferas da vida" serem intimamente relacionadas:

> Nós demandamos das explicações que elas coloquem diferentes elementos em relação: assim o 'parentesco' pode ser explicado em referência à organização 'econômica'. Mas tais termos não são sempre reversíveis. Há uma tendência especialmente para requerer que, se estamos tratando de relações axiomáticas entre pessoas (que é sobre o que o parentesco parece ser), uma ordem diferente de realidade deve ser introduzida para subsidiá-las (como os constrangimentos técnico-econômicos) (Strathern, 1985: 204 – tradução minha).

Falar de uma relação, nesse caso, depende, nos lembra M. Strathern, de uma concepção de sociedade como um todo composto de partes inter-relacionadas. Parentesco e economia, antes, se constituem reciprocamente, ou, antes, são duas faces de uma mesma moeda. Para os Karajá, poderíamos dizer que "economia" é parentesco, ou que parentesco é "economia". Afinal, se produzir é algo que se faz com outros em mente, o que se produz são menos "coisas" do que pessoas ou relações (cf. Strathern, 1998). Voltemos ao contraste mencionado acima entre os modos de criatividade indígena e moderno elaborado por Wagner. O autor diz que aquilo que chamamos "produção" é, para os indígenas, algo que "pertence à simbolização mesmo das relações pessoais mais imediatas. Para o melanésio, 'trabalho' pode ser qualquer coisa, desde semear uma roça até participar de uma festa ou conceber uma criança" (1981: 24-5 – tradução minha). E essa produção depende de "um tipo de integração intersexual que nós chamamos, por analogia, de 'casamento'". Se "a família é produção", não há necessidade de sustentá-la [*support*]: ela sustenta a si própria (id.: 25). Minha argumentação sobre a relação entre os cônjuges vai nesse sentido: por mais que o trabalho emerja no discurso masculino como a necessidade de 'colocar comida em casa' – i.e., 'sustentar a família', outra forma verbal utilizada por eles –, é a relação conjugal que coloca as condições e motivações para ambos os cônjuges produzirem – os solteiros, lembro, sem ter ninguém para quem trabalhar, não produzem. Wagner prossegue:

[6] Na melanésia, essa questão também se coloca, talvez mesmo de uma maneira mais explícita. Strathern (1988) mostra como, por exemplo, crianças, porcos e inhames, objetificações das mesmas relações entre uma mulher, seu marido e seu irmão, são equivalentes, *objetos* pelos quais e com os quais se fazem diversos "pagamentos".

> Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário (e subsidiado). Essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos "coisas", nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é a soma dessas coisas: conservamos as idéias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. [... Para os povos tribais,] as pessoas é que são importantes. [...] São as pessoas, e as experiências e significados a elas associados, que não se quer perder, mais do que as idéias e coisas (id.: 25-6 – tradução retirada da edição brasileira).

Em resumo, como diz Terence Turner, numa formulação também aplicável aos Karajá, "a produção da subsistência material na sociedade kayapó (...) constitui parte integrante do processo de produção de seres humanos (...), não uma esfera separada de atividade à qual se possa aplicar o termo 'produção' (ou, 'a economia')" (1992: 320). Sistemas como esses se caracterizam pelo que Strathern chamou de *produção consumptiva*, "o consumo de coisas para a produção de pessoas" (1988: 144 – tradução minha)[7].

Se não se pode distinguir claramente "parentesco" e "economia", se toda forma de produção tem como resultado a produção de pessoas, também não é possível opor uma economia de subsistência, caracterizada pela produção para o "auto-consumo", a uma economia de mercado ou ao comércio, caracterizados pela venda de excedentes. Tratando do caso da comunidade ribeirinha da reserva de Mamirauá, Deborah Lima diz que essa separação "é uma operação formal, pois suas produções são interdependentes. O uso de instrumentos de trabalho industrializados na produção de alimentos, por exemplo, [o que é, veremos, também o caso da pesca em Buridina] mostra a dependência de trocas comerciais para a realização da produção para o consumo direto ['subsistência']" (2006: 150). Além do mais, não me parece que a própria idéia de *excedente* faça sentido em Buridina, pois não há uma quantidade básica e *invariável* de bens consumidos que seria necessária para a "subsistência", como um limite que, quando ultrapassado, transforma o modo de relação com estes bens (deixa-se de consumi-los para acumulá-los, por exemplo). Nessa aldeia, não há acumulação de bens, a não ser em períodos muito curtos (um mês ou pouco mais): o limite do consumo é sempre o limite

[7] Em um artigo sobre a guerra ameríndia, Carlos Fausto faz uma caracterização semelhante: "os sistemas indígenas voltam-se primariamente para a produção de pessoas e grupos, e não de bens; *i.e.,* o foco do sistema não é a fabricação de objetos de valor ou de excedentes materiais, mas a fabricação de pessoas por meio de trabalho simbólico-ritual" (1999: 265). O autor não fala de produção consumptiva, mas de *consumo produtivo*. A idéia, porém, é basicamente a mesma que a de Strathern: "ao articular consumo e produção, nosso conceito coloca em primeiro plano o movimento de que une a predação no exterior à produção no interior, *i.e.,* a conversão da destruição do inimigo em produção de parentes" (id.: 267). E mesmo que seu foco estrito seja a guerra (é por isso que o autor fala de produção de pessoas por meio de 'trabalho simbólico-ritual'), seu argumento pode ser generalizado, como vimos no corpo do texto. Além do mais, a proposta de Fausto é pensar a guerra "como parte de uma economia generalizada" (id.: 265).

do disponível, e, quanto mais se consome, maior a efetividade do processo de produção de pessoas.

INFLAÇÃO SAZONAL DO PARENTESCO: TURISMO

O influxo de bens, dinheiro e, sobretudo, comida, nos grupos domésticos sofre uma oscilação sazonal em Buridina. A socialidade inỹ como um todo também é marcada por uma sazonalidade ditada pelo volume das águas do Araguaia. No passado, esses indígenas costumavam se dispersar pelas praias do rio durante a seca, período que chamam de "verão". Na época das chuvas e da cheia, que é chamada de "inverno", a população se reunia novamente nas aldeias, quando realizavam o ciclo de dança dos Aruanãs e o Hetohokỹ, a iniciação masculina. Esses rituais ainda são realizados em outras aldeias (mas não em Buridina); essa dinâmica de dispersão, porém, está reduzida a um mínimo (cf. nota 41, capítulo 5). Em Buridina, essa sazonilidade é marcada pelo movimento de turistas na cidade. A cidade de Aruanã cresceu, a partir da década de 1970, em função do aumento do fluxo de turistas que, desde então, vem aumentando ano após ano. Nos finais de semana, feriados, carnaval e, principalmente, na temporada, a cidade fica cheia, provocando um grande fluxo de carros nas ruas e de barcos e lanchas no rio. A economia da cidade gira em torno do turismo. O movimento dos visitantes começa, vimos no capítulo 2, em maio, com a subida anual dos cardumes. Dessa época até o início da temporada, os donos de hotéis, pousadas e casas de veraneio para locação fazem reparos e reformas nas instalações para melhor acomodar os turistas. A prefeitura também prepara a cidade para a temporada, montando os palcos para os shows que serão promovidos (gratuitamente), fazendo alguns ajustes na infra-estrutura urbana e aumentando o número de funcionários (por meio de contratação temporária) que trabalham nos serviços básicos, como a limpeza, por exemplo. Nessa mesma época, os acampamentos das praias estão sendo montados. Sentado na barreira do rio, pode-se ver muitos barcos subindo e descendo o Araguaia carregados de palha para fazer a cobertura dos ranchos. A armação do madeiradamento e o assentamento das palhas requerem, é claro, bastante mão de obra temporária. Assim, nesse período há um aumento enorme da oferta de trabalhos temporários, e os Karajá, sobretudo os homens jovens, se beneficiam disso – mais frequentemente na montagem do palco e como assistente de pedreiro[8].

Além disso, na temporada, muitos trabalham como barqueiros (atravessando turistas de um lado ao outro do rio, levando-os em passeios ou até os acampamentos) e

[8] Essas ocupações não são recentes. Em 1975, Irmhild Wüst disse que "alguns membros do grupo já constituem uma reserva de mão de obra como pedreiros ou guias turísticos" (1975: 104).

outros aproveitam para montar comércios temporários (sobretudo bares). Algumas pessoas armam ranchos na praia em frente à aldeia, dentro da Gleba II da T.I., para alugá-los. Também nessa praia os turistas ficam acampados. Até algum tempo atrás, isso era feito à revelia dos Karajá – nessa época, o local era conhecido como "praia da farofa". Depois da homologação da T.I., esse uso descontrolado da praia teve fim e a AAKA, Associação da Aldeia Karajá de Aruanã, passou a regular a ocupação dos turistas – a praia ficou então conhecida como "praia feliz", mas hoje, ela é mais comumente referida como "praia dos índios". A associação passou a cobrar uma taxa (para o ano de 2011, o valor foi de R$500,00) para que comerciantes se assentassem no local durante o mês de julho. Desde então, o Sesi sempre instala um bar nessa praia, e atrai muitos turistas. Em 2011, uma autônoma montou um outro bar ao lado da "barraca do Sesi" e uma empresa de divertimentos aquáticos (que não é da cidade), que oferece passeios de *banana boat* e análogos, também colocou um ponto ali. O vice-cacique Beré (Luiz Carlos Sariki'na) e sua esposa há anos montam um bar nessa época, e o faziam nessa mesma praia. Desde 2010, porém, eles mudaram o comércio de lugar e o instalaram no "Porto Javaés", o único terreno não ocupado dentro da Gleba I da T.I. (além, é claro, da própria aldeia). A venda de artesanato é igualmente uma importante fonte de renda, nessa época, provavelmente a mais significativa.

Uma outra dimensão importante dessa inflação sazonal do influxo de comida nos grupos domésticos é a pesca, que é muito facilidade com a baixa das águas. Mas deixemos esse ponto para mais adiante.

Em setembro, porém, tudo isso tem fim – lembro que o movimento turístico praticamente cessa depois do feriado do dia 7 de setembro. A cidade fica vazia como de costume; os contratos temporários acabam; a renda gerada pelo artesanato é reduzida quase a zero[9]. Com isso, o período de fartura que é a seca, o "verão", rapidamente dá lugar a um de escassez. Na época da cheia, há momentos em que as pessoas não têm dinheiro algum. Com isso, muitas das compras que fazem nos mercados da cidade são "fiado", e os débitos vão se acumulando ao longo dos meses. Pode ocorrer, então, que, por vezes fiquem sem "mistura", e almocem ou jantem apenas arroz com feijão (talvez somados de um ovo frito, o que não resolve o problema que é, para eles, comer uma

[9] Lembro que há algumas pessoas com empregos fixos, trabalhando sobretudo nos quadros de assistência à saúde e na educação. Em 2011, dois rapazes se tornaram funcionários regulares da prefeitura, trabalhando nos serviços de obras e limpeza urbana. Para essas pessoas, é claro, a renda se mantém basicamente a mesma durante todo o ano e, assim, essa sazonalidade não se dá da mesma maneira. Mas não está, porém, totalmente ausente, pois não trato aqui apenas de dinheiro: mesmo os homens assalariados, por exemplo, se dedicam mais à pesca durante o período da seca.

refeição sem carne). Isso é uma possibilidade, mas não acontece frequentemente. Buridina é uma comunidade que não tem problemas sérios de alimentação: por mais que a cheia seja um período de escassez, nunca vi ou tive notícia de que alguém tenha ficado dias sem comer carne, por exemplo. O carnaval é um contraponto durante o "inverno". Muitos turistas vão para Aruanã, e isso promove o aumento, por alguns dias, das vendas de artesanato e de peixe. Mas são só alguns dias. É apenas com o início da seca e a subida anual dos cardumes, em maio, que o influxo de dinheiro nos grupos domésticos volta a aumentar, além, é claro da fartura de peixe. Daí para frente, quando se ganha dinheiro com alguma regularidade, os indígenas quitam gradativamente suas dívidas nos mercados, mas apenas para fazer novas quando o movimento turístico estancar e as chuvas começarem a cair, elevando novamente o nível das águas do Grande Rio – o Araguaia, em *inỹrybè*, é *berohokỹ,* literalmente, "rio (*bero*) grande (*hokỹ*)"[10].

Se, como falava acima, a economia é uma forma de produção de parentesco (i.e., de pessoas), o que dizer dessa oscilação sazonal do influxo de bens, dinheiro e comida nos grupos domésticos? M. Strathern, falando sobre as transformações econômicas nas Terras Altas da Nova Guiné desde a década de 1960, se coloca essa questão. Citando Christopher Gregory, ela diz que a inflação em uma economia baseada no consumo produtivo (uma economia de mercado) faz com que as proporções entre bens e dinheiro sejam reajustadas. Mas "o que seria a inflação em uma economia da dádiva, baseada da produção consumptiva? Presumivelmente, acarretaria mudanças nas taxas de reprodução das relações" (1998: 125)[11]. Sua análise mostra, porém, que "o resultado não é, necessariamente, 'mais relações'; pelo contrário, a premissa subjacente da reciprocidade ou das relações de obrigação pode simplesmente ser evocada com maior freqüência e segundo um nível mais elevado de demandas internas. *Então, o que é passível de aumentar são as ocasiões em que as relações são ativadas*" (id.: 126 – grifos meus). Em Buridina, a inflação da "economia" da aldeia durante a seca e, principalmente, durante a temporada, é uma inflação sazonal do parentesco.

[10] A partícula –*hokỹ* significa "grande" ou "muito", marcando aumentativo ou servindo como intensificador. A vogal entre o "h" e o "k" é variável em função da palavra que a partícula acompanha. Assim temos, por exemplo, *bero**hokỹ***, *ta(k)ina**hakỹ*** ou *wèbrijy**hykỹ***, todas as terminações possuindo o mesmo significado.

[11] Duas observações. Primeiro, a inflação de que fala a autora corresponde ao aumento crescente do poder aquisitivo e do acesso a bens industrializados ao longo dos anos, ao passo de que trato aqui de uma oscilação sazonal, um mesmo tipo de aumento que se repete anualmente. E, segundo, os Inỹ não têm nenhum circuito de troca cerimonial ou algo análogo para que pudéssemos caracterizá-los como uma "economia da dádiva", mas, como disse acima, também sua socialidade é baseada na "produção consumptiva". Além do mais, em *The Gender of the Gift*, Strathern expande a idéia de 'economia do dom' para falar de um regime de socialidade mais geral, que não se restringe àqueles povos melanésios que praticam ou praticavam formas de troca cerimonial como o *moka* e o *kula*.

Como disse acima, a idéia de *excedente* não me parece ser muito útil para descrever essa dinâmica sazonal. Na seca, quando as pessoas ganham mais dinheiro, e com certa constância, o que ocorre é que elas consomem muito mais: quanto mais se ganha, mais se gasta. No grupo doméstico de Renan, junto ao qual permaneci durante o trabalho de campo, nessa época, por exemplo, todos os dias compra-se refrigerante para acompanhar o almoço. Também, em diversos momentos do dia, seus filhos usam seu próprio dinheiro para comprar a bebida ou solicitam a ele que compre. Assim, é comum que, no meio da tarde, as crianças e jovens dessa casa se juntem em torno de uma ou duas garrafas de refrigerante. Na cheia, isso ocorre com uma frequência infinitamente menor: o almoço pode ser acompanhado de suco ("suco de saquinho") ou simplesmente de água, e á raro que se compre um refrigerante no meio da tarde. A variedade de alimentos industrializados adquiridos também é maior durante a seca. Pode-se comprar salada (alface e tomate, geralmente), milho enlatado, frutas, picolé, bombom e outros itens que praticamente não se consome na cheia. Por vezes, nos momentos de maior afluência, vi Renan e sua esposa substituírem uma refeição feita em casa por algum consumo de luxo para os padrões regionais, como jantar pizza ou sanduíches, ou então sair, durante a temporada, em um passeio com a família e jantar em um restaurante. Nesses passeios, também é comum que ele compre sorvetes ou pipoca para sua família, gerando um gasto que certamente não seria possível no "inverno". Na temporada, muitos vendedores ambulantes entram na aldeia oferecendo produtos como redes[12], colchas, cobertas, cadeiras com armação de ferro e assento e encosto de fibra sintética e DVDs. É geralmente nessa época que esses produtos são comprados para substituir outros, já gastos. Há vendedoras de roupas e cosméticos que vão à aldeia durante todo o ano. O consumo desses itens, porém, é maior no "verão", quando também se quitam as dívidas anteriores com elas. É também ai que se adquire equipamentos eletrônicos (como rádios, aparelhos de DVD ou televisões), canoas, motores de popa[13], bem como se faz reformas ou construções de casa.

Durante a seca, portanto, os parentes têm muito mais ocasiões para se dar a lembrar uns para os outros. Quando uma mãe ou um pai compra um brinquedo para seu filho, coisa que possivelmente não poderiam fazer durante a cheia, ela ou ele o faz

[12] Os Inỹ usam redes para o descanso, mas não para dormir. Assim como os grupos Jê, eles costumavam dormir em esteiras, hoje comumente substituídas por camas.
[13] Há dois estímulos principais para que se adquira/repare canoas e motores: a subida dos cardumes e a temporada (pois muitos trabalham regular ou ocasionalmente como barqueiros). Pode ser que um homem compre um motor logo antes do cardume, mas que só termine de pagá-lo com o dinheiro adquirido durante a temporada.

porque se lembra da criança, e dá, assim, mais uma oportunidade para que ela demonstre seu afeto e reconheça, dessa forma, o ato de ser lembrada por sua mãe ou por seu pai. Quando um homem compra uma roupa para sua esposa, quando um pai responde positivamente aos desejos de seus filhos ou de sua esposa de comer uma pizza, quando um homem compra uma canoa para que possa melhor pescar ou ganhar dinheiro como barqueiro, todas essas são ocasiões para que essas relações sejam ativadas, para que os parentes se dêem a lembrar uns para os outros. No capítulo anterior, falei que se come tanto "comida de índio" quanto "comida *tori*". Nessa época, isso aparece mais fortemente, pois as pessoas têm possibilidade de consumir mais itens (em termos de variedade) assim como, a cada refeição, quase sempre têm condições de comer o que desejam. Essa é uma época na qual a pesca é facilitada, e é quando se pode pescar a tartaruga com mais facilidade (veremos isso abaixo). Também, como dizia, tem-se mais dinheiro. Então, se uma mulher quer comer um peixe específico, é muito mais fácil que seu marido sacie seu desejo do que na cheia. Pode-se comer uma pizza em um dia, e, em outro, tartaruga assada. Se não há estoque desses quelônios em casa, resultantes da última pescaria, um homem poderá, com certa facilidade, comprar gasolina e sair para pescá-los.

Algumas dessas possibilidades de escolha não se fazem presentes na cheia – a variedade de bens que se consome e a frequência com que se o faz, para alguns itens, é muito reduzida, como disse. Mas o aspecto mais saliente da alternância entre uma época e outra é menos a disponibilidade de bens ou a possibilidade de escola do que a frequência com que se pode fazer tais escolhas. No que tange à comida, por exemplo, as pessoas continuarão comendo tanto "comida inỹ" quanto "comida de branco", mas isso pode ficar reduzido a arroz, feijão, e frango ou carne bovina, de um lado, e peixe e farinha de puba de outro. Também, se uma mulher deseja comer um peixe específico, talvez seu marido não consiga pescá-lo nessa época. Na cheia, é claro, as pessoas continuam a se lembrar dos parentes e a se dar a lembrar para eles: elas continuam produzindo-se reciprocamente como parentes. Mas é como se a intensidade dos fluxos que assemelham seus corpos fosse um pouco menor do que na seca. No capítulo 5, disse que os cônjuges, ao se alternarem como a motivação das ações um do outro, se coagem a agir, mas que isso só aparece como uma coação no sentido forte quando o parentesco "falha", em alguma medida, quando um homem, por exemplo, não se lembra de sua esposa. Citei o exemplo de uma mulher que se recusou a cozinhar para seu marido, pois seu gás acabou e ela não queria cozinhar com lenha. Esse caso aconteceu na época da

cheia. Com efeito, é nesse período de escassez que os cônjuges podem coagir, no sentido forte, o outro a agir. Na seca, há muitas ocasiões para que eles se lembrem um do outro e muitas possibilidades para que os desejos mútuos sejam satisfeitos. Por outro lado, quando mais ocasiões para que as relações sejam ativadas, mais ocasiões para que o processo do parentesco "falhe": lembro que é durante a temporada que, como falei no capítulo anterior, as pessoas (sobretudo os jovens) se deixam guiar pelo desejo e se esquecem dos parentes, agindo auto-referenciadamente.

O período de fartura que é a seca, em suma, é uma inflação sazonal do parentesco, uma intensificação dos fluxos por meio dos quais os parentes, ao se lembrarem uns dos outros, assemelham seus corpos. A cheia, por seu turno, para continuar com uma linguagem econômica, é um período de recessão desses fluxos, que não se estancam – as pessoas continuam a se produzir reciprocamente como parentes –, mas diminuem de intensidade.

TURISMO: ARTESANATO

Uma das principais fontes de renda dos Karajá de Buridina, muito possivelmente a principal, é a venda de artesanato. Logo na entrada da aldeia se encontra o "Museu", um Centro de Cultura que foi construído em 1994 e que faz parte do Projeto Maurehi. Esse é o local onde os Karajá vendem seu artesanato. O cacique Raul é contratado pelo projeto para tomar conta do lugar: é ele quem abre e fecha a loja todos os dias (exceto nas quartas, o único dia em que o Museu não abre), quem vende as peças e repassa o dinheiro para seus donos, os artesãos. Muitos turistas visitam o lugar e compram peças. Alguns, mais curiosos, entram na aldeia para conhecer, tirar fotos, mas a maioria apenas compra o artesanato e vai embora – como em todo comércio, alguns só entram na loja, olham e vão embora. Além dos turistas, o Sesi é um outro importante comprador de artesanato. O gerente da instituição possui uma boa relação com os indígenas e, por vezes faz encomendas para artesãos específicos de 200 ou 300 unidades de um determinado objeto. Essas peças são usadas para a decoração das instalações (hotel, restaurante, etc.), mas muitos visitantes querem comprá-las. Eles são geralmente aconselhados a ir na aldeia e comprar lá. Portanto, se o Museu é o principal ponto de venda de artesanato, ele não impede vendas individuais. Por vezes, alguns visitantes chegam à loja procurando por um objeto específico, como um arco grande ou uma burduna. Como esses são objetos que não se encontram expostos lá geralmente –não são objetos que os homens fabricam com regularidade para a venda, possivelmente por não

terem uma boa saída –, o cacique Raul costuma indicar algum dos artesãos que trabalham com madeira. O interessado, então, vai até a casa do artesão e encomenda diretamente dele.

Os turistas, entretanto, não são um grupo homogêneo, aos olhos dos Karajá. Alguns, brasileiros que vão para a cidade principalmente no mês de julho, não têm/levam muito dinheiro e preferem empregá-lo na sua diversão do que comprar artesanato. São, em sua maioria, moradores das cidades próximas e pessoas de baixo poder aquisitivo que vivem em Goiânia e Brasília, que procuram o Museu indígena para comprar "lembrancinhas", peças pequenas e baratas, que geralmente levam para dar como presente, gastando quantias pequenas, como 5, 10 ou 15 reais. Alguns visitantes fazem parte da elite goiana e compram mais peças, ou peças de maior valor, mas são os turistas que vão à Aruanã depois que o grande movimento na cidade já se dissipou (agosto e setembro), na maior parte estrangeiros, que adquirem as peças maiores e mais trabalhadas (e mais caras, é claro). Eles têm/trazem bastante dinheiro, e não raro fazem compras por volta de 200 ou 300 reais. Esses turistas que vêm de longe têm sua origem associada ao leste. Os *tori* de Goiânia e de outras cidades relativamente próximas, por exemplo, são conhecidos como *ibryra mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) do leste (*ibryra*)[14]"; *ibryrahakỹ mahãdu*[15] são aqueles de cidades mais distantes, como São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro. Já os alemães são conhecidos como *txuu òlòna birè'ki hãwadu mahãdu,* "o pessoal (*mahãdu*) dono (*du*) do lugar (*hãwa*) próximo (*birè'ki*) de onde o sol nasce (*txuu òlòna*)"[16]. Essa classificação dos turistas está certamente baseada em categorias cosmológicas (cf. capítulo 9), mas vale ressaltar que ela é também o resultado *da experiência*, i.e., de um acúmulo histórico de relações e experiências e de uma observação arguta.

[14] Os Karajá com os quais conversei mais detidamente sobre este assunto traduziram *ibryra* como leste, em oposição a *bè(k)yra* – termo também equacionado a uma coordenada geográfica, o oeste. Em outras etnografias, esses termos são referenciais espaciais que têm a aldeia como base. Rodrigues (2008: 379), por exemplo, traduz o par Javaé *ibyryra* e *bèkyti* como "o lado do seco" (ou perto do mato) e "o lado do barranco do rio", respectivamente (cf. também Toral, 1992: 51). Como sempre houve aldeias Karajá e Javaé em ambos os lados do rio, estes referenciais são variáveis. Numa aldeia situada na margem leste do rio, o "lado do mato" corresponde ao leste, ao passo que, se ela estivesse situada na outra margem, o "lado do mato" corresponde ao oeste. Os Karajá de Buridina (cuja aldeia fica a leste do rio), portanto, parecem ter fixado estes termos, relacionando-os diretamente às coordenadas geográficas leste e oeste, ao invés de relacioná-las indiretamente, por meio da coincidência do "lado do mato" com o leste, por exemplo.

[15] A partícula *–hakỹ,* nesse caso, é um intensificador (cf. supra, nota 10), de modo que a tradução aproximada para o termo seria "o pessoal mais do leste ainda".

[16] Cf. Nunes (2009: 10-11) para os termos em *inỹrybè* que designam os vários tipos de turistas. Como os turistas serem todos não-indígenas, um homem, certa vez, fez um trocadilho, dizendo que eles eram os *toristas.*

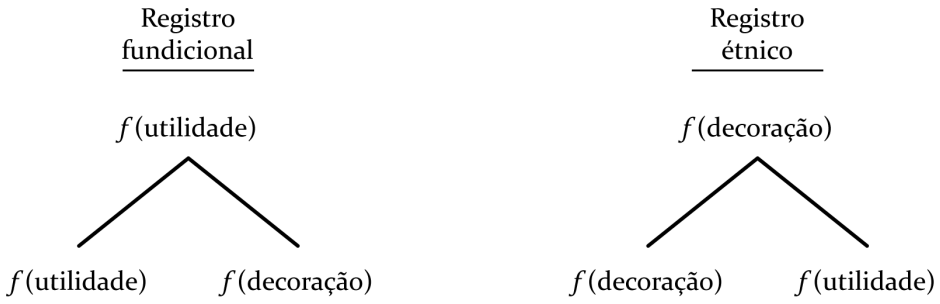
Essa experiência e observação arguta levaram os Karajá a perceber que os turistas se apropriam de seus objetos em dois registros: 1. como um *objeto funcional*, operando uma tradução de um objeto indígena para a funcionalidade de um objeto não-indígena ou 2. como um *objeto étnico*, agregando valor à peça justamente por sua origem indígena, associada à "cultura" Karajá, e, geralmente, pensando-o como um objeto decorativo. Vale dizer que são geralmente as pessoas de maior poder aquisitivo, a elite goiana, pessoas vindas de São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e outras cidades brasileiras mais distantes, e, principalmente, os estrangeiros, que operam por meio desse segundo registro, ao passo que são os *tori* conhecidos como *ibryra mahãdu* que operam por meio do primeiro. Exemplos de objetos que são apreendidas por meio do primeiro registro são as canoas de vários tamanhos (1 a 5 metros), as gamelas, que geralmente são adquiridas para serem usadas como fruteiras ou como vaso de plantas para colocar no jardim, e os remos, que são comprados por muitos brancos que têm canoas[17]. No segundo caso, entram várias peças como arcos, flechas, adornos plumários de cabeça, lanças, colares de miçanga, bonecas talhadas em madeira ou feitas de cerâmica. Alguns objetos, como os cestos de seda de buriti, congregam quase sempre os dois significados[18], interessando os compradores tanto por sua funcionalidade – observando os turistas nas compras de artesanato, escutei vários comentários como "esse aqui é bom para colocar canetas" ou "aquele dá pra usar como bandeja" – quanto pela "origem cultural". Esses dois registros ficam claros tanto quando se observa os turistas analisarem os objetos, quais decidem comprar e os comentários que fazem, como também nas estratégias que alguns indígenas usam para convencer seus clientes indecisos, sugerindo possibilidades de uso (utilitário ou decorativo) para o objeto. "A senhora pode colocar na parede, assim, fica muito bonito", "você pode colocar no jardim, colocar umas plantas, ou então em cima da mesa para usar como fruteira".

Há, aqui, na verdade, ao lado da oposição entre os registros funcional e étnico, que é predominante, uma segunda oposição, aquela entre objetos utilitários e objetos decorativos. Essas duas oposições se emparelham, mas são distintos. Valorizar uma peça por ser bonita [f(decoração)], por exemplo, é diferente de valorizá-la por ser indígena (registro étnico). Mas como aqueles que compram os objetos principalmente por seu

[17] Os remos inỹ são de qualidade muito superior àqueles de cabo de metal e pá de plástico vendidos em comércios da cidade. Alguns turistas que vão sempre à cidade por vezes encomendam até meia dúzia de remos de algum artesão para comprarem quando voltarem. O dono de uma das lojas de pesca da cidade, localizada no centro, em frente à praça Couto de Magalhães, compra remos dos Karajá para revender.

[18] Provavelmente todas as peças de artesanato são processadas através dos dois registros, mas em algumas, certamente, um dos dois predomina.

valor decorativo são geralmente os turistas que vêm de longe e que, em sua maioria, valorizam a origem étnica do objeto, a *f*(decoração) e o registro étnico acabam por se sobrepor. Do mesmo modo, como aqueles que se interessam principalmente pela funcionalidade das peças são os turistas moradores de cidades mais próximas, que, em sua maioria, não dão tanta importância para a origem étnica do objeto, a *f*(utilidade) e o registro funcional também acabam se sobrepondo. Em um sentido, a separação entre os aspectos útil e decorativo das peças é artificial, pois a compra de um objeto útil sempre leva sua estética em consideração, em alguma medida, ao passo que a própria decoração é uma utilidade do objeto. Mas, dependendo do registro em que um objeto é apreendido, uma das funções predomina: no registro funcional, a *f*(utilidade) é não marcada; no registro étnico, é a *f*(decoração) que é não marcada.



Também os Karajá têm que fazer algumas traduções para que suas vendas sejam mais eficazes, sobretudo no que diz respeito à estética dos objetos. Pois mesmo que a origem étnica agregue valor às peças para os turistas, isso não parece ter um peso maior do que as suas preferências estéticas ou certas imagens que fazem dos índios. Certa vez perguntei a um homem se ele lixaria uma peça talhada em madeira que guardava marcas sutis da ferramenta utilizada (formão), de modo que estas marcas sumissem. Ele me disse que alguns turistas apreciavam que as peças ficassem daquele jeito, mais rústicas. Disse inclusive que uma vez ele fez uma gamela sob encomenda de uma senhora e lixou com uma lixadeira. Quando sua cliente viu a peça, ela ficou surpresa, pois queria um objeto rústico. Ele então talhou um pouco mais o objeto de maneira que as marcas do formão ficassem aparentes. Na produção de artesanato, as preferências estéticas dos turistas são levadas em conta para a execução de alguns detalhes, e os indígenas que não são bem sucedidos nesse exercício de tradução visivelmente vendem menos – o que pode ser observado no momento em que os turistas decidem quais peças comprar no Museu, uma vez que cada família produtora de artesanato tem um espaço reservado para si.

A produção de artesanato em Buridina opera em dois registros distintos, um indígena e outro não-indígena. Distintos, porém, na maior parte das vezes, simultâneos, e isso tanto nas técnicas quanto nos instrumentos e nos materiais utilizados. Os Karajá produzem peças "tradicionais" ou "da cultura", mas muitas vezes se utilizam de materiais e instrumentos *tori* para fazê-lo. A emplumação das flechas ou de outros artigos que utilizem a mesma técnica, bem como a atadura da haste das flechas, é geralmente feita usando linhas industrializadas. A menos que o comprador solicite que o artesão utilize os materiais tradicionalmente usados pelos Inỹ, corda de seda de buriti, no primeiro caso, e imbé ou imbira, no segundo. Ou ao menos que o artesão julgue que é assim que o comprador deseja. Quando, ainda em 2009, com pouco tempo de campo, encomendei três flechas como tipos diferentes de ponta para Renan, ele optou por fazer a amarração das penas com seda de buriti, a atadura da haste com imbé e, no caso da flecha para peixes, fazer a ponta com osso[19]. (Provavelmente ele não estava enganado em julgar que os antropólogos ou antropólogas são aqueles que esperam mais de sua tradicionalide.) Os instrumentos utilizados são praticamente todos ferramentas *tori*. Os principais são a faca e o facão, mas outros, como formão, enxó, plaina, tesoura, agulha e lima, são também muito comuns. Hoje, a quantidade de ferramentas elétricas, como furadeira, lixadeira e pirógrafo, têm aumentado bastante, e os homens têm se utilizado muito deles para agilizar o trabalho. É comum que o dono de uma lixadeira, por exemplo, seja frequentemente solicitado por outros homens para que a empreste a eles. As bonecas de cerâmica, cuja produção foi recentemente retomada com força – sob o estímulo do Projeto Ponto de Cultura e do recém-aprovado registro do ofício e dos modos de fazer essas bonecas como patrimônio da cultura imaterial brasileira – são mais comumente moldadas com barro trazido da cidade de Goiás e pintadas com tinta industrializada.

Os Karajá concebem que a utilização de toda essa gama de materiais e técnicas não indígenas os produz como *tori*. Por outro lado, esses objetos, arcos, remos, burdunas, gamelas[20], bonecas de cerâmica, etc., são (inequivocamente) Inỹ, e os Karajá concebem que, ao produzi-los, eles produzem a si próprios como indígenas. De fato, as duas coisas estão ocorrendo ao mesmo tempo.

[19] Nas flechas que eles fazem para uso, no caso de flechas para pesca, a ponta de osso é comumente substituída por um pedaço de arame e, no caso daquelas para caça, já vi a própria haste de madeira ser trocada por um aro de bicicleta ou por arame liso.

[20] As gamelas são, literalmente, pequenas canoas. A forma de fabricação é praticamente a mesma, exceto pelo fato que, se se tratasse de uma canoa para uso, depois de talhada (etapa depois da qual a gamela está pronta), ela seria queimada. Faz-se uma fogueira comprida e coloca-se a canoa por cima, com a abertura voltada para baixo. O procedimento faz com que ela "abra", aumentado a largura da abertura do tronco.

Com outras peças, porém, é o inverso que se passa. Os Karajá também fabricam artesanato *tori*, como brincos, colares, pulseiras, prendedores de cabelo, chaveiros, camisetas com pinturas indígenas, peças decorativas (como peixes esculpidos em madeira ou cascos de tartaruga ostentando pintura karajá que servem de decoração para paredes). Muitas das técnicas e materiais usados, por outro lado, são Inỹ. Os brincos, por exemplo, são feitos principalmente com materiais naturais, como penas, ossos de alguns animais, madeira, cascas de coco, escamas de pirarucu, etc. Esses materiais, conjugados com sua forma de manejo, são considerados como Inỹ: a habilidade de lapidar ossos (que eram usados nas pontas de flechas para peixes, por exemplo) e o conhecimento sobre eles, a habilidade de talhar madeira e a utilização de penas para a confecção de diversas plumárias são disposições ou afecções dadas por um corpo humano. Para os Karajá, que os homens talhem madeira (para fazer remos, arcos, canoas, lanças, etc.) é um dado, é um dos componentes daquela zona do cosmos tida como inata que é a humanidade. Assim, o fazer um brinco de penas utilizando a técnica de emplumação das flechas, um homem se conhece como humano, Inỹ, i.e., ele se produz como tal. As mulheres fazem bolsas (objetos *tori*) utilizando a técnica da cestaria[21] ou aquela utilizada na fabricação das esteiras[22]. Outra peça comumente produzida pelas mulheres são prendedores de cabelo de palha (utilizando a técnica da cestaria) com palitos de madeira, alguns deles com um fio pendente no qual são amarrados pequenos feixes de penas (a técnica é outra que a da emplumação das flechas). Uma mulher precisa que seu marido fabrique o palito de madeira para seus prendedores, pois o trabalho dos materiais sofre uma clivagem de gênero: cestaria (utilizando seda de buriti) e cerâmica são trabalhos exclusivamente femininos, ao passo que o trabalho com madeira é atividade masculina. Assim, o que disse acima sobre a atividade masculina, vale também para o caso das mulheres. O domínio da cestaria com seda de buriti e da olaria não é visto como capacidades que uma mulher inỹ pode ou não ter, mas como disposições e afecções imanentes como a humanidade dos Karajá. Se uma mulher não domina essas técnicas, é porque ela "perdeu a cultura"; e se ela reaprender, o que está ocorrendo é que ela está "resgatando a cultura". Se ela domina essas técnicas, em suma, é simplesmente porque ela é humana, Inỹ. Ao

[21] Um feixe de seda de buriti é conduzido circularmente e vai sendo meticulosamente enrolado por um fio dessa mesma seda, de modo que é apenas o fio, e não o feixe que vem por dentro dele, que se pode ver. De distância em distância, o fio é passado por baixo do tudo ao lado, de modo que as camadas da peça se mantenham unidas – uma forma de amarrá-las.

[22] Vários feixes de seda de buriti são alinhados e, de distância em distância, amarrados com um fio da mesma seda, de modo que são os feixes que se pode ver, e os fios aparecem como linhas perpendiculares à orientação dos feixes que formam a esteira.

fazer uma *ritxoko*, as famosas bonecas de barro inỹ, uma mulher se conhece como indígena, i.e., ela se produz como tal.

Mas também no caso desses pequenos objetos *tori,* alguns materiais e instrumentos não-indígenas são utilizados. A cestaria com seda de buriti é feita com o auxílio de uma agulha; ao lado de dentes de animais, por exemplo, colares e pulseiras são feitos também com miçangas e outros tipos de pequenas pedras sintéticas; os brincos são acabados com feixes de metal comprados; camisetas industrializadas servem de base para pintura indígena, que é feita com tinta para tecido comprada no comércio local. Podemos tirar daqui, portanto, a mesma conclusão que tiramos no caso dos primeiros objetos. Quer trate-se de peças indígenas feitas com materiais e técnicas não indígenas ou de peças *tori* feitas com materiais e técnicas inỹ, materiais e técnicas indígenas e não-indígenas co-existem na produção de objetos indígenas e não-indígenas. E o efeito disso é uma duplicidade. Quando um homem fabrica um arco ou um remo, ou quando ele se lembra de sua esposa e faz os palitos de madeira para os prendedores de cabelo que ela fabrica, ele se conhece como Inỹ; ele se conhece como uma pessoa portadora das capacidades e afecções que caracterizam a humanidade inỹ. Mas quando seu foco está voltado para o fato de que ele faz isso com instrumentos de metal, alguns deles elétricos, com técnicas de manuseio desses instrumentos que foram aprendidas com os *tori*, que ele usa energia elétrica para tal, e que para tanto ele tem que pagar a conta de luz, e que para tanto ele tem que, por exemplo, vender aquela peça que ele está fabricando, e que para tanto ele tem que acessar a perspectiva dos "toristas" sobre aquela peça, conhecer sua lógica de consumo para que sua produção tenha vazão, quando seu foco está voltado para esse outro "lado", ele se situa em um processo de *devir tori*, i.e., ele se conhece como um branco.

Meu argumento é que, não só os dois *movimentos* co-existem em Buridina, mas que, em alguns casos, eles se dão simultaneamente. Tânia Stolze de Lima (1996) mostrou, lá se vão 15 anos, que a duplicidade é própria mesmo da perspectiva: para cada uma das partes envolvidas em algum acontecimento, coisas diferentes se passam. Tomemos os casos da venda de um arco, um remo, uma lança, uma esteira ou uma boneca de barro. Comprar/vender uma peça é um evento diferente para os Inỹ (I) e para os *tori* (T), e não apenas pelo lado da transação comercial em que cada um se situa:

I. (vender uma peça para) *colocar comida em casa*
T. comprar artesanato

Mas essas partes diferentes em relação podem ser internas à pessoa. E aqui a simultaneidade de que falava. Do ponto de vista de cada uma das partes internas da pessoa, a "metade inỹ" (MI) e a "metade *tori*" (MT), i.e., dependendo de qual relação se ativa, algo diferente se passa. Continuemos com o mesmo exemplo.

MI. colocar comida em casa (relação com a esposa)
MT. *vender* uma peça (relação com o comprador)

E, dependendo de *como* a relação é ativada, as coisas podem se inverter.

MI. vender um *peça inỹ* (relação com o comprador)
MT. vender uma peça para *comprar* comida (relação com a esposa)

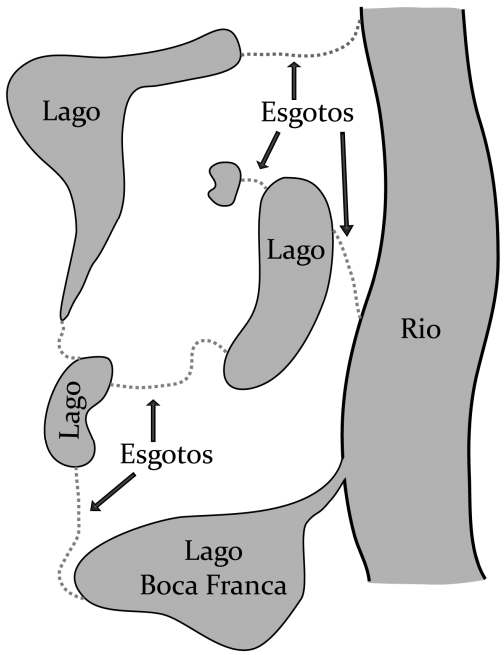
Um ponto importante é que, se as pessoas alternam entre os movimentos de "virar índio" e de "virar branco", isso não é uma simples questão de escolha, pois cada movimento é uma relação: tudo depende, portanto, de *qual* relação foi ativada *de que maneira*. Um indígena pode tentar se dar a conhecer como um Inỹ para um *tori*-comprador-de-artesanato ao enfatizar a origem étnica da peça (e o fato de que ele a produziu), mas pode ser que o comprador reitere que o objeto foi produzido com materiais industrializados; o indígena, então, se conhecerá como um branco. Esse ponto levanta uma outra consideração importante. A relação entre as partes internas da pessoa é, por assim dizer, uma relação externa: é por meio da relação com sua esposa, ativada de uma maneira específica, que a "metade inỹ" de um homem aparecerá como 'sua pessoa inteira'. As relações interpessoais e intrapessoais, portanto, não podem ser distinguidas: elas são uma e a mesma coisa.

Acima, utilizei o exemplo de peças inỹ fabricadas com ferramentas, materiais e técnicas *tori*, mas a mesma análise é válida também para os objetos do segundo tipo, peças *tori* fabricadas com materiais e técnicas inỹ, como, por exemplo, uma bolsa feita com a técnica da cestaria. Assim, quer se trate da relação com os *tori*, quer se trate da relação mesma entre as partes ou "metades" internas das pessoas, a produção e a venda de artesanato promovem, alternada ou simultaneamente, dois movimentos: por um lado os Karajá se conhecem (se produzem) como Inỹ; por outro, eles se conhecem como *tori*. Esse, portanto, é outro aspecto de sua constituição como *pessoas misturadas*. Uma descrição da pesca fará as mesmas questões emergirem. Vejamos.

PESCA: O RIO ARAGUAIA

O *Berohokỹ*, o Rio Araguaia, é um referente fundamental para os Karajá. Todas as suas aldeias estão situadas na calha desse rio, e não se têm notícia de que tenham vivido em outro lugar: desde os primeiros registros históricos eles já estavam situados ali e nem na memória do grupo nem na mitologia existe qualquer evidência de um deslocamento, a não ser rumo às cabeceiras ou à foz do rio. As águas são também sua principal fonte de alimentação. Os Karajá nunca foram agricultores nem caçadores dedicados, mas sim exímios pescadores. Os peixes de escama e, sobretudo, a tartaruga são os alimentos mais consumidos e preferidos. O rio sofre uma oscilação sazonal do volume de suas águas, que é fundamental para as possibilidades de captura do pescado. A partir de outubro/novembro, com o início das chuvas, as águas começam a subir, atingindo seu nível mais alto entre janeiro/fevereiro. Nesse período, a água toma conta das margens inclinadas e transborda vários barrancos (ou barreiras), cobrindo áreas planas adjacentes, muitas vezes recobertas por vegetação. Em alguns pontos, árvores ficam quase totalmente submersas. Com a subida do nível da água, os "esgotos"[23] dos lagos enchem, conectando-os ao rio e possibilitando que os peixes sigam do corpo do Araguaia em direção aos lagos e vice-versa. Com uma exceção notável, a subida dos cardumes para desovar, da qual falaremos adiante, os peixes e tartarugas seguem o fluxo das águas. Assim, quando o rio sobe, eles cruzam os esgotos em direção aos lagos, seguindo a água. Enquanto o rio enche, ele "lava" as margens, e traz uma quantidade imensa de matéria orgânica das cabeceiras rumo à jusante. Sentado na beira do rio, nesse período, observei muitas vezes galhadas e pedaços de troncos secos, ou até troncos inteiros, "rodando"[24] rio abaixo, sendo carregados pela água barrenta.

Desenho 02:
O rio, os lagos e os esgotos



[23] *Esgoto* é o termo utilizado pelos Karajá e pelos regionais para se referir a pequenos canais perenes que ligam os lagos entre si e alguns deles ao rio (cf. Desenho 02).
[24] Expressão regional que se refere ao movimento de algo que bóia no rio, acompanhando o fluxo da água.

A partir de abril as chuvas escasseiam – cessando completamente geralmente entre junho e julho –, e o rio vai progressivamente secando, até atingir seu ponto mais baixo em setembro/outubro. Ainda em maio, as primeiras pontas de praia aparecem. Em julho, os grandes bancos de areia branca já estão secos, formando as famosas praias do Araguaia – e cheios de turistas, como dito acima. Os esgotos dos lagos secam, deixando uma grande quantidade de pescado "trancada". No "verão" (período da seca) a água fica limpa, contrastando com o tom marrom da água barrenta do "inverno" (período das chuvas).

A época das chuvas é um período de escassez não apenas porque o fluxo turístico cessa, mas também pela dificuldade de pescar. A grande maioria das canoas usadas pelos Karajá é de alumínio (há apenas uma ou duas de madeira, as quais eles chamam, em português, de "coxinho"), que são movidas por motor ou por remo. A pesca é efetuada com redes, no caso dos peixes, e anzóis, no caso das tartarugas (anzol de colher na linhada[25], quando no meio do rio, ou com cambuí[26] nos lagos). Quando o rio está enchendo, as redes enchem de "sujeira" (gravetos, folhas, pedaços de mato, etc.), o que facilita com que os peixes as vejam e desviem delas. Mas, mesmo que não haja tanta sujeira descendo, a quantidade de peixes no rio, nessa época, é menor do que na seca, tanto devido ao aumento do volume de água quanto pelo fato deles se concentrarem nos lagos. Chegar, por outro lado, aos lagos torna-se algo bastante penoso[27], há uma quantidade enorme de mosquitos e o próprio acesso ao lago, no ponto onde o esgoto se conecta a ele, é muito dificultado pelo crescimento acelerado dos cebolões (planta aquática que forma aglomerados flutuantes quando se desprendem das margens), que tomam conta de toda a borda dos lagos. Além do mais, muitos peixes ficam sob as raízes dos cebolões ou aí se refugiam quando sentem a movimentação da canoa na água, tornando sua captura improvável. Quando o rio está cheio, o volume das águas sofre constantes oscilações: o rio enche por dias (5, 10, 15), depois estabiliza um ou dois dias e

[25] Um anzol bem afiado acoplado a uma pequena placa de alumínio, parecida com uma colher, sobre a qual a isca (um pedaço de mandioca pubada, i.e., deixada imersa na água até atingir o estado inicial da putrefação) é colocada. A tartaruga não é fisgada como o peixe, o anzol não tem fisga e não perfura a boca do animal. Por ser muito afiado, ele se prende à parte interior do bico do quelônio, de modo que, uma vez o pescador sinta que a isca foi mordida, ele tem que puxar a linha sempre tensionada, caso contrário a presa escapa.

[26] Coloca-se a isca num anzol com uma linha de pesca variando entre 2,5m e 5m de comprimento amarrada em uma bóia (geralmente um pedaço de isopor), que é solta no meio do lago. Quando a tartaruga engole a isca e arrasta o anzol, a bóia movimenta-se rapidamente, e os pescadores a seguem com a canoa e erguem a tartaruga através da linha.

[27] As trilhas ficam alagadas em vários pontos, por vezes até a altura da cintura, e os esgotos estão fechados pela vegetação que cresceu desde o início das chuvas, de modo que, se optam por ir de canoa, é necessário reabrir todo o trecho, refazer a picada. Em uma das idas ao lago que acompanhei, por exemplo, tivemos que descer da canoa, com a água na altura do joelho e cortar com machado uma árvore de tamanho considerável que havia caído no caminho.

começa a baixar novamente; então, chuvas nas cabeceiras fazem as águas subirem novamente. Isso dificulta muito a pesca no curso do rio, pois os peixes só "andam" quando o nível das águas estabiliza.

A pesca da tartaruga também é muito dificultada nesta época, pois estes animais, que ficam andando no fundo do rio à procura de alimento[28], subindo à superfície para respirar e esquentar-se, não gostam de ficar em locais de grande profundidade. Quando o rio está cheio, elas "somem" – é só nos lagos, então, que se pode pescá-las, mas com muito menos eficácia. Quando a água começa a baixar e os bancos de areia ficam a cerca de 1,5 m a 3 m da flor d'água (de maio em diante), elas voltam a aparecer e pode-se novamente pescá-las no leito do rio. Na cheia, a água barrenta também dificulta que os animais enxerguem o anzol. Além do mais, essa é uma época de abundância de comida, os animais estão fartos. As tartarugas (*[k]òtuni, Podocnemis expansa*), assim como os tracajás (*[k]òtu, Podocnemis unifilis*), são animais onívoros, mas tornam-se predominantemente vegetarianos a medida que envelhecem, e para ambas as espécies predomina a captura do alimento em ambiente aquático – apesar de o tracajá capturar mais alimentos no seco que a tartaruga (Malvasio *et alii*, 2003; Balensiefer & Vogt, 2006). Assim, o ambiente dos lagos torna-se bastante atrativo para o animal devido à grande quantidade de vegetais na margem que ficam submersos com a subida da água e a proliferação dos cebolões. Ao observar essas plantas aquáticas às margens dos lagos, vê-se que inúmeras folhas carregam a marca da mordida destes animais

A época da seca, ao contrário, é uma época de fartura. A vegetação regride, os mosquitos escasseiam – praticamente somem –, as trilhas secam, de modo que o acesso aos lagos torna-se bem mais fácil. Com a descida das águas, os esgotos secam e os lagos acabam por reter muitos peixes, de modo que a pesca ali é muito mais produtiva. As tartarugas voltam a aparecer no rio, e também sua pesca melhora significativamente de rendimento[29]. Com o rio mais seco, as técnicas de pesca com rede (armada ou "rodar rede") também são mais produtivas, pois os indígenas conhecem o comportamento dos peixes e sabem que os caminhos pelos quais eles podem passar reduzem em número. Os peixes de escama seguem pela região próxima à superfície da água, os de couro seguem próximos fundo do rio – o que se reflete na anatomia das espécies: as primeiras são alongadas longitudinalmente e as segundas são achatadas na parte na barriga, que anda

[28] As tartarugas ficam "no meio do rio", como dizem os Karajá. Os tracajás, por outro lado, preferem as áreas mais próximas à margem.
[29] Por vezes uma canoa volta da pescaria carregada com mais de 20 animais, de tamanhos variando entre 25, 30cm a 75, 80, 85cm de diâmetro do casco.

junto ao chão . Os peixes menores seguem mais próximos à margem, os maiores mais próximos do fundo, mas apenas algumas espécies, tais como a pirarara (*Phractocephalus hemeliopterus*) e o filhote/piraíba/piratinga (*Brachyplathystoma filamentosum*), andam no canal (a parte mais funda do rio). A maior parte dos peixes, portanto, anda usualmente sobre a parte dos bancos de areia que está submersa, variando entre poucos centímetros e 1,5m ou 2m de profundidade (dificilmente mais que isso), de modo que são locais bastante apropriados para a armação de redes. Também no início do período da seca, entre maio e junho, diversos cardumes sobem o rio – sendo o de pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*) o mais cobiçado, atraindo inclusive uma enorme quantidade de pescadores esportivos de diversas partes do Brasil para a cidade. Nessa época, dificilmente um pescador fica sem peixe em casa.

Vimos como esse aumento do influxo de comida nos grupos domésticos corresponde a uma inflação sazonal do parentesco. Mas os peixes e as tartarugas não entram nesse processo, entretanto, apenas como comida. Parte da produção pesqueira é comercializada e, portanto, convertida em dinheiro. Os Karajá sabem tanto que os brancos que lhes compram pescado o fazem seguindo a mesma lógica que quando compram um pacote de pão no supermercado quanto que as atividades tradicionais de pesca são a contraparte indígena da principal atividade de "subsistência" não-indígena, o comércio. Renan, por exemplo, costuma dizer que o "o rio é o nosso armazém, quando a gente precisa, a gente vai lá e pega". Assim, a "pesca" passa por um processo de tradução, por assim dizer, chegando aos *tori* como "o trabalho dos índios": uma atividade técnico-econômica por meio da qual garantem sua subsistência. Assim como no caso do artesanato, é preciso acessar a perspectiva dos brancos sobre a pesca e sobre a venda para que se possa comerciar o peixe com sucesso. Os turistas, mas principalmente os regionais, são insistentes, alguns quase incansáveis, na barganha do preço, pedindo descontos, querendo pagar valores irrisórios ou, depois da negociação fechada, colocando um peixe a mais na sacola dizendo se tratar de um "brinde". Os indígenas mais hábeis na negociação são os que se dão a ver, nessas situações, como semelhantes ao dizer coisas como "eu não posso fazer por menos que tanto, esse é meu ganha-pão, é assim que eu sustento minha família". Para alguns compradores, isso soa como uma evidência de estão diante de "índios aculturados", pois o "índio" é ingênuo, não sabe negociar. Os menos habilidosos acabam se apreendendo sob o ponto de vista desses compradores. E não ser habilidoso nesse jogo é correr o risco de não conseguir "colocar comida em casa", pois a pesca, em Buridina, não é algo barato: é necessário comprar

gasolina para se deslocar até os locais onde há mais peixes e a aquisição dos materiais para fabricação de redes também é dispendiosa. Se não se consegue ver a pesca e a venda do pescado como um negócio – para que haja lucro, é preciso gerar uma renda bruta maior do que os custos de produção –, pode-se ficar em maus lençóis. Por outro lado, o "ato da compra" sofre uma tradução no sentido inverso, chegando aos índios como "parentesco", pois da mesma forma que os indígenas recorrem ao rio para "colocar comida em casa" (seja diretamente seja por meio do dinheiro que a pesca gera), i.e., produzir corpos-parentes, os brancos recorrem ao comércio para criar seus filhos, i.e., sustentar sua família. Na venda do peixe, portanto, para cada uma das partes algo diferente se passa.

I. colocar comida em casa (parentesco)
T. comprar o produto do trabalho de outro (comércio)

Nesse caso, também, para cada uma das "metades" internas do pescador, dependendo de qual relação é ativada de qual maneira, algo diferente se passa.

MI. colocar comida em casa (relação com a esposa)
MT. *vender* peixe (relação com o comprador)

MI. vender o produto de *uma atividade inỹ* (relação com o comprador)
MT. vender peixe para *comprar* comida (relação com a esposa)

Pescar é uma das capacidades ou afecções que, como a técnica de trabalho da madeira, a cestaria e a olaria, são atributos da humanidade indígena. Pescando, um homem se conhece como um Inỹ, se produz como tal. Por outro lado, os materiais e as técnicas utilizadas são, em larga medida, *tori*: canoas de alumínio, motores de popa, linhas de nylon, anzóis, pesca com rede. A habilidade no uso da canoa e no manuseio do remo, porém, são atributos dos Inỹ – mesmo que se use o motor para chegar até o local da pescaria, dentro do lago, por exemplo, quando a rede vai ser armada ou quando vai-se "olhar a rede" (conferir se algum peixe foi capturado), é preciso usar o remo, pois o barulho do motor espanta os peixes.Os alvos e as finalidades são parte indígena e parte *tori*: captura-se peixes que são parte da dieta inỹ e outros que não o são; peixe de escama assado ou frito é comida indígena, caldeirada de peixe (de couro) é comida não-indígena; o pescado por ser comido ou vendido. E quando o peixe é vendido, boa parte do dinheiro é usada para comprar comida: frango, carne bovina, carne suína, bolachas, refrigerantes, etc., são "comida de branco"; farinha de puba é "comida de índio". Aqui, como no caso do

artesanato, há dois movimentos ocorrendo simultaneamente. Quando os Karajá enfocam o fato de pescarem e a articulação dessa atividade com o parentesco, algo que, no caso dos homens, resume-se com a injunção da necessidade de "colocar comida em casa", eles se conhecem como Inỹ; quando, porém, eles enfocam o fato de pescarem usando canoas de alumínio, motores de popa, redes de material industrializado e de que parte do pescado é vendido para conseguir dinheiro, eles se conhecem como *tori*. Duas coisas ao mesmo tempo:

> MI. pescar para alimentar a família
> MT. extração de um produto (o pescado) para o comércio

Assim como no caso da produção e venda de artesanato, portanto, quer se trate da relação entre os indígenas e os *tori*, quer se trate da relação entre suas partes internas, pescando e comendo ou vendendo o pescado, os Karajá de Buridina tanto "viram Inỹ" quanto "viram *tori*": a presença simultânea de alvos, objetivos, técnicas e materiais indígenas e não-indígenas propicia sua produção como *pessoas misturadas*.

A leitora ou o leitor atentos devem ter notado que, nesse capítulo apresento uma formulação que, aparentemente, contradiz uma outra que fiz no capítulo 3. Lá eu havia dito que os Karajá de Buridina são *pessoas misturadas*, que contém, internamente, uma "metade Inỹ" e uma "metade *tori*", mas que, a cada momento, só se pode ativar um desses "lados": as pessoas só aparecem como duplas quando em uma posição de "objeto" para um "sujeito" – tal como defini nesse capítulo; mas, para agir, elas têm que aparecer como um de um par. Aqui, porém, eu afirmei que algumas ações propiciam dois movimentos *simultâneos,* "virar índio" e "virar branco". Mas esta última formulação não implica que é possível agir sob ambas as perspectivas ao mesmo tempo. Também aqui, as pessoas só podem aparecer como duplas quando na posição de "objeto", mas o "sujeito" dessa relação não é um parente-que-a-produz-como-humana, mas o etnólogo e sua pena. Como enfatizei, o ato de pescar com rede industrializada é localizado ora como em um devir inỹ, ora como em um devir *tori, dependendo de quais aspectos os Karajá enfocam, i.e., dependendo de qual relação é ativada*: quando o que está em foco é a contraparte masculina do trabalho feminino para criar os filhos, essa pesca evidencia as capacidades ou afecções de um corpo inỹ, e o homem se conhece como tal; quando o fundo torna-se Figura, quando o que aparece é o fato da pesca ser levada a cabo com instrumentos e técnicas não-indígenas, ou de o pescado ser vendido, e não diretamente consumido, a

atividade evidencia as capacidades ou afecções de um corpo *tori*, e o homem se conhece como tal. Isso fica claro na estrutura das conversas que tive com algumas pessoas sobre o assunto: quando meus comentários colocavam em primeiro plano os aspectos não-indígenas da pesca, as respostas que obtinha foram do tipo "no passado pescava só de flecha mesmo", ou então "aqui acabou, é que nem *tori,* mesmo"; quando eu comentava sobre os aspectos karajá da pesca, obtinha respostas como "nós, Inỹ, somos assim, nós vivemos mais é da pesca. Caça e roça também, um pouco, mas mais é pesca, mesmo", ou, como numa fala já citada aqui, "o rio é nosso armazém". Nunca os Karajá me disseram coisas como "(1) nós vivemos da pesca, (2) mas hoje não se pesca mais como os antigos". Esses duas injunções não aparecem juntas, pois elas aparecem como signo da ativação de relações diferentes.

Mas *as mesmas ações* podem aparecer como coisas diferentes (um ato que dá uma pessoa a se conhecer como Inỹ *ou* como *tori*), dependendo que quais relações foram ativadas. Para os indígenas, essas ações só podem promover movimentos diferentes *alternadamente*: uma pescaria pode ter como objetivo principal, como motivação da ação, trazer peixe para que se possa comer; outra pode ter a obtenção de dinheiro como motivação. Possivelmente, mesmo em uma única pescaria, essas motivações podem se alternar – até porque a maioria das pescarias acaba gerando tanto comida (diretamente, comer o peixe ou a tartaruga pescados) quando dinheiro. Ou retroativamente. Uma certa pescaria pode ter como motivação principal a lembrança que um homem tem de sua esposa, de modo que ele sacie seu desejo de comer tartaruga (e não peixe ou carne bovina, por exemplo): ele se conhecerá, assim, como Inỹ. Mas se ele, retroativamente, objetificar essa mesma pescaria por meio da ativação de outras relações, enfocando os materiais e técnicas usados, ele se conhecerá como *tori*. É, portanto, enfocando simultaneamente essas (duas) possibilidades de relação – uma objetificação que aparece pela pena do etnógrafo, como disse, e não pelas bocas indígenas – que afirmo que essas ações promovem dois movimentos simultâneos, "virar índio" e "virar branco".

TÉCNICAS DE PESCA: NEXOS DE RELAÇÕES

Os Karajá são acusados pelos regionais de "destruírem a natureza" por conta da utilização de materiais de pesca predatórios (redes e tarrafas) e do fato de não sofrerem qualquer restrição em relação à atividade. Na piracema, período de desova dos peixes, enquanto os regionais são proibidos de pescar – os pescadores cadastrados ganhando, inclusive, uma bolsa mensal durante o período para que seu sustento não seja

prejudicado com isso –, os Karajá podem pescar livremente: sua terra, afinal, é demarcada para que possam viver segundo "seus usos e costumes" e, como os indígenas dizem, "piracema é coisa de *tori*, Inỹ não tem piracema, não!" Essa idéia de que os indígenas são "depredadores da natureza" é tão enraizada, que mesmo as crianças da cidade a sustentam. No mês de junho de 2011, alguns representantes do ICMBio (Instituto Chico Mendes) estiveram na cidade e, além de conversar com os indígenas para negociar a possibilidade do desenvolvimento de um projeto de manejo de quelônios, fizeram um extenso trabalho de conscientização ambiental nas escolas[30]. Na conversa com os alunos, foi-me relatado, a equipe perguntava "quem é que destrói mais a natureza?", eles respondiam em coro "os índios!". "As crianças da cidade já vêm desde pequenas com essa imagem de nós", comentou Beré, que me narrava essa história. Mas é só durante um período circunscrito que isso provoca uma certa tensão na relação entre os Karajá e os regionais: durante a subida anual dos cardumes. Por mais de uma vez, a pesca indígena nessa época foi formalmente denunciada pelos regionais, a maioria barqueiros de uma das associações da cidade (ABA – Associação dos Barqueiros de Aruanã). Em uma dessas vezes, uma filmagem foi anexada como prova. Há a idéia de que os indígenas pescam "ilegalmente", e de que a Funai os "protege". Se quem estivesse pescando fossem os *tori*, tratar-se-ia de fato de um crime: os materiais usados são considerados predatórios e, por lei, é necessária uma distância mínima à montante e à jusante para poder se pescar o cardume – é proibido, por exemplo, parar a canoa em cima do cardume e pescá-lo. Mas os Karajá só pescam os cardumes dentro de sua T.I. O que para os regionais aparece como "privilégios" que os indígenas têm e eles não, são, na verdade, os direitos diferenciados legalmente garantidos.

Não poderia deixar de registrar que essas acusações são uma grande ironia. Primeiro, o problema não é que os Karajá pesquem, mas que o façam às vistas de todos. O prefeito da cidade já fez tentativas sutis de intervir na situação, dizendo que isso "pega mal para a cidade". Como Renan disse, certa vez, o problema é que eles pescam "ao vivo". Prova disso é que, depois que os cardumes passam, e essa pesca "ao vivo" termina, esse clima de tensão se dissipa, e as relações entre índios e regionais voltam a ter um tom tranquilo, até de amizade e de concidadania (todos são moradores de Aruanã). Segundo, as acusações são certamente mais uma questão de inveja – os próprios indígenas dizem isso – do que de uma preocupação com o meio ambiente, pois o que os Karajá fazem

[30] Só há duas escolas na cidade, a Escola Estadual Dom Cândido Penso, localizada dentro da Gleba I da T.I., e o Colégio Municipal Pedro Ludovico Teixeira, localizado na Taboca (Setor Nova Aruanã), já bem próximo do limite da Gleba III da T.I. (Aricá).

despreocupados, os regionais têm que fazer escondidos, e correndo uma série de riscos. A grande maioria dos que fazem as denúncias e acusações nessa época são eles próprios pescadores. De maio, quando os cardumes começam a passar, até o final de julho, quando acaba a temporada, agentes de fiscalização ambiental circulam pelo rio em canoas desde sete ou oito da manhã até seis horas da tarde. Esses pescadores *tori* esperam os fiscais terminarem seu turno e, depois que a escuridão toma conta, partem em jornadas noturnas e só retornam quando as caixas de isopor que levam já estão cheias de peixe ou quando o raiar do dia se aproxima. Esse pescado é comercializado ilegalmente na própria cidade. Em Aruanã, há alguns exímios pescadores de pirarucu – atividade ilegal, pois a captura desse peixe é proibida. Na temporada de 2011, houve uma grande operação para apreensão de pescado ilegal. Só na casa de um pescador regional, por exemplo, foram encontrados cerca de 150 kg de pirarucu congelados. Nos restaurantes da cidade, além de pirarucu, também foram apreendidas carne de jacaré e de alguns animais de caça, como a capivara – algumas apreensões chegaram a cerca de 300 kg.

