

Universidade Federal do Amazonas
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Helena Moreira Schiel

Chefia e Política Karajá entre a Guerra e a Paz

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social como requisitos parcial
para a obtenção do título de doutora em
Antropologia Social

Orientador: Carlos Machado Dias Jr
Co-orientadora: Lydie Oiara Bonilla Jacobs

Manaus

2023

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S332c Schiel, Helena Moreira
Chefia e Política Karajá entre a Guerra e a Paz / Helena Moreira
Schiel . 2023
244 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Carlos Machado Dias Júnior
Coorientadora: Lydie Oiara Bonilla Jacobs
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Karajá. 2. Guerra. 3. Política Ameríndia. 4. Chefia. I. Dias
Júnior, Carlos Machado. II. Universidade Federal do Amazonas III.
Título

Chefia e Política Karajá entre a Guerra e a Paz.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisitos parciais para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social

Banca examinadora

Carlos Machado Dias Jr (PPGAS/UFAM orientador)

Lydie Oiara Bonilla Jacobs (GAP/ICHF/UFF co-orientadora)

Barbara Arisi (VU Amsterdam)

Clarice Cohn (PPGAS/UFSCar)

Deise Lucy Montardo (PPGAS/UFAM)

Gilton Mendes dos Santos (PPGAS/UFAM)

Ana Carla Bruno (PPGAS/UFAM suplente)

Renato Sztutman (PPGAS/USP suplente)

Agradecimentos

Esta tese é fruto de um percurso demasiado longo que contou com inúmeros apoios de toda ordem.

Agradeço em primeiro lugar aos Karajá que receberam em suas casas e em suas vidas essa tori desajeitada. Em Wari Lyty, Nega, Dito e Sônia me abrigaram nos meus períodos ali. Em Kurehe, a amizade com Deusuíta e Quebra-Santo fez o período todo ser muito mais divertido do que seria sem eles. Na aldeia Xambioá, a hospitalidade de Harari permitiu minha estadia. Na aldeia Hãwalorá, a equipe da Funasa me acolheu e me permitiu ficar em suas instalações. Um agradecimento todo especial ao cacique Carlos Waximakuri e sua família. Em especial a Dibé, cujo luto partilhei e cuja amizade continuamos cultivando graças a sua simpatia e ao whatsapp. Posso dizer que em Hãwalorá me sinto em casa. Em Macaúba, a família de Maria Wasukualá me acolheu e certamente conduziu parte das discussões que trago nessa tese. Agradeço também a Waihorê por sua amizade e por ter se disposto a gravar as histórias que só ele sabe contar. Agradeço a Hatawaki da aldeia Santa Isabel pelas traduções dos mitos contados pro Waihorê. Em Canoanã, agradeço a recepção do cacique Tehãbi e a hospitalidade de Robson. E também a amizade de Wathabedu, “meu pai branco” (wahakurá).

Agradeço ao Programa Alban que me concedeu uma bolsa com a qual iniciei esse percurso, em sua fase francesa. E agradeço à CAPES que me concedeu uma bolsa sanduíche no período 2021-22 com a qual trabalhei seis meses no Museum Fünf Kontinente (M5K), sob os auspícios da Ludwig Maxmilians Universität (LMU) em Munique, na fase manauara desse processo. Agradeço com especial deferência o colegiado de Antropologia da UFOPA que me recomendou a licença para a realização do doutorado na UFAM, o que me permitiu mergulhar na tese principalmente passar ao largo das dificuldades de trabalhar online no período tenebroso e atípico da pandemia de Covid-19 em que eu ainda cuidava dos meus dois filhos pequenos.

Na UFAM encontrei no NEAI, Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena seguramente o melhor ambiente acadêmico que já frequentei. Capitaneado pelo professor Gilton, o Neai é um ambiente especial, de colaboração mútua, de dedicação e de camaradagem. Meu único lamento é, por morar em outra cidade, ter frequentado muito menos o Neai do que eu gostaria.

Aos professores da UFAM, agradeço meu orientador Carlos Machado Dias Jr por ter confiado no meu trabalho e ao Gilton por ter acenado com sua generosidade habitual, acolhendo esse projeto no PPGAS. A professora Deise Lucy Montardo e Ana Carla Bruno, pelas aulas e o incentivo. Ao professor Wolfgang Kapfhammer pelo convite a ir desenvolver uma pesquisa no Museum 5 Kontinente de Munique, sem saber que estava me levando a um lugar afetivo e familiar muito especial. Um agradecimento todo especial à Oiara Bonilla. Oiara me auxiliou nos primeiros

passos, quando eu ainda estava no mestrado, me sinalizou com contatos e dicas quando fui pra França e aceitou o desafio de me co-orientar quando eu já estava na UFAM. Sem seu auxílio, definitivamente, eu não teria chegado até aqui.

Alguns professores das muitas instituições que frequentei foram fundamentais para minha formação e da maneira como encaro a antropologia. Na UnB Stephen Baines me guiou os primeiros passos e me conduziu aos Karajá. Na USP, Márcio Silva me mostrou como é possível fazer uma antropologia séria e divertida, engajada e autônoma tudo ao mesmo tempo. Na Unicamp, que frequentei como ouvinte, aprendi com Vanessa Lea uma antropologia que sempre deve partir do campo e retorna a ele, independente das modas momentâneas. No Museu Nacional, que frequentei como ouvinte, fui introduzida à mitologia ameríndia por Eduardo Viveiros de Castro e à ciência da linguística por Bruna Franchetto, por quem nutro admiração enquanto intelectual e ativista.

Entre os colegas e amigos seniores, os diálogos francos com Aristóteles Barcelos Neto me estimularam a continuar e não me desviar das sendas etnográficas. Miguel Aparício Suárez, agora compadre, a quem sempre recorro com dúvidas e dilemas, me estimula e impele a continuar. Na França, Nathalie Pétesch me apoiou e estimulou, além de ter provido a karajologia com um dos seus insights mais importantes, que é o da estrutura triádica. Os antropólogos que frequentaram a casa da minha infância foram certamente o primeiro chamariz a essa ciência e a esse mundo fascinante e cheio de desafios. Patrick Menget, Nathalie Pétesch, Dominique Buchillet, Bruce Albert e, tardiamente Christian Geffray: vê-los ir e vir de campo, ver suas longas esperas por autorizações da Funai naqueles anos 1980, acompanhar de perto seu envolvimento não apenas com os índios enquanto fornecedores de dados interessantes mas enquanto parceiros, amigos e sujeitos que precisavam de apoio contra as invasões, as injustiças e os massacres. Crescer vendo seu trabalho e a luta em conjunto com os índios certamente formou boa parte da antropóloga que me tornei.

Os amigos que fiz nesse percurso fizeram parte dos diálogos e das definições de direções a seguir. Roberta da Rocha Salgueiro, Carolina Carret Hofs, na UnB. Na USP Carla Delgado de Sousa, Rachel Rua Baptista e Jayne Hunger Colevatti. Com a Jayne descobri o dualismo triádico dos Munduruku que ainda me fascina. Na Unicamp, Giovana Tempesta se tornou uma quase cunhada. No Museu compartilhei a vertigem de entender esses alemães que gostam de índios com Elena Welper. E com Marina Vieira, dividi copos e conversas jê-ológicas em Santa Teresa. Na França, Débora Breder, companheira de copo e de navios por ilhas hellênicas. Na UFAM compartilhei incertezas e boas conversas com Luiza Campera. Virtualmente, o Discutese, meu grupo de tese criou laços profundos durante todo o período da escrita. Grata por partilharem, Mariana Guanabara, Dyedre Pedrosa, Ana Coutinho e Julia Menin.

Agradeço a Ricardo Cavalcanti-Schiel me apoiou e deu suporte nos tempos em que dividimos nossas vidas.

À minha família por afinidade agradeço a Fernando, Cida e Laís Geiser, pelo suporte e apoio. Especialmente a Cida por ser minha leitora entusiasta e por fazer perguntas que me mostram como devo me expressar para ser compreendida por leitores não especialistas.

Na minha família, certamente nada disso existiria se eu não fosse filha de Memélia Moreira, jornalista combativa e apaixonada por sua profissão e pela causa indígena. Essa mulher forte, “minha doce guerreira” que vi virar tantas noites misturando escrita, pranto, luta e luto. Sua generosidade sem igual trouxe ao meu universo infantil histórias, índios, antropólogos, indigenistas, sertanistas, todos na mesma minha casa, que já foi chamada de “QG do indigenismo brasileiro” por um certo antropólogo francês.

A meu pai, Kristian Schiel, que foi ao Xingu muito antes de conhecer minha mãe, me ensinou a amar “todos os matos do mundo” e me apresentou Karl May e Winnetou, o apache que encanta todo menino alemão, de Kristian a Curt Nimuendaju.

A minha irmã, Cristina, que compartilhou comigo essa infância sui generis, foi meu ponto de apoio nas idas e vindas de campo, primeira casa que me recebia quando eu chegava das viagens.

À família que fundei. Agradeço ao Gustavo Geiser por todo o carinho, o apoio, o suporte, a amizade, o diálogo absolutamente franco em todo e qualquer assunto. E finalmente, agradeço a Iara e Mathias por me mostrarem a cada dia tudo o mais que há nessa vida.

Resumo

Esta tese se pretende como uma etnografia da chefia Karajá orientada pela hipótese de que os chefes Karajá encarnam o ideal de pessoa para aquele grupo. No primeiro capítulo apresentarei os aspectos essenciais da cosmologia karajá e introduzi a trâmática do triadismo. Este seria uma espécie de matriz lógica que permeia importantes manifestações classificatórias dos Karajá e que foi relevante para a compreensão da análise que se segue. Apresentei também a criação e constituição das aldeias. Apresento algumas concepções de parentesco karajá para demonstrar uma acentuada valorização da primogenitura procurando defender que esta valorização está implicada em uma percepção de uma posição assimétrica do chefe. Procuro demonstrar a existência de um circuito ideal de alianças matrimoniais das famílias de chefia. Além disso, descrevo a construção da pessoa ideal na figura do chefe, que deve ser “gente de verdade”. Descrevo as festas, meio através do qual a chefia promove uma vida alegre na aldeia. O chefe, tal como descrito por Clastres, está submetido a uma “pilhagem permanente” e isso é vivido como uma honra e uma obrigação de trabalho. Abordo a concepção da guerra, um código moral associado a ela, histórias de guerras, uma coligação armada que uniu três notórios inimigos no séc XIX e, finalmente, as “guerras” atuais. Por fim abordo o Hetohokã, o ritual de iniciação masculino. Expressão máxima da magnificação de filhos de “gente de verdade”.

Abstract

This thesis is intended as an ethnography of the Karajá chiefdom, guided by the hypothesis that the Karajá chiefs embody the ideal person for that group. In the first chapter I present the essential aspects of Karajá cosmology and introduce the theme of triadism. This would be a kind of logical matrix that permeates important Karajá classificatory manifestations and which is relevant to understanding the analysis that follows. I also presented the creation and constitution of the villages. I present some Karajá conceptions of kinship in order to demonstrate a marked valorisation of primogeniture, arguing that this valorisation is implicit in a perception of the chief's asymmetrical position. I endeavour to demonstrate the existence of an ideal circuit of matrimonial alliances within the chief families. In addition, I describe the construction of the ideal person in the figure of the chief, who must be "real people". I describe the festivals, the means by which the chief promotes a joyful life in the village. The chief, as described by Clastres, is subject to "permanent plundering" and this is experienced as an honour and a work obligation. I discuss the concept of war, a moral code associated with it, war stories, an armed coalition that united three notorious enemies in the 19th century and, finally, current "wars". Finally, I discuss the Hetohokã, the male initiation ritual. The ultimate expression of the magnification of the sons of "real people".

Notas sobre as opções de grafia.

Leitores que tiverem acesso prévio a outras etnografias que abordaram os Karajá certamente notarão uma grafia diferenciada em palavras como *Hetohokã*, *inã*, *ixã*, entre outras. Havia uma convenção tácita entre os Karajólogos em se usar o *y* com um til para grafar o fonema. Entretanto, para além da dificuldade no uso do caractere especial *ÿ* o fonema pronunciado pelos Karajá se aproxima muito mais de um “ã” do português brasileiro do que de sua vogal *y* (centralizada) quando nasalizada. Desta forma optei por grafar este fonema como um “ã” facilitando a aproximação da pronúncia leiga.

Lista de abreviaturas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

PHBC – Projeto Harvard Brasil Central

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

Sumário

Resumo	7
Abstract	8
Nota sobre as opções de grafia	9
Lista de abreviaturas	10
Agradecimentos	11
Introdução	15
Cap. 1 O Cosmo Karajá	25
1.1 Tríade cosmológica e concepção de imobilidade/mobilidade	26
1.2 A ideologia tripartite dos Karajá	35
1.3 Constituição das aldeias, morfologia espacial	43
1.4 Criação de novas aldeias e concepção de uma boa vida	54
Cap. 2 Parentesco e Oralidade	61
2.1 Primogenitura e Assimetria	61
2.2 Brotyré	67
2.3 O som e o bom senso	72
2.4 Conselhos	81
Cap. 3 Gente de verdade. Atributos de chefia, “riqueza” e sucessão	91
3.1 “A mulher governa o homem”	91
3.2 Gente de verdade	99
3.3 Dualidade e sucessão na chefia	165
3.4 Jamais fomos democráticos	111
Cap. 4	123
4.1 Festa da Primeira Comida	123
4.2 Festa da ijadokomá	129
4.3 Festas de forró e futebol	139
4.4 Festas de Ijasó	145
4.5 Iniciação Masculina	151

Cap. 5 Guerra	162
5.0 Introdução	162
5.1 Natureza e moralidade da guerra. Preparação do guerreiro	163
5.2 Histórias de guerras	169
5.3 História da Guerra do Berohokã. Weré contra Karajá	180
5.4 Amuleto de uns, troféu de outros. Ioló entre guerra e paz	187
5.5 Coligação Inã-akwén	192
5.6 Os mortos dos Outros: destino dos guerreiros	205
5.7 Guerra Karajá contra-o-Estado: qual Estado?	208
Cap. 6 Entre Guerra e Paz: O Hetohokã	211
6.0 Descrição geral	213
6.1 Preparação + Convidados	217
6.2 Ijesu	224
6.3 Wabe e a alteridade sexualizada	228
6.4 Jogos de oposição	232
6.5 Conclusão. Hetohokã entre Guerra e Paz	237
Conclusão	239
Bibliografia	241

Introdução

Os Karajá contam que quando iam à guerra levavam em suas canoas, enfeitadas com penas de araras vermelhas, o *ioló*. Um rapaz belo e paramentado. Ele não devia lutar. Era levado como uma espécie de amuleto: sua presença dava sorte aos guerreiros. Se seus homens perdessem a guerra, contam eles, o que aconteceria com o jovem *ioló*? “Traz ele pra se misturar aqui com a gente” era a resposta habitual. Esta tese é uma tentativa de compreender essa imagem: a do jovem *ioló* sendo levado numa canoa, seus guerreiros se batendo contra os inimigos e a *mistura* que aconteceria ao final da escaramuça.

Essa imagem, a de um jovem belamente adornado, pacífico e imóvel, levado na canoa dos seus guerreiros que, ao fim da guerra é incorporado à aldeia de seus inimigos condensa as questões que movem esta tese. Como compreender a ideia de um homem que vai à guerra *pacificamente*? Como conciliar conjugar as ideias de ser absorvido por seus *inimigos*, incorporado, ao mesmo tempo que integra o seu circuito de trocas matrimoniais?

Os Karajá são um povo ribeirinho habitante das margens do rio Araguaia, Berohekã em sua língua, “grande rio”¹. Sua localização atual corresponde às descrições históricas sobre eles, sendo que as mais antigas alcançam o século XVIII. O rio Araguaia nasce na serra dos Caiapós, ao sul dos Estados do Mato Grosso e Goiás numa altitude que não chega a 900m acima do nível do mar². Afluente do rio Amazonas, o Araguaia corta o coração do Brasil de sul a norte, fazendo a divisa natural entre os estados de Goiás e Mato Grosso, mais ao sul, e Tocantins e Pará, na parte mais ao norte, a jusante do rio. Atravessa a zona de cerrado e adentra a floresta tropical úmida, juntando-se ao rio Tocantins num trecho conhecido como “Bico do Papagaio”, norte do Tocantins. Menos caudaloso e efetivamente um afluente do Araguaia, o rio Tocantins deságua no Araguaia no Bico do Papagaio. E mantém seu nome após a junção dos dois rios, daí para frente sendo chamados de rio Tocantins, até a confluência com o Amazonas.

Antigamente os Karajá dominavam as margens do rio, sobretudo a margem direita e a Ilha do Bananal desde junção com o rio Tocantins, à jusante, até o encontro com o rio Vermelho, à montante. Subiam, ainda, o curso do rio Vermelho. A aldeia mais à montante que sua memória oral descreve é a aldeia Biri Tahiná na beira de um lago, onde hoje se encontra a cidade goiana de Britânia. Nada de “britânico” nesse nome: Britânia seria uma corrutela, em português, de Biri

1 Bero = rio; Hokã = grande

2 Borges, 1986.

Tahiná “poleiro de periquito”³. A preferência pelo curso desse rio se deve ao medo infligido pelos ataques dos Xavante, chamados de Kyrysá⁴ no idioma Karajá. Os Xavante, de língua alocada ao tronco Macro-Jê, Família Akwen, estão localizados na margem esquerda do rio Araguaia, atual estado do Mato Grosso.

Etnograficamente, a região que os Karajá habitam é conhecida na tradição etnográfica como Brasil Central. Habitada por aqueles que, na grande classificação efetuada por Julian Steward no *Handbook of South American Indians* (doravante HSAI) eram chamados de “povos marginais” (Steward 1946). Os ditos povos marginais são aqueles que, na visão neoevolucionista da antropologia cultural norte-americana de então, escapavam às classificações: situados em algum lugar entre as “civilizações andinas”, os “povos da floresta tropical” e as “tribos circum-caribenhas”. Aos povos majoritariamente de língua Macro-Jê, habitantes do Brasil Central, restava essa classificação algo difusa, de “povos marginais”⁵. De um modo geral, a cultura material dos povos do cerrado centro-brasileiro parecia pobre aos olhos daqueles que se basearam nela para efetuar essa grande classificação. Uma lista de ausências caracterizava esses povos: não tinham autoridade centralizada, não possuíam cerâmica, não confeccionavam redes de dormir, entre outras “ausências”.

Se feita hoje, é possível que uma tal divisão etnográfica dos povos da América do Sul tivesse contornos diferentes. Podemos dizer que, naquele momento, as duas macro-áreas que haviam até então sido pensadas juntas⁶, quais sejam, Terras Altas da América do Sul, basicamente os Andes, e as Terras Baixas⁷, a zona tropical, sofreram uma separação radical. Pode-se dizer que essa classificação reverbera um dos grandes divisores da Antropologia⁸: a de sociedades com Estado e aquelas, para usar a expressão consagrada por Pierre Clastres, “contra o Estado”.

Pretendemos aqui abordar a construção da chefia Karajá a partir de três linhas: a sua constituição familiar dada pelo parentesco; sua atuação pública no interior do *socius*, nos rituais e na vida cotidiana; finalmente sua atuação para o exterior do *socius* nas relações diplomáticas e na guerra. Adiantamos que os Karajá conhecem a manifestação de uma chefia suficientemente

3 Agradeço a Eduardo Nunes que em comunicação pessoal atentou para a precisão da tradução de “Biritâhiná” como poleiro de periquito e não “periquito-estrela” como eu inicialmente compreendi a palavra. Ver também Nunes 2009.

4 Outros inimigos tradicionais dos Karajá eram os Kayapó, à margem esquerda do rio Araguaia. Chamados de Karalahu ou Kralahu dependendo do dialeto. Acredito que o termo “Gradaú” que se encontra em registros históricos (cf. Giraldin 2000) para se referir aos Kayapó seja uma corruptela do termo Kralahu. Há uma tendência a eliminar o h aspirado e, também, uma tendência a se usar G em vez de K no início de palavras. Já ouvi “Gayapó” em lugar de “Kayapó”, portanto é possível que “Karalahu” se pronunciasse, também, “Gralaú”.

5 Cf Steward 1946-1959.

6 Cavalcanti-Schiell (2014), em análise que remonta a história dessa grande divisão, procura demonstrar que o último dos volumes do HSAI, deixado a cargo de Alfred Métraux, ousava análises comparativas que franqueavam mais facilmente essa “fronteira” rígida entre os Andes e as Terras Baixas.

7 Utilizarei, ao longo desta tese, a sigla TBAS para me referir às “Terras Baixas da América do Sul” como tem sido praxe nas etnografias contemporâneas.

8 Cf Lima & Goldman 1999.

assimétrica para que, nas tentativas de tradução em termos ocidentais, eles tenham encontrado paralelo nas figuras ligadas à nobreza europeia. De origem “nobre”, fruto de casamentos de famílias de chefia, o chefe deve buscar reconhecimento público através da promoção de rituais e festas públicas. Finalmente, sua performance seria também constantemente posta em questão a partir dessa relação com o exterior, na guerra e na diplomacia.

Esta pesquisa

O tema desta pesquisa nasceu de três interesses teóricos distintos. Meu inicial interesse nas ditas Relações Interétnicas, que encontrou abrigo em uma bolsa de Iniciação Científica (Pibic/CNPq), conduziu-me a abordar as relações da política faccional numa aldeia karajá que se encontra localizada no perímetro urbano da cidade de Aruanã, em Goiás. Aquele projeto original deu origem à assunção do modelo estrutural triádico, elaborado por Pétesch para explicar o universo classificatório karajá, como hipótese de investigação (Pétesch 1987). Interessei-me, durante o mestrado, em “testar” aquela hipótese a partir de um exame minucioso da etnografia do grupo em questão. O resultado, minha dissertação (Cavalcanti-Schiel 2005), foi um balanço crítico da fortuna etnográfica sobre os Karajá, orientado pelo eixo temático acima mencionado, acrescido do interesse numa proposta interpretativa de Patrícia Rodrigues (1993) para quem o feminino estaria associado ao lugar da alteridade, entre os Javaé (subgrupo Karajá ao qual ela se dedicou).

Para o doutorado, eu havia planejado uma etnografia do subgrupo Karajá menos conhecido, os Xambioá, orientada pelo interesse em seus modos de classificação e sua relação com a alteridade. Em campo, entretanto, as preocupações de pesquisa tiveram de ser alteradas. Os Xambioá pareciam mais interessados na introdução e circulação de estrangeiros, mercadorias e dinheiro em seu sistema social. Entretanto, chamava-me a atenção um fenômeno a que chamei de “protagonismo”.

Trata-se de uma valorização do primeiro a iniciar uma atividade coletiva, seja a abertura de uma nova aldeia, na memória oral, sejam os que animam os outros a uma caçada coletiva, seja, em eventos míticos, na valorização do demiurgo como o primeiro a realizar determinadas proezas que deram ao mundo sua conformação atual. Paralelo a esse fenômeno, constatei que, a despeito da perda dos diacríticos particularizadores de uma “cultura” indígena entre os Xambioá⁹, sua lógica em torno da construção da pessoa era muito particular: aqueles que se pretendiam afirmar como chefes buscavam corresponder ao ideal de pessoa.

Finalmente, os temas que me haviam interessado, ao longo da minha formação e pesquisa, convergiam para um mesmo tema geral: a política e a chefia. Pois as relações faccionais que

9 No início dos anos 1950 os Xambioá haviam sido reduzidos a 43 pessoas. Sua recuperação demográfica lançou mão de inúmeros casamentos com regionais, que passaram a fazer parte do sistema social Xambioá. Como consequência, observamos a perda da língua indígena bem como de quase toda a ritualística tradicional karajá.

primeiramente me haviam chamado a atenção são constitutivos da política mais geral naquele grupo indígena. Pois que as expectativas em torno do chefe Xambioá passam pela generosidade na distribuição dos bens e das benesses obtidas diante das agências da política indigenista. Decidi, portanto, abraçar uma oportunidade de seguir com as pesquisas na Ilha do Bananal onde se encontram as maiores aldeias Karajá, após 8 meses de trabalho de campo entre os Xambioá. Interessava-me, agora, compreender o fenômeno da chefia tal como ela se apresenta na memória oral bem como na atualidade. Nesse caso, trata-se tanto da chefia “diplomática” por assim dizer, aquela responsável pelas relações com o mundo exterior, quanto da chefia interna, aquela apaziguadora de conflitos bem como da chefia cerimonial, aquela que conduz a realização dos rituais mais importantes.

Organizações dualistas Jê e tríades Karajá: transformações no Brasil Central

A descrição de organizações dualistas no Brasil Central por Curt Nimuendaju (1939, 1942, 1946), Robert Lowie (1941, 1943) e Claude Lévi-Strauss (1958) parece ter inserido a antropologia produzida no Brasil no cenário dos grandes debates da disciplina¹⁰. A partir do texto seminal de Lévi-Strauss, organizou-se o Projeto Harvard Brasil Central (doravante PHBC), que se voltava para os grupos indígenas que manifestavam essa forma de organização. Acredito que devido a sua tardia inclusão no tronco linguístico Macro-Jê ou por sua forma social um tanto anômala, se comparada aos seus vizinhos dualistas clássicos (Timbira, Kayapó, Xavante, entre outros), os Karajá foram excluídos das grandes generalizações decorrentes do Projeto Harvard Brasil Central bem como do verdadeiro boom de produção etnográfica que se seguiu a ele. No entanto, o texto seminal de Lévi-Strauss (1958) já trazia a chave explicativa para a aparente anomalia do caso Karajá. Ele propõe que o dualismo concêntrico¹¹ seria intermediário e passagem entre o dualismo diametral¹² e o triadismo. Este último, o triadismo, poderia ser representado graficamente por um pólo e um eixo, que seriam objetos de distintas naturezas.

A pertinência em tratar a sociedade Karajá em termos de triadismo foi primeiramente notada por Dietschy (1977) e Fénelon Costa (1978), e mais minuciosamente explorada por Pétesch (1987, 2000). O triadismo ou ternarismo seria identificável na cosmo-escatologia do grupo, na sua organização social, na morfologia espacial de suas aldeias¹³. Seria identificável até mesmo em

10 Apresento aqui um debate que desenvolvi num artigo anterior. Cf Schiel 2013.

11 Aquele no qual há uma oposição de termos que devem ser necessariamente desiguais. A desigualdade dos termos é intrínseca à estrutura concêntrica, visto que os elementos que se opõem seriam ordenados em relação a um mesmo termo de referência, que, numa representação gráfica, tomaria o aspecto de um centro (dentro de um círculo).

12 Uma forma de representação que engloba a totalidade do cosmos numa classificação que dispõe em pares antitéticos os seus termos (tais como sol e lua, preto e branco, esquerdo e direito, nascente e poente, entre outros) e que graficamente seria representada por um círculo partido em dois lados iguais.

13 forma espacial da aldeia Karajá corresponde perfeitamente à representação gráfica proposta por Lévi-Strauss para as organizações triádicas: uma reta, a fileira de casa residenciais, e um ponto, a Casa dos Homens, afastada das primeiras e voltada para a mata. Desenvolverei com maior detalhe esse tema no capítulo 1.

aspectos inusitados de seu universo tais como a distribuição musical (Brígido 2011). Em minha dissertação, propus que os Karajá conhecessem um dualismo de metades em situações cotidianas e uma reorganização em *tércias*¹⁴, nas situações rituais, propondo assim um deslizamento entre as duas formas. Posteriormente, Rodrigues (2008) reconheceu o ternarismo em variados aspectos do universo Javaé (subgrupo Karajá).

Abordagens à política e à chefia e interesse do caso Karajá

A fundação da antropologia moderna teve por base um debate dos anos 1860 entre juristas que buscavam compreender a forma de organização das sociedades ditas “primitivas”. H. Maine (1861), Mc Lennan (1865) e L.H. Morgan (1871) acreditavam que as relações de parentesco eram a primeira forma de organização social humana. Para Morgan, a grande transformação da história da humanidade teria sido a evolução da organização familiar para a organização política, ou seja, a passagem dos direitos baseados no sangue àqueles baseados no solo, do status ao contrato (Kuper 1988: 5). Essa distinção marcaria o terreno da antropologia com um de seus primeiros Grandes Divisores (Lima & Goldmann 1999).

As três mais influentes propostas teóricas para explicar a organização social e política dos povos ditos “primitivos” trouxeram para os debates da disciplina as marcas de suas paisagens etnográficas de origem. Todas elas guardam, no entanto, algo daqueles grandes divisores seminais da disciplina.

Os estudos funcionalistas britânicos da década de 1940, dedicados, sobretudo, ao continente africano, permitiram a elaboração de uma tipologia que ressoa aquela divisão inicial. O que preocupava os britânicos era principalmente a transmissão de propriedade através das gerações. A categorização sugerida por Meyer Fortes e Evans-Pritchard distingue as sociedades entre aquelas com autoridade centralizada e as que não a possuem:

“Um grupo, que referimos por grupo A, consiste naquelas sociedades que têm autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais – em suma, um governo – e nas quais as distinções de riqueza, privilégio e status correspondem à distribuição de poder e autoridade. (...) O outro grupo, que referimos por grupo B, consiste naquelas sociedades a que falta autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais constituídas – em suma, não têm governo – e nas

14 Em minha dissertação de mestrado, por analogia ao termo “metade”, optei por me referir aos três grupos como “tércias” (do latim *tertia*, a terça parte que compõe um todo). Evitei os termos *terço* ou *terça*, por seu uso demasiado popularizado (cf. H. Cavalcanti-Schiel 2005: 127).

quais não existem divisões agudas de categoria, status ou riqueza.” (Fortes & Evans-Pritchard 1981: 31-32)

As sociedades do segundo grupo, portanto, são definidas por uma falta: a elas falta governo, Estado, autoridade centralizada. Vê-se, aqui, o “grande divisor” inicial (sangue x solo) reformulado de maneira aparentemente fria: “tipo A”, com Estado e “tipo B”, sem Estado.

Do Oceano Pacífico, principalmente das ilhas da Melanésia e Polinésia, emergiu um modelo mais baseado na manipulação de riquezas e na autoridade e status que esta riqueza poderia conferir. Tal modelo faz uma distinção entre três tipos de líderes. Aqueles líderes de sociedades nas quais seu status não está baseado na manipulação de riquezas e sim na performance pública são chamados de Great-Men. Aqueles situados em sociedades onde a manipulação de riquezas implica também num poder sobre outras pessoas são chamados de Big-Men. Finalmente, há aqueles líderes que recebem hereditariamente seus cargos, mas estes não lhes pertencem e sim às suas famílias. Estes foram chamados de “Chiefs”, chefes (Lemmonier 1991: 7). O sistema Great-Men seria mais comum na Melanésia ao passo que o Big-Men seria mais comum na Polinésia. A constituição deste modelo, portanto, teve como eixo a manipulação de riquezas e uma hierarquia estatutária nela baseada.

Que tipo de modelo, então, teria emergido da paisagem etnográfica da América Indígena? Sabe-se que desde Montaigne, Hobbes e Rousseau os povos da floresta tropical americana têm sido evocados para compor um quadro do homem “natural”: uma espécie de primitivos contemporâneos. A imagem constituída é ora idílica, do homem em harmonia com a natureza (mais à la Rousseau), ora feroz, do homem enquanto selvagem aguerrido, em eterna luta contra seus semelhantes: o “lobo do homem” (à moda de Hobbes)¹⁵. A guerra endêmica observada desde o século XVI pelos primeiros cronistas que descreviam o Brasil alimenta esse quadro e faz pender a balança para Hobbes.

Será, portanto, em torno da guerra que se proporá o modelo de maior influência, para explicação das relações políticas, já surgido nas Terras Baixas da América do Sul. Se Lévi-Strauss via na guerra o resultado de uma troca frustrada (Lévi-Strauss 1976), ou seja, atribuía a ela um valor negativo, Pierre Clastres a enxerga de forma positivada, ressaltando seu caráter constitutivo da sociedade primitiva. Clastres vê nela um valor ontológico: o primitivo (*sic*) seria um “ser-para-a-guerra” (Clastres 1980: 13). A guerra endêmica seria tão simplesmente manifestação da vontade primitiva de autonomia e independência: a vontade coletiva de não se submeter a um déspota. É nesse sentido que Clastres propõe sua idéia de que estas seriam sociedades “contra-o-Estado”. Ou seja, não apenas ressoa o grande divisor inicial e seus desdobramentos (sangue *versus* solo; com

15 Cf. Fausto 1999.

autoridade centralizada versus sem autoridade centralizada), mas atribui a ele um valor moral: a sociedade primitiva recusaria o tal poder centralizado. Para Clastres, o chefe primitivo não tem qualquer poder coercitivo e seu prestígio advém de sua capacidade oratória e de apaziguar conflitos internos. Além disso, exige-se do chefe uma generosidade, uma obrigação de dar constantemente. Essa obrigação de dar, à qual o chefe está preso seria vivida por ele como “uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente” (Clastres 1974: 24). O autor destaca, ainda, o privilégio da poligamia, articulada ao exercício do poder: privilégio do chefe em muitas sociedades ameríndias (idem: 25).

A contribuição de Clastres, no entanto, não foi o único modelo de política e chefia já formulado a partir da América Indígena. Em verdade, o modelo da chefia-sem-poder e a identificação do chefe como o possuidor das qualidades ideais da generosidade, da oratória e da capacidade de apaziguamento de conflitos internos, retomados por Clastres, foram primeiramente formulados por Robert Lowie. Ele identificava, no continente ameríndio, dois tipos ideais de chefia. Os “titular chiefs” seriam chefes cuja titularidade se remetia muito mais ao prestígio constituído diante da comunidade do que à hereditariedade e a um cargo vitalício (Lowie 1948: 14). Esses chefes titulares seriam, segundo Lowie, muito mais frequentes no continente. Mais raros seriam os “strong chiefs”, cujo exemplo mais notório é o Inca, o representante do império cuzquenho. Tais chefes fortes seriam “governantes genuínos”¹⁶. Esse tipo de chefia implicava o pagamento de tributos, acentuado destaque à figura do chefe em traços como tronos, mesuras, movimentação em liteiras, extrema deferência por parte dos súditos, entre outros. Além do império Inca, os exemplos que Lowie tem à mão são as monarquias Chibcha, da Amazônia peruana e o soberano Nachtez, do sudoeste da América do Norte. Lowie postulava também haver formas intermediárias, bem como extremos da ausência absoluta de chefia¹⁷.

Em um texto de 1988, Philippe Descola chama a atenção para o fundo etnográfico a partir do qual Pierre Clastres define a figura prototípica do chefe sem poder. Ela exclui, segundo Descola, várias formas hierárquicas que existem e existiram na América do Sul (Descola 1988: 819). Em realidade, pode-se dizer que as grandes civilizações das Terras Altas da América do Sul, os Andes, bem como as da Mesoamérica, sempre serviram como referência “em negativo” para as sociedades da floresta tropical. Dessa forma, cacicados com uma destacada concentração de poder, sociedades com marcada hierarquia, entre outras, foram explicadas como anomalias ou como “contaminações” do mundo andino. Descola, no entanto, procura demonstrar que as formações políticas

16 O termo usado por Lowie foi “genuine rulers”, “mandantes genuínos”, que poderia ser traduzido também por “soberanos” genuínos. Ruler seria aquele que dita as regras, rules (Lowie 1948: 16).

17 O exemplo fornecido por Lowie para esse tipo de “extremo” é o das sociedades esquimós, ou inuit. Em seu texto de 1988, Philippe Descola faz referência aos Achuar que seriam, segundo ele, uma sociedade sem chefe (Descola 1988: 822).

hierarquizadas são bem mais numerosas que os poucos exemplos fornecidos por Clastres: “são encontrados em toda a região do Istmo (Nicaragua e Panamá) no norte da Venezuela, nas grandes Antilhas, no norte e leste da Colômbia, na costa do Brasil, nas planícies tropicais da Bolívia e ao longo de todo o Amazonas” (Descola 1988: 820). Ademais, o autor observa que, ao contrário de Clastres, que postula uma diferença de natureza entre as sociedades (com Estado e contra o Estado), Lowie postula uma diferença de graus, num modelo escalar.

Política e Organizações Dualistas.

É também em termos de uma diferença de graus e a proposição de variantes que vemos uma crítica recente ao modelo clastriano fundamentando uma aproximação entre as idéias lévi-straussianas a respeito das organizações dualistas da idéia clastriana do chefe como “prisoneiro do grupo”. Centrado na temática da reciprocidade, Marcos Lanna procura entender os modelos acima sugeridos a partir da idéia de dívida. Segundo a leitura deste autor, apesar de Clastres criticar o modelo lévi-straussiano da reciprocidade, faz uso dele, seja reduzindo-o e afastando-o da noção de dívida, seja expandindo-o para pensar a chefia primitiva e o Estado a partir da dívida (Lanna 2005: 423).

O argumento de Marcos Lanna é o de que, se reconhecemos que o princípio de reciprocidade se aplica também à dívida, o termo sociedade ganha estatuto geral. Também o termo Estado o ganharia se o entendêssemos como o centralizador das prestações, com capacidade de retribuir e prerrogativa de tributar: “o chefe primitivo seria uma variante da figura do Estado e (...) este está presente na sociedade primitiva, ainda que sem o seu poder coercitivo” (*dem* :425).

Tânia Lima e Márcio Goldman chamaram atenção para o fato de que, para Clastres, a instituição política primitiva seria uma espécie de nódulo que desvia mulheres, bens e palavras, ou seja, a comunicação seria unidirecionada (Lima & Goldman 2003: 14). Para Lanna, no entanto, essa unidirecionalidade de forma alguma exclui a reciprocidade, desde que entendamos esta última como circulação de dádivas e dívidas: “A unidirecionalidade não exclui a comunicação: ao contrário, esta a pressupõe” (Lanna 2005: 430). Este autor observa que Clastres obscurece o fato de que o chefe não apenas recebe mulheres como também as dá, bem como as palavras, que ele não só dá como recebe. Clastres obscureceria também a continuidade entre chefia e Estado, pois se este recebe tributos, a primeira recebe bens.

É relevante notar que em ambiente dualista concêntrico, ou seja, assimétrico, em que há organização da sociedade em metades, a circulação de mulheres em uma certa direção pode implicar em considerável ônus para um “doador” de uma metade “inferior”. Os Tupi Kagwahiva, tal como descritos por Edmundo Peggion, fornecem uma amostra exemplar. Um sogro da metade inferior cuja filha se casara com um homem da metade superior era incapaz de exigir de seu genro o

pagamento do “serviço da noiva”, que consistia basicamente em auxílio nos trabalhos agrícolas (Peggion 2011: 116). Se encontramos um tal desequilíbrio numa estrutura francamente assimétrica, o que esperar de um ambiente em que o chefe é hierarquicamente superior às duas metades? Que espécie de genro seria este chefe? E que espécie de sogro ele seria? É observando o caso karajá que pretendo buscar respostas para essas perguntas.

Formulando de uma maneira direta, minha hipótese ao longo da pesquisa foi a de que o desequilíbrio assimétrico do circuito de prestações e contra-prestações matrimoniais tenderia fortemente a criar um terceiro grupo, um circuito exclusivo de chefia, matizando o dualismo de metades em um sistema ternário no qual as três tércias teriam distintas naturezas. Duas delas trocariam entre si enquanto a terceira tércia consistiria num circuito fechado, um nódulo endogâmico. Essa parece ser a sugestão de Hans Dietschy, etnólogo suíço que realizou pesquisas entre os Karajá em meados dos anos 1950. Para Dietschy, além das metades “de cima” e “de baixo” (referentes às partes montante e jusante do rio), havia um terceiro grupo, chamado Saurá, composto por famílias de onde provinham os chefes, os xamãs e os distribuidores de alimentos (Dietschy 1977: 298).

Partindo da premissa de que os chefes encarnam o ideal de pessoa, meu objetivo foi o de testar a hipótese de que o ideal endogâmico entre famílias de prestígio, bem como a acentuada valorização da primogenitura na sucessão dos cargos tradicionais de chefia, logrou desenvolver um sistema social com uma certa assimetria em torno da figura do chefe cerimonial. Isso tenderia a criar um circuito exclusivo das trocas matrimoniais entre famílias de chefia. Apartado, portanto, das metades “de cima” e “de baixo” do sistema dual karajá. Pretendi, ademais, expor as descrições da chefia karajá ao evento e à história, a partir da hipótese de que aquilo que outrora foi o campo da guerra aos contrários veio a ser substituído pelo campo da política externa ou “diplomática”. Na atualidade, essa política externa é responsável pela relação com o “mundo dos brancos”: as instâncias da política indigenista, os fazendeiros e os políticos locais. Para o teste destas hipóteses debruicei-me sobre a construção do parentesco, as relações de aliança entre famílias, a elaboração do ideal de pessoa, as guerras do passado e as festas nos quais a figura do chefe têm destaque.

Esta tese

Esta tese é uma etnografia da chefia e da política Karajá baseada em dois fenômenos aparentemente antagônicos: a festa e a guerra. Fenômenos estes que têm sido abordados em conjunto, em etnografias e análises recentes tais como ritual do kwarup entre os Kalapalo (Guerreiro Jr 2015) ou numa análise de Beatriz Perrone-Moisés (2015). Por muito tempo nessa longa trajetória de pesquisa, trabalhei segura de que eu tinha comigo a hipótese de que os chefes são “pessoas ideais”, entendendo meu trabalho como a tentativa de verificar esta hipótese. No entanto

esta assertiva vale como premissa e este é meu ponto de partida. Minha premissa nesta tese, portanto, é a de que os chefes são “pessoas ideais”. Isto significa que aqueles que querem ser reconhecidos como chefes se esforçam por corresponder ao ideal de pessoa, publicamente atestados como tais. Isto inclui reforçar aqueles laços de parentesco que os privilegiam como tais, fazer reconhecer seus filhos em espetáculos públicos, primar pelo comportamento idealizado, entre muitos atributos.

Um dos objetivos desta etnografia é, portanto, apresentar ao leitor quais seriam estes ideais e como eles “funcionam”, ou seja, como são postos em ação pelos protagonistas que encenam a chefia e pelos que a reconhecem.

Não entendo a categoria de “político” como um conceito monolítico ou auto-evidente. Considero pertinente também para os Karajá a solução conceitual proposta por Carlos Fausto em sua etnografia sobre os Parakanã e de certa forma me guio por ela. Abordando a *tekatawa*, espaço físico onde os rituais são preparados, o autor esclarece que

“Além das funções cerimoniais e de socialidade masculina que a definiam anteriormente, a tekatawa institucionalizou-se como lugar próprio da ação política coletiva, que surge em contraposição à política faccional: na ágora, tudo deve-se passar como se apenas os interesses coletivos estivessem representados” (Fausto 2001: 243).

Isso implica em considerar o espaço do político como o lugar onde se representam os interesses públicos.

Numa abordagem recente à região da Guianas, na Amazônia, Marc Brightman sugere que na América indígena o “poder” político seria essencialmente o poder de *influência* (Brightman 2007: 3). Numa análise paralela (e independente da efetuada por Brightman), Marcos Matos e José Kelly sugerem as “políticas da consideração” como ponto de observação da manifestação da chefia. Eles dizem que, para as sociedades analisadas, as pessoas influentes são a causa e o efeito do agrupamento (Kelly & Mattos 2019: 405). Segundo os autores,

“Se o poder pode ser pensado como uma espécie de influência ou de incidência de uma pessoa sobre a outra, temos aqui uma dinâmica da influência com dois estágios: há a causa que compele e há o agente que seleciona. E nada está garantido: a causa e o agente

fornece de maneira respectiva a evidência da influência de um e de outro.” (Kelly & Mattos 2019: 407)

Entre os Karajá essa *influência* parece atestada pelo efeito da beleza dos filhos dos chefes. Eles são feitos belos para serem vistos. E, como pretendo demonstrar, essa influência se exerce para além das unidades políticas das aldeias. Adentra o campo o inimigo, que igualmente reconhecem a beleza dos filhos de chefes rivais, como os relatos de guerras clássicas atestarão. Neste caso, o conceito de magnificação, do qual Renato Sztutman lança mão para abordar o ritual antropofágico entre os Tupinambá seiscentistas, parece adequado para interpretar os dados sobre a chefia Karajá (Sztutman 2005).

A tese está dividida em uma introdução em que apresentarei os pontos de apoio do debate em que seus argumentos estão inseridos. No primeiro capítulo apresentarei também os aspectos essenciais da cosmologia Karajá e introduzirei a temática do triadismo, matriz lógica que permeia importantes manifestações classificatórias deste povo e que será relevante para a compreensão da análise que se segue. Apresento também a constituição das aldeias e o que está em jogo na criação de novas aldeias. No terceiro capítulo apresento algumas concepções de parentesco karajá para demonstrar uma acentuada valorização da primogenitura. Isso não é exatamente uma novidade na etnologia karajá. Entretanto, tenciono aqui defender que esta valorização está implicada em uma percepção de uma posição assimétrica do chefe.