Também os aruanenses são devotados comedores de tartaruga. Os regionais pescam os quelônios e, a julgar pela diferença demográfica, não é difícil deduzir que eles pescam muito mais que os Karajá. Pedalando pelas ruas da cidade, indo da aldeia para o Aricá ou vice-versa, várias vezes senti o cheiro muito característico da tartaruga sendo assada. Andando pelas ruas mais afastadas da Taboca (Setor Nova Aruanã), num local onde há pouquíssimas casas e muitos lotes vazios, vê-se inúmeros cascos queimados jogados à beira do mato. Antes das ruas dessa região terem sido asfaltadas, havia ali um lixão. Uma vez fui até lá com Renan à procura de ossos para a produção de artesanato: além de muitos cascos, encontramos um saco com o couro e os ossos de um porcão queixada. Portanto, ironia é mesmo a palavra adequada para caracterizar as acusações dos regionais de que os Karajá de Buridina "destroem o meio ambiente" ou de que eles estão "acabando com os peixes e com as tartarugas".

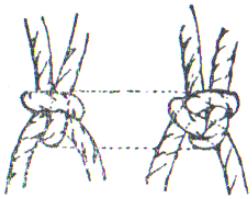
Um ponto importante dessa questão é o fato de os Karajá pescarem com 'material predatório'. Isso era flagrante nos conflitos que eles tinham com os fiscais do batalhão ambiental da cidade até alguns anos atrás, que os abordavam no rio e tomavam seu equipamento. Os indígenas não reagiam à abordagem e posteriormente iam até o chefe de posto da Funai relatar o acontecido, e ele ia no batalhão e, quase sempre, conseguia reaver o material. A questão foi resolvida em uma reunião com um juiz do estado de Goiás, na qual ficou decidido que os Karajá poderiam pescar livremente pelo rio e que os

fiscais não poderiam os abordar, posto que a pesca é uma atividade tradicional do grupo e que seu direito de viver segundo seus "usos e costumes" é constitucionalmente garantido. Quando abordados por esses fiscais, alguns indígenas diziam que eles não poderiam recolher o material de pesca porque eles eram Karajá – embora não resistissem à tomada do material –, e uma das interpelações frequentes dos agentes do batalhão florestal, era que, se eles eram indígenas, porque eles pescavam de rede, e não de flecha? Essa questão também foi levantada na reunião com o juiz federal, ocasião na qual Renan, ele e outros indígenas me contaram, foi assertivo ao responder que, se eles dependessem exclusivamente do arco e da flecha para pescar ali, eles não teriam peixe suficiente para alimentar suas famílias. Além do mais, "a rede é nosso costume, também. O que mudou foi o material. O nó é a mesma coisa, só que antes a gente fazia com fibra da embaúba, para pegar pirosca [pirarucu]".

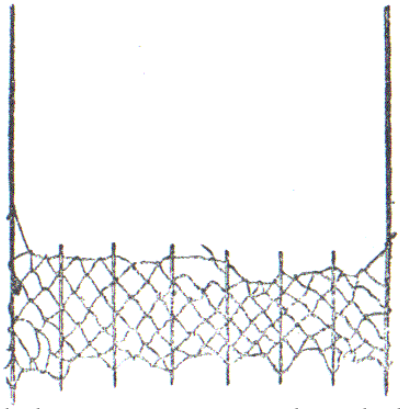
Comecemos pelo último ponto. Os Inỹ fabricavam uma rede para pescar pirarucu, chamada *rèru,* utilizando um tipo de embira. Ela era armada com o auxílio de pequenas varas (ver Figuras 02, 03 e 04). Mas há muito não se produz mais tal artefato. Assim, se a rede é um objeto *tori* pelos materiais e técnicas utilizados, por outro lado, alguns indígenas (mais velhos) podem considerar seu uso como uma prática inỹ. Na verdade, são dois tipos distintos de rede, os modos de uso e as espécies passíveis de serem capturadas variando bastante. A linha de nylon permite, por exemplo, que a rede *tori* tenha malhas que variam de 2cm à 32, 40cm, ao passo que a embira só possibilitava que as malhas do *rèru* fossem mais largas; assim, esta última só era utilizada para a pesca do pirarucu, ao passo que a primeira captura peixes das mais variadas espécies e tamanhos.

Mas porque os Karajá de Buridina não poderiam, hoje, usar flecha para pescar? Há motivos bem concretos para tanto. Os estudos sobre técnica, desde pelo menos os escritos pioneiros de André Leroi-Gourhan (1984[1943]; 1987[1965]), têm mostrado que uma atividade como a pesca não se resume ao manuseio de um objeto (o arco) por parte de um sujeito (o indígena que pesca). A ação de flechar um peixe não é executada exatamente pelo indígena que flecha, para pela unidade de ação resultante do acoplamento do indígena como o arco, as flechas, a canoa, o piloto e o remo: como no caso das engrenagens de uma máquina, se um destes elementos está ausente ou falha, não é possível flechar o peixe. Além do mais, a execução de uma técnica depende de um nexo de relações mais amplo. É sobre esse aspecto que gostaria de me deter. Para que pescar com flecha seja factível, são necessárias várias condições. Primeiro, o ideal é que se use uma canoa de madeira (um coxinho): quando se rema vagarosamente, ela não faz

Figura 02: ***Rèru,*** **rede de pescar pirarucu (1)**

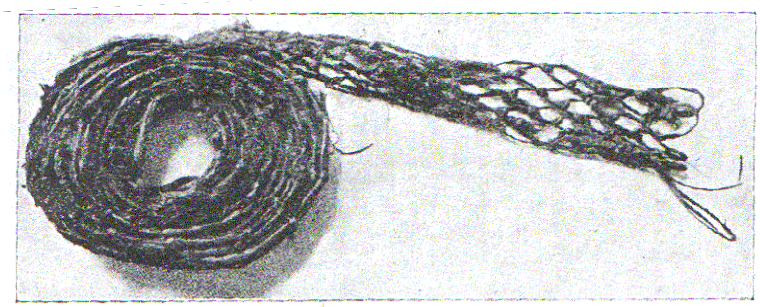


a) Formação dos nós nas redes de pescar (Krause, 1942b: 146).



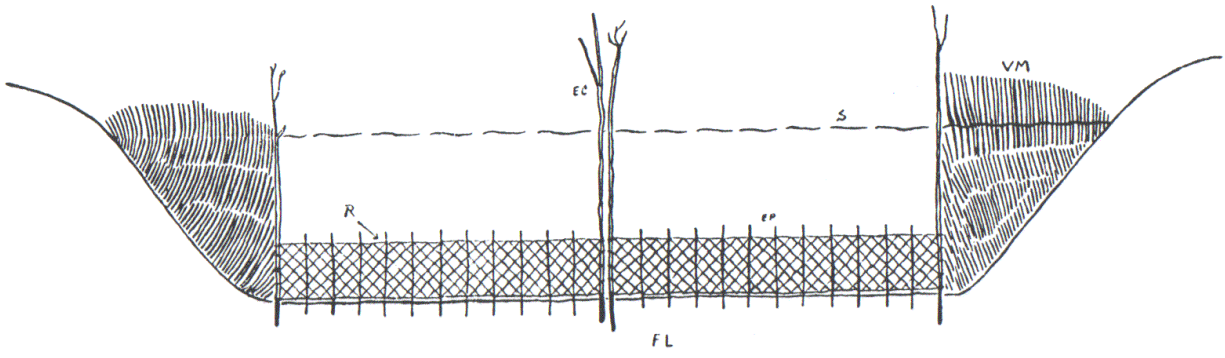
b) Rede de pescar que se arma na barra das lagoas. Brinquedo de criança (Krause, 1942b: 146).

Figura 03: ***Rèru,*** **rede de pescar pirarucu (2)**



Rêde de pescar, feita de imbira (Krause, 1942a: 297).

Figura 04: ***Rèru,*** **rede de pescar pirarucu (3)**



EC: Estacas compridas nas extremidades das rêdes;
EP: Estacas custas, cuja finalidade é manter abertas as rêdes;
FL: Fundo do lago;
R: Rêde para pescar pirarucus;
S: Superfície d'água;
VM: Vegetação flutuante das margens.
– A rêde fecha totalmente o fundo do lago;
– As varas flexíveis armadas nas extremidades de cada rêde, revelam, pela trepidação, a entrada do peixe;
– As estacas curtas mantêm a rêde presa ao fundo (Schultz, 1953: 253).

um barulho estranho ao ambiente sub-aquático, e, "lá de baixo", ela parece aos peixes, dizem os Karajá, como um tronco de madeira flutuando – e essas canoas são literalmente troncos de madeira, escavados. Já a canoa de alumínio faz muito barulho: ao bater na água, quando qualquer objeto, como uma faca, um remo, uma chumbada ou mesmo um anzol maior, cai dentro dela ou simplesmente esbarra no alumínio, com a movimentação dos pés e mesmo apenas se deslocando sobre a água. Somado ao fato de que o alumínio reflete a luz, essas canoas afugentam os peixes. Isso pode ser visto claramente quando se está em um lago no início da manhã ou no fim da tarde, quando o rebojo que os peixes fazem na flor d'água é muito visível: ao se aproximar de um lugar onde há vários peixes próximos à superfície, sua movimentação cessa. Também quando o remo bate acidentalmente na borda da canoa, pode-se ver os peixes "correrem", como dizem os Karajá, fugirem, se esconderem. Mas poder-se-ia dizer que o problema estaria resolvido se os Karajá usassem canoas de madeira. Talvez, mas isso não é muito viável, hoje. Primeiro, pois os coxinhos são muito mais pesados que as canoas de alumínio, de modo que transportá-lo, por exemplo, em uma trilha de 5 km como a que leva até o lago do Santana é tarefa inglória. E os indígenas também não poderiam deixar uma canoa lá para usar toda vez que fossem pescar: a T.I. não está livre da invasão de pescadores *tori*, e alguns deles roubam canoas, se as encontram "abandonadas", e sacos de rede, quando os encontram escondidos. Não é seguro.

No rio, a situação é ainda pior, pois outro elemento fundamental para a pesca com flecha é que a superfície da água esteja parada, isso tanto para que os peixes subam até a flor d'água e fiquem lá parados quanto para a acuidade do cálculo do ponto onde a flecha deve ser atirada – a refração da luz pela água faz com que a imagem do peixe que o pescador vê não esteja no mesmo lugar que o próprio animal. Na região de Aruanã, porém, a movimentação de canoas movidas a motor de popa e de barcos maiores é constante, e, quando uma dessas embarcações passa, além do barulho espantar os peixes, ela faz um "banzeiro", ondulações na água. E esses banzeiros virariam facilmente um coxinho, pois ele é muito menos estável que uma canoa de alumínio: para se andar neles, o tronco dos tripulantes tem que ficar perfeitamente retos, só os braços dos remadores podem se movimentar, e qualquer inclinação lateral no eixo do tronco pode virá-los, se a pessoa não tiver prática – o fundo do coxinho é abaulado, ao contrário do das canoas de alumínio, que é plano. Além do mais, em uma região onde a pesca é tão intensa, os peixes são afugentados com muita facilidade, ao menor sinal da presença de canoas na água – como disse uma senhora, quando eu sugeri que "hoje quase não tem mais

peixe...", "tem peixe sim, mas eles estão todos velhacos". Em suma, a pesca que os Karajá executam hoje existe em função de um outro nexo de relações, no qual o rendimento da utilização do arco e da flecha seria exíguo. É para isso que os Karajá apontam quando dizem que, se pescassem só com flecha, não teriam peixe suficiente nem para a própria alimentação – eles mencionam, por exemplo, a grande movimentação de canoas no rio e o fato de os peixes estarem muito "velhacos".

A REDE DO PARENTESCO: HIBRIDEZ E *MISTURA*

Para concluir esse capítulo, retorno à *mistura* para contrapô-la a uma outra maneira possível de conceitualizar processos que se dão no curso de uma intensa relação com mundos outros, nesse caso, o mundo *tori*, que os Karajá de Buridina, assim como muitos outros povos, vivem hoje: a *hibridez*. Antecipando o argumento, quero mostrar porque a *mistura* não é uma hibridez; porque, para usar uma linguagem algébrica, ela aparece para os Karajá dessa aldeia como uma equação do tipo A(/b) + (a/)B = A/B, e não do tipo A + B = C.

Em um artigo recente, Fernando Santos-Granero, apontando para "a importância da mudança cultural como um processo de transformação corporal e identitária em curso" (2009b: 477 – tradução minha), define o que ele chama de "paisagem corporal" [*bodyscape*] dos Yanesha atuais como sendo híbrida. A abordagem de Santos-Granero tem uma série de continuidades com o que venho descrevendo aqui. Para o autor, a "transformação cultural" é uma transformação dos corpos, para a qual a comensalidade e a convivialidade são componentes cruciais, de modo que, por exemplo, o processo de se tornar um similar aos Yanesha [*turning into a fellow Yanesha*] é descrito por esses indígenas como o processo de "aprender nossa comida" (id.: 488). Essas transformações "tem menos a ver com traços fenotípicos do que com atitudes, capacidades, afetos e decoração corporal" (id.: ibid.). Assim, se vestir como branco (como peruano, no caso Yanesha) não é uma tentativa de "se passar por" [*passing*], algo como uma máscara que se usa para encobrir sua "verdadeira" identidade, mas uma transformação em branco (id.: 487): para os Yanesha, "a relação entre os corpos e as vestes [*tunics*] não é metafórica, mas bastante literal"; os itens pessoais de vestimenta e ornamentação que estão em contato íntimo com a pessoa "adquirem uma alma" [*become ensouled*] e, assim, "se tornam uma extensão do corpo da pessoa" (id.: 486). No capítulo seguinte, veremos como esse é também o caso das "roupas de festa" que os Karajá usam para irem às festas noturnas da cidade ou que os jovens usam para ir à escola estadual. Essas "paisagens

corporais híbridas", diz Santos-Granero, são antes "o produto das concepções nativas relativas ao Eu [*Self*] e o Outro que têm sido operantes desde os tempos pré-coloniais" (id.: 479) que o resultado da "colisão" entre tradição e modernidade. Vê-se, portanto, que muitos dos pressupostos do autor se aproximam dos meus.

Para Santos-Granero, porém, as paisagens corporais Yanesha são híbridas: "pareceria apropriado ver as roupas Yanesha como produtos híbridos resultantes da *fusão* [*merging*] e da *coexistência* de elementos tradicionais e modernos" (id.: 491 – grifos meus). A roupa dos antigos e a roupa dos brancos não são mutuamente excludentes. "Até os homens e mulheres Yanesha mais peruanizados", diz o autor, "sempre apresentam um item da vestimenta e ornamentação nativas. De modo similar, mas inverso, eles tampouco vestem roupas nativas sem combiná-las com assessórios peruanos, tais como relógios de pulso, bonés, óculos de sol ou grampos de cabelo" (id.: 482). Outro argumento importante do autor diz respeito à recuperação do uso da vestimenta tradicional, a cushma, no contexto político atual. Isso poderia parecer algo como um 'retorno à tradição', mas a opinião do autor é que, antes, trata-se de uma passagem de uma tradição à modernidade e, depois, à uma nova tradição (id.: 489), "um novo jeito de ser Yanesha" (id.: 490). As cushmas que as mulheres vestem hoje, por exemplo, não são mais fabricadas com pano de algodão feito por elas mesmas, e sim com um análogo industrializado, além de ostentarem desenhos ausentes nos modelos antigos. Porém, "isso não significa que os Yanesha que usam cushma são mais tradicionais do que os que não usam. Antes, isso indica que usar uma cushma se tornou um símbolo de ser progressista [*progressive*] e orientado para o futuro [*forward looking*]" (id.: ibid): a tradição, assim, seria um signo da mudança. Mas a vestimenta "tradicional" esteve sujeita ao mesmo processo: há evidências históricas que alguns itens considerados hoje como "tradicionais" foram adotados de Outros (os missionários franciscanos, por exemplo). "Assim, a vestimenta nativa Yanesha está longe de ser tradicional. Ela denuncia [*betrays*] uma longa história de interação com agentes estrangeiros" (id.: 491).

Santos-Granero nota que, apesar da hibridez ter se tornado um conceito muito recorrente na produção contemporânea, não há um consenso dos autores em relação "a seu status analítico". O autor distingue dois modos principais de compreender o que é a hibridez nos tempos coloniais e pós-coloniais, e diz que as paisagens corporais Yanesha são híbridas nos dois sentidos:

> elas aparecem simultaneamente como o produto de tradições em confronto e como a expressão de uma abertura duradoura dos Yanesha para o Outro. Entretanto, se se assume uma perspectiva de longa duração, torna-se claro que a visão da hibridez como contingente às

> noções de tradição e modernidade é insuficiente para entender os padrões Yanesha de mudança cultural. A hibridez entre os Yanesha é uma práxis cultural – tanto um ponto de vista quanto um modo de ser –, e não apenas um evento histórico isolado e bem delimitado. (...) A hibridez como um confronto entre as tradições Yanesha e européias é, assim, apenas um exemplo de um fenômeno muito mais amplo: a constante incorporação de aspectos selecionados de Outros socialmente significativos para a constituição do Eu [*Self*] Yanesha (id.: 492).

Vimos que uma das maneiras pelas quais Santos-Granero descreve essa hibridez é como 'a fusão e a coexistência de elementos tradicionais e modernos'. Mas não haveria uma diferença entre fusão e coexistência? O caso dos Karajá de Buridina nos possibilita, justamente, refletir sobre essa diferença. A descrição que apresentei nesse capítulo deixa claro que a rede do parentesco é ela própria *misturada*: nela, objetos, corpos, afetos e perspectivas indígenas e não-indígenas se cruzam. Esses elementos podem aparecer alternada ou simultaneamente, como as duas faces de uma moeda. Mas vimos que os Karajá insistem sobre dois pontos: por um lado, eles são taxativos ao classificar certas coisas como sendo "da cultura" ou "tradicionais", e outras como sendo dos *tori* (cf. capítulo 5); por outro, eles insistem que os "dois lados", o indígena e o não-indígena, têm que se manter distintos, como uma condição mesma de sua continuidade enquanto um coletivo inỹ, pois "se misturar bagunça" (cf. capítulo 3). Os dois "lados" dos Karajá de Buridina, suas metades internas, coexistem, *mas não se fundem*. Isso já basta para mostrar que a idéia de hibridez, da mesma forma que a de *mestiçagem*, não é muito apropriada para descrever a forma da relação que estes indígenas travam com os brancos.

Mas há ainda um outro aspecto da descrição de Santos-Granero sobre o qual vale nos determos. O autor diz que a recuperação do uso da cushma no contexto político atual não é uma "volta à tradição", mas uma passagem da tradição à modernidade, e desta à uma nova tradição: esse novo uso da cushma está associado a "uma nova forma de ser Yanesha" (id.: 490). Outro elemento que ele aponta é que nenhuma vestimenta tradicional é "completamente" tradicional – pois sempre se usa assessórios peruanos como relógios, óculos, botas, etc. –, ao passo que um traje peruano, igualmente, nunca é "completamente" peruano – pois as pessoas sempre carregam suas bolsas Yanesha, feitas de algodão, e também porque se pode usar, simultaneamente, um adorno plumário de cabeça, por exemplo. Essas duas proposições estão estritamente relacionadas. Comecemos pela primeira.

A recuperação do uso da cushma pelos Yanesha é algo análogo ao que os Karajá de Buridina chamam de "regate cultural". Mas a assertiva de que a retomada da feitura das bonecas de barro, por exemplo, é uma passagem da tradição à modernidade, e desta à

uma nova tradição (essas bonecas, hoje, são feitas principalmente com barro comprado e pintadas com tinta industrializada), que isso remete a "uma nova forma de ser Karajá", seria simultaneamente verdadeira e falsa. Depende de qual o ponto de vista em que nos situamos. Se pensarmos que, há uns dois séculos atrás, os Inỹ praticamente não conheciam o dinheiro e os bens dos brancos, e que hoje o dinheiro e os bens industrializados são elementos cada vez mais imprescindíveis para a vida em aldeia (inclusive para a feitura das bonecas, que, além do mais, são hoje vendidas, ao passo que no passado eram feitas apenas como brinquedo para as crianças), é possível, então, dizer que se trata de "uma nova forma de ser Karajá". Não pretendo negar isso, algo, afinal, que careceria mesmo de propósito. Mas como essas mudanças aparecem para os Karajá de Buridina? Elas aparecem não como uma nova forma daquilo que Nathalie Pétesch (1992) chamou de *inỹcité*, da humanidade inỹ, mas como a coexistência da *cultura* com "a lei" ou "a organização" dos *tori*. Quando uma mulher fabrica uma peça de cestaria, utilizando uma agulha de metal e adaptando a peça ligeiramente de acordo com o gosto estético dos consumidores não-indígenas, ou quando faz uma boneca com tinta e barro comprados, ela se conhece como Inỹ, como um corpo-pessoa que dá a ver capacidades e afecções propriamente humanas. Nesse sentido, ela está fazendo exatamente a mesma coisa que as "Inỹ antigas", como dizem. O que mudou, hoje, é apenas que isso não é a única coisa que ela faz: em outros momentos (ou no mesmo momento, se ela ativar outra relação), seu corpo dá a ver capacidades e afecções *tori*. Para os Karajá de Buridina, o que está em primeiro plano em relação à sua diferença frente à vida dos antigos é o fato de que estes últimos viviam sem nenhum acesso aos bens dos brancos, e não a questão de que o povo de hoje faz de um modo diferente as mesmas coisas que os antigos faziam. E quando são esses 'modos diferentes de fazer' que estão em questão, esses indígenas não apreendem sua "tradição" atual como uma "nova tradição", mas dizem que "a cultura acabou" ou "está acabando".

Isso fica evidente quando passamos do plano diacrônico para o sincrônico, pois os Karajá de Buridina utilizam esse mesmo contraste, como vimos no capítulo 3, para contrapor sua aldeia (e outras como Txuiri e *Krè hãwa*) às "aldeias grandes" ou às "aldeias isoladas", estas últimas ditas como lugares onde ainda se "mantém a cultura". Em um mundo, como o inỹ, no qual a humanidade é imanente (cf. Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 1996, 2002c; Lima, 1996, 1999), só há uma maneira de "virar índio". Daí as clássicas respostas que muitos etnólogos e etnólogas receberam de vários indígenas ao perguntar coisas como "porque você faz isso dessa maneira?": "porque é assim que os

humanos fazem", ou "porque nossos avós sempre fizeram assim". Quando uma mulher karajá faz uma boneca de cerâmica ou quando um homem karajá sai para pescar, eles estão fazendo a mesma coisa que seus avós faziam – eles estão sendo humanos, poderíamos sinteticamente dizer. Por isso, penso que, para o caso dos Inỹ de Buridina, o que se dá é exatamente aquilo que Santos-Granero nega para os Yanesha: a retomada da feitura das famosas bonecas de barro é precisamente um "retorno à tradição", ou, para usar o fraseamento indígena, o "resgate da cultura". A *cultura* dos Karajá de Buridina é sempre uma virtualidade total, por mais que o que esteja em questão seja apenas uma "parte" dela: a *cultura* de que falam é uma perspectiva e, como tal, é total ou totalizante, não pode ser fracionada.

Isso nos leva à segunda assertiva de Santos-Granero, a de que a vestimenta tradicional nunca é "completamente" tradicional, e vice-versa. Aqui, novamente, trata-se simultaneamente de algo verdadeiro e enganoso. Verdadeiro se nos atentamos para o fato de que as práticas consideradas pelos Karajá como "tradicionais" ou "da cultura" nunca são realizadas em contextos ou por meio de elementos "completamente tradicionais", como os casos do artesanato e da pesca, que abordei nesse capítulo, deixam claro. Mas eu repetiria a mesma pergunta: como, entretanto, essa questão aparece para os Karajá? O ponto, aqui, é que a transformação é algo totalizante: não se pode "virar *um pouco* branco", do mesmo modo que não se pode "virar *um pouco* índio". Entendo o incômodo de vários etnólogos e etnólogas com a recente difusão de afirmações como "os Fulanos de Tal estão 'virando brancos'"; se bem os entendo, seu problema é com a idéia que essa expressão poderia talvez transmitir, de que, para usar uma formulação extrema, os indígenas estão abdicando de suas tradições e aderindo às nossas, estão deixando de ser indígenas, estão virando "completamente" brancos. Certamente, não é isso que os etnólogos e as etnólogas que se valem da expressão "virar branco" têm em mente: mas o que se teme é que o que eles têm em mente difira daquilo que o leitor (seja ele formado em antropologia ou um fazendeiro [ou seu advogado] que se opõe ao movimento indígena, p. ex.) absorverá de seu texto. Mas a transformação é um processo, e não um estado, um devir, e não um Ser: ninguém "termina de devir", mas está constantemente "devindo". É por isso que falo de "virar índio" e "virar branco" como dois *movimentos* que coexistem, dois vetores. Portanto, "virar branco" é sempre virar "completamente" branco, por mais que não se vire branco completamente: não é necessário se dar a ver e ser visto como um semelhante aos *tori*, ou à qualquer outro Outro, *em todos os aspectos possíveis* para que se "vire Outro". Um dos principais efeitos da fractalidade, como J. Kelly

demonstrou para o caso ameríndio, é colocar em cena uma outra idéia de totalidade. Se a mesma relação entre os termos se replica em todos os níveis, o que é uma parte para o nível superior aparece como um todo em seu próprio nível. E isto para *qualquer* todo/parte, pois esse todo não é uno: não há um todo que não seja também uma parte.

> O englobamento através da troca de uma parte da pessoa leva-nos à qualidade fractal a que quero me referir: o encerramento do todo (de uma pessoa) na parte (de uma pessoa); a conversão de partes de pessoas em pessoas inteiras — o filho de um matador wari', o filho de um matador jívaro e, podemos adicionar especulativamente, o novo nome (alma) do matador tupinambá. É necessário manter em mente, então, quando adiante falo em troca de partes do corpo, que o que é trocado é *uma versão em escala reduzida da pessoa inteira* (2005: 102 – grifos meus).

Um traço comum a muitos complexos guerreiros ameríndios, quando estes ainda eram operantes, pelo menos nos casos Tupi – cf. Viveiros de Castro (1986a, 2002d) para os Araweté e Oakdale (2001) para os Kayabi –, é que o matador é contaminado com o sangue da vítima, o que provoca o inchaço de sua barriga e que lhe rende acesso ao ponto de vista do morto: o matador tem que ficar recluso, pois corre o risco de ver seus parentes com os olhos do inimigo, como eles mesmos inimigos. Uma parte do morto, assim, aparece como o morto inteiro, uma pessoa inteira, e, por meio dela, o matador tem acesso a essa perspectiva outra. É claro que o matador não "vira completamente Outro" – no sentido de que ele continua fazendo parte de seu grupo –, mas isso é menos uma questão da transformação ser ou não total, do que dele estar envolvido não em um devir, mas em dois: devir parente, humano, *e* devir inimigo, Outro. Daqui podemos retornar ao caso das roupas Yanesha, da conjugação da cushma com assessórios peruanos como botas de borracha, relógios de pulso, óculos de sol, etc. Assim como o sangue do inimigo morto aparece como o inimigo inteiro, a cushma também não seria uma parte fractal da "tradição" Yanesha? Também ela não apareceria como "a tradição inteira"? A esse propósito, cito parte do comentário de Carlos Fausto ao artigo de Santos-Granero do qual estamos nos ocupando aqui. O autor toca também em outras questões que vêm aparecendo ao longo dessa etnografia.

> Meu terceiro ponto envolve a noção de hibridez. Embora eu esteja basicamente de acordo com o uso que Santos-Granero faz do conceito de Latour como um contraponto ao esforço modernista de produzir tradições "puras" ou "autênticas", eu gostaria de vê-lo distinguir essa noção de outra relacionada, *mestiçagem* [*mestizaje*], que é tanto uma importante categoria local na América Latina quanto uma noção academicamente reconhecida (Gruzinski 1999). Além do mais, os ameríndios também praticam [*play on*] uma "purificação" ou, para empregar o vocabulário de Strathern (1988), um "eclipsamento". As paisagens corporais híbridas dos ameríndios têm seus próprios mecanismos para se fazer visíveis como não-híbridas em

> relações específicas (Kelly 2005). *Não estaria Chemell*[31] *eclipsando sua hibridez para aparecer ritualmente como "um todo"* [*one and a whole*] *em uma aparição* [*séance*] *interétnica pública?* (Fausto, 2009: 498 – tradução minha; grifos meus).

É precisamente algo dessa ordem que ocorre com a rede *misturada* do parentesco, que descrevi nesse capítulo: capacidades, afecções, objetos, técnicas e materiais inỹ aparecem como "a cultura"; suas contrapartes *tori* aparecem como "a lei" ou "a organização" dos brancos; e, em ambos os casos, são mundos inteiros, não partes ou pedaços de mundos. Por isso, parafraseando o que disse Coelho de Souza sobre as aspas na "cultura" dita pelos indígenas, não há eufemismo ou paliativo no mundo que resolva a questão. "Virar Inỹ" ou "virar *tori*" implicam totalidades, por mais que a passagem de um registro à outro seja levada à cabo por elementos ou capacidades que poderíamos considerar como "uma parte" de "um todo". Como argumentei anteriormente (Nunes, 2009a: 107-8) – e já mencionei no capítulo 5 –, esses elementos são *operadores de perspectiva*, eles efetuam mudanças de registro totais ou "completas". Quando, por exemplo, a Escola Maurehi estava funcionando em dois turnos (ano de 2009), os indígenas se referiam ao turno matutino como "aula de *inỹrybè*" (aula da língua karajá) – que incluía o ensino da língua escrita e diversas outras atividades consideradas como "da cultura", como artesanato e 'brincar na praia' – e ao turno vespertino como "aula de *torirybè* (aula de português) – que, além do português, englobava todas as outras disciplinas do currículo das escolas públicas estaduais, matemática, geografia, história, etc. Em uma reunião ocorrida em 2011, um homem fazia uma apresentação, para os *tori* presentes, de uma atividade que ocorreria na sequência. Ele falou a palavra *torirybè* e, ao se dar conta de que sua audiência muito provavelmente não conhecia tal palavra, ele procedeu a uma explicação: "*torirybè* é a cultura de vocês".

[31] Chemell é um Yanesha que fornece o caso com o qual Santos-Granero abre a narrativa do artigo. Convidado a participar de um evento, ele apareceu para falar vestido com um cushma; depois de terminado o evento, ele tirou sua cushma e se vestiu com roupas peruanas. Um antropólogo peruano, amigo do autor, ao vê-lo trajando essa outra roupa, não o reconheceu.



7.

O TERRITÓRIO DAS ONÇAS E A ALDEIA DOS BRANCOS:

LUGAR E PERSPECTIVA

> Para os primitivos, a representação do espaço é principalmente qualitativa. As regiões do espaço não são concebidas, nem propriamente representadas, mas muito mais sentidas em conjuntos complexos, em que cada uma é inseparável daquilo que ocupa. Cada uma participa dos animais reais ou míticos que nela vivem, das plantas que nela crescem, das tribos que a habitam, dos ventos e das tempestades que nela sobrevêm.
>
> Lucien Lévy-Bruhl, *A mentalidade primitiva*

Os capítulos da parte 2 dessa dissertação são dedicados à dinâmica entre aparentamento e alteração. Nos capítulos 5 e 6, esses dois movimentos estiveram sempre presentes, embora eu estivesse com meu foco voltado mais para a dimensão do aparentamento. Nesse, farei o contrário: comparando a relação que os Karajá de Buridina travam com duas classes de seres outros, as onças e os brancos, veremos que ambas implicam uma alteração. A análise dessas relações nos conduzirá à exploração de um conceito karajá de lugar, *hãwa*. Se o engajamento dos Karajá com o mundo dos brancos lhes propicia tanto meios para se produzirem reciprocamente como parentes como para se alterar – i.e., se esse engajamento os propicia meios para que eles se produzam como *pessoas misturadas* –, veremos que os lugares promovem uma certa estabilização desses

dois movimentos: em alguns, lugares de uma socialidade propriamente humana, as pessoas se assemelham, se aparentam; em outros, lugares de socialidade Outra, alteram-se. Essa dinâmica, porém, se dá menos na relação entre pessoas e lugares que na relação entre pessoas e os seres habitantes de lugares outros: o que os lugares fazem, argumentarei, é estabilizar a perspectiva dos seres que os habitam, de modo que estar neles é, antes de tudo, se relacionar com a perspectiva desses seres outros. Comecemos, então, pelo engajamento entre os Karajá e as onças.

O TERRITÓRIO DAS ONÇAS

Comparados a outros grupos indígenas, os Karajá dedicam pouca atenção à agricultura e à caça. A pesca é a atividade mais valorizada, tanto simbólica quanto quantitativamente. Como vimos, eles exploram tanto o curso do rio quanto os muitos lagos que compõem o sistema hídrico do Araguaia. O Lago do Santana é um dos principais lagos dentro da Terra Indígena (Gleba II) utilizados pelos Karajá de Buridina para a pesca – é o maior deles. Para chegar até lá, eles atravessam o rio e, na cheia, podem seguir de canoa pelo esgoto, passando por dois outros lagos menores, ou então, mais frequentemente, atravessam a pé uma trilha de cerca de 5 km que se esconde sob a mata alta. Acompanhei os Karajá em várias dessas expedições de pesca no Lago do Santana e na grande maioria delas as onças (*halo[ko]è*)[1] se fizeram notar pelos seus esturros[2]. Uma vez, tive a impressionante oportunidade de escutar, a cerca de 150 m da canoa onde estávamos, duas onças rugindo uma com a outra, pois, disseram os indígenas, estavam acasalando – embora não as tenhamos visto, escondidas que estavam pela mata que se erguia a nossa frente. Ainda que nessa região haja onças nos vários

[1] Os Karajá distinguem três tipos de onça: a onça pintada, a onça preta e a onça vermelha. Para a biologia, as duas primeiras são uma única espécie, *Panthera onca*. É o maior felino das Américas, possui corpo largo e musculoso e cauda curta. Pesa em média 61,4 kg (de 35 kg a 130,5 kg), com um comprimento médio de corpo de 1,32 m (de 1,10 m a 1,75 m) e de cauda de 57,6 cm (de 40 cm a 68 cm). É encontrada nas planícies costeiras do México até o norte da Argentina, em toda a Amazônia até o leste do Maranhão, Brasil central, e pantanal. A onça vermelha, mais conhecida alhures como onça parda, espécie *Puma concolor*, é o segundo maior felino do Brasil. Possui corpo grande, cauda longa e cor uniforme. Pesa em média 39,2 kg (de 22,7 kg a 73,8 kg), com um comprimento médio de corpo (cabeça + corpo) de 1,08 m (de 0,9 m a 1,53 m) e de cauda de 61,5 cm (de 46,9 cm a 81,5 cm). É encontrada numa área mais extensa que a onça pintada, do oeste do Canadá ao extremo da América do Sul e praticamente em todo território brasileiro (Oliveira & Cassaro, 1999: 41-6). Os Karajá, por seu turno, distinguem a onça pintada, *halo(k)oè* ou *halo(k)oèryti*, considerada como a maior das três, da onça preta, *halo(k)oèlyby,* reservando para a onça vermelha os termos *obryra* ou *halo(k)oèsò*. *Halo(k)oè,* porém, é um termo que engloba os três tipos de onça. A *Panthera onca* é o quarto maior felino do mundo, ficando atrás apenas do leão (*Panthera leo*), do leopardo (*Panthera pardus*) e do tigre (*Panthera tigris*). Ainda assim, ela tem a maior força mandibular em relação ao tamanho da cabeça de todos os felinos, o que se reflete na forma do ataque: enquanto os outros grandes felinos preferem atacar o pescoço da vítima, matando por estrangulamento, as onças tendem a morder e quebrar o crânio da vítima.

[2] O *esturro* é um som característico que as onças fazem, mas não se trata de seu rugido. É o som que os caçadores não-indígenas imitam com um instrumento que tem a mesma estrutura de uma cuíca, só que mais alongado e com diâmetro menor, e que as onças respondem ao escutá-lo.

pedaços de mata ao longo da margem do rio, não é frequente escutar sua presença. Se nesse lugar no Mato Grosso, a Gleba II da T.I., quase sempre se ouve seu esturro, é porque "ali é o território das onças", dizem os Karajá.

De toda a multiplicidade de seres outros com os quais os Karajá de Buridina estão em relação, são as onças que são objeto de uma formulação perspectivista mais explícita. Quando se encontra com um desses felinos frente à frente, se ele está com o rabo levantado, é sinal de que vai atacar. O ataque sempre se dá em três movimentos: o predador dá um pequeno salto em direção à vítima, de modo que ela pode chegar para trás e escapar. Depois repete o mesmo movimento. O terceiro salto, porém, é fatal. "A onça pula três vezes, o terceiro é para pegar", dizem os Karajá. Mas as onças têm um "segredo": quando se troca olhares com ela, nesta situação prototípica do ataque felino, é preciso mostrar que não se tem medo. Se a pessoa demonstrar coragem de enfrentá-la, não demonstrar medo, "ela amansa", abaixando o rabo. "Aí você faz o que quiser com ela", me disse um homem. Nas histórias de homens valentes que lograram, nessas situações, se impor e fazer a onça abaixar o rabo com uma mera troca de olhares, os protagonistas venceram seu adversário felino com extrema facilidade, brincando com ele, pegando-o pelo rabo, fazendo-o fugir amedrontado, etc. Se o medo transparecer, porém, ela ataca. Em um encontro com uma onça no meio do mato, só pode haver um *sujeito*, um predador. O outro é sempre uma presa em uma situação de vulnerabilidade passiva, a mercê do que o sujeito resolverá lhe fazer. Se a onça logra impor seu ponto de vista, resta torcer para que se esteja em um dia de sorte, que a onça não esteja com fome ou *parida*[3] e que *ela* o deixe fugir. O ponto é importante, pois é a onça que deixa sua presa fugir, enfatizam os Karajá, nunca a presa que, num ato de astúcia, logra escapar. Se é o homem, porém, que impõe sua perspectiva, é a onça que precisará contar com a sorte. A estrutura do encontro é sempre a mesma, e só há duas posições possíveis: a de sujeito-predador e a de objeto-vítima.

Se os Karajá contam histórias sobre alguns homens valentes que "pegavam onça pelo rabo"[4], no mato, essa façanha só pode mesmo depender desse jogo de perspectivas

[3] Quando a onça acaba de parir ou está com filhotes pequenos, ou como dizem os Karajá, quando ela está *parida*, ela é muito mais perigosa do que normalmente, podendo atacar e matar sua presa mesmo que não a deseje comer, abandonando o cadáver no mato.

[4] Lévi-Strauss (1976) há muito nos ensinou que a mitologia não opera com as coisas do mundo necessariamente como elas são: ora ela as reproduz, narra-as como de fato são na vida indígena, ora ela as espelha, produzindo uma imagem invertida. A mitologia Karajá sobre as onças é um exemplo claro disso: predador voraz, prototípico, no mundo da vida, a onça é um benevolente quase bobalhão no mundo do mito. Bom cunhado, doador do fogo nas mitologias Jê (cf. Lévi-Strauss: 2004) – o que ela não é na mitologia Karajá – que sempre se presta ao diálogo e a ajudar os protagonistas das narrativas, a onça mítica Karajá é sempre enganada, feita de bobo, por outras personagens: tem sua cabeça amassada pelo tracajá (cf. Pimentel da Silva

no encontro face à face, pois ninguém nunca avista uma onça, a não ser que ela se deixe ver. Mesmo caminhando sobre as folhas e galhos secos que cobrem o chão da mata, o único sinal da presença do grande mamífero é um barulho que ele faz com as orelhas – "ela quebra a orelha", dizem –, produzindo um estalido algo semelhante a um graveto sendo quebrado. Mas nunca se escuta seu caminhar. No mato, a onça está sempre observando os humanos que ali estão e que nunca podem vê-la, exceto quando ela própria se dá a ver. Certa vez, um Karajá estava pescando no Lago do Santana e quando a caixa de isopor que levara para armazenar o pescado refrigerado encheu, ele resolveu voltar até sua casa e esvaziá-la para que pudesse retornar ao lago e continuar pescando, sem que o produto fosse perdido – se os peixes ficam expostos ao calor do dia, dentro de duas ou três horas começam a apodrecer. E assim o fez. Quando chegou novamente ao início da trilha, cerca de meia hora depois de tê-la deixado, havia um rastro de onça ao longo de todo o trajeto que ele percorrera. A onça estava em seu encalço, apenas não quis se deixar ver, eis a conclusão dos indígenas.

Quando os Karajá caminham pelo 'território das onças', seus corpos se transformam: ali, eles evidenciam outras capacidades e afecções. Uma das transformações mais marcadas é aquela do regime de comunicação. O cotidiano da aldeia é marcado por uma expansividade comunicativa moderada[5]. Há aqui, me parece, algo semelhante ao que diz Peter Gow (1997a) sobre a fala no contexto do parentesco piro. Estes indígenas da Amazônia peruana não falam sobre o incesto, diz o autor, por que ele é "indizível". Uma relação que retira abruptamente aqueles que nela se engajam do mundo social, transformando-os em uma coisa marcadamente distinta do humano (cf. p. ex., Coelho de Souza, 2004; 2011), não pode ser verbalizada, pois a fala é justamente o meio privilegiado pelo qual uma qualidade central para a socialidade piro e para seu processo do parentesco, o *nshinikanchi*, "mente, inteligência, memória, respeito, amor", se dá a conhecer. Por outro lado, a fala "em excesso" vira o processo no sentido contrário, transformando parentes em Outros. "A alegria tumultuária e contagiosa dos rapazes", diz Gow, "faz deles *nshinikatu*, 'descuidados, esquecidiços, sem *nshinikanchi*'", (1997a: 50), e é isso que faz seu exagero comunicativo essencial nos funerais, pois age no sentido contrário da memória recíproca que os vivos e o morto ainda têm, e que precisa ser rompida (id.: 61, nota 14). É também por uma fala "excessiva" que os homens

& Rocha, 2006: 156-7 para uma versão publicada desse mito), se deixa amarrar e serve de montaria ao coelho, perde seus olhos por sua ingenuidade de não perceber as artimanhas do tamanduá (cf. nota 7 infra).

[5] O auto-controle masculino é altamente valorizado, e penso que isso se reflete inclusive no que diz respeito à fala: não se fala demais, nem alto demais. As mulheres, por outro lado, são verbalmente mais expansivas, donas, por exemplo, de um choro ritual funerário que se ouve ao longe (cf. capítulo 5).

transformam um outro homem, antes um semelhante, em um diferente: chamando-o por um termo de parentesco para convidá-lo a fazer algo que só um não-parente pode fazer, ele o torna apto a cortar o cordão umbilical de seu filho recém-nascido (id.: 49). Os Karajá operam uma dinâmica similar. A comunicação intra-humana, por meio de uma língua partilhada, é essencial. Como diz Patrícia Rodrigues, "a vida em sociedade é concebida como a produção de sons" (1993: 374). Mas a expansividade comunicativa tem que ser moderada. Não se fala demais, nem alto demais, não se usa certos vocativos (nomes pessoais, por exemplo) para se chamar determinados parentes, etc. Sem a fala, porém, fica-se privado do principal meio de saber se as pessoas sentem falta uma das outras, se ficam contentes com os cuidados que recebem, de reavivar a memória de acontecimentos co-experienciados, etc. – elementos esses, vimos, por meio dos quais as pessoas se produzem reciprocamente como parentes. Uma comunicação propriamente humana não permite excessos. Sem a fala, porém, uma humanidade plena, i.e., inỹ, não é possível – por mais que a fala não seja tudo. O luto nos serve, aqui, de exemplo. Vimos no capítulo 5 como esse período é uma suspensão da vida humana normal, i.e., da socialidade dos vivos. O luto é marcado por duas características principais: a tristeza, a dor, e o *silêncio*. Enquanto ele dura, "o silêncio da aldeia só é rompido pelas lamentações ritmadas, altas e tristes das mulheres da casa do morto, ou seja, a casa de sua mãe" (Lima Filho, 1994: 119). O luto, em suma, mostra que tanto a escassez de comunicação, o silêncio, quanto seu excesso, o choro ritual – que, como vimos, é evocado como uma forma de contornar uma lembrança indevida, aquela que os que permanecem na aldeia, vivos, têm de seu parente falecido –, são contrárias a uma socialidade propriamente humana, inỹ.

Quando os Karajá caminham no mato, à sombra das árvores que se tocam no alto, o silêncio reina. Troca-se a comunicação intra-humana por uma arguta e concentrada busca por sinais visuais e, principalmente, sonoros da presença de outros seres. O assovio dos pássaros, a algazarra de folhas que acompanha a passagem de um bando de macacos, galhos quebrados de uma maneira específica, rastros, grunhidos, esturros e outros sons característicos de animais específicos, frutas comidas, o barulho de um peixe "batendo"[6], marcas de facão na vegetação, tudo é observado com muita atenção para que se saiba quais são os seres que estão presentes ali, a que distância estão, a quanto tempo

[6] Os Karajá usam o verbo "bater" para se referir ao barulho que um peixe (ou outros seres aquáticos) faz na superfície da água tanto quando está comendo, sendo atacado, etc., (poder 'ver' e/ou 'ouvir um peixe batendo') quanto quando é capturado pela rede de pesca. As ondas circulares ou movimentos mais caóticos (em caso de seres maiores, como os botos [*buhỹ*]) que se formam à flor d'água depois que um peixe "bate", ou simplesmente a toca e depois afunda, são chamadas de "rebojo".

passaram no chão que ora se pisa. São sinais das, aos nossos olhos, pouco visíveis interações que estão acontecendo a todo tempo com esses seres, das quais os Karajá têm viva consciência. Na aldeia, os corpos estão relaxados. No mato, estão como que num estado de tensão, os músculos alertas, quase regados de adrenalina. O corpo não é da mesma forma na aldeia e no mato, porque o corpo só é algo, só existe sob uma forma específica, quando embrenhado num nexo de relações; e se a aldeia é um espaço de socialidade propriamente humana, o mato não o é: ali, se está interagindo a todo tempo com seres outros, e a perspectiva humana, que, diga-se, nunca está garantida, ali está menos ainda. A mudança é visível, mesmo que pouco traduzível na escrita, esse código que só se deixa transpassar pelo sensível muito precariamente.

Mas foi só depois de ter acompanhado os indígenas duas ou três vezes nesta trilha em direção ao Lago do Santana é que me foi feito um comentário que deixou transparecer o sentido desta mudança de afecções corporais (Viveiros de Castro, 1996, 2002c). Ao longo da caminhada, minhas tentativas de conversar eram sempre malfadadas, justamente por causa desse silêncio, dessa abdicação temporária da comunicação intra-humana. Sempre que eu perguntava algo, as respostas eram curtas, monossilábicas. Às vezes estavam prestando tanta atenção no mato e em seus habitantes, que minha pergunta era sucedida por um silêncio, só quebrado algum tempo depois como um "o que?". Em certo momento, entretanto, um homem se virou para mim (que era o último da fila na trilha) e disse para que eu olhasse, de quando em quando, para trás, pois as onças são silenciosas, nunca se escuta seu caminhar. Caminha-se no mato como uma paca, uma capivara, uma cotia, que, sempre observando os sinais da presença de outros seres, i.e., interagindo com eles, se esquivam na tentativa de não se dar a ver a esse predador que tudo vê, quase onipresente e onisciente, a onça. Ela parece estar sempre escondida atrás de uma árvore ou de um arbusto, não se pode entrar em seu território sem que ela saiba, sem que ela veja. No mato, no território das onças, é-se presa: estar lá é apreender-se sob o ponto de vista delas. A menos que se olhe dentro de seus olhos de resina[7] e não se demonstre medo, a menos que, temporariamente, se faça do mato uma aldeia.

"Território das onças" é uma expressão em português que serve de tradução para *halo(k)oè hãwa*, "a aldeia/território/lugar (*hãwa*) das onças (*halo[k]oè*)". Há, porém, outro termo pelo qual se pode referir a um lugar onde é possível encontrar muitas onças

[7] Duplamente enganada pelo tamanduá bandeira, a onça joga seus olhos para o alto, na segunda prova ardilosa proposta pelo seu opositor, e os perde, substituindo-os depois por outro par feito de resina, narra um mito Karajá. Esse tema é comum na mitologia sul-americana (cf. Lévi-Strauss, 2004[1964]), mas é mais frequentemente de água que os novos olhos da onça são feitos.

(ou outros seres). Certa vez eu fui com Kari e seu marido a um lago no rio Vermelho, fonte de algumas das histórias de onça que eu já havia escutado. Quando estávamos saindo do lago, ela apontou um barranco mais alto e me relembrou de uma das histórias que já havia me contado: certa vez, passando de canoa naquele ponto, do mesmo modo como fazíamos no momento, ela avistou uma grande onça pintada deitada em cima do barranco, observando "bem tranquila", como os Karajá costumam dizer, eles passarem. "Aqui tem muita onça", ela concluiu. Quando perguntei se ali também era um *halo(k)oè hãwa,* ela disse que não: aquele local era um *halo(k)oè ho(haku)*[8]. Qualquer lugar onde a presença de um ou mais seres determinados se faça notar com frequência pode ser dito um *ho(haku*). E esses espaços podem ser superpostos. Na Gleba III, por exemplo, onde há muitas capivaras, antas, onças e peixes, é o *ho(haku)* de todos esses seres, simultaneamente. Se alguém está na aldeia e aponta para essa parte da T.I. e diz *kua (k)õri ho(haku)*, a expressão pode ser traduzida simplesmente como "ali (*kua*) tem muita anta (*[k]õri*)". Um lago pode ser dito *(k)utura ho(haku) – (k)utura* são os peixes. Mas qual seria, então, a diferença entre *ho(haku)* e *hãwa*? Para que um determinado lugar possa ser dito o *hawã* de um ser, é preciso que ele habite ali. Em relação às onças da Gleba III da T.I., por exemplo, Kari me disse que "elas moram ali, ali é a aldeinha delas". O sentido dessa expressão ficou mais claro quando, posteriormente, conversando com um homem sobre o assunto, ele me ofereceu a expressão *halo(k)oè hãwa* como tradução para "território das onças" e eu lhe perguntei se havia ali, uma aldeia desse felino. Ele inicialmente me respondeu que sim. Mas quando insisti, perguntando se o *hyri* (xamã) dava notícias da aldeia das onças, como seria, se tinha casas dispostas como as de uma aldeia inỹ, ele me retrucou que não havia nada disso: quando se fala que "ali é a aldeia delas", é no sentido de que "elas moram ali", de que "ali é o território delas", mas sem a implicação da aldeia no sentido humano, um local muito determinado onde casas são construídas e cujo espaço têm que ser cuidado para que o mato não tome conta, por exemplo.

No espaço habitado pelos Inỹ, portanto, muitos outros seres podem ser encontrados, alguns deles residindo em lugares determinados. Mas esses espaços reconhecidos e nominados estão em larga medida restritos à beira do rio. W. Lipkind,

[8] *Haku* é a forma da fala feminina para *ho*, na fala dos homens. Essa é o único termo que tive notícia em que, talvez, a diferença das variantes masculina e feminina forme duas palavras distintas. Noto, entretanto, que as mulheres podem adicionar a partícula *–ku* como terminação em algumas palavras: o nome pessoal pronunciado pelos homens como *iòlò*, por exemplo, pode, na fala feminina, ser *i(k)òlò* ou *i(k)òlòku*.

que fez pesquisa entre os Karajá em fins da década de 1930, diz que o universo desses indígenas, cujo centro é a Ilha do Bananal, é muito pequeno. A oeste do Araguaia se inicia o território xavante, cujos ataques eram temidos até aproximadamente a década de 1960. O autor diz que, descendo o rio muitos dias, chega-se a aldeia do demiurgo Kynỹxiwè, no limite norte do mundo; e subindo até o limite sul, chega-se à outra aldeia de Kynỹxiwè.

> Os Karajá estão perfeitamente familiarizados com a porção mediana desse paralelogramo. Cada praia, barranco alto, mata e lago ao longo do Araguaia, cada corpo de água e pedaço de terra distintivo dentro da Ilha do Bananal, é conhecido e tem um nome. Os tributários são conhecidos em menos detalhes e só até poucos dias de viagem desde suas bocas. Para dentro da terra firme, seu conhecimento definha depois de uma pequena distância e você rapidamente se encontra em um país mitológico (Lipkind, 1940: 248).

O conhecimento sobre as porções interioranas do território foi certamente ampliado, em tempos recentes, em decorrência das relações com os brancos e de sua circulação pelas cidades. Mas o ponto aqui é que, se os lugares conhecidos e nominados são basicamente aqueles que se dispõem ao longo do rio e em função dele (o próprio rio, matas ciliares, lagos, afluentes, etc.), concentrados em uma faixa bastante estreita de terra, não é de surpreender que os "territórios" (*hãwa*) de alguns seres se superponham. Vimos no capítulo 5 que o *hãwa*, como um lugar de habitação humana, inclui tanto a aldeia quanto um território ao redor dela. Esse pedaço de mata que os Karajá chamam de "o território das onças" está dentro do *hãwa* de Buridina, de seu território. O local no Aricá (Gleba II) onde as três famílias que vieram da aldeia Nova Tytema se assentaram não é uma aldeia independente, como disse, mas é certamente seu *hãwa*, seu local de moradia. Não posso dizer muito sobre essas sobreposições de "territórios": sempre que tentei conversar com os Karajá sobre isso, eles se furtaram de elaborar o ponto. Mas suas respostas me permitem um comentário. Tudo depende, me parece, de qual relação se ativa. *Hãwa*, no sentido de "território da aldeia", emerge da oposição em relação à outros "territórios de aldeia". Nessa relação, os *hãwa* aparecem como internamente indiferenciados. A presença da aldeia dentro dele é um fato, mas a diferença entre o conglomerado das casas e o restante do território não é o que está em foco: nesse sentido, *Buridina hãwa,* "o território de Buridina", é sinônimo de *Buridina mahãdu hãwa*, "o território *do pessoal de* Buridina".

Quando a relação que se ativa é aquela entre os Inỹ de uma aldeia e os seres outros que habitam territórios específicos em seus arredores, *hãwa* se refere a um espaço mais circunscrito, a aldeia, o local de moradia, um espaço marcado por uma socialidade específica. Assim, quando perguntei a um homem, posto que o território (*hãwa*) das

onças se localiza dentro do território (*hãwa*) de Buridina, o que ele poderia me dizer sobre essa superposição dos *hãwa*, ele me disse que esse termo se refere apenas à aldeia, o local de moradia. Esse território ao seu redor se chama *ixiõhidỹỹna* ou, de uma forma abreviada ("uma palavra mais curta"), *õhina*, e inclui os locais de caça e pesca, mas não só. Ele fez uma comparação com os brancos. A cidade de Aruanã é o *hãwa* dos *tori*, o município cuja sede é essa cidade é seu *ixiõhidỹỹna*. Noto que sua definição de território (*õhina*) ao redor da aldeia (*hãwa*) é a mesma que ele (bem como outras pessoas) havia me oferecido para o termo *hãwa* como "território de aldeia". O termo *ixiõhidỹỹna,* portanto, só aparece quando há uma diferenciação interna do "território da aldeia" em função da oposição da aldeia inỹ (*hãwa*), o lugar de habitação humana, às "aldeias" ou locais de moradia (*hãwa*) de outros seres.

Com os brancos, o mesmo se dá. Quando a relação que está em foco é aquela entre diferentes (territórios de) aldeias, os Karajá dizem que é a cidade que faz parte da aldeia, e não o contrário, a despeito de a aldeia estar dentro, no centro de Aruanã (cf. Nunes, 2009b). Quando o que está em foco é a relação entre a aldeia e a cidade como dois locais em que tipos diferentes de seres, Inỹ e *tori*, habitam, a cidade aparece como um lugar independente, um outro *hãwa*.

A ALDEIA DOS BRANCOS

O que se poderia dizer, então, da relação dos Karajá de Buridina com os *tori* e sua cidade? A situação aqui é certamente mais complexa. Não, absolutamente, por nada *intrínseco* à relação com esses seres outros e que estaria ausente no caso da interação com as onças. Mas porque, como veremos mais adiante, há, no quadro das transformações em onça e em branco, um espaço vazio (nessa aldeia), justamente no que diz respeito às onças. Mas deixemos esse problema temporariamente de lado.

Da mesma forma que os Karajá sofrem (ou operam) uma transformação quando estão no território das onças, estar na cidade, que é, afinal, "o território dos brancos" (*tori hãwa*), também envolve uma dinâmica de alteração. Quando os Karajá vão à cidade, geralmente montados em suas bicicletas, para comprar alimentos em algum dos mercados, pães para seu café da manhã, gasolina ou materiais de pesca, ir ao banco, ou simplesmente quando atravessam um pedaço da cidade no trânsito entre a aldeia (Gleba I) e o Aricá (Gleba III), seu corpo também muda, se transforma. Há, também aí, algo de "presa" em seus corpos: na cidade, eles evidenciam outras capacidades e afecções do que quando na aldeia. Assim como no mato, pedala-se em silêncio, como pude igualmente perceber ao acompanhar essas "expedições": a comunicação intra-humana é colocada de

lado em prol de uma arguta e perspicaz observação dos brancos. Observa-se como eles conversam, sobre o que, em que tom e em que situação, como eles fazem seus negócios, o que eles comem, que roupas vestem, como são suas casas, quais são seus trabalhos, o que gostam de fazer no tempo livre, como tratam seus parentes, etc. Assim como no mato, na cidade seus corpos estão sujeitos uma certa tensão. O relaxamento característico da vida diária na aldeia, onde as pessoas ficam sentadas nas varandas de suas casas, escorados em árvores na beira do rio, conversando entre si, fazendo brincadeiras, etc., é substituído por uma contenção corporal: linguística, tanto no sentido já apontado quanto no da comunicação oral com os brancos – tenta-se usar as expressões e formas de tratamento adequadas à gramática do português local e *geralmente* não se fala mais que o necessário para o fim em questão (pagar as compras feitas, por exemplo) –, e corporal – os movimentos são mais contidos, mesmo rijos, e tem-se a impressão de uma certa dose de cuidado com eles. Se na aldeia a descontração, muscular e dos humores, é predominante, os Karajá, na cidade, estão geralmente sérios: ali não parece ser um local adequado para o riso, por exemplo. Assim como quando caminham no território das onças, ir para a cidade implica apreender-se a si próprio sob a perspectiva dos brancos – os seres para quem aquele espaço é um "território" –, apreender-se como *índio*.

ÍNDIOS DE CATIVEIRO: IMAGENS

Façamos, aqui, uma breve interrupção no fluxo do capítulo para discutir algumas imagens que os regionais e os turistas nutrem a respeito dos Karajá de Buridina, i.e., como estes indígenas aparecem como *índios* para os brancos. Como disse no capítulo 2, a relação entre índios e brancos se estabilizou nos últimos anos, adquirindo um tom pacífico, mesmo positivo. Mas isso esconde uma ambiguidade na maneira como os Karajá são vistos pelos *tori*. O imaginário nacional acerca dos povos indígenas opera por meio da aplicação diferencial de um mesmo estereótipo idealizado. O que muda, geralmente, na opinião daqueles que convivem em algum grau com os indígenas e na daqueles que não convivem é que, no primeiro caso, a imagem que se faz é predominantemente negativa, ao passo que, no segundo caso, ela é predominantemente positiva. A situação mais comum, possivelmente, é aquela em que os regionais, vizinhos dos indígenas, têm uma relação conflituosa com eles e nutrem idéias tais como que os índios são preguiçosos, acomodados, ladrões (em alguns casos), bêbados e de que é "muita terra para pouco índio"; já os brasileiros metropolitanos podem nutrir idéias muito similares, mas tendem a fazer o oposto, enfatizando que os indígenas vivem "em

harmonia com a natureza" e valorizando a beleza de sua cultura – não é por acaso, por exemplo, que a cestaria Baniwa é vendida na Tok & Stok, uma importante loja de decoração de interiores (sobre essa diferença das imagens dos brancos distantes e dos próximos, ver, p. ex., Santilli, 2000).

Sejam os indígenas tomados como "bons selvagens" ou como "maus selvagens", eles são sempre tomados como selvagens: a imagem, para usar uma expressão de Alcida Ramos, é sempre hiper-real (1995). Em ambos os casos, o *índio* é aquele que mora "no mato" ou "na floresta", que vive da caça, pesca e agricultura de subsistência, se adorna com uma plumária colorida e traz sempre na mão o arco e as flechas. Essa imagem *nunca* é compatível com um ambiente ou com hábitos urbanos, quer por seu "atraso" ou "falta de civilização", quer porque na vida indígena estão ausentes os "vícios" e os "problemas" que a modernidade gerou. Assim, a passagem dos indígenas da "floresta" ou do "mato" para o ambiente urbano (a presença indígena nas cidades ou a adoção de qualquer elemento associado ao mundo moderno e aos brancos, como a língua portuguesa, bens industrializados ou o dinheiro) é pensada como um "deixar de ser índio", uma lapidação do mármore identitário que se apresenta irreversível (cf. Viveiros de Castro, 2002e)[9]. Todas essas questões se fazem presentes na maneira como regionais e turistas pensam os Karajá de Buridina, e isso, é claro, têm suas consequências para a relação que eles entretêm. Para explorar a questão, vou me ancorar em trechos de entrevistas realizados por Olga M. F. Motta e publicados em sua dissertação de mestrado (2004).

Por um lado, a presença da aldeia na cidade é valorizada como um atrativo turístico. Como disse no capítulo 2, essa valorização está relacionada com o momento atual no qual as relações com os brancos estão estabilizadas e com a atuação da prefeitura no sentido do fortalecimento do movimento turístico em Aruanã. No site de turismo ferias.tur.br, a aldeia aparece na lista dos "Principais Pontos Turísticos", ao lado da Igreja Matriz e do Rio Araguaia. Motta cita a seguinte fala de um morador de Aruanã: "É bom ter a aldeia, é um cartão postal da cidade" (2004: 48). É verdade que a maioria dos turistas não vai para Aruanã por causa dos Karajá, e sim pelo lazer e pelas festas que a cidade oferece. Não é raro, por exemplo, ver algum carro entrar na aldeia por engano e pedir informação, sem tomar conhecimento de que se trata de uma aldeia indígena. Quando chegam à cidade, porém, os turistas ficam sabendo da presença da aldeia: a grande maioria visita o Museu e muitos compram artesanato indígena. Há aqueles que se encantam com o lugar, com o "projeto de resgate cultural" e/ou com as peças à venda e

[9] Em outro lugar (Nunes, 2009c), elaborei essa questão partindo do que os dados demográficos sobre povos indígenas no Brasil podem nos dizem sobre o imaginário nutrido sobre esses povos.

os divulgam para outros visitantes. Sentado na janela do Museu, observando o movimento dos turistas, vi muitas pessoas que são visitantes assíduos da cidade e que sempre vão ao Museu comprar artesanato ou simplesmente para conversar com o Cacique Raul. Por vezes, ele me dizia coisas como "ele é de Goiânia, todo ano ele vem aqui". Motta cita a seguinte fala: "vou na aldeia para mostrar o artesanato, a tribo, para os amigos que vêm em Aruanã. [...] (Turista procedente de Goiânia, freqüentador há mais de 35 anos, possui uma casa em Aruanã – homem, 55 anos)" (id.: 54). Para os turistas, em sua maioria estrangeiros, que vão a Aruanã em agosto e setembro, depois que o grande movimento da temporada já se dissipou, a aldeia é certamente um fator a mais para a decisão de visitar o local. Muitos tomam conhecimento da aldeia ainda em seus países de origem.

Por outro lado, a grande maioria dos regionais e dos turistas vê os índios como "aculturados", e assim, como "iguais a nós", como igualmente "civilizados". Vejamos as falas de alguns turistas.

> – São superprotegidos pela Funai, não têm vida própria. Acho que deviam ser deslocados da cidade, tem comida, remédio, luz, então, não são mais índios. [...] – Eles têm uma vida muito promíscua. Não tem vida de índio é um bairro de Aruanã, então, a Funai tinha que direcionar uma área para eles mais apropriada. [...] (Turista procedente de Goiânia, freqüentadora do Araguaia há mais de 20 anos – mulher, entre 31 a 40 anos) [Motta, 2004: 54].

> – Estão miscigenados, os brancos trouxe muita corrupção, que acabou tirando a originalidade da cultura. – Não justifica falar que área civilizada é deles. [...] (Turista procedente de Goiânia, terceira vez que acampa na Praia do Cavalo – mulher entre 41 e 50 anos) [id.: ibid.].