No terceiro capítulo abordo a chefia Karajá em si. Procuro demonstrar a existência de um circuito ideal de alianças matrimoniais das famílias de chefia. Além disso, descrevo a construção da pessoa ideal na figura do chefe, que deve ser “gente de verdade”. O quarto capítulo é dedicado às festas, meio através do qual a chefia promove uma vida alegre na aldeia. Pretendo apresentar não exatamente uma etnografia dos rituais em si (porque, como se verá, não se trata apenas dos rituais mas também das festas, incluindo as festas tipicamente *tori*, o não índio, como o forró), mas a etnografia da atuação dos chefes em tais circunstâncias. O chefe, tal como descrito por Clastres, está submetido a uma “pilhagem permanente” (Clastres 1978: 24) e isso é vivido como uma honra e uma obrigação de trabalho. Uma aldeia alegre com constantes festas parece atrair e fixar mais seguidamente sua população. No capítulo 5 abordo as guerras. A concepção da guerra, um código moral associado a ela, histórias de guerras, uma coligação armada que uniu três notórios inimigos no séc XIX e, finalmente, as “guerras” atuais. Por fim, no último capítulo abordo o Hetohokã, o ritual de iniciação masculino. Expressão máxima da magnificação de filhos de “gente de verdade”.

1. O Cosmo Karajá

A pesquisa inicial que originou minha aproximação aos Karajá estava orientada pelos estudos de relações interétnicas, tema dominante da antropologia na Universidade de Brasília no contexto da minha graduação. Portanto, ao buscar um campo, a aldeia Buridina dos Karajá, localizada dentro do perímetro urbano de Aruanã, cidade de Goiás, me pareceu interessante. Parecia ser uma situação “extrema” (aldeia dentro da cidade) e boa para pensar as questões teóricas sobre as quais os estudantes éramos estimulados a refletir.

Em campo, entretanto, toda essa perspectiva analítica saiu de cena. A presença da cidade, certo, era relevante. Mas os Karajá pareciam muito mais interessados em suas próprias questões: suas disputas faccionais internas. Estas se davam em torno da categoria de *mestiço*. Na época, estava eleita como cacique Valdirene: uma mulher, filha de um indígena com uma *tori*, ou seja, uma mulher não indígena. *Tori* é o termo utilizado pelos Karajá para se referir aos não-índios. Passei então a etnografar os pormenores das disputas faccionais, notando a centralidade da categoria de *mestiço* nas críticas das lideranças à atuação dos caciques.

O *mestiço*, esse ser híbrido, era visto com desconfiança pelos autodenominados *puros*. Os Karajá “puros” acreditavam que os mestiços não seriam capazes de repassar as tradições orais, por exemplo, ameaçando a continuidade de sua memória. Questionava-se, ademais, a possibilidade de um deslizamento de fidelidades em suas disputas com os *tori* em torno da demarcação de suas terras ou em disputas menores. Renan, um dos meus principais interlocutores em Buridina, declarava “os puros e os mestiços aqui em Buridina estão igual Irã e Iraque”, fazendo referência a uma guerra de que se falava alguns anos antes. Outras oposições duais semelhantes, advindas do mundo *tori*, já foram usadas pelos Karajá como metáforas para explicar as disputas internas da aldeia. Por exemplo PT x PSDB, dois partidos brasileiros que eram entendidos como inimigos aos olhos Karajá. André Toral também encontrou uma referência dessa natureza: os Karajá lhe expressavam sua disputa interna em termos de “MDB e Arena”, os dois partidos da política brasileira à época de sua pesquisa (Toral 1992).

Naquela ocasião sugeri a interpretação do fenômeno da classificação dos mestiços como associado à tripartição do cosmos. Os Karajá entendem o cosmos como dividido em três camadas: uma camada inferior, de onde surgiu a humanidade, que é localizada abaixo do fundo do rio. Uma camada intermediária, a terra tal como a conhecemos, concebida como um mundo de alteridade, móvel e seco. E uma camada superior, localizada no céu. Eu, então, sugeria:

“Esta associação da concepção tripartida cosmológica com a tríplice concepção identitária pareceu-me uma hipótese atraente para explicar a maneira como os Karajá deram conta de classificar uma identidade numa nova situação. Esta situação é caracterizada pelo

contato íntimo com uma cidade e as consequências de trocas matrimoniais entre aldeia e cidade.”
(Schiel 2002: 56)

A partir dessa compreensão, encontrei no fenômeno do *triadismo* um desses temas incontornáveis. Parece-me impossível compreender a sociedade Karajá sem compreender – e obviamente explicar – o triadismo. Dessa forma, este capítulo, dedicado a apresentar o cosmo Karajá, se deterá inicialmente em sua tripartição cosmogônica fundamental. Dela extrairei o mote, ou o *leitmotiv*, que considero central para o universo classificatório Karajá: a divisão ternária e as concepções simbólicas a ela associadas. Em seguida apresentarei as concepções em torno do espaço, a morfologia da aldeia para finalmente falar do que os karajá consideram o que é uma vida ideal.

Este percurso torna-se necessário uma vez que a hipótese central que move este trabalho é a ideia de que os chefes que logram permanecer longamente em seus postos e que conseguem reunir uma população perene em torno de si são aqueles capazes de gerar uma aldeia harmônica, próxima do ideal de uma boa convivialidade. Em alguns aspectos, o ideal de uma boa vida entre os Karajá se aproxima daquele descrito por Joanna Overing para as Guianas. Trata-se de uma ênfase nas relações harmoniosas e uma busca constante de evitação do conflito, como se verá. (Overing 1999).

1.1 Tríade cosmológica e concepção de imobilidade/mobilidade

Neste tópico pretendo demonstrar o que acredito ser uma espécie de matriz do pensamento classificatório Karajá: sua concepção cosmológica. A partir desta cosmogonia fundamental, pretendo argumentar sobre o que estou chamando aqui de *ideologia tripartite* Karajá.

O mito Karajá sobre a origem da humanidade já é mais do que conhecido pela literatura especializada. Está reproduzido provavelmente em todas as etnografias que se dedicaram a esse povo do Brasil Central. Tive acesso a algumas situações em que este mito, com suas incontáveis variações foi narrado. Seja em conversas em português quando Kurikalá, da aldeia Wari-Lyty estava recém convertido à religião evangélica, tentava mostrar ao pastor que havia pontos em comum entre essa mitologia e a mitologia cristã. Seja menções espontâneas a passagens do mito. E ao menos uma vez me foi narrado inteiro por Waihorê, de forma que pude me preparar antecipadamente para gravar. Vou apresentar aqui uma versão compilada e não uma narrativa colhida e transliterada, uma vez que o objetivo é retirar os princípios que norteiam a narrativa e a simbologia associada¹⁸, consciente de que arrisco obliterar aspectos narrativos importantes e fornecer mais uma versão do mito.

18 Para versões bastante detalhadas, cf Rodrigues (2008: 47 e ss) e Nunes (2018: 35 e ss).

Os Karajá, autodenominados *inã*, contam que vieram do fundo do rio. A humanidade primeva, em sua concepção, habitava uma aldeia localizada atrás do fundo das águas. Trata-se de um lugar lotado de pessoas e tomado pelas águas. Uma das narrativas que coletei junto a Renan, da aldeia Buridina, dá conta de que as pessoas que ali vivem têm água até os joelhos. Essa aldeia do fundo do rio é chamada de Berehatxi. Trata-se de um lugar escuro, apertado e superlotado, uma vez que as pessoas que nascem aí são imortais. É muito difícil se mover e, portanto, as pessoas estão sempre sentadas em seus banquinhos.

Destaco que a narrativa cosmogônica é também uma narrativa cosmológica pois esse lugar de onde veio a humanidade segue existindo. É necessário reter a imagem das pessoas sentadas em seus banquinhos pois será relevante para a compreensão do *ioló*, o chefe ritual tradicional que será descrito no 3º capítulo. Sua relação com o *deridu*, o menino sentado, belo e adornado é fundamental para a compreensão da chefia tradicional.

Nesse mundo original, não há morte. Tampouco há relações sexuais entre os seres que aí habitam. Por isso interpretamos este como um mundo de *identidade* uma vez que não há a alteridade sexualizada, há uma espécie de *indiferença* entre os seres.

O mito que conta da saída dos seres desse mundo fala de uma mulher que recém deu à luz e que tem desejo por mel. Com efeito, o marido daquela mulher puerpera sai em busca de mel para sua esposa. As versões variam: umas dizem que ele escutou o canto da seriema e ficou curioso. Outros mencionam que ele encontra uma luminosidade diferente. Curioso com aquela luz, ou com o canto da seriema, o homem segue sua fonte e encontra uma abertura que conecta o mundo do fundo do rio ao mundo terrestre. Algumas versões falam que ele sai por esse buraco e caminha, conhecendo um pouco esse espaço diferente, outras falam que ele apenas observa e chama outras pessoas para ir com ele. Esses vêm à superfície e observam também. Ficam encantados com a luminosidade e os amplos espaços. Destaco que as referências à luminosidade e aos amplos espaços pois serão relevantes para a concepção do mundo das chuvas, uma espécie de paraíso (ou mundo ideal) localizado no céu bem como para a concepção da aldeia ideal.

Segundo Claude Lévi-Strauss, nas narrativas ameríndias o “mel” juntamente com a “fumaça”, é sempre um elemento que conecta mundos, que ajuda a empreender uma espécie de “curto circuito” entre diferentes patamares cosmológicos. Ou seja, uma comunicação imprevista entre mundos que acarreta transformações. Para este autor, o mel e o tabaco efetuam operações semelhantes à transformação do *cru* no *cozido*, que é entendido como uma passagem da natureza para a cultura (cf Lévi-Strauss 2004a) mas numa chave distinta: “infra-culinária”, no caso do mel, que também é uma transformação, só que natural. Enquanto o tabaco operaria numa chave “meta-culinária” (Lévi-Strauss 2004b: 16). Nesse caso, o mito Karajá da saída dos humanos do fundo das

águas, tal como narrado pelos Karajá, está de acordo com essa interpretação da característica simbólica do mel: em busca do mel para sua esposa que acaba de dar à luz, o primeiro homem encontra a luz e vem à superfície.

Vários daqueles seres que habitavam o Berehatxi, fundo das águas, decidem sair. Um deles, Koboí, tinha tem a barriga muito grande e não conseguia sair pela abertura e apenas observa o lugar. Ele viu vê uma árvore morta com os galhos secos e manifesta uma preocupação para sua família: ali há morte e, por isso, é um lugar de perigo. Alguns decidem voltar para a aldeia de origem. Outros ficam no mundo terrestre ou “mundo de fora”. Em algum momento essa passagem simplesmente se fecha. Não há nas narrativas menção a algum erro ou imprudência que sejam responsáveis por cessar o acesso a essa passagem entre os patamares. Aqueles que tentaram voltar para o fundo, o mundo de baixo, depois do fechamento da passagem pulam na água e se transformam no peixe aruanã (ou *ijasó* na língua *inãrybé*).

Todos os habitantes do fundo das águas, ou Berehatxi, são chamados coletivamente de *ijasó*, ou seja, aruanã¹⁹. A partir do que diz a literatura e os interlocutores karajá, não há uma resposta conclusiva sobre qual a relação dessa humanidade primeva com os peixes aruanã. Uma abordagem apressada poderia supor que se trataria de uma referência totêmica mas o peixe não é tabu e tampouco é considerado um parente ou ancestral em algum sentido. Perguntados de maneira mais incisiva, os Karajá dizem que os *ijasó* dessa aldeia do fundo do rio são simplesmente espíritos e esse é o nome deles, mas não há conexão direta com os peixes *ijasó* (aruanã).

Esse mito Karajá foi reproduzido e analisado por Claude Lévi-Strauss no primeiro de seus volumes das *Mitológicas*, aquela grande análise das referências simbólicas e sobretudo das transformações entre os mitos ameríndios. Trata-se do mito M70 segundo a numeração proposta por Lévi-Strauss. Este mito específico integra uma série que o autor francês chamou de “a vida breve”. A respeito deste mito, diz o autor: “a causa principal da vida breve consiste, portanto, numa receptividade imprudente em relação a um ruído: os homens ouvem o grito da ave e, em busca dela, encontram a madeira morta” (Lévi-Strauss 2004: 181).

A partir desse momento há também um rompimento ontológico ou, ao menos, terminológico: os seres que permaneceram no mundo subaquático passam a ser chamados de *ijasó* e os que ficaram na terra são chamados de “gente”, *inã*. Apesar da diferença terminológica, os Karajá insistem que eles, os *ijasó*, são “nós mesmos, é gente como nós”, a única diferença é que eles vivem no fundo do rio. A natureza dessa relação entre os Karajá e os peixes aruanã ainda não está satisfatoriamente descrita pela etnografia. Em comunicação pessoal, Nathalie Pétesch relatou que

19 *Osteoglossum bicirrhossum*.

Arutana, antigo chefe do ritual, dizia ser parte da iniciação masculina uma luta corporal entre o iniciando e o peixe em si.

Após esse rompimento do acesso entre os patamares terrestre e subaquático, o contato com os *ijasó* só poderá ser feito através da mediação do xamã, ou *hyri*. Ele os convida a visitar a aldeia e assim ocorrem as danças de aruanã, tema que será abordado no capítulo 4.

Quero sublinhar a importância dessa característica do mundo subaquático como um lugar, senão de iguais, ao menos de “não-diferentes” bem como um lugar de imobilidade. Há também uma simbologia que associa esse mundo de indiferentes à umidade: há água até os joelhos, fica localizado no fundo das águas, é um lugar escuro e bastante frio. Alguns Karajá destacam que o lugar é fechado, escuro e úmido como uma caverna. Tais referências estão na base da associação entre imobilidade, umidade e identidade.

A característica, porém, mais notável nas descrições da aldeia do nível subaquático é a ausência de afinidade. Sobre este patamar cósmico, Toral informa que:

“Nessa comunidade [de ijasó] existe o ijoi [parte masculina da aldeia], mas não existe sua contraparte social, o ixÿhãwa (‘o pessoal da aldeia’). A geração de novos ijasó se faz sem que sejam mencionadas mulheres. O mundo dos ijasó parece como que restrito às partes masculinas da sociedade Karajá: o ijoi, o cantar, o dançar e a vida cerimonial” (Toral 1992: 154).

O patamar terrestre é em tudo diferente do mundo das águas, ou mundo subaquático. Amplo e luminoso, como já foi mencionado na narrativa inicial, conhece a presença da morte e da alteridade, seja em sua forma sexualizada, seja na forma da inimizade. É, ainda, no patamar terrestre onde se localizam os mundos *post-mortem*: lugar para onde vão as almas dos que morreram.

É preciso fazer notar que o tema dos destinos *post-mortem* é tabu e é bastante difícil convencer algum interlocutor a pormenorizar as concepções associadas à morte. As pessoas sentem muito medo em relatar o que sabem. A maioria das informações que obtive em primeira mão foram junto a um *hyri*, xamã, cuja performance pública era alvo de inúmeras críticas veladas. Mesmo irmãos seus suspeitavam que ele pudesse fazer feitiço. Acredito que justamente por essa posição desconfortável junto aos seus, ele se sentia confortável para me esclarecer temas tabus. Entretanto, as informações que obtive tiveram de ser largamente completadas pelas etnografias, em especial a dissertação de mestrado de Patrícia Rodrigues.

Em sua dissertação de mestrado, Rodrigues mostra que os homens que morrem de morte comum vão para uma aldeia dos mortos, *wabedé* após três dias de uma travessia. As descrições dessa travessia são controversas. Uns falam em uma viagem da alma, primeiramente rio acima, depois rio abaixo e finalmente sendo devorados por uma onça no terceiro dia. Outros só mencionam

a luta com a onça e a devoração, que marca a entrada da alma no mundo dos mortos. Acredito que a discrepância seja devida menos a uma inconsistência do que a uma distribuição desigual do conhecimento e mesmo do interesse sobre as narrativas cosmo-escatológicas.

O *wabedé*, mundo dos mortos, lembra a aldeia dos vivos em seu formato e na labuta cotidiana. Mas ela é uma versão enfraquecida e “podre” do mundo dos vivos. A vida é difícil, é preciso trabalhar muito e os instrumentos de trabalho são podres, furados, quebradiços, e a roça é fraca, não dá muitos cultivos. Há o rio, como toda aldeia karajá, mas sua água é turva. Faz muito frio e a chuva é quente. Há a alteridade na forma de afins, mas apenas a face negativa dessa relação: a fofoca permanente. As pessoas que morrem de feitiço ou doenças têm como destino esse lugar. Como por toda parte na América Indígena, toda doença é atribuída à ação maléfica de feiticeiros e, portanto, falar em “morrer de feitiço” é o mesmo que dizer “morrer de doença”.

Aqueles que morrem de “morte matada”, derramando sangue, ou de morte súbita (Nunes 2018: 24) se tornam os *hure* e se destinam a outra aldeia de mortos, que passarei a chamar de “aldeia dos assassinados”. Alguns dizem que ela fica na margem oposta à primeira aldeia dos mortos. Mas se naquela o rio é escuro, com águas turvas, nessa o rio é vermelho, cor de sangue.

Os *hure*, ou assassinados, perpetuam o estado em que morreram, com feridas abertas de onde jorra o sangue que derramaram. Esses passam frio e a chuva é muito quente, queimando-os quando cai. Segundo Patrícia Rodrigues não há afins, apenas inimizade: se os seres se encontram, eles lutam.

Os mundos dos mortos parecem elaborações do pensamento indígena sobre as possibilidades de alteridade. Aqui, de uma certa forma, o próprio mundo terrestre pode ser descrito como uma tríade composta por: 1) o mundo dos mortos; 2) o mundo dos assassinados e; 3) o mundo dos vivos. Em muitos aspectos, esse universo escatológico parece ser a reiterada reformulação das possibilidades de alteridade. Ou as faces possíveis da alteridade.

Em certo sentido, o próprio patamar terrestre pode ser considerado uma tríade: o mundo dos vivos, visível e aberto, o mundo dos mortos, chamados de *worosã*, onde o rio tem águas turvas e faz frio, mas a chuva é quente. E finalmente o mundo dos assassinados, chamados de *kuni* ou *hure*, onde o rio tem cor de sangue, vermelho, e é muito frio mas a chuva é muito quente.

Quero destacar uma característica das almas que habitam as aldeias dos mortos. Trata-se de uma espécie de dinâmica em que quando se sai da individualidade para coletividade opera-se como uma variação entre identidade e alteridade. Os mortos enquanto almas são perigosos quando encontrados individualmente. Nos primeiros dias após a morte de um parente, há muito medo e qualquer som extraordinário é interpretado como sendo efeito da visita do ente querido que se foi. É perigoso encontrar esse *kuni*, essa alma, pois ela pode convencer o parente enlutado a ir para junto

de sua companhia. Um mote bastante generalizado nas descrições é a respeito da *solidão* dos mortos. Eles se sentem muito sós e buscam os parentes vivos.

É relevante notar que os mortos são perigosos quando sozinhos e sobretudo quando individualizados (sabemos com que morto específico estamos lidando, sabemos seu nome). Entretanto eles são queridos e benéficos quando coletivizados. Quando agem enquanto multidão. Um *hyri*, xamã, sabe quem está se aproximando da aldeia, vindo de canoa, porque os mortos que o acompanham chegam antes. Cada pessoa está sempre circundada pelos mortos que o querem bem. Os homens quando estão todos juntos agindo coletivamente em contextos rituais são chamados de *worosã*. Ou seja, os homens todos juntos *são* os mortos. Essa assertiva já havia sido elaborada por Lima Filho (1994: 165).

Mas a elucubração da filosofia Karajá não para por aí. Ela concebe também um lugar da perfeição, localizado no céu, *biku*, que aqui irei glosar como “mundo das chuvas”. Ela é uma aldeia raramente alcançável, apenas os xamãs que apresentam a face positiva de sua atividade, a cura, alcançam esse local. Por isso mesmo são parcas as descrições.

Esse mundo idealizado possui casas afastadas umas das outras, feitas de pedra. É muito luminoso e é possível enxergar muito longe. Há alteridade, o “outro” sexual, mas apenas sua face positiva: a dança. Esta é entendida como uma relação sexual metafórica. Os seres que aí habitam estão sempre dançando com suas *lerã*, irmãs classificatórias (afins potenciais). No próximo capítulo explorarei com maior detalhe a coincidência terminológica (e por que não, ideológica) entre *lerã*, termo genérico para irmã, e afins potenciais.

A dança das máscaras *ijasó* com moças saídas da reclusão pubertária tem um caráter altamente sexualizado. Chegou a ser denominado “rito de fertilidade” por Hans Dietschy (1960: 3) e é concebida como uma relação de afinidade. Seguindo a tipologia proposta por Viveiros de Castro, esta afinidade não se revelaria como afinidade efetiva como aquela entre cunhados ou entre genro e sogro. Tampouco seria uma afinidade virtual, aquela entre possíveis futuros cônjuges (primos cruzados, tio materno e sobrinha) ou potencial (cognatos distantes). Ela nos parece, antes, a elaboração de uma afinidade que eu chamaria de ideal — e, exatamente por isso, irrealizável — entre cônjuges. Uma conjugalidade perfeita. A despeito de não poder ser entendido como uma transcendência, acreditamos ser pertinente pensar no mundo das chuvas em termos de superação. Neste caso, seria uma superação da afinidade enquanto problema²⁰. Por ora basta reter que a aldeia localizada no céu é marcada por essa alteridade sexualizada mas o sexo é metafórico: a dança. Voltarei a este ponto.

20 Para uma diferenciação entre esses três tipos de afinidade, cf. Viveiros de Castro, [1993] 2002b: 128.

É importante guardar a referência à aldeia do céu como “perfeita” pois acredito que ela seja uma referência para a ideia que os Karajá têm de uma concepção ideal de aldeia. Quando iniciam uma nova aldeia buscam um lugar luminoso e constroem casas afastadas umas das outras. Essa alusão à distância entre as casas e à luminosidade é recorrente nas conversas sobre o deles gostarem mais de uma ou de outra aldeia. Se você está longe do seu vizinho consequentemente não escuta as fofocas e maledicências da casa ao lado, característica do convívio forçado com afins, nem sempre desejáveis.

As “casas de pedra” são uma concepção que pode ter vindo da imagem das casas das cidades dos *tori*, não índios. Mas me parece revelar muito mais uma ideia de perenidade, de permanência, perpetuidade. Estou efetuando, aqui, uma associação simbólica entre pedras e uma perpetuidade, estabilidade. Essa associação advém de uma descrição que obtive junto a Mariciru, esposa do cacique de Hãwalorá, de como era o casamento tradicional. O casal se sentava num pilão, este assentado sobre pedras. As pedras, ali, segundo Mariciru, indicavam a solidez que o casamento deveria ter. A referência às pedras está associada, portanto, a essa estabilidade.

Há ainda um elemento neste patamar celeste: as chuvas. Esse é chamado de “mundo das chuvas” e se localiza acima das nuvens. Dessa forma, pode-se dizer que é um mundo também associado à umidade. Essa coincidência de associações simbólicas dos dois patamares extremos (o céu e o fundo das águas) à umidade foi fundamental para a construção do argumento de Pétesch a respeito da eficácia do modelo triádico para a explicação da estrutura karajá (Pétesch 1992).

André Toral e Eduardo Nunes obtiveram descrições que ainda pormenorizam o mundo celeste, dividindo-o em três (*cf.* Toral 1922: 207 ss e Nunes 2018). Seriam três camadas sobrepostas, cada uma diferente das outras, onde habitam determinados espíritos e corpos celestes. A terceira, superior e inatingível seria morada de um espírito bastante poderoso chamado *Xiburé*.

Busquei entre meus interlocutores pelo significado do termo *Xiburé*. Trata-se de uma expressão polissêmica. A palavra pode ser um adjetivo que indica como as coisas acontecem *magicamente* no céu. Por exemplo, a comida do céu não precisa ser plantada, mas aparece de forma *xiburé*, ou seja, magicamente. O termo *xiburé* é também usado como uma onomatopeia para se referir aos raios e trovões, que soariam “*xiburé*” aos ouvidos *inã*. Alguns disseram que os sons dos trovões são o maracá de *xiburé*, que quando agitado faz aquele estrondo. Nesse caso, o termo *xiburé* está ligado a um espírito extremamente poderoso, um xamã que habita a última camada do céu e é espírito ligado aos fenômenos celestes como a chuva. No entanto, a maioria das descrições de *Xiburé* levam a entender que dificilmente ele pode ser descrito como personificado, no sentido de uma entidade, um ser que possua um *corpo* (um espírito ou um deus).

Kurikalá, um interlocutor da aldeia Wari Lyty resumiu a ideia que se pode ter de Xiburé: para ele, Xiburé seria a própria transformação em si. Kurikalá estava sempre preocupado em encontrar pontos de contato entre a cosmologia cristã e a cosmologia *inã*. Havia uma missão evangélica em sua aldeia e ele almejava se tornar pastor. Sua mulher lia sistematicamente a Bíblia e fazia perguntas incisivas ao pastor e missionário. Entretanto, as especulações de Kurikalá se abalavam com as inconsistências dos pontos de contato e seguidamente ele “saía da crença” para posteriormente “voltar pra crença”, como se diz em sua aldeia, ou seja, deixava de ser evangélico e retornava.

Xiburé seria, então, um agente transformador ligado ao mundo celeste. André Toral, sobre Xiburé, menciona “Nunca consegui captar de maneira satisfatória a figura e atributos de Xiburé. Ele é vagamente descrito como ‘bom’. Parece se afirmar mais como princípio que se manifesta nas suas inúmeras formas possíveis do que uma personalidade com uma forma definida” (Toral 1992: 208). Ele enfatiza que o mundo celeste é o local da mudança, do inesperado, contrastando-o ao mundo do fundo das águas, o Berehatxi, lugar do imobilismo, do movimento estereotipado e da previsibilidade.

Há tentativas da filosofia nativa de associar a concepção de *Xiburé* ao deus cristão. Acredito que isso se deva ao fato de que Kynyxiwé, o demiurgo Karajá que foi associado a Deus pelos primeiros missionários, possui aquelas características amorais dos *tricksters* da mitologia ameríndia. Ele sistematicamente viola tabus sexuais, entre outras regras propriamente sociais e não poderia se aproximar da ideia do deus cristão. Mas em geral a maioria dos meus interlocutores não se incomodavam com as eventuais inconsistências das narrativas mitológicas e o Deus cristão é referido como “Deus” ou sua versão *inã*, Deuxu. Não havia uma tentativa de sobrepor o conceito cristão às ideias nativas.

A descrição dos três patamares parece fornecer uma espécie de matriz conceitual do pensamento triádico karajá. Tudo se passa como se os Karajá, quando se veem diante de uma tarefa classificatória, lançam mão de uma tripartição. Passo então a destacar o simbolismo de mobilidade e imobilidade associado a cada um desses patamares.

O mundo de origem é o mundo da consanguinidade: um mundo de iguais. Trata-se, também, de também um mundo essencialmente estático, imóvel, as pessoas ficam sentadas em seus banquinhos, não se movem porque é um espaço superlotado. E, justamente por isso, são gordos. Eles não morrem, por isso formam uma multidão. Em abordagens precedentes, sempre destaquei destas descrições as características de estatismo, identidade (ou, ao menos, indiferença ou não-diferença), igualdade. Acrescento a elas a característica de formarem uma *multidão*. Com efeito, parece-me que o pensamento karajá atribui distintas *agências* que produzem distintos *efeitos* para

espíritos quando se trata de um (uno), dois (um par) ou muitos (multidão). Voltarei a este ponto ao abordar os espíritos evocados no ritual de iniciação masculina, no último capítulo.

Já o mundo do meio é um mundo de movimento, dinâmico. Nas palavras de Pétesch,

“O movimento terrestre, libertador e fascinante nos primeiros tempos, tornou-se rapidamente uma obrigação para os primeiros karajá. A fim de sobreviver neste vasto mundo onde o alimento não era mais fornecido, era necessário mover-se, o que tinha certas consequências: em primeiro lugar a necessidade, para o homem particularmente, de se manter delgado e lesto durante a sua vida ativa, ao contrário dos habitantes dos níveis inferior e superior, pela prática regular de técnicas de aligeiramento corporal (vômitos, sangrias por escarificações dos membros) e treinamento físico (corrida, luta e arremesso de armas)” (Pétesch 1993: 367-368).

É preciso correr para caçar, é preciso plantar e mesmo lutar uma vez que se trata de um mundo onde há alteridade e mesmo inimizade. Além disso, é no patamar terrestre que se encontra o mundo dos mortos.

Há, também, no mundo terrestre, um espírito que encarna a alteridade chamado *aõni*. *Aõni* é uma dessas palavras que Claude Lévi-Strauss denominou “noções de tipo *mana*” (Lévi-Strauss 2015: 34 ss). Tais noções seriam palavras com *significante flutuante* segundo o autor. Usada para designar coisas de natureza desconhecida. Como “coisa” e “treco” em português (*truc* ou *machin* em francês). O termo *aõni* designa genericamente “espíritos”. Tanto os espíritos protetores ou “tutelares” segundo a terminologia de Pétesch (2000) como os *ijasó* (aruanãs) quanto espíritos assustadores.

Houve uma tentativa analítica de Rodrigues (1995) em estabelecer uma dualidade que opunha *aõni* e *ijasó* e associando os primeiros à feminilidade enquanto os segundos à masculinidade. Entretanto, entendemos que os *ijasó*, mais referidos por seu nome em português, aruanãs, são um caso particular (em geral benéfico) dos *aõni*. Em sua versão monstruosa, os *aõni* podem ser uma encarnação dessa alteridade terrestre extremamente móvel: correm muito rápido pela terra e assustam os viventes.

Quero destacar, aqui, esse caráter excessivamente móvel do *aõni*, quando estamos falando desse espírito específico. O fato dele ser um ser essencialmente terrestre dá uma dimensão do caráter de alteridade dos seres móveis. Os homens, no patamar terrestre, devem correr, lutar, a mobilidade é obrigatória e está ligada às necessidades da vida entre afins e estranhos. Os seres se movem em excesso e são incontroláveis, a não ser sob a mediação xamânica, como no caso do convite às entidades *ijasó* a visitarem a terra nas danças de aruanãs. Há, portando uma associação do pensamento nativo entre mobilidade e alteridade.

Por fim, o mundo das chuvas apresenta o que chamei de “mobilidade ideal”. Trata-se da dança entre os seres que aí habitam. É a relação sexual ideal também: a dança com as irmãs, *lerã*. A categoria de *lerã*, “irmã” em princípio engloba todas as mulheres na mesma geração de Ego. Trata-se de afins potenciais. É dentro da categoria *lerã* (irmãs classificatórias) que um homem deve procurar uma esposa.

O pensamento Karajá, portanto, sistematicamente recorre a uma divisão triádica em que dois pólos opostos, que possuem características semelhantes, mas não necessariamente idênticos, se opõem a um meio, deles diferenciado. No caso da concepção cosmológica, são dois patamares aquáticos, mundo das águas e mundo das chuvas, oposto ao mundo terrestre.

No caso do mundo terrestre, são duas aldeias dos mortos, opostas ao lugar dos vivos. Já no caso do patamar celeste, ainda que não tenhamos descrições detalhadas, sua composição, é no mínimo curioso e bastante significativo que ele também seja dividido em três.

A descrição que precede pretendeu delinear a concepção nativa do movimento ascensional mítico. Ele seria responsável por configurar o cosmos karajá tal como é reconhecido pelos Karajá na atualidade. Formado por um “edifício cósmico” segundo a expressão de Pétesch (1993a) formado por dois níveis aquáticos em suas extremidades, um no céu e outro abaixo do rio, ambos entendidos como espaços fechados. Ademais, ambos são caracterizados como reinos da imortalidade e da fartura. No meio do “edifício”, o nível intermediário, terrestre. Concebido como um espaço aberto, onde os *inã* são mortais e devem trabalhar para viver.

Procurei demonstrar a composição do modelo triádico, que vemos formulado na mitologia cosmogônica e será visto como repetido através do universo classificatório. Busquei demonstrar que a concepção de imobilidade, expressa no mundo de origem, o Berehatxi, está associada à identidade (não-diferença) enquanto a mobilidade está associada à alteridade. Não de forma estanque, mas como concepções idealizadas extremas que concebem um gradiente.

Para isso demonstrei como a ideia de mobilidade e alteridade andam juntas e implicam na ideia de um intermediário móvel e mortal. Mostrei, ademais, que esta concepção vai ser recorrente nas narrativas rituais. Tal referência simbólica será importante para compreender sua reformulação no ritual da menarca e encontra uma expressão muito particular na concepção da chefia ritual: o *ioló* durante o ritual e o *ioló* nas guerras pretéritas.

1.2 A ideologia tripartite dos Karajá

Como demonstrado no tópico precedente, o universo classificatório Karajá parece lançar mão de uma tripartição fundamental. Na divisão do cosmo entre fundo das águas, terra e mundo das chuvas (céu), na divisão do espaço da aldeia e dos homens entre si. No tópico anterior procurei descrever a concepção cosmogônica Karajá e argumentei que ela seria uma espécie de matriz

conceitual para um fenômeno recorrente da função classificatória Karajá: a recorrência da concepção triádica. Neste tópico pretendo demonstrar como ela se manifesta em outros domínios no universo classificatório desse povo.

A compreensão da classificação triádica karajá é fundamental para circunscrevermos os Karajá na paisagem etnográfica do Brasil Central. Esta região é caracterizada pela recorrência do fenômeno do *dualismo* que atraiu tantos autores desde Nimuendaju, passando pelos participantes do PHBC.

Como mencionado na Introdução, os grupos de língua Jê do Brasil Central passaram a figurar nos debates da antropologia em nível mundial a partir da descoberta, por parte de Curt Nimuendaju, Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss, das organizações ditas *dualistas* entre eles. Os grupos Jê punham diante dos primeiros pesquisadores um certo paradoxo. Não dispunham da “tecnologia” observada entre seus vizinhos da floresta tropical, tais como redes de dormir, bebida fermentada, entre outros. Entretanto apresentavam um alto grau de complexidade em sua organização social no que tange a aspectos como organização em metades e intensa atividade ritual. A ocorrência dos dois fenômenos concomitantes, pouca tecnologia e complexa organização social, já haviam servido para o questionamento da noção de primitivismo ou arcaísmo, mostrando que pouco desenvolvimento tecnológico não corresponderia necessariamente a uma organização social mais simples.

O Projeto Harvard-Brasil Central (utilizarei a sigla PHBC para me referir a ele) – que, na década de 1960, voltou suas atenções para os grupos Macro-Jê – foi, em grande parte, inspirado nos modelos de organizações dualistas propostos por Lévi-Strauss em seu clássico artigo: “Les organisations dualistes existent-elles?” (Lévi-Strauss 1958b).

Os Karajá foram inicialmente excluídos daquele boom de produção etnográfica imediatamente posterior ao PHBC²¹. Os dados sobre esse povo dificilmente despontavam como alvo de debates mais amplos da disciplina e, por algum tempo, os karajá permaneceram como um elemento curiosamente anômalo. A parte menos explorada do texto de Lévi-Strauss revelou-se como a de maior rendimento analítico para o caso karajá. Tratava-se, ali, de analisar dados sobre as alianças matrimoniais bororo (Brasil Central) fornecidos pelos padres Colbachini & Albisetti (1942), comparados aos dados winnebago (América do Norte), oferecidos pela etnografia de Paul Radin (1923). Lévi-Strauss sugere uma dinâmica entre o que ele chama de dualismo diametral e dualismo concêntrico.

O dualismo diametral seria uma forma de representação que engloba o cosmos numa

21 Apresentei este debate em minha dissertação de mestrado (Schiel 2005) e em artigo específico (Schiel 2013). O tema foi retomado por Eduardo Nunes (2020).

totalidade fechada. Essa representação implica em classificações que dispõem em pares antitéticos os seus termos. Por exemplo sol e lua, preto e branco, esquerdo e direito, nascente e poente, entre outros, que podem ser tanto simétricos quanto assimétricos. Para Lévi-Strauss, “Num sistema diametral (...) o terreno virgem [circundante à aldeia, p. ex.] representa um elemento não pertinente; as metades se definem uma em oposição à outra e a aparente simetria de sua estrutura cria a ilusão de um sistema fechado” (Lévi-Strauss 1958b: 168).

Por sua vez, o dualismo concêntrico seria aquele no qual há uma oposição de termos que devem ser necessariamente desiguais. A desigualdade dos termos é inerente à estrutura concêntrica. Os elementos que se opõem seriam ordenados em relação a um mesmo termo de referência, o que, numa representação gráfica, tomaria o aspecto de um centro. Essas classificações, no nível sociológico, poderiam ou não estar associadas a prescrições matrimoniais.

O fenômeno que foi entendido como a manifestação de uma exogamia de metades entre os Bororo, foi sugerida por Lévi-Strauss como, na verdade, uma endogamia de grupos tripartidos no interior da aldeia. Ele propõe, então, que o dualismo concêntrico seria um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo:

“Estas diversas manifestações de dualismo dão lugar a uma estrutura triádica: com efeito, cada um dos 8 clãs é dividido em 3 classes que eu chamarei: superior, mediana, inferior (...) a regra segundo a qual um superior de uma metade desposa obrigatoriamente um superior de outra, um mediano um mediano e um inferior um inferior, converte a sociedade bororo de um sistema de aparente exogamia dualista num sistema real de endogamia triádica” (Lévi-Strauss 1958b: 159).

O autor interroga, então, quais seriam as relações entre as três formas de representação. Ele concebe que o dualismo e o triadismo seriam indissociáveis e conclui que “o dualismo concêntrico é ele mesmo um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo e é por intermédio dele que se faz a passagem de um para outro” (*idem*: 167).

Como corolário de suas explanações, Lévi-Strauss sugere a especulação sobre a expressão gráfica de uma abertura dos círculos concêntricos duais em uma reta: “se é possível estender o círculo periférico sobre uma reta (...) o centro será exterior a esta reta, sob a forma de um ponto. No lugar de dois segmentos de reta teremos então uma reta e um ponto” (*idem*: 168). O autor conclui, assim, “Veremos que as antíteses que servem para expressar o dualismo surgem de duas diferentes categorias: umas verdadeiramente, outras falsamente simétricas. Estas últimas não são mais do que

tríades, disfarçadas de díades graças ao subterfúgio lógico que consiste em tratar como dois eixos homólogos um conjunto formado, na verdade, de um pólo e um eixo, que não são objeto da mesma natureza.” (*ibidem*: 170).

A pertinência em se tratar a organização social karajá como uma estrutura triádica foi expressa inicialmente pelo etnólogo suíço Hans Dietschy. Fazendo referência ao artigo de Lévi-Strauss, Dietschy registra entre os Karajá a existência de três grupos rituais que seriam endógamos e patrilineares. O autor explora a composição destes grupos, os *itxoi* (*ijoi* na pronúncia masculina), circunscrevendo-o no espaço da aldeia (Dietschy 1977). Para o autor,

“Não existem metades patrilineares propriamente ditas (muito menos matrilineares ou clãs), mas três grupos patrilineares. Os Karajá foram e são principalmente tricáicos como os antigos dórios. Mas os ‘verdadeiros moradores’ (...), se opõem, com seus privilégios, aos outros dois grupos, tanto quanto estes, divididos entre ‘gente do rio acima’ e ‘gente de rio abaixo’ competem entre si” (Dietschy 1977: 78).

O fenômeno desta divisão triádica foi também registrado por Fénelon Costa (1979), apoiando-se em seu principal informante, Arutana. Como mencionamos anteriormente, a existência de metades ou tércias é polêmica também entre os nativos. Discordando de todos os outros informantes, Arutana, o principal informante de Fénelon Costa, insistia na existência de três tércias e não duas metades. Arutana justificava sua afirmação exatamente fazendo menção às construções cerimoniais:

“Todos os informantes, portanto, com exceção de Arutâna, mencionaram a existência de dois e não três grupos cerimoniais. Arutâna explicou que entre a Casa Grande e a Pequena seria construída a Casa do Meio, onde ficaria a gente do meio, Ituamahadô e, de fato, mais tarde foi feito um caminho coberto, ligando as duas casas; o homem que personificaria uma das máscaras de dança (...), o Ulabiehekã (Avô Grande), integraria, junto com o xandinodô [chefia tradicional, chamada de ixã dinodu ou ixã wedu] da aldeia e com outros dois moradores de Sta. Isabel, a “2a. . classe” enquanto os da Casa Grande seriam a 1a; e da 3a

seria a gente da Casa Pequena, de que faz parte o próprio Arutâna” (Fénelon Costa, 1978: 40).

Nathalie Pétesch veio a aprofundar mais minuciosamente a proposta e o modelo de uma estrutura triádica para os karajá (Pétesch 1987, 1993).

A sugestão de Pétesch encontrou considerável resistência de seus pares de então, provavelmente devido a um ocaso das teorias estruturalistas lévi-straussianas. Na atualidade, os autores já não mais se furtam a fazer notar a recorrência do triadismo, ainda que com uma roupagem terminológica diferente, como o “ternarismo” usado por Patrícia Rodrigues.

A cosmogonia karajá dá conta de uma divisão ternária do cosmo que, como argumentei no tópico anterior, pode ser vista como uma espécie de matriz do esquema triádico. Naquele esquema, encontramos dois extremos, úmidos e consanguíneos e um *meio*, *locus* da alteridade, local seco e associado à mortalidade.

É no *espaço* da aldeia que a ideologia tripartite se revela de maneira mais clara. Tanto no arranjo das casas residenciais em sua relação com o espaço global da aldeia quanto na versão “micro-cosmo” que ocorre no ritual de iniciação masculina.

O formato tradicional da aldeia Karajá é constituído de uma fileira de casas residenciais ao longo do rio denominada *ixã*. Afastada dessas casas e voltada para a mata, em sua altura mediana, há a casa dos homens ou casa cerimonial. A fileira de casas residenciais é o domínio do familiar, das atividades cotidianas e domésticas. A casa dos homens é o domínio da vida cerimonial, das relações mais formalizadas entre os homens.

Não apenas a casa dos homens, mas a praça à sua volta, onde dançam os espíritos em um par de máscaras, é o *lugar* masculino, da relação mais formal e estereotipada. Aldeias sem vida ritual regular, como por exemplo as aldeias Xambioá, não possuem essa contraparte masculina. Recuperar a vida ritual implica sempre num trabalho coletivo de desbastar essa parte da aldeia, *arrancar* do mato o espaço masculino, a vida cerimonial.

A aldeia, na concepção Karajá é tanto esse conjunto completo quanto somente a linha de casas residenciais. Retornar da casa dos homens para a casa residencial é mencionado como “voltar pra aldeia”.

A casa residencial é profundamente o domínio do feminino. Não apenas pelo fato de ser interdita às mulheres frequentar a parte masculina da aldeia mas porque as casas *pertencem* à linha feminina. Eu diria mesmo que são as pessoas, homens e mulheres, que pertencem às suas *matricasas*, termo que empresto de Vanessa Lea (2012: 113) Os homens adultos moram nas casas de suas esposas, que são a casa de suas sogras onde ele (e seu sogro) são eternamente estrangeiros.

Um homem adulto que se separa de sua mulher irá “retornar” à casa de sua irmã mais velha, à qual ele irremediavelmente tem um sentimento de pertencimento. E que provavelmente habita o lugar onde sua mãe habitava. Há no espaço físico da aldeia, portanto, dois pólos opostos: as casas femininas e a casa dos homens. Esses pólos são conectados por caminhos onde dançam os aruanãs (dupla de espíritos mascarados) e eventualmente as *adusidu*, as dançarinas, pares de mulheres que efetuam uma “contradança” com as máscaras. A conexão é feita também por meninos da categoria *jyré*, recém-introduzidos à casa dos homens, que podem atuar como “menino de recados” levando pedidos dos homens ou espíritos, trazendo comida ou objetos.

Nota-se, portanto, que, tal como o “edifício cosmológico” que compreende uma tríade formada por dois pólos opostos, conectados por um patamar intermediário essencialmente móvel, o espaço global da aldeia obedece a um esquema semelhante. Os dois “pólos” seriam a casa e praça dos homens e as fileiras de casas residenciais. O elemento que os conecta são os caminhos entre esses dois espaços.

Observei em duas das três aldeias grandes onde fiz pesquisa (Santa Isabel e Macaúba) que esses caminhos que conectam os espaços masculino e feminino eram em número de três. Os homens a quem indaguei sobre essa recorrência explicaram que os caminhos não eram aleatórios mas conectavam o *ijoiná* (praça masculina) às casas dos “donos de Aruanã”. Os “donos de Aruanã” são crianças impúberes de famílias de prestígio que “recebem” aruanã como presentes. Isso significa que sua família deve trabalhar para alimentar (literal e metaforicamente) a festa e o ritual. Eles o recebem de um xamã, ou *hyri*, mas o herdaram dentro da família. Geralmente o aruanã pertenceu a um de seus pais.

O dado é incipiente e deve ser explorado por novas etnografias. Mas é importante notar que se trata justamente de *três* caminhos e não dois, ou quatro. Em um ambiente em que não há apenas três, mas vários aruanãs pertencendo a várias crianças diferentes. Exploremos, então, o arranjo da praça cerimonial no período de festas.

Nas aldeias consideradas grandes, com mais de 400 pessoas (Santa Isabel, Fontoura e Macaúba, entre os Karajá, e Canoanã entre os Javaé) na última semana do ritual é erguida diante da praça dos homens (*ijoiná*) uma estrutura que parece reformular aquela tríade original. Note-se que apenas as aldeias consideradas grandes realizam o Hetohokã. Não há uma conceituação unânime que indique o que se entende por aldeia grande. O Hetohokã realizado na aldeia Macaúba, por exemplo, é visto com menosprezo por gente de outras aldeias. É visto como “errado”, incompleto ou com excessivos elementos Javaé, o que retiraria sua autenticidade. Em todo caso, no Hetohokã, em sua semana final e mais espetacular, é erguida uma estrutura: uma Casa Grande, que dá nome ao

ritual (*Heto* = casa; *Hokã* = grande), diante dela uma casa pequena e entre elas uma estrutura que é chamada de “corredor”. Uma cobertura de palha sem paredes que conecta as duas casas.

A casa grande abriga os homens anfitriões do ritual. A pequena, os homens da aldeia visitante. O corredor é um lugar de passagem e, antigamente, segundo descrição de Hans Dietschy dos anos 1950, havia uma pequena estrutura dentro do corredor que era dita ser a casa dos Mahãdu, um grupo de praça que reuniria os velhos da aldeia. Posteriormente, descrições dos anos 1980 diziam ter sobrado apenas uma fogueira dos Mahãdu, resquício dessa “casa dos mahãdu”.

Essa parafernália ritual revela três elementos: dois extremos, quais sejam, duas casas, duas estruturas da mesma natureza, mas diferenciadas uma da outra, e um meio, intermediário. Trata-se do “corredor”, uma passagem que os conecta. Quero fazer notar a semelhança dessa estrutura (duas extremidades, semelhantes mas não iguais, conectadas por uma passagem entre elas) com o edifício cósmico fundamental. A tradução da construção que conecta as duas casas como “corredor” é reveladora desse lugar como um local de passagem, e necessária mobilidade. Tudo se passa como se a parafernália ritual fosse uma reformulação do edifício cosmológico em que o meio é um lugar de passagem que conecta e separa os dois pólos.

A estrutura da construção está diretamente correlacionada aos grupos de praça. Tal como notado por Pétesch e Lima Filho. O corredor é constituído por esteios de espécies vegetais diferentes. Cada poste que dá sustento ao Hererawó pertence a uma das metades *iboó* e *iraru* e é de uma espécie vegetal diferente²². Segundo José Hani Karajá, em dissertação que aborda o uso das madeiras no ritual,

“Na construção do “Hetonihiikỹ” basicamente aparecem os grupos de homens divididos em dois partidos, que passam a se designar de “ibòò ijoyi” e “iraru ijoyi” (os de cima e os de baixo, respectivamente). Os “ibòò ijoyi” construíram Hetonihiikỹ (casa grande) para ficar alojados nesse período da festa, grupo a qual eu pertenço. Os “iraru ijoyi” construíram Hetoriòre (casa pequena) também para alojarem lá dentro. O Hererawo ligando as duas construções, tipo como um corredor coberto, foi construído pelos dois grupos em conjunto. (Hani Karajá 2015: 36)

22 Seus nomes nativos: *toriwaxoxinaò, lãnyreò, nawiitboò, òrirosinaò, hemytaò* e *owojiò*, segundo a dissertação de mestrado de José Hani Karajá (Hani Karajá 2015: 36)

No centro do corredor, como mencionado, há uma árvore pertencente ao grupo *Mahãdu*, os velhos. Talvez isso indique que na idade avançada os homens perdem sua filiação aos grupos de cima e de baixo, se imiscuindo num grupo discreto, não mais dividido em metades.

Sonata cosmológica

Por fim, um trabalho menos conhecido revela a reprodução triádica na música e na evolução das máscaras. Trata-se do trabalho de Suely Brígido. Musicista de formação, com mestrado em antropologia da arte sob orientação de Berta Ribeiro, a autora realizou breve trabalho de campo entre os Karajá em 1994. A autora fez uma análise da estrutura musical do Hetohokã indicando como a canção dos *ijasó* se desenvolve na praça ritual. Nas palavras da autora, “Os *ijasó-wi* apresentam sempre dois temas. O primeiro é denominado pelos Karajá de *iummy* que quer dizer ‘o corpo’, e o segundo é denominado *iówona*, que quer dizer ‘a subida’” (Brígido 2011: 62)

A autora chama os dois tipos de temas musicais de tema A, o *iummy*, o corpo, e tema B, o *iówona*, “a subida”, numa clara referência espacial. Os temas, segundo Brígido, são apresentados nos espaços masculino e feminino da aldeia, rigorosamente. O tema A (corpo) no espaço masculino, ou seja, na praça ritual, chamada de *ijoiná* (lugar do *ijoi*, coletividade masculina). E o tema B (subida) é sempre cantado no espaço feminino, ou seja, perto da fileira de casas residenciais (ou a aldeia):

“Primeiramente os Karajá cantam três vezes o tema A, depois três vezes o tema B, isto sem sair do espaço masculino. Quando começam a cantar pela estrada, retornam ao tema A, cantando até o meio da estrada. Aí então voltam a cantar o tema B três vezes. Ao retornarem à dança prosseguem pela estrada com o tema A que vão cantando até atingir o pátio feminino, onde passam a cantar o tema B. E assim sucessivamente até completarem três voltas, que fazem durante todo o percurso da música.” (Brígido 2011: 62)

Note-se a frequência com que a repetição *tripla* de cada tema é apresentada. Como notado é muito recorrente que os Karajá lancem mão da ordem ternária para organizar seu universo. A autora registra alguma variação neste procedimento, mas uma com uma frequência bastante grande desta fórmula. Ao final do percurso da dança e canto, o par de máscaras sempre retorna ao tema A. A autora sugere que eles lancem mão do recurso “ABA de Sonata”. A Sonata é, ela mesma, uma

forma tripartida, com um tema melódico apresentado no começo e no final, mediado por um tema diferente. A autora conclui:

“Esses dados levaram-me a interpretar a ordenação dos temas (A e B), as três repetições de cada melodia que organizam a música dos Aruanã e as repetições das três voltas que os índios fazem durante o percurso da dança ritual como uma representação simbólica do universo cosmológico Karajá. Desse universo, composto pelos três mundos, o do fundo das águas, onde vivem os Aruanãs, o do meio, onde vivem os humanos Karajá e o mundo do céu, local para onde vão os mortos e onde vivem os ‘Aõni’(...) Acredito que esses três mundos estão presentes na dança, nas três voltas que fazem durante o percurso de cada música. Assim sendo, também na música esses três mundos se apresentam nas três repetições sistemáticas de cada tema” (idem: pp. 63-64).

O trabalho de Brígido indica mais uma vez a formulação de dois extremos associados (os As da ABA) tendo por intermediário um padrão diferente (o B da ABA), sendo conectados por ele. O registro de Brígido é relevante justamente por ser um trabalho independente, a autora não está envolvida nos debates internos à disciplina, sem interlocução explícita com a etnografia contemporânea.

Neste tópico procurei demonstrar a recorrência do que chamei de “ideologia tripartite”. O esquema triádico, que tacitamente derivo da narrativa cosmogônica, reconhecendo que não há uma prioridade lógica ou anterioridade temporal dela no pensamento nativo, é composto de duas extremidades associadas à identidade, imóveis e úmidas.

Busquei demonstrar como ele opera na instituição social, no esquema do arranjo espacial da aldeia bem como no arranjo das casas cerimoniais. Por fim, a “ideologia tripartite” foi descrita também na música, revelando-se não apenas na tonalidade mas também na evolução da dança no pátio central.

1.3 Espaço. Constituição das aldeias, morfologia espacial.

No ano 2004 uma enchente do rio Araguaia alagou a aldeia Kurehe, dos Xambioá (ou Karajá do Norte). As pessoas que podiam, permaneceram em suas casas, em jiraus improvisados. Os que tiveram que sair refugiaram-se para o “centro” da mata, para uma parte mais alta de seu

território, a 1km daquela aldeia. Quando as águas baixaram a FUNASA (atual Sesai) presenteou a aldeia com casas de alvenaria. Ao serem indagados sobre como queriam distribuir suas casas, os Xambioá disseram “aldeia nossa não é tudo amontado não. Nossa aldeia é em linha” (em formato de linha). Instigados pelas circunstâncias a expressar seu ideal de arranjo espacial, aqueles refugiados das águas o fizeram indicando o formato de linha.

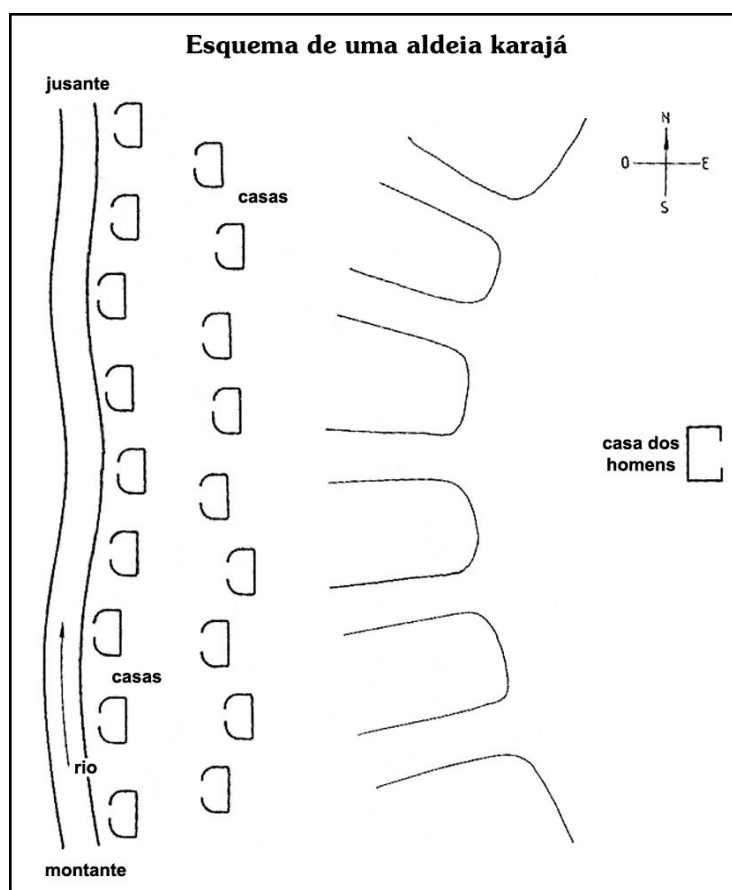
Igualmente é válido mencionar a dissertação de Oiara Bonilla em que ela descreve a reocupação da aldeia Porto Txuiri, que havia se transformado num povoado não indígena, Porto Piauí. Bonilla empreende uma análise da ocupação espacial das casas e indica que, a despeito de declararem dizer que havia escolhido esta ou aquela casa porque gostavam dela, porque era boa ou bonita, os Javaé e Karajá haviam formado uma aldeia em linha, exatamente de acordo com a planta tradicional de uma aldeia Karajá : “Os KARAJÁ de Porto Txuiri, como comprovam os desenhos, escolheram dispersar-se seguindo a linha *ibo(k)ò/iraru* (alto/baixo, montante/jusante)” (Bonilla 2000: 34-35)

O episódio nos instiga a indagar: qual a concepção subjacente ao formato da aldeia Karajá?

Neste tópico procurarei demonstrar que a concepção triádica do cosmo encontra eco no formato da aldeia Karajá. Chamarei a atenção para as maneiras como as aldeias se reformulam no espaço a partir de elementos novos como o campo de futebol ou as estruturas da assistência indigenista, sobretudo as escolas e postos de saúde. Fui guiada pela indagação se a concepção de chefia de alguma forma interfere no arranjo espacial da aldeia. Pretendo demonstrar, ademais, que aqueles elementos *tori* alteram o formato clássico da aldeia Karajá, qual seja, uma reta e um ponto: a fileira de casas residenciais e a Hetokré (Casa dos Homens). Tal fenômeno, entretanto, não impede que uma certa *centralidade* da chefia continue se manifestando.

A constituição das aldeias e sua morfologia espacial são um tema caro à etnologia Jê. Foram bastante explorados pelos etnólogos dos grupos Macro-Jê, em especial os que tomaram parte do PHBC pois parecem revelar princípios estruturadores da sociedade. Como mencionado pelo mentor do PHBC, Maybury-Lewis, “Os próprios índios consideram o arranjo da aldeia como uma representação paradigmática de sua sociedade” (Maybury-Lewis, 1989: 98).

O esquema espacial da aldeia karajá é uma ou mais fileiras de casas residenciais ao longo do rio e, em sua altura mediana, oposta a elas e voltada para a mata, a Casa dos Homens



Fonte: Pétesch, 2000: 38

Mencionamos no início do capítulo a tríade sugerida por Lévi-Strauss como forma limite do dualismo concêntrico. Ela foi proposta pelo autor afim de interpretar a aparente exogamia de metades bororo que se revelara, na realidade, como uma endogamia de grupos tripartidos no interior da aldeia. Ele propõe, ainda, a expressão gráfica desta tríade, sugerida a partir da “abertura” do modelo dual concêntrico, que resultaria no modelo gráfico de “uma reta e um ponto” (Lévi-Strauss 1958: 159).

Hans Dietschy foi o primeiro autor a notar a semelhança da planta da aldeia Karajá com a proposta levistraussiana de abertura da estrutura dual concêntrica numa reta. O antropólogo suíço percorreu o caminho inverso ao de Lévi-Strauss, ou seja, “fechando” a linha das casas residenciais: “se fecharmos a linha reta da organização da aldeia para formar um círculo ao redor da praça dos homens, nos encontraremos face à uma estrutura concêntrica no sentido de Lévi-Strauss” (Dietschy 1977: 300)²³.

²³ Hans Dietschy permaneceu algum tempo ligado ao Laboratoire d’Anthropologie Sociale onde Lévi-Strauss era diretor. Não há relatos pessoais sobre o período mas é de se supor que os autores tenham debatido o tema. Entretanto a pesquisa de Dietschy é bem posterior à proposta de Lévi-Strauss. Segue sendo surpreendente a precisão do modelo lógico proposto por Lévi-Strauss, encontrado em campo entre os Karajá. Lévi-Strauss intuiu ou

Pétesch explora mais detidamente tal ideia, afirmando ser a planta tradicional da aldeia uma representação “simbólico-espacial perfeita” do modelo ideológico (1993a: 371). A autora interpreta a função lógica da Casa dos Homens não como o centro de um esquema circular, mas como diametralmente oposta às casas. Como para Lévi-Strauss (1958), em que a planta da aldeia corresponde a um modelo gráfico, a Casa dos Homens seria um centro exteriorizado:

“Constatamos assim que o ponto mediano da tríade estrutural karajá pode ser considerado um centro, o qual, por sua oposição aos outros dois pontos, cristaliza a expressão dualista das representações ideológicas, sob forma de pares antitéticos: grupos patrilineares vs. unidades uxori-locais; humanos celestes e aquáticos vs. humanos terrestres; mortos vs. vivos.” (Pétesch, 1993: 371).

Esta dualidade de pares antitéticos foi revelada como assimétrica naquilo que Pétesch chama de “nível funcional”: o espaço das casas residenciais e os grupos de praça, que se agrupam em tércias. Em suas palavras, “A exemplo dos níveis cósmico e territorial, a distinção e a separação entre os três elementos da trilogia é ideologicamente básica (...) a tripartição do espaço doméstico feminino se reproduz no espaço público masculino, particularmente por ocasião do ritual de iniciação dos rapazes” (Pétesch, 1993a: 371-373).

Neste nível funcional haveria novamente uma separação tripartite entre as tércias grupo de “cima”, *iboó*, associado à direção montante do rio, grupo de “baixo”, *iraru*, associado à jusante, e grupo do “meio”, *itya*. O grupo do meio não está associado à dualidade orientada pelo eixo do rio, “cima” e “baixo” (montante e jusante). Entretanto exercerá um papel de mediação. Um exame detalhado da composição desses grupos será realizado no capítulo dedicado à atividade ritual. Nota-se portanto que as manifestações do universo classificatório karajá sugerem uma relação não trivial entre arranjos duais e triádicos.

A dualidade espaço masculino/espaço feminino na morfologia da aldeia nos conduz a empreender aquele procedimento de buscar na disposição espacial uma expressão dos modelos

“adivinhou”, sem o saber, o padrão morfológico da aldeia Karajá apenas por dedução lógica. A potência explicativa desta dedução foi o principal fator que me conduziu a querer explorar melhor as potencialidades das ferramentas da análise estrutural.

ideológicos nativos. Encontramos aí uma formação análoga àquela entre níveis aquáticos-nível terrestre. No vértice de um triângulo imaginário (ou na ponta de um leque, imagem sugerida por Toral) — formado pela “ligação” das extremidades da fileira de casas residenciais com a Casa dos Homens —, situa-se o espaço masculino, o *ijoina*, praça cerimonial. O termo *ijoiná* pode ser glosado como “lugar dos homens”. Oposta ao *ijoina* está a fileira (ou as fileiras) de casas residenciais. O extremo oposto do espaço masculino é conhecido como *hírarina*, o lugar das meninas²⁴.

Como mencionado, os Karajá concebem o mundo subaquático e o mundo das chuvas como espaços fechados e, em contrapartida, o mundo terrestre é concebido como espaço aberto. Analogamente, a fileira de casas, *ixã*, está aberta tendo o rio como eixo referencial, enquanto a Casa dos Homens é um espaço fechado. A associação dos níveis cosmológicos com o espaço da aldeia toma o aspecto mesmo de uma teoria nativa, já que o termo que designa o nível terrestre, *ahana obira*, glosado por Rodrigues como “mundo aqui de fora”, é usado para designar, também, o coletivo de mulheres: *ahana obira mahãdu*, “o povo do mundo de fora” (Rodrigues, 1993: 361, nota). Dessa forma, a *ixã* enquanto espaço feminino, estaria para o *ijoi*, espaço masculino, assim como o nível terrestre estaria para os níveis aquáticos (sub e super aquáticos, fundo das águas e mundo das chuvas).

A partir dessa explanação sobre o modelo espacial da aldeia karajá, quero analisar dois aspectos desse *tipo ideal* da aldeia : as alterações desse espaço a partir de elementos *tori* como posto de saúde, escola e campo de futebol e a recorrente posição espacial da casa dos chefes.

As primeiras descrições das aldeias Karajá por etnólogos já falavam em um arruado de casas residenciais em linha, dispostos ao longo da beira do rio. Essa descrição encontra muito pouca variação desde a primeira expedição etnológica aos Karajá, empreendida por Paul Ehrenreich em 1888. Entretanto, o esquema espacial foi, como é de se esperar, um tanto alterado com a introdução de elementos *tori*. Os mais permanentes são as casas da escola, o posto de saúde e, em especial, o campo de futebol. Em todas as aldeias em que fiz pesquisa ou que apenas visitei há um indefectível campo de futebol.

Em Macaúba o posto de saúde foi construído aparentemente ignorando o arranjo espacial tradicional, uma vez que fica aproximadamente no local onde tradicionalmente fica a Casa dos

24 *Hirari* é a categoria de idade feminina composta pelas meninas que ainda não passaram pela menarca e, conseqüentemente, pela reclusão pubertária.

Homens. Os Karajá não manifestam contrariedade sobre isso e destacam sobretudo a importância da Casa dos Homens ser escondida, fechada. Nesse caso, em Macaúba, a Casa foi erguida um pouco à jusante de onde deveria estar e longe dos olhares curiosos. Fora dos períodos de festa o mato em volta cresce, sem ser incomodado pelas enxadas, e ela se torna invisível.



Imagem de satélite da aldeia Macaúba

Na imagem de satélite da aldeia Macaúba percebe-se atrás da fileira de casas residenciais, na direção da mata, um grande espaço aberto de forma retangular. É o campo de futebol. As novas casas vão sendo construídas ao longo desse campo (na parte inferior da imagem). No lado oposto há construções maiores. Trata-se da escola e do posto de saúde, situadas onde deveria ser, idealmente, a Casa dos Homens. Pela necessidade dela ser escondida, acabou sendo localizada mais à jusante, na beira da mata, um espaço aberto triangular (incomum em aldeias Karajá). O espaço que funciona como *ijoiná*, praça de dança masculina, acaba sendo o mesmo do imenso campo de futebol.

Em Santa Isabel do Morro, a maior aldeia karajá, vê-se a maior quantidade de intervenções *tori* no esquema espacial. Foi naquela aldeia que a FAB manteve por vários anos regularmente instalações militares de uma base, uma pista de pouso. Além da pista de pouso há ruínas de inúmeras iniciativas *tori*, como por exemplo as instalações para beneficiamento de arroz, um projeto promovido pela FUNAI nos anos 1970 (segundo informações de Mahuederu, minha anfitriã nessa aldeia, e vizinha das ditas instalações).

Na aldeia Hãwalorá, onde permaneci mais tempo, as instalações *tori* também ficavam estrategicamente “mal posicionadas” onde deveria ser a Casa dos Homens. A escola e o postinho se dispõem diante do arruado formado pela estrada que dá acesso à aldeia. A Casa dos Homens, por sua vez, fica para jusante, também parcialmente escondida pela mata e atrás do posto de saúde.



Imagem de Satélite da aldeia Hãwalorá.

Vê-se nessa imagem de satélite que a fileira de casas está alinhada com o curso do rio, como costumeiramente e a estrada fica em seu ponto mediano. Do lado direito da estrada é a construção do posto de saúde com a casa das enfermeiras e motoristas da Sesai. Na frente dela duas casas formando um “T” são a escola. A praça onde se dança *ijasó* fica “atrás” do posto de saúde (acima, na imagem) e a Hetokré (Casa dos Homens) fica ali erguida onde começa a mata.

É preciso fazer notar que, além das construções *tori*, quase sempre associadas à administração indigenista, há uma outra alteração profunda na dinâmica espacial. Trata-se do fato das aldeias permanecerem muito mais tempo num só espaço, ao longo de décadas, o que aparentemente não acontecia antes do afluxo maior de levadas de *tori* para a região. Não temos elementos para avaliar a dinâmica espacial anterior ao contato mais perene com a sociedade envolvente, mas à medida que dados arqueológicos forem produzidos, será de grande interesse analisá-los à luz das indagações sobre a permanência das aldeias.

Há, finalmente, um elemento comum a todas as aldeias, capaz de criar uma significativa “linha de força” na distribuição das casas. Trata-se do campo de futebol. Absolutamente todas as aldeias possuem um campo de futebol. Em Macaúba ele se sobrepõe ao *itxoiná* (*ijoiná* na linguagem masculina), a praça dos eventos do ritual, “lugar dos homens”. Em outras aldeias esses dois espaços não se sobrepõem. E em apenas uma das aldeias que conheci, Kurehe, o campo de futebol não se tornou mais um eixo, porque estava localizado na várzea, na beira do rio.

O campo de futebol acaba por criar uma espécie de novo eixo para o arruado de casas, para além da margem do rio. Algumas casas seguem em linha, na beira do rio, outras se distribuem ao longo do campo de futebol. Isso conduz a aldeia a ter um formato de “L” ou às vezes formato de “T” beirando o campo. Digno de nota é o fato de que mesmo diante dessa distribuição seguindo a “margem” do campo, em geral eles dão preferência a alinhar as casas, ao invés de criar um aglomerado, como na fala que abre este tópico.

As alterações espaciais desencadeadas pelos elementos *tori*, entretanto, não impedem que as referências fundamentais estejam presentes. Quero destacar duas delas: o “meio” da aldeia” e o “centro” da floresta. Palavras, que, em princípio, parecem sinônimas.

O local de desembarque das canoas em ocasiões rituais me parece indicar a manutenção da relevância do “meio” da aldeia e a importância de quem nele habita. Tudo leva a crer que o local de desembarque é referência para uma marcação da importância daquele porto, daquele espaço. Por outro lado, o “meio” não é o “centro”. Os Karajá usam em português o termo “centro” para se referir ao interior da mata. Local de busca de caça e potencialmente perigoso.

Em sua etnografia sobre o Hetohokã, Manuel Ferreira Lima Filho indica que o porto principal da aldeia, que se localiza no “meio”, é também o porto da casa do *deridu*, a criança enfeitada (Lima Filho 1994: 76).

Entre os Xambioá, diferentemente dos Karajá e Javaé, a caça é bastante valorizada. É uma atividade que se realiza entre amigos jovens, a maioria solteiros. Saem no final da tarde em grupos de dois ou três e voltam no dia seguinte ou dois dias depois. A atividade da caça é descrita como “espera”. Eles esperam em pontos que se sabe ser frequentados pelo veado ou porcão, como locais

onde esses animais bebem água. O interior da mata é referido como “centro” e é um local potencialmente perigoso. As mães em geral se lamentam quando um filho decide caçar sozinho. Ele pode se perder no “centro” ou pode ser atacado por animais ou espíritos. O *centro* parece ser particularmente perturbador dos sentidos: é possível se perder com facilidade, mesmo conhecendo bem os trechos bons de caça. Quando vão ao *centro* eles evitam estar sozinhos e ficam atentos a qualquer ruído suspeito. O “centro” da floresta é, aqui, concebido por oposição à “beira” do rio, lugar que eles dominam e se sentem seguros. Depreende-se daí que “centro” e “meio” são termos, em português, para diferentes concepções karajá. O “meio” da aldeia é esse local de desembarque das canoas, idealmente diante da casa dos chefes.

Das três aldeias analisadas, pudemos perceber que o local de desembarque das canoas está localizado aproximadamente nesse “meio”. Podemos sugerir que esse é um modelo espacial ideal, seguido quando possível pela aldeia. As novas casas construídas, quando a população vai aumentando, são feitas em volta da casa do *ixãwedu* (à montante ou jusante) ou ao longo do campo de futebol.

Como corolário da observação das etnografias Macro-Jê sobre a oposição entre “centro” e “periferia”, podemos estender a pergunta ao contexto Karajá e indagar se há alguma diferença entre as casas localizadas no “meio” da aldeia e em suas extremidades.

Na aldeia Hãwalorá, o “meio” é seccionado pelas construções *tori* e a estrada que conduz à aldeia. Dessa forma, o entorno da casa do *ixãwedu*, Carlos Waximakuri é animado, há circulação de pessoas. Nas proximidades de sua casa encontra-se a casa do filho que tem maior potencial para substituir o pai na liderança da aldeia, Lahiri.

Há outra casa que exercia uma atração e uma proeminência sobre as outras: a da filha primogênita de Carlos, Hariwiru. Hariwiru é extremamente laboriosa, ocupada com os afazeres da casa e está sempre confeccionando enfeites para seus netos. É em torno de sua casa que se reúne sua família extensa no final das tardes quando o calor começa a diminuir e os rapazes jovens estão jogando futebol em alguma aldeia vizinha. Sua família extensa constitui a maior parte da população adulta da aldeia Hãwalorá.

Passemos então para uma aldeia muito maior, Macaúba que tem uma população em torno de 600 pessoas. O formato da aldeia perseguiu a beirada do campo de futebol, formando um “T” um tanto torto, com a haste à montante. Novas casas são feitas atrás da primeira fileira de casas diante do campo de futebol e também à montante, na beira do rio. O “meio” da aldeia equivale à idealização descrita acima: o lugar de desembarque das canoas em rituais. O campo de futebol converte-se em *itxoiná* por ocasião do Hetohokã.

A casa da família de Koboí fica nessa altura, na fileira “de dentro” do arruado de casas. É ali que desembarcam os visitantes e é ali também que desembarca o *toó*, mastro do Hetohokã. A dinâmica espacial de Macaúba é bem distinta de uma aldeia pequena. Os deslocamentos ocorrem muito mais no sentido beira-dentro do que ao longo da fileira de casas. As ligações “horizontais” (ao longo da fileira) se dão baseadas em entrelaçamentos familiares. Geralmente o homem que, casado e habitando outra casa, desloca-se para a casa de sua mãe e irmãs durante o dia.

Nas extremidades da aldeia há mais silêncio e menor circulação de pessoas. A casa mais à jusante, de Waihorê e sua família, era ritualmente ativa e nessas ocasiões rituais acorria gente para ela.

Por fim uma observação sobre a aldeia de Santa Isabel, a maior das aldeias Karajá, com uma população de aproximadamente 800 pessoas. A aldeia é extremamente extensa. Tal extensão se deve não apenas à população mais numerosa mas a algumas construções *tori*: o campo de pouso da FAB que fica no “fundo” da aldeia, para dentro do mato. Há também as casas da FAB, sobreviventes do tempo em que a pista de pouso era a base para vôos para o interior do Brasil. Tais casas hoje são ocupadas pelos indígenas, cada quarto dos oficiais se tornou uma casa.

O porto onde acontece o desembarque das canoas por ocasião do Hetohokã está na altura do *ijoi* onde se encontra a Casa dos Homens. A casa do oficiante do ritual, atualmente Sokrowé, fica ligeiramente à montante deste porto.

O antigo oficiante do ritual, Arutana, grande *ixãtyby* dos Karajá morava exatamente na frente da casa do atual, o que sugere claramente uma preferência dos ocupantes de tal cargo, por essa localização central. Acredito, ainda, que o não-uso do porto mais próximo a suas casas se deva à particularidades do terreno. A beira do rio em Santa Isabel forma barrancos mais altos, ao invés de se espriar como em outras regiões. Isso limita a escolha de um porto que seja para desembarque imediato de uma quantidade maior de pessoas.

Minha permanência em Santa Isabel foi mais curta e, portanto, a observação é mais superficial que aquela feita nas outras duas aldeias descritas. Notei alguma proeminência em termos de performance ritual da família de Xirihore, Mãixá e sua mãe, Mahuederu e seu irmão Karirama, que se localiza na extremidade à jusante da aldeia. Eles eram bastante ativos no ritual Hetohokã e entabularam diversas ligações com os *tori*. Hospedam habitualmente alguns *tori* pesquisadores e foi uma das hospedagens que obtive.

A movimentação na aldeia é intensa ao longo do dia e, como em Macaúba, mais suave em suas extremidades. É grande o suficiente para que, habitualmente, possa estar ocorrendo uma partida futebol de um lado, concomitante à dança dos *ijasó*, espíritos que visitam a aldeia na forma de homens mascarados, em outro lugar.

A clássica oposição centro/periferia, observada entre os povos Jê, não encontra na aldeia Karajá um paralelismo imediato. Decerto é possível associar o centro macro-Jê à praça masculina e é isso que se chama “centro exteriorizado”. O tema do “fechamento” da linha (a fileira de casas residenciais) num círculo foi explorado por Elizabeth Ewart para os Panará (Ewart 2003) e por Eduardo Nunes para os Karajá (Nunes 2020). Nesse caso, a denominação de “centro” para o interior da mata traz uma curiosa homologia com a ideia de que a praça masculina seria o lugar por excelência da alteridade e não da identidade, contradizendo, portanto, a argumentação de Patrícia Rodrigues (1993).

Entretanto, há um complicador no esquema puramente dual dos modelos Jê. Entre os Karajá, além da oposição centro da mata – beira do rio, há a oposição meio da aldeia – extremidade. No primeiro caso, o *itxoi* parece exercer a mediação entre o espaço socializado propriamente dito, a *ixã* ou aldeia (parte feminina da aldeia) e o *centro* ou a mata, o *bederahy*. No segundo caso, é a casa dos *ixawedu*, o chefe, que parece estar exercendo a mediação. No caso das aldeias grandes, essa casa é a do oficiante do ritual Hetohokã. Esse é exatamente o caso das aldeias Macaúba, Santa Isabel e Canoanã.

Esta tendência à casa dos chefes se localizar no meio e diante do local de desembarque das canoas não implica numa localização exata e geometricamente precisa, mas numa evidente preferência. Digamos que a frequência da centralidade das casas de chefes é demasiado grande para ser ignorada pela análise. Por outro lado, é também frequente que famílias proeminentes, que representam uma facção estejam localizadas numa das extremidades da fileira de casas.

Em aldeias menores parece haver maior margem de variação para a localização das casas de acordo com preferências pessoais. Na aldeia Hãwalorá, por exemplo, a extremidade à jusante era ocupada pela família extensa de Bacuri, irmão da esposa do cacique. Um de seus filhos, Moní, era bastante ativo nos assuntos públicos da aldeia, o que denota um interesse em se projetar politicamente. Uma filha, porém, morava numa casa localizada distante da fileira de casas residenciais. Era uma casa escondida pelo mato nos fundos da escola.

Essa filha de Bacuri era casada com um *tori*. Os dois quase não circulavam pela aldeia. Em minha visita inicial às casas quando realizei um pequeno censo das famílias, ela disse que não gostava muito de andar pela aldeia. Não gostava de fofoca e preferia ficar nas imediações de sua casa. O mato em volta erguia uma verdadeira cortina que escondia aquela casa e seus habitantes.

Em aldeias grandes como Macaúba, Santa Isabel ou Canoanã uma “preferência” destas não tem como se manifestar. Afastar-se do burburinho da aldeia implicaria em praticamente ter que fundar outra aldeia. E não é raro que isso efetivamente ocorra.

Neste tópico descrevi a concepção ideal da aldeia Karajá e sua atualização diante das vicissitudes por exemplo do advento de instituições *tori* como escola, posto de saúde e campo de futebol. Além disso, procurei demonstrar que há uma frequente preferência da chefia em ocupar o espaço central da linha de casas.

1.4 Criação de novas aldeias

“Lugarzinho assim quando tá começando é bom, né?”, me dizia Marli, uma *tori* casada com Tazó um indígena Xambioá. Ela mesma cresceu em pequenas corrutelas no interior do Pará e morava na aldeia Wari Lyty. Esta aldeia existia há menos de três anos, surgida após a enchente de 2004 do rio Araguaia. A harmonia que reinava entre os habitantes era alegada como um dos maiores fatores de permanência dos moradores. E abertamente eles se gabavam diante dos vizinhos das outras duas aldeias que aquela era a minha aldeia preferida “Aqui é que a antropóloga gosta de ficar”.

Uma descrição comum das aldeias Karajá é a de seu formato, para associá-la às ideias triádicas reproduzidas infinitamente em seu universo classificatório, como fiz no tópico precedente. Entretanto, a vida cotidiana nessas aldeias sugere que a sua descrição física é apenas uma parte de sua grande complexidade social. O território Karajá ainda não foi alvo de um levantamento arqueológico sistemático para atestar o tempo médio de permanência das aldeias. Historicamente sabemos da localização de ao menos quatro delas em seus mesmos lugares: as aldeias Santa Isabel, Macaúba, Fontoura e Canoanã, as quatro maiores aldeias, devem ter cada uma entre 80 e 100 anos de existência no mesmo lugar. Para além dos serviços ligados à política indigenista, sempre me chamaram a atenção a fixidez e o tamanho de sua população. Ela conduz naturalmente a supor que as aldeias do passado eram bem maiores, como os próprios Karajá costumam reforçar.

Mas como se formam as aldeias? E o que as faz permanecer densamente habitadas num mesmo lugar?

Neste tópico pretendo defender a assertiva de que o sucesso da permanência de uma aldeia está diretamente ligado às habilidades de seu chefe. Não apenas em mantê-la abastecida ou coesa, que uma preocupação mais funcionalista poderia supor, mas principalmente mantê-la alegre e bela. O sinal mais premente de que um lugar não é mais habitável é ser tomado pelo silêncio, segundo meus interlocutores karajá. Em aldeias grandes que não estejam passando por nenhum período de luto, o cotidiano tem como paisagem sonora as canções dos *ijasó*, a algazarra das crianças ou os gritos entusiasmados dos jogadores de futebol nos fins de tarde. Em aldeias onde a energia elétrica já chegou é também comum escutar ao longe o som de alguma caixa de som reproduzindo o novo tecnobrega vindo do norte ou algum forró. O fim, do mundo ou da convivialidade é descrito como “silêncio para sempre”.

Pretendo descrever a composição e a dinâmica demográfica das três (atualmente quatro) aldeias Xambioá bem como uma espécie de “política expansionista” do cacique da aldeia Hãwalorá. Pretendo associar os fenômenos descritos à habilidade de um chefe em manter a população a ele agregada. Finalmente pretendo extrair daí os elementos que os Karajá consideram fundamentais para considerar uma aldeia como um bom lugar para viver.

Acompanhei a chegada e instalação de uma leva de “migrantes”, quando uma parte da população da aldeia Nova Tytemá se mudou para a aldeia Hãwalorá, onde residi por cinco meses. Além disso, uma parte do trabalho de campo foi realizado na aldeia Wari-Lyty, dos Xambioá, fundada há apenas dois anos. A seguir apresento uma descrição geral do processo formativo das aldeias para em seguida descrever como presenciei a vida cotidiana e atuação dos chefes em cada uma destas aldeias.

A dinâmica é sempre aproximadamente a mesma. Uma aldeia maior está apresentando problemas advindos do convívio. As queixas em geral são da mesquinha dos chefes, ou do pouco controle dos efeitos devastadores do álcool no convívio. E eis que um *protagonista*, um líder faccional, após dias e dias de discussões com sua parentela e agregados, decide partir. Irei desenvolver a ideia do *protagonismo* das lideranças no capítulo 3.

Parece haver uma preferência por lugares que já tenham sido aldeias antes ou, pelo menos, a roça de alguém. Esse é o caso da aldeia Kurehe. O fato é que os Karajá “abrem” um espaço que já é conhecido. Pode-se dizer mesmo que os topônimos ao longo do Araguaia são uma espécie de geografia do passado, uma vez que cada aldeia ou região é conhecida pelo nome de algum cacique que ali teve sua aldeia, ou de um homem que ali teve sua roça. Não acredito em um fator único que seja determinante, mas em uma confluência de fatores para a escolha do lugar. Certamente a existência de uma antiga aldeia ou roça assegura que a área não é inundável. Muitas aldeias também se iniciam após um ano de grande cheia que obriga as pessoas a saírem de suas casas e se refugiar “no alto” ou “no centro”.

Não presenciei nenhuma acusação de feitiçaria que movesse a mudança para um novo lugar. Colhi, entretanto, alguns relatos. Esse fenômeno de acusação de feitiçaria costuma gerar mais a mudança da família do acusado do que a criação de uma nova aldeia. As descrições das razões para a criação da aldeia nova são um bom índice do que é considerado uma boa vida: as pessoas brigavam muito, tinha muita fofoca, tinha muito *kohã*, estava muito perto da cidade, estava muito longe da cidade, estava “virando *tori*”, ou seja, não seguia as tradições dos rituais. Não logrei precisar com exatidão o que faz o protagonista iniciar sua caminhada, uma vez que as queixas apresentadas não são diferentes das queixas habituais que se escuta no cotidiano e que não geram nenhum processo migratório.

O líder em geral já tem em mente um lugar para onde se deslocar. Uma antiga roça que se sabe já estar um pouco desbastada e não seria difícil eliminar o mato para erguer as casas. Ou uma aldeia abandonada que se sabe ainda estar conservando uma ou outra da antiga estrutura. Um parente mais jovem, filho ou genro, inicia a abertura da antiga roça ou aldeia e o líder, que aqui estou chamando de *protagonista*, busca recursos para a mudança dos membros descontentes.

A aldeia Kurehe, entre os Xambioá, foi formada assim. Coletei relatos distintos para mapear como foi o processo. A aldeia da qual ela surgiu, Xambioá, havia sido alvo de ação madeireira. Como relata Lawari, “naquele tempo não tinha IBAMA”. O então cacique permitiu o corte de madeira em troca de “presentes” (*sic.*) dos madeireiros. Um caminhão foi dado de “presente” à aldeia e o cacique foi acusado de receber recursos e não distribuí-los de forma adequada. Note-se que a ausência da devida *generosidade* é uma constante neste tipo de relato. Generosidade é uma das características esperadas da chefia.

No caso da aldeia Xambioá, para além das acusações contra o cacique, era recorrente uma queixa generalizada de que havia muitos casamentos com *tori*, os não-índios. A aldeia estava muito “misturada”, eles estavam “virando brancos”. Após uma reunião que, segundo relatam, durou toda uma noite, no dia seguinte, os descontentes partiram. Seguiram rio abaixo para o lugar onde um homem chamado Kurehe teve sua roça muitos anos antes. Ali iniciaram uma nova aldeia que levou este nome: Kurehe.

Tal como a fofoca, os relatos sobre essa migração não deixam bem claro quem estava sendo acusado do que, mas apenas os protagonistas que permitiram aquela migração. Lawari, hoje um velho, habitante da aldeia Wari-Lyty, contou-me que era ele o cacique da época. Nesse caso, o relato indica que a migração e fundação de uma nova aldeia por razões de acusações de falta de generosidade segue a mesma dinâmica das migrações por acusação de feitiçaria, ou seja, os acusados é que se deslocam.

A aldeia Wari-Lyty, vizinha a 1 km de Kurehe foi formada por um processo menos orgânico. Em 2004 houve uma grande cheia do rio Araguaia. Boa parte da aldeia Kurehe ficou inundada. Contam eles que quem não teve sua casa inundada permaneceu no lugar. Quem teve a casa inundada se refugiou no mato ali próximo: foram mais para o “centro” como se diz. Quando as águas baixaram, a maioria deles não tinha mais desejo de tornar a viver em Kurehe e decidiram permanecer ali mesmo. Suspeito que Wari-Lyty seja a primeira aldeia Karajá que não fica imediatamente na beira de um grande curso d’água. Há vestígios de aldeias Javaé que não estão na beira do rio Javaé, mas no interior da Ilha do Bananal. Apesar disso, estão na beira de grandes lagos.

Wari-Lyty foi assistida pela então FUNASA (atual SESAI) e recebeu dez casas de alvenaria. Essas casas tinham acabado de ser ocupadas quando cheguei para realizar minha primeira

etapa de trabalho de campo junto a eles. Uma segunda “aldeia”, também distante da beira do rio, foi erguida pela FUNASA mas demorava a ser ocupada justamente por ter sido feita independente da vontade deles. Wari Lyty era tolerada porque nasceu de uma “fuga” das águas do rio.

Não acompanhei o processo de criação de Wari-Lyty mas estive lá no momento imediatamente posterior. Marli, uma *tori* casada com índio, cunhada de minha anfitriã, dizia a frase com que abro este tópico: “Lugarzinho assim quando tá começando é bom, né?”. Criada e tendo passado toda sua vida nas corrutelas da região do baixo Araguaia, ela já havia visto mais de um “começo” como aqueles. Ela comentava que era bom porque todo mundo era amigo, não havia desentendimentos, os moradores se entreadjavam. A população de Wari-Lyty destacava essas qualidades e demonstrava um certo orgulho por ter sido a aldeia em que permaneci mais tempo quando entre os Xambioá. Era para eles uma confirmação de sua superioridade moral com relação às outras duas aldeias.

Houve uma mudança de cacique enquanto eu estive entre eles, que será descrita no capítulo 3. Entretanto, sua constituição por pessoas que buscavam essa boa vida permitia que a busca fosse exitosa. Entre as aldeias Xambioá era a que mais se preocupava em “resgatar a cultura”, termo indigenista que era usado nas tentativas de fazer reviver rituais e revitalizar a língua. Além disso, a presença massiva de indígenas evangélicos, incluindo a missão evangélica que atuava entre os Xambioá, ali instalada, conduzia a uma não-tolerância do alcoolismo, que tanto gera conflitos entre os Karajá. À sua maneira, Wari-Lyty buscava corresponder a um ideal de boa-vida Karajá: um lugar pacífico de entendimento mútuo. A observação da dinâmica posterior pode levar a confirmar ou não a hipótese de que esse ideal é responsável pela estabilidade das aldeias.

Outro processo migratório que tive a oportunidade de acompanhar de perto foi o deslocamento de algumas famílias da aldeia Nova Tytemá para a aldeia Hãwalorá. Hãwalorá é uma aldeia pequena. Formada basicamente pela família extensa de seu cacique, Carlos Waximakuri, mais alguns agregados, ligados indiretamente à sua família. Contava com 12 casas quando desenvolvi meu trabalho de campo nela. Ela nasceu também do desmembramento de uma aldeia.

O lugar onde está localizada a atual aldeia Hãwalorá é um desses casos de reocupação de um antigo local de aldeia. Conta Lahiri, primogênito de Waximakuri, que aquele lugar abrigou uma aldeia chamada Tytemá. A aldeia Tytemá conheceu os conflitos advindos do convívio e havia se tornado um lugar intolerável. Conta-se que houve um assassinato ali e, por essa razão, o lugar foi totalmente abandonado. O mato tomou conta do lugar e assim ficou por muitos anos. O pai de Lahiri, Waximakuri, estava descontente na aldeia Nova Tytemá e queria fundar uma nova aldeia. Sabia que a antiga aldeia Tytemá era um bom local e ainda restavam escombros das antigas construções. Ele decidiu, então, reabrir a aldeia, se deslocando para lá com sua família extensa.