> – Sei muito pouco deles, sei que é normal, vivem como a gente mesmo, quando vejo não faço distinção. (...) – São muito protegidos, não entendo vivem no meio de nós, igual a gente mesmo, mas não tem punição nenhuma. Eles já tão civilizados frequenta os mesmos lugares que a gente. (Turista proveniente de Goiânia, freqüenta a seis anos as praias, entre 51 e 60 anos) [id.: 55].

> – A aldeia aqui não é como mostram na TV pois são de tijolos. [...] (Turista Proveniente de Santa Catarina, primeira vez em Aruanã, mulher, entre 31 e 40 anos) [id.: ibid.].

Quanto aos regionais, diz Motta, "mesmo que estas pessoas convivam cotidianamente com a presença dos Karajá, muitos não os consideram como índios. Para isto usam termos como 'misturados', 'mestiços', 'igual a nós'" (id.: 41). Eu também ouvi os regionais fazerem declarações desse tipo, usando esses mesmos termos. Para eles, os direitos diferenciados garantidos constitucionalmente aos indígenas aparecem como simples "privilégios". Alguns exemplos disso são: os Karajá podem pescar irrestritamente, ao passo que os regionais sofrem um impedimento legal de pescar em certos períodos (a piracema), em certos locais (sobre os cardumes) e com certos materiais (material de

pesca considerado predatório, como redes e tarrafas); os indígenas têm uma terra para seu usufruto, ao passo que os regionais têm que pagar aluguel ou comprar o imóvel e pagar IPTU; os indígenas recebem ajuda de vários órgãos (não sofrem qualquer restrição para pescar, recebem assistência à saúde, etc.), ao passo que os regionais contam apenas com seu próprio trabalho para se sustentar. Vejamos as falas de alguns moradores de Aruanã.

> Eu acho assim, se os índios tinha a área deles, não tem que desapropriar nada não, pra o povo não ter prejuízo. O governo federal tinha que dar umas terras em outro lugar que não tem problema. A cidade foi muito prejudicada com tudo isso, não fizeram nada por causa deles [dos Karajá], a Funai embargou o porto e o esgoto. (homem, entre 31 a 40 anos) [id.: 45].

> Eles [os Karajá] queriam toda a beirada do rio, mas os moradores [de Aruanã] não deixaram não, porque eles acharam que tinham mais direito do que os índios. Ai a prefeita ligou para o governador e resolveu tudo (como?) não deu a terra para eles. (homem, entre 15 a 20 anos) [id.: 47].

> Eles tem a liberdade de caçar e de pescar, tem o apoio do governo, com verba, com saúde, com advogado, eles são preguiçosos até! (...) *A lei está toda do lado deles, eles não tem problema com a lei*. (homem, entre 31 a 40 anos) [id.: ibid. – grifos meus].

> Vivem da pesca. O que a natureza dá e dependem da Funai, porque não trabalham. (mulher, entre 21 a 30 anos) [id.: 48].

Nos últimos anos, como disse, as relações entre índios e regionais adquiriram um tom menos conflituoso e mesmo positivo – o trabalho de campo de Motta é de 2003, anterior, portanto, ao último conflito decorrente da demarcação da T.I., a desocupação do Aricá ocorrida em 2005. No contexto político local, aumentam as vozes que reconhecem os direitos dos Karajá sobre a terra e o fato de que eles têm um modo de vida diferenciado, baseado na pesca e, hoje, também na produção (e comercialização) do artesanato. Esses discursos, porém, não impedem a emergência eventual dessas imagens negativas que acabo de descrever. Os regionais conhecem os indígenas e, hoje, tem uma boa relação com eles, mas desde que os indígenas "não passem de seus limites".

> Não importo [que a aldeia se localize no centro da cidade], eles não me atormentam. Eu fico pra cá eles ficam pra lá. (mulher, entre 41 a 51 anos) [id.: 45].

> Se ficasse só no lugar deles, mas eles querem tomar a cidade e daqui uns dias só vai ter índio aqui dentro. (mulher, entre 31 a 40 anos) [id.: ibid.].

Essa última fala faz referência à demarcação da T.I.: uma vez a terra demarcada, o lugar de uns e outros estabelecido, e desde que os Karajá não coloquem isso sobre questão, não há conflito. O mesmo no caso da pesca "ao vivo" dos cardumes, comentado no capítulo anterior: enquanto os Karajá e os regionais pescam em iguais condições, não

há conflito; quando os direitos indígenas aparecem como "privilégios", a tensão emerge. A questão é importante. O *índio,* esse estereótipo genérico, é a "presa" dos brancos, poderíamos dizer[10]. Do ponto de vista de boa parte dos regionais – exceção feita, talvez, aos mais velhos moradores de Aruanã –, é a aldeia que está dentro d(o "território" d)a cidade – vimos acima que, para os Karajá, é o contrário que se passa. O ideal dos brancos, me parece, é tratar os Karajá de Buridina como "índios de cativeiro", extraindo de sua "atração turística" os benefícios que eles geram – intensificação do fluxo de turistas para a cidade, ajudando, assim, a aquecer a economia local, um mercado matrimonial que lhes permite ter acesso a todos os "privilégios" indígenas, etc. –, mas sem que eles comprometam seu bem-estar. Tem-se para com eles quase a mesma admiração e benevolência que se tem para com os cativos animais, a não ser quando estes "passam seu limite", como uma onça de zoológico que ataca seu treinador ou seus alimentadores – i.e., quando os brancos têm suas possibilidades de ação limitadas em função dos direitos indígenas (como no caso do território, sobretudo quando da desocupação das áreas indígenas) ou de outras restrições às quais os Karajá não estão sujeitos (na piracema e na passagem anual dos cardumes, por exemplo) –, quando os índios são acusados de "atrapalhar a cidade" ou de "acabar com as tartarugas", por exemplo.

A ALDEIA DOS BRANCOS (CONTINUAÇÃO)

Descrever as idas cotidianas dos Karajá à cidade como uma transformação pode dar uma impressão espetacular para uma situação que é, na verdade, absolutamente ordinária. Não se trata hoje, ao contrário do que provavelmente ocorria no passado – nas décadas de 1940, 50 e 60, quando os Karajá optaram por permanecer junto à Aruanã – de adentrar um mundo desconhecido e aparentemente incognoscível, exótico. Estes indígenas conhecem muito bem os brancos, fato reconhecido inclusive por seus parentes de outras aldeias. Mas isso não diminui a significância da alteração nas afecções de seus corpos na cidade, pois, como argumentei alhures (Nunes, 2010b), trata-se justamente de que o conhecimento que os Karajá de Buridina têm do mundo dos *tori* é uma experiência corporal. Os moradores desta aldeia, ao nascer, se encontram inseridos num nexo de relações que propicia tanto sua transformação em índios (o conhecimento da "cultura" ou "tradição" Karajá, como eles costumam dizer) quanto sua transformação em branco (o

[10] Uso aqui a figura da "presa" para manter a analogia com o caso das relações dos Karajá com as onças. Não quero sugerir que as relações com os brancos sigam os moldes da predação, mas sim da troca de ou do acesso à perspectiva: como ficará claro, o que me interessa na comparação empreendida nesse capítulo é a equivalência das posições de "sujeito" e "objeto" que se pode perceber nas relações desses indígenas com, por um lado, as onças, e, por outro, os *tori*.

conhecimento do mundo *tori*). Nenhuma dessas duas coisas, não custa repetir, está dada. Para ser Inỹ, é necessário ser produzido como um parente inỹ pelos seus e produzi-los, ao mesmo tempo, enquanto parentes. Virar branco, da mesma forma, envolve um "treinamento": não adianta ouvir como se faz, é necessário conhecer por si próprio, i.e., através de seu próprio corpo. Cada pessoa, portanto, têm que refazer o percurso já (e ainda) feito pelos mais velhos. E, é claro, nem todos adquirem a mesma maestria nessa arte. Essa experiência cotidiana de ir para a cidade, portanto, envolve uma dinâmica de transformação que é crucial para a vida *cotidiana* dos Karajá de Buridina.

A transformação é comumente associada a contextos ímpares, espetaculares, como o ritual ou o xamanismo, e que seria operada por indivíduos em posições determinadas ou com treinamentos específicos. Mas, como lembra Istvan Praet, falando sobre os Chachi do noroeste do Equador, "transformar-se [*shifting shape*] não é uma questão apenas de especialistas; na verdade, é algo muito mais comum e menos espetacular do que se poderia pensar" (2009: 748 – tradução minha). Suzanne Oakdale, por exemplo, por meio da análise de autobiografias, mostrou como os Kayabi que mantiveram relações com os brancos do posto de atração do SPI, na época de sua "pacificação", passaram por um processo de transformação. "Uma vez que esses homens começaram a comer (e dormir) no posto, eles são descritos como se tornando fisicamente irreconhecíveis para seus parentes Kayabi. Esse grupo retornou para sua família alguns meses depois e seus parentes não os reconheceram" (2008: 800). A autora transcreve parte de um relato sobre o diálogo ocorrido na ocasião: "'Quem são vocês?' (...) 'somos nós. Nós ainda estamos vivos! (...)' 'Nós só estamos perguntando, quem são vocês?'" (id.: ibid.). Entre os Matis, basta um grito monossilábico para efetuar – ou para dar a ver[11] – uma transformação:

> O que poderia ser imaginado como eminentemente espetacular – homens que se transformam em jaguares – não implica nem tomada de alucinógenos, nem pinturas corporais sofisticadas, nem revestimento com ornamentos marcados pela semântica felina, nem postura, atitude, maneira ou comportamento particularmente evocativos. Um simples monossílabo, reiterado em intervalos regulares durante um tempo relativamente curto (alguns minutos apenas), prosseguindo seu caminho tranqüilamente: a isto se reduzem as metamorfoses matis" (Erikson, 2000: 43).

O caso dos Matis mostra bem como a transformação pode ser efetuada por não-especialistas – são os homens (comuns) da aldeia que se transformam em onça emitindo o monossilábico "i...i...i..." – e em contextos corriqueiros, além de apontar na direção do que argumentei no capítulo passado: aqui, basta um elemento, um grito, para que uma transformação "completa" se efetue, sem que seja necessário agir *em todos os aspectos*

[11] "É difícil saber se o grito serve para induzir à transmutação, ou se ele se contenta em assinalá-la às mulheres para garantir que elas estejam bem escondidas" (Erikson, 2000: 43).

como uma onça – partes fractais que aparecem como todos, em suma. Se acima vimos como a relação com as onças, quando se as encontra face a face, pode implicar uma transformação que poderíamos ver como extraordinária, no trânsito cotidiano dos Karajá em direção à cidade, como no simples fato de caminhar no território das onças, trata-se, ao contrário, de algo banal.

Há, porém, outros contextos de transformação em branco que são sim espetaculares e que poderíamos com mais facilidade associar a rituais. Nos casos tratados acima, a transformação é algo quase 'imperceptível'. Para percebê-la é preciso, digamos assim, saber ver. Nesses outros contextos que tratarei agora, a transformação, como aquelas operadas por máscaras, dá-se a ver: as "máscaras"[12] em questão são as roupas dos *tori*. Os Inỹ, nesta como em outras aldeias, há muito abandonaram sua forma própria de 'vestimenta"[13] e hoje as roupas dos brancos são tão básicas para eles quanto para nós[14]. Mas há roupas e roupas. Até o começo do período letivo, em fevereiro de 2009, eu não havia – nas curtas estadias anteriores – presenciado a movimentação dos jovens em direção à escola. No primeiro dia de aula, fiquei surpreso ao ver todos muito bem vestidos, com roupas e acessórios que, depois de mais de um mês de campo, eu nem mesmo sabia que existiam (em algumas casas): sobretudo calças jeans e tênis, reluzindo como novos, impecavelmente limpos. Esses itens servem exclusivamente a esse fim: ir à

[12] Se eu estiver certo quanto à intuição de que os *ijasò*, os Aruanãs que vão dançar nas aldeias durante o Hetohokỹ e as festas de Aruanã, são seres Outros, se, a despeito de serem os ancestrais dos Karajá, eles não são os 'humanos originais' mas sim os 'Outros originais', o ritual inỹ nos fornece outro exemplo de transformações efetuadas por máscaras: os dançarinos vestem máscaras de palha, que são réplicas dos corpos dos *ijasò*, tal como observados pelo *hyri* (xamã) em suas visitas aos mundos desses seres, e, ao fazerem isto, transformam-se eles mesmo nos Aruanãs – vestir a máscara é, também, vestir o 'corpo velho' [*ty(k)ytyby*] do Aruanã (justamente a parte de sua pessoa-corpo trazida pelo xamã à aldeia; um homem, por exemplo, me disse que quando um xamã traz um Aruanã para a aldeia, pode-se dizer *hyri rity(k)ytybynỹmỹhỹ're*, expressão que significa que o xamã trouxe o *ty(k)ytyby* do Araunã para a aldeia. "No ritual, os Aruanãs ocupam os corpos dos dançarinos ou como me explicaram (nos bastidores), que os homens usam o *tykytyby* dos Aruanãs para dançar e cantar" (Lourenço, 2009: 108).

[13] No caso dos homens, uma forma de "estojo peniano" que consistia em amarrar a pele do pênis com um cordão de algodão untado de urucum, de modo a esconder a glande. Dava-se várias voltas com o cordão, formando uma espécie de tubo – a mesma técnica usada para amarrar os longos rabos de cavalo que os homens costumavam usar, escondendo todo o cabelo sob a sequência de voltas do fio vermelho. No caso das mulheres, uma tanga de entrecasca chamada *inỹtu*, "couro (*tu*) de gente (*inỹ*)".

[14] Mas, poder-se-ia perguntar, as roupas cotidianas, sendo também dos brancos, não operariam uma transformação? Compondo as cenas cotidianas nas quais os parentes dão-se a lembrar uns para os outros ou constituindo elas próprias veículos dessas lembranças (como presentes de pais para filhos ou de um cônjuge para o outro), elas fazem parte, certamente do processo de auto-constituição inỹ. Sendo objetos dos brancos, tendo que ser compradas, elas, por outro lado, são um elemento que dá os Inỹ a se conhecerem como em um *devir tori*. As roupas cotidianas entram no regime que descrevi no capítulo 6: de um ponto de vista externo (aquele do etnólogo), elas promovem dois movimentos simultâneos.

escola[15], e *fazê-lo exatamente da maneira como os tori o fazem*, como comentou certa vez um homem.

Na verdade, há uma outra situação em que se pode usá-los: sair para "ver o movimento" ou "o frevo", nas noites de carnaval ou, sobretudo, do mês de julho, durante a temporada turística. O propósito, entretanto, parece ser o mesmo em ambos os casos. A primeira vez com que me deparei com esta situação foi ainda em fevereiro de 2009, durante o carnaval. Numa noite de sábado, eu havia saído para dar uma volta, comer um cachorro quente e, quando já rumava de volta para "meus" aposentos[16], topei com Kari e seu marido Curica (*tori*). Eles estavam vestidos da mesma maneira que qualquer turista, com roupas 'de festa' e perfumados. Os calçados mais uma vez me chamaram a atenção: ele calçava um bonito tênis branco e ela um sapato, brilhante e negro, ostentando um curto salto – ambos também impecavelmente limpos. Caminhamos pela rua e subimos pela praça da Igreja Matriz, onde decidiram sentar-se. Pelo menos enquanto fiquei ali com eles, foi só isso que fizeram: sentados, observavam o movimento, fazendo, eventualmente, alguns comentários.

Algum tempo depois, durante o mês de julho de 2009, acompanhei a família de Renan até a praça Couto de Magalhães, onde, no placo ali armado, assistimos (em dias diferentes) os shows de Elba Ramalho e das bandas Alquimia e Biquini Cavadão. Eles em suas melhores roupas, cruzamos a aldeia rumo ao centro da cidade. Nestes três dias, o roteiro foi basicamente o mesmo: tomar sorvete, andar um pouco, sentar e observar, assistir o show, comer pipoca (ou outra coisa) e voltar para casa. Durante esses passeios, a impressão que se tinha é que as relações internas àquele pequeno grupo indígena davam lugar a uma relação de cada um deles com o ambiente: praticamente não conversavam entre si. Os momentos dos shows foram ainda mais impressionantes, para mim: escutando as músicas, observando os artistas e o público, os corpos dos adultos permaneciam perfeitamente estáticos. As crianças, porém, embora também observassem o movimento, conversavam e brincavam *um pouco* entre si (mas nada comparado ao ambiente da aldeia). Num desses dias, quando fui ao banheiro público (construído para a temporada turística de 2009), encontrei o cacique Raul Hawa(k)a'ti: com o cabelo preso, ele usava uma camiseta de gola pólo de largas listras horizontais, azuis e roxas, cuidadosamente colocada para dentro da calça jeans, onde se afivelava um cinto, preto

[15] Aqui faço referência ao Colégio Estadual Dom Cândido Penso, localizado fora da aldeia (apesar de dentro da Glaba I da T.I.). Quando se trata de ir ao Colégio Maurehi, a escola indígena localizada dentro da aldeia, nunca vi esforço comparável de se vestir ao modo *tori* – a indumentária é bem próxima da cotidiana.
[16] Nesse primeiro período mais prolongado de campo, fiquei alojado em um quarto nos fundos do antigo posto da Funai.

como os seus sapatos. Na temporada de 2011, assisti, também na companhia da família de Renan, o show de Raimundo Fágner. Dessa vez, porém, o roteiro foi um pouco diferente: igualmente bem vestidos, ele e sua esposa de mãos dadas como um casal *tori* (o que nunca acontece no cotidiano), acompanhados de sua filha mais nova e de mim, cruzamos o centro da cidade até um restaurante que fica do outro lado da Praça Couto de Magalhães. Jantamos e depois nos direcionamos ao local do show. Também nesse dia pude observar a mesma contenção corporal e restrição comunicativa. Nessa temporada aconteceu um caso que ilustra bem essa contenção à que seus corpos estão sujeitos. No dia anterior, eu havia saído sozinho para "ver o frevo". Depois de circular um pouco, tomei uma caipirinha e fui assistir o show de uma banda de rock. Relembrando os tempos em que esse ainda era meu ritmo predileto, dancei um pouco, e fui "flagrado" por (K)waxiru, filha de Renan, na casa de quem eu estava hospedado. Assisti um pedaço do show na companhia dela e de seu marido, depois voltei para casa. No dia seguinte, as pessoas desse grupo doméstico fizeram piada da situação, dizendo que eu estava "bêbado": se meu corpo estava relaxado e se movimentando, dançando, só podia ser isso, e aquele copo na minha mão deve ter aparecido como uma evidência disso.

Encontramos na literatura Karajá alguns outros relatos sobre essa dicotomia entre as dimensões cotidiana e transformativa da roupa, que certamente soam familiares para pesquisadores e pesquisadoras que trabalham com outros grupos indígenas. Fénelon Costa comenta que "os rapazes de Santa Isabel (e mesmo os homens adultos) usavam no Posto (casa do encarregado e escola, etc.), em 1957 e 1959-60, apenas um calção, reservando a indumentária completa para irem ao povoado neobrasileiro de São Félix [do Araguaia, MT], no outro lado do rio" (1978: 31). Sobre os Karajá de Buridina, dois autores escrevem coisas semelhantes. Baldus (1948a: 145-146) diz que "os Karajá tiram a roupa, ou pelo menos parte dela, logo que, chegando em casa, se sentem exclusivamente entre si e fora do contato com os brancos". Já Wüst (1975: 104) fala que "ainda em 1945 não usavam roupa, a não ser quando vinham para a cidade".

O que está em questão nestas situações, acredito, é uma *experimentação do ponto de vista dos tori* – fazer, como disse, o que eles fazem e, sobretudo, fazê-lo exatamente da mesma maneira que eles. Essas 'roupas de festa', poderíamos chamá-las, são dispositivos transformativos como as máscaras rituais. Usando-as, é-se capaz de acessar um outro ponto de vista. E não se trata, é claro, de uma questão de *comportamento,* como algo que pode variar sem afetar a "o que a pessoa é". Em todas as situações descritas nesse capítulo, o que está em questão é uma mudança *do*, e sobretudo, *de* corpo: trocar de perspectiva é trocar de corpo e, com isso, visitar, digamos assim, o mundo propiciado

pelas afecções, disposições e capacidades do corpo dos seres cujo ponto de vista se acessa. E isso vale tanto para as transformações 'imperceptíveis' quanto para aquelas facilmente visíveis. Lembremos que nos mundos do mito e do xamanismo são frequentes as transformações que se operam por roupas: virar onça é vestir uma roupa de onça. Por baixo das 'roupas de festa', os Karajá não permanecem intactos, pois a roupa não é uma fantasia, ela não esconde uma humanidade inỹ que se preserva inalterada durante o processo. Como nota Viveiros de Castro, "*trata-se menos de o corpo ser uma roupa do que de uma roupa ser um corpo*. (...) Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro" (2002c: 393). Os Karajá, nessas situações, não estão simplesmente "se passando" por turistas.

No trânsito cotidiano em direção à cidade e nas noites de festividades em Aruanã, portanto, o que está em questão é uma alteração. Mas há entre essas duas situações uma diferença importante. "É a mesma coisa, mas é diferente", como dizem os Karajá sobre diversos assuntos. Se no primeiro caso, como disse, eles se apreendem sob o ponto de vista dos não-indígenas, virando *índios para* estes, no segundo, eles acessam a perspectiva *tori*, virando brancos *como* eles. De fato, mesmo se, de todos os seres que habitam o cosmos do qual os Karajá são parte, os *tori* são certamente os menos hábeis no jogo da perspectiva – talvez mesmo os únicos inaptos a ele –, é nessas situações de festa que a grande maioria dos regionais enxerga os indígenas de Buridina como mais iguais a si, i.e., como *índios aculturados*. A transformação é algo que depende, não só do próprio esforço, mas também da percepção de outros: só se sabe que a transformação foi bem sucedida quando, além de conseguir enxergar o ser outro no qual se transforma como um semelhante, é-se visto como um semelhante por ele – uma reciprocidade, vale notar, semelhante àquela das lembranças que os parentes têm uns em relação aos outros. Assim, o estereótipo que os regionais nutrem sobre os Karajá é uma parte importante do processo, pois, justamente, lhes permite, quando "transformados em brancos", conhecerem-se como semelhantes a eles: como vimos, os brancos vêem os Karajá como "aculturados", "civilizados" ou "iguais a nós".

A questão, porém, é mais complexa que a distinção entre *troca de* (apreender-se sob o ponto de vista do Outro ou trocar de posição com ele, i.e., fazê-lo apreender-se sob o ponto de vista do Eu) e *acesso à* perspectiva (ver-se como um semelhante) e a associação dessas duas formas de alteração a dois contextos distintos. Esse quadro me parece, com efeito, majoritário, mas tanto é possível acessar a ponto de vista dos brancos nas idas cotidianas cidade quanto não conseguir acessá-la, e ser capturado por ela, nas

noites de festa. Que o leitor me permita voltar a uma fala de Renan, já citada no capítulo 3, sobre a dimensão cotidiana do deslocamento aldeia-cidade.

> Quando a gente vai pra cidade, quando atravessa o portão [da aldeia] ali, tem que tirar a memória indígena, guardar no bolso e colocar a memória de não-índio no lugar [gesticulando com as mãos como se tirasse e colocasse pequenos *chips* de memória em sua cabeça]. Quando chega pra cumprimentar alguém é "bom dia", "como vão os senhores?", se for uma mulher abraça e dá um beijo no rosto, ou então dá um beijo nas costas da mão. Aí vão saber que quem está ali é um cavalheiro. Porque os índios não se cumprimentam assim, é na distância, não se encostam. Aí quando passa do portão pra dentro tem que tirar a memória do não-índio da cabeça e colocar a memória indígena, que estava guardada [no bolso], no lugar. *Aí volta a funcionar do nosso jeito*. Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes pra gente.

Esse jogo perigoso[17] depende, em última instância, de habilidades particulares que estão a todo o tempo sob teste. Se uma pessoa logra acessar o ponto de vista dos brancos, no cotidiano ou nas noites de festa, nada garante que outra pessoa também logrará. Nada garante que a mesma pessoa repetirá o feito no dia seguinte, ou duas horas depois, ou na próxima loja que entrar, ou com a próxima pessoa que conversar. O mundo indígena é um mundo sem garantias. Se o que está geralmente em questão no trânsito cotidiano dos Karajá para a cidade é uma troca de perspectiva, apreender-se sobre o ponto de vista dos brancos, isso não é necessário, nem ideal. O ideal, parece-me, é justamente acessar a perspectiva *tori*. A relação dos indígenas de Buridina com os brancos é um análogo do xamanismo: uma relação longa e intensa que estabiliza a possibilidade de acesso ao ponto de vista desse outro ser (ou classe de seres)[18]. Mas há xamãs e xamãs. Os mais hábeis nesse jogo conseguem reverter, mesmo nessa situação cotidiana, a assimetria a seu favor: em lugar de ser apreendido pelo ponto de vista de referência, acessá-lo e, assim, afirmar-se *sujeito*, da mesma maneira que aqueles seres que passa-se a ver como semelhantes[19].

Tendo em vista essas sutilezas no caso das relações com os *tori*, o que podemos dizer da relação com as onças? Em relação a estas últimas eu disse que os Karajá ora se apreendem sob o ponto de vista delas, quando caminham em seu território, ora trocam

[17] Tanto a cidade quanto o mato tem seus perigos. Uma anotação no diário de campo, do dia 25.07.09, serve de exemplo: "Ontem, quando o sol entrava, eu e Kari pedalávamos de sua casa no Aricá em direção à aldeia. Ainda na sua casa conversávamos sobre onças e outros perigos do mato, assunto que continuou enquanto atravessávamos o Aricá de bicicleta. Quando atravessamos a porteira, ela olhou para uma rua escura e disse: 'não vamos por aqui, não, porque é perigoso!'. Eu ri, dizendo que, se no Aricá tinham os perigos do mato, a cidade tem outros perigos, como, por exemplo, motoristas [turistas] imprudentes. Ela também riu, 'é, de todo jeito tem perigo'".

[18] Sobre a comunicabilidade entre as relações com os brancos e o xamanismo no caso Wari', cf. Vilaça (2000, 2007).

[19] As posições de "sujeito" e "objeto", lembro, não correspondem àquelas da matriz de pensamento moderna. Nesta última, ao contrário de como a questão aparece para os Inỹ, não se trataria de posições, mas de *qualidades* (cf. capítulo 6, supra).

de perspectiva com elas, quando as encontram frente a frente e não demonstram medo. Na discussão acima, relativa aos brancos, chamei essas duas formas de relação distintas de *troca de perspectiva*, pois em nenhum dos dois casos vê-se o Outro (a onça, no caso) como um semelhante. Uma assimetria sempre se mantém: no mato, os Karajá são presas das onças; ou então, olhando-as nos olhos sem demonstrar medo, eles a transformam em presa. Na relação com os não-indígenas, porém, como apontei, há uma outra possibilidade: pode-se ver os *tori* como semelhantes, é possível tuteá-los, chamá-los pelo pronome de tratamento *tu*. A *segunda pessoa*, como nota Viveiros de Castro, "é o outro tomado como sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do 'eu'" (1996: 135). Poderíamos, então, proceder dedutivamente e nos perguntar: onde, então, encontraríamos, na relação com as onças, uma forma de *acesso à perspectiva*? E existiria, na relação com os *tori*, um equivalente do encontro face à face, da troca de olhares, com as onças?

Quadro 1: Transformações em onça e em branco

Transformação em Outro	**Troca de perspectiva**		**Acesso à perspectiva**
	Eu sob o ponto de vista do Outro	Outro sob o ponto de vista do Eu	
Tori **(brancos)**	Idas cotidianas à cidade	(Guerra)	Shows
Halo(ko)è **(onças)**	Caminhar no território das onças	Encontro face à face;	(Xamanismo)

O xamanismo é uma das peças que faltam. O *hyri*, o xamã inỹ, pode "entrar no corpo" de vários animais, entre eles as onças, acessando, assim, seu ponto de vista. Pode até ser que uma onça que porventura se dê a ver no mato seja, de fato, um *hyri*-onça. Alguns seres, como os pirarucus e as onças, são ditos "serem *aõni*"[20], o que significa ou que a onça que se avista, por exemplo, não é um animal ordinário, mas um ser "mágico" – "já vem assim desde pequeno", me disse Kari –, ou que algum outro ser, como um *aõni*,

[20] Sobre os *aõni*, cf. nota 19, capítulo 4. Acrescento aqui que os Karajá usam frequentemente o termo *aõni* para se referir a quaisquer seres que apresentam capacidades "mágicas", como os próprios *aõni*, os *latèni*, os *ijasò* e, por vezes mesmo aos *hyri* ou aos recém-nascidos (cf. o exemplo do capítulo 4). Os pirarucus, por exemplo, estritamente falando, não são *aõni*, mas sim *latèni* (ou *ijasò*). Cf. Anexo 1, M5(1), M5(2), M6.

um *latèni* ou um *hyri*, pode ter entrado em seu corpo. Me parece que, na prática, isso quer dizer que os xamãs entram mais frequentemente nos corpos desses seres-*aõni*, como as onças e os pirarucus, do que em outros corpos, pois os *hyri*, se forem poderosos o suficiente, podem entrar no corpo de qualquer animal (cf. Toral, 1992: 146). Mas não há um xamanismo desenvolvido em Buridina. Práticas xamânicas, como banhos com ervas para finalidades diversas, se fazem ali presentes, e alguns indivíduos possuem conhecimentos sobre tais ervas (os "remédios"; cf. nota 20, capítulo 4) e capacidades xamânicas como, por exemplo, a visão[21]. Não há, entretanto, xamãs reconhecidos e que tenham passado por uma crise iniciatória (cf. infra).

Assim, se o texto desse capítulo de fato apresenta uma assimetria em relação aos casos das onças e dos brancos, o segundo aparentemente mais complexo e com mais nuances, isso não se deve a nada intrínseco a uma relação e que falte à outra, como disse no início desse tópico. Há, contudo, fatores etnográficos. Os Karajá de Buridina, sobretudo na ausência de xamãs reconhecidos, travam relações com os *tori* em uma frequência muitíssimo maior do que o fazem com as onças. Também, nunca tive a oportunidade de acompanhar os Karajá nas raras caçadas que fazem[22], o que talvez viesse a adensar esse quadro das relações com as onças, no mato. Mas, talvez, o principal fator seja o fato de que, desde que comecei minha pesquisa, em 2008, tenho me dedicado a pensar o modo como estes indígenas entendem sua relação com os não-indígenas, nunca tendo dedicado um esforço comparável para pesquisar as relações com as onças. Seja como for, se olhamos o Quadro 1, essa "maior complexidade" se torna relativa: no caso dos brancos, há uma figura em cada coluna na tabela, ao passo que no caso das onças, há duas figuras em uma única coluna; e, nos dois casos, há uma peça faltando.

E o que poderíamos dizer sobre o equivalente na relação com os *tori* do encontro face à face com as onças? A peça que falta, aqui, é a "guerra" com os brancos. Tomemos o exemplo dos Kayapó-Gorotire. Em meio ao processo que Terence Turner chamou de um "desenvolvimento de uma autoconsciência étnica e cultural" (1993: 44), esses índios passaram a assumir "o comando da estrutura institucional de dependência": o chefe de posto da Funai, o operador de rádio, pilotos de barcos e motoristas de caminhão eram todas Kayapó, além de os brancos, como o piloto de avião, serem contratados

[21] Os xamãs são 'os que vêem', tanto no sentido de que vêem a através das coisas – dizem que podem ver o que se passa dentro de uma casa, por exemplo, mesmo estando do lado de fora (cf., p. ex., Rodrigues, 1993: 145) – quanto no sentido de que têm visões, podendo saber o que se passa ao longe no espaço e no tempo.

[22] Os Karajá de Buridina restringem sua pouco intensa atividade de caça à época de cheia do rio, quando uma vasta área às margens do Araguaia fica alagada e os mamíferos terrestres ficam restritos aos "torrões", partes mais altas do relevo que não se alagam ou que são as últimas a seres alagadas e que, nessa época, geralmente formam ilhas em meio a água que se espraia.

diretamente pela comunidade (id.: 48). O dinheiro para o pagamento destes funcionários provinha do garimpo, que os indígenas controlavam e administravam em parceria com a Caixa Econômica Federal – os Kayapó recebiam 13% do valor mensal bruto do ouro produzido nos dois garimpos localizados dentro de suas terras.

> Os Gorotire também administram e policial os garimpos de ouro de Maria Bonita e Cumaruzinho. Neste último, eles mantêm uma força policial de quatro "guerreiros" (como são chamados pelos garimpeiros), que trazem apenas bordunas. Em Maria Bonita, o garimpo maior, eles dispõem de uma força policial idêntica e mais um administrador-chefe, que é também o contador da tribo (ele aprendeu aritmética nas aulas ministradas por dois anos pelos missionário e professoras da Funai) [id.: 49-50].

Impressionante, nesse caso, é o fato de os Gorotire terem controlado os garimpos, locais onde há geralmente muita violência e tentativas de burlar a fiscalização, quando há alguma, com apenas quatro "guerreiros". Os indígenas usaram a ferocidade a eles associada a seu favor. Assim, não seria esse controle policial do garimpo pelos Kayapó-Gorotire, uma "guerra" com os brancos, uma forma de capturar os garimpeiros em seu próprio ponto de vista e, dessa forma, fazê-los se apreender sob a perspectiva dos Kayapó, não como '*garimpeiros* em área indígena', mas como 'garimpeiros *em área indígena*'? Uma das questões envolvidas no enfretamento dos regionais pelos Karajá de Buridina para a demarcação e desocupação da T.I. foi justamente essa. As Glebas II e III foram desocupadas a partir de iniciativa dos Karajá (cf. capítulo 2). Quando um jovem indígena cumpriu a ameaça da comunidade e matou uma res dos posseiros da Gleba II, estes viram que a ameaça era real e desocuparam a área sem oferecer resistência. Não teria sido essa ação da comunidade uma forma de fazer com que esses brancos se apreendessem sob o ponto de vista dos Karajá, vendo-se não como "camponeses" ou "ribeirinhos", mas sim como *invasores*? Algum tempo depois, o antigo dono da fazenda Aricá procurou o cacique Raul para tentar negociar sua permanência, mas Raul se recusou, dizendo que a responsabilidade sobre essa questão era da Funai. A fazenda foi então vendida para o Coronel, que permaneceu lá até que um grupo de jovens homens karajá invadiram a sede, fazendo, assim, com que a Polícia Federal fosse até o local e a área fosse desocupada. Também aqui, não teria sido esse enfrentamento por parte dos indígenas uma forma de fazer com que esses brancos se apreendessem sob o ponto de vista dos Karajá, vendo-se não como "fazendeiros", mas sim como *posseiros* ou *invasores*?

MICROSSOCIOLOGIA DA ALTERAÇÃO: PEQUENOS XAMÃS

> O mundo [inỹ] é como um caldo espesso, onde circulam seres, dos cinco níveis cosmológicos; sob muitas formas, influenciam-se uns aos outros, introduzindo-se em seus corpos ou adotando seu comportamento.
> André A. Toral, *Cosmologia e Sociedade Karajá.*

O xamanismo fornece um modelo para a relação de não-xamãs com seres outros. Ou seria possível dizer que esses não-especialistas são como que pequenos xamãs quando se engajam nessas relações? Isso depende, é claro, da maneira como a atividade xamânica aparece para o grupo indígena que se estuda e para a etnóloga ou o etnólogo que os pesquisam. Em sua tese sobre os Runa de Ávila, no Equador, Eduardo Kohn resume o argumento de Alan Campbell sobre o xamanismo Wayãpi: "[Campbell] é cauteloso em relação à hipóstase implicada no uso do substantivo xamã. Os xamãs não são um tipo de pessoa; antes, eles são pessoas que se engajam em um tipo de atividade: não há xamãs, ele diz, apenas pessoas que xamanizam" (2002: 336 – tradução minha). Os Runa, por outro lado, rotulam pessoas com termos que poderiam ser traduzidos como "xamã". Ainda assim, diz Kohn, o argumento de Campbel tem implicações no caso dos Runa.

> Um foco na "xamanização" pode encorajar a ver essas atividades como um conjunto de atitudes e estratégias que podem ser aplicadas por muitos tipos de pessoas – tanto homens quanto mulheres – de modos que não precisam estar relacionados à cura ou ao malefício [*harming*]. Com efeito, uma "estética xamânica" permeia toda a vida Runa. Tal estética, tal como eu a defino,é uma atitude perante a vida que encoraja indivíduos a buscarem empoderamento pessoal atravessando [*mediating across*] as fronteiras carregadas que separam seres de diferentes status (id.: 337).

O caso inỹ é similar. Primeiro, há "diferenças de grau" entre os xamãs, de modo que uma pessoa com capacidades xamânicas não tem, necessariamente, todas as habilidades de um *hyri,* assim como há uma especialização das funções (cf. Rodrigues, 1993: 145; Donahue, 1982: 222-3). Segundo, nem todos os xamãs se apresentam publicamente como tal, e aqueles que o fazem "geralmente admitem apenas que curam pessoas" (Donahue, 1982: 218 – cf. também Fénelon Costa, 1978: 43). Assim, há muito mais xamãs em uma aldeia do que o número que pode ser obtido ao se perguntar para alguém "quantos *hyri* têm aqui?" P. Rodrigues, por exemplo, diz que a maioria dos habitantes da aldeia (suponho que ela esteja falando de Canoanã, onde realizou sua pesquisa) se inserem na categoria dos "iniciantes" (1993: 145). Mas "mesmo os que já nascem com essas habilidades [como ver ou ouvir] devem passar por um processo de aprendizado, já adultos e maduros, se pretendem se tornar xamãs completos ou 'formados'" (id.: 147). Um último ponto é que uma pessoa com certas capacidades

xamânicas pode não querer passar por todas as etapas de aprendizado para se "formar" como xamã – que inclui coisas como "comer fígado cru de alguém que acabou de morrer" (id.: 146) e matar um ou mais parentes próximos por feitiço–, o que não a impede, contudo, de continuar fazendo uso dessas capacidades. Uma pessoa, em suma, pode ter a habilidade de "ouvir" e/ou de "ver" e ainda assim não ser um *hyri*. Essas questões se refletem nas formas de se tornar *hyri*.

Uma das principais delas é sofrer um ataque animal – os xamãs mais fortes são iniciados, geralmente, dessa maneira. A pessoa sai para o rio ou para o mato, em alguma atividade cotidiana, como a pesca, e vê um animal com um comportamento estranho, em um local incomum, ou que apresenta características diferentes do restante de sua espécie. Quando volta para a aldeia, cai doente. Ao se consultar com um xamã, terá o diagnóstico que um certo ser roubou seu *ty(k)ytyby* (sua "alma"). Esse ser, então, passará a ser seu "auxiliar", e a pessoa, "curada", se torna também um *hyri*[23]. Capacidades xamânicas, porém, podem ser adquiridas de outras maneiras. Os Karajá dizem que algumas pessoas "já nascem assim" ou "já nascem com esse dom". Algumas podem ser desenvolvidas por meio da aplicação de remédios: pode-se, por exemplo, "abrir a visão" com uma raiz chamada *wouxinaraura*. Pode-se também "fechar a visão" com ela, assim como os *hyri* podem desistir de sua função e deixar de sê-lo (cf. Donahue, 1982: 216 – cf. também Toral, 1992: 222). Portanto, para o caso inỹ, seria mais apropriado, antes que associar o xamanismo aos xamãs, falar de um "xamanismo difuso", ou de "capacidades xamânicas difusas" – é mesmo possível, como em Buridina, que haja xamanismo sem haver xamãs. E uma dessas capacidades xamânicas difusas é a transformação: o xamanismo inỹ não é uma qualidade substantiva, um "ser *hyri*", mas um feixe de capacidades espalhadas pelo cosmos que permite que seres diferentes se comuniquem, se transformem.

O *hyri* é um especialista nas práticas de transformação: seu conhecimento constitui-se em boa parte do domínio de técnicas que A. Toral chama de "excorporação", a habilidade de controlar a saída de seu *ty(k)ytyby* do corpo e de andar pelo mundo sob esta forma, e de "incorporação", a habilidade "de introduzir-se em diversos tipos de seres, de poder evocá-los e conviver com eles no seu interior" (1992: 226). Mas a

[23] Donahue diz simplesmente que uma das formas de se tornar *hyri* é "ser atacado por um animal" (1982: 215 – tradução minha), e relata um caso: "um homem nos contou como ele tinha saído com sua canoa para pescar quando dois botos (um peixe [um mamífero, na verdade] associado com os espíritos) pularam para fora do rio e o derrubaram do barco. Olhando para o fundo do rio, ele viu os espíritos dançando. Depois desse evento, houve um longo período no qual ele agiu como um doido – às vezes ele não sabia onde estava, matava cachorros e galinhas na aldeia. Depois que se recuperou, ele descobriu que tinha a habilidade de curar as pessoas. Um *hyri* que havia na aldeia lhe deu parte da parafernália da atividade, o ensinou algumas poucas coisas e ele se tornou um *hyri*" (id.: 216). Cf. também Toral, 1992: 222ss.

transformabilidade, antes que uma qualidade restrita aos xamãs, é uma propriedade do cosmos inỹ.

> Cada um dos personagens cosmológicos Karajá é visto como um conjunto peculiar, individual, de traços que determinariam uma personalidade básica, com comportamento previsível ou estimado. Os Karajá associam, com bastante liberdade, esses "conjuntos de comportamentos" a diversas formas, a diversos "estados" de existência. Alguns personagens, no entanto, costumam aparecer mais sob determinadas formas que em outras. *De todas as maneiras, o mundo Karajá é concebido como sendo habitado por seres que costumam mudar de "estado", aparecendo sob diversas formas, cada uma delas com características próprias* (Toral, 1992: 141 – grifos meus).

Essa definição de Toral evoca o regime transespecífico do mito. "Se você interrogar um índio americano [o que é um mito]", disse Lévi-Strauss, "seriam muitas as chances de que a resposta fosse essa: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes" (Lévi-Strauss & Eribon, 2005[1988]: 195-6). No mundo mítico, a forma é instável: humanos viram animais, animais viram humanos, e não há barreira comunicativa entre os seres. "Na trama das narrativas míticas", diz Sonia Lourenço, "uma diversidade de seres se transforma em outros pela pele ou corpo através do *tykytyby*" (2009: 106). "Esse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma "indiferenciação" ou "identificação" originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente" (Viveiros de Castro, 2006: 323). Por isso o mundo mítico é caracterizado por um regime metamórfico ou de "multiplicidade qualitativa". A forma é instável porque as diferenças entre as formas são internas a cada ser: "a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos em figura de jaguar ou um bloco de afetos felinos em figura de humano é rigorosamente indecidível" (id.: ibid.). No pós-mito, essa diferença intensiva, virtual, é externalizada ou extensivizada, i.e., atualizada, e as formas se estabilizam por meio da criação de intervalos entre elas – uma passagem, para usar o vocabulário de Lévi-Strauss (2004[1964]), do contínuo ao discreto; e é a história dessa atualização que o mito conta. A constituição do cosmos é um processo de especiação: se antes os seres estavam, digamos assim, todos uns dentro dos outros, agora, a cada um corresponde um conjunto de afecções, capacidades e disposições; se antes não havia barreira comunicativa entre os seres, agora a capacidade de se comunicar é uma disposição específica (da espécie), e a comunicação só têm lugar entre semelhantes – agora, para se comunicar com um diferente, é preciso transformar-se.

> A transparência originária ou complicação infinita onde tudo dá acesso a tudo se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na

> opacidade (o corpo humano e as "roupas" somáticas animais) relativas que marcam a constituição de todos os seres mundanos – *invisibilidade e opacidade relativas porque reversíveis, já que o fundo de virtualidade pré-cosmológica é indestrutível ou inesgotável* (Viveiros de Castro, 2006: 323 – grifos meus).

O ponto é importante, pois a atualização dessa virtualidade pré-cosmológica não é uma cristalização das formas e dos intervalos, mas uma estabilização necessariamente relativa ou incompleta. E uma estabilidade relativa ou incompleta não é nada senão uma *instabilidade,* questões de grau à parte. Assim, a especiação pós-mítica não pode ser descrita como uma "mudança de estado" definitiva, mas como algo análogo à *mistura*, um estado onde as formas e os intervalos são relativamente estabilizados que, por definição, *coexiste com* o estado metamórfico virtual do mito. Essa questão está na base da "aparente contradição entre a abundância de discursos e práticas indígenas relativos à gradual fabricação [*make-up*] do corpo, e idéias divergentes sobre o modo como esse corpo cuidadosamente fabricado pode – num piscar de olhos, como Lévy-Bruhl coloca – se transformar em outro tipo de corpo" (Vilaça, 2005: 446 – tradução minha). E essa "incerteza geral sobre as formas" (id.: ibid.) é algo que acomete não apenas os corpos dos especialistas (como os xamãs), ou se dá em contextos relativamente controlados (como os rituais), mas é um risco difuso, latente em qualquer interação. Vide o exemplo clássico de uma pessoa comum, um não-especialista, que responde ao chamado de um espírito no meio da mata e, assim, é capturado pela perspectiva dele. Vide também a relação que descrevi aqui entre os Karajá e as onças, mediada pelo território do felino: o simples fato de caminhar no mato implica uma transformação, num piscar de olhos.

Se o xamanismo *strictu sensu* (como um ofício) é uma questão de especialistas, transformar-se, no mundo pós-mítico, é, entretanto, uma possibilidade disponível para todos – ou um risco a que todos estão sujeitos. E esse processo é exatamente o mesmo que a metamorfose mítica: "um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos)" (Viveiros de Castro, 2006: 323). Transformar-se é algo que ocorre no espaço de abertura do cosmos para a virtualidade mítica da qual ele é a atualização: não se trata da passagem de uma forma A para uma forma B, mas de um ser (A) aparecer sob a forma B por meio da atualização da mesma virtualidade da qual A é também uma atualização (infindável). Os seres que habitam o cosmos inỹ, em suma, só podem se transformar porque, como disse Viveiros de Castro, 'o fundo de virtualidade pré-cosmológica é indestrutível ou inesgotável'.

Assim, todos os seres do cosmos inỹ são como que *pequenos xamãs*, não porque eles façam do xamanismo, ao menos ocasionalmente, sua profissão, mas porque o que

diferencia os *hyri* de outras pessoas ou tipos de seres é apenas o fato de que os xamãs são especialistas. Isso não é pouco: como resultado mesmo de sua especialização, os xamãs são muito mais hábeis no controle de suas transformações (a garantia de que se pode voltar) do que as pessoas comuns. Há uma analogia entre os Karajá de Buridina e os xamãs: em ambos os casos, trata-se de uma relação prolongada com uma certa classe de seres que estabiliza a possibilidade de acesso a seu ponto de vista. Mas se a transformabilidade é uma propriedade cosmológica geral, e não um atributo exclusivo especialistas, talvez trate-se de algo mais que uma mera analogia. A relação com os brancos, nessa aldeia, portanto, talvez possa ser dita uma forma de xamanismo: as *pessoas misturadas* são pequenos xamãs. Nessa perspectiva, o xamanismo não pode fornecer um modelo ou uma analogia para as relações dos Karajá com os *tori*, nem vice-versa, pois essas duas atividades têm o mesmo fundamento, digamos assim: ambas são possibilitadas pelo 'fundo de virtualidade pré-cosmológica indestrutível ou inesgotável', i.e., pela microssociologia da alteração.

HÃWA: LUGAR E PERSPECTIVA

Gostaria agora de explorar um pouco mais a dimensão espacial envolvida no jogo de perspectivas que descrevi até aqui. Passeamos até agora pelo "território das onças" e pela "aldeia dos brancos", mas não pela aldeia indígena. O termo da língua indígena para 'aldeia' é *hãwa.* Essa palavra, entretanto, guarda uma polissemia, sendo traduzida pelos Karajá ora por 'aldeia', ora por 'lugar onde se situa/constrói uma aldeia', ora simplesmente como 'lugar'. Esse conceito se refere, na verdade, a uma configuração espacial que abarca esses três significados, e que os Karajá costumam definir em português como *território*. "*Hãwa* é tanto uma 'aldeia' quanto um território definido ao redor de uma aldeia" (Rodrigues, 2008: 247, nota 7), com limites bem definidos[24], e sobre o qual ela tem um "domínio", por assim dizer, que inclui um trecho do rio, pontos de caça, pesca e coleta e uma área cultivável, basicamente[25]. Quando duas aldeias se situam muito próximas uma da outra, me disseram os indígenas de Buridina, é comum que suas chefias negociem os limites deste território, que definirá até que parte do rio e em quais lagos os habitantes de cada uma poderão pescar, por exemplo. O conflito familiar que

[24] "Os habitantes de cada aldeia reconhecem com precisão os limites de seu território de uso, evitando adentrar nos rios e lagos utilizados pelos moradores de aldeias vizinhas" (Rodrigues, 2008: 654).
[25] Falo aqui da acepção mais ampla de *hãwa*, mas, como vimos acima, esse conceito só aparece assim, internamente indiferenciado, quando ele se opõe a outros "territórios de aldeia". Quando a oposição é entre o local de habitação dos Inỹ, sua aldeia, e as "aldeias" ou locais de habitação de seres outros, como o "território das onças" ou a cidade, o *hãwa* aparece como internamente repartido pela oposição *hãwa* x *ixiodidỹỹna*.

descrevi no capítulo 5 exemplifica essa questão. O grupo dissidente diz querer se separar e fundar uma nova aldeia no Aricá (Gleba III da T.I.). Seus parentes do grupo majoritário não se opõem à seus motivos para querer fazê-lo, mas não aceitam que a possível nova aldeia (que não se efetivou, até o momento) seja erguida dentro da T.I. Karajá de Aruanã. "Se eles querem separar, podem separar, mas tem que ir pra longe. Aí tem que subir ou descer o rio e achar um lugar pra abrir a aldeia deles. Mas aqui não pode ficar, não!", disseram. As três Glebas da T.I. são parte da aldeia Buridina, dizem, ou seja, são parte de *Buridina hãwa*, logo, uma nova aldeia só poderia ser fundada fora daquele território.

Se as aldeias inỹ são *inỹ hãwa*, as cidades dos brancos são *tori hãwa*, "aldeia/território/lugar dos brancos". Esta informação está também presente nas etnografias de G. Donahue (1982: 172) e de O. Bonilla (1997). Já D. Fortune (1973: 138) traduz hãwãhãkỹ (*sic*), "aldeia (hãwa) grande (hakỹ)", por cidade (também Donahue, 1982: 172). Quando os Karajá se referem ao "território das onças", vimos acima, eles estão também se referindo ao conceito de *hãwa*. Assim, as três perspectivas tratadas aqui, a dos indígenas, a das onças e a dos brancos, estão ancoradas em três lugares específicos, respectivamente: *inỹ hãwa, tori hãwa* e *halo(ko)è hãwa.* Para os Karajá, sua aldeia ou seu "território" se opõe aos desses outros seres. Mas há um outro lugar que poderíamos inserir nesse quadro: as praias. Os Inỹ costumavam se dispersar, divididos em pequenos grupos familiares, pelas praias de areia branca que emergiam com a baixa das águas. Nas praias realizavam-se, inclusive, rituais. Elas, portanto, são um espaço onde é possível levar uma vida propriamente inỹ. Isso pode ser visto facilmente. Assim como na aldeia, quando na praia, os corpos estão relaxados, as pessoas conversam descontraidamente entre si, brincam, fazem piadas, etc.: em ambos os lugares, seus corpos são do mesmo modo. Um acampamento sobre a areia é, com efeito, uma pequena aldeia, com casas – as barracas de acampamento – geralmente "habitadas" apenas por parentes próximos, um "terreiro" onde as pessoas se reúnem para conversar e um fogo no qual a comida é preparada – onde uma mulher prepara a comida para seu marido. O mesmo pode ser dito de quando os Karajá estão sobre o rio, em suas canoas: seus corpos aí, são como quando na aldeia. Os Inỹ são um povo ribeirinho, "o pessoal do rio" (*berohokỹ mahãdu,* os Karajá, e *berobiowa mahãdu*, os Javaé), mas não apenas por viverem à beira do Araguaia (e do Javaés) e por tirarem das águas parte importante de seu sustento: o rio é também um espaço de vida inỹ, uma extensão da aldeia, por assim dizer (ao menos o trecho que faz parte do território da aldeia).

Se a aldeia, o rio, e as praias são lugares propriamente humanos, que propiciam uma socialidade propriamente humana, os dois outros, os *hãwa* dos brancos e das onças,

são territórios de seres outros, e o que está em questão neles é a alteração. Os *hawã*, portanto, parecem se constituir como *um locus de estabilização das perspectivas* dos seres para quem eles são um *lugar,* um *território*. Me deparei com esse idéia ao conversar com um homem sobre a situação da aldeia Itxalà, cuja população é praticamente toda fruto de casamentos entre Karajá e Tapirapé. Perguntei a ele, provocativamente: se aqueles indígenas eram todos *misturados* (como eles dizem) de Karajá e Tapirapé, porque eles seriam Karajá e não Tapirapé? Ele respondeu prontamente que eram Karajá *porque continuavam morando em uma aldeia karajá*. Se eles tivessem ido morar em Urubu Branco, um antigo sítio para o qual os Tapirapé retornaram após viver anos com as Karajá, eles seriam (se tornariam) Tapirapé. Essa fala deve soar familiar para muitos etnólogos e etnólogas. Afinal, habitar uma aldeia construída de modo apropriado é comumente um dos elementos definidores da humanidade da pessoa. Esse é o caso dos grupos Jê: em suas aldeias, "é o próprio discurso sociológico que se inscreve e se deixa ler sobre o solo (...). A todo princípio sociológico é designado um lugar, um espaço, nesse esquema sociológico" (Carneiro da Cunha, 1993: 85 – tradução minha). Em relação aos Timbira orientais, Nimuendaju diz que

> um dos traços mais característicos da cultura Timbira – na própria opinião dos nativos – é o plano circular da aldeia. Enquanto sua vida aborígene retiver uma fagulha de vitalidade, eles agarrar-se-ão a esse modo de assentamento. Não obstante sua ignorância dos costumes indígenas [*Indian usage*], os missionários Baptistas no Brasil reconheceram corretamente a significação social desse traço e fizeram um esforço extremo para efetuar seu abandono; pois, enquanto ele sobreviver, a antiga ordem social também continuará, e dentro dela não há espaço para os missionários (1946 : 37 – tradução minha).

Sobre os Krahó, Mellati diz que, "de um modo geral, aqueles que, seja qual for seu aspecto físico, habitem nas aldeias circulares, tomando parte nas atividades rituais, são considerados índios" (2005[1967]: 75). O grupo conhecido na literatura como Suyá, por exemplo, se autodenomina *me kĩsêdjê*, onde *me* = "gente", *kĩ*= "aldeia", *sêd* = "queimar" e *jê* é um pluralizador, "gente das aldeias queimadas". O termo "se refere à prática de queimar tudo em volta, de modo a limpar bem: entre os fundos das casas e as roças ficam apenas os pomares de banana, os pequizais, etc., e não mato", i.e., ao modo como as grandes aldeias circulares são produzidas (Coelho de Souza, *inf. pess.*). Anthony Seeger oferece como tradução para o termo a expressão "povo das grandes aldeias circulares" (1981: 67). Os lugares, com efeito, e mais especificamente aqueles em que se habita, as aldeias, são mais do um substrato físico sobre o qual as pessoas vivem: eles participam do processo de constituição recíproca das pessoas como propriamente humanas. Vejamos como isso se dá entre os Inỹ.

No capítulo 5, vimos como uma das maneiras pelas quais os Inỹ podem determinar o pertencimento territorial de uma pessoa, sua "origem", está relacionada com os lugares: uma pessoa pode ser dita "original" de uma aldeia porque foi criada ali, e, assim, guarda muitas "memórias espacializadas" de atividades e eventos que dividiu com seus parentes – lembranças de pescar com o pai, avô ou tio em um lago específico, de ver a mãe ou avó assando uma boneca de cerâmica nos fundos da casa, etc. Eu disse também que os lugares participam do processo de produção de parentes: uma roça que um homem planta e que produz alimentos que sua esposa cozinha, uma casa que ele constrói e que sua esposa limpa, os lagos e trechos do rio onde ele pesca os peixes e tartarugas que sua esposa preparará, por meio desses lugares, os cônjuges se dão a lembrar uns para os outros e, assim, produzem-se como tais – por meio dessas lembranças recíprocas e especializadas, eles propiciam os fluxos que produzirão seus filhos como pessoas propriamente humanas, inỹ. E isso também retroativamente: um homem sabe reconhecer um bom ponto para pescar tartarugas, por exemplo, muito possivelmente porque, quando ainda era um rapaz, ele saiu para pescar com seu pai, tio ou avô em locais que este havia escolhido como propício; esse homem mais velho, por seu turno, saiu para pescar porque precisava 'colocar comida em casa', i.e., porque se lembrava de sua esposa. A implicação desses mais jovens nesses lugares, assim como a implicação do ouvinte piro de uma narrativa que fala sobre lugares e pessoas, "ocorre por meio da agência das pessoas mais velhas" (Gow, 1997b: 51). A ligação que as pessoas assim estabelecem com seus "locais de origem" – a aldeia no sentido amplo de *hãwa*, que inclui não só o aglomerado das casas como também o território a seu redor – é tão forte que mudar de aldeia é um processo quase traumático. "One's village is the focus of considerable value for the Karajá. There is a feeling of homesickness when away, and never does a Karajá become comfortable in another village" (Donahue, 1982: 174).

Já vimos que os grupos domésticos inỹ são concebidos como grupos de descendência matrilinear espacialmente localizados. A interpretação original que Patrícia Rodrigues oferece para essa 'filiação matrilinear a casa' é bastante sugestiva para a questão que ora nos ocupa. A descendência na América do Sul indígena, sabemos há algum tempo, não é uma relação de tipo jural. Não se trata, aqui, da transmissão de direitos e bens: os grupos corporados ameríndios são, antes, grupos corporais (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979; Seeger, 1980). Rodrigues argumenta que, para os Javaé, a descendência, mesmo se formulada em termos de uma conexão de substância para com maternos e paternos – no caso da casa, uma ligação com os parentes matrilineares por meio de 'influências menos visíveis das substâncias maternas' (2008:

521) –, não pode ser separada da residência, respondendo a uma *espacialização da sociedade* (id.: 548). "Os ancestrais de alguém", diz a autora, "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*)', 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*" (id.: 556 – grifo meu). A palavra que designa os parentes de alguém, *sỹ* (*wasỹ*, "meus parentes"), tem também uma acepção mais ampla de "abrigo", podendo referir-se tanto à "casa" (*heto*, o termo mais comumente traduzido por 'casa', se refere ao aspecto físico da construção) quanto à "aldeia" (o *hãwa* de que estamos falando): uma pessoa, portanto, pode se referir à sua própria aldeia como "os meus parentes". Nas palavras de A. Toral, "os Karajá usam uma só palavra [wasy, *sic*] para se referirem à idéia de 'meu lugar' e 'minha família'" (1992: 57).

Como a literatura recente tem apontado, as paisagens ou os lugares não são "construções sociais" ou "culturais", no sentido de uma camada de significação adicionada sobre um substrato material bruto, dado, o espaço (cf. Hirsch, 1997; Casey, 1996; Ingold, 2000). A paisagem da floresta amazônica, por exemplo, diz Peter Gow, não é 'observada de fora', pelos Piro, eles não a representam, no sentido de uma construção, como um mapa, que "stands for something else in its absence" (1997b: 44). Os Piro estão implicados nessa paisagem, sua terra: as atividades que o parentesco propicia, como a pesca, a caça e o plantio (roças de coivara) constituem a floresta; as 'almas' dos mortos ficam presas a lugares específicos, que os vivos evitam; os olhos do xamã podem ver a floresta como espaço habitado por uma pluralidade de Outros "humanos". Os Piro conhecem sua terra e a transformam não porque a "observam" ou a "representam", mas porque estão implicados em relações de parentesco uns com os outros e em relações com vários seres outros, como os mortos e os "demônios dos ossos" (Gow, 1997b). O conhecimento desses lugares, portanto, só pode ser transmitido por narrativas se os ouvintes já estão implicados nessa paisagem – e o próprio ato de narrar e ouvir as histórias depende da implicação recíproca (relações de parentesco) entre o narrador e o(s) ouvinte(s). Por isso as narrativas Piro tem uma imprecisão na localização dos acontecimentos. Quando Gow perguntava "onde exatamente você estava vivendo quando isso aconteceu?", a resposta dos Piro era "um vago 'ali' ou 'descendo o rio, logo depois de onde o velho Julio Felipe vai fazer sua nova roça'" (id.: 51). É apenas quando as pessoas sabem onde esse "ali" ou a nova roça de Julio Felipe ficam que a narrativa adquire seu sentido. "Se você não sabe, como isso poderia fazer diferença?" (id.: ibid.).

Como diz E. Casey, "não há como conhecer ou sentir um lugar exceto estando naquele lugar, e estar em um lugar é estar em uma posição para percebê-lo" (1996: 18 – cf. também Ingold, 2000). Os lugares, prossegue Casey, são eles próprios constituídos pelo engajamento das pessoas ("corpos vividos") com eles. Esse é certamente o caso de uma aldeia inỹ.

A aldeia é o lugar onde a vida humana acontece. Por isso, é necessário cuidar dela, não deixar, por exemplo, que o mato tome conta. Os quintais e pátios das casas são constantemente limpos, o mato é cortado, as folhas que caem das árvores são rasteladas, o lixo é varrido e acumulado em um canto, e periodicamente queimado. Nas ruas (que passam na frente das fileiras de casas) e trilhas (que ligam uma fileira à outra) da aldeia, o mato não cresce, porque pessoas (bicicletas e veículos) estão constantemente transitando nelas. Assim, a forma da aldeia, com suas ruas e trilhas, existe mesmo em função da movimentação das pessoas para dentro e para fora da aldeia e entre os grupos domésticos. E também porque casas foram construídas em posições específicas umas em relação às outras. Casais saem da casa de seus pais/sogros e constroem casas para si. As construções também envelhecem e, assim, precisam ser periodicamente reformadas. Para que sejam locais propícios para se viver, elas têm que ser constantemente limpas. As árvores que se erguem à beira do barranco, características das aldeias inỹ, foram plantadas por seus habitantes. Algumas delas perduram por gerações. E tudo isso, é claro, traz a marca do parentesco. Uma aldeia existe sob uma forma adequada devido aos trabalhos recíprocos dos cônjuges, ao trabalho dispensado por eles para criar seus filhos, às visitas que os parentes fazem uns para os outros, etc. É a socialidade inỹ, em suma, que constitui o espaço da aldeia. Ao mesmo tempo, porém, ela é constituída por esse espaço. "Assim como não há lugares sem os corpos que os sustentam e vivificam, também não há corpos vividos sem os lugares que eles habitam e atravessam. (...) Corpos e lugares são termos conaturais. Eles interanimam uns aos outros" (Casey, 1996: 24). Em um sentido, são as casas que fazem com que as pessoas morem juntas, dividam o mesmo espaço; são os pátios que reúnem os parentes nos fins de tarde; são os caminhos que conduzem as pessoas para dentro e para fora da aldeia e de sua casa para a casa de seus parentes; e, como disse acima, os lugares retém memórias e, assim, dão os parentes a se lembrar uns dos outros – é por isso que lugares (e objetos) que retém a memória de mortos recentes são evitados ou destruídos (cf. capítulo 5).

O engajamento recíproco de pessoas e lugares constitui a ambos. Assim, a ligação (afetiva, emocional) que se estabelece com o espaço da aldeia por meio da residência é mais do que metafórica. Ele me parece conferir, enfim, um embasamento etnográfico

ameríndio para a passagem de Lévy-Bruhl que serve de epígrafe a este capítulo: participando uns dos outros, pessoas e lugares entretêm uma relação metonímica. Isso se expressa em outra forma de legitimar 'o direito de pertencimento a um lugar', a "origem" de alguém. "Em geral, diz-se que o lugar de direito de uma pessoa é aquele onde foi enterrada a placenta (*saa*) que cobria o seu corpo ao nascer, o que tradicionalmente é feito dentro da casa materna, logo depois do nascimento, no mesmo lugar onde a criança nasceu (...). Esse direito é referido pelas expressões *wasaabòròna*, literalmente 'o lugar (*na*) das costas (*bòrò*) na minha placenta (*wasaa*)', que metaforicamente é 'o lugar onde se enterrou ou tampou a minha placenta'; e *warudejurana*, 'o lugar de onde saí ou fui criado'" (Rodrigues, 2008: 558). Os Karajá mais velhos de Buridina dizem que a placenta era enterrada no mato (cf. também Donahue, 1982: 113; Aytai, 1979: 6; Krause, 1943: 201). Dizem também que "o umbigo chama"[26]: uma pessoa pode andar muito, mudar várias vezes de aldeia, mas acaba escutando a esse chamado e voltando para o lugar onde seu "umbigo" foi enterrado[27]. Não posso dizer muito sobre a placenta, que, entre outros grupos ameríndios, é um "duplo" ou "o companheiro" da criança, um Outro (cf. Gow, 1997a). Mas quando perguntei a um homem se, mesmo depois de enterrado, o "umbigo" continuava fazendo parte da pessoa, ele me respondeu que sim. Assim, talvez seja possível dar ainda um passo além e dizer que os lugares não apenas participam do processo de aparentamento entre as pessoas, mas que é possível "se aparentar" *com* os lugares, produzir relações para com eles. Talvez, da mesma forma que os parentes (humanos) assemelham seus corpos por meio de fluxos, as pessoas se assemelhem a seus lugares de "origem" também por meio de fluxos: os "umbigos" são enterrados nas proximidades da aldeia, as pessoas cospem no chão, caminham sobre ele, contam histórias sobre ele, sentadas em cadeiras apoiadas nele; as casas "cuidam" (abrigam) das pessoas, os pátios convidam as pessoas a se sentarem, as árvores bloqueiam o sol para que as pessoas não sintam tanto calor. Talvez também assim os lugares se constituam como partes das pessoas.