É comum nesse tipo de relato que a *ação* seja toda ela efetuada por um protagonista, no caso o cacique Carlos Waximakuri. Mas quando se observa o fenômeno propriamente, as decisões são fruto de conversas, rumores, manifestações de insatisfação, além de convencimento de outros cabeças de família que estejam dispostos a seguir aquele líder faccional.

Carlos Waximakuri assentou ali a sua aldeia, agora chamada Hãwalorá. É interessante notar que Hãwalorá está inserida num trecho do território onde se articulam aldeias karajá e tapirapé. Trata-se da terra indígena Tapirapé. Fora, portanto, da Ilha do Bananal. Há três aldeias contíguas, Ixtalá, Maitâri e Hãwalorá cujas populações são ditas *mestiças* de karajá com tapirapé. A população das três conta com aproximadamente a mesma proporção de contingente identificado com cada um dos dois grupos. Entretanto, Ixtalá e Hãwalorá se identificam como aldeias Karajá (e sua lógica espacial, na beira do rio, segue de fato a lógica karajá) enquanto Maitâri é entendida como uma aldeia Tapirapé. E como aldeia tapirapé ela é redonda e afastada da beira do rio.

Hãwalorá promove regularmente suas festas, as danças de *ijasó*, e o ritual de iniciação masculina, chamado de festa de *jyré*. Durante meu período de campo junto a eles a sequência de episódios de suicídios entre os Karajá teve lugar e o luto quase contínuo impediu a realização das festas. Além de manter a vida ritual ativa, Carlos conseguia benefícios para sua aldeia junto à prefeitura de Santa Terezinha. Por exemplo, em 2011 conseguiu mobilizar junto à prefeitura um ônibus escolar que levou boa parte de sua população para participar de festividades na maior aldeia tapirapé, Tampiitawa.

Os caciques ciosos de corresponder ao ideal de uma boa vida buscam conscientemente aumentar a população de sua aldeia. Uma aldeia grande e “animada” é motivo de orgulho para seus habitantes. Assim, ainda em meu período em Hãwalorá, em 2011 o cacique Carlos Waximakuri promoveu uma segunda movimentação migratória. Acolhendo a demanda de alguns líderes familiares da aldeia Nova Tytemá (que abriga os moradores da antiga Tytemá), Carlos obteve uma balsa com a qual buscou os descontentes de Nova Tytemá para se mudarem para Hãwalorá.

No dia marcado para a mudança, no final da manhã chegou a balsa. Parecia carregar toda uma aldeia. Pessoas, cachorros, galinhas, pertences, bolsas de viagem, esteiras de palha. Algumas “lágrimas de boas vindas”²⁵ recepcionavam os *chegantes*. O termo *chegante* é usado em toda parte no Araguaia para designar habitantes recém-chegados a um local. Enquanto desembarcavam a balsa, nas casas as mulheres buscavam aumentar o almoço para alimentar a todos. Nos dias seguintes pude acompanhar uma atividade frenética de aumento das casas, extensão das coberturas de palha ou mesmo construção de novas casas. Esse tipo de atividade é essencialmente coletiva.

25 Estou fazendo uma referência ao livro de Charles Wagley sobre os Tapirapé (Wagley 1988). Com efeito, Hãwalorá conta com diversos Tapirapé casados com Karajá e é possível que algumas dessas lágrimas façam parte dessa forma habitual de recepção dos Tapirapé.

Para a compreensão do processo é fundamental observar que para migrar para um novo lugar, como de Nova Tytemá para Hãwalorá, ou seja, para uma aldeia já estabelecida, as pessoas lançam mão de suas relações de parentesco. É hora de despertar aquela ligação que já estava adormecida. Uma tia-avó que tenha oferecido abrigo. Um cunhado daquela irmã desgarrada. Raramente uma pessoa imigra sozinha e quando o faz é alvo de toda sorte de desconfianças. A mais comum é a de se estar chegando ali sozinho, “avulso”, porque fez alguma coisa errada em outro lugar. Matou alguém? Foi acusado de feitiçaria? Não raro as desconfianças se confirmam.

Naquele caso em Hãwalorá, todos os chegantes tinham ligações com pessoas da aldeia. Pode-se formular essa assertiva de outra maneira sem prejudicar seu conteúdo: naquele caso, todos os chegantes evocaram relações de parentesco com pessoas da aldeia. Se abrigaram inicialmente nessas casas de parentes e posteriormente nas imediações destes mesmos parentes. Assim se formam os “bairros” a que se refere André Toral (1992: 54)

Em meu regresso algumas semanas depois, aquelas famílias já estavam devidamente assentadas. O convívio, entretanto, não parecia ter saído como esperado. Aninha, uma enfermeira da Funasa com quem dividi alojamento, me relatava que “agora a gente anda na aldeia e tem um pessoal que olha esquisito”. O estranhamento não era exclusivo dos *tori* que fazem serviços ali. Uma mulher tapirapé que havia abrigado parte de sua família extensa num prolongamento de sua casa também se queixava de um convívio mais tenso. Aparentemente, com essa leva de forasteiros, o cacique já não conseguia, por exemplo, controlar a entrada de bebida alcoólica, um dos grandes desafios da chefia atual. Havia, agora, problemas advindos do alcoolismo, coisa que não se registrava antes daquela migração. Por fim, a maior parte daquelas pessoas que migraram para Hãwaorá terminou retornando à Nova Tytemá. Hãwalorá continuou sendo uma aldeia relativamente pequena, acrescida de duas casas familiares e mais dois membros “avulsos” que se integraram a casas já estabelecidas, reforçando velhos laços de parentesco.

Nota-se que há um grande esforço por parte da chefia para aumentar o contingente populacional de sua aldeia. Arriscando sempre destruir o paraíso edênico de uma aldeia que pouco supera o tamanho uma família extensa. Está claro nos relatos sobre aldeias antigas que aquelas aldeias das quais seus descendentes mais se orgulham eram as aldeias grandes, com muita gente. Assim se referem os habitantes de Buridina, a aldeia de Aruanã, sobre a aldeia da qual descendem.

Parece suceder ao “controle migratório” um fenômeno semelhante à busca de cônjuges. Neste, endogamia demais leva ao incesto, exogamia demais leva à inimizade. No caso da atração de novas famílias a uma aldeia, igualmente, é preciso encontrar um difícil equilíbrio entre próximo e distante. Um equilíbrio entre aumento significativo da população sem engendrar os conflitos advindos do convívio com estranhos.

As razões para esse fenômeno da migração estão bem esclarecidas. A pergunta que permanece é como é possível o contrário, ou seja, a fixidez, o convívio, a permanência de uma aldeia longamente num só lugar. Meu argumento desenvolvido ao longo deste capítulo é o de que se trata de uma habilidade do cacique e de seus descendentes em manter o equilíbrio harmônico da vida cotidiana. E este equilíbrio se dá sobretudo através da realização das festas, na produção de pessoas belas. Em uma palavra, eu diria que o que faz as aldeias continuarem a existir é a beleza. O belo é buscado na festa, na dança nos adornos, na conservação do espaço social da aldeia (aquele espaço onde as pessoas circulam).

Neste tópico procurei demonstrar que a dinâmica por trás da criação de novas aldeias está diretamente ligada ao ideal de uma boa vida. Da concepção de uma vida plena: festas, fartura e um cotidiano pacífico. As fundações de novas aldeias, em geral movidas após um longo período de conflito faccional trazem em discurso a ideia de uma aldeia pacífica, alegre e farta.

Cap. 2 De Conselhos e Parentes. Parentesco e Oralidade entre os Karajá

Neste capítulo pretendo abordar a construção da chefia a partir das relações de parentesco e das manifestações da oralidade. Trato do fenômeno da valorização do filho primogênito, afim de demonstrar sua assimetria estatutária e sua preferência em assumir a chefia. Abordarei a categoria de *brotyré*, parentes mobilizados em torno de uma criança afim de protegê-la tanto na vida cotidiana quanto nos rituais. Por fim, abordo alguns domínios da oralidade para mostrar como a característica associada à razão é a audição. E indico a relação entre parentes manifesta no “dar conselho”.

2.1 Primogenitura e Assimetria.

Wahakura

Durante minha estadia entre os Javaé estabeleci boas relações com os vizinhos da casa em que me hospedei. Era um casal mais velho cujo filho não morava ali naquela aldeia. O marido, Wathabedu, gostava muito de ver meu progresso em sua língua e me mostrava algumas nuances dialetais entre Javaé e Karajá. Certo dia, chegando na casa deles, eu os saudei da forma que me havia sido ensinado antes: “Raréri, amobô!” (estou chegando aí [com] vocês!). Ele me explicou que eu poderia, se quisesse, chamá-lo de *wahakurá*, meu pai branco. Eu deveria então dizer “Raréri wahakurá” quando chegasse, e passei a fazer assim.

Wathabedu explicou que se tratava de um termo mais geral que apenas o domínio do parentesco estrito. Era, segundo Wathabedu, como “senhor” em português, que se usa para mostrar respeito com relação aos mais velhos, mas aqueles com quem você estabelece alguma relação de amizade mais próxima.

O termo *Wahakura* tem sua contraparte feminina: para a irmã primogênita de minha mãe (MeZ) utiliza-se o termo *Nadikurá*, que pode ser traduzido pro “minha mãe branca”. O fenômeno das marcações cromáticas em termos de parentesco já está registrado na literatura desde os trabalhos de Hans Dietschy nos anos 1950. Dietschy observa que a cor branca tem uma conotação de superioridade estatutária. Ele assim compreende o termo “Saurá”, o nome de uma das metades cerimoniais entre os Javaé (Saurá e Hirétu seriam elas). Saurá significa “grupo da cauda do carcará”. E seria, entre os Karajá, o nome do grupo de praça que se localiza mais à montante na arquitetura do ritual, como se verá no capítulo 4.

O que representa uma novidade no dado que apresento é a extensão deste termo de parentesco a uma relação externa ao grupo de parentes. No caso que vivenciei, vizinhos (ainda que temporários) que afirmavam, com o uso do termo sua, afeição mútua.

A utilização de um mesmo sufixo cromático, *kura*, para distinguir os primogênitos, as famílias de prestígio e o grupo de praça associado à montante do rio nos leva a supor que haveria

uma conexão entre eles. Não me parece fortuita essa reiterada evocação da cor branca em distintos domínios classificatórios. Em todos eles, estamos diante de uma marcação da superioridade estatutária. Convém então contrastarmos com um outro sufixo cromático associado a termo de parentesco, o *-lyby*, preto.

Há um único termo que é comum quando se trata de um Ego feminino ou um ego masculino: o termo para “genro”, marido da filha. Ele pode ser traduzido tanto como “sobrinho preto” (*wara*= ZS (para Ego masculino) = sobrinho; *lyby* = preto) quanto por “minha cabeça preta” (*wa*= meu/minha; *ra* = cabeça). Este dado poderia indicar que o *waralyby*, sobrinho preto, seja um caso particular de *wara*, sobrinho. Outras recorrências no sistema terminológico sugerem a mesma direção interpretativa. Elas poderiam indicar uma provável prática de casamento de grupo de irmãos. Por exemplo, o termo *ulabri* é usado tanto para irmão mais novo do pai (FyB) quanto para MZH e FZH, marido da irmã de pai e mãe. O termo para irmã mais nova da mãe segue a mesma lógica: *uladirâ* serve para MyZ tanto quanto para FBW e MBW. A lógica se repete em vários termos:

Ulane = FZH, MZH, MB

Ulabetyry = FZ, MBW, FBW

Tais dados poderiam tanto indicar a reminiscência terminológica de uma antiga prática de casamento de grupo de irmãos quanto aquele fenômeno típico das TBAS que é a assimilação de afins co-residentes a consanguíneos. Meus dados sugerem a primeira alternativa como provável, ao menos ideologicamente. Pesquisas futuras podem precisar com maior rigor o conteúdo semântico do sufixo *lyby* associado a um termo de parentesco.

Retornando ao termo para “irmão mais velho de meu pai/minha mãe”, constatei seu uso como indicando extremo respeito. Em Hãwalorá, certa vez, Waximakuri comentou que seu neto acabara de usar tal termo para o segundo irmão mais velho que seu pai. Waximakuri comentava o evento de forma emocionada. As gerações jovens, dizia ele, não estavam mais usando os termos corretos de parentesco e uma criança pequena, de aproximadamente 3 anos, havia lançado mão deste vocativo de respeito a um irmão mais velho de seu pai (mas não o primogênito).

Qual seria, afinal, o *status* desse primogênito ou mais velho?

Certa vez na aldeia Kurehe, entre os Xambioá registrei um diálogo revelador das relações implicadas no termo para MeZ com que abro este tópico. Ela se queixava de ele a chamar por seu nome: “Você não tem que me chamar pelo meu nome. Você tem que me chamar de titia-vovó. Quando sua avó morrer sou eu que vou ficar no lugar dela”. Deusuíta é a filha mais velha de Violeta, a primeira mulher Xambioá a se casar com um *tori*, não índio. Apesar do quase total

desaparecimento da língua indígena na comunidade xambioá, o antigo sistema de apelações deixou algumas marcas no sistema de atitudes atual. Tal é o caso do neologismo sugerido por Deusuíta. Certamente “titia-vovó” não é uma tradução de “nadikurá” (mãe branca). Mas revela uma espécie de “subida” geracional do primogênito.

Acredito que essa “subida” estatutária se explica em parte por um costume, ainda atual, dos avós criarem os primeiros filhos de seus filhos. Em campo, o costume me parecia associado à idade em que se tem os primeiros filhos. A mulher por volta dos 12, 13 anos. O homem entre 15 e 16 anos. Nesta idade eles são considerados maduros para gerar seus filhos mas, aparentemente, não para criá-los. Em todo caso, a idade dos últimos filhos de um casal costuma corresponder à idade dos primeiros filhos de seus primogênitos. O resultado é que essas crianças são criadas juntas e é como se os primogênitos “subissem” uma geração. Esta me parece uma condição necessária, embora não suficiente, para gerar o fenômeno terminológico dos termos “mãe branca” e “pai branco”.

Um exemplo da condição acima referida foi registrada na aldeia Hãwalorá. Quando de minha estadia naquela aldeia, houve um ritual de iniciação masculina com um único *jyré*, o iniciando. Como se trata de uma aldeia considerada pequena, realiza-se uma versão um pouco mais simples da iniciação, diferentemente do Hetohokã que envolve muito mais recursos, tanto humanos quanto econômicos e xamanísticos.

O garoto que estava sendo iniciado era neto do cacique Carlos Waximakuri e sua esposa, Mariciru. Ele era criado por seus avós e morava na casa desses avós. Mariciru me explicou o fato dizendo que ela sentia muita saudade dos netos e que os pais desse garoto eram muito novos, ela gostava de ter os netos em torno de si e havia pegado para criar aquele neto. No caso, todas as tarefas e prerrogativas atribuídas à mãe, no ritual, foram executadas por Mariciru, a avó. Isso inclui convidar parentes para agirem como *brotyré* de seu “filho” (neto), cozinhar a imensa quantidade de comida para o ritual, enfeitar o menino na noite em que ele é “roubado” pelo *worosã* (o coletivo masculino) e, enquanto enfeita, entoar o choro ritual de quem vive uma espécie de luto.

O caso do neto de Mariciru e Waximakuri não foi o único que pude registrar mas o de maior destaque pois até mesmo o choro ritual da iniciação era executado por sua avó. O caso me parece ser bastante ilustrativo da *ascensão geracional* do primogênito que, criado pelos avós, é tratado como um filho daquele casal.

Waixe

A assimetria estatutária do irmão mais velho, sobretudo na terminologia em G+1 nos leva a contrastar com a terminologia e o sistema de atitudes para o caçula. Patrícia Rodrigues menciona

em sua dissertação de mestrado a perda de “energia vital” que seria maior para os primogênitos e decresceria ao longo do grupo de germanos.

Quero abordar um equívoco de tradução que me permitiu acessar uma relação que ainda não havia sido descrita pelas etnografias. Em sua análise do que chamou de amizade formal entre os Karajá, Hans Dietschy registrou que o termo para irmão caçula era o mesmo que o utilizado para o companheiro de dança. Esse dado me conduziu a interpretar o termo como manifestação, entre os Karajá, do fenômeno que Eduardo Viveiros de Castro chamou de terceiros incluídos. Se a intuição estava correta, a informação de Dietschy não estava. Com efeito, o termo para companheiro de dança soa muito parecido com *waixi*. Trata-se de *waixe*. De qualquer forma, o termo *waixi* pode ser corretamente interpretado como o terceiro incluído em sua versão Karajá. Me explicaram que ele pode ser usado não apenas para o irmão mais novo mas por todos aqueles com quem se tem uma amizade especial.

Verifiquei junto a outros interlocutores e obtive a explicação de um jovem Javaé: *waixi* equivale à forma como os *tori* (os não-indígenas) utilizam a palavra irmão. Ou seja, quer dizer um amigo muito próximo ou, por exemplo, quando queremos que um não-parente se sinta próximo, ele recebe o vocativo de *waixi*.

O conceito de terceiro incluído é um conceito cunhado por Viveiros de Castro para um fenômeno muito comum entre os ameríndios. Trata-se de uma espécie de “fratura” no campo da afinidade. São categorias que escapam ao binarismo consanguíneos/afins e que desempenham papéis mediadores fundamentais.

“essas encarnações da ‘thirdness’ são soluções específicas para o problema da afinidade. Elas são o testemunho de um trabalho de ternarização, isto é, de significação) da oposição simplesmente formal entre a consangüinidade (uma ‘firstness’) e a afinidade (uma ‘secondness’) indeterminadas, tal como exprimidas na grade terminológica. Os terceiros incluídos dão ao sistema seu dinamismo propriamente racional. E eles são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas desta categoria tipicamente amazônica” (Viveiros de Castro 2002: 154).

No caso karajá, de um lado valoriza-se os primogênitos paralelos de pai e de mãe,

considerando-os de uma certa forma como superiores a pai e mãe, chamados de “pai branco”, *wahakura* e “mãe branca”, *nadikura*. Por outro lado, o termo para “genro”, marido da filha, equivale a um “sobrinho preto”, *waralyby*. Por fim, o termo para irmão caçula, *waixi*, é aquele que se utiliza para o estrangeiro com o qual se quer estabelecer boas relações, uma situação típica de terceiros incluídos. É como se integrássemos este não-parente amigável no sistema, mas afirmando necessariamente seu status “menor” (caçula).

Chegamos, aqui, num dos principais pontos de apoio que sustentam a argumentação desta etnografia. Trata-se da relação entre germanos primogênito e caçula como matriz que o pensamento indígena mobiliza para circunscrever a relação assimétrica. Os Karajá valorizam particularmente a primogenitura. Poderíamos sugerir que se trata de um efeito do costume supracitado no qual a avó cria os primogênitos de seus filhos. O primeiro filho teria, portanto, o mesmo status geracional que seus pais, certamente, devido à sua equivalência filial na casa onde foi criado. Mas a valorização da primogenitura se manifesta numa porção de outros registros.

Segundo Donahue, os filhos caçulas chamam o mais velho de “meu primeiro corpo” (Donahue 1982: 332). Patrícia Rodrigues registra que os irmãos caçulas são concebidos como pedaços do cordão umbilical de seu primogênito (1993: 71). Os mais jovens seria versões menos completas dos mais velhos. Segundo Sônia Lourenço, “Tudo se passa como se o primeiro filho fosse uma expressão mais bem acabada da pessoa enquanto o caçula expressa um corpo com as últimas substâncias de seus pais” (Lourenço 2009: 232).

A utilização da tecnonímia cai no primeiro filho. Como mencionado acima, desde o nascimento de seu primogênito, pai e mãe não são mais chamados por seus prenomes mas “pai de Fulano, mãe de Fulano”. Os enfeites tradicionais são confeccionados pelas *lahi* (avós), sobretudo para os primogênitos entre seus netos. Donahue menciona que o mais velho é sempre o indivíduo dominante (1982: 191). O tratamento diferenciado do primogênito é vivido como uma obrigação por seus parentes bilaterais, mas uma obrigação da qual eles se orgulham. As sanções e regras culturais caem com maior peso sobre eles do que sobre seus irmãos. Ele desempenha, assim, uma espécie de papel de conservador da moralidade ideal do grupo.

Ainda segundo Pétesch, “O status social de um homem karajá é então avaliado segundo a beleza, a riqueza e à sabedoria de seu filho mais velho. Enquanto pai. Ele gera o “patrimônio simbólico” de seu filho e investe sobre sua cabeça para a competição por poder político e cerimonial” (Pétesch 2000: 180. *Tradução minha*).

A diferenciação primogênito/caçula também está presente num tema mítico muito comum na América. Trata-se do casamento com a estrela d’Alva com um humano. No complexo das

Mitológicas, Claude Lévi-Strauss analisou as variações deste mito, inscrito nas comparações do ciclo mítico da “moça louca por mel”. Ele está na origem das plantas cultivadas. Lévi-Strauss reproduz uma versão deste mito Karajá no primeiro volume das Mitológicas (trata-se do M110, Lévi-Strauss 1964: 190).

Este mito, tal como aquele da conquista do sol por Kynyxiwé e das artes da civilização, está entre os mais “populares” entre os Karajá. Eles são ouvidos muitas vezes e estão abundantemente registrados na literatura etnográfica bem como nos muitos outros registros sobre os Karajá (relatórios feitos por religiosos, curiosos, viajantes ao Araguaia). Eu o escutei pelo menos duas vezes cada um, tanto em português quanto em *inârybé*, cada vez com detalhes diferentes. Esta versão foi colhida junto a Waihorê na aldeia Macaúba em 2011.

História de Tainahakã, a grande estrela

Certa vez, à noite, uma moça olhava o céu. Ela notou a estrela mais brilhante. É a estrela d'alva, como dizem os tori. Ela ficou encantada com a estrela e disse “Eu queria que essa estrela descesse aqui pra eu poder brincar com ela. Queria me casar com ela”. Tainakhakãl escutou e decidiu vir após ouvir esse chamado. Certo dia um homem muito velho veio à sua casa e a moça ficou enojada por sua aparência repugnante. Ela não reconheceu nele a estrela que a havia encantado. A irmã caçula desta moça teve pena daquele homem que foi assim rejeitado e decidiu se casar com ele. Ele se mostrou ser um excelente marido, trazendo para ela alimentos diferentes e saborosos. Nesta época as pessoas não comiam comida das roças. Eles também não cozinhavam a comida. Coitados, eles não sabiam de nada. Só se comia frutos do mato, que se encontrava de qualquer jeito. Muitas vezes a irmã caçula ia se banhar com seu velho marido no rio. Mas ele não permitia que ela o visse se banhar. Certo dia ela viu um couro de gente pendurado num galho de árvore. Assustada, ela foi na beira do rio ver o que estava acontecendo. Eis que ela encontra um homem muito belo e jovem, nadando no rio. Vendo que não era mais possível esconder seu segredo, Tainahakã explicou à sua mulher que era ele. Que ele podia rejuvenescer retirando seu couro velho. Ele ensinou o povo de sua mulher a cozinhar os alimentos. Finalmente ele voltou para sua morada no céu, levando sua esposa humana. Narrador Waihorê. Tradução: Hatawaki.

Percebe-se neste tema mítico o pensamento karajá conta necessariamente com a introdução de uma diferenciação no *status* entre os irmãos. A assimetria do pensamento karajá se manifesta na diferença de atitude entre a filha mais velha, egoísta e recusando o casamento que ela mesma havia pedido, e uma filha mais nova com um bom coração que não se importava com o aspecto repugnante do velho-estrela. Se por um lado a primogênita é valorizada, como as pessoas de

“cima”, *ibokó*²⁶, por outro, os caçulas possuem um valor de outra natureza. A caçula no mito é aquela que integra à sociedade este homem-estrela vindo de outro lugar, um estrangeiro.

Neste tópico procurei demonstrar que tanto na terminologia quanto no sistema de atitudes, os Karajá marcam a assimetria entre um grupo de irmão,s ressaltando a superioridade estatutária do primogênito. Para isso, descrevi o fenômeno da “subida” geracional do primogênito, no sistema de atitudes, possibilitada através do costume dos avós criarem os filhos de seus filhos. Terminologicamente isso se manifesta no acréscimo de um sufixo cromático aos termos para FeB e MeZ. Descrevi, igualmente, o uso do termo para FeB para pessoas com quem não se tem relação de parentesco, indicando proximidade fraternal.

Descrevi também a relação *waixe*, que, numa equivocada compreensão por Hans Dietschy nos anos 1950, permitiu evidenciar uma relação que é traduzida pelos Karajá como “irmão” para o português, e indica uma amizade próxima, fraternal.

Acredito que o caso da diferenciação estatutária do primogênito permite compreender algumas dinâmicas da chefia karajá, uma vez que idealmente o chefe deve ser um primogênito. O termo para demonstrar um respeito afetuoso, lançando mão do termo para FeB parece introduzir uma assimetria no fenômeno dos “terceiros incluídos” segundo a análise proposta por Viveiros de Castro.

No caso, o terceiro incluído estaria partido em dois termos, 1) do *waixe* com quem se mantém uma paridade estatutária e 2) *wahakura* que inclui terceiros não ligados por relações de parentesco a quem se deve respeito.

Explorei também as expectativas diferenciadas que se lança para os filhos primogênitos. As diferenças de status que decorrem desta relação. Há um contraste marcado nas relações com pessoas a quem se lança o vocativo de *wahakurá*, meu pai branco (FeB) e nas relações com pessoas a quem se lança o vocativo de “meu irmão caçula”. As festas patrocinadas pela família envolvem a valorização acentuada do primogênito. Como se verá, pode-se falar em uma verdadeira “magnificação” desses filhos nos rituais de iniciação masculina, tanto os mais simples quanto os grandes festivais do Hetohokã, que ocorre apenas em grandes aldeias.

Aparentemente o pensamento karajá lança mão de uma diferenciação de status de um primogênito, como no caso da história de Takinahakã, que, em sua variante karajá, introduz uma diferença de comportamento entre uma irmã primogênita e uma mais nova.

2.2 Brotyré

26 *Iboó* na pronúncia masculina.

“Para a festa dos meus netos eu gastei tudo o que eu tinha. Me pediram três colchões, panelas, um radio, chinela...”. Assim me falava um avô cujos netos haviam recém entrado na casa dos homens através do ritual mais conhecido dos Karajá, O *Hetohokã*, ou festa da casa grande. Não é raro ouvir falar de famílias que contam perder tudo o que têm como riqueza material nestas festas. Que conjunto de relações está em jogo nestes momentos liminais da vida Karajá? É em torno da criança que vamos buscar as respostas.

A respeito da centralidade da criança no seio familiar, Josué, um missionário evangélico que mora há mais de trinta anos junto aos Karajá da aldeia Macaúba e fala fluentemente *inarybé*, dizia “Fazem de tudo para agradá-lo. Ele é como um *rei* na casa”. Com efeito, ele é um pequeno centro ao redor do qual a vida da família orbita.

A criança nasce na condição de estrangeiro, estranho. O parto há pouco tempo não concernia mais que as mulheres próximas à parturiente. Ele ocorria longe de olhares curiosos. Kari, uma interlocutora da aldeia Buridina me dizia que em geral era a avó materna que se ocupava do parto. Se ela não era *especialista*²⁷ em “pegar o bebê” contava-se com outra mulher para esse trabalho, retribuído através de um presente. O parto ocorria fora da aldeia, nas roças ou terreno não cultivado da aldeia. Se essa avó via deformações físicas ela abafava o rosto do bebê contra a terra e as duas voltavam sozinhas para a aldeia. Temem-se ataques de feiticeiros, mas temem-se também monstruosidades.

Apenas algumas mulheres de famílias mais conservadoras ainda têm seus partos nas aldeias hoje em dia. Pode acontecer também de não se chegar a tempo de levar a parturiente ao hospital. A despeito dessas inovações no ambiente que cerca o nascimento, algumas regras antigas ainda são respeitadas. Por exemplo os tabus alimentares para pai e mãe nos dias seguintes ao parto. Uma mulher da aldeia Buridina conta que havia o costume de guardar o cordão umbilical até o momento que se acredita que a criança é capaz de se lembrar: enterrava-se o cordão sob o olhar da criança para que ela soubesse que estava ligada àquela terra.

Nos primeiros tempos da vida do bebê, ele é cercado de cuidados por parte das duas famílias, patri- e matrilaterais. Ele vai receber vários nomes dados por irmãos e irmãs de pai e mãe, além dos avós. Todos esses nomes lhe pertencem, mas apenas um ou dois vão se fixar. As pessoas em geral sabem sua lista de nomes que vai de quatro até mais de dez. Numa primeira descrição os nomes não aparentam estarem diretamente ligados à riquezas simbólicas como por exemplo entre os

27 As mulheres me descreviam essa atividade usando o vocabulário do português regional: “eu era boa de *pegar menino*”, me dizia uma senhora Xambioá, Luzia Kolyty. Ela, como outras mulheres Karajá da época em que os serviços hospitalares não haviam chegado à região, fazia esse trabalho de parteira não apenas junto aos indígenas, mas também nas corrutelas e vilarejos do vale do Araguaia.

Mebengokré²⁸, entre outros grupos Jê. Entretanto, a recepção de diversos nomes implica em ter uma família próspera e numerosa. Uma grande quantidade de nomes não depende apenas de uma grande quantidade de parentes, mas também de pais laboriosos. Os doadores de nomes têm direito a um presente material. Os parentes que nomeiam a criança são os mesmos que estarão presentes em momentos liminares da vida da criança. Eles são protetores, como uma espécie de padrinhos cujo corpo atribui-se a capacidade de proteger a criança. Os parentes que dividem estes momentos são chamados de *brotyré*. Como se verá, estes “presentes” marcam todas as etapas liminares da vida da criança, até o casamento e até que eles tenham seus próprios filhos.

Em torno de cada criança se forma uma espécie de arco, um círculo de parentes que se dispõem a proteger e cuidar da criança. Acredita-se que especialmente o corpo das crianças é vulnerável à ataques de doenças e de feiticeiros. Quando eles agem enquanto protetores, esta gama de parentes é reunida sob o nome comum de *brotyré*²⁹.

A categoria de *brotyré* me parece uma dessas tentativas da ideologia nativa de solucionar o “problema” da afinidade. A vida de um casal recém-casado é marcada pela desconfiança mútua entre as famílias. O homem não se sente à vontade na casa da sua sogra e só retorna a ela quando vai dormir. O jovem marido só será respeitado na família de sua esposa quando nascem os primeiros filhos. É o momento em que pai e mãe perdem sua individualidade para começar a ser chamados pela tecnonímia “pai de Fulano; mãe de Fulano”. É neste momento que os parentes bilaterais do casal se unem sob a alcunha de *brotyré* como o objetivo de proteger e assegurar o desenvolvimento da criança. O *brotyré* são irmãos e irmãs de pai e mãe, bem como os avós bilaterais.

O *brotyré* faz parte dos momentos liminares da vida da criança. Na época do nascimento eles participam do corte do cordão umbilical, dão o primeiro banho e fazem escarificações sobre o corpo do bebê com suas unhas. Trazem também presentes de valor tais como unha de capivara³⁰. Outro momento liminar é o Hetohokã, o ritual de iniciação masculina. Os *brotyré* são submetidos aos mesmos procedimentos que seus protegidos. Eles se sentam ao redor da esteira do rapaz que está sendo iniciado. Igualmente, sentam-se ao redor da moça que teve sua primeira menstruação, na festa da *Ijadokomá*.

Num primeiro momento acreditei poder interpretar a categoria de *brotyré* como uma “comunidade de substância”. Este conceito foi formulado num artigo clássico de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1978). Ele se propõe a lidar com a não-pertinência

28 Cf Lea 2012

29 No dialeto javaé se diz *borotyuré*. Lima Filho notou que os *brotyré* são os mesmos parentes que, entre os Apinajé, compõem os grupos de “pais adotivos” e “arranjadores de nomes” (cf Lima Filho 1994: 136; Da Matta 1976: 121).

30 *Hydrochoerus hydrochoeris*

de conceitos elaborados nos estudos de parentesco de grupos africanos, tais como o conceito de grupo de descendência.

Nossa tese, portanto, é que a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão; que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que – esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc – não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos(Seeger, da Matta e Viveiros de Castro 1978: 20).

Nestas ocasiões de transição, as famílias perdem praticamente tudo que elas possuem porque devem distribuí-las aos *brotyré*. Mais que uma forma de retribuição segundo o mecanismo clássico da dádiva (obrigação de dar, de receber e de retribuir, cf Mauss 2013) a perda de coisas parece constitutiva da fundação desta *comunidade*.

George Donahue encontrou o termo associado aos presentes que são ofertados a esta parentela (Donahue 1982: 148). Marielys Bueno, por seu turno, encontrou o termo designando a festa que se realiza no dia seguinte ao casamento tradicional (Bueno 1987: 52). O reconhecimento do termo *brotyré* como o próprio presente ofertado àquelas pessoas que são chamadas pelo mesmo termo sugere a ampliação das implicações que poderiam ser consideradas num sistema de dádivas. Sugiro, portanto, a aplicação dos conceitos desenvolvidos por Marilyn Strathern de objetificação e reificação: “Elementos de riqueza (...) objetificam relações dando a ela a forma de coisas. Eles podem também objetificar relações fazendo pessoas. Com *pessoas* quero dizer posições a partir das quais as pessoas percebem umas às outras” (Strathern 1999: 15). Desta forma, sugiro que o termo *brotyré*, pessoas, *brotyré*, coisas e as próprias crianças são expressões de relações sociais. Uma espécie de *reificação*, no senso utilizado por Strathern, da relação fundada com o par de esposos.

Um dado importante é que o conjunto de *brotyré* de uma pessoa é um conjunto finito e particular. Só aquela determinada criança ou jovem tem aquele conjunto de *brotyré*. Seus irmãos podem ter *brotyrés* muito parecidos, mas o conjunto nunca será o mesmo.

Fora da casa natal, entretanto, a sociedade é bem menos implicada com o que se passa com a criança. Se ocorre uma morte, por exemplo, o luto não será muito longo. Sobretudo quando se está em época de rituais: um esforço é feito para que não se interrompa um grande ritual por causa da morte de uma criança. Muito diferente é o caso quando há a morte de um jovem que seja

um ativo dançarino nos mesmos rituais. Quando se trata de um filho de chefe a interrupção do ritual é certa.

As crianças pequenas estão sempre em torno de suas mães, avós e irmãs mais velhas a maior parte do dia. No final do dia, na cena típica das pequenas reuniões de parentes no pátio das casas, os bebês são pegos no colo e passados de um para outro enquanto as pessoas conversam. As crianças maiores brincam em volta da casa e na beira do rio, não muito longe do olhar atento de suas mães e avós. Nas aldeias menores que são praticamente uma família extensa com alguns agregados, é comum que se forme duas ou três dessas assembleias. Mas nas grandes aldeias a divisão espacial acaba por criar uma espécie de “cluster” de casas contíguas. Acredito que é disso que André Toral está falando quando menciona os “bairros” das aldeias (Toral 1992: 73). Segundo este autor, os Karajá em geral deixaram, ao longo do séc. XX, o hábito de dividir sob o mesmo teto várias famílias nucleares. Isto é fonte de tensões estruturais entre sogro e genro.

Na aldeia Macaúba, Joaninha, uma avó de uma das famílias extensas mais numerosas, me dizia que ela não gostava que seus netos saíssem de perto do seu pátio. Se as crianças brigam entre si, o assunto fica na família. Mas se elas brincam muito longe da casa, com crianças de outras famílias, uma briga de criança pode se tornar um problema entre famílias. É em torno dessas casas e suas avós que as crianças passam uma boa parte de suas vidas.

As crianças são o centro da casa e tudo parece girar em torno delas. Não são jamais contrariadas e se uma criança demonstra que não quer a presença de alguém perto dela, aquele que é objeto de sua antipatia irá sair de perto, voluntariamente, para não contrariá-la. Mães e sobretudo avós fazem todos os esforços para satisfazer as vontades das crianças. E se seu desejo é alguma coisa impossível de se obter, elas tentarão prometer. Observei uma vez um menino que viu um avião muito alto dando volta e a criança pediu a seu pai que o trouxesse para ele. Rindo discretamente, o pai prometeu tentar trazer o avião mais tarde. Se frustrado o desejo da criança (e ele frequentemente é frustrado) é possível que a criança manifeste sua revolta de maneira agressiva. Os pais apenas irão se defender dos eventuais pontapés e gestos com a mão, cobrindo o rosto ou cabeça. Nenhuma repreensão será notada. Uma avó que não more na mesma aldeia que seus netos irá constantemente pedir a seus filhos que levem a criança para tê-los a seu redor. Em contrapartida, qualquer problema que elas tiverem, a avó é que será demandada, aos prantos.

As crianças de famílias que se dedicam mais a atividades econômicas tais como manter uma pequena roça, vender seu peixe e buscar empregos assalariados na aldeia, ou seja, com mais recursos, conhecerão alguns pequenos rituais em momentos liminares. No nascimento, a recepção pelos *brotyré* é retribuída com pequenos presentes, como mencionado anteriormente. Quando por

volta dos seis meses o bebê for comer a primeira comida sólida, é realizada a “festa da primeira comida”. O primeiro alimento sólido é o *iweru*, uma espécie de mingau, um cozido de uma fruta amassada. Coloca-se açúcar e se cozinha até que se torne um creme com alguns pedaços sólidos da fruta. Para este momento, convida-se a família extensa e agregados. A esteira de palha está presente como em todos os momentos da vida do Karajá. Na vida cotidiana como no ritual. A mãe se senta na esteira e começa a dar comida para a criança enquanto seus *brotyré*, seus protetores, estão sentados na esteira ao seu redor. Em determinado momento a mãe “libera”³¹ a comida para todos os outros. A comida para os convidados está em baldes perto da criança. De uma vez, toda a comida disponível é consumida pelos convidados.

Nem todas as crianças serão protagonistas destes rituais. O da primeira comida eu presenciei apenas uma vez na aldeia Hãwalorá, para um bebê considerado uma criança especial: ele era primogênito filho, neto e bisneto de primogênitos. Seu avô era o cacique da aldeia. Sua avó é considerada uma “mulher karajá mesmo”, *inãtyhy*³². Esta expressão se aplica às pessoas que conhecem melhor as tradições e as seguem, ou seja, fazem esforços para seguir as regras antigas. A expressão *inãtyhy* também serve para traduzir em *inãrybé* o termo em português “rico”. A riqueza então está diretamente ligada a conhecimentos tradicionais que também incluem bens materiais. Sem presentes não se pode pagar os *brotyré*. De forma jocosa, uma vez me perguntaram: “Kaí tori i-tyhy ritxoré?”. Pode-se traduzir a pergunta de duas formas: “Você é mesmo filha de *tori* (branco)?”, mas também “Você é filha de gente rica?”. Compreendi os dois significados e perguntei qual deles era a razão da pergunta. Me disseram que eles queriam saber se minha família era rica, se tinha grandes posses materiais mas também se minha família era numerosa.

Uma avó dedicada vai fazer esforços para agradar seus netos. Também irá se esforçar para que eles participem de rituais, tenham muitos enfeites e muitos *brotyré*, ou seja, riquezas que os distinguem das outras famílias.

2.3 O som e o bom senso

Parole et pouvoir entretiennent des rapports tels que le désir de l'un se réalise dans la conquête de l'autre.

Pierre Clastres, *Le devoir de la parole*.

31 Trata-se, como se verá adiante, do mesmo termo usado para o oficiante do ritual. O chefe cerimonial “libera” a construção das casas da estrutura ritual na iniciação masculina. Ainda não tenho dados suficientes para aprofundar a análise, mas intuo que, por analogia, a mãe da criança é, a seu modo, a oficiante do ritual da primeira comida. Acredito que o poder interpretativo do uso desse termo possa ser aprofundado por pesquisas posteriores.

32 *Inãtyhy*, *inã* de verdade, gente de verdade.

O que há de comum entre as crianças, os loucos e os *kohã mahãdu*? Eles não ouvem.

A liberdade plena das crianças Karajá é um traço bastante recorrente entre os povos ameríndios e notado por inúmeros visitantes, etnólogos ou não. Não se constata nenhuma reprimenda dos pais e outros adultos. Se um não-indígena nota ou chama atenção sobre essa diferença, ou sobre a necessidade de alguma repressão (isso que os ocidentais chamam de *educação*), a resposta dos Karajá é um uníssono: “não vale à pena, as crianças *não ouvem*”. Com efeito, ninguém contraria as crianças e, se alguma delas se incomoda com o tratamento recebido, ela pode reagir com um gesto de violência: pegar uma pedra ou pedaço de madeira e alvejar a pessoa que a incomoda. O adulto reage apenas com um gesto de proteger os olhos ou rosto. Nenhum gesto agressivo ou reativo será visto.

As crianças que brincam podem chegar a brigar entre si. Se houver ferimentos os adultos irão apenas cuidar deles, mas não vi jamais alguém tentar impedir as manifestações de agressividade das crianças. Elas irão *escutar* quando chegar a hora. Tendo em vista esta espontaneidade, é notável que alguns anos mais tarde, quando da entrada na puberdade, essas crianças, sobretudo os rapazes, irão se mostrar extremamente tímidos. Essa timidez só desaparece quando eles mesmos tiverem seus primeiros filhos. O comportamento envergonhado dos rapazes é objeto de muitos gracejos da parte dos mais velhos.

Os Karajá fornecem um contraponto significativo ao Alto Xingu. Contrariamente ao que se vê naquela região, entre os Karajá a timidez não é um sinal de respeito. Muito pelo contrário, ela é bastante mal vista. Nas minhas primeiras idas às aldeias Xambioá, quando eu tentava estabelecer os interlocutores possíveis, percebi, sobretudo nas estradas entre as aldeias, que os garotos entre 14 e 20 anos sequer me dirigiam a palavra. De preferência, quando me viam, eles fixavam o olhar no chão. Kolyty, a mulher mais velha dos Xambioá, me explicava assim: “eles são doidos: eles têm vergonha”.

Em terras alto-Xinguanas, a vergonha é um sinal de uma humanidade plena. O famoso *ethos* alto-xinguno é chamado de *ifutisu* entre os Kalapalo segundo a etnografia de Ellen Basso. Esta palavra exprime as características ideais do pacifismo e da generosidade e é traduzido pelos kalapalo como “vergonha”.

“Num sentido geral, ifutisu pode ser definido como o comportamento caracterizado como uma ausência de agressividade pública e pela prática da generosidade. (...) A primeira característica quer tão simplesmente

que a pessoa renuncie ao abuso físico ou verbal, como quando os kalapalo falam de seu desejo de não brigar em público. A segunda característica que define o ifutisu é a generosidade, que se refere num sentido mais específico, um comportamento caracterizado como hospitalidade, vontade de compartilhar suas posses materiais e de ajudar os outros quando convidados a participar dos trabalhos coletivos (Basso 1972: 12)

O pacifismo e a generosidade também fazem parte do *ethos*, ou seja, do comportamento habitual, da pessoa Karajá. Mas a vergonha não é absolutamente um traço apreciado entre eles. Se os Kalapalo consideram a vergonha como sinal por excelência do respeito e da maturidade, uma espécie de sentido associado à “idade da razão”, entre os Karajá é a *audição* o sentido valorizado, enquanto marca distintiva da maturidade e do bom senso. E a surdez, sinal da imaturidade, da loucura e do esquecimento.

A *vergonha* que observei entre os jovens xambioá é em geral associada à atividade sexual antes do casamento. Em campo, uma boa parte do meu acesso ao mundo dos adultos passou inicialmente por minhas relações com as crianças. Após um primeiro período em campo, passei quase um ano sem retornar. Ao meu retorno, um dos meninos que fazia parte do grupo de crianças de que me cerquei, vizinho de meus anfitriões, de repente não falava mais comigo. Ele havia assumido a mesma postura que seus amigos mais velhos: tímido, olhar fixo no solo. Uma de suas tias caçoava dele dizendo, de preferência em público, “O Rivaldo começou a ter vergonha. Ele deve estar namorando”. A brincadeira colocava o rapaz numa atitude ainda mais retraída. Mais tarde, entre os Karajá da aldeia Hãwalorá eu obtive a mesma explicação. Me diziam que sobretudo os meninos são muito espontâneos quando pequenos, mas a partir do momento que eles têm uma namorada secreta, a vergonha os invade. A maior parte dos maridos estão pouco à vontade na casa de suas esposas e só se tornam mais seguros de si depois de alguns anos de casamento, quando eles têm um ou dois filhos.

Assim como para os Karajá, a vergonha não é um sinal de maturidade para os Parakanã tais como descritos por Carlos Fausto. Entre eles, “A maturação implica uma perda da vergonha, pois os que têm vergonha (*-jeroji*) não participam do ritual, não sonham, não cantam e retraem-se na conversa pública.” (Fausto 2001: 256).

As crianças Karajá não *escutam*: Mas espera-se que eles irão escutar um dia. E para isso, os mais velhos dão conselhos até que eles comecem a escutar. Isso os tornará responsáveis e senhores dos seus impulsos. Retornarei ao tema dos conselhos no próximo tópico. Crianças maiores que fazem suas “artes” são chamadas de seu sentido auditivo afim de trazê-los de volta ao comportamento considerado adequado: “Você não para? Você é surdo?”³³, dizia uma avó. Respondendo ao meu comentário de que as crianças não obedeciam, ela lamentava dizendo: “Pois é, eles são surdos”.

Mas as crianças não são os únicos que não escutam. Os alcoolizados e os loucos também não o fazem. Os Karajá conhecem há muito tempo as bebidas alcoólicas da nossa sociedade. Apesar de que não possuíam originalmente bebidas fermentadas em seu cotidiano, eles adotaram rapidamente o álcool de cana de açúcar, e, mais recentemente e em menor escala, a cerveja. O álcool é a causa da maior parte das mortes de jovens. Em geral por afogamento no rio, quando eles voltam das cidadezinhas próximas às aldeias. Muitas aldeias Karajá estão ao alcance das cidades em aproximadamente trinta minutos de barco ou uma hora em carro. O álcool chega a eles muito facilmente. Ele está tão entranhado na vida do Karajá que alguns dizem que “hoje em dia a pinga já é da cultura”.

Muitos homens usam o recurso do álcool para enfrentar essa timidez a que me referi anteriormente. Sobretudo na dança das máscaras de Aruanã. Já ouvi mães dizerem que irão demorar a fazer seus filhos homens passarem pela iniciação porque “dez ou onze anos é muito cedo para um menino beber”.

Na vida cotidiana, é sobretudo no começo do mês que se vê alguns grupos de pessoas alcoolizadas vagando pela aldeia e procurando briga, incomodando os parentes. É a época em que os assalariados e os aposentados vão à cidade receber seu dinheiro. Eles bebem nas cidades vizinhas e as mortes em geral acontecem nos retornos de barco. Na aldeia, bebe-se em grupo. As pessoas alcoolizadas que vagam sozinhas são enxotadas de suas casas e procuram quem esteja ocioso e em princípio disponível para escutar seus lamentos. Alguns procuram voluntariamente brigar e se desentender com qualquer pessoa.

A atitude dos sóbrios em tudo lembra aquela dos adultos com relação às crianças: as pessoas dão conselhos aos *kohã mahãdu* (pessoas *-mahãdu* que usam excessivamente o álcool de aguardente *-kohã*). Eles aguentam tudo, nunca dizem “não” e não contrariam. Se o *kohã mahãdu* tenta se tornar agressivo, a atitude mais comum é se desviar dele, que em geral está débil demais para machucar alguém.

33 A palavra em *inãrybé* para surdo (tanto o que efetivamente não escuta quanto aquele que não se comporta bem) é *tôhôtety*.

Tais atitudes são bastante significativas se consideramos que, como em relação às crianças, eles irão dar conselhos aos *kohã mahãdu*. O fenômeno do consumo excessivo de álcool entre os Karajá, por difícil que seja – e é mesmo um dos aspectos mais difíceis de se realizar trabalho de campo junto a eles – é um desses dados “bons para pensar”. Compreendo que a maioria dos autores tenha largamente ignorado o fenômeno do alcoolismo entre os karajá como objeto de estudo³⁴. Ele desvela, entretanto, inúmeros aspectos importantes para se compreender o ideal de pessoa bem como a atuação da chefia.

A atitude que se busca manter com relação aos *kohã mahãdu* revela um aspecto do *ethos* karajá. Para eles, uma situação de tensão ou de agressão dentro da aldeia é inconcebível. O espaço social é o espaço do humano por excelência, ou seja, o espaço da convivialidade, do pacifismo. As potenciais agressões cotidianas são evitadas a todo custo. Seja afastando pessoas que estejam brigando, seja na atitude de um deles sair da aldeia para ir pescar ou, em casos mais graves, se mudando e fundando uma nova aldeia.

Um aspecto dessa concepção do espaço social como o espaço do *humano* é ilustrado no caso (muito raro, diga-se de passagem) de uma onça adentrar e perambular dentro da aldeia. A aldeia deve ser abandonada. A onça é concebida como o predador por excelência por toda parte na Amazônia. Neste caso, não é concebível co-habitar um espaço onde uma onça “passeou”: o espaço perdeu sua característica social e sobretudo pacífica.

Além disso, aquela complacência com relação aos *kohã mahãdu* é muitas vezes fruto da experiência pessoal. Muitos velhos bons e calmos hoje em dia tiveram eles também seus dias de *kohã* em que perturbavam os outros em sua juventude. As pessoas “sabem” que um dia o *kohã mahãdu* vai *escutar* os conselhos e vai buscar meios de parar de beber. Muitos buscam auxílio da Funai para fazer tratamentos para alcoolismo em Goiânia ou Brasília. Outros tentam por muito tempo e acabam conseguindo não consumir mais *kohã*. E são admirados por sua persistência. Um homem xambioá me contou sobre sua juventude com um tanto de vergonha e outro tanto de orgulho de haver superado sua condição. Ele disse que quando se aproximava da aldeia, as pessoas se escondiam dentro de suas casas com medo do que ele poderia fazer³⁵. Ele já tinha uma primeira

34 Na literatura karajá há algumas exceções a esta regra. Por exemplo, Patrícia Rodrigues usou o fenômeno como objeto de análise. Ela fez notar um aparente paradoxo: as aldeias em que se encontra a maior quantidade de problemas com álcool seriam as mesmas em que os esforços de retomada de rituais tradicionais eram mais efetivos (Rodrigues 1999). Nathalie Pétesch menciona no começo de sua etnografia o fenômeno do alcoolismo (Pétesch 2000). André Toral não descreve propriamente o fenômeno, mas o menciona quando trata do sufixo *-du*, que corresponde à categoria amazônica “dono de”. O autor usa como exemplo o termo “kasasadu” que se refere a alguém que é um grande bebedor de cachaça (*kasasa*). Georges Donahue (1982) menciona o fenômeno do alcoolismo entre os Karajá mas não o explora analiticamente.

35 Teme-se, por exemplo, que eles coloquem fogo na casa, uma situação extrema mas que infelizmente não é impossível.

filha, bebê. Conta, então que sua mãe e sobretudo sua avó materna o aconselhavam a parar de beber. Um dia ele se deu conta de que aquilo não valia à pena e simplesmente interrompeu o ciclo de bebedeiras.

Os chefes, de sua parte, têm uma atitude um tanto ambígua com relação ao uso do álcool. Retornarei a este ponto quando for abordar a chefia ideal de uma aldeia. Por agora basta mencionar que, por um lado, o controle da entrada de álcool numa aldeia ou a manutenção de uma certa tranquilidade nas relações internas na aldeia é um sinal da força e influência positiva de um chefe e, portanto, uma razão para a atração de pessoas de outras aldeias para vir morar ali. Por outro lado, o álcool se tornou uma espécie de combustível de animação dos rituais. Como procurei demonstrar antes, alguns jovens dizem que o álcool “já faz parte da *cultura*”. A palavra *cultura* aqui é uma apropriação, pelo indigenismo oficial e não-governamental, de um discurso antropológico já um pouco antiquado. A cultura seria esse aspecto performático da cultura, ou mesmo os traços diacríticos que diferenciam os indígenas de outras pessoas: rituais e vestimentas características. E para performar a dança de máscaras – provavelmente o aspecto mais performativo e que chama a atenção dos não-índios, entre seus costumes – tornou-se “indispensável” que eles estejam um pouco alcoolizados³⁶.

Para o ritual de iniciação masculina em Hãwalorá em novembro de 2009 o cacique, Carlos Waximakuri, mobilizou alguns meios de transporte para o descolamento dos convidados de outras aldeias. Mobilizou também o preparo de comida, necessariamente abundante. Ademais, providenciou uma caixa de cachaça: nove garrafas de um litro. Ele me mostrava, orgulhoso, tudo o que ele havia conseguido junto à prefeitura de Santa Terezinha (Mato Grosso) e com recursos da própria aldeia. Um tanto constrangido, ele me mostrou a caixa de cachaça, dizendo “pra alegrar o pessoal”.

Foi certamente com um considerável exercício de relativização que eu consegui não condenar abertamente o último item de seu logro. Mais desafiador, no entanto, é transformar os dados que nos parecem um “problema social” em dados relevantes no contexto específico da pesquisa, qual seja, mostrar a atuação da chefia por ocasião das festas e rituais.

O etnólogo alemão Curt Nimuendaju conta, em suas cartas a Carlos Estêvão de Oliveira³⁷, um episódio vivido entre os Apinajé na ocasião de uma festa tradicional. Os indígenas eram constantemente assediados por vendedores de pinga. Os vendedores chegavam a esperar no mato, perto da aldeia, a oportunidade de tentar vender pinga para eles. Ele mesmo chegou a expulsar os

36 A despeito dessas assertivas, colhidas entre os jovens, essa não é uma condição efetivamente necessária. Já testemunhei mais de uma aldeia em que os homens dançavam sem lançar mão do uso de álcool.

37 Cf Nimuendaju, Curt. 2000.

comerciantes. Os indígenas agradeciam a ele, Nimuendaju, pela expulsão. Excessivamente gentis, diziam não saber como impedir a presença daqueles vendedores, a entrada do álcool, a perturbação do ritual. Curt Nimuendaju fazia seus esforços para que as aldeias Apinajé não parassem de seguir seu calendário ritual e havia logrado que eles se preparassem para retomar uma atividade ritual.

“no dia 14 de julho [de 1930] todos estavam reunidos na aldeia para o início das cerimônias. Eis quando entram na aldeia, com cavalos, bagagem e mulheres e crianças, uns 30 civilizados, moradores na vizinhança da aldeia: ouviram dizer que na aldeia havia uma festa e vinham para fazer parte, como amigos dos índios que eles eram; e como para uma festa cristã a cachaça é o primeiro e indispensável requisito, trouxeram eles a quantidade necessária para ‘animar a festa’, porque apesar de viverem ao lado dos índios durante decênios de anos, ainda não compreenderam que as festas na aldeia não são nunca festas de bebida, mas exclusivamente festas de comida. Mas, apesar da cachaça, os índios fecharam a cara: já se tinha dado a sugestão de massas e agora só pensavam nas cerimônias e só não mandaram os visitantes para algum lugar bonito porque são de índole pacífica e cortês”. (Nimuendaju 2000: 173)

As festas karajá, como aquelas de seus vizinhos Timbira não são cauinagens e o álcool pode estar ausente. Ele não é absolutamente o elemento central. O elemento central é justamente a comida. A despeito de toda essa invasão do álcool no universo de referências, os rituais karajá seguem sendo movidas à comida. A pinga se misturou aos outros elementos e se tornou uma das possibilidades. Tal como as saias tradicionais de entrecasca, que as moças usam para dançar com os espíritos mascarados, ela pode estar ausente. Mas se estiverem presentes a festa terá outra coloração.

Muito mais raros que os *kohã mahãdu*, os *loucos* são a terceira categoria de “maus ouvintes”. Utiliza-se a palavra *itxâtéri*, “enlouquecendo” ou a forma substantivada *itxâtê* para designar o louco. Os loucos, como as crianças e os *kohã mahãdu*, “não ouvem”. A grande diferença é que com relação aos primeiros, não há esperança de que um dia eles venham a ouvir.

Conheci apenas um louco “de verdade” (como eles me diziam em português), na aldeia Macaúba. Ele perdeu a razão durante um temporal. Estava sobre o telhado de sua casa consertando os buracos para evitar goteiras quando se assustou com um raio e despencou do telhado. Sua família, certa de que ele foi objeto de feitiço enviado por “alguém”, se mudou para junto dos Javaé. Originalmente de Macaúba, a família morou mais de dez anos em Porto Txuiri e Canoanã. Atualmente a família retornou a Macaúba. A doença do rapaz não teve solução nem com os xamãs nem junto aos médicos não-indígenas. Mas este louco em particular não é *teburé*, agressivo. Ele é calmo e não incomoda ninguém. Ele ri de coisas que não fazem sentido, anda sozinho entre sua casa e a beira do rio, não fala e tem o olhar perdido. Algumas pessoas de outras casas têm um tanto de medo dele. Se o encontram andando sozinho, por medo mostram-lhe uma faca de forma discreta. Isso geralmente faz com que ele volte imediatamente para sua casa. Usaram a mesma expressão para me explicar seu problema: “ele não escuta, por isso ele faz essas coisas”.

Hans Dietschy mencionou casos de ataque de uma espécie de *loucura* entre homens Karajá. É a única tentativa, até onde conheço a bibliografia, de aproximação entre etnologia e psicologia tendo os Karajá como sujeito de estudo. Dietschy fala do mesmo termo, *itxantê*, para isso que ele chama de crises de histeria sobretudo entre homens casados. Aceitando mal o contraste entre a casa natal, onde ele era objeto de atenção da mãe e irmãs, e a casa da esposa, onde ele é constantemente solicitado por sua mulher ou sogra, o homem casado se entregava a estas crises de *itxantê*, caracterizadas por saltos, piruetas e súbita vontade de nadar (Dietschy 1976: 320). O autor sugere que o homem Karajá tendia a uma manifestação da “síndrome do *puers aeternus*”, o eterno “filhinho da mamãe”. Alguém que recusa a vida adulta. Entretanto ele não menciona a audição e sua ausência como explicação nativa para causa desta crise de *itxantê*.

Antes de prosseguir, gostaria de chamar a atenção para a faixa de idade onde geralmente se encontravam esses jovens vítimas de ataques de *itxantê*, descritos por Dietschy. Homens jovens recém-casados. Trata-se da mesma faixa onde se registra a maior parte das tentativas (e êxitos) de suicídio entre os karajá. Abordei este tema num artigo e, na mesma publicação, Eduardo Nunes também aborda a verdadeira epidemia de suicídios entre os Karajá (*cf* Schiel 2012 e Nunes 2012). Tendo a entender esses casos como uma consequência da regra de residência pós-marital. O homem é obrigado a sair da casa de sua mãe onde é objeto de mimos e agrados e ir viver junto à sua esposa, onde é objeto de desconfianças, fofocas e sujeito a trabalhar para contribuir para a manutenção econômica da família de seus afins.

No passado, esta era nesta idade que os homens estavam em seu auge enquanto guerreiros ou caçadores, duas atividades que quase não encontram lugar na atualidade. Há uma exceção entre os Xambioá, que valorizam a caça e seguem caçando nos arredores de suas aldeias.

Não tenho instrumentos analíticos para avaliar o alcance da explicação de Hans Dietschy para as crises de *itxantê* dos Karajá. E creio que uma efetiva aproximação entre os campos da psicologia e da antropologia deve requerer uma abordagem bem mais técnica do que eu seja capaz de realizar. Entretanto é notável que tais crises, diferentemente da loucura irreversível que atingiu aquele homem que descrevi, ocorram justamente com jovens recém-casados³⁸. Trata-se da mesma faixa etária da grande maioria das atuais tentativas de suicídio. Como mencionado anteriormente, as crises dos casamentos costumam amainar quando o casal já está mais firme, com um ou dois filhos.

Memória

Dado que a audição é o sentido associado à razão, não é surpreendente encontrar sua ausência associada ao comportamento anti-social. Ela também é o sentido mobilizado para evocar a memória, ou o lugar onde ela habita.

Quando eu procuro, em uma aldeia, quem são os velhos reconhecidos como os melhores contadores de histórias, os guardiões da memória de seu grupo, não é simplesmente à sua idade que se faz referência, mas à sua audição. Julieta, uma mulher xambioá, que já tinha bisnetos quando iniciei minha pesquisa, me dizia que ela não era boa para se lembrar de eventos passados. Seu *ouvido* não era bom, então ela não havia aprendido os mitos do grupo, chamados de *ijyky*. Igualmente ela não tinha guardada em sua memória um grande estoque de nomes para dar aos seus descendentes.

Era gesticulando perto das orelhas, falando e fazendo voltas em torno de suas orelhas, que Violeta, uma das mulheres Xambioá mais velhas e que me transmitiu muitas histórias³⁹ de seu povo, me dizia lembrar das coisas para poder me contar. Ela contou que os Xambioá haviam se desorganizado enquanto grupo e abandonado a última aldeia após um episódio de acusação de feitiçaria. Eles se reuniram novamente a partir do convite do inspetor do SPI, Dorival. Ela se recordava de ter retornado às suas terras tradicionais e ver que Dorival havia plantado uma roça e um casal já havia se instalado perto. “Neste momento”, diz Violeta, “meu ouvidos fecharam”. Isso quer dizer que ela não se lembra dos eventos subsequentes. “Quando meus ouvidos abriram de

38 Em sua dissertação de mestrado, Oiara Bonilla relata um desses casos de *itxantê* em Porto Txuiri. A autora relata que o caso foi interpretado como possessão pelo demônio pelos evangélicos. (Bonilla 2000).

39 Violeta me contou histórias vividas por ela, mas não mitos. Apesar de ambos serem referidos pelo esmo conceito em *inãrybé*, *ijyky* (história) eles têm estatuto muito diferente e poucas pessoas contam mitos. Qualquer pessoa pode contar como se lembra de um acontecimento vivido.

novo, a aldeia já estava formada, os homens estavam dançando aruanã e as pessoas estavam juntas de novo”. A audição é, assim, o reservatório da memória bem como da razão. Não é surpreendente, portanto, que é fazendo escutar que se tenta trazer as pessoas de volta à razão. Em resumo: não se reprime as crianças nem os *kohã*. Oferece-se conselhos a eles.

O fenômeno Karajá encontra ressonância entre seus vizinhos Kayapó Xikrin. Em sua dissertação, Clarice Cohn demonstra que o termo que designa o ato de ouvir está conectado com o aprendizado. Alguém que não aprende é alguém que não tem ouvido. Em suas palavras

“Os Xikrin se referem a alguém que falhou em entender algo ou que consideram burros como não tendo ouvido, amakre kêt. Essa é a expressão usada também para as crianças quando teimam em desobedecer a uma ordem, ou pelos velhos ao se referirem aos jovens quando acusam-nos de não querer aprender músicas ou mitos. Por outro lado, a tolerância com os erros infantis, que se deve, como vimos, à concepção de que eles nada sabem ainda, só existe porque se considera também que eles não teriam como saber: têm ainda os ouvidos fracos. Assim também, a explicação para o fato de que os jovens não sabem muita coisa refere-se sempre ao fato de que eles têm ainda os ouvidos e os olhos fracos. Quando os jovens passam a ser considerados portadores de ouvidos “fortes”, começam a ouvir os relatos dos velhos; isso não indica que eles não os ouvissem antes, mas sim que não se esperava que eles pudessem memorizá-los ou entender plenamente seu sentido.”
(Cohn 2000: 120)

2.4 Conselhos privados e discursos públicos

Os conselhos são a única forma socialmente aceita de dissuadir as pessoas de seu mau comportamento. Mas não se dá conselhos sem algumas regras. Algum grau de intimidade é necessário. É preciso mesmo uma ligação familiar para dar e receber conselhos. São sobretudo as

mães que dão conselhos às crianças e aos *kohã mahãdu*. Mas irmãos, irmãs e pais também fazem sua parte. É comum escutar mães reclamando “Eu dou conselho pro menino, mas ele não ouve!”

Cheguei eu mesma a uma situação de “dar conselho” para um jovem da família que me “adotou” em Macaúba, a quem me instruíram chamar de “irmão mais novo”. Era um rapaz muito bom, inteligente, mas bebia demais, quase todo o tempo. Certa vez ele veio até a minha casa, alcoolizado, e queria conversar. Me dava muita pena vê-lo naquele estado principalmente porque era um rapaz bom. É o único de sua geração que é publicamente reconhecido como conhecedor dos mitos de seu povo e conhecia algumas sequências de rituais. Eu temia e ainda temo que ele acabasse caindo de um barco e se afogando, no retorno da cidade, como tantos outros. Sem me dar conta eu comecei a manifestar a ele minha preocupação e dar os conselhos, tais como não beber para não dar tristeza à sua mãe, eu dizia que ele tinha um papel importante a desempenhar na sua aldeia etc. Me dei conta de repente que ele se portava de maneira diferente. Escutar conselhos requer uma disposição do corpo e do espírito. Ele olhava timidamente para o chão e esboçava um sorriso pelos cantos da boca ao me ouvir. Quando parei de falar, ele me pediu para continuar. Era minha obrigação, dizia ele: “Você tem que me dar conselho. Você é minha irmã. Tem que me dizer para não fazer essas coisas”. Isso obviamente não significa que ele iria parar de beber, mas eu desempenhava meu papel de conselheira e ele desempenhava o seu de ouvinte.

Subitamente esses *kohã mahãdu* podem decidir finalmente “escutar” seus pais e irmãos e interromper seu vício. Muitos me contaram histórias que incluíam clínicas de recuperação em cidades distantes como Goiânia e Brasília. Mas, diziam eles, nada disso funciona se o homem não decide “escutar” os conselhos de sua família.

Como com relação às crianças que não se reprime fisicamente: com os *kohã mahãdu*, mesmo se estejam agressivos, não se demonstra agressividade. Se ele é considerado perigoso, tudo o que as pessoas fazem é sair de seu alcance. Se ele está apenas chato, em geral as pessoas escutam seus lamentos ou murmúrios ou então se escondem quando ele se aproxima. Se há algum risco dele se machucar ou machucar aos outros, a primeira atitude geral é tirar de seu alcance pedaços de pau, pedra, facas etc. Mais uma vez, é o pacifismo que reina e é pelo convencimento, através dos conselhos, que se tenta dominá-los.

A doação de conselhos e a predisposição em recebê-los requer uma intimidade e pode ser sinal de proximidade. Um casal muito jovem, por exemplo, que ainda não tem os laços muito profundos, não irá conhecer a situação na qual a esposa se preocupa com seu marido que bebe demais⁴⁰. Provavelmente essa preocupação virá da mãe desse homem.

40 O contrário também pode ocorrer. Uma mulher que bebe e seu marido que se preocupa. Mas é bem menos frequente.

Os conselhos também fazem parte da memória dos grandes chefes, antigos caciques ou líderes. Eles executavam uma espécie de discurso moral no final do dia para sua família ou os parentes mais próximos. No crepúsculo, eles admoestavam seus filhos e netos para respeitar a necessidade de relações pacíficas na aldeia, de reconhecer seus parentes. Também poderia estar inserido nesse discurso a nomeação de uma por uma das ligações de parentesco de sua família. Falava sobre a necessidade de dividir os produtos da roça, ou seja, o imperativo da generosidade.

Entre os Xambioá, que conheceram uma grave depopulação nos anos 1940, os chefes aconselhavam seu povo a não casar com os *tori*. Deusuíta, uma mulher xambioá que habitava a aldeia Kurehe, se lembrava de seu avô, o célebre cacique Manuel Achurê, que executava este gênero de discurso e tentava evitar a mestiçagem com os *tori*, os brancos⁴¹.

Para além desse fenômeno cotidiano, os conselhos fazem parte de um dos rituais que marcam a mudança de identidade mais significativa da vida de uma pessoa, o casamento. Menos realizado hoje em dia, o *harãbié*, casamento dentro das regras e ritos tradicionais, se fazia idealmente entre jovens ainda sem conhecimento da vida sexual. Como em outros rituais, o casamento se faz sobre uma esteira de palha. Os dois jovens ficam sentados no centro. Em volta deles, parentes bilaterais das gerações de seus pais e avós (G+1 e G+2) se sentam e *dão conselhos* sobre a vida conjugal. Estes conselhos também são relevantes como ilustração do ideal de pacifismo do *ethos* Karajá. Aconselha-se que os cônjuges tenham paciência coma outra parte, que façam sua parte no equilíbrio da vida econômica do casal, entre outras coisas. O mais comum é que estes parentes sejam os mais velhos da família, os *matukari*⁴² (velhos) e *senadu* (velhas). Necessariamente eles fazem parte da categoria *brotyré*, que exclui os pais dos jovens.

Já nos anos 1920, em sua abordagem à chefia “primitiva”, Robert Harry Lowie descreveu a oratória como um dos sinais distintivos da chefia ameríndia. Uma vez que ele não tem o recurso da força e da coerção, o chefe teria apenas suas palavras:

“Um terceiro atributo dos líderes civis é o dom da oratória, normalmente exercido em favor da harmonia tribal e dos bons modos tradicionais. (...) Na minha opinião o chefe americano mais típico não é um legislador ou um juiz mas um apaziguador, um benfeitor dos pobres e um Polônio⁴³ prolixo” (Lowie 1948: 16)

41 Para uma descrição mais detalhada desse fenômeno da mestiçagem e seus desdobramentos sociais, cf Schiel 2017.

42 *Matuari* na pronúncia masculina

43 Lowie está fazendo referência ao personagem Polônio da peça Hamlet, de William Shakespeare. Pai de Ofélia, Polônio é caracterizado por falar muito, ou até demais.

Lowie menciona os trabalhos de Curt Nimuendaju sobre os Xerente. Neste contexto etnográfico o chefe reunia a aldeia para falar dos costumes que não se deveria perder. Ele também faz referência aos trabalhos de Alfred Métraux sobre os Tupinambá. Estes associam uma espécie de urubu ao chefe por que de manhã ele “arengava com os outros pássaros”, como o chefe. Lowie cita diversos outros exemplos etnográficos em que o discurso do chefe fala de paz e harmonia na “tribo” (*sic.*).

“No Chaco, os Pilaga contemporâneos simplesmente levam a oratória até o cair da noite. ‘Esta eloquência é comum a todos os caciques e constitui (...)um dos principais atributos de sua dignidade. O tema habitual destas arengas é a paz, a harmonia e a honestidade, virtudes recomendadas a toas as pessoas da tribo’. De forma característica, um Chiriguano explicou a Nordenskiöld a existencia de uma mulher cabeça da tribo: seu pai a havia ensinado a falar em público. Milhares de milhas ao norte, em shoshone vernacular, um cabeça figura como ‘o orador’ que ‘designa sua função mais importante’- Os chefes Aricopa e Apache, igualmente, eram oradores matinais; e entre os Havasupai (Arizona) Spier menciona: ‘Deve-se dizer não que um chefe é alguém que fala mas que alguém que fala é um chefe’(Metraux, 1928, p. 179; 1937, p. 390; Nordenskiöld, 1912, p. 229; Steward, 1938, p. 247; Spier, 1928, pp. 237 f. 1933, p. 158; Goodwin, 1942, pp. 165 f., 178)” Lowie (1948: 16).

As características da oratória, juntamente com a generosidade e capacidade de apaziguamento de conflitos, como traços distintivos da chefia ameríndia, identificados por Lowie foram retomados por Pierre Clastres.

Como ocorre o fenômeno entre os Karajá? O que se pode afirmar, por ora, é que os chefes menores, de pequenas aldeias, bem como os líderes de facções nas grandes aldeias são idealmente bons conselheiros. Exercem a oratória para exprimir para seus liderados aqueles temas que lhes concernem. Não se vê um discurso público de forma estrita. Com “discurso público” quero dizer um discurso pensado para atingir todos os habitantes da aldeia. Mas estes discursos, meio privados

e meio públicos, são francamente discursos moralizantes e que lançam mão do papel de “conselheiro” que o chefe deve exercer.

Uma única vez tive o privilégio de ouvir um discurso público enunciado não por um chefe mas por uma mulher velha, da categoria de idade *senadu* (“velha”). Luzia Kolyty nos Xambioá, a mulher mais velha da comunidade. Estou convencida de que seu discurso se devia à minha presença e ao fato de que eu buscava registrar com ela as histórias antigas e os nomes de seus parentes, da sua família. Ela me perguntou se eu podia gravar (com o gravador) suas palavras e levar às casas da aldeia. Saiu de sua casa e apoiada sobre a bengala ela enunciou seu discurso. Falou com uma voz alta e poderosa, que era possível ouvir de bem longe. Eu pude compreender os nomes de seus sobrinhos e sobrinhas e os termos de parentesco que ela usava pra se referir a eles. Mais tarde na casa de meus anfitriões, eles escutaram atentamente a gravação. É relevante fazer notar que na geração deles ninguém é falante ativo de *inãrybé*. Eles compreendem a língua, mas não falam. Me explicaram que era um discurso de admoestação, exortando todos a não perderem os costumes indígenas. Ela afirmava que ela era a última velha que conhecia os mitos e ninguém a procurava para aprender. Por fim ela enunciou todas as relações de parentesco da sua família, vivos e mortos, que viviam naquela aldeia ou fora. Era uma espécie de esforço em fazê-los se lembrar de suas ligações familiares.

Esse foi o único discurso pessoal que registrei que tinha como supostos ouvintes todos os habitantes da aldeia. Os dados etnográficos de outros pesquisadores não fornecem informações sobre este aspecto da vida karajá e só podemos nos fiar nas descrições indígenas sobre os oradores chefes de família extensa.

Outros domínios da oralidade

À parte esse discurso de Kolyty, não presenciei outros discursos públicos em termos exortantes ou tal tipo de conselho. Para além das canções que acompanham as danças de máscaras e que desempenham um papel de acusação velada de atentar contra a moralidade pública⁴⁴, encontra-se dois gêneros de enunciados particulares lançados ao público: os choros rituais e as disputas de palavras entre as mulheres.

Os choros se fazem em caso de doença ou morte de um parente próximo. Chamado de *iburu* entre os Javaé e Xambioá, *ibru* entre os Karajá, o choro é um domínio quase exclusivamente feminino. Evoca-se, nestes choros, a vida daquele por quem se chora, suas qualidades (Maia 1997: 6). Também se usa os choros rituais para acusações de feitiçaria. Se há alguém que seja suspeito de

44 Cf Rodrigues 2003 e Lourenço 2009.

ser o feiticeiro que causou a doença ou a morte de um filho, neto, ele será mencionado nos choros femininos. Provavelmente trata-se o único espaço socialmente aceito para uma acusação nominal.

As acusações cotidianas, seja de violação das regras morais, seja de feitiçaria se faz sem nome. Nunca se nomeia um acusado e tampouco se fornece a fonte da acusação. É sempre: “Eu ouvi dizer que...” sem agente. Mas as pessoas fornecem todas as indicações para identificar quem é o acusado: “É um que mora aí no meio⁴⁵, numa casa de parede de madeira e telhado de palha” ou “Aquele que mora sozinho numa casa toda de palha”. O choro, por sua vez, é o lugar de acusação nominal contra seus adversários. A palavra do choro ritual só pode ser uma palavra individual dirigida ao público, dirigida a todos, o coletivo.

O choro tem um ritmo próprio e uma entonação melódica que faz com que seja facilmente reconhecido enquanto tal. Certa vez entoei a melodia de um dos choros que ouvi, mas eu acreditava que se tratava de música. Me avisaram que era a entoação típica de choro ritual e desde então consigo reconhecer entre gravações ou na noite quando há alguém chorando em sua casa.

É relevante fazer notar que o choro, que podemos conceber como uma espécie de “fofoca pública”, carrega em si a possibilidade de individuação da acusação. Tal característica é inconcebível para a fofoca. Acredito que esta individuação esteja na raiz da potência e da eficácia do choro ritual. A oratória feminina, diz Rodrigues, é bastante temida pelos homens Javaé (1993). Retornarei a este ponto sobre a individuação quando for abordar a guerra Karajá.

Para além dos choros rituais, há também uma troca de palavras que se exerce publicamente. São os combates de palavras entre mulheres. Até onde conheço, não há descrição deles nas etnografias. Passarei a chamá-los de *combates verbais*. Eles nascem de tensões familiares, em geral entre afins, mas também entre irmã da mãe e filha da irmã, por exemplo. Uma mulher se queixa que sua casa não tem comida suficiente ou que seu genro é preguiçoso. Ela pode repetir por alguns dias suas queixas à meia voz e um dia a mãe de seu genro, sua *hedâ*⁴⁶, virá socorrer seu filho e defendê-lo.

Escuta-se de longe os gritos. As duas mulheres podem entoar seu combate à distância. Mas em geral elas se aproximam lentamente, sempre gritando de maneira muito rápida suas reclamações, até a distância de mais ou menos dois metros (o máximo de proximidade física que já presenciei), e continuam a brigar com toda a força que seus pulmões permitem. Mulheres de cada lado da disputa, que estão a favor de uma ou de outra, ficam a uma certa distância e reafirmam em voz alta o que elas pensam sobre o tema da disputa. Os homens: filhos, irmãos e maridos, que são

45 “Meio” significa meio da aldeia, nem na parte à montante, nem à jusante.

46 *Hedâ* é o termo de parentesco usado para esta relação. Não existe um tal termo em português mas existe em espanhol, já em desuso. Trata-se de “consuegra”. Pode ser que já tenha existido um “consogra” no passado.

em geral o motivo da disputa, não tomam partido em público e ficam tímidos num canto da cena, ou mesmo fora da cena, dentro das casas, mas prestando atenção ao desenrolar do combate.

Assisti a três destas disputas. Duas na aldeia Santa Isabel e uma em Macaúba. Esta última foi mais fácil acompanhar porque a casa onde eu estava se localiza exatamente no meio das duas casas das mulheres que combatiam. Portanto eu conhecia bem as duas combatentes e meus vizinhos puderam me explicar mais tarde de que se tratava. O tema era o mais habitual: uma mulher se queixava que seu marido não trazia comida suficiente. A mãe desse marido acusado, por sua vez, dizia que sua nora era mesquinha, que não sabia repartir o alimento, que seu filho estava emagrecendo e que a casa era muito suja. O combate durou aproximadamente duas horas. Parecia que se uma desistisse da disputa ela perderia o combate. Não pude determinar quem “desistiu” primeiro, mas pode-se dizer que a força do combate vai se perdendo depois de muito tempo que a disputa está sendo travada.

Os combates verbais entre mulheres podem ser definidos como um discurso entre indivíduos, mas que têm como objetivo tornar públicas as disputas internas. Ou seja, trata-se de discursos privados que supõem um público. Pretendo demonstrar que a palavra efetivamente pública é uma palavra coletiva, dissonante e constante.

A palavra pública

As palavras verdadeiramente públicas não são escutadas. Elas acontecem nas *reuniões*. Os Karajá fazem reuniões para toda e qualquer decisão que concerne a aldeia inteira e que não deve ser personalizada na figura do chefe. Pude constatar tal dado nas aldeias de porte médio (entre 100 e 400 habitantes) que reúnem diversas famílias, mas não há uma família que se sobreponha destacadamente à outra. As aldeias pequenas que chegam no máximo a 80, 100 habitantes são, na verdade, uma família extensa à qual se juntaram algumas famílias nucleares. Nestas aldeias, o cacique é em geral pai, avô ou sogro da maior parte dos habitantes e entendo que não há espaço para desacordo sobre temas comunitários.

Nas grandes aldeias as reuniões em geral precedem encontros delicados com agentes da política indigenista ou com fazendeiros que alugam as pastagens naturais da Ilha do Bananal. Elas objetivam encontrar uma voz única para assegurar uma homogeneidade de opinião diante destes agentes externos. As reuniões são mais frequentes nessas aldeias de porte médio (100 a 400 pessoas, mais ou menos) e nas quais tal homogeneidade é mais difícil de obter.

Elas começam com um chamado do cacique que caminha na fileira de casas e tenta reunir a população. Usa-se os espaços públicos da aldeia, espaços estes que são ligados às atividades do

mundo *tori*: uma sala da escola indígena, o salão da igreja da missão evangélica, se há uma, ou o barracão usado para fazer festas de *tori* (forró). Quase invariavelmente elas ocorrem no final da tarde e podem adentrar a noite. Aos poucos as pessoas vão chegando, trazendo seus banquinhos ou esteiras familiares. Todos parecem falar ao mesmo tempo. As crianças brincam e gritam do lado de fora ou às vezes mesmo do lado de dentro da roda que se forma naturalmente. Às vezes duas ou mesmo uma só pessoa consegue falar só e obter a exclusividade da palavra durante algum tempo. O burburinho daqueles que não estão exatamente interessados não se detém jamais do lado exterior da roda. Os participantes parecem respeitosos quando se trata da palavra de uma pessoa mais velha, ainda que não estejam de acordo com o conteúdo. Quando uma pessoa velha fala, homem ou mulher, um breve silêncio se faz. Para ser substituído logo em seguida pelo burburinho habitual.

Tem-se a impressão de que não há consenso e que não se alcançará jamais. Aparentemente o consenso karajá é apenas um instante de silêncio entre mil vozes dissonantes que só se detém por aquele instante... para ser quebrado no instante seguinte. Quando a aldeia está reunida, não são os loucos, os *kohã* ou as crianças que *não escutam*. Eu diria que *toda a comunidade* não escuta. A verdade é que o consenso já foi alcançado muito antes daquele momento e o chefe será apenas o portador da palavra dura (e coletiva) que deverá ser apresentada aos estrangeiros.

Como atestaram Lowie e Clastres o chefe indígena não é um *ruler*. Em vista do descrito, pode-se dizer que ele é uma espécie de porta voz do raro consenso da comunidade, quando se trata de relações com pessoas de fora.

Mais uma vez é possível verificar que o ideal pacifista reina: não se impõe palavras para a coletividade. Parafraseando Clastres para quem “a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder” (Clastres 1978: 108), poderíamos dizer que a sociedade karajá é o lugar da recusa da palavra do chefe porque ela mesma tem a posse da palavra. A palavra pública é a palavra do público. Se, como mencionou Clastres na epígrafe que abre o presente capítulo, “Palavra e poder entretém uma relação tal que o desejo de uma se realiza na conquista da outra”, aqui isso que ele chama de *poder* está efetivamente na comunidade e não em outro lugar.

As palavras cotidianas e aquelas das reuniões, no entanto, não são as únicas que *circulam*. Nos complexos rituais há também um circuito próprio que são rebeldes a essa classificação em individuais, coletivas, públicas. Trata-se das canções dos espíritos *Ijasó* e os *comandos* do chefe ritual.

As canções, como mencionado anteriormente, são o lugar da condenação pública sobretudo da violação do código moral da sociedade. Os casos extra-conjugais, os escândalos sobre

o apetite sexual exagerado de alguma mulher são o assunto preferido das canções do par de máscaras. Como para algumas mulheres o choro ritual e o combate verbal, para os homens as canções do *Ijasó* são o veículo para o não-dito da conversa cotidiana. Mas, ao contrário dos choros e dos combates verbais que nomeiam os acusados ou os interpelam indiretamente através de seus parentes, as canções de *ijasó* são evasivas e jamais falam diretamente dos acusados. Elas são uma das possibilidades masculinas de expressão pública.

Poderíamos dizer que as palavras enunciadas nas canções de *ijasó* supõem um público feminino. Elas são a voz de um coletivo masculino anônimo, velados pelas palhas das máscaras que incarnam espírito, para um coletivo determinado de mulheres, sejam elas as dançarinas, sejam aquelas que assistem à dança.

Por ocasião do *Hetohokã*, finalmente se conhece uma palavra de comando. Os comandos estão presentes nos momentos de ação em grupo durante o ritual. Pude notar dois desses momentos e não tenho dados para sugerir que existam outros momentos como estes. Um deles é o momento de erigir a Casa Grande⁴⁷. Isto é feito no dia em que a aldeia visitante chega para participar do ritual.

Para observadores não indígenas acostumados com outra forma de ordenar ou organizar, por exemplo, a construção de uma casa, a sensação é de que jamais será erguida a parafernália ritual. As palhas estão no chão, as pessoas estão sentadas ou em pé ali por perto, aparentemente de forma desordenada. De um momento a outro as palhas são erguidas e amarradas e está tudo quase pronto. Isso é possível graças a uma palavra de comando do chefe ritual (que em muitas aldeias coincide com o cacique, mas a coincidência não é necessária).

O outro comando, também ligado à parafernália ritual, é o momento em que os homens vão trazer as árvores (esteios⁴⁸) que comporão o corredor entre a Casa Grande e a Pequena. Tudo está preparado e de repente o chefe ritual grita suas palavras. O grito é um *falsetto* bem agudo e rápido. Os homens, convertidos naquele momento em espíritos dos mortos, *wakuresã*, correm para a praça ritual portando as árvores e em menos de um minuto o corredor está marcado. Não demora e ele estará pronto. Os Karajá se referem a esta palavra como “liberar” a ação. O ritual tem seu *script* a ser seguido, mas o chefe ritual *libera* o grupo de homens para efetuá-lo.

O termo para designar o chefe ritual varia segundo a etnografia e segundo o informante. Entre os javaé, entretanto, há apenas uma palavra para esta atividade, qual seja, *rybédu*. Ora, *rybédu* quer dizer justamente “dono da palavra” (*rybé*= falar; *du* = bom em uma atividade, o melhor em um

47 Uma descrição mais detalhada do ritual terá lugar no final da etnografia.

48 O corredor é composto de seis esteios que seguram o telhado. Algumas dessas madeiras são trazidas ainda com as folhas da árvore e os Karajá traduzem preferencialmente como “árvore” os esteios do corredor entre as duas casas. Cada árvore é de uma espécie e pertence a um grupo de praça (Lima Filho 1994: 160-1)

domínio, mestre, dono). Este traço nos conduz mais uma vez às propostas de Clastres para a chefia ameríndia. Se de um lado, como acabamos de ver, a palavra do chefe não é possível de ser imposta às palavras públicas, qual seria então o lugar da palavra do chefe cerimonial? É o que pretendo abordar no capítulo 4.

“Uma ordem, eis o que um chefe não saberia dar, eis aí o tipo de plenitude recusada à sua palavra”, dizia Clastres a respeito da palavra de comando. Ela estaria ausente, segundo ele, das sociedades primitivas (1978:108). Quem é este chefe ritual, quais são suas relações, se as há, com a chefia mais *política*? Não se nasce chefe, se torna, mas apenas os nascidos em determinadas famílias. E se torna à custa de preencher diversas condições: ser “bem nascido”, ser visto nos rituais públicos, ser “belo” (bem paramentado) e merecê-lo. Direcionaremos agora nosso olhar para as crianças e a família, desta vez para examinar sua imagem pública, sua projeção exterior.

Cap. 3 Gente de verdade. Atributos de chefia, “riqueza” e sucessão

3.1 “A mulher governa o homem”

“Porque a mulher *governa* o homem”, me disse Joaninha. Sogra do chefe cerimonial de Macaúba, Joaninha e eu conversávamos sobre os casamentos e os conflitos domésticos subsequentes. Era no final de um dia após uma manhã em que duas mulheres se enfrentaram oralmente, numa disputa ritualizada que ocorre quando as tensões chegam a um extremo. Em geral afins – cunhadas ou sogra-e-nora – os pares de mulheres se aproximam gritando ininterruptamente todas as suas queixas (conferir cap. 2). Joaninha me esclarecera o conflito e aproveitei para introduzir o assunto dos casamentos entre chefes. Perguntei se ainda existia o costume do homem ir morar na casa da esposa quando eles se casavam, em suma, se existia a regra de residência uxorilocal. “Sim”, respondeu Joaninha, “porque a mulher governa o homem”.

Em artigo em que pretende abordar a chefia ameríndia como um caso particular da figura do Estado (Lanna 2006: 425), Marcos Lanna propõe a pertinência em se observar o circuito matrimonial das famílias de chefia.

Lanna sugere observar o circuito em que se inserem os chefes:

“Bastaria investigarmos, em um caso particular qualquer, com quem casam as filhas e as irmãs do chefe para identificarmos se não exatamente a troca – pois esta relação não é necessariamente de troca, mas de dívida – [a] circulação de mulheres. Teríamos um ‘circuito próprio’ no sentido de que as mulheres não seriam exatamente trocadas, ou só o seriam, ou só poderiam ser concebidas assim por ideologias de grupos particulares” (:430).

As ideias desenvolvidas por Marcos Lanna em seu artigo de 2006 me pareceram frutíferas se postas em diálogo com dados advindos da etnografia karajá. Em artigo que tratava da distribuição espacial karajá, Hans Dietschy indica que o grupo Saurá, grupo de praça que possuiria uma superioridade estatutária, proveria chefes à sociedade. Ainda que nos pareça uma generalização que mereceria alguma nuance, a sugestão de Dietschy implicava numa endogamia de chefia. O grupo “de cima”, Saurá, seria uma exceção endogâmica diante do ideal mais generalizado na sociedade, que seria o da exogamia de grupo de praça.

Na atualidade, entendo a operacionalidade dos grupos de praça como restrito à vida ritual (conferir capítulo 4). Entretanto, as sugestões de Dietschy me conduziram a formular a hipótese com que trabalhei ao longo da pesquisa. Formulando de uma maneira direta, minha hipótese foi a de

que o desequilíbrio assimétrico do circuito de prestações e contra-prestações matrimoniais tenderia a criar um terceiro grupo, um circuito exclusivo de chefia, matizando o dualismo de metades em um sistema ternário no qual as três tércias teriam distintas naturezas. Duas delas trocariam entre si enquanto a terceira tércia consistiria num circuito fechado, um nódulo endogâmico. Essa parece ser a sugestão de Hans Dietschy. Para ele, além das metades “de cima” e “de baixo” (referentes às partes montante e jusante do rio), havia um terceiro grupo, chamado Saurá, composto por famílias de onde provinham os chefes, os xamãs e os distribuidores de alimentos (Dietschy 1977).