Mas voltemos ao *hãwa*. Cada território, *hãwa*, é a aldeia de alguém, como explicita a polissemia do termo, e assim, ele constitui, ao mesmo tempo em que é constituído por,

[26] Os Karajá de Buridina chamam de "umbigo" tanto a placenta e o cordão umbilical quanto a parte deste último que fica colado à barriga da criança (*binõti*). Dizem que era costume que a mãe guardasse esse pequeno pedaço do cordão depois que ele secava e se descolava da barrida do bebe até que seu filho tivesse idade suficiente para memorizar os acontecimentos. Então, ela mostrava o umbigo ao filho para depois enterrá-lo junto à placenta e ao cordão. Donahue diz o mesmo (1982: 113-4).

[27] Luis Cayón (2008) mostra que também a pessoa makuna, se bem que por meios distintos dos Karajá e Javaé – uma série de curações xamânicas iniciadas no nascimento da criança e que continuarão a ocorrer ao longo de toda a vida – estabelece uma relação metonímica com *vários* lugares.

seus habitantes. "Um dado lugar assume as qualidades de seus ocupantes, refletindo essas qualidades em sua própria constituição" (Casey, 1996: 27). Cada lugar, além de ser pensado como uma "criação", resultado da agência de algum ser[28], têm seus moradores, e a maneira de estar ali depende da relação que se estabelece com eles. Para dar um exemplo Kĩsêdjê, "habitar a paisagem, construindo casas e aldeias, abrindo roças, viajando e acampando, pescando, caçando, buscando frutos, cipós, madeiras, sem provocar maiores desastres e conflitos, é uma arte calcada na capacidade de identificar essas agências; conhecer o território é perceber a ação e os sujeitos que, assim como eles próprios, fazem os lugares" (Coelho de Souza, 2009: 30). O trânsito entre diferentes lugares (aldeias, territórios), portanto, implica se relacionar com a perspectiva dos seres outros que os habitam. Além do mais, Rodrigues demonstra que o movimento para os Javaé está ligado à transformação. É por meio do movimento, uma longa caminhada desde as cabeceiras até a foz do Araguaia, que o demiurgo Tanỹxiwè (Kynỹxiwè, para os Karajá) "deixa a condição de corpo fechado, no início do rio, para tornar-se um pai de corpo aberto quando chega ao fim, onde se encontra com o filho já crescido" (2008: 550). É também por meio do movimento, a mudança de residência implicada pela uxorilocalidade, que os homens abrem seus corpos, produzindo filhos, possibilitando assim a continuidade da vida inỹ. Por mais que a autora confira à "transformação" um sentido bastante preciso, que não cabe explorar aqui, a idéia não deixa de ser produtiva. Esse deslocamento espacial após o casamento não implica, para o homem, também uma mudança de perspectiva? Se na casa da mãe é-se um filho, um semelhante, na casa dos sogros é-se um genro, um diferente – única posição, aliás, para a qual a terminologia de parentesco Karajá reserva um termo específico de afinidade (cf. nota 73, capítulo 5). O que se é na casa da esposa depende, portanto, das relações que se trava com seus habitantes, os afins.

Se a humanidade tem que ser continuamente produzida, se ela nunca está garantida, se, em suma, os corpos são cronicamente instáveis (Vilaça, 2005), e se a relação das pessoas com seus lugares de moradia é metonímica, *os lugares (*hãwa*) estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes.* A relação que se estabelece com os "territórios" de seres outros, assim, é, antes de tudo, uma relação com o ponto de vista desses seres. Mesmo se há formas múltiplas de relação, desenvolvidas ao longo de um grande e duradouro histórico de interações, como tentei apontar, a forma básica de se

[28] Marcela Coelho de Souza, por exemplo, diz que "se os Kĩsêdjê de fato não dizem que os lugares, como tais, são gente, não há praticamente nenhum aspecto notável da paisagem que lhes pareça poder ter sido formado por outra coisa que por uma agência do mesmo tipo que a agência humana" (2009: 30).

estar num território outro é apreender a si próprio sob a perspectiva de seus moradores, aqueles para os quais tal espaço é um *hãwa*. O trânsito dos Karajá de Buridina entre sua aldeia, a cidade e o mato é, portanto, um intricado jogo de pontos de vista.

PESSOAS MISTURADAS: LUGARES INTERNOS

Nesse capítulo, explorei a idéia de *hãwa* para mostrar como as relações que os Karajá de Buridina estabelecem com as onças e os brancos, mediadas por seus respectivos territórios, implicam sempre uma transformação. Na verdade, alguns modos distintos de transformação, que resumi no Quadro 1. Isso, porque cada *hãwa*, participando do processo de produção de pessoas, estabiliza a perspectiva dos seres seus habitantes. Nessa discussão, a *mistura* parece ter deixado a cena, mas esse não é o caso. Aqui, apenas explorei a questão por meio de um outro eixo: no capítulo 5, foi o lugar do parentesco, no sentido estrito da produção de pessoas no âmbito doméstico; no capítulo 6, foi a vez do "sustento", do que chamei de "rede do parentesco"; aqui, o eixo condutor foi o lugar. Mas nos três capítulos, estive preocupado com a relação entre aparentamento e alteração, com a coexistência desses dois vetores no processo do parentesco em Buridina. Ao longo dessa dissertação, apontei como o processo de produção de *pessoas misturadas* envolve dois movimentos simultâneos, "virar índio" e "virar branco". Nesse capítulo, apenas me foquei mais nas formas de alteração.

Os lugares (*hãwa*) participam do processo de constituição das "metades internas" das *pessoas misturadas*. A vida em aldeia propicia uma socialidade propriamente inỹ, possibilita que os parentes se dêem a lembrar uns para os outros e, assim, se constituam reciprocamente como tais. Os próprios lugares retêm essa memória e, dessa forma, propiciam os fluxos por meio dos quais os parentes assemelham seus corpos. Por outro lado, nos territórios das onças e dos brancos, os Karajá se apreendem sobre a perspectiva desses outros, ou acessam seu ponto de vista, e, assim, se conhecem como Outros. (Uma possibilidade mais remota é reverter à assimetria a seu favor, fazendo temporariamente do mato – olhando nos olhos das onças e não demonstrando medo – ou da cidade – "guerreando" com os brancos – uma aldeia.) Quando os Karajá vão à cidade e se apreendem como *índios*, eles se conhecem como um objeto da relação na qual o sujeito são os *tori*; eles se conhecem como algo diferente da humanidade inỹ, uma posição que só pode ser a de sujeito. Quando eles "viram brancos" nas noites de festa, eles se conhecem como brancos, como sujeitos outros: essa é uma das formas por meio das quais os Karajá de Buridina se constituem como *pessoas misturadas*, produzem uma "metade *tori*" interna.













Fechamento



8.

REVISITANDO AS TEORIAS DO "CONTATO INTERÉTNICO":
IDENTIDADE, ALTERIDADE E ONTOLOGIA

As reflexões sobre as consequências da interação entre populações culturalmente distintas já possuem uma longa história em antropologia: poderíamos, em última instância, voltar até o difusionismo. Ainda na década de 1930 surgem, nos Estados Unidos, os estudos sobre aculturação e, na Inglaterra, os *Social Change Studies*. Na América Latina, e mais especificamente no Brasil, surgirão nas décadas de 1950 e 60 tentativas de reformulação dos conceitos colocados por estas duas correntes, principalmente em vista da necessidade de adaptá-los à situação histórica e política específica da região. Esses grandes esforços de teorização, entretanto, sofrem um visível esvaziamento nas décadas de 1970 e, principalmente, 1980 – uma importante exceção sendo feita às teorias da identidade. Nos últimos 30 anos, a grande maioria dos esforços reflexivos em antropologia sobre as chamadas situações de "contato interétnico" (entre povos indígenas e pessoas, grupos e/ou instituições não-indígenas) tem sido muito mais etnográficas do que teóricas. Pelo menos no que diz respeito ao "contato" ele próprio – outras teorias se fazem, certamente, presentes. Os grandes conceitos explicativos, como "fricção interétinca", o mais notável deles no Brasil, parecem ter perdido sua magia, como veremos. Ou teria sido seu próprio poder de explicação? Teria sido em virtude de

um movimento teórico interno à antropologia ou de uma transformação do próprio cenário etnográfico? Explorando a gênese e desenvolvimento de algumas das correntes teóricas em consideração, e correlacionando-as com mudanças no contexto histórico e político do panorama etnográfico da região, a primeira parte desse capítulo visa refletir sobre os motivos dessa mudança.

Situações como a dos Karajá de Buridina foram historicamente mais abordadas por uma corrente da etnologia interessada pelo assim chamado "contato interétnico" e pautadas teoricamente no estudo da "etnicidade" ou das "identidades étnicas". E há uma vasta literatura dedicada a essa perspectiva sobre o tema. O leitor ou a leitora terão notado que, ao longo dessa dissertação, essa é a primeira vez que a palavra "contato" aparece. Evitei usar esse rótulo, referindo-me a esses fenômenos simplesmente como "relações com os brancos". Terão notado, também, que não utilizei essa literatura em minha análise. Isso foi uma opção. Na segunda parte do capítulo, visitarei essa literatura para fazer algumas discussões sobre questões que lhe são caras. Recuperando partes de minha descrição etnográfica, quero mostrar como certos aspectos dessas questões aparecem para os Karajá. Assim, é claro, estarei mostrando também como elas aparecem para mim.

DA ACULTURAÇÃO À FRICÇÃO INTERÉTNICA

Em 1936 é publicado nos Estados Unidos o *Memorandum for the Study of Acculturation*, de autoria de Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, que veio a se tornar um importante texto programático. "Aculturação" é definida no memorando como compreendendo "aqueles fenômenos que ocorrem quando grupos de indivíduos possuindo diferentes culturas entram em um contato contínuo e de primeira mão, com mudanças subsequentes nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos" (1936: 149 – tradução minha). Os autores precisam que aculturação não se confunde com *mudança cultural*, sendo apenas um aspecto dela, assim como também difere da *assimilação*, que é apenas uma fase possível do processo aculturativo, e da *difusão*, que constitui apenas um aspecto da aculturação. Dessa breve definição, chamo a atenção para duas idéias: primeiro, que o 'contato' precisa se dar de forma contínua e direta para engendrar os processos de mudança levados em consideração e, segundo, a concepção essencialista de cultura implícita na suposição de que essa mudança seria uma espécie de transformação dos "padrões culturais originais" dos grupos.

A teoria da aculturação está, claramente, marcada pela antropologia feita nos Estados Unidos a partir de Fraz Boas. Não foi por acaso que iniciei o capítulo com uma

breve menção ao difusionismo. Se a influência de Boas se deve certamente à sua crítica ao método comparativo, seu trabalho poderia ser definido antes como o requerimento de um rigor no exercício da comparação (a necessidade de se comprovar a comparabilidade do material, e a delimitação de áreas onde a conexão histórica entre as populações é conhecida, por exemplo) do que de uma tentativa de superação do método (cf. p. ex., Boas, 2004[1896]). Poderíamos dizer, portanto, que uma marca da antropologia estado-unidense das primeiras décadas do século XX é justamente uma certa continuidade em relação às teorias da difusão: sua preocupação com "traços culturais", mais do que com o sistema maior no qual eles se inserem. Essa foi precisamente uma das características dos estudos de aculturação: grande parte das reflexões estava centrada na troca de "elementos de cultura". Tal ênfase foi certamente um dos elementos que propiciou que, no desenvolvimento de tais pesquisas, a dimensão do poder, a assimetria política entre as populações em 'contato' (latente tanto no contexto da construção da nação estado-unidense quanto da brasileira), fosse colocada entre parênteses. Isso, a despeito da pontuação dos autores do *memorandum* que o 'contato' entre populações poderia se dar em situações "nas quais elementos de cultura são forçados sobre um povo, ou são recebidos voluntariamente" (1936: 150 – tradução minha).

No Brasil, a teoria da aculturação teve grande aceitação e ganhou visibilidade sobretudo através dos trabalhos de Egon Shaden, Herbert Baldus, Charles Wagley e Eduardo Galvão, tendo sido o paradigma teórico dominante nas décadas de 1940 e 50. Estes pesquisadores, entretanto, já apontavam para os limites e problemas do conceito. Egon Shaden, por exemplo, em sua resenha crítica dos "estudos de aculturação na etnologia brasileira", chamava a atenção que estes, além de formarem um grupo sem homogeneidade no seu conteúdo, em seus propósitos e tampouco em seus métodos, não se propunham a "por em evidência com a necessária amplitude o processo geral da mudança ocorrida no sistema sócio-cultural da tribo estudada", deixando, assim, de compreender "o processo aculturativo como rede, (...) como reação global de tal ou qual tribo à situação de contacto" (1969: 3). Schaden, dessa forma, aponta um dos limites de uma abordagem culturalista focada na transmissão de traços culturais – note-se que já não fala mais de cultura, mas de 'sistema sócio-cultural'.

Mas é Eduardo Galvão quem fará as primeiras críticas mais corrosivas à teoria da aculturação. Um primeiro e grande problema era que o conceito não permitia tratar de questões relacionadas às situações de contato no Brasil cuja clara importância não permitia que fossem ignoradas.

> A retração dos territórios de agricultura de caça e de coleta, a diminuição de população em consequência de contágio de doenças, a modificação de status e prestígio social advinda da posse de artigos importados, a desorganização das instituições sociais, são fenômenos que em relação a esses grupos citados não poderiam ser estudados sob a epígrafe da aculturação, em sua definição rígida, que exige como condição essencial o contato direto e contínuo entre grupos portadores de culturas diversas (1979[1953]: 127-8).

"O problema", dizia Galvão, "não é de terminologia, mas de atitude teórica diante dos fenômenos de mudança cultural", de modo que pouco valor teria "a catalogação desses fenômenos de mudança em categorias de difusão e aculturação, o fato que realmente interessa é o processo de mudança" (id.: 129-30). O autor propõe, por fim, que se coloque o conceito de aculturação de lado, dando lugar ao de *assimilação*.

Depois de Galvão, Darcy Ribeiro também criticaria a teoria da aculturação, propondo, dessa vez, um novo quadro conceitual. Em todos estes autores, a preocupação com o contato enquanto processo os leva a pensar em termos de *estágios* ou *fases*[1], a classificação de Ribeiro dos 'graus de contato' sendo provavelmente a mais ilustrativa nesse sentido.

> As populações indígenas do Brasil moderno são classificáveis em quatro categorias referentes aos graus de contato com a sociedade nacional, a saber: *isolados, contato intermitente, contato permanente* e *integrados*. Estas categorias representam etapas sucessivas e necessárias da integração das populações indígenas na sociedade nacional (1970: 432).

O desfecho da citação é crucial. Para estes pesquisadores, o resultado inevitável do processo de 'contato' seria a assimilação ou a integração – isso na melhor das hipóteses, isto é, para aqueles grupos que sobrevivessem fisicamente aos efeitos depopulativos do 'contato' (sobretudo as epidemias, mas também a violência física). Há, sem dúvida, um pessimismo nessa perspectiva: Darcy chegou mesmo a prever a desaparição da população indígena brasileira em 50 anos. Isso a despeito do fato de que já haviam sido relatadas pelos três antropólogos aqui comentados situações em que a obliteração da distintividade cultural pelo processo de 'contato' não impediu que os grupos continuassem a se reconhecer como indígenas. Para Galvão, "contudo, a preservação de uma 'nacionalidade' indígena está se tornando mais uma ficção do que propriamente uma realidade social, exceto para os grupos mais isolados das áreas de contato" (1979[1953]: 279), pois o processo aculturativo chegaria um ponto no qual se tornaria unidirecional, posto que cultura sertaneja saturaria "sua capacidade de assimilação de traços do ameríndio" (id.: 128). Schaden cita o exemplo dos Fulniô de Águas Belas, "que,

[1] Schaden, por exemplo, fala de "tribos nos mais diversos estágios intermediários entre a primitiva vida tribal e o desaparecimento" (1969: 6); Galvão fala de alguns grupos como "exemplos de diferentes fases de transição" (1979[1953]: 127).

apesar de profundas transformações em sua cultura, mantém ciosa a consciência da identidade tribal" (1969: 19). Darcy Ribeiro cunhou o conceito de "índio genérico", que, através do processo de "transfiguração étnica", manteria sua identificação étnica apesar de já não ser portador de uma cultura específica.

Não quero, com isso, dizer que o pessimismo dos autores era injustificado. Anos mais tarde, muitos viriam a falar da criatividade indígena, das reapropriações que estes grupos fizeram das situações, pessoas e coisas do 'contato', das chaves sócio-cosmológicas através das quais as leram. Mas como pensar nessas questões, por importantes que sejam, em meio a um momento histórico em que doenças, violência e mortes ainda eram os fatos mais sobressalentes? Desde a chegada dos europeus à América, o contingente populacional indígena, que já havia sido brutalmente reduzido, continuava a definhar. As frentes de expansão econômica nacionais avançavam sobre os territórios ocupados pelas populações indígenas, colocando-lhes diante de três alternativas, como apontava Darcy Ribeiro: fuga, reação hostil, ou aceitação do convívio, inevitável no fim (1970: 220). A primeira alternativa era temporária, pois se defrontariam com outros grupos indígenas ou seriam novamente alcançados pela frente, em contínua expansão. Para a segunda, o poder bélico dos brancos os colocava sempre em maus lençóis. A terceira talvez fosse ainda pior, pois os primeiros anos de convivência pós-"pacificação" eram geralmente marcados por muitas mortes devido a doenças. A visão dos autores, assim, está relacionada com o panorama etnográfico que o contexto histórico e político colocava diante de seus olhos, panorama esse marcadamente distinto daquele que começa a se conformar nas décadas de 1970 e 80, e que permitiu que se começasse a pensar e falar da "indigenização da modernidade", para usar os termos de Sahlins (1997a). Mas voltaremos a isso depois.

Se citei a referência dos autores à permanência das identificações étnicas é por que aí se encontram prefiguradas questões que se tornariam centrais anos mais tarde, como no caso das discussões sobre identidade étnica. O comentário de Galvão coloca uma tensão que se fará presente nesta literatura, o enfraquecimento gradativo da importância analítica da dimensão cultural (os traços culturais próprios a cada grupo) e o fortalecimento da sociológica (a identidade como relação social entre grupos, que prescinde do conteúdo cultural específico de cada unidade). O movimento sofrido pelo conceito de aculturação, ao chegar em terras brasileiras, da cultura à sociedade, que, como veremos, foi definitivamente operado por Roberto Cardoso de Oliveira, já se apresentava, portanto, desenhado nestes primeiros autores. E uma dimensão crucial deste movimento foi a insatisfação destes com a caráter politicamente neutro, por assim

dizer, do conceito de aculturação. As assimetrias políticas eram patentes, e tratar o contato como simples troca de traços culturais, sem levar e consideração as relações de poder envolvidas, seria insuficiente para descrever as mudanças observadas. Como comenta Alcida Ramos,

> ao cruzar o equador, ele [o modelo da aculturação] sofreu algumas mudanças. Nas mãos de Galvão e, especialmente, de Darcy Ribeiro, ele se tornou politizado; de um exercício puramente acadêmico sobre as permutações de possíveis resultados do encontro de duas ou mais culturas, os estudos de aculturação, no Brasil, mantendo o foco nos traços culturais, ganhou uma dimensão crítica na tentativa de explicar porque as culturas indígenas estavam se esvaindo [*been depleted*] por conta do contato com os brancos (1990: 461-2 – tradução minha).

Quanto a Darcy Ribeiro, a parte mais importante de sua obra acadêmica foi a insistência sobre o contexto político da situação indígena, o quadro de depopulação decorrente de epidemias, a espoliação dos territórios ocupados pelos grupos indígenas, etc., mais do que suas formulações teóricas. Ao final, se ele, assim como Galvão, se distanciou do conceito de aculturação e procurou transformá-lo, nenhum dos dois logrou de fato promover grandes avanços conceituais. Apesar de a preocupação política tê-los levado a consideração de *relações sociais* entre grupos, ainda estavam em larga medida ancorados em um ponto de vista culturalista, e em uma concepção essencialista de cultura enquanto um agregado de traços que se podem perder ou degenerar.

É Roberto Cardoso de Oliveira que vem trazer novidades efetivas, ao levar a sério as inquietações de seus predecessores, incorporando-as no desenho de seu quadro teórico. Sua formulação da "fricção interétnica" marca um distanciamento com a abordagem culturalista (da aculturação), que, apesar de se ater a "uma dimensão do real a ser explorada com grande lucro científico", possui "pouca capacidade de penetração nas estruturas cruciais de um determinado fenômeno: o contato interétnico" (1972[1968]: 25). Assim, a proposta do autor visava "um estudo de *situação*, tomada como 'totalidade sincrética' ou, em outras palavras, enquanto situação de contato entre duas populações 'unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça" (id.: 127-8). Cardoso de oliveira, vê-se, incorpora a assimetria política entre os grupos em contato em sua análise[2], penetrando "na dimensão política da situação de contato a fim de descobrir e analisar a estrutura de poder subjacente" (id.: 31). Este deslocamento do "centro de gravidade, que se encontrava na cultura, para a sociedade" (id.: 22), marca também uma aproximação com a antropologia britânica, que

[2] Como comentei acima, essa também foi a intenção de Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro. O próprio Roberto Cardoso de Oliveira afirma que "estamos fundados numa ordem de preocupação nada inédita no Brasil" (1972[1964]: 30).

muito influenciou a proposição de Cardoso de Oliveira, sobretudo pelos trabalhos de Max Gluckman. Outra influência notável é a do africanista francês Georges Balandier e de sua noção de *situação colonial*. Posteriormente, Roberto Cardoso imprimiu um viés ainda mais sociológico em suas preocupações, trabalhando com conceitos como *colonialismo interno*, ampliando o escopo de interesse ao pensar o "*Brasil Indígena* não mais (...) como uma entidade isolada, bizarra, explicável somente por suas respectivas culturas tribais, mas, ao contrário, (...) como algo inserido na sociedade nacional" (1978: 76), orientando-se, assim, para o estudo da sociedade nacional como um todo (id.: 80): uma *sociologia do Brasil indígena*, em suma, como propõe o título de seu livro de 1978. Nesse mesmo movimento, Cardoso de Oliveira vai se voltando progressivamente para as idéias de identidade étnica e etnicidade.

Quero chamar atenção para o fato de que a linha de pesquisa que se ergueu no Brasil a partir da (crítica da) noção de aculturação, por valiosos que tenham sido os passos que tenha dado, o fez às custas de exacerbar a distinção entre os domínios do "social" e do "cultural", dando ênfase ao primeiro termo, como lembra Viveiros de Castro (1999: 127-8). Ao lado dos trabalhos sobre "contato interétnico", uma outra linha de pesquisa se desenvolveu aqui – como é bem conhecido –, devotada ao estudo de questões como parentesco, xamanismo, organização social, ritual, etc.[3], impulsionada pelo *Projeto Harvard-Museu Nacional*. Como resultado, deu-se uma "proliferação de etnografias tecnicamente modernas, nas quais as influências europeias superavam as norte-americanas, mais forte nas décadas anteriores. Logo em seguida, sínteses comparativas regionais, temáticas ou conceituais, foram construindo um campo problemático comum, em um trabalho que prossegue" (Viveiros de Castro, 1999: 140).

No fim da década de 1970, vários trabalhos importantes (Overing, 1977; Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979; Maybury-Lewis, 1979) vêm chamar a atenção para a inadequação da linguagem importada da etnologia africana (linhagens, grupos corporados, descendência, etc.) para descrever as sociedades indígenas sul-americanas, conclamando os pesquisadores a forjar um vocabulário conceitual espelhado em questões sociológica e culturalmente relevantes para estes grupos. O ponto é que esse movimento se fez por um caminho exatamente oposto àquele percorrido pelas pesquisas sobre o contato interétnico: a demolição da barreira entre 'sociedade' e 'cultura'. Já as

[3] Tal dicotomia, lembre-se, estava colocada apenas no nível do objetivo das pesquisas, mas não dos pesquisadores: como lembrou Alcida Ramos (1990: 461), tanto Schaden, quanto Baldus e Galvão (R. Cardoso de Oliveira, R. DaMatta, J. C. Melatti e R. B. Laraia, eu acrescentaria) escreveram sobre ambos os temas – sem entretanto, realizar esforços no sentido de produzir trabalhos que dessem conta de ambas as coisas a um só tempo.

monografias das décadas de 1960 e 70 mostravam que questões sociológicas importantes para a organização dos grupos (bem como para o contato e suas consequências), como, por exemplo, a configuração da comunidade e sua distribuição geográfica, não podiam ser compreendidas sem levar em conta dimensões "simbólicas", como as noções de pessoa, espaço e tempo.

UMA MUDANÇA DE CONTEXTO

Se evoco essa diferença entre as duas abordagens, não é para marcar a distância entre elas, mas sim porque acredito que ela seja a chave para traduzir a mudança de contexto histórico e político ocorrida a partir dos anos 1970 na mudança do estado de equilíbrio do campo teórico da etnologia.

As décadas de 1970 e, principalmente, 1980, foram palco de uma profunda mudança no panorama histórico e político brasileiro em relação à questão indígena. Provavelmente a maior e mais fundamental das mudanças foi a reversão do quadro demográfico: pela primeira vez desde o século XVI a população indígena no país atingiu, em algum memento entre essas duas décadas, um ponto de estabilização para logo depois começar a aumentar. Desde então, as cifras são maiores a cada contagem[4]. Esse é também o período de surgimento do movimento indígena no Brasil, que começa a reivindicar melhoras nas condições de vida dos grupos indígenas, dentre as quais a demarcação territorial surge como uma questão central. Em 1988 é promulgada a nova constituição nacional, que reconhece o Brasil como um país pluriétnico e multicultural e garante direitos diferenciados às minorias étnicas. Em fins dos anos de 1980, começam a surgir uma grande quantidade de associações indígenas na Amazônia (cf. Albert, 2001), que vêm se fortalecendo e assumindo uma função de mediação e representação interétnica cada vez mais importante – inclusive no plano legal, no qual, como pessoas jurídicas, possibilitam a participação direta dos grupos indígenas em diversos projetos e parcerias.

Também no cenário internacional, mudanças significativas são deflagradas. Um fator de importância crucial, principalmente para a demarcação das terras indígenas (sobretudo na Amazônia) foi a projeção em escala global, durante as décadas de 1970 e 80, das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias, assim como a crescente articulação das questões ambientais e sociais (cf. Albert, 2001: 197). Em 1989, a

[4] Em outro lugar (Nunes, 2009c) fiz uma compilação de dados populacionais recentes (a partir de 1991) onde isso fica claro. Procurei também relacioná-los (embora muito sumariamente, pois o propósito do texto era outro) com algumas das questões que serão abordadas aqui, como, por exemplo, o crescimento da auto-identificação e autoafirmação étnica em decorrência de um contexto político favorável.

Convenção nº 169, da OIT, reconhece a auto-identificação como critério de estabelecimento da pertença étnica. A partir de peças legais firmadas em nível internacional, como a o relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ONU, 1987), a Convenção sobre Diversidade Biológica (ONU, 1992), e a Agenda 21 (ONU, 1992), surgem as primeiras discussões sobre regulação do acesso a recursos genéticos associados a conhecimentos tradicionais, sobre a própria temática dos conhecimentos tradicionais e, como um desdobramento, do patrimônio imaterial e dos direitos intelectuais indígenas (cf. Carneiro da Cunha, 2009: 317ss), que colocam os povos indígenas numa série de debates politicamente centrais no mundo contemporâneo.

Todas essas mudanças deram-se paralelamente a um movimento, cujo início data aproximadamente dos anos 70, de crescente valorização da diversidade cultural a nível global, movimento esse intimamente relacionado com o crescimento e complexificação dos fluxos internacional de pessoas, bens, capital e informação e com o reconhecimento da interconexão das dimensões cultural, política, econômica e social dos principais problemas mundiais (Ribeiro, 2007: 8). Como consequência, "a diversidade cultural se tornou altamente politizada tanto nos contextos dos Estados-nação quando no nível global. A política da diferença evoluiu rapidamente, transformando as reivindicações de reconhecimento étnico e cultural em importantes arenas para as lutas políticas contemporâneas" (id.: ibid.).

Essa mudança de cenário foi acompanhada de perto por mudanças (múltiplas) das próprias populações indígenas – como não poderia deixar de ser – no que diz respeito tanto a seus modos de vida, quanto às formas de ação política e a consciência étnica. Essas populações se fortaleceram, passaram a afirmar politicamente seus pertencimentos étnicos e a atuar de maneira direta e intensa em várias instâncias da política nacional e global. Tal processo, no contexto de uma "nova política da identidade" (cf. Brown, 1993), gerou grande visibilidade para lideranças indígenas cujos discursos muitas vezes passam por uma tradução de problemas globais (ambientais, sobretudo) em seus termos cosmológicos locais (cf., p. ex., Albert, 2002b). Nesse movimento, muitos povos indígenas passaram, como relata Bruce Albert a respeito dos Yanomami, de uma "'resistência especulativa' (discurso sobre o outro para si) à 'adaptação resistente'

(discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade[5] a um discurso político sobre a etnicidade" (id.: 242)[6].

Paralelamente a todas essas mudanças na vida dos povos indígenas, quais foram os movimentos do campo teórico? Por um lado, a "teoria"[7] da *fricção interétnica* perdeu algo da atratividade que oferecia nos anos 1960 e 70, mas perdeu também, sem dúvida, algo de seu poder explicativo, de sua operacionalidade. "O mundo das relações interétnicas mudou muito", disse recentemente Alcida Ramos, "e afetou as propriedades heurísticas da proposta de Roberto Cardoso de Oliveira. O contexto interétnico atual gerou tamanha complexidade que o modelo da fricção interétnica, antes tão produtivo, já não é suficiente para dar conta plenamente da realidade" (2011: 21). Por outro lado, nas décadas de 1980 e 90, a etnologia de inspiração estruturalista incorporou as relações com os brancos como tema de pesquisa, "valendo-se", como bem lembra Viveiros de Castro, "dos conhecimentos que viera acumulando desde as décadas anteriores" (1999: 143) para propor "uma abordagem analítica integrada, cruzando num quadro coerente as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato" (Albert, 2002a: 10). E também aqui a mudança do cenário político teve seu papel. "Na presente conjuntura da pesquisa antropológica na Amazônia", afirmou Terence Turner no início da década de 1990, "os desenvolvimentos históricos estão obrigando a uma convergência de orientações teóricas mutuamente exclusivas, em favor de uma abordagem mais sintética das *sociedades* e *culturas* nativas na situação interétnica" (1993: 45 – grifos meus).

Tal mudança no campo teórico foi notável, como atesta o texto de Alcida Ramos acima referido, no qual ela procede, de certa forma, a uma atualização do retrato do campo da etnologia indígena no Brasil feito em outro texto, 20 anos antes. Se, no primeiro, a autora dá mais destaque à tradição de estudos sob a influência de Cardoso de Oliveira e afirma que, através dela, "o contato interétnico foi definitivamente estabelecido como uma marca registrada [*trade mark*] da etnologia brasileira" (1990: 464

[5] O próprio autor já havia anteriormente registrado tal discurso cosmológico através do qual os Yanomami interpretaram e reinterpretaram os não-indígenas por meio das sucessivas transformações em suas relações com eles (Albert, 1992).

[6] Se falo de uma "passagem", eu (e tampouco o referido autor, creio) não pretendo significar com isso a substituição de um 'discurso' por outro, como se, o surgimento e fortalecimento de um discurso étnico obliterasse uma reflexão cosmológica sobre a alteridade.

[7] Trinta anos depois da publicação de *O índio e o mundo dos brancos*, o próprio Roberto Cardoso de Oliveira chamaria atenção, a respeito das críticas feitas por João Pacheco de Oliveira à *fricção interétnica,* que sua proposição tratava antes de uma *noção* que de uma *teoria* (Cardoso de Oliveira, 1994). Mas, como a própria réplica do autor mostra, sua proposta parece ter sido tomada por aqueles que a levaram à campo, justamente como uma *teoria*.

– tradução minha), no segundo, Ramos (2011) confere certa equidade às duas perspectivas, identificando dois "modelos, que são fundamentais para entender a antropologia brasileira, embora possam existir outros menos potentes. Um deles surgiu no campo da relações interétnicas [a fricção interétnica de Cardoso de Oliveira]; o outro veio da etnografia 'clássica' [o perspectivismo de Viveiros de Castro]" (2011: 19), reconhecendo que o segundo "modelo" "seja como for, (...) já imprimiu sua marca na antropologia brasileira e passou a ser uma referência na etnologia internacional" (id.: 24).

Mas porque essa abordagem ganhou tanta visibilidade nas últimas décadas? "A razão fundamental para tal mudança tem sido o êxito, contra todas as expectativas, de muitos povos tribais da América em manter sua identidade social, cultural e étnica" (Turner, 1993: 43). Se antropologia vinha fazendo um intenso trabalho de problematização da noção de cultura (bem como daquela de sociedade), ela foi obrigada a readmiti-la, pois tal termo estava sendo posto novamente em cena pelos próprios povos indígenas. Isso tanto discursivamente, a "cultura" tendo se tornado uma importante ferramenta política para estes povos (cf., p. ex., Turner, 1993; e Carneiro da Cunha, 2009), como em relação à dimensão cotidiana da vida indígena, a intensificação e multiplicação das relações com os não-indígenas tendo, em muitas situações, aumentado a intensidade da atividade ritual (p. ex., no caso dos Big Men melanésios – Sahlins, 1997a) ou a amplitude das redes de reciprocidade (p. ex., no caso das ilhas do pacífico – Sahlins 1997b). Estou sugerindo, portanto, que a complexificação do 'mundo das relações interétnicas afetou as propriedades heurísticas da proposta de Roberto Cardoso de Oliveira', parafraseando Alcida Ramos, por um motivo estreitamente relacionado ao movimento teórico promovido pela crítica ao conceito de *aculturação* levada à cabo pelos estudos sobre o contato interétnico: a separação entre as dimensões do 'social' e do 'cultural', colocando o foco sobre a primeira. Mas como isolar 'sociedade' de 'cultura' quando discursos indígenas estão fazendo críticas potentes a questões de relevância global, como a preservação ambiental, a partir de um prisma xamânico, como no caso da crítica Waiãpi (Gallois, 2002) e Yanomami (Albert, 2002b) ao garimpo? Como fazê-lo quando vários grupos estão reivindicando o registro de elementos de sua cultura como patrimônio material ou imaterial? Como fazê-lo quando os índios estão requerendo a justa repartição de benefícios resultantes de desdobramentos de pesquisas que acessaram recursos genéticos associados a seus conhecimentos tradicionais? Como fazê-lo quando eles começam a requerer de seus parceiros, não mais apenas recursos sócio-políticos não-indígenas (como demarcação de terras ou a escolarização), mas possibilidades de melhor desenvolver seu capital sócio-cósmico, como no caso em que os

Krahô exigiram da Unifesp, em troca da continuação do projeto de interesse da instituição, que salários fossem pagos aos xamãs, médicos Krahô, da mesma forma como eram pagos aos médicos brancos (Ávila, 2004)? A questão é que parece mesmo não haver como, ao menos sem deixar resíduos demais.

O QUE É, HOJE, ISSO QUE (AINDA) CHAMAMOS DE "CONTANTO INTERÉTNICO"?

As décadas de 1970 e 80 assistiram também a uma série de mudanças na antropologia. Gostaria de lembrar, aqui, as críticas feitas a um campo específico, o parentesco, que propiciaram transformações que talvez sejam úteis para pensarmos tanto esse movimento teórico que tentei descrever, bem como para levar adiante algumas reflexões. Dadas essas transformações (teóricas e políticas), o que é, hoje, isso que (ainda) chamamos de "contato interétnico"?

O próprio termo "contato" pede algumas considerações. Pois depois de tantas mudanças tanto na teoria quanto nos mundos empíricos etnografados, não é sem um pouco de espanto que vejo que tal termo tenha "sobrevivido". Eduardo Galvão, por exemplo, ao criticar os limites rígidos do conceito de aculturação, já chamava a atenção que as relações entre índios e brancos, para além do "contato direto e contínuo", geram, "indireta e descontinuamente", por assim dizer, uma série de processos. "A simples presença de civilizados em torno de um território indígena, mesmo quando não se estabelecem relações diretas, é um fator condicionante de mudança na cultura indígena" (1979[1953]: 130). Ora, a metáfora física do "contato" (entre corpos), além de evocar uma concepção de cultura um tanto problemática, já muito criticada e, em larga medida, abandonada, certamente não é muito adequada para descrever os complexos processos envolvidos nas relações com os brancos. Tomemos um exemplo simples e cotidiano (retirado da elétrica), como o acender e apagar de uma lâmpada. Quando acionamos o interruptor, colocamos em *contato* dois segmentos de cobre que antes estavam separados, permitindo o fluxo de elétrons que, ao circularem, ao passarem pela lâmpada, ascendem-na, produzindo luz. Quando "desligamos a luz", interrompemos o fluxo e nada mais ocorre. Mas, sabemos, muita coisa acontece "com as luzes apagadas", por assim dizer: os processos deflagrados pelo 'contato direto e contínuo' não se encerram (ou são pausados) pela interrupção das interações. Há, aí, muito mais metafísica do que a física do "contato" permite entrever. Talvez estejamos diante de algo mais próximo da fluorescência do interruptor do que da luz da lâmpada. Assim, talvez valha mais se referir aos processos aqui em foco por meio de uma outra linguagem, mais descritiva. Porque não falar, simplesmente, de *relações* entre índios (de uma etnia específica) e

brancos (ou seus bens, suas idéias e concepções, instituições, estatais ou não, etc.)? Foi essa a opção que tomei ao longo dessa dissertação. Porém, os problemas desse termo não se encerram se consideramos não apenas o 'contato direto e contínuo', mas também aquele 'indireto e descontínuo'. A questão me parece ser o que entendemos hoje por "contato interétnico" e qual o tipo de análise que esse conceito nos propicia. Os estudos sobre "contato", em suma, me parecem suscetíveis de uma crítica análoga àquela a qual os estudos sobre "parentesco" foram submetidos.

Desde Lewis Henry Morgan, o parentesco se constituiu como um dos principais campos da antropologia, um tema de reflexão central para os principais nomes da disciplina. Na década de 1970, entretanto, duas importantes críticas "desmontam", por assim, dizer, o campo. Refiro-me aos conhecidos textos de Needham (1971) e Schneider (1972), que colocaram em questão a existência do parentesco como um domínio autônomo. Needham examinou alguns dos principais conceitos da teoria do parentesco (parentesco, casamento, descendência, terminologias e incesto), mostrando que, em nenhum caso, correspondiam a uma classe específica de fenômenos, englobando, pelo contrário, 'todo tipo de instituições, práticas e idéias'. Declarando seguir a trilha de um artigo anterior de Leach (2006[1961]), Needham conclui que "não existe tal coisa como o parentesco, e a consequência disso é que não pode existir tal coisa como a teoria do parentesco" (1971: 5 – tradução minha). "Fenômenos classificados como 'parentesco', por exemplo, em nenhum caso colocam quaisquer características específicas que poderiam justificar a formulação de proposições gerais sobre eles" (id.: 30).

A crítica de Schneider é muito semelhante e tem praticamente os mesmos efeitos, se bem que feita em bases distintas – pois o foco do autor está voltado para o que ele chama de 'nível cultural' (*cultural level*), o nível da significação, por assim dizer. Categorias como 'parentesco', 'arranjos domésticos', etc., são categorias analíticas que tiveram seus motivos para emergir, "mas elas podem não corresponder à qualquer categoria específica em uma cultura específica" (1972: 45 – tradução minha), o que o leva a uma conclusão complementar a de Needham: "no nível cultural puro, não existe tal coisa como o parentesco" (id.: 50). "Como eu o vejo, o 'parentesco' é como o totemismo, o matriarcado e o 'complexo matrilinear'. Ele é um não-objeto. Ele existe na cabeça [*mind*] dos antropólogos, mas não nas culturas que eles estudam" (id.: 51).

O impacto destas críticas foi enorme. Uma consequência importante foi a tendência a inserir o parentesco no estudo de outras dimensões da vida social indígena. A terminologia, por exemplo, em lugar de ser analisada como um sistema em si mesmo, é pensada em conexão com campos mais amplos de significação, como cosmologia,

ritual, teorias indígenas da concepção, alimentação, cuidados parentais, relações de localidade, etc. Penso que com o assim chamado "contato interétnico" algo semelhante acontece. Como no caso do parentesco, poderíamos dizer que não existe tal coisa como o "contato". Obviamente, e assim como para o parentesco, isso não significa negar a realidade dos processos e relações que envolvem índios e brancos. Mas, parafraseando Needham, isso que ainda hoje chamamos de "contato interétnico" delimita um campo dotado de características específicas do tipo que nos permitem a formulação de teorias gerais sobre ele? Minha impressão é que não. As relações com os brancos, seja no nível da teoria nativa (concepções sobre a alteridade) seja no das relações institucionais com o Estado, ONGs, etc., bem como em qualquer outro, estão entrecortadas por tantas esferas da vida indígena que uma abordagem que não as leve em consideração só pode ser parcial. O que ganhamos, então, ao pensar em termos de "contato interétnico"?

COLOCANDO QUESTÕES

A partir da década de 1970, uma vertente das análises sobre as relações com os brancos, aquela que deu continuidade ao trabalho de Cardoso de Oliveira, tomou a questão da identidade étnica ou da etnicidade como seu fio condutor. A principal inspiração teórica foi o trabalho de Frederik Barth (1969 – cf. também Cardoso de Oliveira, 1976). E é com esse autor que a diferença entre 'cultura' e 'sociedade' será exacerbada a um ponto máximo. Para Barth, o compartilhar de uma cultura comum não é a condição definidora de um grupo étnico, mas antes o resultado da definição e organização desses grupos (significativamente, o subtítulo do livro organizado pelo autor é "a organização social da diferença cultural"). A etnia, com Barth, deixa de ser considerada como uma unidade cultural para ser tratada como um "tipo organizacional". Já para esse autor, portanto, os tipos de fenômeno comumente descritos sob a rubrica de "contato" são tomados como uma questão de *relações políticas entre grupos sociais*, concepção que perdura nessa linha de estudos até os dias atuais.

Dando continuidade às reflexões de Cardoso de Oliveira, e bastante influenciados pelas idéias de Barth, Gluckman e Baladier, os trabalhos João Pacheco de Oliveira, sobretudo seus conceitos de "situação histórica" e de "territorialização", vão prover um marco teórico para pesquisas centradas em preocupações com a dimensão política da identificação e da atribuição étnicas e com as assimetrias de poder entre índios e brancos, sobretudo com o Estado. J. P. de Oliveira constrói sua arquitetura conceitual "em um movimento de distanciamento dos pressupostos do americanismo" (1999a: 36), vertente da etnologia que, segundo o autor, seria marcada pelo que George Stocking Jr.

chamou de "vício do presentismo" (Oliveira, 1999b: 105) e por fazer uma distinção epistemológica entre índios e brancos (1999a: 35). Ou seja, os americanistas tratariam a comunidade indígena que estudavam (geralmente um único grupo local) como isolados cuja existência é independente das relações com outros grupos e atores (sobretudo as forças coloniais), nutrindo uma perspectiva "internalista"; e também "a-histórica", supondo que "os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram" (1999b: 105). "Os povos indígenas hoje", diz o autor, "estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros da sociedade portuguesa do século XV, ainda que *possam* existir, nos dois casos, pontos de continuidade" (1999a: 36 – grifo meu). Sua proposta, diz ele, é alternativa:

> Diferentemente de outras formas de análise, a *situação histórica* não estimula qualquer dualismo (moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena), nem favorece o artificialismo de esquemas analíticos que enquadram o contato como uma unidade social *sui-generis* mas paradoxalmente pensada em moldes convencionais. (1988: 58).

Outro ponto fundamental para o autor é o abandono de uma noção essencialista de cultura que dá lugar a uma preocupação quanto à "autenticidade" (das culturas) dos grupos estudados. Ele cita a indagação de Radhakrishnan: "por que eu não posso ser indiano sem ter que ser 'autenticamente indiano'? A autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?" E prossegue: "Para escapar dessa armadilha, alguns autores (Barth 1982 e 1988, Hannerz 1992 e 1997) sugerem abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura" (1999a: 37).

Antes de prosseguir, cabe um comentário. Oliveira não cita nenhum trabalho dos 'americanistas' ou 'estruturalistas' que critica, o que torna muito difícil avaliar suas críticas. Embora eu basicamente concorde com ele quanto aos índios do nordeste e outros com uma longa história de interrelação com os brancos não terem despertado muito interesse dos "americanistas" por não apresentarem o atrativo do "exótico" – a questão da "distintividade cultural" que o autor coloca me parece mais complexa –, e reconheça que muitos deles não estavam interessados nas relações com os brancos e com o Estado, acho sua caracterização um tanto problemática e, em larga medida, anacrônica. Para citar apenas um exemplo, desde pelo menos a década de 1970, os 'etnólogos e etnólogas estruturalistas' têm apontado para a importância do "exterior" e da alteridade ou da diferença para a constituição dos grupos ameríndios (cf., p. ex., Viveiros de Castro, 1986a), e mesmo para aqueles povos, como os do escudo guianense, que nutrem uma

ideologia de um grupo local puramente consaguíneo, associando a afinidade sempre com aqueles 'de fora' (cf. Rivière, 2001[1984]). E é essa centralidade do Outro – ou essa "abertura para o Outro", para usar as palavras de Lévi-Strauss (1993[1991]) – serviu de base para pesquisas posteriores que têm as relações com os brancos como objeto (para citar apenas alguns exemplos: Albert & Ramos, 2002; Lasmar, 2005; Gordon, 2006; Andrello, 2006; Kelly, 2011).

Mas acreditemos, por um momento, na caracterização que Oliveira faz do americanismo. Tentando um afastamento em relação à suas premissas, ele reintrojeta algumas delas pela porta dos fundos. O autor insiste sobre o que aparece para ele como uma contradição: "o que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo a reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa *contradição* que decorre a força política e emocional da etnicidade" (1999a: 32-3 – grifo meu). Páginas adiante, falando sobre os fenômenos de "emergência étnica", ele repete o mesmo ponto:

> O surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de "etnificação" puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de *utopias* (religiosas/morais/políticas) permite a superação da *contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens*, transformando a identidade étnica em uma pauta social efetiva, culminada pelo processo de territorialização (id.: 34-5).

Esse trecho é muito significativo. Nele vemos o peso que o autor confere à relação ao reconhecimento oficial da etnia e à demarcação de Terras Indígenas (o que o autor chama de "etnificação") para a configuração mesma dos grupos étnicos. Se os povos indígenas de hoje não são os mesmos de 1500, se sua situação é histórica, não poderia deixar de notar que essa história corresponde em larga medida à interação com as forças coloniais e com o Estado. E o autor evidencia seu interesse último ao dizer que "a dimensão estratégica *para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação* é a territorial" (1999a: 23 – grifos meus). Oliveira reconhece, vemos na citação feita acima, uma outra dimensão desse processo, uma "comunhão de sentidos e valores", um "sentimento de lealdade às origens". Mas porque isso apareceria como estando em contradição com os "objetivos históricos" ou da "atualização histórica" da etnicidade? Isso me parece claramente uma consequência da idéia de "cultura" do autor. Não quando usada no sentido de "sociedade", quando o grupo étnico é concebido como um "grupo social" ou como uma parte da rede mais ampla de atores que conforma o sistema regional (incluindo aí as ramificações do

Estado), mas quando se refere a uma "cultura autóctone", quando usada como sinônimo de "origem". Para ser mais preciso, me parece que essa 'contradição' emerge do confronte desses dois usos de "cultura", i.e., à mudança de foco 'da cultura à sociedade', que já se via esboçada nos escritos de Galvão e que foi solidificada por Cardoso de Oliveira. Tendo eleito as relações políticas (i.e., sociais) entre grupos sociais como meio privilegiado para uma análise que desse conta do "caráter não estrutural, dinâmico e virtual [que] é constitutivo da cultura", João Pacheco de Oliveira parece não ter dedicado o mesmo esforço para pensar o que é, afinal, essa "cultura autóctone", essa "origem". As idéias sobre esta última me parecem ser tão essencialistas quanto aquelas que emergem da caricatura do americanismo que o autor faz. Essa "origem" aparece para o autor – é claro para mim –, de alguma maneira, como a "cultura" dos grupos tal como existiam séculos atrás. O sentimento de contradição é inevitável.

> Uma estranha maldição (...) nos persegue, de modo que quanto mais aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente, mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes (1999b: 107-8).

Essa "maldição", entretanto, não parece pesar apenas sobre as pesquisas sobre "identidades emergentes", e essas suspeitas sobre a autenticidade não são apenas lançadas na opinião pública, mas se deixam entrever também nos trabalhos de alguns antropólogos e antropólogas que pesquisam o tema.

> Então, quando a etnicidade encontra-se face ao turismo, pode se perceber que este último fenômeno promove "restauração, preservação e recreação *fictícia* [grifo meu] de atributos étnicos" ([MacCannel, 1992e: 159). [...] É exatamente esta "etnicidade reconstruída" – compreendida como forma de retórica – que se destaca nos 500 anos da Coroa Vermelha. O discurso Pataxó [...] preenche esse requisito: trata-se de uma retórica de *índios do descobrimento* [grifos originais] gerada no quadro dessa etnicidade para turista que elege arbitrariamente *uma história e uma cultura "inventadas"* e paralela a dos brancos ("Cultura Branca") [Grünewald, 1999: 295-6].

Como diz Maria Soledad M. de Castro, "esses traços culturais são pensados como *tradições inventadas*, resultantes exclusivamente de uma mobilização política que visa, antes de tudo, convencer o órgão tutor do reconhecimento da identidade, legitimando a demarcação da terra e o usufruto de benefícios diferenciados de educação e saúde (2008: 55). Essa questão evoca outra: a (des)continuidade histórica. A questão apontada por J. P. de Oliveira de que os índios de hoje, especialmente os no Nordeste, não são os mesmos de 1500 (1999a: 36), levou alguns pesquisadores a adotar o que poderíamos chamar de uma 'perspectiva da descontinuidade', o que, no limite, implica em negar *qualquer*

continuidade em relação à forma que a sociocosmologia particular da qual se trata (ou a de seus contingentes formadores) assumia nos tempos pré-colombianos.

> Ao demonstrar como os Atikum do sertão de Pernambuco emergiram como grupo étnico por entre descontinuidades históricas, já chamei a atenção (...) para a idéia de *ilusão autóctone*, tentando mostrar que não é necessário pensar os índios apenas com relação a populações aborígines, ou com referência àquelas que guardam continuidade com estas (Grünewald, 1999: 45).

Aqui, a mesma questão se coloca. Pois a percepção da vida atual dos povos indígenas no Nordeste, e de outros em situação semelhante, em termos de uma descontinuidade em relação às formas pré-colombianas parece supor que a única forma de continuidade possível seria o estatismo, permanecer exatamente da mesma maneira ao longo do tempo. Aqui, novamente, a "cultura", no sentido de "origem", é reificada. Se esses coletivos étnicos são eminentemente históricos, a transformação não seria justamente uma de suas características mais marcantes? Porque, então, romper com a continuidade? Porque, então, não pensar, como Sahlinhs, que "a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam" (1997b: 126)? Eu só poderia concordar, assim, com a análise de Maria Soledad M. de Castro. Que a leitora ou o leitor me permitam uma citação mais extensa.

> Enquanto argumentam a favor de uma *desnaturalização* da identidade e da cultura, esses autores situam os grupos indígenas no interior de um processo histórico que corresponde à história tal como a conhecemos, por intermédio de nossa historiografia Ocidental. Contudo, ao chegar o momento em que a identidade étnica é criada e o vínculo originário é reivindicado, a abordagem parece se fragmentar em dois níveis de análise. Em um primeiro, os grupos indígenas permanecem na linha do tempo histórico, quando vistos "de fora", *reinventam suas culturas em contextos específicos de interação*. Em um segundo nível, quando a identidade criada é analisada e justificada, a perspectiva própria ao grupo é expulsa para o plano das representações. Os índios, assim, estariam dentro da história ao vivenciarem o processo de *aculturação* e *mistura*, adquirindo hábitos de branco; mas *reinventariam suas culturas* quando, no sentido oposto, reivindicam uma pertença étnica afirmando sua origem comum. A estratégia fundamenta-se sobre uma divisão entre o real e o representado. Não adviria dessa dualidade o mal-estar e os dolorosos esbarrões na questão da autenticidade da cultura e da identidade reivindicada: é real (histórica) ou inventada (pastiche ou simulacro)? (2008: 87).

A consideração dessa literatura sobre etnicidade foi, na verdade, bastante rápida, e serviu apenas ao propósito de levantar questões[8]. Do ponto de vista de minha etnografia, essa perspectiva teórica deixa sem resposta uma série de questões, ou dá respostas que não me satisfazem, questões essas que considero cruciais. No que se segue, comentarei algumas delas, recuperando os argumentos desenvolvidos nas Partes 1 e 2, com o objetivo

[8] Para uma leitura crítica mais elaborada sobre essa literatura, cf. Viveiros de Castro, 1999; Castro, 2008; e Viegas, 2007.

de mostrar quais são os limites, do ponto de vista da minha etnografia, dessas teorias da etnicidade.

TERRITÓRIO E LUGAR

Um ponto bastante geral é que supor que as relações com os brancos sejam primariamente uma questão de etnicidade, de relações políticas entre grupos sociais, é mesmo uma suposição, uma aposta teórica. Que não se dê um peso excessivo a essa afirmação: toda postura teórica têm seus pressupostos e ao nos valer de uma ou outra, sempre, em alguma medida, fazemos uma aposta. Essa aposta na etnicidade como central para a constituição dos grupos estudados ilumina certos aspectos das relações com os brancos, mas deixa outros tantos de fora. A dimensão política é certamente fundamental para essas questões, mas há muitas outras coisas importantes. Se essa literatura sobre etnicidade fez um esforço magistral para situar os grupos que estuda na história oficial, ela dedicou um esforço infinitamente menor para pensar o histórico das relações entre os índios, as relações entre as pessoas de uma comunidade, relações essas que constituem esse coletivo. Mesmo se a opção é por uma abordagem que evite dicotomias como "interno x externo", esses estudos parecem sempre ter dado maior ênfase às relações "externas" do que às outras. Vejamos primeiro, a questão do território, central para esses pesquisadores e pesquisadoras.

O conceito de *territorialização* foi cunhado por João Pacheco de Oliveira para dar conta de uma dimensão fundamental da incorporação dos povos indígenas pelo Estado, a dimensão territorial. Considerando que "um fato histórico – a presença colonial – instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural", o autor argumenta que "a atribuição de uma base territorial fixa [demarcação territorial] se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa (...). Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida com um *processo de reorganização social*" (Oliveira, 1999a: 22). Como vimos acima, o autor afirma que a transformação da identidade étnica "em uma pauta social efetiva" culmina com o processo de territorialização (id.: 35). Por importante, entretanto, que seja o impacto da demarcação de uma Terra Indígena para a vida de um grupo – trata-se mesmo, muitas vezes, de uma questão de sobrevivência física –, não podemos colocar de lado tanto a possibilidade de que tal processo não promova uma reorganização social significativa quanto de que existam outros processos de reorganização tão ou mais expressivos quanto ele.

O caso dos Guarani do Mato Grosso, etnografado por Alexandra Barbosa da Silva, fornece um contra-exemplo interessante. As aldeias desse grupo estão, hoje, situadas em uma área densamente povoada. Grande parte dessas terras hoje ocupada pelos não-índios é parte do território historicamente ocupado pelo grupo.

> Ocorre que os Guarani raramente se distribuíram no território em espaços restritos, os quais poderiam ser classificados como "aldeias". Assim, este termo, que atualmente se encontra generalizado mesmo entre os índios para denominar a área indígena, espaço de exclusividade étnica, é produto da lógica colonialista (2007: 14).

A autora analisa a movimentação dos índios através deste território. Há famílias situadas nas reservas, outras nas fazendas, algumas à beira das estradas e, finalmente, há aquelas morando nas cidades. Ao longo da tese, ela demonstra a impropriedade de se falar deste movimento em termos de migração, pois, para os Guarani, as modificações que aconteceram neste território, qual seja, o surgimento de cidades, fazendas e rodovias, não constituem "algo como territórios diferenciados". São, antes, tipos distintos de *ambientes*, que entram na composição deste território específico, conhecido e ocupado historicamente pelos *Kaiowa* e *Ñandéva*. "O elemento central, a atuar como princípio orientador das ações, relações e condutas ao longo do tempo e de todo o processo [...] é o *te'yi/ñemoñare*, ou seja, a família extensa" (id.: 239). O argumento da autora, portanto, indica que, a despeito das grandes mudanças ocorridas no território do Mato Grosso e na vida dos Guarani, seu conceito de território parece não ter mudado muito: as fazendas, cidades e rodovias foram antes incorporadas na territorialidade Guarani.

E o que poderíamos dizer dos Karajá de Buridina? No capítulo 2, argumentei que a demarcação da T.I. foi fundamental para a estabilização do nexo de relações que a *mistura* encarna, i.e., para a estabilização da forma atual do coletivo desta aldeia. Mas há dois pontos. Primeiro, mais importante que a demarcação nesse processo foi, como a narrativa que os atuais habitantes da aldeia contam sobre sua história demonstra (cf. capítulo 3), o fim da aldeia grande, os dois incidentes ligados à feitiçaria ocorridos no final da década de 1940 que dissiparam praticamente toda sua população. Só um homem, Jacinto Ma(k)urehi, decidiu permanecer ali com sua família e, nas duas décadas posteriores, trouxe dois irmãos e uma sobrinha para junto de si. É em torno dessas quatro famílias que a aldeia se reestruturou. Vimos também que esse pequeno grupo sofreu, por muito tempo, uma grande pressão para que deixasse o local e se juntasse a seus parentes em outras aldeias da Ilha do Bananal. Mas eles insistiram em permanecer ali, e seu reclame de assistência por parte do órgão indigenista, a demarcação de sua

terra aí incluída, foi parte dessa insistência. Segundo, essa decisão não foi, certamente, fácil, e a demarcação da T.I. foi um elemento crucial para a estabilização de sua situação atual, mas outros elementos foram igualmente importantes nesse processo. Vimos no capítulo 2 que a atuação do prefeito Hermano de Carvalho teve um peso fundamental. Tendo como um de seus principais objetivos o fortalecimento do turismo em Aruanã, o prefeito sempre travou boas relações com os Karajá, ajudando-os em diversos assuntos, e fortaleceu a imagem da aldeia como um ponto turístico da cidade, um "cartão postal". Entendo que a atuação desse prefeito, conjugada com a desocupação das Glebas II e III da T.I., teve um papel chave na mudança de tom com das relações entre índios e regionais: se antes essas relações eram tensas e conflituosas, hoje, na maior parte do tempo, elas têm um tom positivo, de concidadania (todos são moradores de Aruanã) e quase de fraternidade. É claro que falo aqui de uma estabilização, e não de uma mudança definitiva de estados. E o ponto é fundamental, pois *qualquer* análise desses fenômenos aborda justamente estabilizações, sejam elas de menor ou de maior alcance.

Outra questão fundamental é que, do ponto de vista dos Karajá de Buridina, sua continuidade enquanto um coletivo inỹ parece depender mais das noções de territorialidade, e, mais precisamente, de seu conceito de lugar (*hãwa*) do grupo do que da demarcação da terra. Viver em uma aldeia produzida de uma maneira específica é um elemento fundamental para sua auto-constituição. Lembro a fala de Renan, citada no capítulo 3, em resposta a alguém que lhe perguntou o que achava de sua aldeia: "É muito bonita! (...) E ainda é uma aldeia mesmo! (...) No dia que descontrolar, aí vai virar setor [da cidade] descendente de Karajá, porque aí acabou, né? Mas ainda é aldeia, aldeia mesmo!" No capítulo 7, mostrei como a aldeia, enquanto um lugar, constitui a socialidade Karajá ao mesmo tempo em que é constituída por ela, constitui as pessoas ao mesmo tempo em que é constituída por elas. A descaracterização de Buridina enquanto uma "aldeia mesmo", o fim dessa comunidade enquanto um coletivo inỹ, ocorreria, os Karajá dizem, se eles parassem de se produzir enquanto parentes (mostrei no capítulo 7 a ligação da produção de parentesco com sítio da aldeia) e/ou se a diferença entre os "dois lados", as perspectivas indígena e não-indígena, ruísse (cf. capítulo 3). A demarcação da T.I. propiciou um ambiente mais favorável para que eles levassem à cabo seu projeto de vida atual (continuar se constituindo enquanto um coletivo inỹ, ao mesmo tempo em que se constituem como brancos, que têm uma "metade *tori*" interna), mas parece ser menos crucial para sua etnicidade, sua continuidade enquanto um coletivo étnico diferenciado, que os processos por meio dos quais, no chão da aldeia, eles se constituem como pessoas propriamente humanas, inỹ, parentes de outros Inỹ.

CULTURA E "ORIGEM": HISTÓRIA

Um ponto que me parece bastante saliente nesses estudos sobre etnicidade é que as vozes indígenas com frequência vão no sentido contrário das dos pesquisadores: "se os antropólogos podem prescindir de uma continuidade histórica real e de substância cultural para definir um grupo étnico (dessubstancialização da definição de grupo étnico)", diz Grünewald, "os índios Pataxó, entretanto, se apresentam como tais afirmando ter suas próprias tradições e cultura características e que os define, juntamente com a descendência ('o sangue'), fictícia ou real, em sua especificidade étnica" (1999: 46). Vimos acima que isso aparece para J. P. de Oliveira como uma *contradição* entre "os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens". Sugeri que essa contradição emerge da relação entre duas noções de "cultura" que aparecem na obra do autor: uma "não estrutural", dinâmica e processual e outra, que está associada a esses discursos indígenas, bastante "essencialista".

O que fazer, então, com esses discursos indígenas sobre sua "cultura" e sua "origem"? "Seriam apenas representações?" (Castro, 2008: 89). Nessa etnografia, busquei justamente levar a sério esses discursos. Antes de supor que, ao falar de *índios puros,* da *mistura*, da *cultura* – distinguindo categoricamente elementos indígenas e não-indígenas com afirmações como "isso é da cultura" ou "na cultura não é assim" –, de sua "origem", da "raiz", os Karajá estejam se valendo de definições rígidas ou "essencialistas" ou assumindo continuidades absolutas em relação à vida dos antigos, procurei entender o que eles queriam dizer com esses conceitos, como eles aparecem na prática e como são produzidos. Além do mais, os Karajá se "contradizem", em vários momentos, ao utilizar essas expressões ou ao fazê-las aparecer por meio de suas ações: pessoas que se dizem *puras* podem se dizer *misturadas* em outros momentos; pode-se ouvir uma pessoa dizer que "a cultura acabou", e depois ouvi-la dizer que "nós, Inỹ, sempre vivemos da pesca"; come-se comida indígena e, em outro momento, comida não indígena ("para limpar o bucho", como disse um homem); uma questão política é resolvida pelos mecanismos tradicionais (recorrendo-se à autoridade do cacique), outra é resolvida por meio da burocracia *tori*. Procurei entender *em quais relações* as coisas aparecem de uma forma ou de outra: como resultado, mostrei que esses conceitos "essencialistas" são eminentemente relacionais. Voltarei a isso nos próximos tópicos. Aqui vou me deter sobre o conceito karajá de *cultura.*

Vimos acima que Rodrigo Grünewald fala que a etnicidade pataxó, produzida no contexto das relações com os turistas ("etnicidade para turista") "elege arbitrariamente

uma história e uma cultura "inventadas" e paralela a dos brancos ('Cultura Branca')". Ao longo dessa dissertação insisti sobre um tipo similar de paralelismo que se apresenta em vários níveis, desde a diferença entre os primos mitológicos (K)ujỹ e Kynỹxiwè até a repartição interna às pessoas entre uma "metade inỹ" e uma "metade *tori*". E insisti também sobre o caráter, não meramente "inventado", mas *produzido* dessas duas "metades" ou partes internas. Em um mundo onde a consubstancialidade é o produto das relações de parentesco (cf. capítulo 4) – daí meu estranhamento em relação à distinção entre descendência (fraseada em termos de uma conexão de sangue) real e fictícia (1999: 46) –, não se "é" índio, mas é preciso estar envolvido em um movimento de *devir índio*, é preciso "virar índio" constantemente. Assim, as práticas atuais que os Karajá equacionam à *cultura* não correspondem a uma continuidade no sentido de "permanecer exatamente igual a si mesmo, ao longo do tempo": trata-se precisamente de uma continuidade, mas no sentido de um movimento constante e incessante de atualização, desde a origem do mundo. E, veremos no próximo capítulo, que o mesmo vale para o "resgate cultural". Os Inỹ estão se transformando hoje, nas relações com os brancos, como sempre estiveram. Como lembra Sahlins a respeito da Nova Guiné, "A 'tradição' não era mais estática no passado do que é agora". Ele cita Lederman: "Bem antes dos brancos chegarem nas terras altas, as crianças de lá já cresciam em mundos diferentes dos de seus avós" (1997a: 64). Essa continuidade, portanto, é algo muito diferente de uma "ilusão autóctone", pois a atualização é um processo de diferenciação (Deleuze, 2006[1968]).

Os Karajá sabem, isso é muito claro, que sua vida atual é muito diferente da vida dos antigos. Eles por outro lado, reconhecem continuidades. Mas minha questão é: como esse duplo registro de continuidade e ruptura aparece *para eles*. Como mostrei no capítulo 6, quando se apreendem em relação à vida dos antigos, reconhecendo que há muitas diferenças, eles dizem que "a cultura acabou". Quando, porém, eles se apreendem como pescadores, por exemplo, eles dizem coisas como "os Inỹ sempre viveram da pesca", i.e., se apreendem como fazendo "exatamente a mesma coisa" que seus ancestrais. "Virar índio" e "virar branco" são dois movimentos *de transformação*. E como mostrei na discussão final desse capítulo, para transformar-se, não é preciso dar-se a ver *em todos os aspectos possíveis* como um semelhante ao ser no qual se transforma: como partes (fractais) que aparecem como todos, um único elemento (falar uma língua, comer uma comida particular, vestir uma peça de roupa específica) promove uma transformação 'total'. Não se pode "virar um pouco branco", assim como não se pode "virar um pouco índio". Quando um homem sai para pescar, e essa atividade é apreendida como a contraparte masculina do trabalho feminino para criar os filhos, ele

se conhece como Inỹ, i.e., uma "parte" da *cultura* aparece como "a cultura inteira"; quando essa atividade é apreendida na relação com os brancos, enfocando o fato de que se usa redes industrializadas, canoas de alumínio, motor de popa e gasolina, esse homem se apreende como "branco", ele evidencia capacidades e afecções de um corpo *tori*.

Outro ponto importante é que, como disse no capítulo 5, o que os Karajá chamam de *cultura* não corresponde a "objetos atuais", como diz Deleuze, mas a uma virtualidade. Os índios não pensam, tenho certeza disso, que a *cultura*, tal como a descrevem (como um estoque fechado e imutável de coisas, ações, formas de organização, etc.), coincide exatamente com suas práticas cotidianas. Enquanto um virtual e sua atualização, a *cultura* e as práticas cotidianas são ambas reais, mas cada uma tem sua realidade específica. O que J. P. de Oliveira chamaria de "um sentimento de lealdade às origens", portanto, para os Karajá, não corresponde nem a uma continuidade em relação à seus ancestrais no sentido de um "permanecer exatamente igual à si mesmo", i.e., não mudar, nem exige que suas práticas coincidam precisamente com seus discursos sobre a *cultura*. A história dos Karajá de Buridina, no sentido quente, corresponde à constituição da *mistura*, i.e., é a história da aquisição de um segundo ponto de vista. A história de sua continuidade enquanto um coletivo inỹ, por outro lado, é fria, no sentido de que ela aparece para eles como uma eterna repetição (desenvolverei esse ponto no capítulo seguinte).

E nada do que disse aqui, insisto, têm a ver com a questão de os Karajá (e os outros grupos ameríndios) estarem ou não na história. Isso eu tomo como um dado: eles estão na história como sempre estiveram, e se transformam hoje como sempre se transformaram. Se esses grupos foram outrora chamados de "sociedades frias", em oposição às "sociedades quentes", não foi para negar seu sentido propriamente histórico, apenas para notar que "as sociedades reagem de maneiras muito diferentes a essa condição comum" que é a de que "toda sociedade está na história e que muda" (Lévi-Strauss, 2004[1962]: 260).

IDENTIDADE ÉTNICA: MODOS DE IDENTIFICAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO

O que é uma identidade étnica? E para quem? Como Susana Viegas notou, os estudos sobre etnicidade, influenciados por autores como J. Derrida e J. Clifford, "tendem a defender que os processos de reivindicação de novas identidades indígenas por índios anteriormente definidos como 'aculturados' ou 'assimilados' devem ser encarados como *processos políticos*. Assim, relega-se à segundo plano considerações sobre a vida ameríndia hoje ali existente, a qual, na maioria das vezes é concebida como campo de

criatividade e reconfiguração cultural" (2007: 62 – grifos meus). A identidade que emerge dos estudos sobre etnicidade é fundamentalmente um fenômeno político. É claro que essa definição mesma de 'política' – relações de poder entre grupos sociais e entre esses grupos e o Estado – chama à reflexão, pois, além de ela parecer ser usada de maneira pouco crítica pelos autores e autoras com essa orientação teórica, que fizeram um grande esforço para pensar as relações políticas sem, entretanto, problematizar a própria noção de política (cf. Viveiros de Castro, 1999: 198), relações de poder podem assumir formas muito distintas entre os povos indígenas (cf. Strathern, 1988). Mas não entrarei nessa questão.

Como diz Viegas, os estudos sobre os povos indígenas no Nordeste "constituem uma contribuição inquestionável para a compreensão dos processos políticos de reivindicação de diferenciação étnica e, de um modo lato, para a compreensão das políticas étnicas no Brasil" (2007: 66). Mas eles incidem sobre uma parcela muito circunscrita das vivências desses povos (id.: 67). O que a bela etnografia da autora nos mostra é que, ao voltar nossa atenção para o cotidiano, para os modos de relação dos membros do grupo entre si, um outro conceito de identidade aparece. Junto com Viegas, me foquei, neste trabalho, sobre "a constituição dos sentidos de identificação e diferença" próprios ao grupo (id.: 203). Ser índio-caboclo, do ponto de vista dos Tupinambá de Olivença, não passa pela representação de um coletivo, mas pelo processo de produção de parentesco (cuidado e alimentação cotidiana, memória afetiva), pela importância do lugar, da mobilidade periódica (atualmente das casas, antigamente dos próprios lugares), as "estéticas da ação" (o modo "cismado" dos caboclos, a "fala de índio" em *stacatto*), as relações de gênero, etc. Nesta etnografia, de modo similar, procurei elucidar os modos pelos quais os Karajá de Buridina se dão a conhecer (para si mesmos e para outros) como similares ou como diferentes, no contexto de diversas atividades e relações.

As *pessoas misturadas*, compostas como são por duas partes internas, podem aparecer, dependendo da relação e de como essa relação é ativada, como Inỹ ou como *tori*, como "índios aculturados", similares, assim, aos regionais. No capítulo 6, mostrei como, na venda de artesanato, um homem, por exemplo, pode se conhecer ou como um Inỹ ou como um semelhante ao comprador, como um "branco". Se, na negociação com o comprador *tori*, o homem se apreende em relação à sua mulher, sua ação pode aparecer para ela como "colocar comida em casa", e ele, assim, se conhecerá como um Inỹ; se ele, por outro lado, se apreende em relação ao comprador, sua ação pode aparecer para esse branco como comércio, como a venda de um objeto, e o homem, então, se conhecerá

como um *tori*. Mas se essas relações forem ativadas de outra maneira, o exato inverso pode acontecer. Se, na relação com sua esposa, sua ação aparece para ela como a obtenção de dinheiro para *comprar* comida, ele se conhecerá como um "branco"; e se, na relação com o comprador, sua ação aparecer para esse *tori* como a venda de *uma peça inỹ,* ou como a forma indígena de sustento (que ele faz aquilo para "colocar comida em casa"), o homem se conhecerá como um Inỹ. No capítulo 3, mostrei como essa mesma dinâmica opera no que chamei de "refrações espaciais da *mistura*". Se os Karajá de Buridina se apreenderem em relação às "aldeias grandes" ou às "aldeias isoladas" da Ilha e sua aldeia aparecer como um lugar onde "a cultura acabou" ou onde "se vive como branco", eles se conhecerão como diferentes desses seus parentes, como *tori*; Se eles se apreenderem em relação à cidade e sua aldeia aparecer como uma *inỹ hãwa*, eles se conhecerão, então, como Karajá. E aqui, novamente, as coisas podem se inverter. Quando o que está em questão na relação como essas aldeias da Ilha é o fato de que nessas últimas, em anos recentes, têm ocorrido muitos problemas com os jovens (desrespeito em relação aos mais velhos, consumo excessivo de álcool, suicídios), Buridina aparece como uma aldeia onde se pode levar "viver tranquilo", ou seja, como uma aldeia inỹ; e quando o que está em questão na relação com os brancos que vêm de longe e se engajam com questões ambientais, os Karajá aparecem como "depredadores da natureza", que, por exemplo, pescam irrestritamente com material predatório mesmo na piracema, e, assim, se conhecem como "brancos" – eles podem dizer coisas como "os antigos não faziam assim. Hoje ninguém respeita mais". Esses exemplos mostram como essa dinâmica opera tanto na relação entre índios e brancos como na relação entre os próprios Inỹ.

Aqui, como diz Strathern sobre a Melanésia, "a identidade é um resultado da interação" (1988: 127-8 – tradução minha). Em alguns contextos, i.e., ativando certas relações de certas maneiras, os Karajá fazem uma distinção radical entre índios, de um lado, e brancos, de outro. Mas se nos atentamos para esses modos de identificação e diferenciação, vemos que não há uma forma de classificação étnica (uma identidade étnica) rígida, que dê origem a dois grupos distintos e com fronteiras bem definidas e cristalizadas. Isso só aparece dessa forma no contexto da política da identidade, principalmente nas relações com o Estado. Ou seja, a identidade é algo relacional, e a identidade étnica, que diferencia categoricamente os índios dos brancos, pode ser situada nesse panorama mais amplo dos modos de identificação e diferenciação: ela aparece no contexto da ativação de uma relação específica. Dependendo do contexto, alguns brancos podem ser incluídos em um "nós". Como mostrei no capítulo 5, os *tori*

casados com indígenas tem uma dupla dimensão: por um lado, eles se dão a ver como semelhantes, como parentes dos Inỹ; por outro, eles evidenciam capacidades e afecções outras, dando-se a ver, assim, como diferentes. Quando uma tensão política entre parentelas emerge, mostrei também no capítulo 5, as famílias em oposição tendem a negar seus vínculos de parentesco. No contexto dessa relação, portanto, um genro branco aparece como um semelhante, ao passo que um *índio puro* de outra família aparece como um diferente – como descrevi, isso pode ser evidenciado por acusações de que "ele não sabe nada da cultura". A identidade étnica, em suma, tem uma operacionalidade concreta na vida dos Karajá de Buridina, mas ela se insere em um regime mais amplo dos modos de identificação e diferenciação: o que muda é apenas qual a relação é ativada.

Manuela Carneiro da Cunha aponta para algo semelhante quando diz que "a lógica interétnica não é específica da situação colonial, nem de um desequilíbrio de forças de um modo geral. (...) A idéia de articulação interétnica é uma continuação natural da teoria lévi-straussiana do totemismo e da organização das diferenças". A diferença é apenas quais as unidades de contraste (2009: 356). A autora prossegue dizendo que "Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico, em que a lógica totêmica opera sobre elementos que são parte de um todo social, numa situação interétnica são as próprias sociedades como um todo que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos" (id.: ibid.). Ao longo da dissertação, porém, insisti sobre a questão de que essas partes são fractais e que, portanto, o contrate, em qualquer contexto, mesmo no endêmico, nunca é entre partes de um todo, mas sempre entre todos: partes sempre podem aparecer como todos, pois qualquer todo é uma também uma parte. Mas, como nota Coelho de Souza, a formulação de Carneiro da Cunha tem o mérito de que ela

> não *equaciona*, ao contrário de Turner [1993], reflexividade e a forma específica que esta toma quando se dá sob a égide da categoria *cultura* em *um* sistema interétnico *determinado* – o sistema colonial. Ela parece estar dizendo, pelo contrário, que essa forma específica, essa reificação em que consistiria a "cultura", deve ser compreendida como um caso *particular* do fenômeno da reflexividade como inscrita em quaisquer processos de diferenciação social (Coelho de Souza, 2010: 110).

No Brasil, a fricção interétnica, como vimos, deu lugar a reflexões sobre etnicidade e identidade étnica. Minha sensação é que a força dessas abordagens deriva em boa parte da proeminência das abordagens teóricas sobre a "identidade cultural" e dessa própria questão como um fenômeno empírico do mundo contemporâneo. Como notou Susana Viegas, a literatura sobre etnicidade no Brasil, e mais especificamente sobre os índios no

Nordeste, se vale desse "debate sobre as reconfigurações da identidade na modernidade" (2007: 67), citando os trabalhos de S. Hall e de J. Clifford. A "identidade cultural", para esses autores, é plural, fragmentada, deslocada. "O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável", diz Hall, "está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. (...) O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e *problemático*" (2006[1992]: 12 – grifo meu). As múltiplas identidades do sujeito "não são unificadas em torno de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas" (id.: 13).

Por mais que o sujeito assuma "identidades diferentes em diferentes momentos" (id.: ibid.) – foi algo dessa ordem que mostrei para o caso dos Karajá de Buridina –, Hall não elabora o caráter relacional ou contextual implicado na questão. Então, o processo de identificação aparece como problemático. As abordagens sobre etnicidade, que venho discutindo aqui, tratam a questão de identidade étnica de maneira muito similar. Para J. P. de Oliveira, como vimos, os "objetivos históricos" parecem contradizer o "sentimento de lealdade às origens". Um comentário de M. Strathern coloca um ponto crucial.

> As metáforas ocidentais do discurso social e da dominação tomam como dado [*take for granted*] um interlocução entre seres pensantes e atuantes. O resto é 'representação de papéis objetificados' ou 'estruturas abstraídas'. O que a lógica da commodity promove são uma diversidade e uma complexidade percebidas não nas relações, mas nos atributos das pessoas enquanto *selves* e agentes (1988: 312 – tradução minha).

A literatura sobre etnicidade, parece-me claro, opera dessa maneira. É a identidade étnica que é complexa, colocando problemas de compatibilidade entre identificações diferentes, entre a "invenção da tradição", a cultura como um fenômeno inventivo que está constantemente incorporando elementos novos, e um discurso sobre os ancestrais e sobre a continuidade em relação às origens reificadas. Para os Karajá de Buridina, como tentei mostrar, a identidade é algo bastante simples. Certa vez eu conversava com uma senhora sobre a *mestiçagem,* e ela se identificou como *índia pura*. Logo na sequência da conversa, porém, ela disse que tinha ancestrais brancos remotos, e que, portanto, sua família era *misturada*. Como disse acima, os Karajá ora reconhecem Buridina como uma aldeia onde "a cultura acabou", ora reconhecem-na como uma *inỹ hãwa*. O que é notável nessas contradições aparentes, é que elas parecem muito naturais para os Karajá, que não se incomodam nem um pouco com elas. O que parece bastante complexo para esses

indígenas, não é a identidade, mas as múltiplas relações que podem ser ativadas de diferentes maneiras, e é a elas que os Karajá dedicam sua atenção e seus esforços. Cada interação é uma negociação e um processo de (re)conhecimento (de si e de outrem). É atentando-se para a forma em que a relação em que se engaja é ativada, produzindo semelhança ou diferença entre as partes, que se sabe 'quem se é'. A identidade é uma questão *a posteriori*: como um produto das relações, ela só pode ser conhecida pelos efeitos dessas relações.

INTERIOR E EXTERIOR: *PESSOAS MISTURADAS*

Vimos que J. P. de Oliveira caracteriza a literatura americanista como tendo o "internalismo" como um de seus pressupostos, i.e., um interesse majoritário ou exclusivo nas relações "interiores" ao grupo. O autor diz se distanciar dessa abordagem, propondo o conceito de *situação histórica* como meio de evitar dualismos como moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena. A caracterização e a proposta de Oliveira esbarram em uma equação muito comum: aquela entre interior e as fronteiras do grupo étnico ou da comunidade e o exterior e as relações com Outros, sobretudo os brancos. Gostaria de indicar aqui, que, assim como a identidade, essa fronteira entre o Eu e o Outro é relacional ou contextual, de modo que não se pode separar com precisão o "dentro" do "fora". Ao mesmo tempo, porém, quero recuperar esse mesmo contrate, pois o fato de que essa fronteira é relacional não implica que não haja, então, nenhuma diferença entre o "interior" e o "exterior".

Em um artigo sobre a pessoa makuna e as "profissões sociais" do grupo, Luis Cayón mostrou como "interior" e "exterior" são idéias "bastante relativas e se enquadram segundo os contextos de referência" (2009: 292 – tradução minha). Os xamãs tem um papel fundamental no cosmos makuna. Uma parte fundamental da produção da pessoa são as curações xamânicas pelas quais ela passa ao longo da vida. Nessas curações, o xamã percorre vários "sítios sagrados" e, com a substância ou elemento que compõe o banco que existe em cada um, ele (re)cria "uma série da capas ou peles superpostas e interconectadas" (id.: 295) que compõem a pessoa. Dessa forma, a pessoa estabelece uma relação metonímica com vários "sítios sagrados": esses lugares estão "dentro" dela (cf. também Cayón, 2008). Outra importante atribuição dos xamãs é o "manejo territorial, entendido como a responsabilidade de dar vitalidade a humanos, espíritos, animais, peixes e plantas que vivem nele. (...) Esses âmbitos se articulam por meio da 'curação do mundo'" (Cayón, 2009: 291). Na vida makuna, assim, o "interior" e o "exterior" estão intimamente articulados.

> Isso significa que o xamã *je gu* ("o que dá vida ao jurupari") está reatualizando os laços sociais com os outros habitantes dos cosmos, o que poderia denominar-se exterior, por meio de trocas de tabaco e coca, ao mesmo tempo em que protege e fortifica a seu próprio grupo, ou o interior. Mas esta distinção não deixa de ser ilusória. Os makuna concebem a seu próprio grupo e a seu território como uma grande unidade patrilinear habitada por humanos, animais, plantas e espíritos que falam a mesma língua, formando uma só maloca no nível mais amplo. Essa maloca contém as malocas desses seres diferentes, assim como as dos humanos, e todos eles compartilham uma mesma substância que deriva do jurupari (id.: 291-2).

Assim, o "dentro" e o "fora", o "interior" e o "exterior", estando mutuamente implicados, não podem ser definidos de antemão, mas só podem ser identificados *a posteriori*. Essas idéias "não delimitam nem contornam totalidades fechadas, e por isso não devem passar de termos com valor heurístico" (id.: 293). O caso dos Karajá de Buridina mostra que também os brancos podem entrar nesse tipo de análise. No capítulo 5, como comentei no tópico anterior, vimos que os cônjuges brancos tem "dois lados": por um lado, eles são parentes dos Inỹ, pais/mães, cunhados(as), genros/noras; por outro, eles são Outros, e mostram isso ao insistentemente evidenciar capacidades e afecções *tori* (ao discordar da forma da política indígena, em suas disposições alimentares, etc.). Dando-se a ver ora como semelhantes, ora como diferentes, esses brancos, portanto, estão "dentro" e "fora" da comunidade étnica. A argumentação do capítulo 6 fornece outro exemplo. Vimos lá que as relações interpessoais e intrapessoais não podem ser distinguidas. É por meio da relação com sua esposa, ativada de uma maneira específica, que a "metade inỹ" de um homem aparecerá como 'sua pessoa inteira'; do mesmo modo, é por meio da relação desse homem como um comprador branco de peixe ou artesanato, ativada de uma maneira específica, que sua "metade *tori*" aparecerá como 'sua pessoa inteira'. E se essas relações forem ativadas de maneira diferente, as coisas podem se inverter. Como insisti ao longo de todo esse trabalho, a *mistura* é uma refração interna à pessoa da diferença global entre os Inỹ e os *tori*. Os brancos, portanto, estão "dentro" e "fora" também da pessoa.

A conclusão que se pode tirar disso é similar à de Cayón em relação ao caso Makuna. O "interior" e o "exterior" estão sempre implicados um no outro, de modo que não há distinção rígida e *a priori* possível que defina grupos com limites fixados: os contornos dessas unidades são sempre relacionais. Mas disso não se segue que tais contornos não sejam concretos: pelo contrário, eles se fazem sempre presentes. A oposição entre um Eu e um Outro, da qual a diferença Inỹ/*tori* é um caso particular, não é rígida, estática, mas opera desde os níveis mais macro, como a diferença entre as personagens mitológicas Kynỹxiwè e (K)ujỹ, até os níveis mais micro, como a repartição interna da *pessoa misturada* (cf. Diagrama 2, capítulo 3) ou a diferença entre afins

(genros) e consanguíneos (pai, mãe e filhas) dentro de uma família extensa ou de uma casa. Assim, qualquer relação coloca em oposição dois todos formados por semelhantes-entre-si, mas que diferem um do outro. E, vale insistir, esses todos sempre aparecerão em outras relações como partes. O que quero sugerir é que o "interior" não corresponde aos limites rígidos dos grupos étnicos, por exemplo, mas a *relações entre semelhantes*, ao passo que o "exterior" se constitui pelas *relações entre diferentes*. E o contraste entre esses dois tipos de relação, a leitora ou o leitor devem ter notado, se fez presente ao longo de toda essa dissertação. Mais do que condenar a distinção entre "dentro" e "fora" ou entre o "interior" e o "exterior", usemos ou não essas designações – a leitora ou o leitor devem também ter notado que eu prescindi delas –, vale, penso, nos atentarmos para as relações (e a maneira específica como são ativadas) nas quais um ser (um índio, um branco, uma onça, um *ijasò*) aparece ou como um semelhante ou como um diferente.

IXÕJY MAHÃDU: OS BRANCOS

Os comentários dos quatro tópicos acima conduzem a uma questão central: do ponto de vista indígena, os brancos são uma dentre várias outras classes de seres outros, eles são uma figura da alteridade específica dentro de um panorama maior. Vimos que J. P. de Oliveira acusa os americanistas, de certa maneira, de ignorar esse fato. A predileção dessa vertente da etnologia pelo "internalismo" levaria os autores e autoras assim orientados a fazer uma "distinção epistemológica" entre índios e brancos (1999a: 35), ou, em outras palavras, a enquadrar "o contato como uma unidade social *sui-generis*" (1988: 58). Mas, lendo os trabalhos produzidos sobre as relações com os brancos, no Nordeste, na Amazônia ou em outras regiões do país, a imagem geral que me aparece é justamente inversa. As pesquisas sobre a "cosmologia do contato" (Albert & Ramos, 2002; Albert, 1992) e outras etnografias recentes sobre as "situações de contato" (cf., p. ex., Andrello, 2006; Bonilla, 2000; Carneiro da Cunha, 2009; Coelho se Souza, 2010, 2011; Gordon, 2006; Gow, 1991, 1997b, 2001, 2003; Kelly, 2005, 2011; Kohn, 2002; Lasmar, 2005, 2008; Oakdale, 2008; Santos-Granero, 2009b; Viegas, 2007; Vilaça, 2000, 2007, 2008) apresentam um esforço marcado de inserir as relações com os brancos em um panorama mais amplo, integrando essa questão com a análise de temas como ritual, parentesco, história, corpo e noção de pessoa e reflexividade indígena.

João Pacheco de Oliveira e muitos outros pesquisadores como orientação teórica e interesses análogos, por outro lado, tendem a fazer justamente o que Oliveira critica, i.e., fazer uma 'distinção epistemológica' entre índios e brancos e, assim, tratar o "contato" como um tipo *sui generis* de relação. Por mais que o programa de pesquisa encabeçado

por Oliveira tenha tido como intuito evitar dualismos como grupo indígena x sociedade nacional ou interior x exterior, o afastamento desses autores em relação ao americanismo, concentrando praticamente todos seus esforços nas análises sobre a batalha política por reconhecimento e a definição do grupo étnico na relação com outros grupos (sobretudo a sociedade regional e o Estado), e abdicando, no geral, de análises mais detidas sobre temas como parentesco, ritual e cosmologia, não teria justamente tido o efeito inverso? Ao abordar a identidade étnica como um fenômeno eminentemente político (i.e., que diz respeito à "luta pelas classificações" [Barreto Filho, 1999] e, em última instância, às relações com o Estado), esses autores acabaram por isolar as relações com os brancos das relações entre-si, dos modos de identificação e diferenciação pelos quais esses grupos produzem uma socialidade partilhada.

Como dizia acima, do ponto de vista indígena, os brancos são uma dentre várias outras classes de seres outros. É claro que a relação com os seres de cada uma dessas classes tem sua particularidade: para os Karajá, as relações com os Tapirapé, com os brancos, com os Xavante ou com os *Ijasò* mascarados que vêm dançar na aldeia sempre foram muito diferentes entre si. Mas essa diferença não é ontológica: são todas relações do mesmo tipo, *relações com a alteridade*. Se termos como o Yanomami *nabë*/*napë* (Albert, 1992; Kelly, 2011) ou o Wari' *wijam* (Vilaça, 2006), dentre outros, são hoje reservados quase exclusivamente para os brancos, não podemos esquecer que eles primeiro englobaram os brancos dentro de uma categoria maior de "estrangeiros". Nas palavras de Dominique Gallois:

> A posição predominante do branco na cena das relações interétnicas surge a partir do momento em que sua presença é considerada definitiva, apagando de certa forma as relações que historicamente os Waiãpi mantêm com outras etnias. Mesmo assim, esta cena deve ser analisada globalmente, envolvendo a totalidade das posições de alteridade definidas pela cosmologia Waiãpi. Os brancos constituem uma entre outras categorias, ao lado daquelas que diferenciam, por exemplo, povos inimigos (*apã*) e/ou povos *parentes* (*-tarã wer* ou *janekwer*, "produtos de nossa criação") [Gallois, 2002: 225-6].

Um exemplo dos Waiãpi da Guiana Francesa mostra como esse grupo tupi pensa e se relaciona com estes vários tipos de outros a partir de um mesmo parâmetro: "Para designar o ato de 'domesticar, domar', os Waiãpi possuem um termo, *mowɨ'a*, ligado à designação 'pegar', *pɨɨ*. A palavra aplica-se aos cunhados, aos espíritos auxiliares dos xamãs, aos animais domésticos, aos amantes e ... aos estrangeiros" (Grenand & Grenand, 2002: 169). O caso dos Inỹ é também significativo. Como vimos no capítulo 1, o termo *ixỹju mahãdu* engloba tanto os índios de outras etnias quanto os brancos, e cada um desses grupos tem sua designação específica: os brancos são *tori mahãdu*, os Xavante são

(k)yrysa mahãdu, os Tapirapé são *wou mahãdu,* os Kayapó são *(k)aralahu mahãdu*, e assim por diante. Os brancos, portanto, são, para os Inỹ, uma refração particular dessa categoria mais ampla de "povos estrangeiros".

Ao longo dessa dissertação, dei alguns exemplos de como as relações entre os brancos e outras classes de seres podem colocar as mesmas questões ou operar de maneira análoga. No capítulo 3, argumentei que divisão interna da *pessoa misturada* entre uma "metade inỹ" e uma "metade *tori*" é um caso particular da divisão interna à pessoa ameríndia entre um componente Eu e um componente Outro. Nesse mesmo capítulo, descrevi os cálculos da distância que os Karajá fazem em relação aos casamentos com brancos (cf. diagrama 1). Os mesmos cálculos, entretanto, são feitos também para casamentos com outros *ixỹju mahãdu*, como nos casos dos Tapirapé e dos Javaé. Renan, por exemplo, é filho de um homem javaé com uma mulher karajá, e, assim, é considerado como um *mestiço* (de 2ª geração). Ele teve uma filha como uma mulher karajá, e essa filha é considerada como *Karajá pura.* Depois ele casou com uma mulher javaé, teve um casou de filhos com ela e se separou. Atualmente ele é casado também com uma mulher javaé. Seus filhos desses dois últimos casamentos são todos considerados como *Javaé puros*. No caso das aldeias Itxala e Hãwalòra, onde há inúmeros casamentos entre Karajá e Tapirapé, como os Inỹ que vieram dessas aldeias para morar em Buridina me contaram, além dos cálculos operarem da mesma maneira, os problemas e questões colocadas pela intensa relação entre essas duas etnias são basicamente os mesmos daqueles decorrentes do engajamento dos Karajá de Buridina com o mundo dos brancos. No capítulo 7, mostrei como as relações que os índios dessa aldeia travam com as onças e com os brancos, mediadas pelas "aldeias" (*hãwa*) de cada um desses dois seres, colocam em cena o mesmo tipo de jogo de perspectivas.

TEORIA E POLÍTICA

As reflexões que compõem esse capítulo evocam, inevitavelmente, uma certa cisão que marcou com muito vigor a etnologia feita no Brasil: a posição entre as assim rotuladas "etnologia clássica" e "etnologia do contato interétnico". Não vou retomar esse debate, nem mesmo rememorá-lo, pois as leitoras e os leitores etnólogos já estão familiarizados o suficiente como ele – e por isso peço desculpas para eventuais leitores e leitoras de outras áreas da antropologia. Mas sinto que essas páginas pedem por alguns comentários finais. A leitora e o leitor devem ter notado que a idéia de perspectiva e as reflexões recentes sobre o processo do parentesco ameríndio são cruciais para o desenvolvimento dessa dissertação, na medida em que essas formulações me ajudaram a

pensar as questões surgidas no contexto da minha interação com os Karajá de Buridina e que despertaram meus interesses. Mas, como notei no início do capítulo, casos como este sobre o qual minha etnografia se debruça foram mais comumente descritos nos quadros das "teorias do contato interétnico" ou das "teorias da etnicidade". Por isso achei necessário escrever esse capítulo, para mostrar quais são minhas insatisfações com esses quadros e como algumas dimensões da vida indígena que, *dado meus interesses específicos*, considero cruciais para entender a situação atual dos Karajá de Buridina ficam de fora dessas abordagens.

Muitas vozes começam a ecoar em coro clamando o fim dessa "divisão". Susana Viegas, por exemplo, diz que a proposta de seu livro sobre os Tupinambá de Olivença é "derrubar o muro erguido entre a etnografia dos povos ameríndios que habitam no Nordeste brasileiro e a dos que habitam na Amazônia" (2007: 49). Mas qual a natureza dessa "divisão" que se quer superar, desse "muro" que se quer derrubar? O que significa dizer, como fez Alcida Ramos, que essas duas perspectivas teóricas "não são em absoluto campos antagônicos nem excludentes, muito pelo contrário" (2011: 18)? Seria essa uma cisão política, teórica ou de objeto? Não creio que seja de objeto. Susana Viegas é bem sucedida em mostrar que é possível fazer uma etnografia densa sobre socialidade e parentesco sobre povos no Nordeste nos mesmos termos que na Amazônia e alhures. Mas, como um subtítulo um de seus capítulos mostra, o que ela faz é oferecer "uma alternativa americanista para uma antropologia do Nordeste indígena" (2007: 61). No meu modo de entender, o resultado é que ela não diminui em nada a diferença entre as duas perspectivas teóricas em questão. Seria isso possível?

Essa cisão tem sido considerada por muitos como principal ou exclusivamente uma disputa política. Cristhian Teófilo da Silva, por exemplo, diz que "devemos atentar para a rotinização das polêmicas etnológicas no contexto acadêmico como expressão de disputas locais por capital simbólico" (2011: 43). Gostaria de comentar esse aspecto da questão juntando as duas partes desse capítulo. Se for de fato possível dizer que a perspectiva "americanista" tem tido maior proeminência que a perspectiva "contatualista" no contexto acadêmico atual, e também no contexto do indigenismo de Estado (como afirma Teófilo da Silva, 2011: 42), talvez isso se relacione com algo que discuti. Mostrei que o desenvolvimento desta última acarretou um deslocamento teórico da cultura à sociedade. Mas as transformações do panorama político indígena ocorridas nas décadas de 1970 e 1980 propiciaram justamente uma ênfase inversa: os índios estão falando cada vez mais de sua "cultura", e esta se tornou uma pedra de toque da política do movimento indígena. Por isso, penso que uma abordagem centrada em relações

políticas entre grupos sociais, como é o caso das 'teorias da etnicidade', não poderia deixar de produzir alguns ruídos irredutíveis. Assim, concordo com Alcida Ramos quando diz que o enfraquecimento das "propriedades heurísticas" da fricção interétnica está relacionado com as mudanças do "contexto interétnico", embora eu tenda a discordar que essas mudanças são uma questão de complexificação desse campo de relações (2001: 21). O que estou sugerindo, portanto, é que por trás da cisão entre abordagens que ora comento há uma questão teórica real.

É claro que a política acadêmica tem sua parte nisso, mas não acredito que isso esgote a questão. A segunda parte desse capítulo foi dedicada a mostrar como as diferenças teóricas entre as duas abordagens se conectam com problemas relevantes colocados para minha etnografia. Penso que reduzir a cisão a uma questão política tem o único efeito de reforçar a clivagem: termina-se contraproduzindo dois grupos de antropólogos e antropólogas em oposição. Se há diferenças teóricas, não me parece possível "derrubar o muro" sem colocá-las discussão. Insisto que esse 'muro' não é empírico: tanto é possível fazer uma análise da dimensão política da etnicidade entre os povos dos complexos regionais do Alto-Xingu ou do Noroeste Amazônico, por exemplo, quanto é possível fazer uma etnografia do parentesco e da socialidade dos grupos indígenas no Nordeste. E se fizermos isso, talvez cheguemos à conclusão de que o muro não pode ser derrubado (Viveiros de Castro, 1999). Pois a diferença entre essas duas *perspectivas* teóricas me parece, justamente, uma questão de ponto de vista. Talvez a produtividade desse debate esteja não em encontrar uma forma de conciliá-las, em achar um caminho do meio, mas em aprendermos a viver como *etnólogos(as) misturados(as)*, em aprendermos a fazer como os Karajá de Buridina e pensarmos a relação entre essas duas "partes internas" da etnologia de uma outra maneira que um jogo de soma zero. Como dois pontos de vista distintos, qualquer tentativa de apreender uma à outra *sem trocar de perspectiva* rendunda, inevitavelmente, em fazer aparecer 'o outro lado do muro' como uma parte de seu próprio lado, ou todo: como pontos de vista distintos, essas duas perspectivas teóricas *não são* partes de um todo maior (a "etnologia brasileira"), mas sim duas totalidades em si mesmas. Talvez, assim como a "metade inỹ" e a "metade *tori*" das *pessoas misturadas* (cf. capítulo 9), essas duas "partes internas" entretenham uma relação de figura e fundo. Ou, para usar o vocabulário de Roy Wagner, talvez elas sirvam de contexto implícito uma para a outra. Na medida em que, parafraseando o autor (1981: 47), uma perspectiva vai diretamente no sentido contrário das intenções da outra, elas são reciprocamente percebidas como um tipo de resistência. Mas essa resistência também tem o efeito de *motivar* nosso trabalho de produção, i.e.,

aquilo que, do ponto de vista de cada "etnologia brasileira", aparece como o resultado das ações de seus pesquisadores e de suas pesquisadoras. Se esse "muro" é de fato uma diferença de perspectiva, ele não poderá ser derrubado, pois continuará sempre sendo contraproduzido na tentativa de colocá-lo abaixo. Assim, penso que ganhamos mais em reconhecer essa diferença e trabalhar *por meio dela*, antes que *apesar dela*.



9.

EPÍLOGO:
RITUAL E TRANSFORMAÇÃO

Depois de todo esse percurso, quero juntar alguns fios que deixei propositalmente soltos ao longo da exposição, a fim de conduzir o leitor ou a leitora por uma digressão final. Ao longo dessa dissertação, insisti que, para que os Karajá de Buridina se produzam como *pessoas misturadas*, eles precisam, continuamente, fazer dois movimentos paralelos, "virar Inỹ" e "virar *tori*". Nos capítulos 5 e 6, vimos como isso se dá em relação à produção cotidiana do parentesco. Mas eu deixei passar, nesses capítulos, alguns comentários sobre as condições gerais do processo do parentesco ameríndio e da maneira como a *mistura* aí se insere. Retomarei esse ponto aqui. Mais precisamente, a questão que tentarei responder nesse epílogo é a seguinte: uma comunidade de xamãs é possível? Os xamãs são indivíduos duplos que vivem em uma comunidade humana. E geralmente imagina-se que, para que sua posição seja possível, é preciso que eles sejam uma minoria. Mas e quando uma aldeia inteira é constituída por "pequenos xamãs" (cf. capítulo 7), como argumentei que as *pessoas misturadas* são? O que acontece quando os indígenas estão engajados em um movimento transformativo coletivamente individual? E quando esse movimento ocorre em uma aldeia que não mais realiza rituais? Como se estabiliza uma perspectiva humana nessas condições? Quais os limites "históricos" ou "transformativos" desse "virar branco"? Quero pensar essas questões em relação ao

processo do parentesco, investindo sobre o lugar constitutivo da alteridade no processo de auto-constituição dos Karajá de Buridina e sobre seu projeto de "resgate cultural".

OS *TORI* E A AFINIDADE POTENCIAL: REPOSIÇÃO DAS CONDIÇÕES DO APARENTAMENTO

A centralidade da alteridade na constituição das socialidades ameríndias não é um tema recente. Ele data pelo menos de 1956, quando Lévi-Strauss, em seu célebre artigo sobre as organizações dualistas, contrapôs o dualismo diametral ao concêntrico (uma forma de triadismo) para argumentar que o primeiro é apenas uma forma limite do segundo (2008[1956]: 166). O dualismo concêntrico pressupõe sempre um terceiro termo, compondo uma estrutura assimétrica, aberta, expansível ao infinito. Assim, uma das consequências do argumento de Lévi-Strauss é que mesmo grupos aparentemente tão fechados como os Jê e os Bororo, com seus planos de aldeia compostos de metades em oposição diametral, estão permanentemente abertos para o exterior. Em *História de Lince*, Lévi-Strauss chamaria essa propensão por uma expressão que veio a se tornar célebre, a famosa "abertura para o Outro". Nesse livro, o autor francês analisa a mitologia americana sobre a gemelaridade para mostrar que "a identidade é um estado revogável ou provisório; ela não pode durar" (1993[1991]: 208): a gemelaridade ameríndia é um processo de alter-replicação (cf. capítulo 3), de uma diferenciação para consigo mesmo, e não de (auto-)replicação, pois "o princípio de desequilíbrio está situado no interior do par" (id.: ibid.). Assim, a figura que Lévi-Strauss faz aparecer no último capítulo desse livro é aquela de um "dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros" (id.: 215), de modo que "de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável" (id.: 209). E esse "dualismo recursivo" de 1991 é uma transformação do dualismo concêntrico de 1956 (Viveiros de Castro, 2002b: 436): já nessa primeira formulação a diferença possuía um lugar capital[1].

Um pouco antes da publicação de *História de Lince*, Joanna Overing (1983-4) havia proposto que as filosofias ameríndias se ancoravam no princípio de que a diferença é perigosa, *mas fértil*, ao passo que a identidade é segura, mas estéril. Assim, é necessário diferença para que a vida possa existir. Mas foi Eduardo Viveiros de Castro que levou mais a fundo essa centralidade do Outro para as socialidades ameríndias. Em sua "teoria geral da socialidade amazônica", baseada em seu conceito de parentesco, o autor argumentou que o "fundo infinito de socialidade virtual" a partir do qual as formas de

[1] Para um comentário sobre o dualismo em perpétuo desequilíbrio e a questão de "porque a identidade não pode durar", cf. Coelho de Souza, 2008.

sociabilidade de cada grupo se definem é a *afinidade potencial* "como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular da socialidade consangüínea" (2002b: 423). A afinidade como dado é "uma manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos", a primeira e principal delas sendo que *a identidade é um caso particular da diferença,* de modo que *não há relação sem diferenciação* (id.: 422). E se o dado é a diferença, a alteridade, o parentesco só pode mesmo ser algo construído: como vimos no capítulo 5, os parentes têm que continuamente se produzir enquanto tais; daí também o fato de que a criança vem ao mundo dos humanos como um Outro, e é por um trabalho deliberado de fabricação corporal que ela se tornará também humana.

> A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicada no mito: é por isso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista humano e o sogro urubu, o cunhado queixada, a nora planta, e assim por diante. O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (porque pode sempre) retornar ali, pelo menos à revelia do *socius* – por isso o esforço manifesto em dispositivos como a couvade, pelo qual se cortam as ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica e se lhe atribui uma opacidade especificamente humana (id.: 420).

Essa 'teoria geral da socialidade' é análoga, percebe-se, àquilo que chamei, no capítulo 7, de uma 'microssociologia da alteração'. E não é por acaso. O diagrama que Viveiros de Castro compõe pela articulação de uma linha que desce em direção à consanguinidade (um vetor aparentamento) e outra que sobre em direção à afinidade potencial (um vetor alteração) "abarca, sem solução de continuidade, as relações interpessoais e intrapessoais. A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em perpétuo desequilíbrio entre os pólos da identidade consanguínea e da alteridade afim" (id.: 439). A alteração, aqui, é crucial, pois é ela que coloca as condições mesmas de existência das entidades, sejam elas particulares (as pessoas) ou coletivas (os grupos). Esse "potencial de diferenciação é dado pela afinidade", ela "é o princípio de instabilidade responsável pela continuidade do processo vital do parentesco" (id.: 432). Mas a afinidade potencial é, no curso desse processo, como que "despotencializada", de modo que, se o parentesco precisa ser produzido, extraído desse 'fundo infinito de socialidade virtual', "a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo [a criança procriada, que completa o movimento de consangüinização iniciado com o casamento de onde ela provém] deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana" (id.: 447). Um dos mecanismos para se voltar a esse 'fundo mítico de socialidade metamórfica', para, em

outras palavras, "repotencializar a afinidade", é o ritual (id.: 452-3 – cf. também Coelho de Souza, 2002; Gordon, 2006).

> Se no cotidiano, a afinidade é o que deve ser excluído de modo a gerar uma interioridade consangüínea por um processo de disjunção limitativa, no ritual a consangüinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de possibilidade, em um processo de síntese inclusiva. Mais geralmente, a linha que sobe é, como dissemos, a linha do ritual: o ritual é o contexto por excelência da invenção deliberada do dado, ou o momento de "coletivização do inato" (Wagner, 1981: 118) [...]; quando a linha pontilhada se torna cheia [quando o foco da ação é a alteração, e não mais o aparentamento], passamos da "contra-efetuação" (Deleuze) ou "contra-invenção" (Wagner) à *inversão da invenção* (Viveiros de Castro, 2002b: 453).

O ritual e o cotidiano são dois modos de ação distintos, em cada um dos quais a ação toma um foco específico. "Por isso, o ritual faz mais ou outra coisa do que repetir ou continuar o processo do parentesco em uma outra escala (...); por isso, ao invés de fabricar parentes e humanos, o que todo esse aparato cerimonial [centro brasileiro] visaria é possibilitar *metamorfoses*" (Coelho de Souza *et alii*, 2010: 11). A eficácia do ritual está ligada à transformação que (alguns de) seus participantes são submetidos, ou operam, e que permite "a reprodução/recriação das próprias condições da ação cotidiana" (id.: ibid). O ritual, em suma, é uma inversão do modo de ação usual ou cotidiano: em lugar de aparentamento, transformação; em lugar de produção de pessoas humanas, reposição da diferença virtual que é "gasta" nesse processo. Se o transcurso das ações cotidianas age no sentido de obviar a diferença entre aquilo que é tomado como dado e aquilo que é concebido como o resultado das ações das pessoas, é necessário uma inversão (periódica) do modo de ação (ou de simbolização) usual para que as ações cotidianas possam continuar orientadas para o mesmo foco: ao efeito dessa inversão periódica Wagner chamou de "repolarização do controle" (1981: 57-8).

Nos encontramos, aqui, em um terreno simultaneamente familiar e estranho, do ponto de vista dessa etnografia. Como vimos, em Buridina não há rituais: a história da aldeia (cf. capítulo 3) narra como isso foi uma opção de seus moradores nas décadas de 1950, 60 e 70. Por outro lado, "alteração" e "transformação" são termos que apareceram recorrentemente ao logo dessa dissertação, e argumentei que é isso que está em questão (pelo menos como "metade" da questão) em *todos* os aspectos das relações com os *tori* de que tratei aqui. Se isso levanta um problema, ele é desfeito se tomamos o "ritual" não como um momento, uma sequência relativamente espacializada e formalizada de ações executadas por determinados personagens, mas como um *modo de ação*. Como falei no capítulo 7, a transformação é geralmente associada a contextos específicos (como o ritual) e/ou a posições determinadas (os especialistas, como os xamãs). Argumentei lá,

porém, que a alteração é algo muito mais geral, uma propriedade do cosmos, que decorre da coexistência entre o regime metamórfico do mito e a estabilização relativa das formas nos tempos atuais; assim, não é necessário nem que se seja um especialista nem que se esteja em um em contexto formalizado para que se possa "virar Outro". Xamanismo e ritual, nesse sentido, são casos particulares, embora bastante proeminentes. Mas o risco de tomá-los como algo mais do que isso, como "A posição" e "O contexto" da transformação, é o de obscurecer, por um lado, o mecanismo de operação da transformação (tomando seu efeito por sua forma), e, de outro, formas alternativas de "neutralização dos perigos inerentes", ou mesmo a possibilidade de desenvolvê-las. Tratarei mais desse último ponto no típico seguinte.

Outros autores associaram os brancos à afinidade potencial (Gow, 2001; Kelly, 2011), e penso que esse também seja o caso para os Karajá de Buridina. Falando sobre os Yanomami do Ocamo, Kelly (2011: 105) precisa que são os *napë yai*, os "brancos verdadeiros", que são afins potenciais, ao passo que os brancos que passaram a co-residir com os Yanomami em Ocamo corresponderiam melhor ao que Viveiros de Castro chamou de "terceiros incluídos", membros da categoria dos afins potenciais que são "atualizações singulares da potencialidade" (Viveiros de Castro, 2002f: 161). Esses terceiros incluídos "mediam entre diferentes níveis de alteridade e o grupo local por meio da obviação de sua própria alteridade, possibilitando uma reprodução social, simbólica ou real, que depende de um exterior [*outside*] inatamente perigoso, embora poderoso" (Kelly, 2011: 104). Penso que o mesmo pode ser dito do caso dos Karajá de Buridina. A "potencialidade *tori*" vai gradativamente se dissipando à medida que se desloca de seu "ponto de origem" e se move em direção ao oeste. Isso é evidenciado pelos termos que os Karajá usam para designar os turistas. Os brancos mais distantes, pensados como "os verdadeiros *tori*" ou como *tori uhu* (cf. M1, Anexo 1), são associados ao leste. Os turistas vindos de outros países são chamados genericamente de *kua wèbrijyhykỹ mahãdu,* "o pessoal do outro lado do oceano" (independentemente do fato de que alguns deles vêm, por exemplo, dos Estados Unidos, do mesmo lado do oceano). O termo para os alemães é o mais significativo, nesse sentido: eles são conhecidos como *txuu òlòna birè'ki hãwadu mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) dono (*du*) do território/lugar (*hãwa*) próximo (*bire'ki*) de onde o sol nasce (*txuu òlòna*)". Todos esses estrangeiros podem também ser ditos *ibò(k)ò mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) do rio cima/do alto/ do leste (*ibò[k]ò*)", termo esse associado com as características mais valorizadas do cosmos. Os brasileiros de cidades mais afastadas, como São Paulo ou Rio de Janeiro, são *ibryrahakỹ mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) do leste 'distante' (*ibryra* = leste; *hakỹ* = grande

ou muito)"; os moradores de cidades relativamente próximas, como Goiânia ou Brasília, são simplesmente *ibryra mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) do leste (*ibryra*). Esses turistas são todos associados às grandes cidades, de modo que outra forma de designá-los é pelo termo *hãwahakỹ mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) das grandes (*hakỹ*) aldeias/cidades (*hãwa*)". Já os moradores não-indígenas de pequenas cidades interioranas são "apenas" *tori*. Um homem me dizia que um *tori* que mora em uma pequena cidade, mesmo que seja um milionário, não pode ser considerado como *ibryra mahãdu* ou *ibryrahakỹ mahãdu*; já um mendigo de uma grande cidade como São Paulo, mesmo sendo pobre, o será[2].

Os aruanenses, portanto, são versões enfraquecidas, 'atualizações singulares da potencialidade *tori*' que, quanto mais para o leste, quanto mais próxima do lugar onde o sol nasce, mais forte é. Assim, como "terceiros incluídos" eles estão em uma posição de mediação entre os *tori uhu* e os Inỹ; e talvez essa mediação seja mesmo necessária, pois talvez não fosse possível se *misturar* com os alemães. Se a diferença é produtiva, ela também é perigosa, e quanto mais produtiva, mais perigosa (cf. Overing, 1983-4). O *tori uhu,* o primeiro branco que apareceu para os Inỹ, parece encarnar justamente esse perigo. O mito narra que os Inỹ de uma aldeia começaram a escutar um grito, mas não sabiam de onde ele vinha. Até que realizaram uma grande busca nos arredores da aldeia e encontraram uma cabeça (separada do corpo), o *tori uhu*, que pressagiou que os brancos chegariam e matariam a todos. Ninguém deu ouvidos ao aviso, e quando os brancos chegaram com suas espingardas, dizimando a aldeia, só um homem conseguiu fugir para avisar os Inỹ de outras aldeias (cf. M1, Anexo 1 – esse mito parece fazer referência à chegada dos bandeirantes à região do Araguaia). Esses "brancos verdadeiros", assim, talvez só possam ser mesmo mantidos como afins potenciais, talvez não seja possível "incluí-los" ou transformá-los em afins reais, como os Karajá fazem com os aruanenses – Gow (2001) e Kelly (2011) enfatizam esse ponto. Mas essa gradação entre versões "fortes" e "fracas"[3] da potencialidade *tori* só aparece, cabe notar, quando os Karajá tomam os brancos em relação uns aos outros. Os terceiros incluídos, afinal, são membros da categoria dos afins potenciais. Assim, quando os Karajá focalizam a

[2] A analogia com o mundo dos brancos que um homem fez para me explicar a diferença entre *ibò(k)ò mahãdu*, "pessoal do rio acima", e *iraru mahãdu,* "pessoal do rio abaixo", é, portanto, muito significativa. Ele me dizia que *ibò(k)ò* está para *iraru* assim como a cidade grande está para o interior, Goiânia para Aruanã, o centro da cidade para a Taboca (Setor Nova Aruanã).

[3] "Forte" e "fraco", noto, são os termos usados pelos Karajá para se referir a diversas gradações. Quando, por exemplo, eu conversava com um homem sobre "o pessoal do leste", ele me disse que "do lado de cá [apontado para o Mato Grosso, o oeste] tem *ibòò mahãdu* só por causa do *hãwahakỹ mahãdu* de Cuiabá, mas mesmo assim é *fraco*".

diferença entre eles mesmos e os brancos, os *tori* aparecem como uma categoria homogênea, como pessoas que são atualizações dessa potencialidade. Daqui podemos voltar ao modo de ação que o ritual encarna.

Acessar essa potencialidade *tori* é fundamental para que os Karajá de Buridina continuem se produzindo enquanto *pessoas misturadas*. Vimos como o campo do parentesco nessa aldeia é ele próprio *misturado* e como, portanto, é preciso "virar branco" para produzir parentes: no capítulo 6, por exemplo, mostrei que a produtividade da comercialização de artesanato e de pescado depende dessa transformação, pois é preciso acessar o ponto de vista dos *tori* para que essas duas atividades tenham rendimento significativo (é preciso vê-las como um negócio, no qual a entrada de dinheiro tem que ser maior que a saída para que se possa ter lucro). Essa, transformação, assim, não poderia ser pensada como ritual, ou, mais precisamente, como resultando do mesmo modo de ação que o ritual encarna? O "virar branco" não poderia ser pensado como uma forma de repotencializar essa diferença que é "gasta" no processo de produção de corpos-parentes? Pois, se, em Buridina, os Karajá pararam há décadas de "virar *ijasò*" (Aruanã) no pátio cerimonial[4], eles lograram estabilizar um forma de relação com os brancos na qual a transformação está sempre envolvida. Os movimentos de "virar Inỹ" e "virar *tori*" servem de contexto um para o outro. Kelly desenvolveu esse argumento, tratando da relação entre "virar *napë*" (branco) e a "domesticação dos brancos" (uma forma de aparentamento). Que o leitor ou a leitora me permitam uma citação mais extensa.

> A diferenciação é uma importante convergência [entre 1. "domesticar os brancos" e 2. "virar *napë*"], mas o primeiro [movimento] acontece no contexto do espaço convencional Yanomami, de acordo como a moralidade de ser humano; o segundo acontece no contexto transformacional *napë*. *Napëprou* ["virar *napë*"] é uma aquisição de conhecimento e uma transformação do corpo/habitus intencionalmente feitas ou forjadas contra [*wrought upon*] a condição Yanomami inata. Daí a condição dual Yanomami/*napë* ser referida como virar [*becoming*] *napë*; ser Yanomami é um estado não-marcado, tomado como dado [*taken-for-granted*]. Ser Yanomami, como uma condição inata/humana/moral, coletiviza os Yanomami civilizados do Ocamo com seus compatriotas do rio acima e coletivamente diferencia todos os Yanomami dos brancos. O lado *napë* dos Yanomami civilizados é artificial e é o locus de uma contínua diferenciação em relação aos Yanomami do médio e do alto curso do rio. Ele também coletiviza os Yanomami civilizados com os brancos, cada um em seu contexto. Domesticar os brancos é melhor explicado pela teoria convencional da relacionalidade generalizada. O

[4] Os homens que dançam sob as máscaras de palha dos *ijasò* estão "vestindo" a "alma" (seu *ty[k]ytyby*) dessas entidades, transformando-se, assim, eles mesmos em *ijasò*. Cf. Lourenço, 2009: 108. Caberia, aqui, também, uma especulação: no ciclo das danças de Aruanã, as crianças recebem um *ijasò* que passa a ser associado a elas – ou poderíamos dizer que é ela que passa a ser associada ao Aruanã? Os pais da criança, assim, se tornam gradativamente também os pais do *ijasò*, pois eles desenvolvem (produzem), durante o tempo em que a entidade permanece na aldeia, relações de parentesco: o Aruanã e a criança são como gêmeos. Esse parentesco é, nas palavras de Patrícia Rodrigues, "mágico", *xiburè* (2008). Essa associação da criança (e de sua família) com a entidade mascarada não poderia bem ser uma transformação?

> processo envolve remover artificialmente a alteridade inata ao comportar-se como parente e se tornar mais humano/moral – virar Yanomami (2011: 99-100 – tradução minha).

A relação entre o "virar índio" e o "virar branco" entre os Karajá de Buridina é análoga a essa descrita por Kelly para os Yanomami. A formulação do autor está ancorada no eixo que liga, em um extremo (do rio acima), os "Yanomami verdadeiros" (*waikasi*) e, em outro (do rio abaixo), os "brancos verdadeiros" (*napë yai*) – um esquema que corresponde, no caso dos Karajá, ao que chamei de 'refrações espaciais da *mistura*' (cf. capítulo 3) –, e no qual os Yanomami do Ocamo, com sua condição dual Yanomami/*napë* – uma repartição interna da pessoa análoga à *mistura* –, se situam em uma região mediana. O "virar índio" dos Karajá ocorre em um contexto correspondente ao "contexto do espaço convencional Yanomami", ao passo que o "virar branco" ocorre em um contexto equivalente ao que Kelly chama de "contexto transformacional *napë*".

No contexto de sua auto-constituição como um coletivo inỹ (o movimento de "virar índio"), a moralidade humana aparece aos Karajá de Buridina como um dado, ao passo que sua transformação em branco aparece como algo que está no domínio da ação humana, como algo "artificial" ou "produzido" (para usar os termos de Wagner): pais falam para os filhos que é preciso *aprender* a negociar para que se possa lucrar com a venda de artesanato ou de peixe; que é preciso aprender a ler e a escrever (ir para a escola) para que possam lidar adequadamente com os papéis e com a burocracia *tori* (para, por exemplo, conseguir um emprego assalariado ou prestar contas do dinheiro que a associação recebe); processos esses vistos como a aquisição gradativa de experiência na lida com os brancos. Por outro lado, no contexto de sua transformação em brancos (do ponto de vista de sua "metade *tori* interna", poderíamos dizer), a condição de "ser branco" aparece como um dado (nessas relações, como vimos, os Karajá podem se apreender como 'aqueles que vivem em uma aldeia onde a cultura acabou'), ao passo que a *cultura*, a moralidade humana, aparece como algo que precisa ser produzido: e aqui a importância de seu projeto de "resgate cultural". A Escola Indígena Maurehi é uma instância importante desse projeto, pois seu objetivo principal é "ensinar a cultura para as crianças" – ensiná-las a falar, ler e escrever em *inỹrybè*, a fazer artesanato, etc. "Virar Inỹ" e "virar *tori*", portanto, me parecem poder ser pensados como modos de ação inversos, entretendo uma relação de figura e fundo: "virar Inỹ" é o fundo (o dado) contra o qual se faz aparecer a figura da *pessoa misturada* (no sentido da transformação em branco, i.e., pessoas que contém uma "metade *tori*" interna), e vice-versa. E os dois movimentos se alternam como a motivação um do outro: dada a conjuntura de sua situação atual, enquanto Inỹ, eles tanto se interessam pelo quanto percebem o mundo

dos brancos como fundamental para sua vida; enquanto "*tori*", eles percebem o "resgate cultural" como uma necessidade. O próprio "resgate", assim como "virar índio" e "virar branco", é antes um movimento, um devir, do que um processo que pode alcançar seu fim: se bem entendo, a "cultura", em Buridina, nunca vai terminar de ser "resgatada"; enquanto a estabilização atual dessa forma de relação que é a *mistura* perdurar, ela vai estar continuamente "sendo resgatada".

A "metade *tori* interna" às *pessoas misturadas* propicia aos Karajá de Buridina, portanto, uma inversão do modo de ação usual (cotidiano), não em uma alternância periódica como é no ritual, mas em uma alternância "microscópica" ou "microtemporal". É desse tipo de alternância que vim falando ao longo de toda essa dissertação. Se esses Inỹ não mais realizam rituais, eles, não obstante, parecem continuar retornando (micro)periodicamente a esse 'fundo mítico de socialidade metamórfica', um movimento que coincide com o "virar branco". E, assim, eles repotencializam a diferença Inỹ/*tori*: fazendo aquela dimensão do cosmos que aparece usualmente como dada (a humanidade) aparecer como algo que precisa ser ativamente produzido – uma inversão da invenção, para falar como Wagner –, fazendo a diferenciação para consigo mesmos enquanto brancos (ou do ponto de vista de sua "metade *tori*") aparecer como compulsória, os Karajá de Buridina repõem as condições mesmas de sua ação usual, i.e., de sua produção enquanto Inỹ, da produção de sua "metade inỹ interna".

A discussão acima supõe que a perspectiva humana tenha já uma certa estabilidade. Mas para que esse processo de auto-constituição dos Karajá como *pessoas misturadas* possa funcionar a contento, essa estabilidade precisa ser produzia, é preciso que haja mecanismos de estabilização.

IR E VOLTAR: FORMAS DE ESTABILIZAÇÃO

Cesar Gordon, em seu livro sobre ritual e consumo de mercadorias entre os Xikrin-Mebêngôbkrê, aponta que esses índios estão "virando brancos", recentemente, de uma maneira pautada nos moldes do xamanismo. A transformação em Outro é parte fundamental da auto-constituição Xikrin. Mas essa transformação precisa ser levada a cabo de uma maneira específica: "dizendo de uma maneira um tanto brusca, o ritual é o domínio para virar Outro e transformar-se, na sociedade mebêngôkrê. (...) Mas existem mediações e controles para que as transformações inerentes ao estado de relação contínua com a alteridade não resultem na perda da perspectiva ou, em outras palavras, ser capturado pelo ponto de vista do Outro" (2006: 410-11). O ritual, assim, se configura como um mecanismo de controle coletivo que parece garantir que essas transformações

sejam revertidas para a contínua produção "de uma certa moralidade que ateste o mútuo reconhecimento da humanidade de pessoas que pretendem viver juntas" (id.: 412). Os xamãs, entretanto, prescindem dessas formas de mediação e controle (coletivas). Sua transformação é individual e, por isso mesmo, muito perigosa, sugere o autor. A importância crescente do dinheiro e do consumo de mercadorias entre os Xikrin, bem como seu envolvimento cada vez maior com o mundo dos brancos, argumenta Gordon, tem assumido uma forma xamânica: o "virar branco", "virar *kubẽ*", tem sido um movimento cada vez mais individual e que escapa, assim, aos mecanismos coletivos de mediação e controle. O autor vê esse processo como prenhe do risco de ser capturado pelo ponto de vista dos brancos, como 'um sistema à beira do colapso'. É possível uma xamanização do coletivo (a transformação no contexto controlado do ritual), mas não uma xamanização coletivamente individual: "o xamã é fundamental, mas não se pode viver num mundo de xamãs" (id.: 414). "Sem dúvida, é um projeto coletivo que estamos assistindo, mas levado a cabo com base em experiências pessoais" (id.: 411).

Todo meu argumento nessa dissertação, porém, é que os Karajá de Buridina parecem estar fazendo justamente isso, "virando brancos" de uma maneira coletivamente individual. Mas, por outro lado, e diferentemente do caso Xikrin, os Karajá dessa aldeia vêem sim diversos problemas em relação à *mistura*, mas me parecem estar longe de ver seu "sistema" como estando "à beira do colapso" – e eu estou certamente muito longe de vê-lo assim. O colapso é algo que se mantém sempre, muito vivo, no horizonte, mas o potencial problema não é virar "cada vez mais brancos" – eles já produzem uma metade interna 'completamente *tori*'. Para eles, os dois principais problemas são as possibilidades, por um lado, de que não se "mantenha a cultura", e, por outro, de que os "dois lados" não se mantenham distintos: como vimos no capítulo 3, "se misturar bagunça", fundir os dois lados equivaleria a seu fim enquanto um coletivo inỹ. Mas o ponto é que a transformação implicada na *mistura* aparece aos Karajá de Buridina como viável, mesmo que não haja vida ritual nesta aldeia. Lembro uma fala do cacique Raul, citada no capítulo 3: "no meu modo de ver, não tem jeito de parar os meninos de casar na cidade. Contanto que mantenha a cultura, pode casar [com *tori*] à vontade!". E também uma fala de Renan, no mesmo capítulo: "Então a gente tem que ter essas duas memórias, e as duas são muito importantes para a gente. Mas tem que saber lidar com elas, senão a pessoa enlouquece". Ao lado, paralelamente, ao movimento de "virar branco", em suma, têm que haver o movimento contrário de "virar índio". O que preocupa os Karajá, enfim, não é o fato de que eles estão constantemente "virando brancos", mas sim a garantia de que se pode voltar.

Argumentei, no capítulo 7, que as *pessoas misturadas* são 'pequenos xamãs'. Muitos dos seres do cosmos "vão", tornam-se outros, e muitas vezes não intencionalmente: um caçador pode ser surpreendido por um movimento inesperado de sua presa que, em lugar de fugir, o ataca e, assim, ser capturado pelo ponto de vista dela, um porco queixada, por exemplo, e ser levado para sua aldeia. A transformação operada pelos xamãs pode bem ser particular, mas o que caracteriza o xamã não é a capacidade de ir, *mas justamente a capacidade de voltar.* E é disso que depende a produtividade da alteração para a constituição de unidades (particulares ou coletivas, uma pessoa ou uma aldeia). Essa capacidade, por seu turno, depende da estabilização da perspectiva humana.

Aparecida Vilaça colocou essa questão, ao apontar para a "aparente contradição entre a abundância de discursos e práticas indígenas relativos à gradual fabricação [*make-up*] do corpo, e idéias divergentes sobre o modo como esse corpo cuidadosamente fabricado pode – num piscar de olhos, como Lévy-Bruhl coloca – se transformar em outro tipo de corpo" (2005: 446 – tradução minha). "Essa incerteza geral sobre as formas" a instabilidade crônica dos corpos, propõe Vilaça, seria um aspecto fundamental da corporalidade amazônica. Anne-Christine Taylor, preocupada com a subjetividade como "uma questão de refração", levanta um ponto semelhante: "se o 'Eu' enquanto pessoa é um estado, ele é também, por natureza, um estado altamente instável, na medida em que a paisagem interior da pessoa é moldada pelo entendimento que ela tem da percepção que os outros têm dela mesma" (1996: 207 – tradução minha). Mas se os corpos, assim como a percepção de si próprio, são cronicamente instáveis, como diz Vilaça, como se estabilizam os pontos de vista? Como é possível, "na ausência de uma subjetividade minimamente estável" (Taylor, 1996: 202), se definir como um "Eu"? Taylor sugere que uma solução para esta questão "pode ser encontrada na teia de noções referentes ao afeto e à memória, se por memória entendemos a imagem mental que formamos de pessoas e coisas. Como todos nós sabemos a partir da leitura do belo livro de Gow (1991), a memória, para os povos amazônicos, está intimamente ligada ao parentesco. De certa forma, na verdade, ela é o próprio parentesco" (id.: 206).