O que me parecera inicialmente uma excentricidade do caso Karajá, inicialmente, passou a ser notado como uma variável de certa forma frequente. Numa análise sobre a ideia de hierarquia e subjugo de outros povos, usada para interpretar o caso dos Guaicuru desde cronistas antigos até etnografias recentes, Gabriela de Carvalho Freire menciona a mesma prática. A autora aponta a busca por cônjuges na mesma classe de chefia como uma hipótese consistente para explicar o fenômeno das visitas a outros grupos, o que foi lido pelos primeiros analistas como relações de “vassalagem”. Citando Roberto Cardoso de Oliveira a respeito dos Terena, os *unati* (nobres?) precisavam “procurar esposas em outros aldeamentos e se casar com capitães de outras localidades”. (Freire 2019: 281). Sobre os Guaicuru (*eyiguayegui*), diz a autora “os senhores eyiguayeigui, para não se casarem com pessoas de outros ‘níveis’, acabavam procurando nobres de outras toldeiras ou vilas, como as dos índios guaná” (*idem* 281).

No alto Xingu, as descrições etnográficas mais recentes mencionam uma “substância” nobre, que é herdade mas que, igualmente como entre os Karajá, é necessária mas não suficiente para se fazer um chefe. A questão foi enfrentada por Antonio Guerreiro Jr que aborda a chefia Kalapalo. Segundo o autor,

“Apesar de a forma ideal de transmissão da chefia ser entre pai e filho, a ascendência nobre materna parece muito importante. Já ouvi algumas vezes chefes considerados ‘grandes’ serem chamados de anetü tehulüpe, ‘que estave no ventre de uma chefe’, com o que se subentende que a pessoa tem pai e mãe chefes. No ritual de furação de orelhas, o chefe patrocinador fala de seu filho que será apresentado como futuro chefe como ‘o que foi encontrado no ventre daquela chefe’” (Guerreiro Jr. 2015: 146)

Dessa forma, busquei observar os circuitos matrimoniais próprios às famílias que venho chamando de *nobres* por falta de melhor termo. O que há nos casamentos de alguns chefes que lhes

permite não sair dos arredores da *Casa* de sua mãe?

O conceito de Casa como “pessoa jurídica” (*personne morale*) foi sugerido por Lévi-Strauss (1987) para dar conta de casos em que há princípios contraditórios em andamento. Por exemplo, uma sociedade com filiação patrilinear e herança identitária matrilinear. Em minha dissertação de mestrado⁴⁹ sugeri esse uso do conceito de Casa para dar conta do caso Karajá uma vez que tais princípios contraditórios parecem operar. Há ali o pertencimento a uma casa herdado de forma matrilinear – e aqui poderíamos mesmo utilizar a terminologia sugerida por Vanessa Lea (2012: 113ss), *Matricasas* – e pertencimento a um coletivo herdado de forma patrilinear. Na época, esta foi minha leitura de como funcionavam os *itxoi* (♂ *ijoi*). Os dados que coletei posteriormente indicam um pertencimento ao *itxoi* (♂ *ijoi*) mais fluido do que eu supunha: alguns homens Karajá sugerem que ele seja herdado pelo lado paterno e outros sugerem que o homem irá para o lado “que for mais forte”, ou seja, para o lado cuja projeção política seja mais significativa.

Não nos interessa, aqui, apresentar uma versão definitiva deste pertencimento, mas chamar a atenção para a recorrência dos tais “princípios contraditórios”, a que nos remetia Lévi-Strauss, em muitos casos o pertencimento ao *ijoi*. Em todo caso, acredito que o conceito de Casa de Lévi-Strauss seja útil para compreender o mecanismo da uxorilocalidade e o da provável endogamia de chefia.

A imagem do casamento tradicional Karajá, já pouco praticado mas ainda referenciado como ideal, é aquele que é arranjado entre duas famílias entre um rapaz e uma moça sem conhecimento prévio da vida sexual. O rapaz é conduzido nos ombros de sua casa até a casa de sua esposa. Os dois escutam os conselhos dos velhos sentados numa esteira. Entendo que o rapaz nunca perde seu vínculo com sua Casa natal porque o percurso inverso é feito quando da morte do homem. O corpo é conduzido da sua casa residencial à Casa que foi de sua mãe e agora (provavelmente) é de suas irmãs mais velhas.

O casamento é visto como um fardo para o homem, que deve “pagar” o acesso à sua mulher através do fornecimento de alimentos. Geralmente esse pagamento é na forma de peixes que devem alimentar a casa de sua esposa e de sua sogra. O tema está presente no mito mais conhecido entre os Karajá, aquele do roubo do sol pelo demiurgo, Kynyxiwé. O sol seria o “pagamento” de Kynyxiwé à sua sogra. O “serviço da noiva” está também na origem dos conflitos conjugais ou mesmo de casos extremos como os suicídios que se intensificaram no começo dos anos 2010⁵⁰.

Tendo em vista a evitação de conflitos, uma vez que um chefe é idealmente uma pessoa pacífica e apaziguadora, oriunda de uma família harmônica, as famílias que aqui chamo de “nobres”

49 [Cavalcanti-]Schiel 2007.

50 Cf Schiel 2017 e, no mesmo volume, Nunes 2017.

buscam fugir à regra da uxorilocalidade de diversas formas. As menos conflituosas são a de encontrar uma mulher “estrangeira”, de outra aldeia ou mesmo de outro grupo. Ou o casamento com uma prima próxima o suficiente para ter convivido ao longo da infância e partilhado o mesmo terreiro (pátio ou *cluster* casas) e longe o suficiente para não resvalar no incesto.

Não pude obter, em campo, uma genealogia dos casamentos de chefes. Os dados que seguem são narrativas que evidenciam uma expectativa em torno dos casamentos entre famílias de chefes. É, naturalmente, temerário inferir daí que os chefes sempre se casem com filhas de chefes. Entretanto, arrisco sugerir que os casamentos que não seguem essa orientação são permeados de conflitos muitas vezes violentos e insolúveis. Pretendo, então, adentrar a descrição de dois casos que ilustrarão a maneira como as famílias de chefia manipulam as regras ou expectativas de exogamia e uxorilocalidade para escapar à esta regra ou manter-se na regra sem cair nas armadilhas do incesto.

Na aldeia Macaúba, o cacique, Koboí, pertencia à *Matricasa* de Joanelha. Ela era sogra do cacique. Como mencionado no início deste tópico, indaguei junto a Joanelha se ainda havia o costume de o homem ir morar na casa da esposa quando se casasse. Eu estava buscando confirmar a regra de uxorilocalidade entre os Karajá de Macaúba. Sua resposta, com que abri o presente tópico, era bastante elucidativa “Sim, é assim mesmo. Porque a mulher governa o homem”. Joanelha resumia em torno do “governo” da mulher sobre o homem a regra uxorilocal. Outras pessoas confirmaram esta assertiva explicando que o homem quando casava precisava pescar e trazer peixe para a sogra (menos do que para a esposa, segundo os relatos). A regra está mais do que descrita nas etnografias e está presente em diversos mitos. O mais conhecido deles é a origem do sol. Kynyxiwé, o demiurgo karajá, ao ouvir as reclamações de sua sogra que havia se machucado devido à escuridão, parte em busca do sol. Kynyxiwé obtém o sol para a humanidade, o que não deixa de ser um pagamento do “serviço da noiva” para sua sogra.

A regra da uxorilocalidade está na fonte de diversos conflitos e mesmo em casos de suicídios de jovens obrigados a casar contra sua vontade e conviver na casa de seus sogros. Analisei um desses casos em artigo específico (*cf* Schiel 2017). Entretanto, a mesma interlocutora, Joanelha da aldeia Macaúba foi quem me chamou atenção para o ideal de endogamia entre as famílias de chefes Karajá. Ela mencionava as dificuldades advindas do convívio com os afins. “É muita fofoca”, dizia ela. Enquanto conversávamos, seus netos brincavam ao redor de sua casa, no terreiro. Joanelha mora na casa central da aldeia Macaúba, diante do porto onde desembarcam as canoas que chegam para o ritual Hetohokã. Seu genro, Koboí, era o cacique, o *ixãwedu* da aldeia enquanto eu realizava pesquisa entre eles.

Joaninha olhava para os netos e dizia “por isso eu prefiro que meus meninos brinquem só aqui mesmo, perto de mim. Porque se dá um problema, um machucou o outro, a gente resolve aqui mesmo. Mas se for na casa da outra pessoa ali do lado, já ia ter adulto ficando valente por causa de briga de menino, aí não presta”. A própria interlocutora estendeu o caso hipotético à situação de conflito conjugal, que era o assunto que discutíamos. Sua família tem sido a principal família que fornece caciques e oficiantes do ritual há três gerações. Ela me fez notar que os homens que assumiam essas funções eram “primos-segundo” das mulheres, ou seja, primos em segundo grau. “A mesma coisa é quando casa. Se o marido foi ruim com a mulher, a família dela já vem descontar, vai querer ficar valente também. Por isso a gente se casa aqui, quem tá no mesmo terreiro. Se der um problema, a gente resolve aqui mesmo. Não carece de estar indo ver quem é o irmão dele, de ir descontar nele”.

A longa conversa com Joaninha foi esclarecedora de uma assertiva enunciada por Hans Dietschy a partir de sua experiência nos anos 1950. Dietschy menciona que as famílias de chefia seriam endogâmicas. Por um lado, homens deveriam se casar dentro do seu *ijoi* e por outro, os filhos de chefes preferencialmente casavam-se com filhos de chefes. Tal assertiva foi confirmada pouco tempo depois por Fénelon Costa (1979). Segundo as palavras de Hans Dietschy:

“Me disseram expressamente que um homem karajá deve desposar a filha de um homem da mesma companhia [ijoi](...) Os homens afiliados [ao ijo] de pai a filho virtualmente no seio de sua ‘companhia’, linhas, inevitavelmente em número restrito, que trocam filhas e irmãs” (Dietschy, 1977: 299).

O que temos na atualidade é um discurso por parte das pessoas mais velhas indicando que os jovens “não respeitam mais” as regras. Como dizia vovó Kolyty na aldeia Wari-Lyty, dos Xambioá “hoje em dia casa só na boniteza”, ou seja, ela criticava que o critério para casamento seria a aparência física. Segundo Kolyty, era preciso verificar se o pretendente tinha calos nas mãos, ou seja, o requisito principal era se era trabalhador, se fazia roça.

Apesar das regras parecerem frouxas na atualidade, pudemos verificar que a regra da uxorilocalidade é largamente respeitada, ainda que parcamente enunciada ou elaborada. Cumpre-se simplesmente, que o homem passa a residir a casa de sua esposa (ou mais especificamente: sua sogra) quando se casa.

O que ocorre, então, nos casamentos de chefes? Passo a descrever e analisar dois casos distintos em que procuro evidenciar o desvio da regra, uma espécie de *drible*, feito pelas famílias de chefia. Abordo o fenômeno segundo a aldeia em que se registraram.

Aldeia Hāwaló (Santa Isabel do Morro)

Em sua etnografia sobre a arte Karajá, Maria Heloísa Fénelon Costa teve especial interlocução com Arutana, que era à época um *ixãdinodu*, grafado **xandinodô** pela autora. Trata-se de cargo ligado à execução das atividades rituais. Fénelon Costa descreveu a prática de endogamia de chefia nos termos de Arutana. Dizia ele que ele se casara com uma mulher que também era filha de chefe. Além disso, a mesma autora relata que Arutana não seguia o padrão uxorilocal de residência pós-marital (Fénelon Costa 1979: 47).

Arutana investiu especial atenção na educação formal de seus filhos, levando-os a estudar e buscar empregos de *tori*. Nesse caso, nenhum de seus filhos seguiu os passos do pai, tornando-se condutor do ritual ou casando-se com uma mulher karajá. Aparentemente essa tem sido uma prática comum entre os chefes. Em sua dissertação de mestrado de Rafael Andrade, realizada recentemente com pesquisas na aldeia de Santa Isabel relata que o mesmo está ocorrendo com o atual chefe do ritual Hetohokã. Menciona Maluaré, liderança que havia morrido recentemente quando fui a Santa Isabel pela primeira vez (2010). Segundo Andrade,

[A unidade representada por] Maluaré é em parte representada por Sokrowé. Ele, por sua vez, é filho de Karirama, hyri de Santa Isabel do Morro já falecido. Casou-se com Ixysé, filha de Kaymoti e Maluaré. É notável que a sua ascendência à posição que ocupa hoje – ixãdinodu – se deve diretamente a seu casamento, uma vez que a sua relação de parentesco com Maluaré é que o levou à indicação para ocupar o lugar de líder ritual. (Andrade 2016: 28).

O autor pormenoriza a ascensão de Sokrowe a partir de seu casamento com a filha de Kaimonti:

“sua ascensão ao posto de liderança se deve ao posicionamento e à articulação das mulheres da família de Maluaré. Esoíro, irmã de Ixysé – mãe de uma importante liderança ritual da aldeia, o Deridu16 – anunciou que Sokrowé deveria ser o novo ixãdinodu. Ele se viu incapaz, na época, de ocupar o cargo, estava receoso e não tinha a intenção de assumir tamanha responsabilidade, foi apenas após a insistência e incentivo de sua esposa que aceitou a tarefa, como me explicou

Sokrowé. O interessante a se notar nessa ocasião é que Sokrowé passa a ocupar uma posição de relevância significativa diante da aldeia, sendo o líder tradicional de uma das principais aldeias inỹ. De fato, no jogo das tensões políticas, ser muito jovem e inexperiente para o cargo foi – e continua sendo, como ouvi na aldeia – o principal pretexto para ataques daqueles que são contra a sua atual posição e à família da qual agora é um dos representantes. (Andrade 2016: 29)

Maluaré, falecido sogro de Sokrowe, havia contraído casamento poligínico com Mavirá e Kaimonti, mãe e filha respectivamente, da etnia Kamayurá, quando e seu exílio no alto Xingu. Os filhos de Maluaré, segundo a descrição de Andrade, não foram hábeis para substituir o pai na condução do ritual enquanto *ixãdinodu*. O cargo foi então passado através de uma equação obçiqua para o genro de Maluaré, Sokrowé.

Sokrowe. Tem reforçado a necessidade, junto a seus filhos, que procurem estudo e empregos de *tori*. Isso reforça a possibilidade de que num futuro breve também seus filhos não assumirão os encargos tradicionais ligados às funções rituais.

Pode-se compreender a recorrência deste fenômeno como uma ênfase das famílias *nobres* em se aproximar do mundo *tori* e de certa forma mimetizar e também uma forma de escapar à uxorilocalidade.

A busca por educação escolar formal por parte das famílias de chefia me parece que requer maiores interpretações. Entretanto, seus efeitos sociológicos nas alianças de chefia são bastante esclarecedores: os filhos de chefes buscam se casar fora do sistema, seja de maneira endogâmica, seja buscando esposas fora do sistema. A consequência é uma só: lograr evitar a uxorilocalidade.

Aldeia Hãwalorá

Carlos Waximakuri é um típico chefe de aldeia. Fundou a aldeia Hãwalorá junto a seus filhos e seu cunhado Bacuri. Saíram de uma dissidência da aldeia Nova Tytemá e ali se instalaram. Carlos se preparou para ser cacique (voltarei a explorar essa trajetória). Teve a típica criação de um *deridu*, criança enfeitada. Idealmente ele deveria se casar com uma moça de sua aldeia original, São Domingos. Mas isso não ocorreu: sua família teve de se mudar da aldeia original. Carlos acabou se casando com Mariciru, uma mulher de outra aldeia, da região da barra do Tapirapé. Mariciru é dita “mestiça” de Tapirapé com Karajá. Nessa região muitos casamentos são assim, “mestiços” segundo o termo utilizado, com os Tapirapé. No caso de Carlos, o casamento com Mariciru o permitiu não sofrer as agruras da regra uxorilocal: Mariciru vive na aldeia do marido.

O segundo filho de Carlos Waximakuri, Lahiri, tem seguido a trajetória do pai na liderança da aldeia. Não se casou com nenhuma mulher das aldeias vizinhas e sim com uma Tapirapé. Tudo leva a crer que Lahiri substituirá seu pai na liderança da aldeia. Tal como seu pai, o casamento com uma mulher Tapirapé permitiu a Lahiri não se submeter à regra uxorilocal. Sua esposa vive com ele na aldeia Hãwalorá.

Os dois casos, de pai e filho, ilustram essa manipulação da regra da uxorilocalidade através do casamento com mulheres de outras aldeias ou “estrangeiras”. Na aldeia Santa Isabel, Maluaré, uma grande liderança que ainda estava vivo quando fui à aldeia pela primeira vez, passou um tempo de sua vida refugiado em aldeias do alto Xingu. Acabou contraindo um casamento poligínico com duas mulheres: Mavirá e Kaimõnti que são mãe e filha. Trata-se de um outro exemplo de homem em situação de liderança que busca um casamento com mulher “estrangeira”. Em ambos os casos, a mulher era Tapirapé.

Podemos sugerir com os dados que temos é que há um discurso sobre o casamento ideal dos chefes que é com mulheres próximas, um casamento endogâmico com mulheres de sua família extensa na categoria casável, as *lerã*, mulheres de sua geração, distantes. Na prática vários deles buscam e acabam se casando com mulheres de outras aldeias. É pouco provável que eles enunciem conscientemente estar escapando de se sujeitar à regra da uxorilocalidade mas na prática é o que tem ocorrido com frequência.

Neste tópico procurei demonstrar que a regra do casamento uxorilocal segue plenamente operante. Para isso mostrei como ela é fonte de inúmeros conflitos e mesmo tragédias pessoais como as recentes ondas de suicídios. Além disso, procurei demonstrar que as famílias de chefia buscam escapar às agruras da regra de residência uxorilocal de duas formas: seja buscando casamentos endogâmicos, entre famílias de chefia, seja buscando esposas *estrangeiras* trazendo-as para o interior da sociedade. Isso converte o núcleo de chefes num nódulo “centrípeto”, que sistematicamente escapa à sociedade. A consequência para esse fenômeno é a necessidade da chefia ser continuamente produzida para poder ser reproduzida.

A compreensão do ideal endogâmico de chefes permite elucidar um dos aspectos mais desafiadores dos dados que obtive: a constatação de que o chefe antigamente, ao perder um combate era incorporado ao circuito matrimonial da sua aldeia adversária/inimiga. Isto é assunto do próximo tópico.

Por fim, demonstrei que um tal ideal endogâmico pode ser a chave explicativa para a cena do relato com que inicio esta tese, em que o ioló, após a derrocada de seus guerreiros, é incorporado no circuito matrimonial dos seus inimigos.

3.2 “Gente de verdade”. Riqueza e chefia entre os Karajá

“Ê índia”

Enquanto Nega, uma indígena xambioá da aldeia Warilyty, confeccionava um saiote de palha, eu estava na varandinha de uma casa vizinha. Violeta, uma mulher mais velha que estava ao meu lado, comentava com admiração “ê índia!”, admirada por seu afínco em se mostrar ciosa de produzir enfeites e objetos tradicionais. Violeta manifestava em sua admiração o esforço do casal Nega e Dito, seu esposo, em recuperar rituais e outros aspectos tradicionais da cultura karajá.

Entre as atividades de “resgate cultura” que se promovia entre os Xambioá, uma delas era a recuperação e promoção de danças coletivas tipicamente indígenas. Essas eram pouco polêmicas porque, diferentemente das danças de máscaras *ijasó*, não envolvem conhecimentos xamanísticos nem “perigos” em torno do segredo das máscaras, tabus, proibições. Uma das mulheres xambioá, conhecida como Nega (que posteriormente me hospedou num período longo em sua aldeia), se dedicou a aprender a confeccionar os saiotes de palha usados pelos homens para dançar.

Nega e seu marido, Dito, faziam um esforço em serem reconhecidos coletivamente como o casal mais “tradicionalista” dos Xambioá. Ouvi inúmeras vezes não apenas deles mas de seus vizinhos e de pessoas nas outras aldeias mencionarem com admiração que os dois eram o único casal formado por “puros”. Não apenas ambos eram Karajá mas ambos eram Xambioá.

Os Xambioá, que iniciaram os casamentos com *tori* nos anos 1950. Esse início da *mestiçagem* foi explicado por diversos interlocutores por uma questão de “respeito”: não havia mais, entre os indígenas, pessoas com quem se pudessem casar. Os Xambioá sofreram uma grave depopulação entre o final do séc XIX e início do séc XX e se viram na situação de escassez de cônjuges potenciais. Iniciaram, assim, o casamento com regionais, *tori* de fazendas vizinhas. Na atualidade há uma enorme população mestiça. Entretanto há um discurso que valoriza a “pureza”. Nega e Dito enfatizavam esse seu atributo unindo a ele outras características. Ele ressaltava seus esforços em aproximar-se dos Karajá da Ilha do Bananal e demonstrar alguma proficiência na língua indígena, já minoritária e próxima do desaparecimento, entre os Xambioá. Ela procurava receber bem todos os visitantes, seja gente ligada à administração indigenista, seja amigos de fazendas vizinhas. Sempre oferecia comida aos visitantes, pouco importa a hora que chegassem.

Além disso, visto que os Xambioá conheciam um processo de missionarização e a missão evangélica estava instalada justamente na aldeia Wari Lyty, ser reconhecida como uma boa fiel fazia parte das expectativas em torno de uma certa perfeição moral. Nesse caso, Nega era membro ativo dos grupos de orações das mulheres que aconteciam sistematicamente todas as manhãs, variando entre as casas. “Entrar na crença”, como eles diziam, significava uma série de procedimentos pessoais: não beber bebida alcoólica, não usar palavrões, não fazer fofoca.

Além disso, Nega visitava as outras casas sistematicamente todas as manhãs. Uma por uma. Algumas mulheres faziam isso, no intervalo entre ter preparado os filhos para ir à escola e as obrigações domésticas de limpar a casa e preparar o almoço. As visitas são valorizadas. Uma *tori* casada com um indígena e que habitava a aldeia era mal-vista porque “ela não anda”. Ou seja, ela não fazia visitas às outras mulheres, não parecia que estivesse procurando se integrar ao circuito. Muito mais êxito em sua integração teve, por exemplo, uma enfermeira da Funasa. Não tinha cônjuge na aldeia (apesar das tentativas de lhe apresentar um) mas participava ativamente do grupo de orações e visitava todas as casas, sem distinção.

O marido de Nega, Dito, buscava ocupar cargos ligados à administração indigenista. Na época de minha pesquisa, ele ocupava um cargo relativo à saúde indígena, na Funasa (atual Sesai). Além disso, fazia parte dos que criticavam o então cacique e clamava por mudanças, além de questionar decisões e ações da Funasa.

Também durante minha estadia, Dito empreendeu uma viagem a Brasília para engrossar o coro de uma ação indigenista em reivindicações junto ao governo. A viagem foi paga pelo CIMI (Conselho Indígena Missionário) e lhe rendeu muitos dividendos políticos internos. Ao seu retorno uma reunião informal se formou no terreiro de Tuilá, o então cacique, e Dito contou em detalhes todos os eventos da viagem. Tanto a visita a órgãos do governo quanto eventos mais prosaicos. Por exemplo o evento em que ele quase perdeu o voo por estar no fim da fila do *check-in* e foi salvo pelo funcionário que o viu sinalizar e o conduziu a acelerar o procedimento. Todos os detalhes dos relatos eram absorvidos pelos ouvintes, com grande carga de emoção e comicidade.

Dito não era filho primogênito, mas ele compensava essa “deficiência” de origem ressaltando a primeira característica que mencionei aqui: a ênfase na endogamia, no fato de ter se casado com uma mulher indígena e não apenas Karajá, mas “puro Xambioá” como ambos enfatizavam. No contexto Xambioá, havia uma crítica aberta à quantidade e presença de *tori*, não índios, nas terras deles e também um medo deles aumentarem de número, seja por descaracterizarem, seja por medo de perder as assistências indigenistas “vão pensar que nós somos *tori*”.

O casal formado por Nega e Dito era admirado por várias famílias de sua aldeia e das aldeias vizinhas. Um casal pacífico, porque não se via alterações e desentendimentos conjugais. Não envolvido com bebida e era envolvido com a fé evangélica. Ele buscando reconhecimento enquanto liderança política. Ela buscando reconhecimento público por seu tradicionalismo indígena e seu aperfeiçoamento moral evangélico.

Não sabemos se os esforços do casal serão efetivos na construção de sua proeminência enquanto o casal de chefia. Entretanto tudo indicava um grande logro em sua busca de efetivar seu

reconhecimento. Os atributos do casal Nega-Dito foram os primeiros que me fizeram prestar atenção ao fenômeno que acabei por chamar de *protagonismo*. A admiração que Nega causava em Violeta, na cena com que iniciei essa descrição, por sua busca das tradições ou sua participação nos eventos e na fé evangélica não era apenas uma admiração pessoal e inócua. Tratava-se de uma construção lenta de uma reputação pública, que ultrapassava o âmbito de sua aldeia.

O casal buscava manifestar-se como correspondendo ao ideal de pessoa. É preciso notar que o “ideal de pessoa” não é monolítico e variava um pouco conforme algumas tendências de opinião. Por exemplo, o chamado “resgate da cultura” em vários aspectos é francamente contraditório com a fé e a moral evangélica. Por exemplo, as danças de máscaras *ijasó*, trazida pelo pessoal da Ilha do Bananal às aldeias Xambioá, conta atualmente com uma considerável dose de bebida alcoólica que “anima” a dança. Isso contrastava diretamente com a moral evangélica que condena e interdita a bebida. Mas de modo geral as expectativas em torno do ideal eram relativamente evidentes e é neles que se apoiava o prestígio conquistado pelo casal.

Gente de verdade

“Você é *tori ityhy ritxoré*?” me perguntou Lahiri. Filho do cacique de Hãwalorá. Eu estava há poucos dias em sua aldeia. Já começava a ter alguma familiaridade com os habitantes e suas atividades diárias. Na época eu estava relativamente ativa nos esforços de aprender sua língua *inãrybé*, “fala de gente”. Respondi devolvendo uma pergunta: “Você quer saber se sou tori de verdade (*tyhy*) ou você quer saber se sou rica?”. Lahiri parecia se regozijar de perceber que eu compreendia a amplitude do campo semântico de “*i-tyhy*” e esclareceu que queria mesmo era saber se minha família era grande e rica. A pergunta poderia ser traduzida tanto como “Você é filha de tori mesmo?” quanto “Você é filha de *tori* rico?”.

Neste tópico pretendo abordar os bens da chefia, a perda de bens materiais e bens imateriais. E a circulação desses bens em cujo rastro parece residir a constituição de boa parte do prestígio de um chefe. Pretendo, também, descrever a inserção do dinheiro no circuito de trocas existente nos rituais bem como a relação entre sua acumulação e a chefia. Temos de partida a premissa de que os chefes conseguem acumular mais bens materiais e dinheiro, mas sob a condição de o dispensar no sistema ritual.

Nos meus primeiros dias na aldeia Hãwalorá eu estava realizando o censo inicial das casas e montava um pequeno mapa das relações de parentesco. As pessoas se mostraram extremamente interessadas em me ajudar. Entre as perguntas iniciais, além de quem viva na casa e quais suas relações de parentesco, eu incluí a pergunta de quais eram as fontes de renda da família. Eu havia constatado a raridade da presença de uma roça abundante e a grande dependência dos recursos do programa Bolsa Família. Para compreender o fenômeno, incluí essa indagação nos meus censos.

Uma das mulheres que me recebeu em sua casa era filha do cacique Waximakuri. Inãberu vivia com seu marido e filhos naquela casa. Para minha surpresa, ao ser perguntada sobre as fontes de renda, ela ignorou minhas medíocres capacidades de desenhista e me disse para fazer um desenho. Ali ela indicou um por um todos os enfeites usados nas festas, com setas e desenhos explicativos das partes do corpo onde os enfeites eram usados. Ou seja, todos os enfeites que ela usava em tempos de festas e cuja ciência da confecção sua família cultivava. O episódio foi se tornando compreensível para mim à medida que eu fui desvelando os mecanismos de afirmação e manutenção da chefia, das famílias nobres e suas *riquezas*.

A irmã mais velha de Inãberu, Hariwiru, é reconhecidamente uma grande artesã e confecciona a maior parte dos enfeites de suas irmãs, irmãos, filhos, sobrinhos e netos. Em comentários informais, muitos interlocutores se referem a ela como “*inã tyhy*”, que poderia ser glosado como “gente de verdade”, mas também “Karajá de verdade”. Mas o campo semântico desses dois termos juntos pode ir muito além dessas duas glosas. *Inã*, como já foi mencionado, é *gente* e significa também *Karajá*, o etnônimo em sua própria língua. *Tyhy*, verdadeiro, próximo, aparece como sufixo naquela dicotomia dravidiana nos termos de parentesco, quando se trata de “irmãs”. *Lerã tyhy*, irmã de verdade, “irmã *mesmo*” é também irmã próxima e, portanto, não casável. O termo *lerãtyhy* se opõe a *teheriare*, distante, quando se trata da irmã, *lerã teheriare* é a irmã distante, não parente e, portanto, cônjuge potencial.

Dependendo do contexto, o sufixo *tyhy* pode significar “riqueza”. Muitas foram as vezes em que fui perguntada sobre minha condição financeira. No diálogo que abre este tópico, Lahiri, perguntava se eu era filha de *tori i-tyhy*. Sua pergunta poderia ser traduzida de duas formas distintas: “Você é filha de branco *mesmo*?” ou “Você é filha de [branco] *rico*?”. Perguntei o que ele queria saber exatamente. Ele confirmou que queria saber se eu era rica, se tinha bastante dinheiro⁵¹.

O que é um *inãtyhy*, afinal? O que é um Karajá rico? Ao me descrever suas *posses*, Inãberu listava, como mencionado acima, os enfeites que ela *possuía*. Para possuir um enfeite, é preciso haver condições para produzi-lo, ou então recebê-lo de alguma outra forma, seja gerando presentes na forma de *brotyré*, seja na forma de comércio. As linhas que amarram os enfeites e as miçangas devem ter sido compradas ou trocadas por alguém da família. Os pedaços de taquara (se

51 Há uma certa fantasia generalizada entre os indígenas de que todos os brancos, ou não-índios, são ricos. Suas referências são gente da cidade. Quando são “brancos brancos”, ou seja, *tori* cuja ele é clara, eles acreditam que inevitavelmente são ricos. (eles fazem essa distinção, de forma um tanto jocosa se referindo à cor da pele e à ambiguidade do termo *branco*: dizem *torilyby*, glosado jocosamente como “branco preto” e *torikurá*, “branco branco”) Isso é provavelmente uma referência ao fato das pessoas de pele branca da região descenderem de gaúchos que migraram para aquela região no período da ditadura e, em sua maioria, conseguiram enriquecer ou ao menos ascender socialmente.

for o caso, como nos brincos), as penugens de pato, as penas de arara vermelha ou outras aves, etc, devem ter sido buscadas por um parente masculino.

Além disso, é preciso que alguém na família saiba confeccioná-los e esteja disposto a fazê-lo. A ideia de um enfeite mal feito, que esteja descosturando ou mal amarrado, é inconcebível. Se eles forem feitos, será de maneira impecável. A confecção de cada um deles é trabalhosa, dura vários dias e em geral é “personalizada”, ou seja, feita para aquela pessoa específica. O caso do *deixi* e *dekobuté*, respectivamente pulseira e tornozeleira de algodão feitos com um ponto de crochê bem firme, é especialmente emblemático: ele é feito exatamente do tamanho do braço ou tornozelo de quem vai usá-lo.

Os enfeites do *deridu*, dessa forma, podem ser consideradas condição e signo de riqueza de uma família. Riqueza, por um lado, nobreza, por outro. A posse de enfeites, então, é, nos termos de Strathern, *objetificação* de relações dentro de uma família, que afirma ali, por meio desta *riqueza* sua proeminência sociopolítica.

O título de *deridu* me pareceu contextual. Uma *criança enfeitada* é assim considerada por sua família mais próxima. Para que uma família seja publicamente reconhecida como “detentora” de um *deridu*, ou seja, de uma criança especial, é preciso que pessoas de outras aldeias também a considerem assim. O que determina a condição de *deridu* é sobretudo sua beleza. E esta beleza está intrinsecamente ligada aos enfeites que ela porta.

Para além dos enfeites, produto da ação de uma família em prol de seus filhos, a posse de um *bem* imaterial é outra forma de *reificação* dessa riqueza. Trata-se da posse dos espíritos *ijasó*. Os *ijasó pertencem* a crianças de famílias de prestígio. Essas crianças são consideradas seus donos.

A herança de um espírito de *ijasó* é para um pai uma honra e uma obrigação de trabalho. O espírito deverá ser alimentado por ocasião dos rituais. É sobretudo em torno dos espíritos herdados pelo primogênito bem como por sua beleza que a riqueza de uma família é reconhecida.

A transmissão de bens de uma geração a outra se dá principalmente em torno dos primogênitos. Os germanos de uma família que possui bens podem – ou não – receber eles também os *ijasó*. As famílias que têm *ijasó* procuram homenageá-los nos rituais sempre que suas condições os permitem. É importante fazer notar que o evidenciamento dessa *riqueza* das famílias nobres conta tanto com capacidades tipicamente *inã*, indígenas quanto capacidades advindas do mundo *tori*. É preciso contar com o trabalho de quem sabe buscar penas, de quem sabe confeccionar os enfeites, mas também é preciso contar com a remuneração, em dinheiro, daqueles que o recebem, seja via empregos na aldeia, seja via venda de peixe ou de outros produtos. O dinheiro entra no circuito ritual sem necessariamente alterá-lo. Talvez potencializando-o.

A herança de bens imateriais tais como os *ijasó* são um sinal de prestígio e uma obrigação de trabalho para uma família. Ter um filho que possui um *ijasó* quer dizer assumir publicamente capacidades de ultrapassar o circuito familiar de circulação de comida e atinge um círculo maior. A criança deve ser bela, o *ijasó* deve dançar e ser alimentado, os *brotyré* devem ser agradecidos na forma de presentes pela sua ação protetora.

Em aldeias pequenas tais como Hãwalorá, as duas famílias extensa têm aproximadamente as mesmas *condições* de sustentar os rituais para seus filhos. Mas em aldeias grandes como Macaúba ou Santa Isabel, essas *condições* não são iguais para todas as famílias. Apenas as famílias *nobres* fazem os rituais completos para seus filhos.

Em análise do que ela chama de posse de “bens simbólicos”, ou seja, imateriais, Pétesch (1993b) sugere a existência de distintas esferas de valorização crescente, numa espécie de escala que vai do mais material ao mais espiritual. A posse de bens dessa natureza implica, portanto, nessa variação de acúmulo de bens de múltiplas naturezas.

Tínhamos de partida a premissa de que os chefes conseguem acumular mais bens materiais e dinheiro, mas sob a condição de o dispensar no sistema ritual. Essa descrição é bastante recorrente na América Indígena. O chefe como *prisioneiro do grupo* está nas descrições das chefias indígenas pelo menos desde Clastres (1978: 24), se não anteriores. O que o caso Karajá pode ilustrar de adicional a isso é um caso em que a *pillagem permanente* sofrida pelos chefes por parte dos comuns implica em uma acumulação de prestígio. Esse prestígio, e essa é minha hipótese, é um dos pilares que sustentam a influência assimétrica da chefia.

Uma descrição da vida cotidiana de uma aldeia karajá que se abstenha de enumerar suas fontes de renda monetária é certamente incompleta. Todas as aldeias karajá que visitei estabelecem com seus vizinhos relações comerciais. A mais comum é a venda de peixe. Trabalhadores de fazendas vizinhas, moradores das cidades próximas, são os mais comuns compradores. As habilidades de pesca dos Karajá são notórias e reconhecidas.

Os ciclos rituais serão aprofundados no próximo capítulo. São eles: 1) a festa da primeira comida do bebê; 2) A festa da *ijadokomá*, quando a moça tem a primeira menstruação; 3) As danças dos *ijasó*, que acontecem eventualmente, podendo ou não estar integrada ao ciclo do Hetohokã; 4) ritual do Karalahu ou Woku, quando se alimenta o espírito do inimigo; 5) o Hetohokã, iniciação masculina.

Um elemento comum a todos esses rituais é a presença da comida que alimenta os participantes, sejam eles humanos ou não-humanos. Idealmente a comida deve ser tipicamente *inã*: coisas da roça como macaxeira, inhame, abóbora, milho, entre outros. Entretanto, o real nem sempre corresponde a esse ideal. Esse assunto é, inclusive, motivo de deboche por parte de algumas

aldeias que desprezam o excesso de comida *tori* de seus anfitriões. A maior parte das vezes a comida ritual inclui bolos, pães industrializados, biscoitos, goiabada, arroz, balinhas, chocolate, refrigerante, frutas exógenas como laranja etc. Não presenciei nenhum ritual em que não houvesse esses itens.

O conjunto de atributos esperados do chefe me foi resumido ainda entre os Xambioá pela mulher mais velha daquele grupo, Luzia Kolyty.

“O cabeça [chefe, cacique] tem que ser igual crente. Ele não pode chamar palavrão, ‘dizer nome’. Não pode beber nem arrumar briga com os outros, não pode ficar teburé. Não. Ele tem que ser mansinho. Mulher dele tem que ser trabalhadora, não pode ter preguiça. É assim. Tem que andar muito, a mulher tem que conversar, andar nas casas conversar com a mulherada. Eu não sirvo não. Eu sou é brava. Quando eu tinha meu marido, se uma mocinha mexesse com ele eu ficava era doida”

Luzia Kolyty me descrevia, assim, o ideal da chefia. O cacique da aldeia havia sido trocado há poucos dias. O manso Tuilá havia sido substituído por Kurikalá, mais sério e de modos mais incisivos. Nesses dias, os comentários sobre a chefia, os erros do antecessor e os possíveis erros do sucessor estavam em todas as rodas de conversa.

Neste tópico procurei demonstrar que o reconhecimento público da proeminência de uma liderança está diretamente conectada à sua riqueza, tanto material quanto imaterial. Procurei argumentar que a perda de bens materiais durante a realização das festas é proporcional ao acúmulo de prestígio de uma família.

A respeito da distribuição de presentes aos *brotyré*, Georges Rodney Donahue indica que “Há uma certa vergonha envolvida no recebimento desses presentes, uma admissão de que se está de alguma forma em necessidade. É uma maneira efetiva de distribuição de recursos por toda a sociedade” (Donahue 1982: 149).

Eu avançaria sua sugestão acrescentando que é não apenas uma forma de distribuir riqueza, mas de acumular prestígio por parte de algumas famílias. Para realizar esses rituais é preciso uma série de itens de riqueza: dinheiro, mercadorias, família que produza os alimentos (ainda que seja na forma de um bolo), é preciso que previamente a família possua aqueles *espíritos* que serão homenageados (*ijasó*, *karalahu*, etc), o que implica numa riqueza precedente e, por fim, é preciso que a família seja capaz de mobilizar pessoas dispostas a participar daquele ritual.

Estaríamos diante de uma concepção Karajá de riqueza? Pode-se dizer que a acumulação de prestígio é inversamente proporcional à *perda de bens materiais*. Mas que esse fenômeno é apenas a parte *visível* da circulação de coisas.

3.3 Dualidade e sucessão na chefia

Tehãbi

Quando cheguei à aldeia Canoanã, vinda de Hãwalorá, foi através do contato entre lideranças: Carlos Waximakuri contatou diretamente o cacique de Canoanã, Tehãbi. Nos primeiros dias naquela aldeia, onde eu não me demoraria, procurei em vão conversar com ele, uma vez que finalmente estava claro que o tema que eu estava perseguindo era a chefia. Ele estava atarefado com a organização de uma festa de forró que ocorreria dali a umas semanas. Ele parecia solícito, mas visivelmente ocupado todo o tempo, organizando turmas para consertar o telhado, limpeza das “ruas” (o arruado das casas onde o mato cresce pelos cantos onde não se pisa). Ele adiava a conversa formal que teríamos, ou me remetia à sua irmã, e a seu sobrinho, Robson.

Como uma liderança de aldeia, sobretudo em época de festa, ele estava todo o tempo entretido em fazer acontecer a festa. Ele deve preparar a aldeia, conseguir patrocínio junto a prefeituras, fazendeiros ou políticos da região para obter a comida e a bebida da festa, mobilizar quem esteja disposto a colaborar para a organização. Aldeia sem uma vida ritual animada, sem festa, não é boa para se viver e o sinal de que a vida social ali já acabou é a expressão “*by*” que quer dizer silêncio para sempre. Silêncio é o oposto da vida social de uma aldeia ideal.

A aldeia Canoanã é uma das maiores aldeias Javaé, rivalizando com Boto Velho. Vizinha à uma fazenda da Fundação Bradesco com quem disputou terras na década de 1980, é hoje uma aldeia com presença de uma enorme população mestiça graças à sua proximidade com a cidade de Lagoa da Confusão. O breve período de um mês que passei nessa aldeia não me permitiu estabelecer um censo detalhado da composição de sua população.

As famílias mais abastadas preparam seus filhos para prestar uma prova que dá acesso à escola da Fundação Bradesco, destino almejado também por famílias de outras aldeias. Esse foi o caso de Robson, filho da irmã de Tehãbi.

Ele lançava mão de sua parentela para ajudá-lo e o seu sobrinho Robson claramente exercia o papel comum destinado à lideranças jovens herdeiras de famílias de chefia: ser um braço político para dentro do mundo dos brancos. Robson parecia destinado a isso pois naquele mesmo ano iria concorrer à ao cargo de vereador na cidade de Lagoa da Confusão, TO.

Além de protagonizar como iniciador de atividades, Tehãbi também buscava manter a vida ritual da aldeia alegre. As festas de tori, chamadas regionalmente de festas de forró, já se entranharam no calendário ritual de diversas aldeias e sua presença não é concorrente nem fator de distúrbio do cumprimento do calendário ritual tradicional, como danças de Aruanã e Hetohokã.

Uma dificuldade claramente enfrentada por ele são as expectativas de perfeição moral esperadas do chefe e de sua família. *Kohã*, a pinga, é um fator de acusações veladas e abertas e um de seus sobrinhos abusava dela. Durante a festa de forró, o sobrinho específico ficou alcoolizado e procurou confusão com seu próprio irmão, o que precisou ser apartado pro o cacique. Nos dias seguintes à festa, as fofocas veladas comentavam e repassavam em detalhes o confronto entre os irmãos e o papel apaziguador do cacique.

Entendo que a crítica ao que estou chamando de “imperfeição moral” daquela família fazem parte do mecanismo de controle habitual, a fofoca. Entretanto, ao mesmo tempo em que as pessoas comentavam maldosamente, o papel mediador de Tehãbi era intensamente reforçado, ressaltado e até mesmo elogiado. A função esperada dele era justamente essa, apesar de, em sua família “irmão não respeitar irmão”, como se dizia.

Tehãbi procurava o reconhecimento público de seu papel investindo na manutenção da vida coletiva em festa enquanto exercia seu papel apaziguador, típica característica do chefe ameríndio.

Os *hyri* e a chefia

Não obtive dados suficientes para uma investigação pormenorizada a respeito dos *hyri*, os xamãs ou feiticeiros. Entretanto sua atuação implica em possibilidades e impossibilidades para sua família. Entendo que toda família precisa ter entre os seus alguém com poderes de *hyri* pois é necessário se proteger dos malefícios enviados por outros *hyri*. Alguns deles se tornam famosos por suas capacidades curadoras e sua fama ultrapassa sua aldeia. Já estive presente em sessões de cura realizadas por um *hyri* da aldeia Hãwalorá em que um homem da aldeia vizinha havia sido atingido por feitiço e o *hyri* de sua aldeia não se considerou capaz de curá-lo.

Hesitei em incluir o fenômeno *hyri* na seção sobre chefia porque justamente o *hyri* parece condensar várias características que são antitéticas com o ideal de chefia. Uma definição inicial indica que *hyri* é por excelência o mediador das relações com os espíritos. Tanto os espíritos essencialmente benéficos, como os *ijasó* quanto os espíritos que assombram e afrontam a comunidade, causando doenças ou infortúnios. Sem *hyri* não há ritual nem cura de doenças. Entretanto, a relação com eles é ambígua. O *hyri* é facilmente acusável de causar, via feitiço, quaisquer doenças que acometem alguma pessoa. São acusados de mesquinharia, o contrário da generosidade que se espera de chefes. Diz-se deles que agem para proteger apenas sua família.

De sua parte, os próprios *hyri* se ressentem dessas desconfianças. A maioria pratica seu ofício, por assim dizer, por obrigação. Poucos homens se tornam *hyri* porque quiseram e em geral os que o fazem têm interesse em manipular em proveito próprio os ditos poderes do *hyri*.