Em meu trabalho anterior, falando dos problemas que os Karajá vêem em relação à *mistura* – na forma que esse processo assumiu nas décadas de 1970, 80 e 90 –, sugeri que o ideal atual desses Inỹ é que os "dois lados" sejam "equânimes", no sentido de que nem o movimento de "virar branco" nem o de "virar índio" podem predominar visivelmente um sobre o outro. Lá, porém, sugeri também que essa "equanimidade" não pode ser plena, dizendo que "a igual importância conferida por estes indígenas para ambas as perspectivas em questão, só pode ser algo interno ao ponto de vista Karajá, e

subordinado, portanto, aos aspectos centrais da auto-constituição deste coletivo como humano, inỹ, Karajá" (Nunes, 2009a: 124). Do contrário, poderíamos considerar as *pessoas misturadas* indiscriminadamente como Inỹ *ou tori*. E não é isso que ocorre: para os Karajá de Buridina, *suas pessoas são inequivocamente Inỹ*, apesar de sua duplicação interna. Assim, quando sugeri que a possibilidade de ser dois, a *mistura*, depende de 'uma mínima equalização do acesso a ambas perspectivas', não falava de uma suposta equidade absoluta entre elas, mas da capacidade de acessar a ambas: algo como um processo de auto-constituição Karajá (humana) que envolve tanto transformar-se em Inỹ quanto em *tori*. E esse processo, vimos aqui, é em larga medida o processo do parentesco. No capítulo 5, tratei da relação entre parentesco e memória, investindo sobre a forma inỹ do processo de aparentamento, i.e., da maneira como os Karajá de Buridina se constituem reciprocamente como parentes (inỹ). No capítulo 7, mostrei como isso está relacionado com o sítio da aldeia e, mais genericamente, como os lugares (*hãwa*) estabilizam a perspectiva de seus habitantes. A produção de parentesco, enfim, é certamente um dos mecanismos que os Karajá de Buridina possuem para estabilizar sua perspectiva: se os Inỹ dessa aldeia estão constantemente "virando brancos", essa transformação se insere em um quadro mais amplo, que é o processo do parentesco.

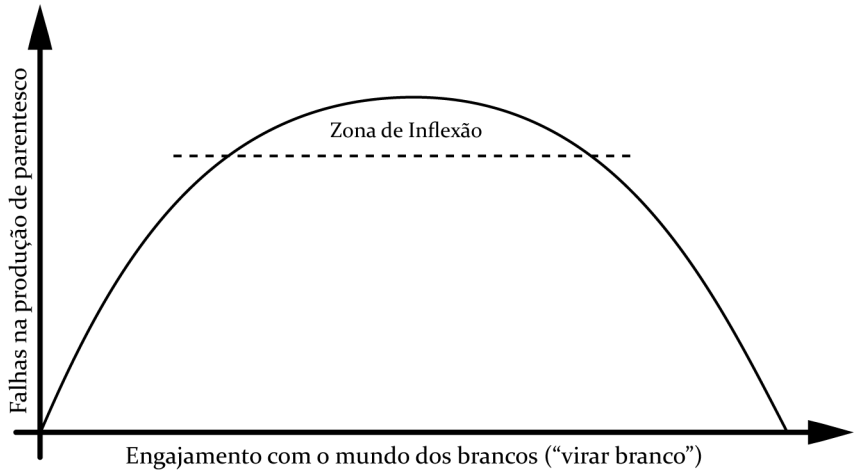
Gordon parece ter alguma dúvida sobre a efetividade desse mecanismo de estabilização da perspectiva humana que é o parentesco frente às transformações recentes pelas quais os Xikrin têm passado em decorrência de seu crescente envolvimento com o mundo dos brancos. "Ocorre que, em certos momentos históricos, parece que os mecanismos indígenas de constituição dessa moralidade partilhada [a humanidade] podem falhar, ou ao menos, tornar-se equívocos. Entre os Xikrin, penso eu, as falhas são diretamente proporcionais à tendência de 'xamanização' da ordem social e cosmológica" (2006: 412). O autor diz que, a despeito das tentativas recentes de dar um tratamento mais sofisticado a fenômenos que muitos grupos indígenas se referem como "virar branco" ou "civilizar-se" – citando como exemplo os trabalhos de Gow (1991, 2001), Vilaça (2000), Lasmar (2005) e Kelly (2005) – "a impressão (pelo menos a minha impressão) é a de que esses fenômenos (...) são, ou podem ser do ponto de vista indígena, de alguma maneira, problemáticos e potencialmente destrutivos, e não apenas criativos e inventivos" (id.: ibid.). Pode-se virar *kupẽ* (branco), em suma, e não mais reconhecer os parentes, i.e., ser capturado pelo ponto de vista do Outro. Estou basicamente de acordo com os termos gerais do argumento de Gordon, embora eu discorde, pensando no caso dos Karajá de Buridina, que os problemas causados pelo

engajamento com o mundo dos brancos sejam 'diretamente proporcionais à tendência de 'xamanização' da ordem social e cosmológica'.

Ao contrário dos Xikrin, o "sistema" dos Karajá de Buridina não me parece estar "à beira do colapso". Deixe-me formular a diferença entre os dois tipos de caso de uma maneira mais direta: de um lado, grupos cujo engajamento intenso com o mundo dos brancos têm se mostrado mais problemático e, de outro, grupos para os quais essa questão têm se mostrado menos problemática ou mais manejável. Esse mesmo contraste pode ser atualmente encontrado entre os próprios Inỹ. A convivência com o mundo *tori* têm gerado sérios problemas para algumas aldeias karajá, principalmente aquelas ditas "tradicionais" ou "isoladas": o consumo de bebidas alcoólicas têm sido foco ou expressão de vários problemas familiares, e o índice de suicídios está bastante alto. Notável, nessa situação, é o fato de que são as aldeias mais próximas da cidade – além de Buridina, localizada dentro de Aruanã, cito também São Domingos (*Krè hãwa*), ligada à cidade de Luciara (MT) por uma estrada de terra de 2 km de extensão[5] –, que têm menos problemas com as relações com os brancos. Portanto, se é difícil, por um lado, negar que o "virar branco" pode ter vários aspectos negativos, por outro, me parece que dificilmente esses problemas, essas "falhas" no processo de produção de uma moralidade humana partilhada (o parentesco), são 'diretamente proporcionais à tendência de 'xamanização' da ordem social e cosmológica', como diz Gordon. Esse gráfico, antes que uma diagonal ascendente, penso, é uma parábola, cuja zona de inflexão corresponderia, grosso modo, à percepção da transformação em branco como um problema e à assunção do dado da moralidade humana como algo que necessita ser produzido (cf. Gráfico 01). Vejamos o episódio que deu origem ao Projeto Maurehi, segundo me contou o cacique Raul.

[5] Possivelmente também Txuiri (Javaé; cf. Bonilla, 1997, 2000), mas vou me restringir, aqui, aos Karajá. Na Ilha do Bananal, nenhuma aldeia está muito distante de alguma cidade, mas o acesso não é tão fácil para os habitantes de outras aldeias quanto o é para os de *Krè hãwa*. Santa Isabel, por exemplo, a maior aldeia Karajá, está situada a 5 km de São Félix do Araguaia (MT), mas do outro lado do rio, de modo que, para ir e voltar da cidade, os Karajá dependem dos barcos do órgão de assistência à saúde. Essas pequenas viagens, assim, dificilmente duram menos que um turno, e mais comumente duram um dia inteiro – em um dos portos da cidade utilizado pelo pessoal da saúde, vê-se muitos indígenas parados, à espera de uma voadeira que possa os transportar de volta à aldeia.

<u>Gráfico 01</u>: Proporção entre o "virar branco" e as falhas na produção de parentesco



A primeira vez que Jacinto Ma(k)urehi permitiu que Raul, seu filho de criação, saísse da aldeia foi em 1967, para ir a São Paulo, conhecer a cidade, numa viagem que durou três meses. Depois de algum tempo, o fotógrafo alemão Jesco Von Puttkamer passou por Buridina, conheceu Raul e gostou do jeito dele. Ele conversou com algumas pessoas na cidade, pois queria levar o jovem consigo. Depois conversou com os parentes do menino, entre eles Jacinto, e conseguiu autorização para levá-lo para Goiânia. Raul chegou a ficar dois anos e meio sem voltar à Buridina. Depois desse período, ele foi encontrado por uma prima sua, que foi até Goiânia para lhe procurar. Foi então que ele retomou o contato com a aldeia. Ele sempre ia a Buridina, geralmente no fim do mês: Jesco lhe dava dinheiro e ele ficava por lá, pescando, bebendo com os *tori*. Quando Raul já estava de volta à aldeia, casado e com filhos, Jacinto disse a Mário Arruda (atualmente professor do IGPA – Instituto Goiano de Pré-história e Arqueologia) que estava assustado ao vê-lo tão *solto*, jogando bola com o pessoal da cidade, conversando descontraidamente, etc. Seus filhos não falavam o Karajá e respondiam em português mesmo quando Raul ou sua mulher os interpelavam em *inỹrybè*. Jacinto disse que Raul estava *perdendo a cultura*. Mário contou isso a ele, que se surpreendeu. "Ele queria que eu tivesse a liberdade do não-índio [cf. capítulo 3], agora está dizendo que eu estou perdendo a cultura?" Depois refletiu sobre isso e chegou à conclusão de que Ma(k)urehi estava certo. Foi a partir deste episódio, me disse Raul, que a idéia do Projeto Maurehi surgiu. Esse momento está localizado em algum lugar da 'zona de inflexão' de meu gráfico.

Mas os Karajá de Buridina, depois disso, não resolveram afastar-se dos brancos. Ao contrário, como vimos, eles há muito expressam sua vontade de permanecer onde estão e de "levar uma vida dupla", por assim dizer. A criação do Projeto, entretanto, correspondeu sim a uma mudança significativa, que eu formularia nesses termos: antes, a moralidade humana aparecia para eles apenas como um dado, ao passo que a diferenciação ("virar branco") era algo ativamente perseguido – desejava-se conhecer o mundo dos brancos, aprender a falar sua língua, vestir suas roupas, comer suas comidas, etc.; depois, quando os Karajá se apreendem na posição de "objeto", i.e., como *pessoas misturadas* que são o produto das ações de outras pessoas, tanto a moralidade humana (sua "metade inỹ") quanto seu aspecto (sua "metade") *tori* aparecem como algo que tem que ser ativamente produzido. Falo da posição de "objeto" porque, como vimos no tópico anterior, como sujeitos ou agentes, "virar branco" e "virar índio" aparecem alternadamente como figura e fundo, dependendo do sentido de orientação da ação. Em suma, essa inflexão me parece ter correspondido à criação de um projeto coletivo de "resgate da cultura" (cuja principal instância é o Projeto Maurehi, mas que vai para além dele) que permitiu estabilizar a *mistura* como uma forma de relação com os brancos.

A vida atual dos Karajá de Buridina não está isenta de problemas. Longe disso, na verdade: a possibilidade de os "dois lados" da *mistura* se fundirem e de eles se extinguirem enquanto um coletivo inỹ está constantemente em seu horizonte. Mas meu ponto é que, talvez, em um sentido, o aspecto mais crucial dessa questão não seja tanto os problemas, as falhas no processo de constituição de uma moralidade humana partilhada, mas o desenvolvimento de maneiras de contorná-los, *sempre relativamente*. Vimos acima que o parentesco é uma forma de estabilização da perspectiva humana. *E os Karajá de Buridina sabem disso*: como eu disse, quando eles se apreendem do ponto de vista de sua "metade *tori*", como brancos, eles percebem sua "cultura" como algo que tem que ser produzido, ou "resgatado". Penso que o que faz com que a relação que os Inỹ dessa aldeia lidem, hoje, melhor com o mundo dos brancos que seus parentes de outras, o que faz com que essa questão seja menos problemática para eles, é o fato de eles terem se dado conta dos problemas que seu engajamento com o mundo *tori* vinha gerando e, a partir disso, terem assumido para si mesmos que sua continuidade enquanto um coletivo inỹ (*misturado*) depende de um esforço deliberado de produção da moralidade humana (paralelo à seu esforço de produção de uma "metade *tori* interna"). Nas aldeias "tradicionais" ou "isoladas", me parece, a humanidade continua sendo o produto não-intencional, por assim dizer, do transcurso da vida cotidiana. Para dizer de uma maneira sintética, os Karajá de Buridina "ritualizaram" sua relação com os *tori*, no sentido de que,

no curso dessa relação, eles desenvolveram uma alternância entre o modo de ação usual (aparentamento) e o modo de ação que o ritual encarna (alteração). Minha sugestão é que os problemas que emergem do "virar branco" para grupos como os Xikrin-Mebêngôkre ou os Karajá das aldeias "tradicionais" ou "isoladas" não são uma consequência direta do fato de transformar-se em branco, ou dessa transformação assumir uma forma xamânica, individual: esses problemas me parecem derivar do enfraquecimento dos mecanismos de repolarização do controle, de repotencialização da diferença global índio/brancos que permite que os grupos possam continuar se produzindo como humanos ao mesmo tempo em que experimentam o ponto de vista não-indígena.

Falei acima que a zona de inflexão do gráfico corresponde à assunção da moralidade humana como algo que deve ser ativamente produzido. E no início do capítulo, argumentei que esse é justamente um efeito do ritual, a inversão da invenção, a coletivização do inato. Mas os Xikrin e os Karajá da Ilha do Bananal continuam fazendo rituais. Porque, então, o leitor ou a leitora podem estar se perguntando, esses rituais não funcionam, ou não estão funcionando, como uma forma de repolarizar o controle? Essa é uma questão bastante complexa, e não vou me arriscar muito nesse terreno. Quero apenas colocar duas questões. Primeiro, seria necessário investigar se o ritual, em seus moldes tradicionais, operaria como uma forma de repotencializar a diferença Inỹ/*tori*. É bastante provável que o Hetohokỹ, por exemplo, continue repolarizando a diferença Inỹ/*ijasò* (Aruanã), que continue convencionalizando o inato e repondo, desse modo, as condições das ações convencionais por meio das quais os Karajá se constituem como tais, como moradores do mundo de fora ou do meio, em contradistinção a esses seres habitantes dos mundos subaquático (*beraxatxi*) e celeste (*biu*). Mas essa inversão da invenção que o Hetohokỹ promove funcionaria também como um modo de repolarizar a diferença Inỹ/*tori*? Ou isso demandaria um ritual cujo cerne fosse não a relação com os *ijasò*, mas sim aquela com os brancos? Seria necessário, por exemplo, que a realização do Hetohokỹ fosse concebida como um "resgate da cultura"? Segundo, é necessário atentar para as transformações pelas quais os rituais têm passado, se eles têm promovido uma repolarização do controle em uma intensidade aproximada a da sua despolarização no curso das ações cotidianas (ou convencionais). Pode ser que, nesse contexto de um engajamento intenso com o mundo não-indígena, o ritual, em seus moldes tradicionais, não venha sendo capaz de conter de maneira significativa a obviação da diferença entre os contextos de controle e implícito (Wagner, 1981), de modo a repor as condições da ação convencional. Essa é uma questão que preocupa os Karajá da Ilha. No passado, toda

infração ritual era punida firmemente pelos *hyri* (xamãs), e as penas podiam chegar até a morte de um dançarino que, por exemplo, tropeçasse ou tossisse durante uma aparição pública de um *ijasò*. Hoje, dizem, não se pune mais: um dançarino tropeça, erra a letra de uma música ou comete qualquer outro deslize e nada acontece com ele. Assim, os rapazes "perderam o medo".

É notável que nas reuniões que fizemos em quatro aldeias Karajá na Ilha do Bananal, no contexto da viagem do pessoal da Sesai que acompanhei, ocorrida em outubro de 2011, uma das soluções que os indígenas apontaram para o problema do consumo de bebida pelos jovens foi a imposição de regras e a fiscalização: proibir a entrada e o consumo de álcool na aldeia, contratar índios para fazer rondas e fiscalizar os barcos que chegam, construir uma pequena "cadeia" onde os embriagados que estiverem causando problemas sejam trancados por uma noite, ou até que o efeito da bebida passe[6]. Se isso fosse feito, os jovens teriam medo e causariam menos transtornos. O que falta nos tempos atuais, alguns indígenas disseram, são "leis" ou "regras", relacionando isso com as transformações no ritual (o estancamento das punições) de que falava acima. E não seria isso justamente uma tentativa de (re)instaurar um modo de ação ritual e, assim, repolarizar o controle? Se no contexto da ação convencional a moralidade humana aparece como um dado, não seria essa criação de "leis" ou "regras" uma maneira de "inverter a invenção", de ativamente produzir essa moralidade partilhada? Pois a imposição dessas "leis" ou "regras" ofereceria aos jovens uma diferença marcada entre comportamentos corretos e/ou moderados, associados à moralidade inỹ, e comportamentos incorretos e/ou excessivos, associados a (i)moralidade *tori*. E, noto, uma das maneiras pelas quais os Inỹ contrastam sua socialidade com a dos brancos é falando da "lei indígena" e das "regras culturais", de um lado, e da "lei do branco", de outro.

A zona de inflexão do gráfico dos Karajá de Buridina corresponde ao "resgate cultural": esse projeto coletivo e coletivizante funciona justamente como uma forma de repolarização do controle, de repolarização da diferença Inỹ/*tori*. As ações, particulares ou coletivas, que são empreendidas no âmbito desse projeto, operam uma distinção radical entre a *cultura* e a "lei do branco". Ao ser "resgatada", a *cultura* é produzida: ela é ensinada às crianças na Escola Maurehi; nas oficinas de "intercâmbio cultural" que têm sido promovidas pelo Projeto Ponto de Cultura, os Karajá de Buridina aprendem com seus parentes da Ilha a fazer novas peças de artesanato, novas músicas, novos mitos (ou

[6] Noto que isso ocorreu, durante um tempo, em Canoanã (javaé).

versões de mitos), etc. A analogia que os índios de Buridina fazem entre a escola e o Hetohokỹ não é fortuita: na escola, assim como no ritual, as crianças são 'educadas' por meio de *conselhos* (cf. capítulo 5); tanto o Hetohokỹ quanto as "aulas de *inỹrybè*" são espaços de 'educação'. Nesse sentido, o "resgate" (re)coloca as condições tanto para que os Karajá de Buridina se constituam como Inỹ quanto para que eles produzam uma "metade *tori* interna": os dois movimentos dependem de que se "mantenha a cultura" e de que os "dois lados" se mantenham distintos. Mais notável ainda é que, nessas reuniões de que falava acima, os Karajá da aldeia Macaúba, considerada como "a mais tradicional", onde "a cultura está mais preservada", disseram que uma possível solução para os problemas que têm enfrentado seria o "resgate cultural" (Nóbrega & Reis, 2012: 23).

Toda minha questão, em suma, é que, se a constatação de que as sociocosmologias ameríndias se produzem por meio mesmo da transformação "não implica em postular que não exista *nenhum* problema de continuidade em jogo do mundo indígena" (Gordon, 2006: 412), se as relações com o mundo dos brancos geram sim vários problemas para a continuidade dos grupos indígenas enquanto propriamente humanos, é necessário um olhar mais atento sobre as causas dos problemas enfrentados e, mais especialmente, é preciso não fazer uma equação de proporcionalidade direta entre tais problemas e a transformação em branco. O caso dos Karajá de Buridina bem mostra isso, pois, para eles, o problema nunca foi "virar branco", mas que isso, num momento inicial, tenha os 'distanciado da cultura', por assim dizer, tenha levado-os a negligenciar os modos pelos quais eles se constituem como um coletivo inỹ: os dois lados da *mistura* aparecem para eles como co-existentes, como em planos distintos, sem nenhuma relação direta de proporcionalidade (algo do tipo quanto mais se "vira branco", menos se "vira índio", e vice-versa), de modo que, desde que "mantenham a cultura", não há nenhum problema (considerável) em ser uma *pessoa misturada*. Afinal, transformar-se nunca foi um problema no mundo ameríndio.

Formulada dessa maneira, como uma questão de "continuidade", é inevitável que essa discussão evoque aquela da história.

A *CULTURA*: UMA TEORIA INỸ DA AUTO-REPLICAÇÃO

Muita tinta já foi gasta em reflexões sobre os regimes de historicidade indígenas, sobre o contraste destes com o conceito de história que emerge da matriz de pensamento moderna, sobre as relações entre mito e história, etc. Não quero entrar nessas discussões, nem mesmo teria competência para bem isso. Gostaria apenas de fazer

um breve comentário sobre como as mudanças no modo de vida dos Karajá de Buridina e as continuidades em relação à vida dos "Karajá antigos" aparecem para eles.

Em um artigo recente sobre a conversão dos Wari' e sua relação com o ponto de vista dos missionários, Aparecida Vilaça escreve o seguinte:

> O meu objetivo, neste artigo, é conciliar as noções de continuidade e ruptura para pensar o caso da conversão dos Wari'. Trata-se de um caso privilegiado para esse tipo de abordagem, pelo fato de os Wari', assim como outros grupos amazônicos, reproduzirem-se por meio de alterações radicais sucessivas, que envolvem a transformação em outro e a aquisição de sua perspectiva. Sendo assim, a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa (2008: 177).

Muitos autores têm visto formulações como essa com certa desconfiança, pois pensam que a dinâmica de transformação tem seus limites e que, para além deles, ela coloca sim problemas de continuidade. Tomemos apenas um exemplo. Falando sobre a flexibilidade e adaptabilidade dos sistemas guerreiros, Carlos Fausto[7] diz que eles podem se reproduzir mesmo na falta de vítimas humanas. Isso são significa, porém, "que permanecerão idênticos a si mesmos, mas que as possíveis transformações se farão dentro de um certo limite, limite que, se ultrapassado, determina a morte da formação e o surgimento de uma nova" (2001: 541-2). Esse "problema da ultrapassagem", continua o autor, parece se colocar de modo mais forte quando os grupos se encontram inseridos, ou "englobados", na "sociedade nacional", de maneira que o conhecimento da "'grande tradição' torna-se um imperativo de sobrevivência política e de redefinição das relações hierárquicas entre índios e brancos" (id.: 543). Comentando um artigo recente de Santos-Granero, Fausto se coloca novamente essa questão: "quando afirmamos que mudanças não são uma mera perda cultural, mas são parte de um padrão de invenção cultural alopoiética, estaríamos sugerindo que o mundo indígena é uma máquina capaz de digerir infinitamente o mundo não-indígena? Quais são os limites e as condições para que tal abertura funcione como um meio para a continuidade indígena? (...) Seria a abertura ao Outro um desiderato ontológico absoluto ou seria ela influenciada [*inflected*] pela própria estrutura do processo histórico mais amplo no qual ela opera?" (2009: 497-8 – tradução minha).

[7] Melhor deixar claro de saída: Fausto não critica o argumento de Vilaça. Sou eu que estou contrapondo dois tipos de preocupação algo dessemelhantes e a ambas, acredito, fazem eco muitos outros autores. Vimos, por exemplo, que a postura de Gordon é muito parecida a de Fausto.

Essas dúvidas de Fausto me parecem resvalar, em alguma medida, na confusão comum entre alteração e mudança (sócio-cultural). O caso dos Karajá de Buridina bem mostra por quê. Nem sempre a relação com o mundo dos brancos é uma questão de "digestão", uma incorporação de elementos outros no seio da vida indígena, uma junção cujo resultado só pode aparecer de duas formas: ou como uma "re-significação" ou "re-elaboração" desses elementos estrangeiros, de modo que eles passem a compor aquilo que os indígenas chamam de sua "cultura"; ou como uma hibridez, aos moldes do que fala Santos-Granero sobre as 'paisagens corporais' Yanesha (2009b; cf. capítulo 6). Essa incorporação pode ser dar segundo outros moldes, como diz Vilaça sobre a incorporação do cristianismo pelos Wari': "o que se tem é um sistema que contém em sua estrutura central um lugar a ser ocupado por um outro, que é objetivado diferentemente a cada momento" (2008: 194). E esse ponto de vista estrangeiro é incorporado *como Outro*, a diferença é mantida, internalizada na pessoa, como vimos aqui. Isso não é uma digestão: trata-se mais de uma alter-replicação, de uma duplicidade, da aquisição de um segundo corpo. Uma outra forma de dizer a mesma coisa seria apontar que, ao formular a questão como uma "digestão", ao ver a transformação como algo que tem 'limites e condições', Fausto parece supor que as duas dimensões do processo, "transformar-se" e "ser", estão em um mesmo plano, passíveis, portanto, de mútua intervenção. E essa forma de relação que é a *mistura* implica justamente que o "virar branco" e o "virar índio" são movimentos situados em planos distintos, sem nenhuma relação direta de proporcionalidade. Não se trata de um jogo de soma zero, onde quanto mais se transforma em branco, menos se constitui como Inỹ e vice-versa (cf. também Kelly, 2011). Esses "limites e condições", eu tendo a pensar, não são aqueles relativos a "o quanto" se pode absorver o mundo dos brancos sem colocar problemas insolúveis para a questão da continuidade indígena, mas, como disse no tópico anterior, esses 'limites' correspondem à eficácia dos mecanismos de estabilização da perspectiva humana que permitem que sempre se possa ir *e voltar*; ou, dito de outra forma, à eficácia dos mecanismos de repolarização do controle. Para usar um fraseamento comum dos Karajá de Buridina, o importante é "manter a cultura", o que significa, na prática, que a diferença entre as perspectivas inỹ e *tori* se mantenha como um contraste marcado, radical, que os "dois lados" se mantenham distintos – pois, lembro, "se misturar bagunça" (cf. capítulo 3).

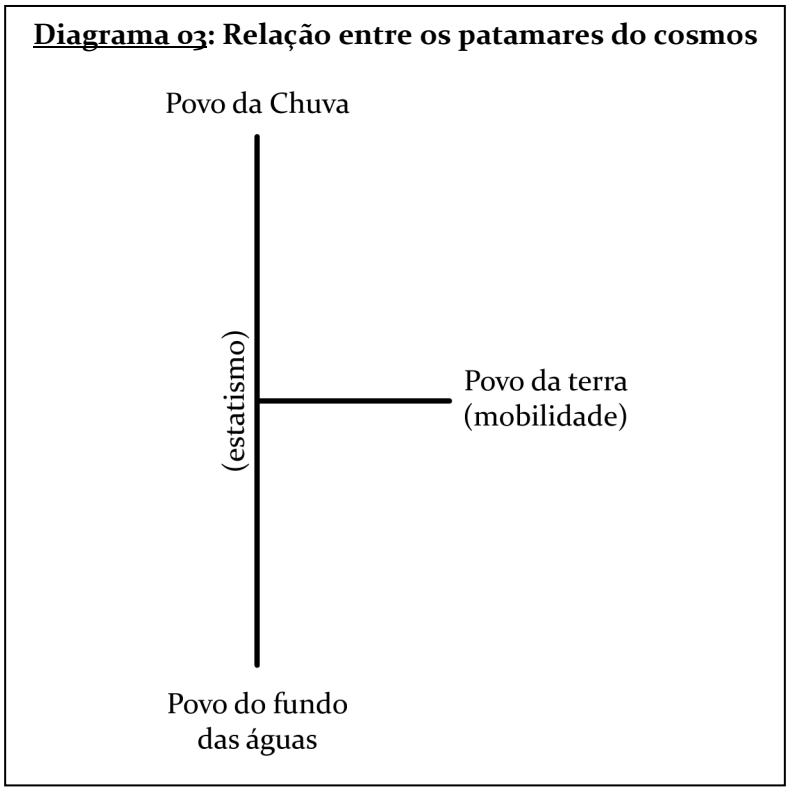
A contraposição entre as formulações de Vilaça e de Fausto me evoca a questão daquilo que Strathern (1988) chamou de 'constrangimento da forma': como, sob qual forma, a questão da continuidade aparece aos Inỹ? As sociocosmologias ameríndias estão na história, são eminentemente históricas, estão em um processo constante de

transformação. Isso é algo incontestável, como já afirmava Lévi-Strauss (2004[1962]: 260). Mas os diferentes regimes de historicidade podem diferir substancialmente entre si, de modo que uma questão a se perseguir é a maneira como o transcurso do tempo aparece para cada grupo – ele pode nem mesmo aparecer como um "transcurso", como uma caminhada linear. Para explorar essa questão, vou me valer de um contraste interno aos trabalhos de Patrícia Rodrigues.

A sociocosmologia inỹ é marcada por uma oscilação permanente entre formas duais e triádicas. O espaço da aldeia, por exemplo, é cotidianamente bipartido entre o lugar das (fileiras de) casas, associado às mulheres, e a praça cerimonial e a casa de Aruanã, espaço eminentemente masculino. Durante o ritual de iniciação masculina, porém, essa estrutura dual coexiste com um triádica: para o Hetohokỹ, são erguidas três construções, a casa pequena (*hetoriorè*), a casa grande (*hetohokỹ*) e um corredor que liga a ambas (*hererawo*). Os homens são divididos em vários grupos cerimoniais masculinos (*ijoi*), repartidos segundo uma oposição entre o conjunto dos grupos do "pessoal de baixo" (*iraru mahãdu*) e do "pessoal de cima" (*ibò[k]ò mahãdu*). Durante o Hetohokỹ, entretanto, essa composição dual dá lugar a uma formação triádica, pois alguns homens de ambos os grupos se reúnem para formar um terceiro grupo, o grupo do meio (*itya mahãdu,* para os Javaé, ou *mahãdu mahãdu,* para os Karajá). O corredor que liga as duas casas, o *hererawo*, é sustentado por uma sequência de postes, que são associados, alternadamente, a cada um dos três grupos rituais. A relação entre os três patamares do cosmos coloca a mesma oscilação entre uma forma dual e uma triádica. O cosmos é tripartido: há o mundo subaquático (*berahatxi*), o mundo do meio ou de fora (*ahana obira*), onde os Inỹ atuais vivem, e o céu ou mundo das chuvas (*biu*). Essa estrutura ganha uma dimensão dual quando se nota que o céu e o mundo subaquático possuem as mesmas qualidades e abrigam os mesmos tipos de seres – embora tudo no céu seja um pouco melhor que no mundo de baixo –, de modo que há uma oposição marcada entre o mundo do meio, de um lado, e os outros dois patamares cósmicos, de outro[8]. A relação entre os patamares do cosmos pode nos servir de esquema geral para essa oscilação entre forma duais e triádicas. Nathalie Pétesch (1993: 372) a desenha da seguinte maneira:

[8] Essas estruturas duais e triádicas são amplamente reportadas na literatura específica (cf. Toral, 1992; Lima Filho, 1994; Rodrigues, 1993, 2008; Pétesch, 1987, 1992, 1993; Dietschy, 1977; Cavalcanti-Schiel, 2007).

<u>Diagrama 03</u>: Relação entre os patamares do cosmos



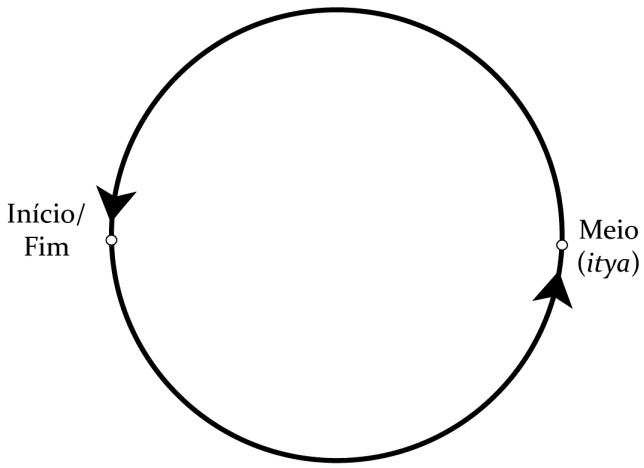
Em sua dissertação de mestrado, Patrícia Rodrigues mostrou como a passagem do tempo, para os Javaé, segue esse mesmo modelo: tudo tem um início, se desenvolve até o meio (*itya*), ponto a partir do qual o movimento se inverte, de modo que a progressão do meio para o fim do *ciclo* é pensada como um retorno. No caso da trajetória do sol durante o dia, por exemplo, depois que o astro atinge seu "ponto máximo" ou o "núcleo" do ciclo (*itya*), "os Javaé não dizem que o sol continua sua fuga ou que prossegue avançando. Ao contrário, o sol começa a retornar para trás, existindo a idéia de uma volta real, tanto que a palavra para as treze horas, aproximadamente, é *txuu rokesemỹ*, 'o sol (*txuu*) está voltando (*rokesemỹ*)'" (1993: 90). A estrutura, portanto, é ao mesmo tempo dual e triádica. Por um lado, o sol "sai" para o mundo de fora, todos os dias, no leste (o local de sua saída é o *txuu òlòna*), avança até o meio (*itya*) e se põe, "entra" para o mundo de baixo, no oeste (*txuu rotena*). Por outro, a segunda metade do percurso é pensada como uma volta ao início, de modo que o princípio e o fim, em um sentido, se equivalem. Assim, a infância e a velhice são equivalentes, ambos estados em que os corpos têm muito pouco de energia vital – no primeiro caso porque ainda não se acumulou muita energia, no segundo porque já se gastou quase todo o estoque energético – (id.: 107-9) e a separação de gênero tão marcada entre os Inỹ opera com vigor entre os jovens, os que estão próximos ao núcleo do ciclo de vida (*itya*), mas é bem menos marcada entre as crianças e os velhos (id.: 115), por exemplo. O envelhecimento é

concebido como um retorno, como um rapaz javaé disse a autora: "*jyrè*[9] vai crescendo e vai virando homem. Agora *brorotyrè*[10], não, cada vez mais... fala que vai ficando mais criança. Vai ficando velho" (id.: 108). Esse tempo que vai e volta, portanto, acarreta uma repetição: o estatismo altamente valorizado pelos Inỹ se reflete também aí, o cosmos é uma grande repetição cíclica, onde o começo e o fim sempre coincidem.

> Os movimentos atuais são meras repetições do que aconteceu uma única vez no passado. São cópias do primeiro movimento. Assim como as pessoas são feitas da mesma energia que sempre existiu; continuam usando a pele/imagem dos primeiros Javaé e bebendo a mesma água que *Uelỹ* tirou do pote. Tudo é repetição, tudo é cópia. Tudo o que foi criado inicialmente *continua existindo*, as coisas (sejam as pessoas, o movimento do sol ou a água) vão se repetindo e não se sucedendo. O velho e o novo acabam coincidindo. Por isso é que os *tykytyby* (pele velha) ficam indo e voltando, indo e voltando... não se tem outro caminho (id.: 107).

A famosa frase de Lavoisier aplicada à física do mundo pós-mítico inỹ (o tempo do mito é o tempo da criação) se transformaria em algo como "nada se cria, nada se perde, tudo se auto-replica". Eu diagramaria o argumento de Rodrigues, que tomo a liberdade de generalizar para os Inỹ e de chamar de "o conceito inỹ do tempo", da seguinte maneira:

<u>Diagrama 04</u>: O conceito inỹ do tempo



Em sua tese de doutorado, Patrícia Rodrigues relaciona essa idéia com a teoria da concepção para propor o que a autora chama de "uma teoria javaé da história", o que promove uma alteração sutil em relação ao modelo que ela propõe em sua dissertação. Essa "alteração sutil" consiste na precisão de que nunca se retorna exatamente para o mesmo ponto, de modo que o início e o fim do ciclo não coincidem com exatidão, como

[9] Categoria dos rapazes recém-iniciados.
[10] Um "papel ritual (...) tradicionalmente desempenhado por pessoas já de idade, na categoria de 'velhos'" (Rodrigues, 1993: 108).

no diagrama acima, configurando dois pontos equivalentes mas distintos: o tempo que vai e volta se transforma, assim, na espiral da história.

> O retorno não é alcançado plenamente, é sempre parcial, de modo que o movimento da História se faz em espiral (...). A cultura/sociedade é concebida como um corpo social que se perpetua ao mesmo tempo em que se transforma com o passar do tempo, assim como as novas gerações trazem em si as substâncias dos antepassados ao mesmo tempo em que as transformam. A cultura atual é constituída tanto das transformações estruturais produzidas a cada interação procriadora significativa, de vários "novos inícios" ao longo do tempo, quanto das tentativas posteriores de congelar o que foi alterado ou domesticar o que foi incorporado. A cada mudança ou incorporação do exterior (tempo linear), segue-se uma tentativa de repetição da estrutura modificada (tempo cíclico), assim como cada primogênito que nasce como um estranho, em uma longa cadeia de gerações ao longo do tempo, é identificado com os mesmos ancestrais que sempre existiram (2008: 901).

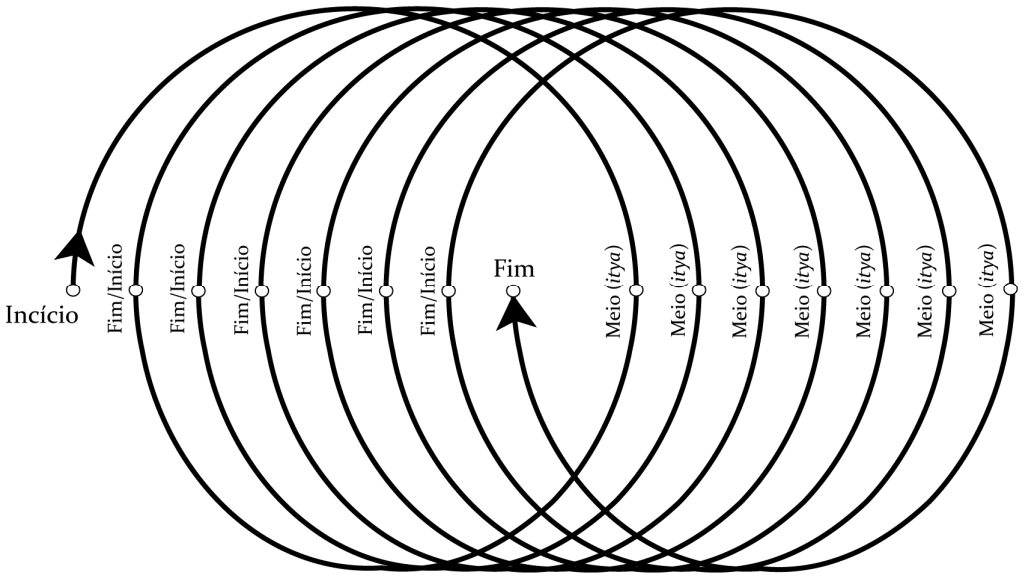
Essa idéia se baseia em uma formulação muito semelhante à de Joanna Overing (1983-4), de que a diferença é fértil mas perigosa, ao passo que a identidade é segura mas estéril, mas com uma implicação adicional fundamental. A ação criativa, diz Rodrigues, segue os moldes da procriação, no sentido de que "a sociedade/cultura é o filho *híbrido* [aqui no sentido de 'originário do cruzamento de espécies diferentes' (Ferreira, 1986), mas sem a conotação da "esterilidade" dos híbridos] de um princípio feminino criativo, porém desordenador (mudança, alteridade, exterior), e um princípio masculino estruturante (continuidade, identidade, interior)" (2008: 801 – grifo meu). "Toda criação", em suma, "depende da interação social entre dois princípios que se fundem, produzindo um *terceiro* ser, assim como pai e mãe fundem-se para produzir um filho, tornando-se estranhos entre si em um primeiro momento de poluição, durante o resguardo. Em suma, toda criação está no lugar simbólico dos filhos, em especial o primogênito" (2007: 36 – grifo meu). Na formulação da autora, o feminino é um *princípio* ou uma *posição*, aquela da alteridade, de modo que esse lugar pode ser ocupado por quaisquer Outros. A criação dos Javaé, nos tempos míticos, por exemplo, é o produto da "mistura criativa" entre dois povos, os *Tòlòra* e os *Wèrè*.

> A alteridade e a transformação, representadas pelas mulheres, pelos antigos povos estrangeiros ou pelos atuais brancos, não são características exclusivas dos tempos da criação, mas realidade sempre presente desde que os humanos decidiram viver em sociedade, cabendo a eles, desde então, o exercício de uma agência histórica e a responsabilidade pela produção e reprodução permanente da sociedade em que vivem. Tal visão a respeito da construção histórica da sociedade pressupõe um modelo processual e dialético da realidade, uma teoria da prática em que o conflito e a contradição são a mola mestra da criação social (id.: 40).

De fato, o argumento de Rodrigues se assemelha a outras "teorias da prática" como, por exemplo, a de Marshall Sahlins (1981, 1990), para quem toda reprodução da estrutura acarreta alguma transformação e, reciprocamente, toda transformação estrutural implica alguma reprodução. A criação do que a autora chama de "cultura/sociedade", portanto,

em um nível mais abstrato, corresponde à interação entre um princípio conservador (a identidade) e um princípio destruidor (a alteridade), de modo que "o que se pode atingir após cada mudança significativa não é o mesmo que existia antes, mas a sua imitação imperfeita" (Rodrigues, 2008: 900). O ponto que se atinge ao se reproduzir o que existia antes de uma ação 'destruidora', promovida por um Outro, nunca é exatamente o ponto de partida: a história Javaé caminharia em espiral. Eu diagramaria esse segundo modelo de Rodrigues da seguinte maneira:

<u>Diagrama 05</u>: A teoria javaé da história



Usei a sequência início-meio-fim para desenhar a espiral com intuito de manter uma simetria em relação ao diagrama anterior. Em ambos, o fim corresponde ao tempo atual. Há alguns pontos a considerar em relação a essa reformulação que Patrícia Rodrigues faz em sua tese em relação a seu argumento anterior.

A autora insiste sobre uma certa continuidade 'de forma', por assim dizer, entre os mundos do mito e do pós-mito: as ações criativas (históricas) baseadas no modelo da procriação, segundo ela, 'não são características exclusivas dos tempos da criação, mas realidade sempre presente desde que os humanos decidiram viver em sociedade'. Essa continuidade me parece questionável. Como argumentei no capítulo 7, esses dois tempos são caracterizados por regimes distintos: no mito, a diferença entre os seres é intensiva, interna a cada ser; no pós-mito, no cosmos atual, essas diferenças são externalizadas ou 'extensivizadas' e as formas ganham uma estabilidade relativa por meio da criação de intervalos entre elas. O mundo em que os Inỹ vivem hoje é uma atualização da virtualidade proto-cósmica do mito. O modelo da ação criativa que Rodrigues delineia é

também refratado segundo essa diferença entre os dois regimes. O mito é o tempo da criação: ao longo de sua grande caminhada desde as cabeceiras até a foz do Araguaia, o demiurgo Kynỹxiwè vai transformando diversos aspectos da topografia e diversos seres que ele encontra pelo caminho; ele rouba o sol – que é um grande adorno plumário de cabeça (*raheto*) – do urubu rei e o coloca para correr todos os dias de leste a oeste; ele encontra diversas pessoas e as transforma em animais, etc. É no tempo mítico que o cosmos inỹ assume sua forma atual: o mundo em que os Inỹ vivem hoje é um mundo já constituído. O tempo do pós-mito, assim, não é um tempo de transformações e de criações, mas um tempo de repetição, como Rodrigues mostra em sua dissertação (1993). A autora, porém, contesta isso:

> O conceito de 'primeiros tempos' [o tempo mítico] (...) não se refere a um único tempo primordial em que todas as formas atuais teriam se iniciado e cristalizado em conjunto, em oposição aos tempos posteriores de pura repetição. Ele pressupõe uma série de transformações descontínuas, caracterizando-se como uma síntese de todas as vezes – em vários momentos diferentes – que surgiu um novo padrão social e este adquiriu um formato relativamente fixo" (2008: 898).

Quando digo que o tempo do pós-mito é um tempo de repetição, quero sugerir que o que se repete são essas formas *relativamente fixas* e que elas não precisariam ser cristalizadas para poderem se repetir. A atualização do cosmos a partir da virtualidade no mito, como notou Viveiros de Castro, é um processo que nunca se completa: "o fundo de virtualidade pré-cosmológica é indestrutível ou inesgotável (2006: 323). Entretanto, essa fixidez ou estabilidade relativa das formas, i.e., sua fluidez ou instabilidade, não responde por uma transformação lenta e progressiva das formas, mas da possibilidade de alteração. O que essa abertura do cosmos atual para o mundo do mito implica não é que o ponto de vista humano possa mudar, mas que se pode acessar o ponto de vista de Outros. O que estou dizendo é que essas 'transformações descontínuas' são sim uma propriedade do mundo do mito, *mas apenas dele*, e não do cosmos atual. Assim, essa fixidez relativa das formas no mundo do pós-mito não aponta para uma forma de continuidade levada a cabo por uma transformação lenta e gradativa – as réplicas imperfeitas da "cultura/sociedade" –, mas para a possibilidade da descontinuidade: a perspectiva humana é sempre a mesma; quando uma ação evidencia capacidades e afecções outras, a pessoa se conhece como um diferente, como um não-Inỹ, naquela relação. Voltarei a isso mais adiante.

Um outro ponto é que, como a leitora ou o leitor atentos já devem ter notado, é que 'o modelo da ação criativa' de Rodrigues se assemelha à minha formulação da *mistura*, mas com uma diferença fundamental. Para a autora, o terceiro termo gerado a

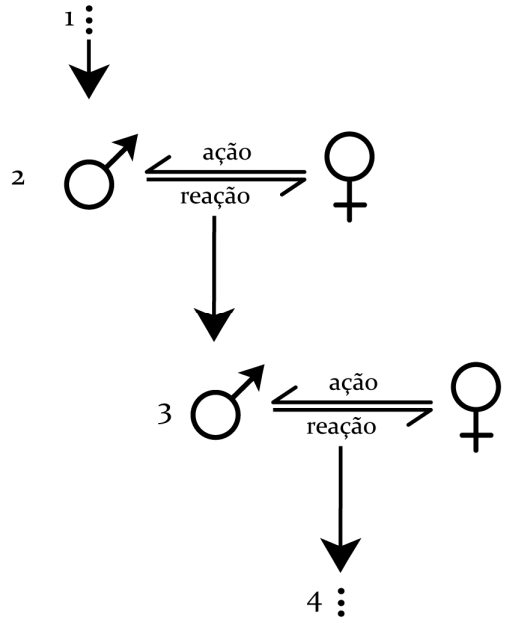
partir da relação entre um princípio masculino e outro feminino é diferente dos dois primeiros (um "terceiro elemento" ou um "filho híbrido"). Essa diferença entre o que é (pro)criado e seus (pro)criadores é fundamental para a autora, pois é ela que permite que Rodrigues formule sua 'teoria javaé da história' como uma espiral. Seu modelo corresponde a uma equação do tipo A + B = C. Ao longo desse trabalho, entretanto, eu argumentei que a *mistura* só pode ser sintetizada por uma equação de outro tipo: A(/b) + (a/)B = A/B. O ponto é fundamental. Pois, a despeito de a formulação da autora parecer tratar de algo muito diferente da minha (a história ou como 'os sujeitos históricos produzem permanentemente a sociedade na qual vivem', no caso de Rodrigues, e a produção da pessoa, no meu), penso que *elas tratam rigorosamente da mesma coisa*. A autora sinaliza que se tratam de coisas distintas: "a idéia de que a procriação é o *modelo nativo de interação com a alteridade* é compreendida aqui mais em termos de uma teoria da ação histórica do que como uma teoria da construção da pessoa, importante tema da etnologia sul-americana" (2008: 891 – grifos meus). Mas eu vim insistindo desde o começo desse trabalho – na verdade, desde meu trabalho anterior (Nunes, 2009a) – que a *mistura*, como uma 'teoria da construção da pessoa', é a forma indígena da relação que os Karajá de Buridina travam com a alteridade (os brancos, na maior parte dos casos)[11]. E eu poderia facilmente chamá-la também de uma 'teoria da ação histórica'. Nessa aldeia, a diferença Inỹ-*tori* é refratada internamente nas pessoas, de modo que a mesma relação se replica em vários níveis, desde a diferença global entre os Inỹ e os brancos até a relação entre as partes ou "metades internas" das pessoas (cf. o Diagrama 2, capítulo 3). Ao produzir-se como *pessoas misturadas*, os Karajá de Buridina se produzem como um coletivo inỹ, pois a diferença entre esses indígenas e os não-indígenas é precisamente a mesma que a diferença entre suas "metades internas". Isso não é algo particular à Buridina, mas, antes, algo próprio do processo do parentesco ameríndio. O diagrama que Viveiros de Castro desenha (com a linha que sobre e a linha que desce) para sintetizar sua 'teoria geral das socialidade amazônica, a partir de seu conceito de parentesco', – e que o leitor me permita repetir a citação – "abarca, sem solução de continuidade, as relações interpessoais e intrapessoais. A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em perpétuo desequilíbrio entre

[11] Falei, na maior parte do tempo, da *mistura* como a forma indígena da relação entre os pontos de vista inỹ e *tori*. Mas mostrei também como essa forma da relação é a mesma quando se trata da relação dos Karajá com os Tapirapé, por exemplo. E insisti, no capítulo 8, sobre a particularidade dos brancos como uma entre outras figuras da alteridade. Para os Karajá de Buridina, em suma, a *mistura* é precisamente 'o modelo nativo da interação com a alteridade'.

os pólos da identidade consanguínea e da alteridade afim" (id.: 439). E isso nos conduz a outro ponto importante.

Como argumentei no capítulo 3, a divisão interna das *pessoas misturadas* dos Karajá de Buridina entre uma "metade inỹ" e uma "metade *tori*" é um caso particular da partibilidade da pessoa ameríndia entre um componente Eu e um componente Outro: seja esse componente Outro a alma *fora do corpo,* uma "metade inimigo" produzida na relação com os afins (como no caso dos Jívaro) ou uma "metade branca" produzida na relação com os não-indígenas, a pessoa sempre pode se alter-replicar em uma versão outra de seu próprio Eu. A 'teoria da ação criativa' de Rodrigues trata justamente da interação entre um Eu e um Outro, mas a autora parece passar ao largo da refração dessa diferença internamente à pessoa, ela parece tratar esses dois pólos sempre como pessoas "inteiras", e nunca como componentes ou partes de pessoas[12]. Eu diagramaria isso da seguinte maneira:

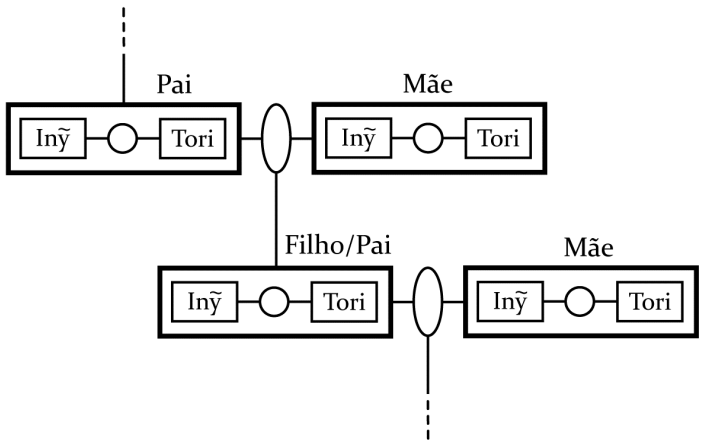
<u>Diagrama 06</u>: Teoria da ação criativa



[12] Talvez por isso mesmo Rodrigues aponte uma diferença entre o caso javaé e o melanésio, que não me parece, na verdade, muito exata. "Tanto no caso Javaé como no melanésio, o agente social não é o indivíduo, mas uma relação assimétrica entre diferentes, havendo uma separação entre o que causa a ação e aquele que age. E tanto entre os melanésios como entre os Javaé, homens e mulheres são igualmente concebidos como sujeitos ou co-autores da ação. Mas no caso melanésio, aquele que causa a ação, seja homem ou mulher, é considerado apenas o pólo passivo da ação. (...) No caso Javaé, embora a agência também seja exercida através de uma relação de coação, não existe essa inversão das polaridades: são sempre as mulheres que causam ou tomam a iniciativa da ação, e são sempre os homens que reagem a elas. Tanto a mulher que causa a ação como o homem que reage são concebidos como autores criativos da ação, embora um proporcione a desordem e a originalidade e o outro atue para recriar a ordem e a repetição dela" (2007: 39). Penso que essa "inversão das polaridades" também se faz presente aí, pois a ação e a reação, na verdade, são duas ações distintas, de modo que em um "ciclo", a mulher que age e o homem que (re)age aparecem alternativamente como agente e pessoa um para o outro.

Usei o modelo da procriação, central para Rodrigues, para diagramar sua 'teoria da ação criativa', e numerei as gerações para marcar o caráter "híbrido" ou de "terceiro elemento" dos filhos. Passemos, então, da formulação da autora para a minha, e tratemo-la, como faz Rodrigues, como uma teoria da ação histórica; uma vez mais, diagramemos. Três diferenças aparecem, então: primeiro, mantive a estrutura do diagrama, mas usei o modelo com que Alfred Gell (1999) representa o argumento de Marilyn Strathen em *The gender of the gift*, para colocar em cena a partibilidade ou a fractalidade da *pessoa misturada*; segundo, a diferença de gênero dá lugar à diferença Inỹ/*tori*, posto que as duas são formas da diferença abstrata entre um princípio (ou uma parte) Eu e um princípio (ou uma parte) Outro; e, terceiro, retirei a numeração para enfatizar que, nesse caso, o que é gerado não é "híbrido" ou um "terceiro elemento", mas uma "réplica", uma pessoa composta do mesmo nexo de relações que seu pai ou sua mãe.

Diagrama 07: Fractalidade da *pessoa misturada* (2)

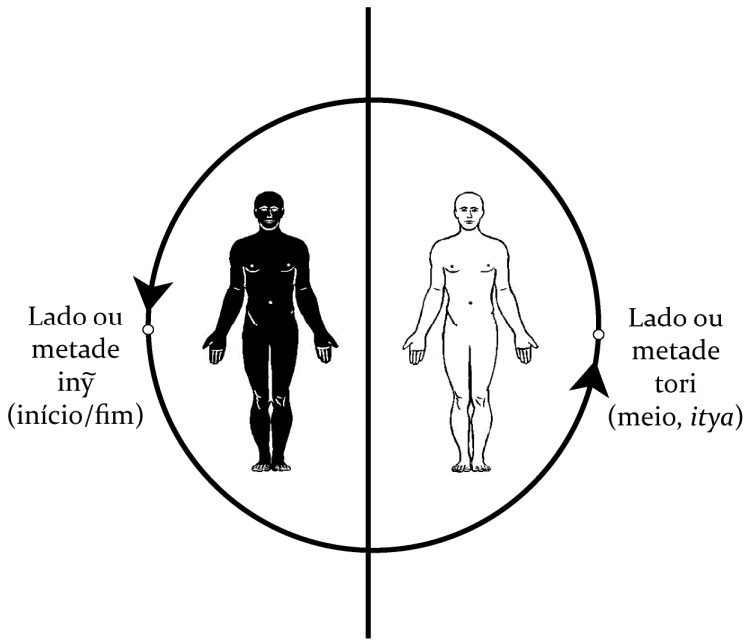


Em ambos os diagramas, a continuidade por linha paterna é arbitrária. Se a criança gerada pelo primeiro casal fosse do sexo feminino, a única diferença seria que, em sua geração, a ordem dos termos se inverteria, mas a estrutura dos diagramas se manteria a mesma.

A transformação do Diagrama 06 para o 07 é inversa àquela do argumento da dissertação de Rodrigues para o de sua tese: aqui, voltamos da espiral da história para o conceito inỹ do tempo. Se a transformação de um círculo (um ciclo fechado) para uma (um ciclo aberto) que Rodrigues faz é uma decorrência de sua precisão de que 'nunca se volta exatamente para o mesmo lugar', o efeito de uma 'teoria da ação história' ou de uma 'teoria da construção da pessoa' como a *mistura*, para a qual o "terceiro" elemento nunca é um diferente, mas uma réplica da composição de seus pais, é justamente fechar

novamente o ciclo. Assim, seria possível usar o diagrama do conceito inỹ do tempo para representar essa forma da relação que é a *mistura*. Se, seguindo o argumento de Rodrigues, o movimento do início ao meio é propiciado pela ação de um Outro, ao passo que o movimento do meio ao fim(/início) é propiciado pela reação de um Eu, poderíamos opor os dois pólos, início/fim, de um lado, e meio, de outro, como a identidade se opõe à alteridade. O início/fim se torna um "lado" inỹ e o meio se torna um "lado" Outro (um "lado" *tori*, para usar o modelo da *misutra*).

Diagrama 08: A *pessoa misturada*



O círculo, nesse diagrama, representa a pessoa inỹ, que contém, dentro de si, dois feixes de afecções e capacidades, dois corpos, um Inỹ e outro *tori*. Esse diagrama evoca vários argumentos que desenvolvi ao longo dessa dissertação como, por exemplo, a importância da manutenção da distinção entre os "dois lados" – "se misturar bagunça!" –, o fato de que os movimentos de "virar índio" e "virar branco" se apresentam alternadamente como figura e fundo um para o outro e a alternância entre os dois movimentos (apontado pelas setas no círculo) como um mecanismo de repolarização do controle. Ele evoca também a discussão final do capítulo 6, e é a isso que gostaria de voltar para concluir esse tópico. Lá eu me contrapus ao argumento de Santos-Granero de que a retomada Yanesha do uso da cushma no contexto político atual não seria uma 'volta à tradição', mas sim uma passagem da tradição à modernidade e, depois, a uma nova tradição: essa retomada apontaria, para o autor, para "uma nova forma de ser Yanesha" (2009b: 489-90). Eu disse que, para os Karajá de Buridina, ao contrário, a

retomada recente da feitura das bonecas de barro, por exemplo, é precisamente uma 'volta à tradição', ou, nos termos indígenas, um "resgate da cultura". O ponto é que, ao empreender ações que evidenciam capacidades e afecções humanas, as pessoas se conhecem como Inỹ e, dessa forma, elas se conhecem como fazendo 'exatamente a mesma coisa' que seus ancestrais sempre fizeram; ao empreenderem ações que evidenciam capacidades e afecções *tori*, as pessoas se conhecem como brancas e, dessa forma, elas podem se conhecer como pessoas que 'perderam a cultura' – daí, por exemplo, a oscilação dos Karajá de Buridina entre se reconhecer, em contextos (relações) distintos, como Inỹ, como pessoas que sempre viveram na beira do Araguaia, que sempre viveram da pesca, que sempre fabricaram bonecas de barro, etc., ou como 'brancos', como pessoas que vivem em uma aldeia onde "a cultura acabou". A abertura do mundo atual para o mundo do mito, sobre a qual eu comentava mais acima, dá conta dessa segunda possibilidade: a possibilidade de se passar de um lado a outro do Diagrama 08, de se alterar e, assim, perceber-se como um diferente (uma descontinuidade), e nunca a possibilidade de se perceber como fazendo o que seus ancestrais faziam, mas de uma maneira ligeiramente modificada (uma continuidade).

Como argumentei no capítulo 5, a *cultura* aparece para os Karajá de Buridina como um estoque dado, fechado, de elementos, e não como algo que pode sofrer alterações sucessivas e, ainda sim, continuar sendo reconhecida como "a cultura inỹ". No capítulo 6, por exemplo, mostrei que, quando os Karajá enfocam o fato de pescarem com materiais *tori* e de que comercializam parte do pescado, ou de que as mulheres de hoje fazem bonecas com barro comprado na cidade de Goiás e as pintam com tinta industrializada, i.e., quando determinadas relações são ativadas, eles se conhecem como em um devir *tori*. Isso não tem nada a ver, não custa enfatizar, com a historicidade ou não da sociocosmologia inỹ – eles estão na história tanto quanto nós, e estão se transformando hoje, como sempre se transformaram –, mas com *a maneira como isso aparece para eles*. Como mostrei no capítulo 6, as transformações são sempre totais, por mais que sejam levadas à cabo por meio de "partes" (o sangue do inimigo, a roupa dos brancos, falar português ou emitir certos monossilábicos, como no caso matis): para se transformar em branco (ou em onça) não é necessário fazer tudo exatamente como uma branco faz, pois essas "partes" são operadores de perspectiva, elas são fractais, aparecem como todos. "Virar branco", assim, aparece sempre como "perder a cultura": toda a questão, como disse no tópico anterior, é que se continue "resgatando a cultura" perpetuamente, i.e., que os movimentos de "virar índio" e de "virar branco" coexistam e exerçam forças

relativamente eqüipolentes, de modo que a diferença Inỹ-*tori* possa ser constantemente repolarizada.

Todos esses pontos foram explorados em mais detalhes ao longo dessa dissertação. Retomo-os sinteticamente, aqui, para apontar que a "história" ou a "construção da pessoa" aparece para os Karajá de Buridina precisamente da maneira como Rodrigues descreve, em sua dissertação (1993), o que chamei de 'o conceito inỹ do tempo', e *não* como o que ela descreve, em sua tese (2008), como 'a teoria javaé da história' ou 'a espiral da história'. Os próprios conceitos de 'história' e de 'sujeito histórico' utilizados por Rodrigues, assim, merecem um olhar mais atento. A autora caracteriza retrospectivamente a diferença entre suas duas formulações da seguinte maneira: "Em meu trabalho anterior (Rodrigues, 1993), houve uma ênfase maior na noção cíclica do tempo, por meio da idéia de 'vai e volta' expressa nas pinturas corporais (que também podem ser interpretadas como um movimento em espiral), o que tem relação com uma *perspectiva* teórica que não levava em consideração o movimento da História" (2008: 901-2, nota 19 – grifos meus). O meu ponto é que a questão é justamente uma de perspectiva ou de ponto de vista, pois a diferença entre uma espiral e um círculo pode ser apenas o ângulo a partir do qual se observa essa figura tridimensional (a espiral). A diferença entre as voltas da espiral só são visualizáveis quase se as olha em diagonal; quando, porém, a figura é vista perfeitamente de frente, as voltas ocultam-se umas às outras, de modo que os diferentes pontos "fim/início" passam a coincidir, o mesmo valendo para os ponto "meio (*itya*)". Talvez, como diz Rodrigues, eles nunca coincidam com exatidão, havendo sempre uma pequena distância entre eles, mas essa espiral para aparece para os Inỹ, sob sua perspectiva, exatamente de frente, ou seja, precisamente como um círculo onde o início e o fim sempre coincidem. Uma formulação de Rodrigues é significativa nesse sentido. Ela diz que "reconstruir aqui não significa repetir exatamente o que havia antes, mas repetir aquilo que foi relativamente transformado, a partir de então, *como se fosse o que sempre existiu*, mediando criativamente entre a mudança inevitável e o desejo de continuidade" (id.: 900). Esse "como se", porém, não me parece ser uma "ilusão" que os Inỹ projetam sobre si mesmos, uma espécie de negação ideológica do fato de que as réplicas são sempre imperfeitas; antes, é o fato de que as coisas aparecem como uma continuidade, uma repetição, como "a mesma coisa", que está em primeiro plano para os Inỹ, e não a questão de se essa réplica é perfeita ou não. Na entrada de Buridina há um buraco no chão. O cacique Raul me disse, por mais de uma vez, que aquele buraco sempre existiu ali. Na época da chuva, ele forma uma poça de água barrenta. No começo de 2009, a prefeitura da cidade jogou brita nesse buraco para evitar o acúmulo de água.

O cacique, então, comentou comigo: "não sei para que esse pessoal foi jogar brita ali. Esse buraco sempre fica aí, desde que eu nasci ele está aí". Depois, as chuvas e o movimento de carros e bicicletas acabaram por retirar a maior parte da brita que havia sido jogada no buraco. O buraco permaneceu ali, portanto, *como sempre esteve*. O fato de a prefeitura ter tentado acabar com ele será sempre lembrado, mas o que é importante para os Karajá é que o buraco continua ali, do mesmo jeito. Um outro caso: em Buridina há uma mulher que bebe muito e é considerada pela maior parte das pessoas como "doida", *itxỹtere*. Um homem me disse que "aqui sempre tem uma bêbada. Antes dessa aí era a finada fulana, e antes era a finada sicrana. Quando essa aí morrer, vai ter outra que vai tomar o lugar dela". Tudo se repete, tudo continua.

A 'teoria inỹ da história" de Patrícia Rodrigues, portanto, está evidentemente conectada com a maneira como a autora concebe a 'história' – de modo similar a Terence Turner (1993) –, como o produto da 'agência histórica' dos humanos, a quem cabe a "produção e reprodução permanente da sociedade em que vivem". Os Karajá de Buridina reconhecem sim muitas mudanças em seu modo de vida. Não cabe negar isso. Mas se, como argumentei no capítulo 5, junto com Wagner (1981), a moralidade humana é um dado no mundo inỹ, não é possível (do pondo de vista das "metades inỹ" das pessoas) visualizar as transformações percebidas como algo passível de transformar a *cultura*, o que implicaria em perceber essa última como algo produzido pelas ações das pessoas enquanto "atores sociais". A *cultura* só aparece como algo passível de ser produzida quando do ponto de vista da "metade *tori*" das pessoas, como argumentei no primeiro tópico desse epílogo, mas esse movimento é um retorno à *cultura*, ou um "resgate". A *cultura*, em suma, é uma teoria inỹ da auto-replicação.

Mas cabe notar que cada perspectiva oculta algo. Nossa obsessão pela linearidade do tempo coloca esse caráter circular da espiral-vista-de-frente no nosso ponto cego. Quando a olhamos dessa forma, a figura some, ou antes, o tempo para: algo que é uma eterna repetição de si mesmo, uma forma cristalizada, por assim dizer, aparece como 'fora da história'. Por outro lado, o ponto cego do Karajá de Buridina faz a espiral-vista-em-diagonal sumir: as voltas da figura, ocultando-se umas as outras, ocultam também a imperfeição das réplicas, para falar como Rodrigues.

PALAVRAS FINAIS

As questões de que essa dissertação trata podem ser muitas coisas, mas não são simples. O engajamento dos grupos indígenas com o mundo dos brancos tem colocado os etnólogos e etnólogas que, como eu, se interessam por essa "nova realidade indígena"

diante de problemas etnografica e politicamente muito complexos. E, ressalto, complexos não apenas para a antropologia, mas também, e principalmente, para os povos envolvidos. Essas transformações têm causado muitos problemas para diversos povos, alguns maiores e outros menores. Nesse epílogo, explorei brevemente a diferença entre as aldeias "tradicionais" ou "isoladas" da Ilha do Bananal e aldeias mais familiarizadas com o mundo *tori*, como Buridina e *Kré hãwa,* para mostrar que, pelo menos no caso inỹ, as coisas se passam de modo inverso ao que muitos poderiam imaginar: é nas aldeias onde a "cultura está mais preservada", como os Karajá dizem, que se tem enfrentado as situações mais difíceis. Nesta dissertação, me esforcei no sentido de tentar afastar associações comuns para buscar *quais as distinções que aparecem para os Karajá.* Evitei, em primeiro lugar, a oposição entre "aculturação" e "originalidade": por mais que as críticas à teoria da aculturação sejam antigas na antropologia, muitos dos trabalhos que tratam da relação dos grupos indígenas com os brancos ainda resvalam nessa oposição. Evitei também a oposição entre "reelaboração" e "resignificação", por um lado, e a questão dos "limites do virar branco", por outro, tentado mostrar como, para os Karajá de Buridina, a questão não é "o quanto" se pode "absorver" do mundo dos *tori*, mas a manutenção da oposição global entre esses mundos e que haja mecanismos de repolarização de seu contraste. Em um sentido, toda "absorção" do mundo dos brancos (i.e., toda transformação em branco) é total, e isso não é um problema: antes, essa é uma propriedade de qualquer transformação. O risco que os Karajá de Buridina vêem em sua situação atual é que a diferença entre eles e os *tori*, seja em termos do contraste entre o seu coletivo e o coletivo dos brancos, seja em termos do contraste interno à suas pessoas entre uma "metade inỹ" e uma "metade *tori*", perca seus contornos. Os dois lados *têm* que se manter distintos: pode-se andar de moto no asfalto e pode-se pescar no rio, mas no asfalto não se pesca. Outra oposição que evitei foi aquela entre "história", no sentido das transformações inerentes ao transcurso do tempo, e "ausência de história", no sentido de uma repetição eterna do mesmo, uma ausência de transformação ou de mudanças: tratei indistintamente as relações interpessoais e intrapessoais e investi sobre os modos pelos quais as pessoas são produzidas para mostrar que a vida atual dos Karajá de Buridina (o "produto de sua história") aparece para eles como uma eterna repetição de uma humanidade imanente – isto, é claro, no tempo pós-mítico, pois o tempo do mito é o tempo da criação. O que aparece linearmente para eles, eu diria, é a aquisição de um segundo corpo-perspectiva (sua "metade *tori*"). Talvez eles possam frasear isso da seguinte maneira: "antes nós éramos apenas Inỹ, agora nós somos indígenas que têm duas culturas". Esse segundo corpo-perspectiva, por outro lado, aparece para eles como

um tipo paralelo de repetição, que não está antes nem depois da repetição da "cultura". Isso não significa que os Karajá de Buridina não saibam muito bem que sua vida atual é muito diferente daquela que os "Karajá antigos" levavam: mas o ponto é que a *cultura* aparece para eles como um dado, um estoque fechado e imutável de elementos, de modo que, quando eles se apreendem em relação aos "Karajá antigos" ou às aldeias "tradicionais" ou "isoladas" da Ilha, sua conclusão não é que sua "cultura" mudou muito, mas que eles estão "virando brancos", que "a cultura acabou". Essas posições, entretanto, são reversíveis: quando eles se apreendem em relação aos brancos ou à dimensão problemática da vida atual das aldeias "tradicionais" ou "isoladas", eles vêem sua aldeia como um lugar de socialidade propriamente humana.

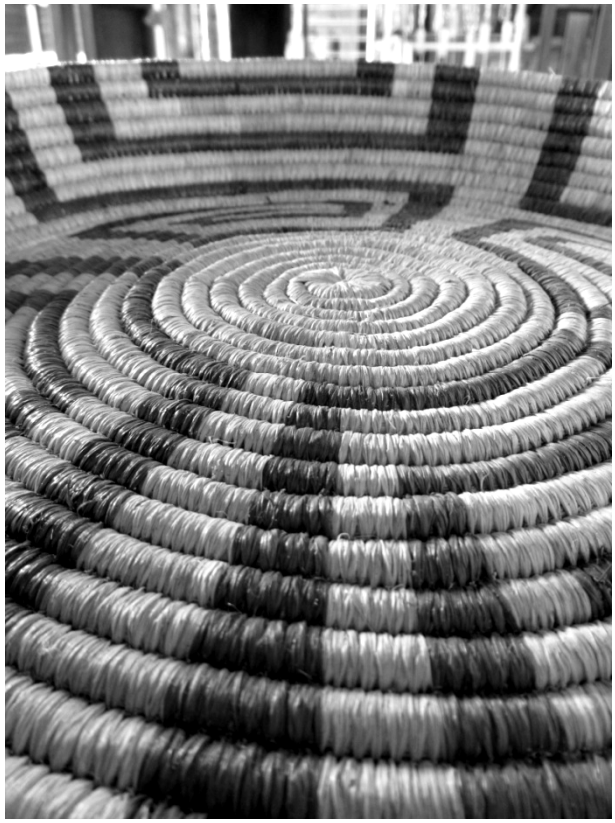
Ao evitar essas oposições, porém, eu não poderia negligenciar o fato de que os próprios Karajá fazem inúmeras distinções. Esse esforço de evitar oposições comuns e buscar pelas distinções indígenas foi, certamente, o maior desafio dessa etnografia. Pois, desde que iniciei minha pesquisa em Buridina, fui envolvido em um fluxo de discursos e práticas aparentemente contraditórias, como uma pessoa que ora se afirma/se posiciona como *pura,* ora como *misturada*, um coletivo que ora se apreende como Inỹ, ora como branco, uma "cultura" que ora aparece como dada, ora como algo que pode ser produzido (ou "resgatado"), atividades que ora são associadas aos inỹ, ora aos brancos, etc. Meu esforço foi o de precisar quais contextos, i.e., a ativação de quais relações, faz uma percepção ou outra aparecer.

Minha etnografia, é claro, se situa num esforço de reflexão que data, no Brasil, desde pelo menos a década de 1950, com a crítica da teoria da aculturação e, mais especificamente, de uma orientação teórica específica que vêm se debruçando sobre a relação dos ameríndios com os brancos desde pelo menos a década de 1980. Não penso, em suma, que minha etnografia proponha algo de muito novo: antes, eu a vejo como uma continuidade dentro de um programa de pesquisa específico. Mas cada prolongamento da reflexão tem o potencial de tornar as coisas mais claras, seja positivamente, desdobrando idéias ou contextos, seja negativamente, por meio de formulações de alguma maneira problemáticas que, por isso mesmo, nos ajudam a entender qual é o problema. Tudo o que espero é que eu possa ter dado um passo a mais, embora pequeno, nas reflexões sobre as relações que os ameríndios travam com os não-indígenas, que o caso dos Karajá de Buridina possa contribuir para o debate.













Referências Bibliográficas



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce.

1992. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. Em. Anuário Antropológico/89. pp. 151-189.

2001. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. Em. RICARDO, B. (org.). Povos Indígenas no Brasil 1996-2000. São Paulo: ISA.

2002a. Introdução. Em. Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). Pacificando o branco. Cosmologias do contato no noroeste amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, Imprensa Oficial do Estado. pp. 9-21.

2002b. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). Em. ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no noroeste amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 239-270.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs).

2002. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no noroeste amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado.

ALMDEIDA, Natália Rita de.

2010. "Da catequização para a educação": uma análise da educação através da criação da Escola Estadual Indígena Maurehi (1990-2010). Monografia de Graduação. UEG (Unidade Universitária Cora Coralina, Goiás, GO).

ALMEIDA, Rita Heloísa de.

2007. Levantamento demográfico e socioeconômico nas aldeias Buridina e Hurehawa e nos perímetros urbanos de Aruanã e Cocalinho, estados de Mato Grosso e Goiás. Brasília, CGEP-Funai. 45 pp.

ANDRELLO, Geraldo.

2006. *Cidade do índio.* Levantamento demográfico e socioeconômico nas aldeias Buridina e Hurehawa e nos perímetros urbanos de Aruanã e Cocalinho, estados de Mato Grosso e Goiás. Brasília, CGEP-Funai. 45 pp.

ÁVILA, Tiago Antônio Machado.

2004. Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade. Dissertação de mestrado. PPGAS-DAN/UnB.

AYTAI, Desidério.

1979. Obstetrícia karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 10. pp.1-11.

1983a. Sonho e morte no mundo Karajá (1). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 23. pp. 9-20.

1983b. Sonho e morte no mundo Karajá (2). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 24. pp. 12-27.

BALDUS, Herbet.

1948a. Os Karajá. Em. As tribos dos Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. II.pp. 145-154.

1948b. Notas à "Contribuições para a etnologia do Brasil", de Paul Ehrenreich. *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. II. pp. 17-135.

1970. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil central*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo.

1979. *Ensaios de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

BALENSIEFER, Deisi C.; VOGT, Richard C.

2006. Diet of Podocnemis unifilis (Testudines, Pelomedisidae) during the dry season in Mamirauá Sustainable Development Reserve, Amazonas Brazil. *Chelonian Conservation and Biology*, vol. 5, n. 2. pp. 312-317.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra.

2007. Mais além da aldeia: Território e Redes Sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado. Museu Nacional, UFRJ. 255 pp.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade.

1999. Invenção ou renascimento? Gênese de uma soceidade indígena contemporânea no Nordeste. Em. OLIVEIRA, J. P. (org.). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED. pp. 93-137.

BARTH, Frederik.

1969. Introduction to Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference. Em. BARTH, F. (Org). *Ethnic groups and boundaries: the*

social organization of cultural difference. London: George Allen & Unwin; Oslo: Forlaget.

BELAUNDE, Luisa Elvira.

2009. Coments. Em. SANTOS-GRANERO, Fernando. Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanesha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, vol. 50, n. 4. p. 494.

BOAS, Franz.

2004[1896]. As limitações do método comparativo em antropologia. Em. *Antropologial Cultural.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar. pp. 25-39.

BONILLA, Lydie Oiara.

1997. Un village sans cimetière: regard ethnographique sur l'établissement d'une communauté Javaé dans un village de colons, Porto Txuiri, Ilha do Bananal (Brésil Central). Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie, Université de Paris X, Nanterre. 122 pp.

2000. Reproduzindo-se no mundo dos brancos: Estruturas KARAJÁ em Porto Txuiri (Ilha do Bananal – Tocantins). Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 102 pp.

BRAGA, André. G.

2002. A demarcação de Terras Indígenas como processo de reafirmação étnica: o caso dos Karajá de Aruanã. Monografia de graduação, DAN, UnB. 49 pp.

BROWN, Michael.

1993. Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme*, n. 126-128. pp. 307-326.

BUENO, Marielys Siqueira.

1975. Macaúba: Uma aldeia Karajá em contato com a civilização. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Goiás.

CAIADO, Leolídio di Ramos.

1961. *Dramas do Oeste. História de uma excursão nas regiões da Ilha do Bananal, em 1950.* São Paulo: Edigraf.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

1972[1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.

1976. Identidade étnica, identificação e manipulação. Em. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: pioneira. pp. 1-31.

1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da UnB.

1994. Posfácio. 1994 – 30 anos depois. Em. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 183-190.

2000. Etnicidade, eticidade e globalização. Em. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP. pp. 169-88.

CARID, Miguel Naveira.

2007. Yama Yama: Os sons da memória. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC. 371 pp.

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: HUCITEC.

1993. Les études gé. *L'Homme*, vol. 33, n. 126-128. pp. 77-93.

2009. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Em. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 311-373.

CARSTEN, Janet.

1997. *The heat of heart: the process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.

CASEY, Edward.

1996. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. Em. FELD, S.; BASSO, K. (Orgs.). *Senses of place*. Washington: University of Washington Press. pp. 13-52.

CASTELNAU, Francis.

1949[1850]. Expedição às regiões centrais da América do Sul. Série Brasiliana 266. São Paulo: Nacional.

CASTRO, Maria Soledad Maroca de.

2008. A reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições. Dissertação de Mestrado. PPGAS-DAN, UnB. 137 pp.

[CAVALCANTI-]SCHIEL, Helena.

2002. Etnicidade ou lógica cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã. Monografia de Graduação. DAN, UnB. 63 pp.

CAVALCANTI-SCHIEL, Helena.

2005. O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

2007. As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá. Em. RODRIGUES, A.; CABRAL, S. (Orgs.). *Línguas e culturas macro-jê*. Brasília: Editora da UnB/Finatec. pp. 97-107.

2008. "Dançando cacofonias. A relação aldeia-cidade entre os Karajá". Ensaio inédito. 45 pp.

s.d. Algumas Notas sobre a introdução e circulação de objetos entre os Xambioá. Artigo inédito.

CAYÓN, Luis.

2008. Idema: el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda*, vol. 7. pp. 141-173.

2009. La persona makuna. Más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 23., n. 40. pp. 279-300.

CHAIM, Marivone Matos.

1983. *Aldeamentos indígenas: Goiás 1749-1811.* São Paulo: Nobel; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

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.

2002. O Traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 679 pp.

2004. Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana* (10)1. pp. 25-60.

2008. Por que a identidade não pode durar. A troca entre Lévi-Strauss e os índios. Em. QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras.* pp. 265-300.

2009. Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kĩsêdjê (Suyá). Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia – Painel Convidado VII: Classificar: objectos, sujeitos, acções. Lisboa, 9 a 11 de Setembro.

2010. A vida material das coisas intangíveis. Em. COELHO DE SOUZA, M. S.; COFFACI DE LIMA, E. C. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia. pp. 205-228.

2011. True endogamy or the outcest taboo (for the Kĩsêdjê): how kinship (under)determines humans. Fala apresentada no seminário *Antropologia de Raposa. Pensando com Roy Wagner.* Florianópolis, 8 a 11 de outubro.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. *et alii.*

2010. Socialidades perspectivas:transformações rituais no mundo indígena centro-brasileiro.Projeto de pesquisa financiado pelo CNPq. Brasília.

CONKLIN, Beth.

1995. "Thus are our bodies, thus was our custom": Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society. *American Ethnologist,* vol. 22, n. 1. pp. 75-101.

COSTA, Luiz Antônio.

2007. As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental.Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 439 pp.

COUTO DE MEGALHÃES, José Vieira.

1957. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia das Letras.

CROCKER, William B.; CROCKER, Jean G.

2009. *Os canelas. Parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai.

DAMATTA, Roberto.

1982. *A divided world. Apinayé social structure.* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

DAVIES, Irvine.

1968. Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics,* vol. 1, n. 34. pp. 42-47.

DELEUZE, Gilles.

1996. O atual e o virtual. Em *Deleuze: filosofia virtual.* ALLIEZ, E. São Paulo: Editora 34.

2006[1968]. *Diferença e repetição.* Rio de Janeiro: Graal.

DIETSCHY, Hans.

1963. Le système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá. Em. Actes du Vie Congrés International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris 1960, vol. 2/1.

1977. Espace social et "affiliation par sexe" au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú). Paris, *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes,* vol.2.pp. 297-307.

1978. Graus de Idade entre os Karajá do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, n. 21. pp. 69-86.

DONAHUE, George.

1978. O mito Karajá dos dois poderosos e dos dois periquitos. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 6. pp.1-4.

1982. A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil. Tese de Doutorado, Universidade da Virgínia. 344 pp.

EHRENREICH, Paul.

1948. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, vol. 2. pp. 7-135.

ERIKSON, Philippe.

2000. "I", "UUU", "SHHH": gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amzônia Brasileira). *Mana*6(2). pp.37-64.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans.

1981. *A history of anthropological thought*. London, Boston: Faber and Faber.

2005[1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FAUSTO, Carlos.

1999. Da inimizade. Forma e simbolismo da guerra indígena. Em. NOVAES, A. (org.).*A outra margem do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras. pp. 251-282.

2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia.* São Paulo: EDUSP.

2006. A indigenização da mercadoria e suas armadilhas. Prefácio à *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.* Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI. pp. 23-31.

2009. Coments. Em. SANTOS-GRANERO, Fernando. Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanesha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, vol. 50, n. 4. p. 497-8.

FÉNELON COSTA, Maria Heloisa.

1978. *A arte e o artista na sociedade Karajá*.Brasília: Funai.

FORTUNE, David Lee.

1973. Gramática Karajá: um estudo preliminar em forma transformacional. *Série Lingüística SIL*, vol. 1. pp. 101-161.

GALLOIS, Dominique Tilkin.

2002. "Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Wajãpi. Em. ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no noroeste amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 205-233.

GALVÃO, Eduardo.

1979[1953]. *Encontros de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GELL, Alfred.

1999. Strathernograms or the Semiotics of Mixed Metaphors. Em: HIRSCH, E. (org.). *The Art of Anthropology: Essay and Diagrams*. London: The Athlone Press. pp. 29-75.

2001. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. *Arte e Ensaios*, n.8. pp. 175-191.

GOLDMAN, Marcio.

1994. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Grypho.

GORDON, Cesar.

2003. Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngêkre) do dinheiro e das mercadorias. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 357 pp.

2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkrê*. Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

GOW, Peter.

1989. The perverse child. Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man,* vol. 24, n. 4. pp. 567-582.

1991. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1997a. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2). pp. 39-65.

1997b. Land, people, and paper in Western Amazonia. Em. HIRSCH, E.; O´HANLON, M. (Orgs.).*The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Oxford: Claredon Press. pp. 43-62.

2001. *An Amazonian mith and its history*. Oxford: Oxford University Press.

2003. "Ex-cocama": identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana* (9)1. pp. 57-79.

GRENAND, Pièrre.: GRENAND, Françoise.

2002. Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). Em. ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no noroeste amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado. pp. 205-233.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo.

1999. Os 'índios do descobrimento': Tradição e turismo. Tese de Doutorado. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 350 pp.

HALL, Stuart.

2006[1992]. *A identidade cultura na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A.

HIRSCH, Eric.

1997. Introduction. Landscape: Between place and space. Em. HIRSCH, E.; O´HANLON, M. (Orgs.).*The anthropology of landscape. Perspectives on place and space.* Oxford: Claredon Press. pp. 1-30.

HUGH-JONES, Stephen.

2009. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. Em. SANTOS-GRANERO, F. (org.).*The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

INGOLD, Tim.

2000. The temporality of the landscape. Em. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. pp. 189-208.

KELLY, José Antonio.

2001. Fractalidade e troca de perspectiva. *Mana,* 7(2). pp. 95-132.

2005. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana,* 11(1). pp. 201-234.

2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.

KOHN, Eduardo O.

2002. Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávlia Runa of Amazonian Ecuador. Tese de doutorado. University of Wisconsin-Madison. 495 pp.

KRAUSE, Fritz.

1940a. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 68. pp. 175-198.

1940b. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 70. pp. 135-158.

1941a. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 78. pp. 233-256.

1941b. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 79. pp. 261-279.

1942a. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 81. pp. 283-298.

1942b. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 83. pp. 145-160.

1943. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 88. pp. 183-205.

LASMAR, Cristiane.

2005. *De volta ao lago do leite*. Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana* 14(2). pp. 429-454.

LATOUR, Bruno.

2005. *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LEACH, Edmund.

2006[1961]. Repensando a antropologia. Em. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva. pp. 13-51.

LEACH, James.

2004. Modes of creativity. Em. HIRSCH, E.; STRATHERN, M. (Orgs.).*Transactions and creations: property debates end the stimulus of Melanesia*. New York: Bergham Books pp. 151-176.

LEITE, Luciano Mendes.

2007. Uma aldeia na cidade – O contato interétnico entre os Karajá de Aruanã e a sociedade nacional. Monografia de graduação. DAN, UnB. 51 pp.

LEMONNIER, Pierre.

1986. The study of material culture today: towards an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archeology*, vol. 5. pp. 147-186.

LEROI-GOURHAN, André.

1984[1943]. *Evolução e técnicas I - O homem e a matéria*. Lisboa, Edições 70.

1987[1965]. *O gesto e a palavra II - Memória e ritmos*. Lisboa, Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1976. A gesta de Asdiwal. Em. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 153-205.

1976[1942]. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. Em. SHADEN, E. (Org.). *Leituras da etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia da Editora Nacional. pp. 325-339.

1993[1991]. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras.

2004[1962]. *O pensamento selvagem.* São Paulo: Papirus.

2004[1964]. *O cru e o cozido. Mitológicas 1.* São Paulo: Cosac & Naify.

2008[1956]. As organizações dualistas existem? Em. Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 147-178.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier.

2005[1988]. *De perto e de longe.* São Paulo: Cosac & Naify.

LÉVY-BRUHL, Lucien.

1952[1934]. A letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology*, vol. 3, n. 2. pp. 117-123.

2008[1922]. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus.

LIMA, Deborah de Magalhães.

2006. A economia doméstica em Mamirauá. Em. ADAMS, C.; MURRIETA, R.;NEVES, W. (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

LIMA, Tânia Stolze de.

1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2). pp. 21-47.

1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40.pp. 43-52.

2002. O que é um corpo? Religião e Sociedade, vol. 22. pp. 9-19.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira de.

1992. Laudo antropológico sobre as terras dos Karajá de Aruanã. Goiânia: Funai.

1994. *Hetohokỹ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG. 183 pp.

2003. Karajá de Aruanã: Quando os mortos não são os nossos. Revista Altiplano, Goiânia. (Revista online).

2005. Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação das terras dos Karajá de Aruanã (GO). Em. SOUZA LIMA, A. C.; BARRETO FILHO, H. T. (orgs.). *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977- 2002.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED/ CNPq/ FAPERJ/ IIEB.

LIPKIND, William.

1940. Carajá Cosmography. *The journal of the American Floklore*, v. 53, n. 210. pp. 248-251.

1948. The Carajá. Em. *Handbook of South American Indians*, vol. 3.Washinton. pp. 179-191.

LOURENÇO, Sonia R.

2009. Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da ilha do bananal (TO).

MAIA, Marcus.

1997. Poetica Oral Karajá: Los Ibruhuky. *Actas III Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, UBA. 24 pp.

MALVASIO, Adriana *et alii.*

2003. Comportamento e preferência alimentar em *Podocnemis expansa* (Schweiger), *P. uinifilis* (Cornalia) e *P. sextuberculata* em cativeiro (Testudines, Pelomedisidae). *Revista Brasileira de Zoologia*, 20(1). pp. 161-168.

MAUSS, Marcel.

2003. As técnicas do corpo. Em. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

2009. Technology. Em. SCHLANGER, N. (Org.). *Marcel Mauss. Techniques, Technology and Civilization*. New York and Oxford: Durkheim Press; Berghan Books.

MAYBURY-LEWIS, David.

1979. Introduction. Em. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 1-15.

1984. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MCCALLUM, Cecilia.

1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 38. pp. 127-136.

MELATTI, Julio Cesar.

1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. Em. SHADEN, E. (Org.). *Leituras da etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia da Editora Nacional.

2005[1967]. *Índios e Criadores. A situação dos Craôs na Área Pastoril do Tocantins*. Brasília: Edição do autor, em pdf.

MELO, Juliana G.

1999. Um estudo sobre o contato interétnico e seus impactos nas crenças e práticas médicas Karajá. Monografia de graduação. DAN, UnB. 60 pp.

MOTTA, Olga Maria Fernandes.

2004. Os Karajá, o Rio Araguaia e os Outros: territorialidades em conflito. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFG. 93 pp.

NEEDHAM, Rodney.

1971. Remarks on the analysis of kinship and marriage. Em. *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistok.

NIMUENDAJU, Curt Unkel.

1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

NÓBREGA, Lucas da Silva.; REIS, Roberta Aguiar Cerri.

2012. Relatório da situação de saúde mental nas comunidades Karajá – DSEI Araguaia. Brasília: Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). 37 pp.

NUNES, Eduardo S.

2009a. A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Monografia (graduação). DAN/UnB. 137 pp.

2009b. No centro da cidade: descompassos entre as noções e práticas territoriais dos Karajá de Buridina e dos não-índios de Aruanã (GO). *Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte - Nordeste*. 19 a 22 de Agosto.Natal, Rio Grande do Norte.

2009c. Entre prédios e números: sobre dados demográficos, índios em cidades e indigenismo no Brasil. *Cadernos do Leme*, vol. 1, n. 1. pp. 82-104.

2010a. De corpos duplos: mestiçagem, *mistura* e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). *Cadernos de Campo*, n.19, pp. 113-123.

2010b. "O pessoal da cidade": o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina. Em: COELHO DE SOUZA, M.; COFFACI DE LIMA, E. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia. pp. 205-228.

2010c. Do pensamento indígena: Algumas reflexões sobre Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss. *R@U*, vol. 2, n. 2. pp. 163-187.

2011. Parentesco indígena como técnica: um breve comentário. Trabalho apresentado na III Reunião de Antropologia da Ciência e da Técnica – Seminário temático 4, "Saber-fazer: técnica e produção". UnB, Brasília, 29 de setembro a 1 de outubro.

OAKDALE, Suzane.

2001. History and forgetting in an indigenous Amazonian community. *Ethnohistory,* vol. 48, n. 3. pp. 381-401.

2008. The commensality of 'contact', 'pacification' and inter-ethnic relations in the Amazon: Kayabi autobiographical perspectives. *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14. pp. 791-807.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.

1999a. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Em. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED. pp. 13-42.

1999b. A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. Em. *Ensaios em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. pp. 99-123.

OLIVEIRA, Tadeu G. de O.; CASSARO, Katia.

1999. *Guia de identificação dos felinos brasileiros*. São Paulo: Sociedade de Zoológicos do Brasil.

OSSAMI DE MOURA, Marlene Castro.

2006. (org.) *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: Editora UCG/ Editora Vieira/ Editora Kelps.

2008. *Os Tapuio do Carretão: Etnogênese de um Grupo Indígena do Brasil Central*.Goiânia: Editora UCG.

OVERING, Joanna.

1977. "Orientation for paper topics" e "Comments". Em. J. Overing Kaplan (org.), Social Time and Social Space in Lowland South America. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. II: 9-10; 387-394.

1981. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, n. 1: 151-165.

1983-4. Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought. *Antropológica*, vol. 59-62.pp.331-348.

1999. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1). pp. 81-106.

PECHINCHA, Mônica S.; SILVEIRA, Ester M. O.

1986. Relatório circunstancial de identificação de área indígena. Brasília: Funai.

PÉTESCH, Nathalie.

1987. Divinités statiques, hommes en mouvement. Structure et dynamique cosmique et sociale chez les Indiens Karaja du Brésil Central. Journal de la société des américanistes, vol. 73, n. 1. pp. 75 – 92.

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 (Natèrre).

1993. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum jê-tupi. Em. Eduardo B. Viveiros de Castro & Manuela M. Carneiro da Cunha. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp.

PFAFFENBERGER, Bryan.

1992. Social anthropology of technique. *Annual Review of Anthropology*, vol. 21. pp. 491-516.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro.

2006. As línguas indígenas na escola: da desvalorização à revitalização. *Signótica*, v. 18, n. 2. pp. 381-395.

2009. *Reflexões sociolingüísticas sobre línguas indígenas ameaçadas*. Goiânia: Editora da UCG.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro; ROCHA, Leandro Mendes (orgs.).

2006. *Linguagem especializada: Mitologia Karajá*. Goiânia: Editora da UCG.

PORTELA, Cristiane de Assis.

2006. Nem ressurgidos, nem emergentes: A resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006). Dissertação de mestrado. Departamento de História, UFG. 233 pp.

PRAET, Istvan.

2009. Shamanism and ritual in South America: an inquiry into Amerindian shape-shifting. *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15. pp. 737-754.

RAMOS, Alcida Rita.

1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology,* vol. 5, n. 4. pp. 452-472.

1995. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, ano 10. pp. 5-14.

2011. A antropologia brasileira no mundo. Em: RIBEIRO, G. L.; FERNANDES, A. M.; MARTINS, C. B.; TRAJANO FILHO, W. (Orgs.). *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: Revisões e prospecções*. Brasília: Letras Livres/EdUnb. pp. 17-32.

REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph; HERSKOVITS, Melville.

1936. Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, New Series, vol. 38, n. 1.

RIBEIRO, Darcy.

1970. *Os índios e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Eduardo Rivail; RIOS, Luiz Maurício; BORGES, Mônica Veloso.

1993. Descrição da situação sociolinguística dos índios Karajá de Aruanã. *Signótica*, vol. 5. pp. 21-39.

RIBEIRO, Gustavo Lins.

2007. Cultural Diversity as a Global Discourse. *Série Antropologia*, vol. 412. Brasília: DAN/UnB.

RICARDO, Carlos Aberto.

1996. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2006. *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RIVAL, Laura.

1998. Androgynous parents and guest child: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n. 4. pp. 619-642.

RIVIÈRE, Peter.

2001[1984]. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: Um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP.

ROCHA, Leandro Mendes.

1998. *O Estado e os índios: Goiás 1850-1889.* Goiânia: Editora da UFG.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça.

1993. O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado. PPGAS-DAN, UnB. 438 pp.

2004. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. *Revista de Estudos e Pesquisas*,FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.11-63.

2005. De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia javaé. *Habitus,* vol. 3, n. 1. pp. 125-143.

2007. O meio como o lugar da história. *Campos*, 8(1). pp. 33-43.

2008. A caminhada de Tanỹxiwè: uma teoria Javaé da história. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois. 953 pp.

RODRIGUES, Aryon D.

1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.

SAHLINS, Marshall.

1981. Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

1997a. O "pessimismo sentimental" experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana* 3(1). pp. 41-73.

1997b. O "pessimismo sentimental" experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana* 3(2). pp. 103-150.

SANTILLI, Márcio.

2000. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Sena.

SANTOS-GRANERO, Fernando

2009a. (org.) *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

2009b. Hybrid bodyscapes. A visual history of Yanesha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, vol. 50, n. 4.pp.477-512.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel.

2007. O arpão e o anzol. Técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sururijú, Amapá). Tese de doutorado. PPGAS-DAN/UnB.

SCHADEN, Egon.

1969. *Aculturação* indígena. São Paulo: Pioneira.

SCHNEIDER, David M.

1968. *American Kinship. A cultural account*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

1972. What is kinship all about? Em. REINING, P. (org.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SCHULTZ, Harald.

1953. A pesca tradicional do pirarucu entre os índios Karajá. *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. VII.pp. 249-255.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, N.S., Antropologia, 32. pp. 2-19.

SEEGER, Anthony.

1980. Corporação e corporalidade: ideologia da concepção e descendência. Em. *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus. pp. 125-132.

1981. Nature and society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press.

SIMONDON, Gilbert.

2003. A gênese do indivíduo. Em: PELBART, P.P.; COSTA, R. (Orgs.). *O reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec. pp. 97-118.

STRATHERN, Marilyn.

1985. Kinship and economy: Constitutive orders of a provisional kind. *American Ethnologist*, vol. 12, n. 2. pp. 191-209.

1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. London: University of California Press.

1990. Artefacts of history: events and the interpretation of images. In: SIIKALA, J. (Org.). *Culture and history in the Pacific*. Helsinki: The Finish Anthropological Society.

1998. Novas formas econômicas: um relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné. *Mana*4(1). pp. 109-139.

TAYLOR, Anne-Christine.

1993. Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, vol. 28, n. 4. pp. 653-678.

1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 2. pp. 201-215.

2000. Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'Homme*, vol. 154-155. pp. 309-334.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian.

2011. A rotinização brasiliense de um cisma etnológico: a propósito de uma etnologia brasileira. Em: RIBEIRO, G. L.; FERNANDES, A. M.; MARTINS, C. B.; TRAJANO FILHO, W. (Orgs.). *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: Revisões e prospecções*. Brasília: Letras Livres/EdUnb. pp. 33-45.

TORAL, André Amaral de.

1992. Cosmologia e Sociedade Karajá. Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional, UFRJ, 287 pp.

TURNER, Terence.

1992. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica. Em. CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras.pp. 311-338.

1993. Da cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Em. VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CARNEIRO DA CUNHA, M. M.

(orgs.).*Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.pp.43-66.

VASCONCELOS, José Mauro de.

1965. *Arara Vermelha*. São Paulo: Edições Melhoramentos.

VIEGAS, Susana de Matos.

2007. *Terra Calada. Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 letras.

VIERA FILHO, João Paulo Botelho.

1976. Os índios Carajá da cidade de Aruanã. *Revista de Antropologia*, n. 22. pp. 151-152.

VILAÇA, Aparecida.

1992. *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Anpocs.

2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 4. pp. 56-72.

2002. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2. pp. 347-365.

2005. Chronically unstable bodies: reflections in Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n. 3.pp. 445-464.

2006. *Quem somos nós? Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

2007. Cultural change as body metamorphosis. Em. FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives.* Gainesville: University of Florida Press.

2008. Conversão, predação e perspectiva. *Mana,* 14(1). pp. 173-204.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1986a. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Editora da ANPOCS.

1986b. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico 85.* pp. 265-82.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2). pp. 115-144.

1999. Etnologia Brasileira. Em. MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira* (1970-1995). São Paulo: Editora Sumará/Anpocs. pp. 109-223.

2002a. O nativo relativo. *Mana* 8(1). pp.113-148.

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

2002c. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

2002d. A imanência do inimigo. Em. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify. pp.265-294.

2002e. O mármore e a murta. Em. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify. pp. 181-264.

2002f. O problema da afinidade na Amazônia. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87-180.

2004. Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, vol. 10, n. 3.pp. 463-484.

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

WAGNER, Roy.

1972. *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: Chicago University Press.

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

1991. The fractal person. Em. GODELIER, M.; STRATHERN, M. (orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 159-173.

WÜST, Irmhild.

1975. A cerâmica Karajá de Aruanã. *Anuário de Divulgação Científica*, vol. 2, n. 2. pp. 95-165.

Anexo 1.

ALGUMAS NARRATIVAS MÍTICAS

M1 – Tori uhu
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 23.01.2009

O pessoal estava na aldeia e começaram a escutar um grito. Mas nunca achavam de onde vinha. Saiam para pescar, caçar, caminhavam no mato, mas não sabiam de onde vinha. Certo dia, eles organizaram uma expedição para encontrar de onde o grito vinha. Procuraram cuidadosamente até que, enfim, encontraram. Era uma cabeça que se escondia numa moita. Resolveram levá-la para a aldeia. Chegando lá, colocaram a cabeça num banco. O pessoal todo começou a juntar em volta, olhando a cabeça. Ela estava lá, mexia os olhos e a boca, como uma pessoa normal. Quando todos estavam reunidos, a cabeça falou: "vocês todos já me viram?" Ela viera dar um recado. Um ser muito perigoso estava vindo, o *tori uhu*, chegaria na aldeia e mataria a todos. Recado dado, ele pediu que a colocassem no lugar onde a encontraram, e assim os índios fizeram. Nunca mais a viram. Mas os Inỹ não deram ouvidos a aviso. Tempos depois, os *tori uhu* chegaram e travaram uma batalha com os guerreiros Karajá. Mataram a aldeia toda, exceto um guerreiro que subiu no alto de uma estrutura que os Inỹ antigos faziam, uma espécie de jirau enorme, semelhante a um pequeno prédio, com alguns patamares. De lá ele flechava os *tori uhu*, que tentavam lhe acertar com suas espingardas. Para se defender dos tiros, o Karajá se agachava no assoalho. Os *tori uhu*, então, começaram a subir nos andares da casa. Encurralado, o guerreiro Karajá cortava a embira que amarrava o madeiramento, fazendo o patamar cair na cabeça dos *tori uhu* que tentavam subir. Até que já tinha cortado todos os patamares, restando apenas o último, em que estava. Cortou a embira também deste último, e caiu, junto com o madeiramento, sobre os *tori uhu*. Levantou-se rapidamente e fugiu. Não conseguiram alcançá-lo. Foi de aldeia em aldeia anunciando o acontecido. Esses *tori uhu*, imagina o narrador, eram os primeiros bandeirantes que chegaram ao vale do Araguaia.

M2 – Maitxyri hãwalò: O mito do dilúvio
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 29.01.2009

Os homens karajá estavam caçando *ixỹ*, porcão queixada. Perseguiam um dos animais da vara, mas eles não conseguiam alcançá-lo. Correram atrás do queixada até que ele entrou num buraco. Um dos índios enfiou a mão no buraco, puxou o porcão pela pata e o matou com um golpe de borduna [*(k)òhòtè*] na cabeça. Depois, enfiou a mão novamente, puxou outro e matou. Os caçadores puxavam um após o outro – não parava de sair queixadas do buraco –, iam matando e empilhando. Até que puxaram um porcão, estranho, que tinha um de seus quartos traseiros branco. Depois saiu outro, "pintado que nem esse cachorro aqui" [o narrador apontava para seu próprio cachorro, que descansava ao lado]. Saiu queixada de todo tido, pintados, listrados, e os Karajá mataram todos. Até que um dos homens colocou a mão no buraco e puxou uma perna de

gente. Puxou a pessoa para fora e ia matá-lo com sua borduna, quando os outros o advertiram: – 'Não, não! Esse é gente!' "Devia ser o chefe dos porções [*Inỹni*]. Ele também era um porco, mas tinha forma de gente". Ele disse aos Karajá que veio para dar um recado. O levaram para a aldeia. Lá, começou a dançar e cantar algo que ninguém compreendia. Ele cantava sobre uma flor. Lhe trouxeram várias flores, mas nenhuma era a que ele queria. Até que passou um velho fumando um cachimbo. O homem apontou para o velho. Ele cantava sobre a flor do fumo, queria fumar. Trouxeram-lhe fumo, então. Ele fumou, fumou, fumou, fumou, até cair no chão, tonto. Todos se reuniram à sua volta, então ele finalmente falou, deu seu recado. Haveria uma grande enchente que alagaria toda a superfície da terra, ele contou. O único lugar que não ficaria completamente submerso era um morro chamado *Maitxyri hãwalò* [não sei precisar o significado da primeira palavra. *Hãwalò* é um morro alto]. Aqueles de desejassem sobreviver deveriam caçar o máximo de patos que conseguissem para lhes retirar a penugem, tinham que acumular o máximo de penugem que pudessem. Muitos nem deram ouvidos ao aviso, "que nem o grito da cabeça do *tori uhu*" [comparou o narrador – cf. M1]. Os que acreditaram pegaram enormes cabaças e foram atrás das penugens. Quando voltaram, o homem-porcão lhes disse: – 'Agora vocês vão construir uma canoa, muito grande, que é para levar suas famílias inteiras'. Passado algum tempo, começou a chover uma chuva sem fim. "Passou mais de ano chovendo". A rio subia, subia, subia, sem parar, e foi alagando tudo. Então as famílias pegaram as cabaças cheias de penugem, subiram em suas canoas e partiram em direção ao *Maitxyri hãwalò*. Aqueles que não acreditaram no aviso, acabaram morrendo ali mesmo, afogados. A água da enchente estava investada de piranhas, que comiam tudo, mordiam até o remo quando batia na água. Aquela penugem servia para distraí-las. Os Karajá de cada canoa jogavam um punhado de penugem para traz, e as piranhas avançavam nelas, enquanto a canoa avançava um pouco mais. Mesmo assim, as piranhas atacavam os remos, e algumas famílias começaram a ficar sem penugem. As piranhas atacavam, então, a canoa, e devoravam as pessoas. Poucos conseguiram chegar ao *Maitxyri hãwalò.* Mesmo lá, porém, não estavam totalmente protegidos, ainda sofreram um outro ataque: um enorme peixe bicuda, um *aõni,* na verdade, saltou sobre o morro, bateu a barriga de um lado do pequeno espaço não-alagado e caiu na água, do outro lado. Deu uma bocada, e ainda conseguiu comer algumas pessoas. É por isso que o cume do *Maitxyri hãwalò* é dividido, ainda hoje se pode ver fenda aberta pela barrigada que o *aõni* deu no morro. O topo do morro estava cheio, os poucos humanos que sobraram encontraram lá muitos animais, fugidos da enchente. As chuvas cessaram. Então, um *hyri* (xamã) falou para o mergulhão mergulhar para ver se encontrava alguma coisa. Mas foi em vão. Depois mandou a gaivota voar o mais distante que pudesse, mas ela também não encontrou nada, só água. Depois mandou o mergulhão novamente. Ele mergulhou bem fundo, até que achou uma árvore. Arrancou uma folha com o bico e levou, como prova, para todos verem. Era um sinal de que o rio estava baixando. Isso aconteceu antes de *Kynỹxiwè* descer o rio em sua longa caminhada, transformando os seres e a paisagem.

M3 – O Tucano e o Gavião
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 17.01.2009

Tucano e Gavião eram dois rapazes jovens e bonitos que namoravam a mesma moça. Certa vez, os dois disseram a seus pais que se casariam com a moça, que era muito bonita. Os dois amigos estavam tomando banho na Araguaia, brincando, lutando na praia. Então Tucano sugeriu que os dois mergulhassem cada um para um lado, ele voltado para *ibò(k)ò*, rio acima, e Gavião voltado para *iraru*, rio abaixo. Gavião aceitou. Mergulhando a favor da correnteza, a água jogou toda a cabeleira de Gavião para frente, ele ficou com a cabeleira arrepiada. Já Tucano, que planejara tal artimanha, saiu bem penteado. "E ficaram assim. É por isso que o gavião tem aquele cabelo arrepiado". Eles foram até a moça para que ela decidisse com qual dos dois casaria. Ela preferia Gavião, que era mais bonito. Mas por causa de seu cabelo desgrenhado, escolheu Tucano. Na volta para casa, ambos construíram uma casa ao lado da de seus pais para receber a moça. Tucano foi morar lá com a esposa. Gavião, muito envergonhado, enganou seus pais. Ele colocou um pilão dentro da nova casa e o cobriu com uma coberta de algodão. Ele passava o dia inteiro lá, conversando com o pilão. Sua mãe achava estranho: – ela não vai tomar banho com a gente? Ela não vai sair? Gavião respondia: – ela é muito tímida, minha mãe, tem muita vergonha!

M4 – Os Ijasò surpreendidos pelo xamã
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 14.02.2009

Um *hyri* (xamã) saiu para pescar no lago e, quando chegou lá, encontrou muitos *ijasò* (Aruanãs) brincando no 'mundo de fora'. "Eles tinham saído da água, estavam aqui fora. Não era só a alma [*ty(k)ytyby*], não, estavam inteiros aqui fora!" Tanto o *hyri* quanto os *ijasò* se surpreenderam com o encontro, os últimos por terem sido flagrados, o primeiro por tê-los visto "inteiros" do lado de fora. Um dos *ijasò* disse: – 'Ah, *hyri*, você pegou a gente. A gente estava brincando aqui, mas nós vamos Embora'. O *hyri* respondeu: – 'Tudo bem. Mas eu vou levar um de vocês para o pessoal da aldeia ver'. O xamã, então, procurou um *ijasò* bem bonito. Procurou no meio deles, até que achou um muito bonito, com uma máscara bastante elaborada: Cobra-Coral. O Aruanã concordou, com uma condição: – 'Tudo bem, eu vou. Mas amanhã de tarde eu venho embora'. O *hyri* colocou os dois* na canoa e foi para a aldeia. Quando foi se aproximando, soltou o "grito de Aruanã", que anunciava a chegada do *Ijasò*. Todos na aldeia acharam estranho aquele grito, afinal, o *hyri* tinha saído para pescar... Os homens foram até a beira do rio e se surpreenderam com o que viram. O *hyri* disse para eles que levassem o *ijasò* para a Casa de Aruanã, mas, assim que desceu da canoa, a dupla já começou a cantar e dançar. Foram até a pista, cuja dona correu com a vassoura para varrer. Cobra-Coral cantou e dançou a noite toda, sem

pausas, nem para comer. O xamã, vendo-os danças, comentou com os homens: – 'É, pessoal, eu trouxe eles inteiros. Agora ninguém vai saber o que tem debaixo da máscara, que está lá'. Havia muita comida, mas o *ijasò* apenas se aproximava e a abençoava. "Era só o espírito deles que comia". Uma música atrás da outra, não repetiram uma música. Dançaram e cantaram, sem trégua, a noite toda, amanheceram o dia cantando, a manhã também se foi, e entraram na tarde ainda cantando e dançando. Todos estavam impressionados. Eles não deixavam rastros. Seus passos deixavam marcas d'água no chão, que rapidamente sumiam. Chegada a hora de ir, anunciaram ao *hyri* sua partida. Mas não conversam, só cantavam. Antes que fossem, o xamã lhes fez um pedido. Pediu a eles que tirassem a máscara, pois todos estavam curiosos para saber o que havia debaixo dela. Eles tiraram. Eram como pessoas normais, mas não tinham cabelo. "Todo artista, cantor, famoso, aqui no alto da cabeça, ele não tem cabelo, de tanto usar a máscara" [comentou o narrador]. Cobra-Coral colocou a máscara de volta e saiu cantando e dançando em direção ao rio. Pararam na beira e cantaram, ainda, duas ou três músicas para o pessoal. Depois, ainda cantando e dançando, eles avançaram caminhando sobre a água, e um grande número de botos se aglomerou em baixo deles. Quando o *ijasò* chegou no meio do rio, começou a afundar, lentamente. Quando estava só a pena de arara vermelha de sua máscara para fora, um boto saltou por cima dele, que desapareceu.

* Um único *ijasò* é, na verdade, uma dupla, duas máscaras.

M5(1) – Pirarucus-*Latèni* brincam com a rede

Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 23.07.2009

Certa vez os *inỹ* foram pescar pirarucu com sua rede, *rèru*. O "chefe" dos *berahatxi latèni*, *Txurèhèni*, disse aos *latèni* que tomasse cuidado, pois estavam correndo perigo. A rede á a diversão dos *latèni*. Então, o primeiro se preparou, partiu em direção ao *rèru*e... tá!, estourou a malha da rede e continuou nadando, do outro lado. O segundo se preparou, foi e também transpassou a rede. E assim se seguiram uma série de *latèni*, até que o *latèni* Garça Branca foi e malhou no *rèru*, ficou preso na rede. Os *inỹ* comemoraram: – 'Eh! Pegamos, pessoal!'. Garça Branca se sacudiu todo, tentou escapar, mas não conseguiu, até que *Txurèhèni* mandou uma piranha cabeça de burro para cortar a rede e libertar o *latèni*, que, por fim, escapou. Mas foi por pouco, ele quase morreu.

M5(2) – Pirarucus-*Latèni* brincam com a rede

Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 27.02.2011

O *ty(k)ytyby* de um *hyri*(xamã) foi visitar *berahatxi mahãdu,*no mundo subaquático. Os "guerreiros" do mundo de fora, foram pescar pirarucu. Os *berahatxi mahãdu latèni* resolveram ir brincar. "A rede para eles é brincadeira". O hyri tinha feito sexo com sua mulher. Os *latèni* disseram para ele tomar cuidado, pois estava correndo risco por causa disso. "Diz que pirarucu é *latèni*", pois os *ty(k)ytyby* dos *latèni* entram neles, assim como o *ty(k)ytyby* do *hyri* também entrou. Os guerreiros armaram *rèru* na água (a rede trançada com fibra da embaúba) e os *latèni* começaram a brincar. O primeiro deles foi e arrebentou a rede. O segundo também, e assim foi até chegar a vez do *hyri*. Quando ele bateu na rede, não conseguiu arrebentá-la e a rede virou, ele ficou preso. Os *latèni* falaram: – 'Eu não disse que ele corria perigo? Agora ele se lascou!' O *hyri* quase morreu, o que salvou ele foi que algum dos *laténi* mandou uma piranha para arrebentar a rede. Mas os *inỹ* já iam acertar a cabeça dele com a borduna quando ele foi salvo. Quando *hyri* acordou na aldeia, estava com a marca da malha [da rede] na testa. Enrolou um pano na cabeça para ninguém ver seu machucado. Se seu *tyytyby* tivesse morrido junto com o pirarucu, o *hyri* morreria na aldeia.

M6 – Pirarucus se revoltam

Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 21.09.2010

Os pescadores saíram para um lago para pescar pirarucu com *rèru*. Eles pegaram muitos, até que o chefe dos pirarucus disse que eles não iriam mais pegá-los. A água começou a subir, e apenas um homem conseguiu subir numa árvore alta e escapar. Os outros que ficaram na água foram comidos pelo chefe dos pirarucus. Eles eram, na verdade, *ijasò*, e voltaram como *ijasò* para a aldeia dos pescadores, onde casaram com suas viúvas. Eles perguntavam qual deles se parecia com o finado marido delas, e assim decidiram quem casaria com quem.

M7 – Mortos que viraram remédios

Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 21.09.2010

Havia um grupo de irmãos, alguns morreram. Depois de um tempo, os outros voltaram ao local onde tinham sido enterrados para buscá-los. Chegaram lá e chamaram por eles. A terra da sepultura foi rachando até que eles apareceram e sentaram. Bocejaram e disseram: –'Ah! Que sono

bom eu dormi!' "Por isso diz que morrer é como se estivesse dormindo". Mas os irmãos que foram buscá-los disseram que não havia como levá-los consigo, pois já estavam "deformados", em decomposição, já estavam sem "a bola do olho", etc. Então decidiram deitá-los novamente e deixá-los descansando, para todo o sempre. "É por isso que existe a morte". Estes irmãos que morreram se transformaram nas batatinhas (remédios), tais como *Ijana(k)atu* e *Xiburè,* que o xamã ouve cantar: é assim que ele sabe qual remédio utilizar para tratar de alguém.

M8 – Quase comidos por *Leimỹlò*
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 22.09.2010

Uma turma, na qual haviam dois *wyhydu*, "mestre" do arco e flechas, saíram para pescar com uma técnica de arrastão chamada *ãxi.* [Esse é também o nome da pesca com timbó, assim como do próprio timbó. Essa outra técnica leva o mesmo nome, mas não usa o veneno.] Num lago estreito e comprido, os homens entram na água arrastando uma vara, na qual são amarrados vários galhos para baixo, formando uma espécie de parede de galhos e folhas. Todos os bichos vão acompanhando o movimento da água. Alguns peixes, como o Tucunaré ou o Jaraqui, pulam para trás. O restante, peixes, arraias, jacarés, etc., vão sendo acuados, até ficaram encurralados na extremidade do lago, aí os pescadores escolhem os peixes que querem e flecham-nos. Nesse dia, quando eles estavam chegando na extremidade do lago, eles viram algo muito grande sair de dentro da água: era *Leimỹlò*, buiuna (espécie muito grande de sucuri). *Leimỹló* veio na direção deles para comê-los. Um dos *wyhydu* disse que a mataria. Atirou a flecha, mas ela não acertou o ponto fatal, acertou muito próximo, mas não o local certo. O outro *wyhydu* disse: – 'pode deixar comigo!' Flechou *Leimỹlò* no ponto fatal e ela morreu. O primeiro *wyhydu* ficou desmoralizado. Um *Ijèsudu,* "mestre" de luta corporal, lutou com ele ali mesmo, e acabou com ele.

M9 – *(k)yrysa:* Xavante e Xerente
Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 11.03.2011

Os Xavante vieram do leste e atravessaram o Araguaia rumo ao Mato Grosso, conta-se. Quando foram atravessar o rio, foram atacados por um bicho, um Jacaré. "O jacaré nesse tempo era bicho muito grande, comia gente, não perdoava não. Todos os bichos. A onça também, comia adulto, criança, avançava nas pessoas, não perdoava ninguém". Por isso, parte do grupo não atravessou: são os Xerente de hoje. Os dois grupos são *(k)yrysà*. O Xavante está para o Xerente assim como o Karajá está para o Javaé.

M10 – Koboi e a saída dos Inỹ para o mundo de fora

Narrador: Renan Haburunatu
Registrado em 18.05.2009

Os Inỹ viviam em uma aldeia no fundo do rio. Lá não havia morte. Certa vez um homem saiu à procura de mel para sua esposa grávida. Lá, o mel dava nos cupins de cerrado. Andou, andou, virou aqui, virou acolá, até que viu uma claridade. Foi em direção a ela, atravessou por um buraco e chegou a um lugar desconhecido. Olhou a sua volta, examinou o lugar, olhou para cima e viu as abelhas no oco de uma árvore. Tirou o mel e voltou para a aldeia. Na Casa de Aruanã, ele contou o que viu, mas ninguém acreditou nele, a princípio. Depois, ele acabou convencendo o pessoal a ir até lá. Quando vislumbraram o novo espaço, todos ficaram encantados. Tanto que resolveram ir morar nesse novo lugar. Quando estavam mudando-se, Koboi, devido ao grande tamanho de sua barriga, não conseguir passar pelo buraco. "É, pessoal. Eu não consigo passar, não. Vocês podem seguir, eu vou ficar". Quem ficou no mundo de baixo foi a família de Koboi. Mas o *hyri* (xamã) alertou os que se mudaram. "É pessoal, é muito bonito, mas tem um problema: aqui tem morte", apontando para um tronco de árvore seco. "Estão vendo? Está morto! Aqui vocês vão morrer também". Foi assim que os Inỹ saíram para o mundo de fora.

M11 – O primeiro encontro com os brancos

Narrador: Mahau (aldeia Macaúba)
Fonte: Bueno, 1975: 40-1.

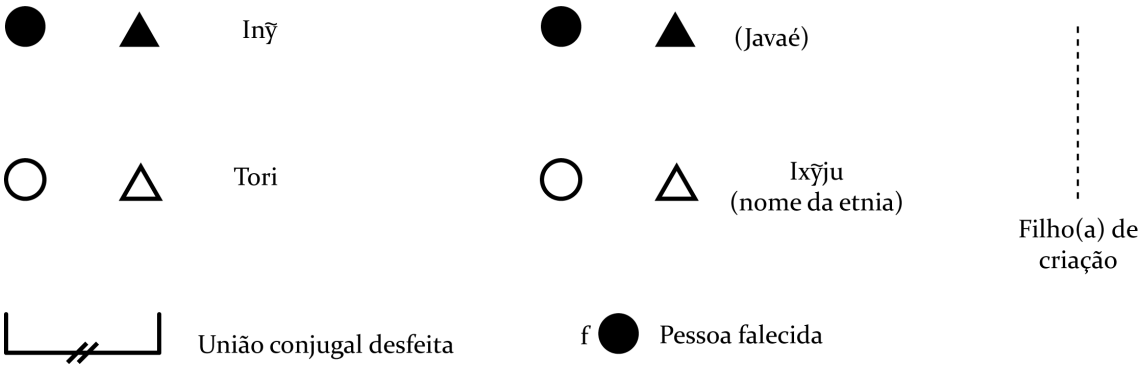
Eu vou conta a estória dos muito antigo, dos muito véio, como foi que 'tori' saiu aqui do Brasil e quando conheceu 'tori'. O véio conta assim: Diz que tori veio de lá de baixo no batelão, um tipo de barco usando uma folga, um remo de cabo comprido, remando com seu a oito pessoas e levava muitas pessoas. Então eles, quando chegou lá em aldeia os Karajá tavam numa barreira mesmo – eles morava lá mesmo, não morava na praia. Aí tori veio atirando – eu acho que foi com foguete, eu acho – dando muito tiro pã...pã... dando muito tiro. Aí os Karajá correram tudo, correram tudinho, não ficou nenhum – afora só ficou mesmo só homem que era mais valente de todos. Eu acho que ficou bens uns trinta assim, esperando tori – entrou lá dentro na barraca e ficou lá dentro esperando tori. Então quando tori apareceu lá então eles brigaram porque naquele tempo Karajá era brabo – quer dizer brabo assim, só se mexê, então eles fica brabo, se num mexe pode chega, pode dormir, era assim. Aí tori mexeu lá na aldeia botando todo mundo prá corrê. Aí o brabo, o guerreiro saiu e mandô flecha no tori. Aí eles boto prá corrê, mato quase tudo. Tori morreu quase tudo – porque naquele tempo eles usava um tipo de arma que não era assim tão ligeiro. Acho que usava chumbo ou espuleta assim fora, o Karajá também naquele tempo usava lança, borduna e tipo de uma borduna que é muito comprida, mas que é como faca – faz corte de

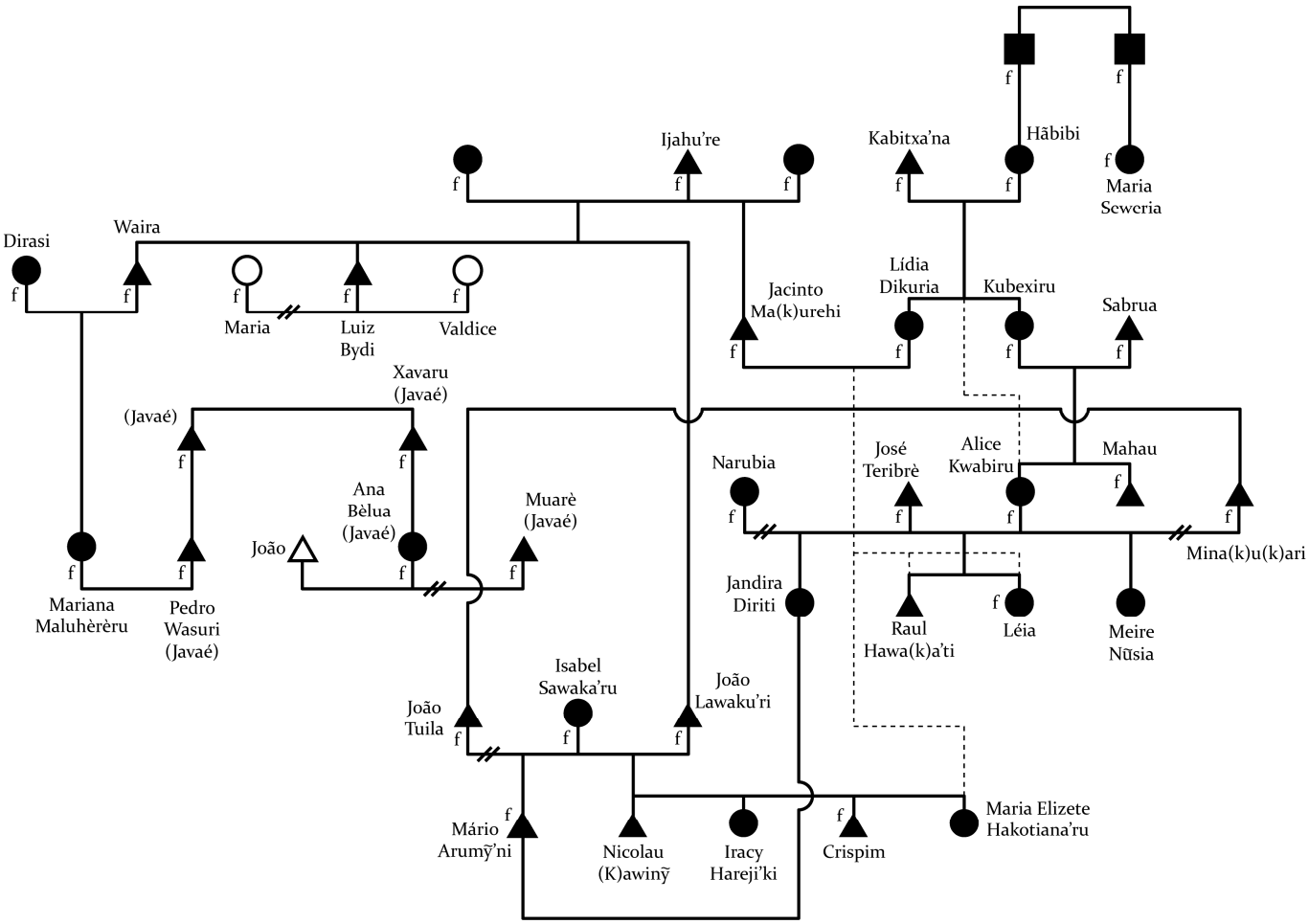
um lado e do outro. Aí quando tori arrumava para atirar então Karajá chegava e furava, outro flechava até que ficou dois ou três pessoas. Aí mandaram embora pra contar pro outro tori. Aí desceu, voltaram de novo – assim véio conta, né. Passô o prazo de um ano mais ou menos voltaram de novo. Mas o chefe diz que é bom – parece que tori ficou pensando de amansá Karajá e por isso trouxe muita coisa – comida, facão – toda coisa que tori usava. Foram chegando... chegando... mas não foram atirando não. Agora não tem mais Karajá brabo, qualqué um pode andá mais Karajá – já pode caça mais Karajá, não tem mais perigo. Mas eu acho que tori ainda tem medo de índio...

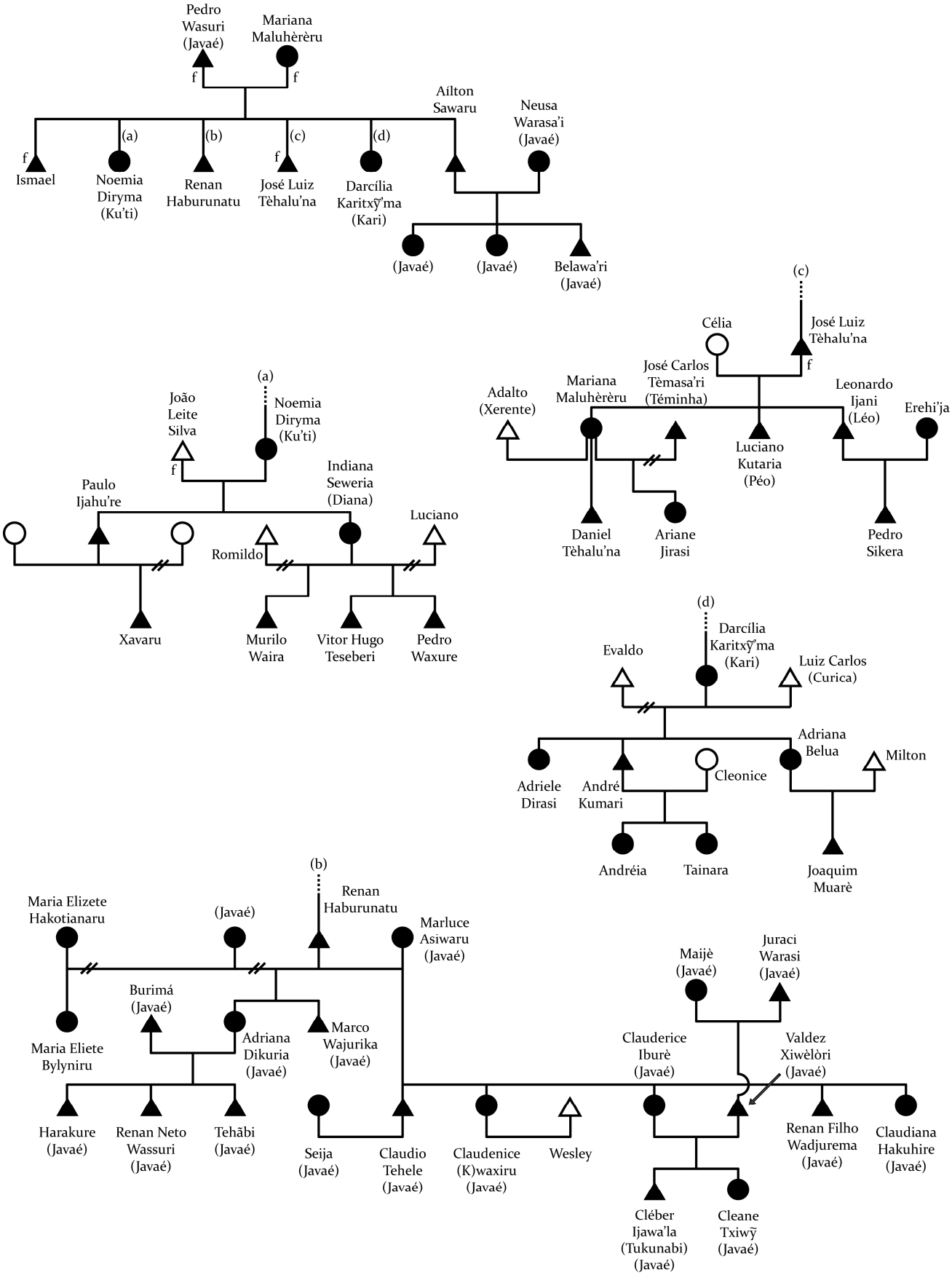
Anexo 2.