Kleber, da aldeia Hãwalorá, me contou quando se tornou *hyri*. Essas récitas são feitas

geralmente em particular, longe dos ouvidos dos curiosos e causam extremo constrangimento. Tornar-se *hyri*, como atestado pela etnografia, é descrito como “abrir os olhos”. Alguma experiência traumática, dessas que põem o neófito no limite entre a vida e a morte (como uma queda que causa um desmaio, por exemplo) trazem o indivíduo de volta mas com um sentido ampliado: a visão para além do que os homens comuns enxergam. Em todos os casos com quem conversei, passar a enxergar o mundo como um *hyri* é uma espécie de condenação. Ele passará a ser requisitado para curar doentes e proteger sua família ou sua aldeia.

Kleber conta que passou a enxergar, a ampliar sua visão. A descoberta causou preocupações de sua mãe, que relutava que o filho se tornasse *hyri*. O espírito que o pegou vinha do fundo do rio, o Berehatxi. Ele conta ter passado por um período que em tudo lembra uma forma de reclusão iniciática. Se recolheu à mata na companhia de um outro *hyri*, mais experiente, que lhe ensinou as técnicas. E o acompanhou em algumas viagens xamânicas ao fundo do rio nas quais Kleber precisava aprender a lidar com os espíritos do caminho e chegar ao fundo em segurança.

Kleber é o primogênito de Carlos Waximakuri, cacique da aldeia Hãwalorá. Sua atuação enquanto *hyri* por um lado e seu casamento instável com uma mulher tapirapé, por outro, constituíram num empecilho para que seguisse os passos de seu pai. Seu ressentimento pela desconfiança de vizinhos e parentes intensifica o julgamento por sua instabilidade moral. Solitário e desconfortável na casa do pai, Kleber vive com Inãberu, sua irmã, que o auxilia em muitas das sessões de cura enquanto *hyri*. Tudo leva a crer que a chefia em Hãwalorá será assumida pelo terceiro filho de Waximakuri, Lahiri.

Koboí

Entre as conversas que tive com Ruth, uma senhora da aldeia Macaúba, ela me descreveu a chefia antigamente e tentava explicar a associação entre a chefia mais “temporal”, por assim dizer, a do que hoje se denomina cacique, e a chefia do ritual, o *ioló*, também chamado de *ixãdinodu*. Perguntei se era possível um cacique ser também um *hyri*, xamã. Para minha surpresa ela disse que sim, se ele conseguisse. E dizia que no passado já houvera homens assim, que acumulavam os três cargos. Acrescentava a observação “imagina quanto poder esse homem devia ter? Cacique, *ioló* e *hyri*?”.

A aparência de que determinados fenômenos são coisa do passado e não têm correspondência na atualidade me parece um recurso retórico em que se idealiza o passado e afirma que de certa forma nenhuma das atuais lideranças seria tão importante quanto os que viveram no passado. Entretanto, na própria aldeia de Ruth, a que me fez essa observação, o chefe do ritual

Hetohokã era publicamente reconhecido como cacique e era também *hyri*. Seu nome era Koboí⁵². Devido a suas inúmeras atividades, tivemos pouco tempo para alongar conversas. Koboí era casado com uma filha de Joaquina e vivia na casa comunal da família, no centro da aldeia. Koboí era reconhecido como meio-Javaé e tinha relações com os Javaé de Canoanã. Foi por seu intermédio que pude ir até aquela aldeia e ser recebida por Tehãbi. É também por essa “conexão Javaé”, por assim dizer, que gente de aldeias vizinhas considerava o Hetohokã da aldeia Macaúba como “errado” ou como contendo excessivos itens Javaé, que não eram realizados nas aldeias Karajá.

Kobo certamente não é o *hyri* mais importante de sua aldeia. Mas sua aura de pacifismo contribui de forma considerável para seu reconhecimento enquanto chefe, a despeito das desconfianças que o cargo de *hyri* sempre evoca.

Neste tópico procurei demonstrar a recorrência do que chamo de uma dualidade no papel da chefia e os dilemas da sucessão do cargo. Para isso descrevi a distribuição de tarefas entre uma chefia mais velha, mais voltada para os assuntos internos da aldeia e uma mais jovem que costumeiramente se ocupa das relações com o mundo *tori*. O tema será retomado no capítulo 5 em que essa liderança jovem é entendida como uma espécie de atualização do guerreiro de outrora.

Procurei demonstrar, igualmente, os dilemas na sucessão da chefia. Nem todo primogênito é um protagonista ideal, alguns se enveredam pelos caminhos do xamanismo, o que coloca em xeque sua ascensão à chefia. Outros não logram obter uma vida pessoal e familiar exemplar, atributo necessário para o reconhecimento público.

A dualidade da chefia não é uma novidade na literatura sobre os Karajá e já foi descrita em diversas etnografias. Os casos que descrevo são reveladores de uma relação de parentesco deste líder jovem voltado para as relações com o exterior. Nos exemplos que pude observar se tratava de um filho ou filho da irmã do cacique.

Ioló

Iniciei esta tese com uma imagem paradigmática extraída de um “mito histórico” contado por Waihorê, um senhor da aldeia Macaúba, detentor de conhecimentos sobre os mitos de seu povo. No mito, um *ioló* é levado numa canoa enfeitada com penas vermelhas para uma empreitada guerreira: seus homens irão atacar outra aldeia. O *ioló* não luta: é deixado na canoa. À sua presença é atribuído o poder de dar sorte a seus guerreiros. O trecho intrigante da sequência narrativa trazida por Waihorê é o que ocorre com este *ioló* ao final da luta e seguida à derrota de seus guerreiros:

52 Koboí tem o mesmo nome de um personagem mítico, o homem que ficou preso no buraco que conectava o mundo do fundo das águas e a terra, devido a sua imensa barriga. Um velho xambioá estranhou quando o conheceu, dizendo que ouviu uma história dizendo que quando a conexão entre o fundo do rio e o mundo terrestre foi interrompida, o nome Koboí foi proibido, não se poderia dá-lo a nenhum bebê que nascesse.

“traz ele pra se misturar aqui com a gente”.

Nathalie Pétesch, ao descrever suas relações com Arutana, Maluaré e Wajurema, esse da aldeia Fontoura, menciona,

Embora ainda sejam respeitados por seus conhecimentos e chamados a realizar rituais, esses antigos chefes tradicionais estão sendo afastados da direção política e econômica de suas comunidades, responsabilidades agora assumidas por jovens chefes de aldeia que receberam educação bilíngüe. Estes últimos foram nomeados pela Funai, órgão governamental responsável pelos assuntos indígenas, como chefes de postos administrativos nas comunidades Karajá.(Pétesch 2000: 6)

“O *ioló* era criado como um príncipe”, me dizia Carlos Waximakuri, “ele é o mesmo que um rei para o *tori*”. Não era a primeira vez que eu ouvia um Karajá lançar mão de uma figura da nobreza europeia para tentar explicar cargos e funções de seu próprio sistema sócia. A aproximação faz menção às deferências ao cargo e à beleza e imponência estética daquela figura *nobre*. Pessoas comuns se orgulham de viver numa aldeia em que uma criança é enfeitada à moda tradicional. Em outras aldeias comenta-se o fato de que em uma específica a mãe ou avó investe em deixar seu neto ou neta sempre belo, confeccionando os enfeites tradicionais.

Mas quem era ou quem é o *ioló*?⁵³ O *ioló* é uma pessoa criada de maneira especial, em geral na condição de *deridu*, filho favorito. Ele tem herança familiar *nibre* e espera-se que ele assuma funções rituais na idade adulta. Também é esperado que ele despose uma mulher de “linhagem” nobre. Neste caso, acredito que as famílias especiais, que aqui estou chamando de “nobres” correspondam ao que Hans Dietschy chamou de Saurá. O autor foi o primeiro a registrar a inflexão triádica na organização social karajá. Ao se referir ao terceiro grupo, o autor nota que “se opõem às metades com seus privilégios”. Além de ser de família “nobre”, espera-se que ele se case com uma mulher de família nobre também. Havia uma expectativa de que seu filho primogênito o sucedesse

Os Karajá atualmente falam da figura do *ioló* com extremo respeito ao mesmo tempo em que dizem que nenhum chefe da atualidade poderia ser reconhecido enquanto tal. A sucessão da

53 Na linguagem feminina diz-se *ikoloku*. Entretanto acredito que esta versão feminina esteja caindo em desuso pois só ouvi uma senhora, Kolyty, da aldeia Warilyty usar essa versão feminina do termo.

chefia, como espero poder ter demonstrado, é menos simples do que uma transmissão de cargo. Como na expressão de Maurice Godelier, “poder herdado, poder merecido”, entre os Karajá ser descendente de um chefe, ter uma família que o sustente e que o enobreça é insuficiente. Não acredito que o cargo de *ioló* tenha desaparecido. Ele apenas é demasiado honorífico para que pessoas da atualidade admitam ser um deles. Curiosamente a presença do contato com os brancos permite que o “núcleo endogâmico” das famílias de chafia se convertam também num núcleo centrípeto, desviando pessoas para fora do sistema.

Como se dá, então a sucessão da chafia na atualidade? No próximo tópico pretendo abordar o evento de uma eleição para cacique, afim de demonstrar a operacionalidade de mecanismos tradicionais mesmo em meio a um grupo bastante mestiçado (*sic*) como os Xambioá e em meio a experimentações com instituições e instrumentos exógenos como a democracia representativa e o voto secreto, respectivamente.

3.4 Jamais fomos democráticos

“No meu tempo a gente dizia ‘vai ser você’ e pronto. Não tinha isso de voto secreto. Isso está errado. Escolhia é na reunião mesmo.”, dizia o velho Lawari, o homem mais velho da aldeia Wari Lyty, ao final de uma reunião em que sua aldeia decidiu trocar o cacique e escolher um novo. Ele estava indignado pelo resultado pois acreditava que um sobrinho seu, Dito, seria escolhido. Ele havia reservado para o fim da reunião vários biscoitos e refrigerantes, que iria distribuir. São itens muito desejados. Mas, inconformado com o rumo da reunião e sobretudo com a maneira como ela foi conduzida, Lawari não mencionou mais a oferta que havia planejado fazer. Numa sociedade sem estado, mas que lida diretamente com as instituições estatais da sociedade envolvente, quais são os mecanismos de tomada de decisão?

Neste tópico pretendo abordar um caso de sucessão de chafia numa aldeia Xambioá (Karajpa do Norte) que evidencia o fenômeno da “reunião” enquanto instância decisória e espaço da performance pública, da “tomada da palavra” (*cf* Detienne 2003) e da impessoalidade das ações coletivas.

Individual x coletivo.

Nesta seção pretendo demonstrar que o pensamento karajá opera uma distinção entre ações individuais e coletivas em que estas são consideradas benéficas e aquelas, potencialmente malélicas. Tal “modelo”, por assim dizer, se reproduz tanto nas relações interpessoais, nas relações com as almas dos mortos, quanto em relação a espíritos invocados na vida ritual. Meu argumento é

de que é afim de evitar os riscos da má interpretação de uma ação individual que os Karajá buscam a ação “coletiva” calcada na burocracia importada dos não-índios.

“Isso é coisa de uma família que mora ali pelo meio, numa casa de madeira com telhado de palha”, diz um homem Xambioá. Ele estava acusando seus vizinhos de se apropriar de coisas que não eram suas. Em inúmeras conversas, fofocas e maledicências, é necessário apontar o autor de uma ação. Entretanto, em se tratando de fofocas, o nome do autor jamais é pronunciado. Fornece-se indicações que permitem o interlocutor saber de quem se trata. “Um que mora sozinho bem aí numa casa com telha de barro”. O rapaz de “uma família que mora na última casa lá ‘para baixo’”. Há algo na individualização das ações que as tornam ameaçadoras.

Uma pessoa que age sozinha é alvo de suspeitas, seja de praticar feitiço, seja de causar algum tipo de mau. Quando de meu período na aldeia Kurehe, dos Xambioá, um homem chamado Bekoaká chegou à aldeia pelas mãos da Funai. Ele se apresentava como sendo um dos irmãos de Txekó. O tal irmão havia falecido há três anos e não poderia confirmar se Bekoaká era efetivamente seu irmão desgarrado. O que se dizia é que “Txekó nunca falou desse irmão dele”. Foi instalado sozinho numa das casas novas construídas pela Funasa⁵⁴. Não tinha filhos, nem mulher que cozinhasse para ele e só era visto andando sozinho. Às vezes visitava sua suposta cunhada, Kolyty, uma senhora de aproximadamente 95 anos, já cega, que fingia acreditar ser Bekoaká seu cunhado. Mas quando ele encerrava a visita, ela comentava baixinho não saber se ele estava mentindo. Além disso, uma provável catarata em estado avançado deixava seu olhar um pouco manchado, o que fazia as suspeitas em torno de sua origem se converterem em medo: todos achavam que Bekoaká era feiticeiro e estava ali fugindo de ameaças sofridas em outra aldeia.

O caso de Bekoaká exemplifica essa característica do pensamento Karajá que coloca sob suspeita o indivíduo, alguém que age sozinho, que está sozinho, sem demonstrar ter família, sem ter qualquer tipo de aliança: um indivíduo.

A ação enquanto indivíduo como alvo de medo não é exclusiva das relações com alteridade sociológica. Estende-se também para a alteridade cosmológica. Os espíritos dos mortos, *kuni*, passam por transformações que vão do individual ao coletivo e que correspondem a fases ameaçadoras e benfeitoras da condição de espírito de um morto. Ao morrer, o destino da pessoa enquanto corpo é o já mencionado *wabedé*, cemitério. O destino da pessoa enquanto espírito é uma aldeia invisível que acentua todas as características negativas da experiência com a alteridade: as relações tensas com afins, a fofoca, a briga. Do lado dos vivos, os primeiros dias após a morte de um parente ou amigo são de verdadeiro pavor. Qualquer ruído ou evento fora do comum (uma

54 Fundação Nacional de Saúde. Órgão governamental responsável pela saúde indígena. Posteriormente teve seu nome mudado para SESAI, Secretaria de Saúde Indígena.

panela que tenha sido deixada em uma posição é encontrada em outra posição, por exemplo) é atribuído à tentativa do morto de se comunicar com os vivos. As mulheres entoam choros rituais rememorando os feitos da vida de quem se foi. Mas ninguém ousa dormir na casa de quem partiu naqueles primeiros dias: solitário, o morto, *kuni*, vaga em busca de seus parentes vivos e teme-se que, ao comunicar-se com ele, alguém acabe passando para o outro lado, ou seja, que morra também.

Com o passar dos anos os mortos vão sendo esquecidos. Com a morte daqueles que se lembram dele, eles vão passando da individualidade ao coletivo dos mortos. Deixa de ser um *kuni* para se integrar à coletividade dos mortos, os *worosã*. Os *worosã* visitam coletivamente a aldeia por ocasião dos rituais, sendo performados pela coletividade masculina.

Nota-se, finalmente, que as duas etapas da existência da alma implicam em duas condições opostas: o morto individualizado, aquele que você é capaz de nomear e rememorar, é perigoso, assustador e evitado. Os mortos coletivizados, que agem em multidão são sempre e necessariamente benéficos.

Por fim, acrescento ainda o retrato dos espíritos que visitam as aldeias por ocasião da iniciação masculina, o Hetohokã. Cotidianamente, as aldeias Karajá performam uma dança de máscaras, as máscaras aruanã. Os aruanãs são espíritos que vivem nos três patamares do cosmo: o fundo das águas, a terra e o mundo das chuvas (céu). Aruanã (*ijasó*, na língua karajá) é também o nome dos ancestrais dos Karajá, que vivem no mundo do fundo das águas. Os Karajá dizem que aruanã é exatamente igual às pessoas mas mora no fundo do rio. A visita dos aruanãs à terra se dá através de representações mascaradas: um par de máscaras dança sozinho ou acompanhado de duas mulheres. Ele dança muitas vezes ao longo das tardes, vindo da casa dos homens até perto das casas residenciais por caminhos a ele destinados.

Ao final da iniciação masculina, os aruanãs abraçam os meninos iniciandos e os erguem acima do solo, chacoalhando um pouco. Fazem isso também com os parentes dos meninos. O ato de erguer os meninos efetuado pelos aruanãs é tido como extremamente benéfico para a saúde e o crescimento dos meninos. A ação dos aruanãs é sempre benéfica.

Tal não é o caso de outras entidades mascaradas que aparecem no rito de iniciação. O universo Karajá é bastante abundante em seres cosmológicos que visitam, protegem ou ameaçam os vivos⁵⁵. Menciono alguns que evidenciam o caráter ameaçador do espírito enquanto indivíduo. O Lateni é um espírito do peixe cachorro (*late*). Sua aparição ocorre sempre durante as iniciações masculinas. Ele não canta nem fala. Sua roupa é de palha, semelhante à dos aruanãs. A cabeça da máscara é formada por um triângulo de palha e dentro dele outro triângulo pintado de preto. O

55 Para uma análise das máscaras Karajá, cf Pétesch 2011

Lateni ameaça as crianças. Anda pela aldeia com um arco e uma flecha assustando crianças e matando a esmo galinhas ou outros animais. É dito ser “brabo”, *teburé*, ou seja ameaçador. Ninguém se aproxima enquanto sua performance é efetuada e as crianças correm e se escondem em casa, verdadeiramente apavoradas. Diferentemente do Aruanã, de ação coletiva e benéfica, o Lateni age individualmente e de forma ameaçadora. Ambos espíritos se dirigem especialmente às crianças mas suas ações benéfica ou maléfica se estendem aos parentes dessas crianças.

Aparentemente há uma dinâmica, no pensamento karajá, entre manifestações individuais e coletivas que concebe a ação individual como potencialmente perigosa. O espírito encontrado sozinho na floresta é ameaçador. Os mortos, enquanto individualizados, são ameaçadores. Após se integrarem ao coletivo anônimo dos mortos, passam a ser benéficos. O que haveria, portanto, no aparelho de estado, que atrairia os Karaja em suas ações políticas?

Eleição para cacique em Wari Lyty

Entardecer na aldeia Wari-Lyty. Tuilá, o então cacique da aldeia, passa de casa em casa avisando que vai ocorrer uma reunião. O modo de avisar é bem particular: com a voz mais grossa, passa dizendo apenas “reuniããã”. Todos já sabem que ela terá início às 7 da noite no galpão da missão evangélica que se havia se instalado há dois anos na aldeia. Nos dias anteriores, um rumor circundava as conversas nos terreiros das casas: Tuilá não está mais “dando conta” de cuidar da aldeia. Não há nenhuma acusação mais evidente, nada sobre mau-uso do dinheiro da comunidade, apenas um descontentamento genérico. Tuilá é um sujeito tranquilo, a sua família é pacífica e não há queixas sobre filhos ou afins agregados.

Por volta das 6.30h, após jantarem, as pessoas vão se dirigindo ao galpão onde a missão evangélica realiza seus cultos. Uma estrutura com esteios de madeira, telhado de palha e chão batido. Não possui paredes. Há bancos de madeira compridos, típicos de igreja, um púlpito e um equipamento de som com microfone e caixa de som. Há algumas poucas carteiras escolares. O galpão é usado pela escola indígena para as aulas de *inãrybé*, a língua dos Karajá, para adultos. A maioria dos adultos compreende a língua mas não fala e as aulas fazem parte de um projeto de “resgate da língua” em andamento.

As pessoas que chegaram foram fazendo o possível para sentar em círculo. Os mais tímidos sentam nas fileiras de bancos de igreja. Quando todos já estão presentes, um pedido de silêncio corre pelo círculo e Tuilá começou a falar. Com o tom de voz baixo, quase tímido, diz que o tempo dele já está chegando ao fim. Que ele está cansado e precisa cuidar mais da sua família. Enfatiza: “Não é por causa de fuxico, não. Estou saindo porque acho que meu tempo de ficar já terminou mesmo”. Com isso, Tuilá quer evitar que os rumores aumentem. Quase ao final de sua

fala, a esposa do missionário traz a caixa de som e o microfone, ligando o equipamento da missão e coloca-o a disposição da reunião.

O equipamento de som parece intimidar Tuilá, que apenas pega o microfone para dizer que era só aquilo o que ele tinha a dizer. Sugere finalmente que ele seja substituído por outra pessoa. Faz-se um silêncio entre os adultos, entrecortado pela gritaria das crianças do lado de fora da roda. Um senhor, Kurikalá, toma a palavra, com o microfone. Menciona seu respeito por Tuilá (o atual cacique) e sua família bem como a amizade de sua família com a de Tuilá. Diz que está contente com o período que Tuilá ficou como cacique mas sugere que é hora de mudar.

Em seguida, Golbete, filho de Violeta, uma das mulheres mais velhas da aldeia, tomou a palavra. Faz novos elogios a Tuilá. Não menciona a família e reafirma a necessidade de mudança. Alguns outros homens falaram. O discurso passou a ser basicamente variações sobre o mesmo tema inicial. Falam em união da aldeia, respeito a Tuilá e necessidade de mudança. Uma ou outra crítica, enunciada de forma sutil, emerge: ninguém está cuidando da escola, o mato está crescido nas partes não-residenciais da aldeia.

Finalmente, Violeta, mãe de Golbete, pede a palavra. Nenhuma mulher havia se manifestado em público até então. Ela dispensa o microfone, oferecido pela missionária, dizendo: “eu não preciso de microfone, quem quiser me ouvir, vai me ouvir.” Um surpreendente silêncio corre a roda. Violeta passa a falar em *inãrybé*, a língua indígena, que nesta aldeia só é falada pelas pessoas mais velhas, na categoria de avós. A língua é compreendida pelos adultos e não é falada nem entendida pelas crianças.

O uso da língua indígena pareceu impor uma aura de respeito em torno do discurso de Violeta. Posteriormente, um de seus sobrinhos, Kuraha, me traduziu em linhas gerais as palavras de Violeta: ela reforçava os valores de união do grupo e condenava “fuxico”. O cacique devia sair não pelo fuxico. Reforçava que a aldeia quase toda era evangélica e por isso ela, Violeta, achava que o novo cacique deveria ser também evangélico. Além de fazer seu discurso inteiramente em *inãrybé*, Violeta ficou todo o tempo de olhos fechados. Não impôs nenhum tom de voz mais alto como para substituir o microfone. Demonstrava exalar respeitabilidade em sua fala e em sua atitude.

Ao final, numa interferência inesperada e após algum silêncio, a esposa do missionário pegou o microfone e, em meio a elogios a Violeta, cujo discurso ela não compreendera, instou os presentes a conduzir a reunião a um desfecho. Assisti a muitas reuniões e assembleias entre os Karajá e jamais presenciei uma condução que parecesse “objetiva” para um desfecho ou conclusão. Tudo se passa como se o consenso tivesse sido obtido bem antes, em meio a fofocas que correm na vida cotidiana, de casa em casa. A reunião é o espaço onde esse consenso vai ser publicizado ou mesmo “consagrado”.

A aparência de que a reunião estava acabando (já era nove e meia da noite) se dissipou pois Kurikalá, o primeiro a falar após o então cacique, tomou novamente a palavra. Kurikalá é um indígena da ilha do Bananal, de outro subgrupo, e vive ali contratado como professor bilíngue no projeto de resgate da língua indígena. Seu prestígio na aldeia é geralmente contestado por ser de outra aldeia e também por não ser “calmo” como se espera do Karajá. Pegou o microfone aparentemente incomodado pela interferência da missionária. Fez um novo discurso, dessa vez exortando a fazerem uma escolha consciente, que representasse a “comunidade”. E deixa uma pergunta no ar: como iremos escolher?

Um burburinho mais alto que a algazarra das crianças se impôs. Vários falavam ao mesmo tempo. O ano era 2010 e as eleições para presidente do Brasil havia acabado de ocorrer. A experiência com uma urna eletrônica instalada na aldeia vizinha estava viva na memória e do burburinho surgiu a ideia de fazer uma eleição com voto, mimetizando as recentes eleições no Brasil que havia conduzido Dilma Rousseff à presidência do país. Não possuo dados suficientes para afirmar com segurança mas aparentemente essa foi a primeira vez que se lançou mão de eleições para cacique naquela aldeia, dadas as reações posteriores que serão exploradas.

O modo como seria feita a decisão foi decidido um tanto coletivamente. Kuraha, um homem solteiro que era professor da escola indígena, tomou o microfone para externar de maneira mais clara o que se estava mencionando: eles haviam decidido votar. Sugeriu que cada candidato escrevesse seu nome no quadro-negro da escola. Imediatamente, Kurikalá, professor indígena de outra aldeia, colocou seu nome. Dito, um homem casado, com dois filhos, e primogênito de quatro irmãos, colocou seu nome ao lado do nome de Kurikalá. Por fim, Golbete, filho de Violeta, a senhora que havia feito o discurso em *inãrybé*, colocou o seu. Após isso, decidiram que todos os presentes a partir de 13 anos de idade teriam direito a voto. Cada votante colocaria seu nome abaixo do nome do candidato escolhido. O quadro ficaria assim preenchido por três colunas com o candidato no topo e seus eleitores abaixo. Enquanto cada um ia colocando seu nome no quadro a esposa do missionário pegou o microfone e ficou dizendo algumas frases como “vamos votar com o coração puro” ou “votar com consciência” e também “vamos para o exercício da democracia”.

Houve então uma reviravolta na condução da eleição. Conforme os nomes listados foram se consolidando, alguma tensão tomou conta da reunião. Havia um empate numérico entre Golbete e Kurikalá e um menor número de votos para Dito. Nesse momento, a esposa de Kurikalá, Diuá, se levantou muito séria e incomodada, pegou o microfone e disse: “Todo mundo falou aqui em união da comunidade mas o que eu estou vendo aqui no quadro é outra coisa” e, apontando o dedo para o quadro: “Família da Kolyty” (apontando o dedo para a primeira coluna, a dos que votaram em seu marido), “família do Lawari” (a segunda coluna, dos que votaram em Dito), “família da Violeta”. O

constrangimento chegava a ser palpável. Apesar de todo o discurso de “união da comunidade” e as vãs exortações ao espírito democrático feitos pela missionária, eles estavam “votando” de acordo com sua ligação a uma família.

Uma nova decisão sobre a condução da eleição partiria daquela constatação constrangedora. Novo burburinho e Kuraha retomou o microfone para sugerir que eles fizessem um segundo turno para sair do impasse, dessa vez com voto secreto. Já eram onze da noite e pratos com biscoitos e café circularam, talvez oferecidos pela missionária. A missionária auxiliou a organização trazendo um saco e papéis para o segundo turno. Cada um escreveu em uma tirinha de papel de caderno o nome do seu candidato, entre Kurikalá e Golbete, os dois empatados, e o colocava no saco plástico. Novamente no quadro foram escritos os nomes dos dois candidatos e um risquinho era feito para cada voto. Dessa vez Kurikalá recebeu mais que o dobro de votos de Golbete.

Era perto da meia noite e a reunião se desfez sem nenhuma palavra de encerramento, apenas a dispersão dos presentes e uma sensação de frustração generalizada. No caminho para a “minha” casa (nessa aldeia eu me hospedava na casa de Dito, o menos votado dos três candidatos), ao meu lado vinha o velho Lawari. Ele fazia questão de externar seu descontentamento com a maneira como foi conduzida a reunião: “Nunca vi uma coisa dessa. Voto secreto. No meu tempo não era assim, não. Para mim isso tá errado. Nem pra sair [para alguém sair da chefia] não era desse jeito. Cacique tem que aguentar. Não pode sair na metade. E pra escolher não era desse jeito, não!”. Perguntei como faziam no seu tempo: “No meu tempo a gente dizia ‘vai ser você’ e pronto. Não tinha isso de voto secreto. Isso está errado. Escolhia é na reunião mesmo.” Lawari repetiu diversas vezes o “Isso está errado”, sendo ouvido por outras pessoas que retornavam às suas casas.

ributos pessoais dele eram contrários à ideia que se tem de um cacique. Kurikalá era de outra aldeia. Apesar de ser casado com uma mulher dali e ter 6 filhos na aldeia, indicando que tinha intenção de permanecer ali, ele seria sempre visto como um “chegante”, alguém que veio de fora.

Sua missão na aldeia era alvo de questionamentos. Ele estava ali para ensinar a língua *inãrybé*, mas o dialeto de sua aldeia é diferente do falado entre os Xambioá. Os velhos reclamavam que as crianças vinham da escola dizendo algumas palavras na língua indígena que haviam aprendido com Kurikalá e não eram palavras do seu dialeto. Ademais, ele mesmo não falava com seus filhos no idioma Karajá, reproduzindo a situação de uma geração anterior em que os pais falam entre si na língua indígena mas em português com os filhos, causando uma relação passiva com a língua: os filhos compreendem mas não falam.

Além disso, Kurikalá mantinha uma relação dúbia com a missão evangélica e a religião em si. Entre as três aldeias Xambioá, subgrupo Karajá, Wari-Lyty viu ser convertida quase toda sua população e isto era fonte de orgulho e prestígio para seus moradores, pois era uma aldeia com um

dia-a-dia bastante mais tranquilo que as outras duas. Para se referir ao ato de se converter à religião evangélica eles diziam “entrar na crença”. Curiosamente é possível também “sair da crença” com bastante facilidade. “Entrar na crença” requer, além de frequentar os cultos semanais, obedecer a um conjunto de comportamentos tais como não beber álcool, não falar palavrão, não xingar ou brigar com o cônjuge, não ouvir música que não fosse cristã, os famosos “hinos” e, para as mulheres, não usar roupas curtas com os ombros aparecendo.

Ora, Kurikala agia com dubiedade com relação à “crença”: entrava e saía dela com frequência. Por outro lado sua esposa, Diuá, era bastante ativa no grupo de oração das mulheres. Ela lia a Bíblia com afinco e fazia perguntas incisivas ao pastor/missionário, nem sempre obtendo respostas satisfatórias. De sua geração, até onde pude auferir, era das raras pessoas que tinha uma relação ativa com a língua indígena: falava e compreendia, apesar de não usar a língua em sua própria casa.

Também nos dias seguintes, meu anfitrião e candidato com menos votos disse que se sua família fosse maior ele teria ganhado. Seus irmãos, irmãs e cunhados votaram nele mas os filhos ainda eram crianças e não votaram.

O que todos se perguntavam era como foi possível que Kurikala tivesse sido escolhido. Em uma reunião “à moda karajá” possivelmente isso jamais teria ocorrido. O que a missionária não percebera e por isso tentou acelerar a reunião conduzindo-a para uma conclusão, é que as reuniões Karajá são longuíssimas porque possuem uma organicidade própria. As discussões varam madrugada adentro porque enquanto não se verbaliza um consenso o debate continua ocorrendo. O fato de haver um consenso velado, que está dado de antemão, antes do início da reunião, não significa que ele vá ser alcançado de maneira rápida. E nem ser incontestado. Outros “candidatos” se apresentariam, de maneira indireta, mais exaltando suas qualidades do que enfatizando os defeitos de seus adversários. O dissenso é extremamente mal visto para os Karajá.

No caso daquela troca de cacique, estava certo que Tuilá iria sair. De fato não havia nada de propriamente errado em sua conduta, mas Tuilá era excessivamente “manso”. Demasiadamente gentil, jamais impunha sua vontade. A característica da mansidão é bastante valorizada mas Tuilá excedia. O cacique às vezes deve fazer interferências em disputas entre vizinhos, ou demandas diante das agências indigenistas (Funai⁵⁶, Funasa e Secretaria de Educação), o que demanda uma atitude mais incisiva.

Naquele dia havia previamente algum consenso em torno de Dito, meu anfitrião. Ele era um bom evangélico, não “saía da crença” nem era visto brigando com a mulher. Além disso tinha

56 FUNAI Fundação Nacional do Índio. Órgão governamental responsável pelos assuntos indígenas como demarcação de terras.

algun traquejo em lidar com os brancos por ter assumido um cargo relativo á gestão da bomba d'água, que abastecia a caixa d'água e fornecia água para as casas da aldeia. Nome de Kurikalá não havia sido cogitado para ocupar o cargo de Tuilá. Já Golbete, que foi ao “segundo turno” com Kurikalá, havia recentemente “voltado pra crença” novamente.

Quando Violeta, mãe de Golbete, tomou a palavra e falou em *inãrybé* clamando à união e dizendo que deveriam escolher um evangélico ela estava indicando não acreditar que seu filho Golbete fosse a melhor opção, por sua inconstância moral. Mas, justamente por ser seu filho, seria impensável ela enunciar publicamente essa opinião. Aquela era uma estratégia retórica para sugerir outro que não seu filho. Enunciar isso abertamente seria considerado uma negação dos laços de parentesco, algo que nenhuma mãe faria.

O que efetivamente ocorreu naquele dia foi que, ao individualizar as opções, tanto em termos de quem são os candidatos quanto em termos de quem são os votantes, colocando os nomes no quadro e em seguida, à vista de todos, cada um votando individualmente, a eleição “democrática” se converteu em uma espécie de provação pública dos laços de parentesco. Cada um listou seu nome abaixo do candidato de quem se considerava parente mais próximo. Porque logicamente, num universo numericamente restrito, muitas pessoas são parentes de um e de outro candidato, mas são mais próximas deste do que daquele. Não se “afiliar” ao parente mais próximo seria negar escandalosamente esse laço de parentesco.

A fala de Diuá, esposa de Kurikalá, num raro ímpeto de sinceridade, evidenciou o que estava em jogo e que estava incomodando a todos: fidelidade aos laços de parentesco, mais do que a um abstrato sentido de “comunidade”. Neste ponto chama a atenção uma marcação de gênero que atravessa as relações implicadas naquele evento. Note-se que os candidatos foram todos homens e a maioria dos que fizeram discursos, com ou sem microfone, também. O discurso de Violeta, a mulher mais velha presente na reunião (mas não a mais velha da aldeia) foi o que ganhou mais respeito e silêncio da audiência. Além disso, na hora de enunciar o que significava aquele alinhamento aos nomes, Diuá revela também serem nomes ligados à família referenciadas pelo nome de suas mulheres mais velhas: Violeta e Kolyty. A exceção era a família de Lawari, cuja esposa morreu no parto do último filho e cuja filha mais velha não vivia na aldeia.

A maneira como entendo as relações de gênero entre os Karajá, entendo que os homens se expõem na arena pública mais do que as mulheres, mas como representantes de suas matricasas (*cf* Lea 2012). A casa e a família são referidas geralmente pelo nome da mulher mais velha, seja uma mãe, seja uma irmã. O homem, obrigado a viver na casa de sua esposa graças à regra uxorilocal de casamento, vive um dilema de fidelidades, entre a família de sua mãe e a de sua mulher, geralmente tendendo a apoiar à primeira em detrimento da última.

A escolha do cacique ter sido encerrada com um “segundo turno” permitiu um desfecho inesperado. O voto secreto, essa “vaca sagrada” da democracia representativa foi, ali, responsável por permitir alguma infidelidade aos laços de parentesco. Kurikala teve mais que o dobro de votos de Golbete. Isso significa que não apenas os votos de Dito se transferiram para ele mas que provavelmente vários de seus familiares votaram, secretamente, em Kurikala.

Algun consenso se formou nas semanas seguintes, após a revisão dos acontecimentos nas rodas de conversa, nos terreiros das casas: aquela forma de escolher o cacique, como dizia Lawari ao final da reunião, estava errada. Entretanto, e de uma forma surpreendente, o resultado da reunião e do pleito seria respeitado pelos próximos muitos meses. De modo geral, podemos dizer que a reunião é soberana. Ela é o espaço legítimo para decidir assuntos importantes. O que é decidido em reunião é respeitado. Para mudar novamente o cacique, como era nitidamente a vontade da maioria, é preciso um trabalho de meses. É preciso implantar um descontentamento geral através, justamente, do condenado “fuxico”, a fofoca, o comentário de casa em casa, a desestabilização do cacique, a crítica ao mínimo erro.

Podemos entender a escolha do cacique na reunião descrita como uma experimentação com o arcabouço da democracia. Intitulei este artigo com a máxima “jamais fomos democráticos” fazendo uma metáfora com o livro de Bruno Latour. Tal enunciação não foi feita de forma explícita pelos Karajá-Xambioá naquele dia específico das eleições para cacique. Nem nos dias seguintes em que o assunto (e muitos relatos particulares) foi discutido nas casas e nos terreiros. As cenas vividas naquela noite foram revividas por narrativas e relatos de múltiplos pontos de vista. A reunião foi esmiuçada em seus mínimos detalhes, nas posturas, na escolha do palavreado. A conclusão, já enunciada por Lawari na debandada da reunião é de que aquela forma de escolher o cacique simplesmente estava errada. Aquela forma de escolha fora um simulacro de democracia, experimentado de forma improvisada em seguida a uma experiência com as eleições para presidente do Brasil.

Neste tópico procurei demonstrar que o espaço das *reuniões* bem como o mecanismo das eleições, ambos apropriados e utilizados pelos Karajá, formam uma espécie de arena da performance pública que no fim das contas revela uma validação dos mecanismos tradicionais de chefia, de tomada de decisões e alianças.

Busquei demonstrar que os Karajá buscam na impessoalidade dos meandros burocráticos uma espécie de autenticação de uma ação coletiva. Como espero ter ficado claro, a ação individual traz a ameaça de se resvalar na alteridade, inimizade ou monstruosidade. Aquele que age individualmente está sempre sujeito a acusações de feitiçaria. A ação coletiva de espíritos é sempre benéfica.

Para isso descrevi a realização de *eleições* para cacique da aldeia Wari Lyty, desde a renúncia do cacique, a definição das regras e a experimentação com a novidade do voto secreto e “segundo turno” na escolha do novo cacique. Esse segundo caso descrito foi de especial importância por trazer reflexões coletivas sobre a forma como deveria ser conduzida a escolha do cacique. Foi evidenciado pelos participantes da ação o que estava realmente em jogo naquele evento.

O caso Karajá se insere nas inúmeras manifestações de povos indígenas que se apropriam de estruturas burocráticas e fazem-nas suas. Nossa abordagem pretendeu esclarecer alguns dos mecanismos sociológicos bem como motivações cosmológicas para uma tal apropriação.

Nota-se, portanto, que a mimetização de arcabouços administrativos do “mundo dos brancos”⁵⁷ é recorrente em sua história. Entretanto, uma observação mais detida revela que, a despeito das aparências de “democracia” ou “representatividade”, o que está em jogo são mecanismos de articulação entre famílias bem como disputas faccionais internas.

No caso Karajá, entendo que eles parecem buscar, na impessoalidade dos meandros burocráticos, uma espécie de autenticação da ação coletiva, ou eu diria mesmo uma ação sem agentes. Como demonstrado, a ação enquanto indivíduo arrisca resvalar na alteridade indesejada. Aquele que atua individualmente está sempre sujeito a acusações de feitiçaria. A ação coletiva de espíritos é necessariamente benéfica.

Se quisermos, poderíamos aprofundar a analogia com as ideias de Latour e sugerir que a reunião seria um mecanismo *híbrido* entre estruturas burocráticas dos brancos e modos particularmente karajá de conduzir seus assuntos coletivos. Longe de simplesmente rejeitar as inovações trazidas pelo contato com os não-índios, eles se apropriam daqueles mecanismos que lhes interessam (como a burocracia) e rejeitam aqueles que não lhes convém (eleições com voto secreto).

57 Aqui estou tomando emprestada a expressão a partir do título de um livro de Roberto Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo dos Brancos*. (cf. Cardoso de Oliveira 1996)

Capítulo 4 - Festas

A concepção de riqueza dos karajá está centrada na produção de filhos belos para quem se dedica pequenos e grandes rituais. Apenas famílias numerosas e com grandes posses materiais são capazes de manter uma vida ritual plena. Um chefe é necessariamente um homem com muitos filhos e filhas que lhe tragam genros e netos. Com uma família laboriosa e promotor de grandes rituais. Neste caso, nenhum dos dois elementos – família laboriosa e abundância material – precede o outro. Aparentemente os dois elementos se retroalimentam.

Neste capítulo pretendo abordar a atuação da chefia nos rituais bem como descrever a legitimação da chefia através da manutenção de uma vida ritual ativa. Com efeito, trabalho com a premissa de que a manutenção da chefia se dá pela ativação de uma vida ritual e festiva plena. O esforço em fazer publicamente reconhecida sua influência por parte de jovens líderes de facções, ou cabeças de família, passa necessariamente pelo reconhecimento público de filhos belos.

Optei por apresentar as festas por ordem de alcance sócio-cosmológico. De uma festa que alcança a família extensa local de um bebê, ou seja, com pouca projeção para fora da família, passamos para a família extensa inter-aldeã na festa da *ijadokomá*. As festas de forró têm um alcance que ultrapassa as aldeias. As danças de *ijasó*, além de um alcance sociológico, têm também a participação dos espíritos dos *ijasó* o que amplia seu alcance para entidades não-humanas. Por fim, a iniciação masculina é a que reúne mais elementos externos e é disso que trata sua parte iniciática propriamente dita.

O fenômeno da chefia karajá a inscreve na paisagem mais ampla do Brasil Central, não exatamente como uma novidade, mas como uma variante do tema. Nesse sentido, o cenário que mais se aproxima aos Karajá é aquele analisado sobretudo no Alto Xingu. Os Karajá parecem manifestar em suas festas, tanto intra-aldeãs quanto as de maior alcance, a magnificação dos filhos de chefes.

Trabalho aqui com a noção de magnificação. Tal como o Big Man da Melanésia⁵⁸, o chefe Karajá tem idealmente herança de chefia, mas deve manifestar seu merecimento através de festas públicas. Tais festas só são possíveis devido à riqueza produzida por sua família. Esta riqueza está diretamente relacionada ao trabalho de homens e mulheres. Produzindo alimento, produzindo enfeites e produzindo *brotyré*.

58 Cf Godelier 1996, 2008; Lemonnier 2008.

Todo ritual ou festa tem um dono, *-wedu*. Todo espírito invocado nos rituais tem também um dono. Crianças de famílias que se dispõem a patrocinar o ritual. A exceção a essa regra é, naturalmente, as festas de forró que abordarei neste capítulo.

O capítulo que segue, dedicado às festas, pretende reforçar o argumento de que o *poder* político na sociedade karajá não é exercido de forma coercitiva, como bem já atestavam Lowie e Clastres, mas é sobretudo pela *influência* (tal como argumenta Marc Brightman para a região das Guianas). Esta influência é exercida através da confirmação pública do prestígio da família do chefe. Mantendo filhos belos, enfeitados e promovendo rituais públicos, festas.

4.1 Festa da Primeira Comida

“Na festa para o meu filho, perdi tudo o que eu tinha. Só fiquei com essas cadeiras e a televisão”, me dizia Lahiri, filho de Carlos Waximakuri, cacique da aldeia Hãwalorá. Tratava-se de uma festa para um filho bebê, no dia em que iria se alimentar com comida sólida pela primeira vez, o que eles chamam de “festa da primeira comida”. Pretendo aqui descrever essa festa em particular e o contexto em que ela ocorreu, afim de defender a ideia (reforçada nos próximos tópicos do presente capítulo) de que as festas mantêm animada e unida uma aldeia e contribuem para reforçar o reconhecimento público de seu chefe.

Optei por apresentar as festas em ordem de seu alcance social, espacial e cosmológico. Desta forma, a festa da primeira comida tal como a compreendo e que mobiliza a família extensa dentro de uma mesma aldeia, será descrita primeiro. Não se estende, como a festa da Ijadokomá, assunto do próximo tópico, a outras aldeias.

No caso da festa descrita abaixo, não presenciei sua realização, mas foi-me relatada com bastante detalhe pelo pai do bebê e por vários dos presentes, uma vez que ela tinha acabado de ocorrer quando cheguei à aldeia Hãwalorá. As inferências mais generalizantes que aqui proponho advêm de outros relatos que coletei na mesma aldeia.

Como se verá, acredito que a mobilização da parentela e o fluxo de dádivas que ali ocorre reforçam a influência e o prestígio da família que se propõe a realizá-la. Entendo a festa como um necessário reconhecimento público da criança especial, criada no seio de uma família *nobre*. Até onde conheço as etnografias, o ritual que estou chamando de Festa da Primeira Comida foi apenas mencionado, mas ainda não foi descrito⁵⁹. Acredito que isso se deva à sua realização esporádica ou mesmo ausente na maioria das famílias.

59 Cf. Torres 2011, para uma menção à festa da primeira comida.

A festa da primeira comida karajá é realizada quando, por volta dos seis meses de idade, o bebê irá ingerir alimento sólido pela primeira vez. Trata-se de um ritual já pouco realizado. Em geral é feito por aquelas famílias mais numerosas e mais ciosas de seu reconhecimento público. Segundo Inãberu, uma interlocutora da aldeia Hãwalorá, outra filha do cacique Carlos Waximakuri, a decisão de se fazer a festa é iniciativa da avó materna do bebê.