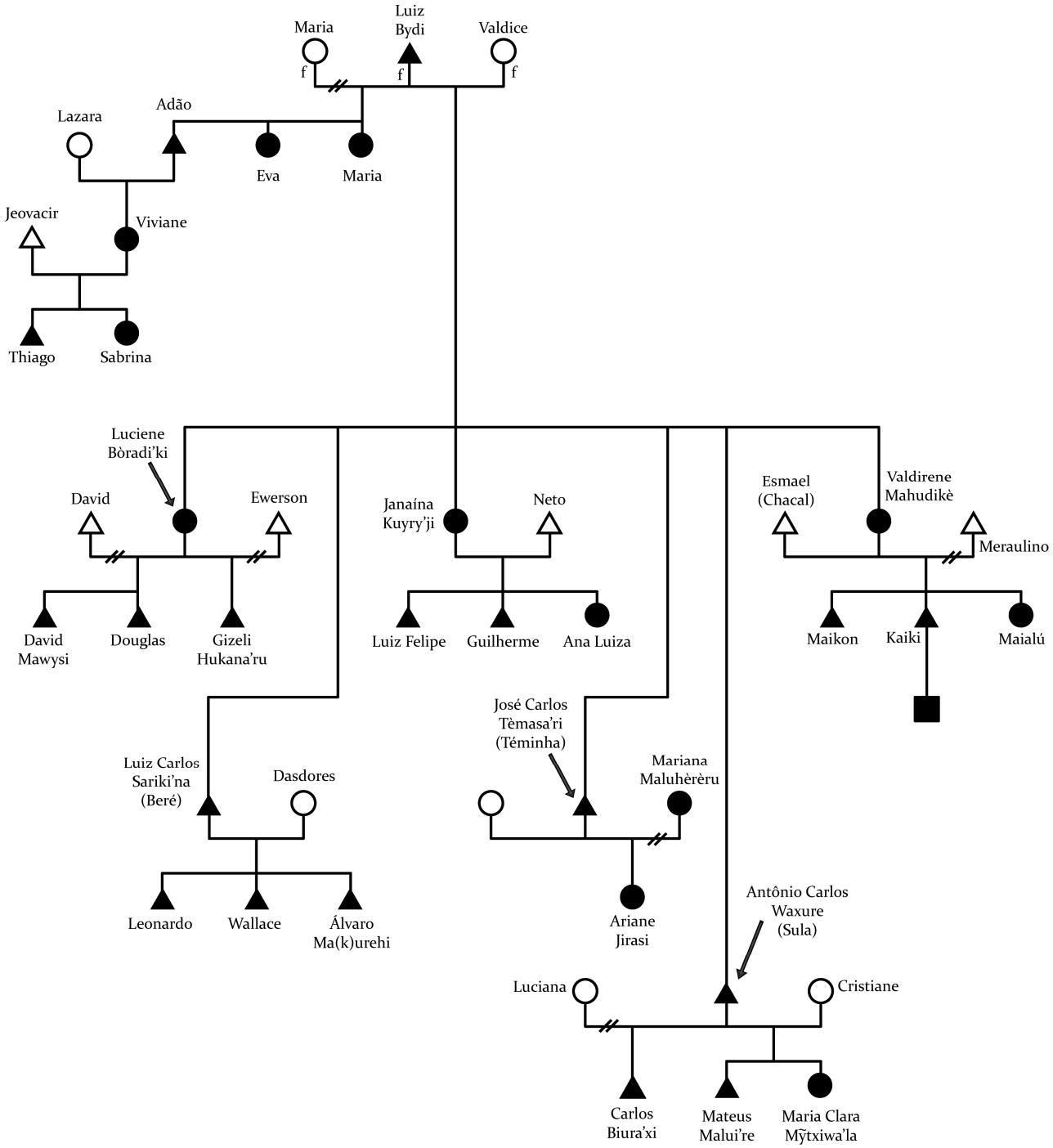
GENEALOGIA DE BURIDINA

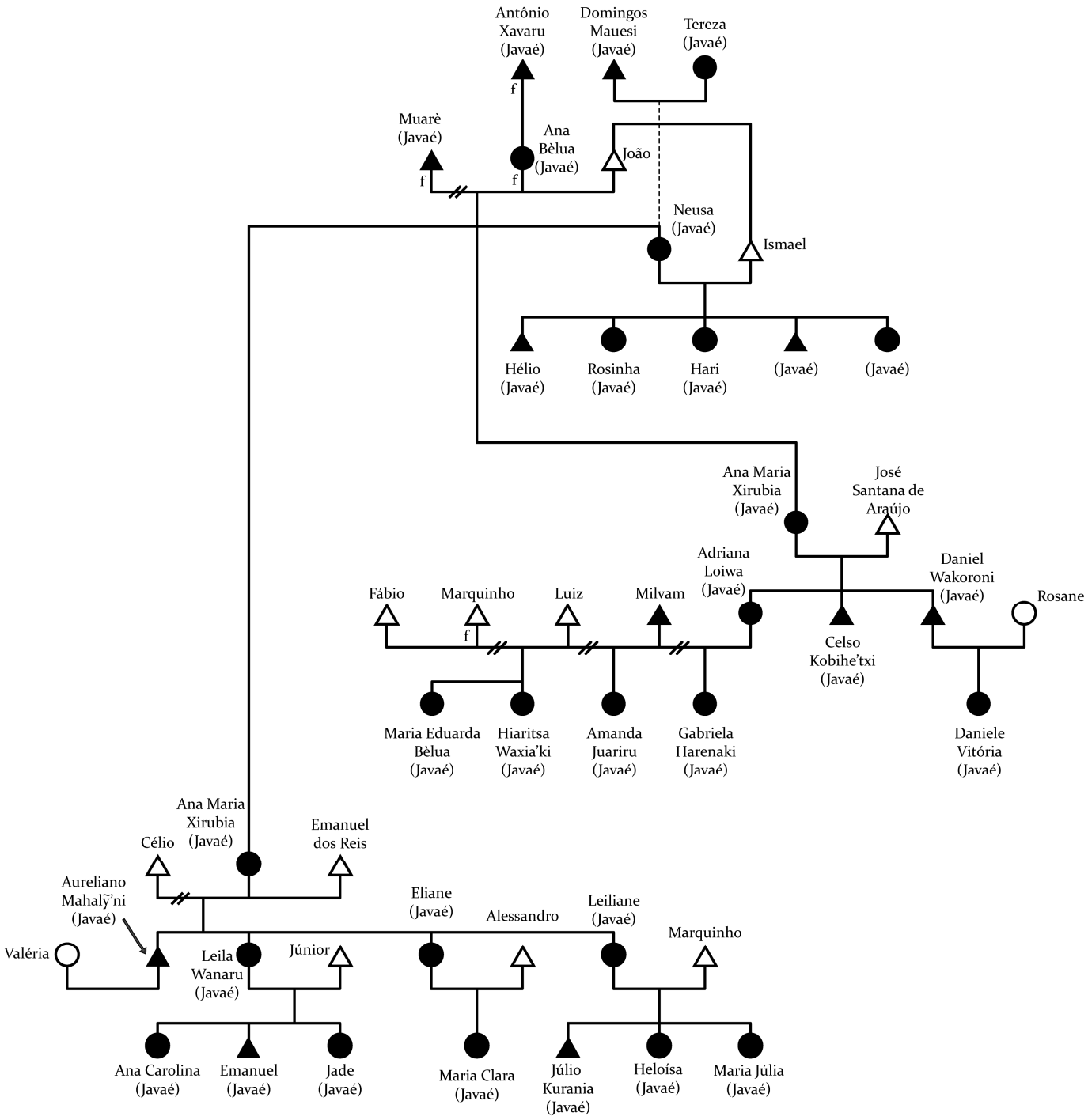
Legenda:

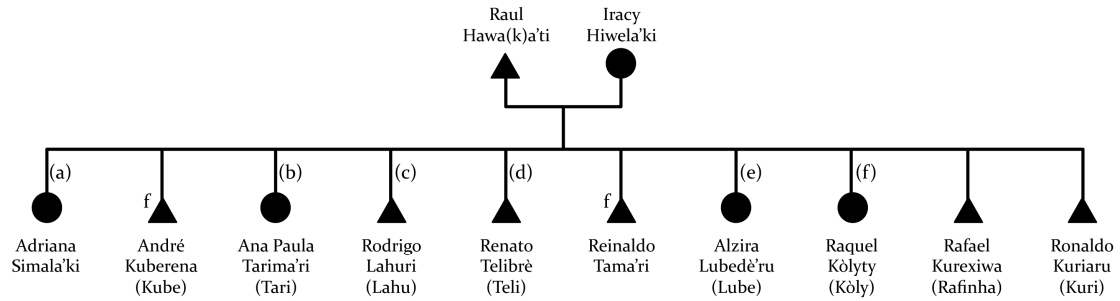

Inỹ
(Javaé)
Tori
Ixỹju
(nome da etnia)
Filho(a) de criação
União conjugal desfeita
f
Pessoa falecida

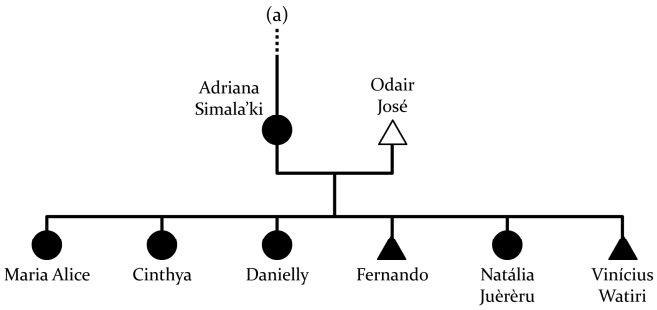

Dirasi
Waira
Maria
Luiz Bydi
Valdice
Ijahu're
Kabitxa'na
Hãbibi
Maria Seweria
Jacinto Ma(k)urehi
Lídia Dikuria
Kubexiru
Sabrua
Xavaru (Javaé)
(Javaé)
Ana Bèlua (Javaé)
João
Muarè (Javaé)
Narubia
José Teribrè
Alice Kwabiru
Mahau
Mina(k)u(k)ari
Mariana Maluhèrèru
Pedro Wasuri (Javaé)
Jandira Diriti
Raul Hawa(k)a'ti
Léia
Meire Nũsia
Isabel Sawaka'ru
João Tuila
João Lawaku'ri
Mário Arumỹ'ni
Nicolau (K)awinỹ
Iracy Hareji'ki
Crispim
Maria Elizete Hakotiana'ru

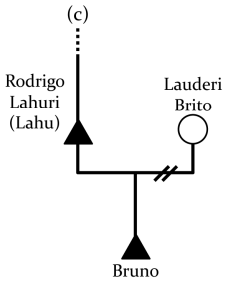

Pedro Wasuri (Javaé)
Mariana Maluhèrèru
f
f
Ailton Sawaru
Neusa Warasa'i (Javaé)
f
Ismael
(a)
Noemia Diryma (Ku'ti)
(b)
Renan Haburunatu
f
(c)
José Luiz Tèhalu'na
(d)
Darcília Karitxỹ'ma (Kari)
(Javaé)
(Javaé)
Belawa'ri (Javaé)
(c)
Célia
José Luiz Tèhalu'na
f
José Carlos Tèmasa'ri (Téminha)
Adalto (Xerente)
Mariana Maluhèrèru
Leonardo Ijani (Léo)
Erehi'ja
Luciano Kutaria (Péo)
Daniel Tèhalu'na
Ariane Jirasi
Pedro Sikera
(a)
João Leite Silva
Noemia Diryma (Ku'ti)
f
Paulo Ijahu're
Indiana Seweria (Diana)
Luciano
Romildo
Xavaru
Murilo Waira
Vitor Hugo Teseberi
Pedro Waxure
(d)
Darcília Karitxỹ'ma (Kari)
Evaldo
Luiz Carlos (Curica)
Adriana Belua
Milton
Cleonice
Adriele Dirasi
André Kumari
Andréia
Tainara
Joaquim Muarè
(b)
Renan Haburunatu
Maria Elizete Hakotianaru
(Javaé)
Marluce Asiwaru (Javaé)
Burimá (Javaé)
Maria Eliete Bylyniru
Adriana Dikuria (Javaé)
Marco Wajurika (Javaé)
Harakure (Javaé)
Renan Neto Wassuri (Javaé)
Tehãbi (Javaé)
Seija (Javaé)
Claudio Tehele (Javaé)
Claudenice (K)waxiru (Javaé)
Wesley
Maijè (Javaé)
Juraci Warasi (Javaé)
Clauderice Iburè (Javaé)
Valdez Xiwèlòri (Javaé)
Renan Filho Wadjurema (Javaé)
Claudiana Hakuhire (Javaé)
Cléber Ijawa'la (Tukunabi) (Javaé)
Cleane Txiwỹ (Javaé)

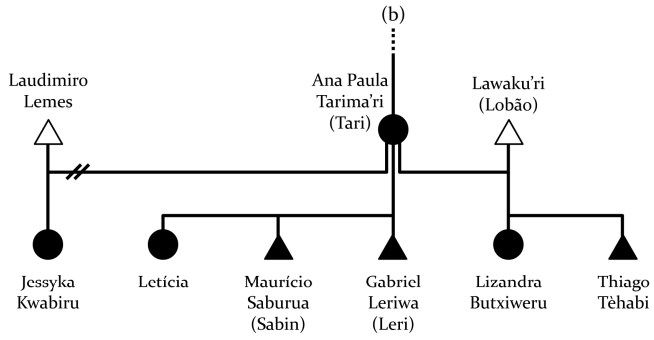

Maria
Luiz Bydi
Valdice
f
f
f
Lazara
Adão
Eva
Maria
Jeovacir
Viviane
Thiago
Sabrina
Luciene Bòradi'ki
David
Ewerson
David Mawysi
Douglas
Gizeli Hukana'ru
Janaína Kuyry'ji
Neto
Luiz Felipe
Guilherme
Ana Luiza
Esmael (Chacal)
Valdirene Mahudikè
Meraulino
Maikon
Kaiki
Maialú
José Carlos Tèmasa'ri (Téminha)
Mariana Maluhèrèru
Ariane Jirasi
Luiz Carlos Sariki'na (Beré)
Dasdores
Leonardo
Wallace
Álvaro Ma(k)urehi
Antônio Carlos Waxure (Sula)
Luciana
Cristiane
Carlos Biura'xi
Mateus Malui're
Maria Clara Mỹtxiwa'la

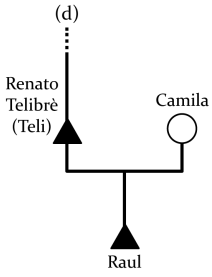

Antônio Xavaru (Javaé)
Domingos Mauesi (Javaé)
Tereza (Javaé)
f
Muarè (Javaé)
Ana Bèlua (Javaé)
João
f
f
Neusa (Javaé)
Ismael
Hélio (Javaé)
Rosinha (Javaé)
Hari (Javaé)
(Javaé)
(Javaé)
Ana Maria Xirubia (Javaé)
José Santana de Araújo
Adriana Loiwa (Javaé)
Daniel Wakoroni (Javaé)
Rosane
Fábio
Marquinho
Luiz
Milvam
f
Celso Kobihe'txi (Javaé)
Maria Eduarda Bèlua (Javaé)
Hiaritsa Waxia'ki (Javaé)
Amanda Juariru (Javaé)
Gabriela Harenaki (Javaé)
Daniele Vitória (Javaé)
Ana Maria Xirubia (Javaé)
Célio
Emanuel dos Reis
Aureliano Mahalỹ'ni (Javaé)
Eliane (Javaé)
Alessandro
Leiliane (Javaé)
Marquinho
Valéria
Leila Wanaru (Javaé)
Júnior
Ana Carolina (Javaé)
Emanuel (Javaé)
Jade (Javaé)
Maria Clara (Javaé)
Júlio Kurania (Javaé)
Heloísa (Javaé)
Maria Júlia (Javaé)

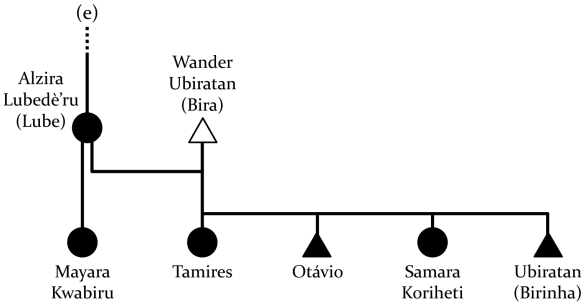

Raul
Hawa(k)a'ti
Iracy
Hiwela'ki
(a)
f
(b)
(c)
(d)
f
(e)
(f)
Adriana
Simala'ki
André
Kuberena
(Kube)
Ana Paula
Tarima'ri
(Tari)
Rodrigo
Lahuri
(Lahu)
Renato
Telibrè
(Teli)
Reinaldo
Tama'ri
Alzira
Lubedè'ru
(Lube)
Raquel
Kòlyty
(Kòly)
Rafael
Kurexiwa
(Rafinha)
Ronaldo
Kuriaru
(Kuri)

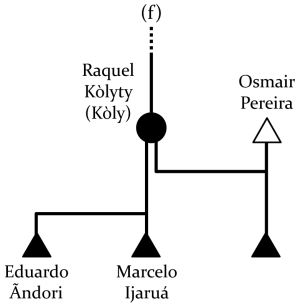

(a)
Adriana
Simala'ki
Odair
José
Maria Alice
Cinthya
Danielly
Fernando
Natália
Juèrèru
Vinícius
Watiri

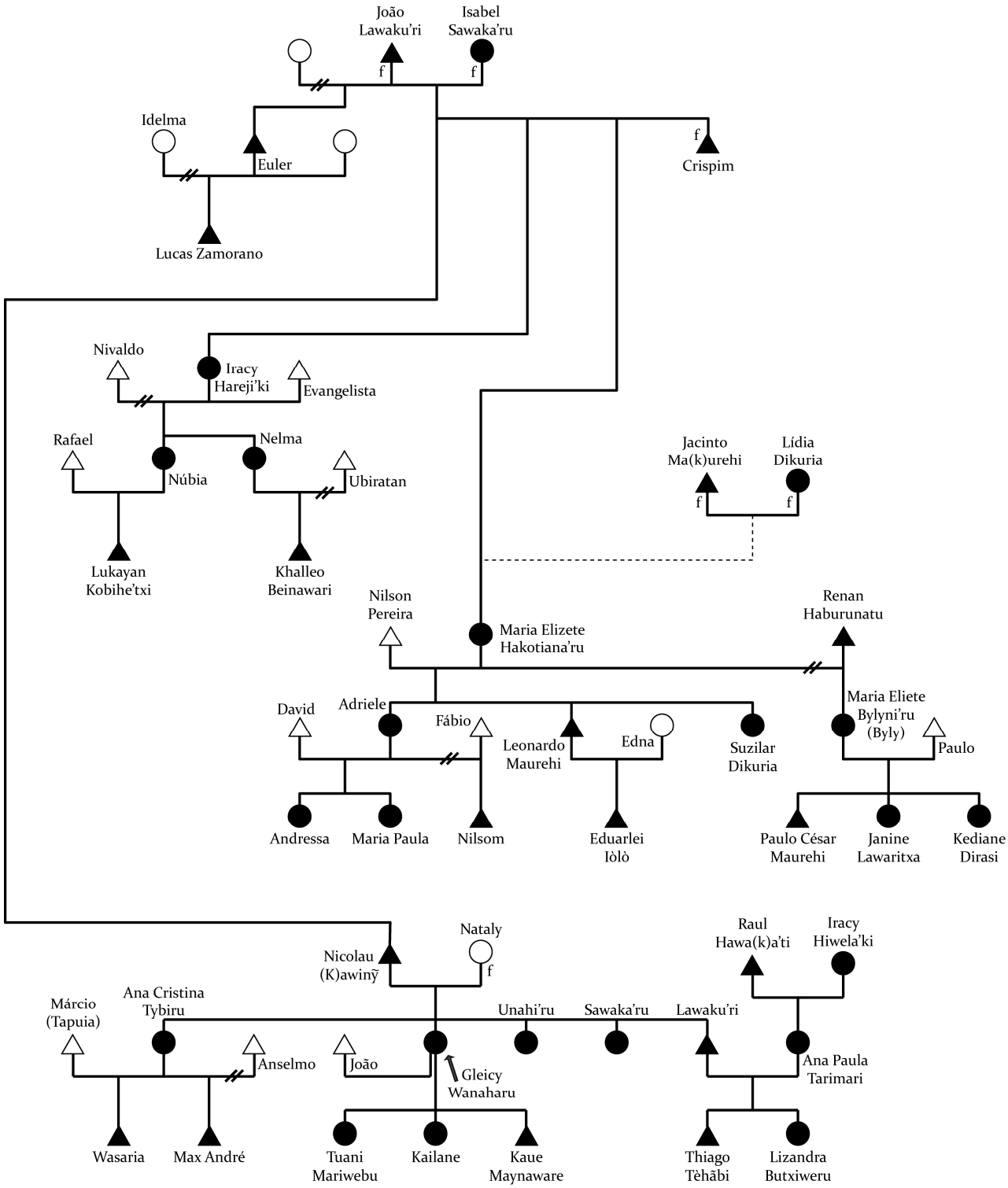

(c)
Rodrigo
Lahuri
(Lahu)
Lauderi
Brito
Bruno

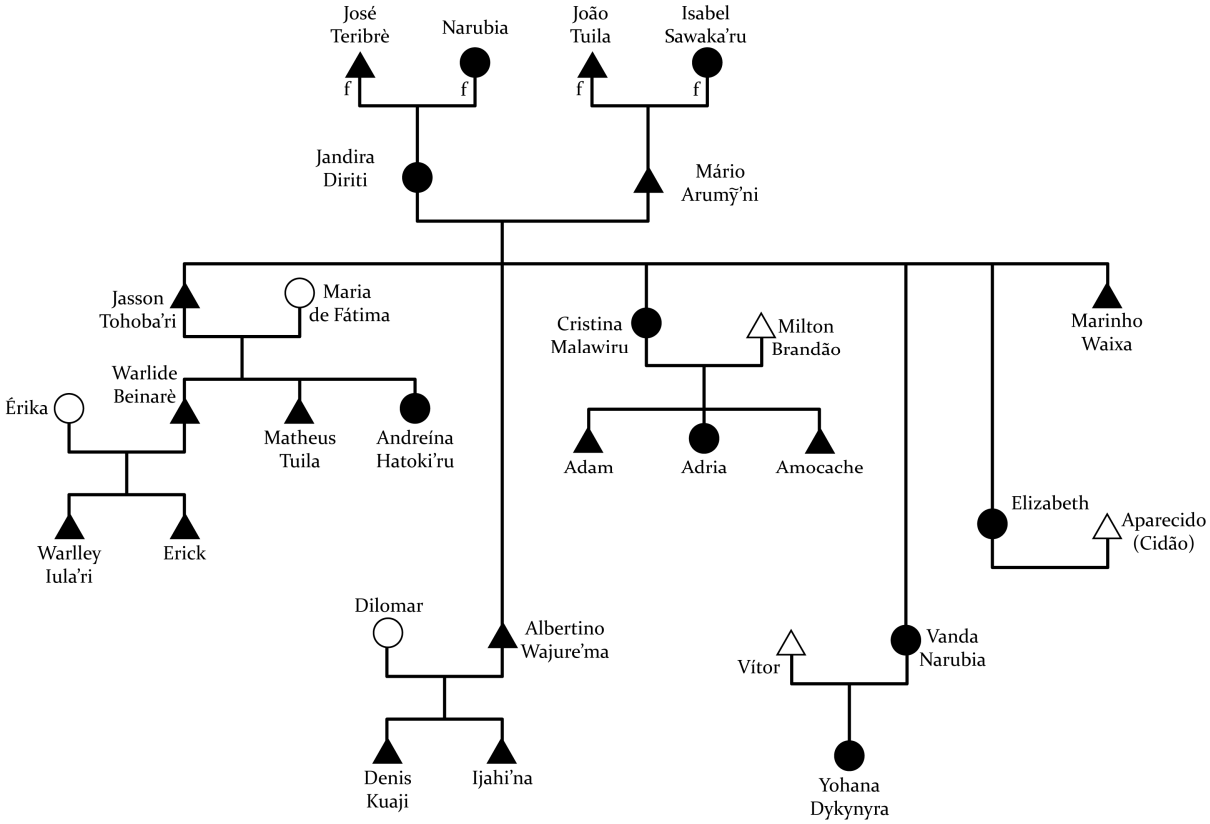

(b)
Laudimiro
Lemes
Ana Paula
Tarima'ri
(Tari)
Lawaku'ri
(Lobão)
Jessyka
Kwabiru
Letícia
Maurício
Saburua
(Sabin)
Gabriel
Leriwa
(Leri)
Lizandra
Butxiweru
Thiago
Tèhabi

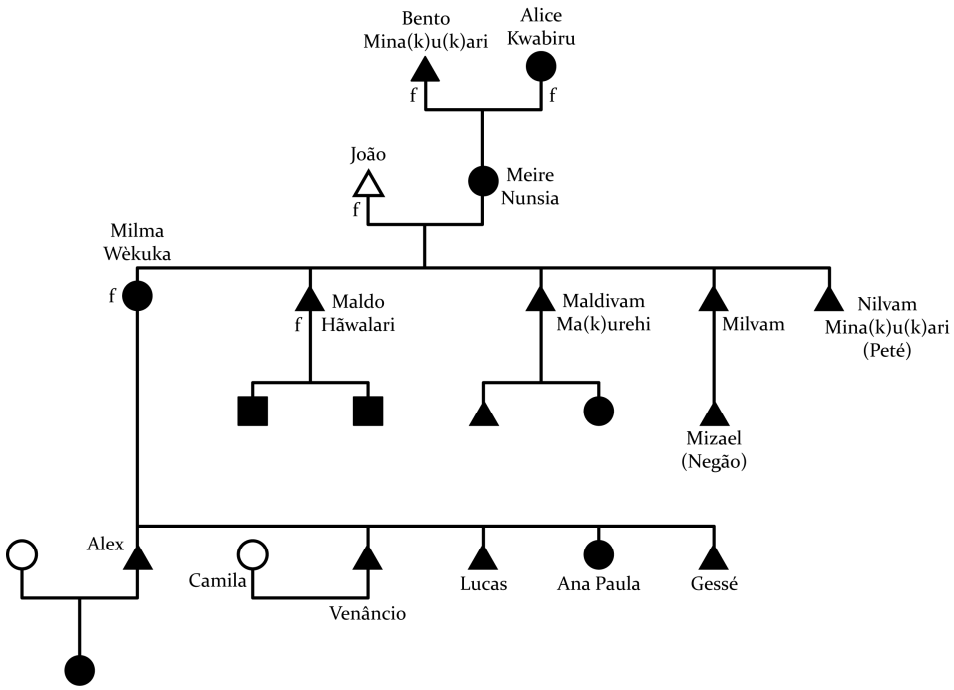

(d)
Renato
Telibrè
(Teli)
Camila
Raul

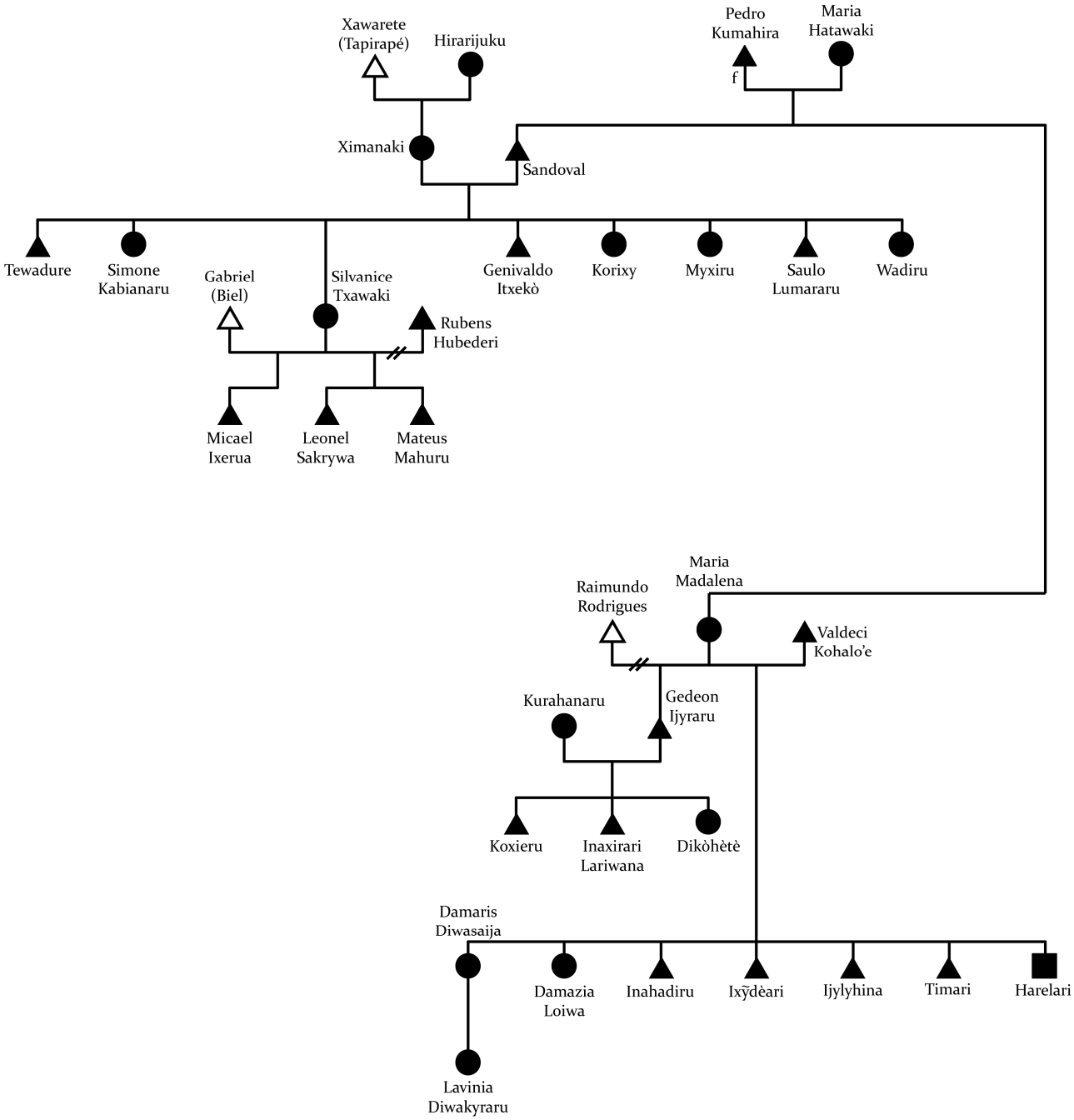

(e)
Alzira
Lubedè'ru
(Lube)
Wander
Ubiratan
(Bira)
Mayara
Kwabiru
Tamires
Otávio
Samara
Koriheti
Ubiratan
(Birinha)


(f)
Raquel
Kòlyty
(Kòly)
Osmair
Pereira
Eduardo
Ãndori
Marcelo
Ijaruá


João
Lawaku'ri
Isabel
Sawaka'ru
f
f
Idelma
Euler
Lucas Zamorano
f
Crispim
Nivaldo
Iracy
Hareji'ki
Evangelista
Rafael
Nelma
Núbia
Ubiratan
Lukayan
Kobihe'txi
Khalleo
Beinawari
Jacinto
Ma(k)urehi
Lídia
Dikuria
f
f
Nilson
Pereira
Maria Elizete
Hakotiana'ru
Renan
Haburunatu
David
Adriele
Fábio
Leonardo
Maurehi
Edna
Suzilar
Dikuria
Maria Eliete
Bylyni'ru
(Byly)
Paulo
Andressa
Maria Paula
Nilsom
Eduarlei
Iòlò
Paulo César
Maurehi
Janine
Lawaritxa
Kediane
Dirasi
Nataly
f
Nicolau
(K)awinỹ
Raul
Hawa(k)a'ti
Iracy
Hiwela'ki
Márcio
(Tapuia)
Ana Cristina
Tybiru
Unahi'ru
Sawaka'ru
Lawaku'ri
Anselmo
João
Gleicy
Wanaharu
Ana Paula
Tarimari
Wasaria
Max André
Tuani
Mariwebu
Kailane
Kaue
Maynaware
Thiago
Tèhãbi
Lizandra
Butxiweru


José Teribrè
Narubia
João Tuila
Isabel Sawaka'ru
f
f
f
f
Jandira Diriti
Mário Arumỹ'ni
Jasson Tohoba'ri
Maria de Fátima
Cristina Malawiru
Milton Brandão
Marinho Waixa
Warlide Beinarè
Érika
Matheus Tuila
Andreína Hatoki'ru
Adam
Adria
Amocache
Elizabeth
Aparecido (Cidão)
Warlley Iula'ri
Erick
Dilomar
Albertino Wajure'ma
Vítor
Vanda Narubia
Denis Kuaji
Ijahi'na
Yohana Dykynyra


Bento Mina(k)u(k)ari
Alice Kwabiru
f
f
João
f
Meire Nunsia
Milma Wèkuka
f
Maldo
f
Hãwalari
Maldivam Ma(k)urehi
Milvam
Nilvam Mina(k)u(k)ari (Peté)
Mizael (Negão)
Alex
Camila
Venâncio
Lucas
Ana Paula
Gessé


Xawarete
(Tapirapé)
Hirarijuku
Pedro
Kumahira
Maria
Hatawaki
f
Ximanaki
Sandoval
Tewadure
Simone
Kabianaru
Gabriel
(Biel)
Silvanice
Txawaki
Genivaldo
Itxekò
Korixy
Myxiru
Saulo
Lumararu
Wadiru
Rubens
Hubederi
Micael
Ixerua
Leonel
Sakrywa
Mateus
Mahuru
Maria
Madalena
Raimundo
Rodrigues
Valdeci
Kohalo'e
Kurahanaru
Gedeon
Ijyraru
Koxieru
Inaxirari
Lariwana
Dikòhètè
Damaris
Diwasaija
Damazia
Loiwa
Inahadiru
Ixȳdèari
Ijylyhina
Timari
Harelari
Lavinia
Diwakyraru

Anexo 3.

CENSO DE BURIDINA

(FUNASA, 2010)

FUNASA Ministério da Saúde
Fundação Nacional de Saúde

FAMÍLIA
PÓLO BASE :GOIÂNIA.
ALDEIA :BURIDINA
SOMENTE VIVOS

N°Residência	N°Família	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
0001	001	EDUARDO ANDORI MAURI	M	26/3/2007	3		RAQUEL MAURI DOS SANTOS
	001	IRACY HIVELAKI SANTOS	F	5/9/1958	51	DOMINGOS RIWERIA KARAJÁ	TEREZA KOIXARU KARAJÁ
	001	MAYARA KELLEN KOABIRO SANTOS	F	26/4/1999	11		ALZIRA MAURI DOS SANTOS
	001	RAFAEL MAURÍ DOS SANTOS	M	21/6/1993	17	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
	001	RAUL MAURI DOS SANTOS	M	10/10/1954	55	JACINTO MAURI	LIDIA DE SOUZA
	001	RENATO MAURÍ DOS SANTOS	M	9/1/1987	23	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
	001	RODRIGO MAURI DOS SANTOS	M	3/3/1984	26	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
	001	RONALDO KURIARY M. SANTOS	M	7/11/1996	13	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
0002	001	ANA PAULA MAURÍ DOS SANTOS	F	12/11/1979	30	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HYWELAKI SANTOS
	001	GABRIEL LERIWA SANTOS	M	29/6/2002	8		ANA PAULA M. SANTOS
	001	JESSYKA KOIXARU M. PAES LEMES	F	25/10/1996	13	LAUDIMIRO D. P. LEMES	ANA PAULA M. SANTOS
	001	LETICIA M. SANTOS	F	26/11/2002	7		ANA PAULA M. SANTOS
	001	LIZANDRA BUTIWERU MAURI	F	19/2/2007	3		ANA PAULA M. SANTOS
	001	MAURÍCIO SABURUÁ MAURI DOS SANTO	M	14/6/2000	10		ANA PAULA M. SANTOS
	001	TIAGO TERRABI MAURI DOS SANTOS	M	27/4/2008	2	LAWACURE KAWINÁ	ANA PAULA MAURI DOS SANTOS
0003	001	ADRIANA WASSURI SOUZA	F	30/6/1990	20	ERALDO MAURICIO SOUZA	DARCÍLIA WASSURI
	001	ANDRÉ DE SOUZA	M	1/8/1982	28	ERALDO MAURICIO SOUZA	DARCÍLIA WASSURI KARAJÁ
	001	JOAQUIM AUGUSTO MOARE WASSURI	M	29/3/2007	3	NILTO JOSÉ NUNES	ADRIANA WASSURI KARAJÁ
	001	MILTON JOSÉ NUNES	M	26/10/1969	40	JOAQUIM JOSÉ NUNES	GERALDA DE SOUZA NUNES
0004	001	ANDRIELE DE SOUZA	F	9/8/1984	26	ERALDO MAURICIO SOUZA	DARCÍLIA WASSURI
0005	001	JANINE LARIWAYTXA M.	F	4/9/2007	2	PAULO E SANTOS L. OLIVEIRA	MARIA ELIETE MAURI
	001	KEDIANE DIRASI LOPES MAURI KARAJÁ	F	1/5/2009	1	PAULO E SANTOS L. OLIVEIRA	MARIA ELIETE MAURI
	001	MARIA ELIETE MAURI	F	4/9/1980	29	RENAN WASSURI	MARIA F. MAURI

N°Residência	N°Família	Nome da Pessoa	Sexo	Data.Nasc	Idade	Nome do Pa	Nome da Mãe
	001	PAULO CÉSAR M. L. OLIVEIRA	M	31/8/2004	5	PAULO E SANTOS L. OLIVEIRA	MARIA ELIETE MAURI
	001	PAULO EVANGELISTA SANTOS LOPES	M	19/6/1983	27	MARCIO LOPES DE OLIVEIRA	APARECIDA AUXILIADORA DOS SANT
0006	001	JANDIRA DIRETI	F	30/11/1948	61	JOSÉ TARIBE	NARUBIA TARIBE
	001	MARINHO WAICHA ARUMANI	M	26/9/1985	24	MARIO ARUMANI	JANDIRA DIRETI
0007	001	ALEXANDRE MATTI	M	15/4/1971	39	JOÃO TUMA	ISABEL SAWACARU
	001	ALINE MARIAWALE DOS SANTOS MATTI	F	26/6/1997	13	ALEXANDRE MATTI	CÉLIA LIMA DOS SANTOS
	001	CÉLIA LIMA DOS SANTOS	F	27/9/1960	49	JUVENAL DOS SANTOS	CELIA LIMA DOS SANTOS
	001	EREHIJA KARAJÁ	F	25/7/1993	17	MAUREHI KARAJÁ	TXUKOE KARAJÁ
	001	LEONARDO A. DOS SANTOS	M	18/8/1987	23	JOSÉ LUIZ TEHALUNA	CELIA LIMA DOS SANTOS
	001	LUCIANO K. DOS SANTOS	M	2/10/1985	24	JOSÉ LUIZ TEHALUNA	CELIA LIMA DOS SANTOS
0008	001	CLAUDENICI WASSIRU KARAJÁ	F	10/10/1990	19	RENAN WASSURI	MARLUCE JAVAÉ
	001	CLAUDIANA WASSURI	F	26/6/1997	13	RENAN WASSURI	MARLUCE JAVAÉ
	001	MARLUCI ASIWARU JAVAÉ	F	28/8/1974	35	LAFAIETE TOBIÇÃO JAVAÉ	LUZIA ACARRINE JAVAÉ
	001	RENAN WASSURI	M	20/3/1969	41	PEDRO WASSURI	MARIANA WASSURI
	001	RENAN WASSURI FILHO	M	10/2/1995	15	RENAN WASSURI	MARLUCE JAVAE
	001	WESLEY ALMEIDA DOS SANTOS	M	20/4/1985	25	EVALDO PEREIRA DOS SANTOS	DIVINA ALMEIDA FERNANDES
	002	CLAUDERICE WASSURI JAVAÉ	F	18/9/1992	17	RENAN WASSURI	MARLUCE JAVAÉ
	002	CLEBER TUCUNABI JAVAÉ	M	19/12/2006	3	VALDEZ X.WELORI JAVAE	CLAUDERICE WASSURI
	002	CLEONE TYWON JAVAÉ	F	30/4/2008	2	VALDEZ X.WELORI JAVAÉ	CLAUDERICE WASSURI
	002	VALDEZ XIWELORI JAVAÉ	M	5/2/1985	25	JURACI JAVAÉ	MAIJEWERU JAVAÉ
	003	CLÁUDIO T. WASSURI JAVAÉ	M	26/12/1988	21	RENAN WASSURI	MARLUCE JAVAÉ
	003	REBECA DIMARU JAVAÉ	F	21/7/1997	13	ZEJITO KOXIWARI JAVAÉ	HILDA SEWERU JAVAÉ
0009	001	ADRIANA DIKURIÁ JAVAÉ	F	1/3/1987	23	RENAN WASSURI	
	001	BURIMÁ JAVAÉ	M	1/4/1983	27		
	001	HARAKURE JAVAÉ	M	11/1/2004	6	BURIMÁ JAVAÉ	ADRIANA DIKURIA JAVAÉ
	001	RENÁ WASURI JAVAÉ	M	24/5/2005	5	BURIMÁ JAVAÉ	ADRIANA DIKURIA JAVAÉ
	001	TEHABI WASSURI JAVAÉ	M	2/9/2007	2	BURIMÁ JAVAÉ	ADRIANA DIKURIA JAVAÉ
0010	001	ADALTO PEREIRA XERENTE	M	21/2/1988	22	ALFREDO PEREIRA XERENTE	MARIA H. W.BRITO
	001	ARIANE D. SANTOS LEÃO	F	14/3/2001	9	JOSÉ CARLOS LEÃO GOMES	MARIANA M. SANTOS
	001	DANIEL DOS SANTOS JAVAE	M	13/4/2007	3		MARIANA L. SANTOS
	001	MARIANA LIMA DOS SANTOS	F	10/4/1983	27	JOSÉ LUIZ TEHALUNA	CELIA LIMA DOS SANTOS

Nº Residência	Nº Família	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	dade	Nome do Pai	Nome da Mãe
0011	001	BEINARÉ WALIDE JUNIOR DA SILVA	M	26/2/1990	20	JASSON TOHOBARI	MARIA DE FÁTIMA R. SILVA
	001	ERIKA DE SOUZA SALAZAR	F	26/8/1991	19	ROMÃO IBANÊS SALAZAR	FRANICE RIBEIRO SOUZA
	001	HATOKIRU KARAJÁ	F	14/10/2005	4	JASSON TOHOBARI	MARIA DE FÁTIMA R. SILVA
	001	JASSON TAROBARI	M	12/4/1969	41	MARIO ARUMANI	JANDIRA DIRITI
	001	MARIA DE FÁTIMA R. SILVA	F	12/9/1972	37	LUIZ ROCHA DA SIVA	MARIA APARECIDA SILVA
	001	TUILA MATEUS R. DA SILVA	M	29/10/1994	15	JASSON TOHOBARI	MARIA DE FÁTIMA R. SILVA
	001	WARLLEY YULARY SALAZAR DA SILVA	M	11/3/2008	2	BEINARÉ WARLIDE JÚNIOR DA S	ERIKA DE SOUZA SALAZAR
0012	001	ANA PAULA MORAES SANTOS KARAJÁ	F	9/12/1992	17	MILVAM TAVEIRA DE MORAIS	
	001	GESSE MORAIS DOS SANTOS	M	15/6/1996	14	MILVAM TAVEIRA DE MORAIS	JANDIR L. DOS SANTOS
	001	JAQUELINE DAIANE DE OLIVEIRA	F	17/2/1967	23	MANOEL JOSÉ DE OLIVEIRA	APARECIDA ADELAIDE DE OLIVEIRA
	001	LUCAS TAVEIRA DE MORAES KARAJA	M	30/4/1995	15	MILVAM TAVEIRA DE MORAIS	
	001	MARY DA SILVA RODRIGUES	F	12/10/1940	69	BENTO DA SILVA	ALICE GONÇALO
	001	MIZAEL TAVEIRA CRUZ	M	12/9/1992	17	MILVAN TAVEIRA DE MORAIS	ANA M. DA CRUZ TAVEIRA
	001	NIRVAN S. MORAIS	M	8/8/1974	36	JOÃO DE MORAIS	MARY S. RODRIGUES
	001	VENANCIO TAVEIRA DE MORAES KARA	M	14/8/1990	20	MILVAM TAVEIRA DE MORAIS	
0013	001	VANDA NARUBIA ARUMANI	F	26/5/1982	28	MARIO ARUMANI	JANDIRA DIRETI
	001	VITOR SAIMON DA CONCEÃO	M	6/5/1987	23		EILA ALVES DA CONCEIÇÃO
	001	YOHANA DYKYNYRA CONCEIÇÃO	F	29/12/2006	3	VITOR SAIMON CONCEÇÃO	VANDA NARUBIA ARUMANI
0014	001	EVANGELISTA BEM DE OLIVEIRA	M	18/10/1957	52	ANTONIO BEM DE OLIVEIRA	JOAQUINA MARIA DE JESUS
	001	IRACY HAREDIKE KARAJÁ	F	6/6/1960	50	JOÃO LAWARI KARAJÁ	IZABEL LAWARI
	001	KHALLEO BEINAWARI KARAJÁ	M	12/12/2007	2	UBIRATAN DA SILVA ALVES	NELMA RAREDIK VIEIRA
	001	NELMA HAREDIKI VIEIRA	F	10/1/1989	21	NIVALDO VIEIRA SILVA	IRACY HAREDIK
0015	001	APARECIDO VIEIRA LEITE DA SILVA	M	29/8/1969	40		BENEDITA LEITE
	001	ELIZABETH ARUMANE	F	3/6/1967	43	MARIO ARUMANI	JANDIRA DIRETI
0016	001	INDIANA WASSURI	F	3/1/1985	25	JOÃO LEITE SILVA	NCEMIA WASSURI
	001	JOÃO PEDRO WASSURI	M	17/10/2009	10	LUCIANO MANAIA	INDIANA WASSURI
	001	LUCIANO MANAIA SANTOS	M	21/9/1985	24	ADÃO NERES FERREIRA	LUCIRENE MANAIA SANTOS
	001	MURILO WAIRÁ WASSURI HENK	M	18/11/2005	4	ROMILDO F. HENKE	INDIANA WASSURI
	001	VITOR HUGO D. MANAIA	M	9/8/2007	3	LUCIANO MANAIA	INDIANA WASSURI
0017	001	LAWAKURI KAWINÁ	F	1/3/1986	24	NICOLAU KAWINÁ	NATALY DE JESUS NORONHA
	001	NICOLAU KAWINÁ	M	10/9/1954	55	JOÃO MALAWAURI	ISABEL SAWACARU

NºResidência	NºFamilia	Nome da Pessoa	Sexo	Data.Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
	001	SAWACARU KAWINÁ	F	24/11/1990	19	NICOLAU KAWINÁ	NATALY DE JESUS NORONHA
	001	UNARIRU KAWINAN	F	20/4/1989	21	NICOLAU KAWINÁ	NATALY DE JESUS NORONHA
0018	001	JOSÉ CARLOS L. GOMES	M	3/1/1979	31	LUIZ BEDE HELIO	VALDICE C. GOMES
0019	001	DAVID MAWYSI F. LEÃO	M	26/11/2002	7	DAVID FARIAS OLIVEIRA	LUCIENE LEÃO GOMES
	001	DOUGLAS FARIAS LEÃO	M	30/10/2006	3	DAVID FARIAS OLIVEIRA	LUCIENE LEÃO GOMES
	001	GIZELI HJKANARU DA SILVA LEÃO	F	20/7/1998	12	EWERSON SILVA LIMA	LUCIENE LEÃO GOMES
	001	LUCIENE LEAO GOMES	F	8/2/1963	27	LUIZ BEDE HÉLIO	VALDICE CALDEIRA GOMES
0020	001	ANTONIO CARLOS LEÃO GOMES	M	13/1/198'	29	LUIZ BEDE HELIO	VALDICI C. GOMES
	001	CRISTIANE COSTA CUNHA	F	31/7/1984	26	ISMAEL G. DA COSTA	DIVINA G. DA CUNHA
	001	MARIA CLARA LINS	F	26/7/2008	2		CRISTIANA COSTA CUNHA
	001	MATEUS MALOIRE C. LEÃO	M	1/9/2003	6	ANTONIO CARLOS LEÃO GOMES	CRISTIANE COSTA CUNHA
0021	001	MARIA ELIZETH MAURI	F	18/8/1969	41	JACINTO MAURI	LIDIA SOUZA MAURI
0022	001	ALVARO MAUREHI GOMES SILVA	M	1/6/2001	9	LUIZ CARLOS LEÃO GOMES	DASDORES APARECIDA S. LIMA
	001	DASDORES APARECIDA S. L. GOMES	F	19/10/1969	40	AMADEJS S. LIMA	MARIA C. DINIZ LIMA
	001	LEONARDO R. SILVA	M	24/6/1993	17	OSVALDO R. DA SILVA	DASDORES APARECIDA S. LIMA
	001	LUIZ CARLOS L. GOMES	M	3/2/1976	34	LUIZ BEDÊ HELIO	VALDICE C. GOMES
	001	WALLACE MURILO G. SILVA	M	19/5/1995	14	LUIZ CARLOS L. GOMES	DASDORES APARECIDA S. L. GOMES
0023	001	KAIKI LEÃO VASCONCELOS KARAJÁ	M	3/7/1992	18	MERAULINO F. VASCONCELOS	VALDIRENE LEÃO GOMES
	001	MAIALÚ LEÃO VASCONCELOS	F	16/9/1997	12	MERAULINO F. VASCONCELOS	VALDIRENE LEÃO GOMES
	001	MAIKON D. LEÃO VASCONCELOS	M	9/6/1991	19	MERAULINO F. VASCONCELOS	VALDIRENE L. GOMES
	001	VALDIRENE LEÃO GOMES	F	15/5/1973	37	LUIZ BEDÊ HELIO	VALDICE C. GOMES

FUNASA Ministério da Saúde
Fundação Nacional de Saúde

FAMÍLIA
PÓLO BASE : GOIÂNIA.
ALDEIA ARICÁ
SOMENTE VIVOS

NºResidênc	NºFamilia	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
0001	001	HARELARI DIOMAR KARAJÁ	M	27/8/2003	7	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	IJYLYHINA KARAJÁ	M	20/1/1999	11	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	INAHADIRU KARAJÁ	M	19/9/1995	14	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	IXYDEARI KARAJÁ	M	27/2/1997	13	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	LOIWA DAMAZIA KARAJÁ	F	26/8/1993	17	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA	F	29/9/1966	43	PEDRO OLIVEIRA	MARIA C. OLIVEIRA
	001	TIMARI KARAJÁ	M	27/1/2000	10	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	001	VALDECI KOHALOE KARAJÁ	M	22/7/1965	45	HARERAKI KARAJÁ	WESIRU JAVAÉ
	002	DIWASAIDJA DAMARIS KARAJÁ	F	15/8/1991	19	VALDECI KOHALUE KARAJÁ	MARIA MADALENA DE OLIVEIRA
	002	LAVINIA DIWAKYRARU KARAJA	F	22/9/2008	1		DIWASAIJA DAMARIS KARAJÁ
0002	001	GENIVALDO ITXEKO KARAJÁ	M	18/11/1989	20	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	KORIXY KARAJÁ	F	12/8/1994	16	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	MYXIRU KARAJÁ	F	6/10/2000	9	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	NARDEL KUMAKARI KARAJÁ	M	20/7/2006	4	MARCOS ITXEÓ KARAJÁ	XUREREA DULCE KARAJÁ
	001	SANDOVAL OLIVE RA KARAJÁ	M	11/3/1958	52	PEDRO KUMAHIRA KARAJÁ	HATAWAKI KARAJÁ
	001	SAULO LUMARARU KARAJÁ	M	27/8/2002	8	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	SIMONE KABIANARU KARAJÁ	F	27/1/1985	25	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	TEWADURE KARAJÁ	M	8/3/1976	34	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	WADIRU KARAJÁ	F	14/11/2005	4	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
	001	XIMANAKI KARAJÁ	F	15/1/1970	40	XAWARETE IAPIRAPÉ	HIRARIJUKU KARAJÁ
0003	001	GABRIEL OLIVEIRA MELO	M	14/6/1990	20	ANTONIO DE OLIVEIRA	DEUSANICE BATISTA DE MELO OLIVEIRA
	001	LEONEL SAKRYWA KARAJÁ	M	21/11/2001	8	RUBENS HUBEDERI KARAJÁ	TXAWAKI KARAJÁ

N°Residênc	N°Familia	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
	001	MATEUS MAHURU KARAJÁ	M	15/8/2003	7	RUBENS HUBEDERI KARAJÁ	TXAWAKI KARAJÁ
	001	MICAEL IXERUA KARAJÁ	M	20/4/2010	4	GABRIEL OLIVEIRA DE MELO	SILVANICE TXAWAKI KARAJÁ
	001	SILVANICE TXAWAKI KARAJÁ	F	15/1/1988	22	SANDOVAL DE OLIVEIRA KARAJÁ	XIMANAKI KARAJÁ
0004	001	DIKOHETE KARAJÁ	F	19/11/2008	1	IJARARU GEDEON B. SILVA	KURAHANARU KARAJÁ
	001	IJARARU GEDEON B. SILVA	M	11/11/1982	27	RAIMUNDO RODRIGUES	MARIA M. X. KARAJA
	001	INAXIRARI LARIWANA	F	31/12/2004	5	IJARARU GEDEON B. SILVA	KURAHANARU KARAJÁ
	001	KOXIERU KARAJA	F	12/2/2003	7	IJARARU GEDEON B. SILVA	KURAHANARU KARAJÁ
	001	KURAHANARU KARAKÁ	F	15/1/1982	28	WATAÚ KARAJÁ	BELUÁ KARAJÁ
	001	MARIA CONCEIÇÃO OLIVEIRA HATAW	F	12/11/1922	87	LUMARARU KARAJÁ	MAXIRU KARAJÁ
0005	001	ALZIRA MAURI DOS SANTOS	F	25/4/1982	28	RAUL MAURI SANTOS	IRACY HYWELAKI SANTOS
	001	OTAVIO A. W. DOS SANTOS	M	5/6/2002	8	WANDER UBIRATAN C.R	ALZIRA MAURI DOS SANTOS
	001	SAMARA KORIHETI KARAJÁ	F	2/6/2010	2	WANDER UBIRATAN C.R	ALZIRA MAURI DOS SANTOS
	001	TAMIRES SANTOS RIBEIRO	F	8/5/2004	6	WANDER UBIRATAN C.R	ALZIRA MAURI DOS SANTOS
	001	UBIRATAN SANTOS RIBEIRO	M	20/5/2009	5	WANDER UBIRATAN C.R	ALZIRA MAURI DOS SANTOS
0006	001	DARCILIA WASSURI	F	18/8/1965	5	PEDRO WASSURI	MARIANA WASSURI
	001	LUIZ CARLOS MOREIRA NEVES	M	21/8/1967	43	MIGUEL M. NEVES	MARIA DE JESUS NEVES
0007	001	CLEOMARI DOS SANTOS	F	26/9/1976	33	JURACI DOS SANTOS	MARIA ALVES MAHIRU KARAJÁ
	001	MILVAM TAVEIRA DE MORAIS	M	2/1/1971	39	JOÃO DE MORAIS	MARY DA SILVA
0008	001	NOEMIA WASSURI	F	10/9/1954	55	PEDRO WASSURI	MARIANA WASSURI
0009	001	EDNA ARAÚJO DE SÁ	F	9/12/1987	22	JOSÉ MANOEL ARAÚJO	APARECIDA BATISTA RODRIGUES DE SÁ
	001	LEONARDO MAURI PEREIRA	M	15/4/1990	20	NILSON PEREIRA	MARIA ELIETE MAURI
0010	001	ADRIANA SANTANA DE ARAÚJO	F	15/3/1976	34	JOSÉ SANTANA DE ARAÚJO	ANA MARIA MOARE
	001	AMANDA SANTANA DE ARAÚJO	F	24/11/1998	11		ADRIANA SANTANA DE ARAÚJO
	001	HIARITSA S. DOS SANTOS JAVAÉ	F	25/7/2000	10	MARCOS ANTONIO SANTOS	ADRIANA SANTANA DE ARAÚJO
	001	KARLA GABRIELA A. JAVAÉ	F	12/6/1997	13		ADRIANA SANTANA DE ARAÚJO
	001	MARIA EDUARDA SANTANA DOS SAN	M	23/11/2001	8	MARCOS ANTONIO SANTOS	ADRIANA SANTANA DE ARAÚJO

FAMÍLIA
PÓLO BASE :GOIÂNIA.
ALDEIA :DESALDEADOS
SOMENTE VIVOS

NºResidên	NºFar	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
0001	001	MARCELO MAURI IJARUA KARAJÁ	M	12/1/2009	1	JEFERSON JACKSON SIRQUEIRA DOS	RAQUEL MAURI DOS SANTOS
	001	OSMAIRE PEREIRA DOS SANTOS	M	25/12/1983	26	JOVENTINO PEREIRA DA SILVA	MARIA ROSA DOS SANTOS
	001	RAQUEL MAURÍ DOS SANTOS	F	4/8/1991	19	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
0002	001	ANDREIA VITÓRIA VIEIRA SOUZA	F	14/11/2003	6	ANDRÉ DE SOUZA	CLEONICE VIEIRA DE SOUZA
	001	CLEONICE VIEIRA DE SOUZA	F	6/10/1984	25	JOÃO FRANCISCO DE SOUZA	LEDA VIEIRA DE SOUZA
	001	TAINARA VIEIRA DE SOUSA KARAJÁ	F	16/6/2009	1	ANDRÉ DE SOUZA	CLEONICE VIEIRA DE SOUZA
0003	001	ADAM M. D. BRANDÃO	M	17/3/1990	20	MILTON B. CARDOSO	CRISTINA MALAWIRU
	001	ADRIA MALAWIRU D. BRANDÃO	F	7/12/1991	18	MILTON B. CARDOSO	CRISTINA MALAWIRU
	001	AMOCACHE M. D. BRANDÃO	M	26/9/1994	15	MILTON B. CARDOSO	CRISTINA MALAWIRU
	001	CRISTINA MALAWIRU	F	28/7/1974	36	MARIO ARUMANI	JANDIRA DIRETI
	001	MILTON BRANDÃO CARDOSO	M	15/1/1968	42	ANTONIO LAUREANO CARDOSO	NAZARIA BRANDÃO CARDOSO
0004	001	ADRIANA MAURI DOS SANTOS	F	15/11/1975	34	RAUL MAURI DOS SANTOS	IRACY HIWELAKI SANTOS
	001	CINTHYA DOS SANTOS FERREIRA	F	16/2/1999	11	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
	001	DANIELLY DOS SANTOS FERREIRA	F	21/4/2000	10	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
	001	FERNANDO DOS SANTOS FERREIRA	M	22/1/2002	8	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
	001	MARIA ALICE FERREIRA DOS SANTOS	F	28/12/1996	13	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
	001	NATALIA JUERERU KARAJÁ	F	8/8/2007	3	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
	001	ODAIR JOSÉ FERREIRA	M	6/9/1976	33	VALDIVINO FERREIRA GANDA	MARIA MARGARIDA
	001	VINICIUS LÓ WATIRI	M	1/10/2009	10	ODAIR JOSÉ FERREIRA	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
0005	001	CLEICY KAWINÃ DOS SANTOS	F	13/5/1983	27	NICOLAU KAWINÃ	NATALY DE JESUS NORONHA
	001	JOÃO LUIZ DA CUNHA	M	18/4/1957	53	JOSÉ LUIZ DA CUNHA	MARIA DA CONCEIÃO CUNHA
	001	KAILANI KAWINÃ	F	30/8/2002	7		GLEICY KAWINÃ DOS SANTOS
	001	KAUÉ MAYNAWARE	M	27/6/2005	5		GLEICY KAWINÃ DOS SANTOS
	001	TUANI MARIWEBU KAWINÃ	F	18/8/1999	11		GLEICY KAWINÃ DOS SANTOS
0006	001	JEOVACIR JOSÉ NUNES	M	21/1/1968	42	CLARIDES NUNES	OMERINA M. NUNES

Nº Residênc	Nº Far	Nome da Pessoa	Sexo	Data.Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mãe
	001	SABRINA MARQUES FERREIRA LEÃO	F	3/1/1990	20	JEOVACIR JOSÉ NUNES	VIVIANE FERREIRA LEÃO
	001	THIAGO MARQUES LEÃO NUNES	M	20/5/1992	18	JEOVACIR JOSÉ NUNES	VIVIANE FERREIRA LEÃO
	001	VIVIANE WEKEDE FERREIRA LEÃO	F	16/4/1974	36	ADÃO CORREIA LEÃO	LAZARA F. LEITE
0007	001	LUKAYAN KOBIHETE CARDOSO	M	14/6/2006	4	RAFAEL RAMO OLIVEIRA CARDOSO	NUBIA HAREDIKI VIEIRA
	001	NUBIA HAREDIKE VIEIRA	F	11/2/1990	20	NIVALDO VIEIRA SILVA	IRACY HAREDIKI
	001	RAFAEL R. F. CARDOSO	M	4/6/1987	23	JURACI CARDOSO	DAISY F. LIMA
0008	001	BRUNO W. MAURI SANTOS	M	31/7/2002	3	RODRIGO M. DOS SANTOS	LAUDECI F. BRITO
0009	001	RAUL H. MAURI SILVA	M	26/12/2005	4	RENATO M. SANTOS	CAMILA P. SILVA
0010	001	TAINÁ VASCONCELOS P	F	17/7/1981	29	WILSON PEREIRA CANELA	ADNEIDE W. PEREIRA
	001	YASMIM W. R. CANELA	F	4/4/2005	5	JEOVA JANDER REIS	TAINÁ VASCONCELOS PEREIRA
0011	001	WELLINTON S. EUZEBIO	M	3/6/1991	19	AGUINALDO EUZEBIO	ADRIANA MAURI DOS SANTOS
0012	001	ANA MARIA MUARÉ	F	8/8/1956	54		ANA GOMES SILVA
	001	ANTONIO NAZARÉ B. COSTA	M	14/12/1966	43	EDMUNDO B. SILVA	LEONICE C. BRAGA
0013	001	EULER MARTINS VIEIRA	M	22/4/1975	35	JOÃO WEWAURI MARTINS	LURDES S. MARTINS
	001	LUCAS ZAMORANO	M	26/7/1998	12	EULER M. VIEIRA	IDELMA FERREIRA
0014	001	ADRIELLE N. PEREIRA	F	19/3/1986	24	NILSON PEREIRA	ELIZETE MAURI
	001	ANDRESSA N. PEREIRA	F	13/4/2000	10	DAVID FARIAS	ADRIELLE N. PEREIRA
	001	MARIA PAULA P. FARIAS	F	19/11/2005	4	DAVID FARIAS	ADRIELLE N. PEREIRA
	001	NILSOM P. NETO	M	9/12/2001	8	FABIO H. DUTRA	ADRIELLE N. PEREIRA
0015	001	AURELIANO GOMES SENA	M	23/10/1977	32	MANOEL REIS C. SENA	MARIA HELENA GOMES DA SILVA
	001	MANCEL DOS REIS C. SENA	M	22/6/1958	52	RAFAEL CARDOSO SANTOS	ANTONIA C. SENA
	001	MARIA HELENA GOMES DA SILVA	F	9/12/1959	50		ANA GOMES DA SILVA
	001	VALERIA DA SILVA	F	5/11/1980	29		SELMA DA SILVA
	002	ELIANE GOMES DA SILVA	F	11/8/1987	23	MANCEL REIS C. SENA	MARIA HELENA GOMES DA SILVA
	002	NARUBIA MARIA CLARA SILVA JAVAÉ	F	3/4/2006	4	ALESSANDRO M. SANTOS	ELIANE GOMES SILVA
0016	001	ANA KAROLINA SENA NOVAIS	F	10/5/1997	13	JOSÉ P. NOVAIS JÚNIOR	LEILA CATARINA DE SENA
	001	EMANUEL SENA NOVAIS	M	10/5/1998	12	JOSÉ P. NOVAIS JÚNIOR	LEILA CATARINA DE SENA
	001	JADE SENA NOVAIS	F	3/10/2002	7	JOSÉ P. NOVAIS JÚNIOR	LEILA CATARINA DE SENA
	001	JOSÉ PEREIRA N. JÚNIOR	M	5/6/1978	31	JOSÉ PEREIRA DE NOVAIS	MARIA PIEDADE PEREIRA NOVAIS
	001	LEILA CATARINA DE SENA	F	28/7/1980	30	MANUEL REIS C. SENA	MARIA HELENA GOMES SILVA
0017	001	HELOIZA SENA CROSARA JAVAÉ	F	16/10/2007	2	MARCOS ANTÔNIO CROSARA JUNIOR	LEILIANE GOMES DE SENA
	001	JULIO SENA C. JAVAÉ	M	29/4/2006	4	MARCOS ANTÔNIO CROSARA JUNIOR	LEILIANE GOMES DE SENA

Nº Residên	Nº Far	Nome da Pessoa	Sexo	Data Nasc.	Idade	Nome do Pai	Nome da Mae
	001	LEILIANE GOMES DE SENA	F	5/5/1985	25	MANUEL REIS SENA	MARIA HELENA GOMES DA SILVA
	001	MARCOS ANTONIO C. JUNIOR	M	6/9/1981	28	MARCOS ANTONIO CROSARA	EDITE RIBEIRO CROSARA
	001	MARIA JULIA CROSARA	F	10/3/2009	1	MARCOS ANTONIO C. JUNIOR	LEILIANE GOMES DE SENA
0018	001	DANIEL SANTANA DE ARAUJO	M	27/3/1980	30	JOSÉ SANTANA DE ARAÚJO	ANA MARIA MOARÉ
	001	ROSANE APARECIDA DE MOURA	F	22/8/1992	18	ANTONIO GONÇALVES DE MOURA	DEUZALINA CORREIA DA SILVA
0019	001	JOÃO ALEX DE MORAIS	M	25/8/1981	29	MILMOM MORAIS	NÃO REGISTRADA
	001	LUCIANA TEREZA DA SILVA	F	6/3/1982	28	ABENICIO TEREZA DA SILVA	LUZIA MARIA DA SILVA
	001	THAMARA MILMA SILVA DE MORAIS K	F	28/4/2009	1	JOÃO ALEX DE MORAIS	LUCIANA TEREZA DA SILVA