Há uma fase de preparação e outra fase em que a festa é efetivamente realizada. Na fase preparatória, as parentes femininas do bebê, especialmente do lado materno, se empenham em preparar grande quantidade de alimento. Peixe assado, bolo, arroz, tartaruga assada, macaxeira cozida. Meses antes disso as tias mais habilidosas estavam tecendo esteiras sobre as quais irá se desenrolar a cena mais ritualística da festa. Nos dias anteriores, as mesmas parentes estão envolvidas em anotar o que os *brotyré* irão pedir em troca de sentar-se junto ao bebê e partilhar seu alimento.

Foi-me explicado que esta festa só se realiza para filhos primogênitos. Acredito que essa concepção de primogenitura seja aplicada ao primeiro filho, mas também à primeira filha mulher de uma sequência de siblings. Por exemplo, digamos que os três primeiros filhos de um casal sejam homens, e a quarta seja uma mulher. Ela será igualmente considerada uma espécie de primogênita. Se essa concepção de primogenitura é válida uma pergunta que segue em aberto.

O bebê homenageado no ritual que me foi descrito não estava pintado, mas estava enfeitado com o cocar lóri-lóri, espécie de peruca com penas de arara-vermelha. Não tenho certeza se esta é uma regra, mas em geral não vejo bebês com pinturas. Acredito que eles comecem a pintar as crianças quando já estão mais velhas, com os primeiros sinais da puberdade. Também podem estar presentes os colares. O bracelete *deixi*, confeccionados para os bracinhos miúdos, também pode estar presente.

No momento ritualístico propriamente dito os pais do bebê se sentam com ele no centro da esteira. Ao redor deles estão os *brotyré* da criança, que se dispuseram a estar ali. Uma parente feminina, independente de ser patri- ou matrilateral, introduz alimento em pequenas quantidades na boca do bebê. O alimento necessariamente é cozido. Na festa que havia sido recentemente conduzida em Hãwalorá, o alimento foi um grolado de arroz: uma espécie de sopa doce que se faz com frutas ou outro alimento como arroz ou milho. Após a alimentação do bebê, um gesto da avó “autoriza” a participação dos outros e os *brotyré* começam a comer o alimento que estava ali para o ritual. O alimento é consumido bem rapidamente. Os peixes assados serão levados para as casas dos *brotyré* e serão consumidos fora da cena ritual. Em seguida os presentes dos *brotyré* são levados embora.

Quando cheguei à Hãwalorá, no início de abril de 2009, aquela festa da primeira comida tinha acabado de ser realizada. O pai do bebê, Lawari, é filho do cacique Carlos Waximakuri. Ele me mostrou sua casa e chamou atenção para o fato de que a casa estava quase completamente vazia. Os bens materiais haviam se dispersado pela aldeia na ocasião da festa. Os bens mais valiosos que ele “perdeu” ali foram uma bicicleta e uma canoa. Parece-me que para além de um certo lamento de perder seus bens materiais, havia uma considerável dose de orgulho ao me enumerar todas as coisas que haviam sido objeto de doação ao final da festa: esteira, colchão, rede, canoa, bicicleta, panelas. Além disso, ele iria depender da casa de sua irmã, por um tempo, para se alimentar uma vez que na sua não havia mais ou panelas. Xe’ã, uma Tapirapé que vive em Hãwalorá, relata que algumas vezes a casa fica tão sem recursos ao final de uma festa que algumas pessoas próximas se compadecem e devolvem, às escondidas, alguns bens que haviam sido levados.

Pessoalmente não presenciei nenhuma Festa da Primeira Comida. Recebi descrições genéricas de vários interlocutores. Lahiri, Xe’ã, Dibé e Inãberu foram os que me relataram mais vivamente os eventos. E, também, a descrição detalhada desta última festa realizada. Além disso, havia como novidade a possibilidade de se filmar a festa com câmeras fotográficas. E o pai do bebê, Lahiri, me mostrou, orgulhoso, a filmagem, comentando cada uma das cenas gravadas.

Pude ver a família extensa estruturada na forma de: bebê e seus pais no centro e, em torno deles, os *brotyré* do bebê sentados na esteira. Pude ver também o momento em que se “libera” a comida para todos. Como em outras festas karajá, este momento é de uma alegria caótica em que o alimento desaparece rapidamente e a festa se dispersa lenta e alegremente, com cada participante retornando à sua casa.

Note-se que estou fazendo uma diferença, nesta narrativa, entre a festa em si e o seu momento ritualístico. Irei me deter brevemente nesta diferença afim de elucidar o pequeno sistema de dádivas posto em ação no ritual. Os Karajá não diferenciam verbalmente as festas tradicionais de seu povo das festas de *tori*. Se eu fosse selecionar uma única palavra em português que eles usam para se referir a todos estes eventos, escolheria a palavra “brincadeira” que é como eles chamam todas as festas. Eles chamam as festas genericamente de *anarakã*.

Compreendo que a festa em si começa bem antes e termina depois do seu momento festivo e o ritualístico. Nas semanas anteriores há a confecção das esteiras, o convite aos *brotyré* e outros participantes. Nos dias anteriores há a busca por alimentos que irão compor o momento ritual. Notei que há um uso indiferente de alimentos *tori*, comprados na cidade, e karajá, vindos da roça ou do mato. Essa diferença não pareceu relevante para eles. No Hetohokã, ao contrário, ouvi críticas às

aldeias que já não usam muitos alimentos indígenas (peixe, macaxeira cozida e banana eram os mais lembrados) e um elogio às aldeias que fazem uso mais sistemático dos produtos da roça.

Seguindo o clássico modelo analítico proposto por Arnold Van Gennep⁶⁰, a festa da primeira comida pode ser considerada um rito de passagem. Ela é composta por um momento de separação, quando as famílias patri- e matrilineares, adicionados dos eventuais convidados que não são da família, acorrem à casa da criança. Há uma fase liminar para os *brotyré*, os pais e o bebê: trata-se daquele momento em que todos estão sentados na esteira. Esta é certamente a etapa mais complexa do rito.

O sentar-se na esteira, gesto comum a praticamente todos os rituais karajá, marca o que Victor Turner⁶¹ chamaria de momento de “indiferenciação” da fase liminar de um ritual. Ou seja, uma ausência de marcadores que distinguem as pessoas que compõem o corpo de *brotyré*. Quero aqui sugerir a interpretação desse fenômeno como a produção de um “corpo coletivo” composto pelos parentes bilaterais. Este *corpo* é uma proteção para o bebê. Naquele momento, os indivíduos deixam de ter destaque e passam a compor isto que estou chamando de corpo coletivo. Os dados levam a sugerir que toda vez que o corpo coletivo do *brotyré* – que é diferente para cada criança – se compõe, são reforçados os laços que unem aqueles indivíduos.

Finalmente, há uma fase de reagregação. Após a comida ser liberada e todos obterem o alimento que conseguem, ocorre a distribuição de bens e o retorno às casas. Neste momento o corpo coletivo se desfaz. Entretanto ele já não é o mesmo que entrou no ritual. O partilhar do alimento em torno do bebê reforçou entre eles esses laços. O ritual parece funcionar como um *amálgama* que auxilia a manutenção da vida coletiva.

Além disso, sugiro que a proeminência do pai da criança esteja em destaque aqui. Sua presença na festa é bastante discreta. A preparação é toda desenvolvida na esfera feminina da família extensa. A execução do rito em si é obra das avós. E, afinal, a festa é em honra de um filho bebê. Entretanto, a capacidade daquele homem de prover os insumos para todo esse preparo que está em jogo. Ademais, ele não escolheria honrar seu filho bebê em uma festa caso não dispusesse de bens materiais a serem dispersos ao final dela.

60 “Dada a importância destas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de *Ritos de Passagem*, que se decompõem, quando submetidos à análise, em *Ritos de separação*, *Ritos de margem* e *Ritos de reagregação*. Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas numa mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os de reagregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação” (Van Gennep, 2011: pp. 29-30)

61 “Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial.” (Turner, 1974, p. 117)

Neste ponto descreverei o sistema de dádivas envolvido na festa para sugerir a proeminência do pai da criança. Sempre me intrigou o sistema de dádivas envolvido no fenômeno *brotyré*. Os *brotyré*, como mencionado anteriormente, são um grupo de parentes que se dispõem a proteger a criança, assegurar seu crescimento saudável. Para fins de “tradução cultural” eu penso os *brotyré* como uma espécie de padrinhos, parentes mais ou menos próximos que têm uma relação especial de proteção com a criança. Mas a palavra é polissêmica e se aplica também ao presente em si, que é retribuído aos parentes que vêm proteger o filho. E é usada também para descrever o ato de se oferecer para proteger a criança: “vou fazer *brotyré*” é o que eles dizem.

No caso das festas, que é quando se ativa de forma mais intensa o que vou chamar aqui de “sistema *brotyré*”, um pequeno sistema de dádivas é posto em ação. Um parente ou vizinho diz “vou fazer *brotyré* para seu filho”. O “fazer *brotyré*” nesse caso pode ser o sentar-se na esteira durante o ritual. Mas pode também ser sentar-se junto ao vizinho e comer alguma coisa de sua comida, tomar seu café. Por ter “feito *brotyré*” para o filho (tomado café do vizinho, por exemplo), tem-se o direito de pedir algo em troca. Um presente, uma dádiva.

A pergunta que sempre me ocorre quando eu testemunho esses momentos é: o que está sendo *retribuído* aos pais da criança quando eles fornecem alimento e presentes aos *brotyré* de seus filhos?

Gostaria de separar aqui as fases do sistema de dádivas que, segundo proponho, estão em jogo no fenômeno *brotyré*, afim de tentar responder a essa pergunta. Segundo a análise clássica de Marcel Mauss, os três movimentos da troca são obrigatórios: a obrigação de dar, a obrigação de receber e, também, a obrigação de retribuir (Mauss 2013: 69). Ao se receber uma dádiva, contrai-se uma dívida: há a obrigação de receber. Veja-se que não é uma opção e sim uma *obrigação* de receber. Para quitar-se esta dívida surge a necessidade de se *retribuir*. No sistema *brotyré*, os pais convidam para a festa os *brotyré* de seus filhos. Os *brotyré* se sentam na esteira e comem o alimento ofertado pelos pais. Em *retribuição* ao fato dos *brotyré* terem aceitado o convite, sentado e comido o alimento, os pais oferecem um presente material. O sistema foi esquematizado aqui abaixo, mostrando com setas o movimento das dádivas. Abaixo da seta que indica o movimento da dádiva, descrevo o que está sendo dado.

criança <- - - - *brotyré*

(comer, sentar, proteger)

Pais - - - -> *brotyré*

(presente)

Pais <- - - - *brotyré*

(?)

Resta uma incógnita: o que os pais recebem em retribuição à sentada e partilha do alimento, ofertada pelos *brotyré*? Eu gostaria de argumentar aqui que nesta e em todas as festas em que o sistema *brotyré* é colocado em ação, o que os pais recebem em retribuição é um presente imaterial. É o *prestígio* que estão adquirindo diante da comunidade. Este prestígio não é obtido da noite para o dia. É obtido num constante alimentar o seu entorno, seus parentes, seus *brotyré*. Note-se que a categoria de parentes que recebe presente no caso da festa da primeira comida é francamente a mesma que esteve envolvida em sua preparação. Sem riqueza não há parentes nem prestígio. Sem parentes não há riqueza nem festas. É preciso manipular as duas fontes de riqueza e prestígio, quais sejam, parentes e festas, para se obter reconhecimento público. Ao me perguntar se eu era uma *tori i-tyhy*, uma *tori* “de verdade” ou uma *tori* rica, Lahiri estava me perguntando tanto se eu tinha uma família numerosa quanto se eu tinha bens materiais em abundância.

Da festa que me foi relatada, o pai, Lahiri, foi quem primeiro me contou e fez questão de mostrar as filmagens. Lahiri não é filho primogênito. Ele é o terceiro filho, segundo homem. Sua liderança na aldeia é proeminente. Entretanto, devido à preferência pela primogenitura, sua sucessão a seu pai na liderança da aldeia não está garantida. Seu irmão mais velho, Kleber, seria o natural sucessor de Carlos Waximakuri. Entretanto, Kleber não vem obtendo reconhecimento público daquela proeminência que o levaria a ser cacique.

Kleber tem uma família “desestruturada” para os padrões Karajá. Sua esposa, que é Tapirapé, não mora em Hãwalorá e sim em Urubu Branco, a maior aldeia Tapirapé. Note-se que o fato da esposa ser Tapirapé não implica, em Hãwalorá, uma perda da preferência. A esposa de Lahiri também é Tapirapé, bem como a mãe deles. Acredito que um casal que fosse composto de homem e mulher Karajá talvez tivesse alguma preferência numa disputa por legitimidade da liderança, mas isso não é imediatamente dado. Praticamente toda a população das três aldeias da barra do Tapirapé (Itxalá, Hãwalorá e Maitâri) é composta de gente *mestiça* entre as duas etnias⁶².

Kleber não vive com a esposa, mas se considera casado com ela. Além disso, desenvolveu habilidades xamânicas e atua como *hyri* para as três aldeias acima mencionadas. Esta atuação não é desprovida de temores. Há quem acredite que ele faça feitiço. Outro de seus irmãos também é *hyri*

62 Meu uso do termo *mestiço*, aqui é uma franca apropriação da categoria que eles usam, em português.

mas não ouvi pesarem contra ele acusações de feitiçaria. Acredito que isso se deva à sua situação familiar mais regular: é casado e vive com a esposa e filhos na mesma aldeia, Hãwalorá.

Desta forma, acredito que a execução do ritual público em honra do filho bebê de Lahiri tenha sido um elemento a mais no reconhecimento público de sua proeminência enquanto liderança. Tudo leva a crer que ele substituirá seu pai na condução dos assuntos públicos da aldeia, fenômeno este que estou chamando de *política*.

O fenômeno *brotyré* me parece uma versão Karajá daquele fenômeno melanésio que foi chamado por Roy Wagner de *pessoa fractal*. O *brotyré* é uma espécie de *pessoa jurídica* (personne morale na terminologia de Lévi-Strauss) que contém em si muitas pessoas e relações. O sentar-se na esteira junto a outros indivíduos que partilham desse corpo coletivo é reforçar e manter o amálgama dessa pessoa jurídica.

Neste tópico procurei argumentar que a festa da primeira comida é uma das manifestações do fenômeno da magnificação da pessoa Karajá que cria prestígio ao criar *beleza*. Nesta circulação de prestações de um sistema de dádivas, a perda de bens é constitutiva do prestígio da chefia: enquanto seus filhos são magnificados e sua família extensa é nutrida, a liderança recebe prestígio.

Para isto, busquei demonstrar que aqueles que seguem realizando a Festa da Primeira Comida são os mesmos que estão buscando afirmar sua liderança na aldeia. Busquei demonstrar esta assertiva abordando a festa tal como realizada por Lahiri, filho de Carlos Waximakuri, cacique de Hãwalorá. Ele realizou a festa para seu filho, pouco antes de minha chegada à sua aldeia.

A descrição e análise da Festa da Primeira Comida no contexto da abordagem ao fenômeno da chefia e política tem a importância de demonstrar como as relações de parentesco estão profundamente imbricadas na performance política. Isso aproxima o fenômeno ameríndio de seu congênere melanésio. Lá onde o Big Man apoia seu *poder* tanto em uma condição de herança familiar quanto em sua performance pública (Godelier 1996: 129^{ss}).

Analisei o sistema de dádivas envolvido no fenômeno *brotyré*. Pretendo retornar à esta descrição nos próximos tópicos pertinentes afim de reforçar minha argumentação. Em linhas gerais, entendo que os pais da criança recebem *prestígio* em troca de alimento e bens materiais ofertados aos *brotyré*.

4.2 Festa da *ijadokomá*⁶³

Uma menina habitante da casa mais *iraru* (mais à jusante) da aldeia Macaúba ficou menstruada pela primeira vez. É chegada a hora de seu reconhecimento público enquanto

63 *Ijadomá*, na pronúncia masculina.

ijadokomá. Neste tópico pretendo argumentar que a festa que celebra a saída de uma moça de sua reclusão pubertária, a festa da *ijadokomá*, por seu alcance inter-aldeão, testa os limites de uma família extensa ao mesmo tempo em que reforça o reconhecimento de uma liderança em suas relações intra-aldeia.

A abordagem da Festa da *Ijadokomá* no contexto de uma argumentação sobre as manifestações da chefia tem a importância de mostrar que, a despeito de não terem alcance público mais geral, seu caráter coletivo, de reforçar os laços de parentesco, tem diretas implicações políticas para sua parentela e o cabeça de sua casa.

Para a presente análise contei com relatos colhidos em campo e com a observação direta de uma festa na aldeia Macaúba no dia 4 de outubro de 2011. As explicações que obtenho dos meus interlocutores karajá são sempre fragmentárias e busco complementá-las com a leitura e o contraste de suas explicações.

Como se verá, a presença de parentes distantes genealógica e geograficamente na festa indica que quem se propõe a participar da festa está de certa forma reivindicando fazer parte da família. Um grande afluxo de *parentes* indica um grande prestígio da casa à qual pertence a menina que está passando pela reclusão.

A abordagem que ora proponho insere a festa que marca a primeira menstruação, no fenômeno da afirmação política de uma liderança. Em geral esta festa não é tratada sob este aspecto. Entretanto, pretendo argumentar aqui que esta festa tem um alcance mais largo que a família local, o que por si só já implica em uma mobilização de interesses para além do familiar. Mas, principalmente, a produção de filhos belos está diretamente ligada à promoção do prestígio de uma liderança e de toda a aldeia.

A festa, como se verá, pode ser classificada como um rito de passagem, segundo a proposta de Arnold Van Gennep (2011)⁶⁴. Ela envolve também aspectos outros que reforçam os ideais da pessoa Karajá. Trata-se de circunscrever o ideal de pessoa, marcado pela contenção corporal, pela imobilidade. O par de opostos mobilidade/imobilidade está associado, para o pensamento karajá, às manifestações de alteridade e identidade, respectivamente. O tema é revelador do ideal de pessoa karajá, que deve ser atualizado na figura do chefe.

A festa da *ijadokomá* ocorre quando uma menina sai de sua reclusão pubertária. Diferentemente da festa da primeira comida, esta é feita com muito mais frequência e há farta descrição na literatura etnográfica. Quando a menina tem sua menarca, será colocada num canto

64 Cf no tópico anterior a definição de rito de passagem proposta pelo autor.

recluso de sua casa. No passado, segundo Georges Donahue (1982: 130) erguiam-se paredes de palha afim de isolar a menina da vista de outros moradores da casa. Hoje em dia isso pode ou não ocorrer. Ela poderá também ser isolada em um quarto, nas casas de alvenaria. Ela ficará reclusa enquanto durar o sangue daquela primeira menstruação. Em princípio não deve ser vista por ninguém além de uma parente feminina de sua casa, em geral a avó materna. Deve comer alimento em pequenas quantidades e só sairá de sua casa à noite para se banhar no rio, distante dos olhares. E, sobretudo, deve permanecer o mais imóvel possível.

O simbolismo envolvido na reclusão pubertária mobiliza aspectos do ideal de pessoa dos Karajá fundamentais para o argumento desta tese. São eles a contenção corporal e o imobilismo. Se a menina demonstrar voracidade na alimentação ela consequentemente terá um exagerado – e escandaloso – apetite sexual, o que é bastante mal visto. Terá o mesmo destino se não permanecer imóvel o suficiente. Sairá da reclusão na condição de *aderaná*, palavra que é glosada em português como “prostituta”, que quer dizer principalmente uma mulher com apetite sexual exagerado, moralmente condenável.

A saída da menina desta reclusão é envolta numa festa bastante alegre e que mobiliza parentes distantes social e genealogicamente. Ela é enfeitada com os adornos tradicionais e sai da casa retirada por uma avó. Irá se sentar numa esteira, cercada de seus *brotyré*. Nesta esteira, será alimentada por uma mulher na categoria de “avó” em pequenas porções. Um sinal da avó “autoriza” o consumo dos alimentos da festa. Como em muitos outros rituais, este alimento desaparece rapidamente da cena. A pequena multidão que se formou para acompanhar o ritual irá se dispersar lentamente.

A partir deste momento a garota não é mais considerada uma *hirari*, menina, e sim uma *ijadokomá*. André Toral chamou a atenção de que quando se é mais jovem, no auge de seu vigor juvenil, é quando os karajá se enfeitam mais nas festas (Toral 1992). É quando as pinturas corporais são mais complexas e os adornos utilizados são os mais elaborados. Pode-se confirmar esta assertiva observando os enfeites usados pelas *ijadokomá*. Quando os Karajá estão mais velhos suas pinturas vão se reduzindo a faixas horizontais da largura de três dedos, aproximadamente, nas pernas e braços.

Acompanhei uma única festa de Ijadokomá. Ocorreu na casa à qual pertencia Waihorê, um de meus interlocutores: um senhor conhecedor de histórias karajá, da aldeia Macaúba, de quem gravei diversas histórias de guerra. Na casa mais à jusante, mais *iraru*, da aldeia Macaúba, aconteceu a festa na manhã do dia 4 de outubro de 2011. Fui avisada da festa por Waihorê. No dia anterior à saída da moça de sua reclusão, a avó da menina me chamou para vê-la reclusa em sua

casa. Acredito que isso foi uma violação branda da regra de manter a menina longe da vista de outras pessoas. A avó pediu que eu fotografasse a menina.

A menina estava sentada sobre um colchão e suas pernas estavam cobertas por um lençol. Nos anos 1970 Georges Donahue observou que era feita uma esteira para que a moça ficasse ali sentada durante a reclusão, enquanto o sangue escorresse. O autor explica o isolamento em termos de sua função de preservar os outros da contaminação que o sangue exerceria.

No caso da festa que observei, indaguei à avó e a Waihorê quais eram os participantes. Quem viria prestigiar a festa. A avó assegurou que quem quisesse poderia vir fazer *brotyré* e tomar parte na festa. Entretanto, constatei que apenas membros da família extensa estavam presentes. De não-parentes acredito que estavam apenas uma professora *tori* da escola da aldeia e eu.

Cheguei à casa da moça por volta das 10.00h da manhã. No barracão do lado de fora de sua casa já estavam instaladas as esteiras. Mais uma vez convidada pela avó, fui levada para dentro da casa onde a moça havia ficado reclusa. Dessa vez ela estava de pé sendo paramentada com todos os seus enfeites. Brincos de pena em forma de flor, colar de miçangas, *deixi* (bracelete), saia de entrecasca e as pinturas no rosto.

Do lado de fora, crianças nos galhos das árvores na barranca do rio aguardavam ansiosas a chegada dos convidados vindos de uma aldeia vizinha, Itxalá. A aldeia fica relativamente próxima. Mas com canoas abarrotadas de gente e movidas pelo motorzinho da rabeta, o percurso pode durar até duas horas. No barracão onde se desenrolaria a cena mais ritualística da festa já se formava uma pequena multidão. Os gritos das crianças avisam da chegada das rabetas. Vieram duas, lotadas de gente. Eram parentes habitantes da aldeia vizinha. Enquanto estes convidados desembarcavam, ocorreram dois eventos da cena ritual.

Alguns homens vestidos ostensivamente com roupas de mulher (trazendo os diacríticos distintivos: saia e batom) executavam gestos “femininos” de forma exagerada, claramente buscando provocar gargalhadas na multidão. Presenciei esta mesma representação no ritual de iniciação masculina da aldeia Hāwalorá. Moní, um rapaz daquela aldeia, me explicou que era um “espírito de palhaço”. Em Macaúba não encontrei nenhum interlocutor que se prolongasse na explicação. Apenas um homem me disse que era “*Ijadomá*”⁶⁵, moça, mas em seguida acrescentou “Quer dizer, é só brincadeira”.

Essa performance jocosa ocorre em rituais que possuem um aspecto de iniciação mais pronunciado, como a festa da *ijadokomá* e a iniciação masculina. Até onde pude registrar, o

65 *Ijadokomá* da linguagem feminina.

“palhaço” em questão está ridicularizando sempre aqueles que estão performando “a sério” a iniciação. Não se trata sempre de ridicularizar alguém do sexo oposto, como inicialmente imaginei. Mas está claro que a jocosidade envolve exagerar características tipicamente masculinas ou tipicamente femininas. Trejeitos, roupas ou postura é o que vem ao caso na performance. Não tenho elementos suficientes para adensar a interpretação. Acredito que uma abordagem minuciosa, e infletida pelas relações de gênero, devem esclarecer melhor o fenômeno.

Neste ínterim, a moça finalmente sai de sua casa. Algumas pessoas, sobretudo crianças, tinham muita curiosidade de ver o momento exato da saída de dentro da casa. Mas aparentemente a maioria dos convivas estava aguardando o cerne do ritual que é a distribuição de alimentos. A menina parou na soleira da porta de sua casa, olhando para todos à sua volta. Algumas pessoas tiraram fotos. Saiu, levada pelo braço por sua avó, na direção do barracão.

Deste momento em diante não pude acompanhar de perto a cena pois era impossível chegar junto à esteira devido à quantidade de gente que se aglomerava. A menina se sentou, orientada pela avó materna e ladeada por parentes bilaterais, sobretudo mulheres, mas não exclusivamente. Nesta hora os parentes ali sentados estão atuando enquanto *brotyré*. Um pequeno silêncio se faz na cena em si, em contraste com a algazarra de quem está fora das esteiras. Os *brotyré* estavam ligeiramente cabisbaixos. Uma senhora de idade bem avançada, na categoria de *lahi*, avó (provavelmente bisavó materna da moça) levou peixe assado em pequenas quantidades à sua boca. Um gesto “liberou” a comida para todos e uma grande confusão se formou.

Todos os rituais Karajá que já acompanhei têm um momento que é chamado em português de “liberar”. O oficiante do ritual autoriza a execução de um ato coletivo. No caso da festa da moça é o momento de consumo do alimento de forma coletiva e desordenada. Ele significa o fim do rito formal.

Houve gritaria e gargalhadas de gente tentando se apossar de toda a comida que estava sendo distribuída. Uma ou outra mulher conseguiu um peixe assado inteiro e o levou para sua casa, o que causava admiração e risadas por parte de quem tentou e não conseguiu. O velho Waihorê obteve uma fatia de melancia e me regalou. Este gesto também provocou risadas, uma vez que a oferta de comida por um homem e sua aceitação por uma mulher é sinal de cumplicidade sexual. Sabendo que obviamente não era o caso, as risadas e piadinhas eram pelas suposições maliciosas e pelo ridículo que parece a todos um velho se envolver com uma mulher jovem, ainda por cima *tori*. Waihorê fingia-se ofendido, mas me assegurou que não deveria ser motivo de preocupação.

A festa estava encerrada. Não havia mais nenhuma etapa ritualística ou festiva. Os convidados da outra aldeia iriam visitar pessoas queridas em outras casas e retornariam discretamente para sua aldeia no cair da tarde. Em cada casa de participantes haveria risadas e comentários sobre os momentos mais divertidos da festa.

Na tarde daquele mesmo dia houve uma briga entre mulheres em que uma das contendoras tinha vindo na comitiva de Itxalá para participar da festa da manhã. Foi a primeira e única vez que vi alguma agressão sair do domínio da oralidade e se tornar uma agressão física. Alguns me explicaram que era uma briga por ciúme: uma delas teria tido relações com o marido da outra. A briga foi apartada por familiares que estavam próximos, irmãos e cunhados das duas contendoras.

Tal como a festa da primeira comida, a festa da Ijadokomá pode ser considerada um rito de passagem, segundo a classificação proposta por Van Gennep (2011). Ela marca para a sociedade o fim de uma etapa na vida da moça, de seu *status* de *hirari*, menina, para o de *ijadokomá*, moça. O novo *status* implica num maior controle de seus movimentos por parte da sociedade. Acredito que isso se deva ao iminente início da vida sexual. Implica também que agora a moça já poderá tomar parte nas danças de aruanã, quando se dança em dupla, junto à outra moça, diante do par de máscaras, o espírito dos *ijasó*.

Seguindo a classificação proposta por Van Gennep podemos separar dois processos distintos no mesmo ritual. O primeiro processo é aquele pelo qual a moça sozinha irá passar. Sua reclusão pubertária. O segundo é aquele pelo qual sua família extensa irá passar: o reconhecimento público da moça enquanto *ijadokomá*.

O sangue menstrual marca a necessidade de rompimento com o estágio anterior. Essa é a fase de separação, para a reclusa. A fase de margem ou fase liminar é longa, aproximadamente uma semana, enquanto o sangue estiver escorrendo. Caracteriza-se por uma separação total dos outros membros da sociedade. Somente a avó ou a mãe podem ver a menina. Ela se banha fora da vista das pessoas. Se alimenta escondida. Deve seguir à risca tabus impostos pela sociedade. A fase final, ou seja, a festa em si é, para a menina, sua reagregação, sob nova condição social.

Para a sua família, o rito de passagem tem uma fase de separação, que é quando familiares de perto e de longe aceitam o convite e acorrem à casa da menina. A fase liminar é a sentada na esteira e alimentação da menina pela avó. E a fase de reintegração se inicia com o fim da cena ritualística, na autorização do consumo de alimento, e posterior dispersão dos convivas.

Como já foi largamente abordado pela literatura antropológica, os ritos de passagem que implicam em mudança definitiva de *status* em geral têm a fase liminar bastante elaborada em seus

detalhes de significados. Tal princípio se aplica ao ritual que estamos abordando e por isso iremos nos deter nos aspectos sociológico e nas ideias ali ressaltadas.

A festa da *ijadokomá* coloca em ação uma dicotomia que permeia o ideal de pessoa karajá e, portanto, seu ideal de chefia que nada mais é que a pessoa magnificada. Trata-se do par de opostos mobilidade/imobilidade. Ele inclui, naturalmente um gradiente entre a imobilidade completa e a mobilidade extrema. A moça deve ficar o mais imóvel possível, sentada sobre sua esteira ou, no caso que observei, colchão. A consequência de não se observar adequadamente este tabu é a condição de *aderaná*. O termo é traduzido como “prostituta”. Para os Karajá junto aos quais fiz pesquisa, o termo era uma glosa em português. *Aderaná* quer dizer simplesmente uma mulher com exagerado apetite sexual. Essa característica é condenada moralmente pela sociedade. Há inúmeras cantigas de *ijasó* que descrevem esse comportamento escandaloso. A reiterada afirmação do escândalo moral das *aderaná* significa tão simplesmente que este não é um comportamento aceito, adequado.

O que o rito da reclusão pubertária está assinalando é justamente a reafirmação do valor da imobilidade. Reafirma, portanto, a valorização da contenção gestual, corporal, em suma: comportamental. A pessoal ideal tem os gestos contidos, é pouco móvel. A menina que está esperando a interrupção de seu sangue menstrual está em grande perigo e deve observar estes tabus de forma zelosa. O retorno à mobilidade habitual, cotidiana, é necessariamente marcado com grande festa.

O momento da alimentação pela avó na esteira, cercado de seus *brotyré*, também possui o mesmo peso. A menina que mostrar voracidade ao receber o alimento também sairá na condição de *aderaná*. Ela terá um apetite sexual excessivo também. Depois de *sentar* na esteira com seus *brotyré* e receber o alimento em pequenas quantidades, de forma contida, a menina está apta a retornar à mobilidade cotidiana do caminhar. Está apta também a ingressar a mobilidade ideal da dança. Pois é a partir daí que ela poderá dançar com os *aruanãs* na companhia de outra *ijadokomá*.

A concepção em torno do par mobilidade/imobilidade é recorrente na descrição do mundo de origem, o *berehatxi* ou fundo das águas, bem como no mundo de destino de privilegiados, o *biku* ou mundo das chuvas. Pode-se dizer que há um gradiente entre formas de mobilidade. Se reduzirmos a associação simbólica a seus termos mais elementares, poderíamos formulá-la da seguinte forma:

imobilidade : mobilidade::

identidade : alteridade.

Entretanto esta formulação certamente é reducionista pois ignora os matizes que a mobilidade cotidiana propicia. Bem como ignora a mobilidade ideal, concebida como a dança. Por isso prefiro formular tais associações em termos de um gradiente. Quanto mais imóvel, mais identidade, quanto mais mobilidade mais alteridade. Poderíamos, ao abordar os ideais de imobilidade mais em termos de uma *contenção* de movimentos do que uma efetiva *imobilidade*.⁶⁶ Há, ademais, um termo médio que é a mobilidade ideal da dança. Ela está formulada no mundo das chuvas, ou o céu, para onde vão os espíritos dos xamãs que possuem apenas o lado positivo do xamanismo, a cura. A “identidade pura” não é desejável. Ela leva à imobilidade absoluta, que se encontra no fundo das águas.

O gestual mais contido que se espera da menina que está passando pela reclusão pubertária é esperado de toda *pessoa* Karajá. Entretanto, alguns devem corresponder mais a este ideal. Estas pessoas são os chefes.

A capacidade de articular uma parentela extensa em torno de rituais é um dos principais atributos de um chefe bem-sucedido em manter um ambiente harmônico e pacífico em sua aldeia. Ora, uma liderança que logra atrair convidados de outras aldeias para prestigiar sua filha numa festa de *ijadokomá* manifesta o reconhecimento público de sua capacidade de mobilização de recursos.

Tal como em outras festas karajá, esta está implicada na reafirmação da capacidade de lideranças em entrelaçar os fios que unem a parentela. Nem todas as famílias realizam uma festa para celebrar a reclusão pubertária de suas filhas. E nem todas as filhas são celebradas em tais festas. Há uma franca preferência pelas primogênitais, apesar de não ser uma exclusividade delas. Famílias com poucos filhos e muito interesse em se afirmar politicamente se esforçarão para realizar todas as cerimônias públicas para seus filhos.

Nos dias anteriores à saída da reclusão, as parentes femininas co-residentes da moça prepararão a comida. Os homens irão pescar peixes e tartarugas para servir aos convivas. Na festa que acompanhei, a esteira utilizada na cena ritualística não era confeccionada exclusivamente para o rito. Não posso afirmar que este seja sempre o caso. A esteira que foi utilizada era a esteira cotidiana dos Karajá, que está presente em todos os terreiros. Os enfeites que adornaram a moça eram feitos para ela e provavelmente seriam reutilizados em danças e eventos festivos.

66 Agradeço a Gilton Mendes dos Santos a sugestão do termo *contenção*, bastante adequado à ideia que busquei expressar aqui.

Fazer enfeites tradicionais exige que a família tenha alguma especialista, uma mulher que saiba confeccionar as saias, colares, brincos, *deixi* (espécie de bracelete) e *dekobuté* (espécie de perneira). Isso implica também em ter acesso aos materiais de que são feitos: algodão, palha, miçangas, jenipapo para escurecer a palha e pintar o corpo. Os fios de algodão que vi serem usados eram sempre de rolos de barbante comprados na cidade. Mas conheci artesãs que teciam seu próprio algodão. São mais raras.

Toda essa preparação exigiu que a família da moça, capitaneada pela avó, fosse capaz de mobilizar atores e recursos amplos. Não apenas conhecimento de técnicas indígenas, mas recursos *tori* como farinha de trigo para o bolo, barbante de algodão, entre outros itens. Parentes da mesma casa concorreram para a execução exitosa da festa.

O alcance dos convidados se revela como de especial interesse para o argumento desta tese. As pessoas convidadas eram todas, em algum nível, parentes. Curiosamente o convite não parecia alcançar necessariamente os habitantes da mesma aldeia. Quando indaguei sobre quem iria participar, obtive a resposta de que “quem quisesse” poderia tomar parte. Entretanto, diferentemente do Hetohokã ou da iniciação masculina em que efetivamente toda a aldeia está mobilizada para os eventos do ritual, a festa da *ijadokomá* parecia só interessar aos parentes. O fato de haver convidados de outra aldeia indica que a festa é capaz de reunir e reforçar as ligações familiares. Alguns destes familiares irão atuar como *brotyré* e receber por isso um presente.

Como em outros eventos em que se vê uma criança sentada na esteira cercada de seus *brotyré*, aqui, nesse momento, as pessoas ali sentadas deixam de ter importância individual e constituem um *corpo coletivo* mobilizado para proteger a criança ou jovem. Trata-se de um aspecto do estado liminar, tal como isolado por Victor Turner, a indiferenciação de *status*. E é nessa indiferenciação individual que se reforça essa unidade familiar. Sobre tudo na partilha do alimento, que ocorre em seguida à “liberação” da comida para os convivas.

Está mais do que atestado na literatura regional o significado da partilha do alimento nos mitos. As mitologias abordadas por Lévi-Strauss (2004) são abundantes em descrições de uma *viagem* efetuada por um herói mítico em que ele se depara com animais que falam com ele e o convidam a visitar sua aldeia. O tema foi retomado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) em sua abordagem ao *perspectivismo ameríndio*. Partilhar o alimento numa visita a aldeia de Outros implica em adotar sua perspectiva e tornar-se um deles.

Ora, o que temos na festa da Ijadokomá é uma visita de convidados, parentes que estão fisicamente distantes e são instados a partilhar o alimento. Dessa forma eles tornam-se menos

distantes. Seguir visitando os parentes e partilhando seu alimento garante a manutenção da mesma perspectiva, de não se tornarem Outros.

Tal como na análise da festa da primeira comida, parecia-me um certo enigma entender o que se recebe quando se dá objetos aos *brotyré*. Não são *coisas* tal como as concebemos, mas prestígio. Ao promover festas um cabeça de família está mantendo ativa a vida na aldeia e *magnificando* seus filhos.

Por fim, a briga que ocorreu no final do dia, na festa que acompanhei, é bastante reveladora do papel que o ritual desempenha na manutenção da coesão social e os desafios impostos a quem os promove. Praticamente todos os meus interlocutores indígenas que se dispuseram a falar sobre a vida na aldeia mencionam que gostam de uma aldeia alegre, com festas, com música. E todas as histórias de migrações, grandes ou pequenas, de famílias nucleares ou aldeias inteiras, têm como pivô contendas inicialmente pequenas que ganham volume e tornam a situação insustentável. O convite a parentes distantes permite reforçar os laços de parentesco. Ao mesmo tempo, revela as reivindicações de fazer “parte da família” por certos parentes que já estavam se distanciando. O convite também carrega o perigo de trazer aquela alteridade mais imediata para dentro do círculo íntimo. A briga não ocorreria se o ritual não ocorresse. Apaziguar a briga é tarefa também de uma parentela que não quer que o conflito ganhe importância e alcance para além dos contendores. Não é surpreendente constatar que a capacidade de apaziguar conflitos seja uma das prerrogativas de um chefe influente.

A família que faz reconhecer a beleza de seus filhos em rituais coletivos lida também com dilemas tais que irão sempre desafiar aquele que os representa no âmbito mais público, o cabeça da casa.

Neste tópico argumentei que a festa da *ijadokomá* (ou reclusão pubertária) que ocorre quando a menina tem sua primeira menstruação, concorre para a afirmação de uma liderança na aldeia. Ela testa os limites da família extensa uma vez que tem um alcance intra-familiar ao mesmo tempo que inter-comunitário. Ela é relevante para a projeção de uma liderança política, a despeito de se manter no âmbito local da família.

Para isso busquei demonstrar como a festa mobiliza parentes em outras aldeias que visitam a aldeia da moça e tomam parte na cena ritual enquanto *brotyré*. A festa também evoca valores de chefia tipicamente *inã* como a imobilidade e a contenção do corpo. Eles lembram à moça e à sociedade mais geral os ideais de contenção e comedimento no comportamento em público.

4.3 Festas de forró e futebol

As abordagens ao uso de bebida alcoólica entre os Karajá são em geral ligadas ao seu abuso. É uma constante nas etnografias pelo menos desde os anos 1980 com a tese de Georges Donahue. Sempre vista como um elemento perturbador da ordem, desagregador da cultura, entre outros julgamentos da mesma natureza.

Pretendo neste tópico abordar dois eventos de origem não-indígena, quais sejam, o futebol e as festas de forró, para descrever a atuação da chefia. Se o chefe, segundo Lowie e Clastre, é um apaziguador de conflitos, sua atuação nas festas onde a bebida alcoólica corre livremente é fundamental para a manutenção de um ambiente alegre e pacífico.

Abordarei esses eventos do ponto de vista da atuação da chefia. O futebol e o forró são eventos onipresentes nas aldeias em que trabalhei. Seria temerário ignorá-los quando se tem por objetivo compreender o funcionamento das aldeias e as relações atuais dos Karajá entre si e a manifestação das lideranças e chefia.

Para a descrição que segue, presenciei dois desses eventos. Um forró na aldeia Canoanã em 2011 e um torneio de futebol, sem festa ao final, entre os Xambioá, em 2009. Também acompanhei os preparativos para uma festa de forró na aldeia Macaúba em 2012, evento que coincidiu com minha saída do campo e, portanto, não estive presente na festa em si.

As festas Karajá sempre foram “festas de comida”. E ainda o são, em grande medida. Entretanto, proponho analisar aqui a festa não-indígena na maneira como foi apropriada pelos Karajá. Trata-se hoje em dia de uma parte dos desafios da chefia de se manter uma aldeia animada. Como se verá, acredito que a despeito da presença de alguns convidados *tori*, os forrós nas aldeias Karajá são feitos pelos indígenas e para os indígenas. O elemento do alcoolismo, potencializado sobretudo nos forrós, perturba a manutenção desse espaço como pacífico e arrisca transformar convidados em inimigos, tal como a iniciação masculina, em outro contexto.

Forró é o nome de um estilo musical, da dança que pode acompanhar a música e, também, da festa em si. É provavelmente o tipo de festa mais popular no interior do Brasil. Nas regiões que realizei pesquisa, ao longo do médio e baixo Araguaia, quando se fala em forró em geral está-se referindo à festa. Não foram poucas as histórias que ouvi de casais feitos e desfeitos no contexto de um forró. Tanto em tempos antigos quanto recentemente.

A referência mais antiga que encontrei em textos de etnólogos foi o da expedição de Wilhelm Kissenberth que esteve na região do Araguaia em 1910. Estando durante algumas semanas

em Conceição do Araguaia, o autor registra em seu diário no dia 24 de fevereiro de 1909 que é impossível ter tranquilidade ao dormir pois “a sanfona tocou noite adentro”⁶⁷.

As festas de forró adentraram as aldeias e as vidas dos Karajá e eu considerei relevante abordá-las no contexto da chefia. Pois, assim como outras festas de origem *inã*, o forró tem por objetivo manter animada a aldeia e oferece o risco de perturbar a tranquilidade, característica que constitui um dos itens considerados necessários para uma boa vida entre os Karajá.

O forró alcança convidados de aldeias vizinhas e, também, amigos *tori* dos indígenas. Gente que vive em cidades e fazendas da região. Os dois forrós em aldeia que presenciei vinham acompanhados de um torneio de futebol. E ambos constituíam num pequeno incremento na renda de famílias que se dispunham a participar montando uma banquinha para vender comida e bebida na festa. Entre os Xambioá acompanhei um torneio de futebol que foi seguido de um bingo para arrecadar dinheiro para associação, mas não foi acrescido de uma festa. Meus interlocutores disseram que isso era uma excepcionalidade, que em geral era realizada uma festa após o torneio. Dessa forma, manterei a descrição do evento entre os Xambioá porque o considero relevante para compreender os desafios da chefia. Sigo aqui uma ordem cronológica dos eventos que presenciei.

Entre os Xambioá, um *tori* morador de uma fazenda vizinha, do outro lado do Araguaia, já no estado do Pará, organizou o torneio de futebol. Foram formados seis times, dois com moradores das aldeias xambioá e os outros quatro formados por funcionários de fazendas vizinhas. O prêmio para os vencedores era um frango vivo, que seria preparado após o evento. Os jogos duraram toda a manhã, com dois tempos de vinte minutos cada.

É relevante notar que o futebol adentrou profundamente a lógica social e, também, espacial karajá. Além de ser jogado todos os fins de tarde, tanto por homens quanto mulheres e crianças, os torneios parecem ter por efeito integrar os indígenas com seus vizinhos. A tal ponto é importante o futebol na aldeia karajá que opto por descrever o formato espacial da aldeia não mais apenas como uma fileira de casas residenciais à beira do rio e a casa dos Homens na mata. Considero relevante que o crescimento eventual da população e a construção de novas casas, para além dessa forma “clássica” por assim dizer, acompanha a beirada do campo de futebol. Caso a aldeia cresça, iremos sempre encontrar casas ao longo do campo, em geral formando um “L” ou um “T” com a fileira de casas em posição tradicional.

No evento entre os Xambioá, o torneio se deu na aldeia Kurehe, onde o campo fica na beira do rio e há maior espaço externo onde todos podem assistir os jogos. A plateia era muito ativa:

67 “Diesmals wurde die ganze Nacht hindurch zieh harmonica gespielt” (Diários de Kissenberth, caderno VI, 24 de fevereiro de 1909 Museu Etnológico de Berlim).

esposas e mães gritavam incentivando seus maridos e filhos, e as mulheres de modo geral não perdiam nenhuma oportunidade de ridicularizar aqueles do time adversário que erravam a bola, escorregavam ou erravam um gol fácil. As risadas exageradas claramente tinham efeito perturbador na performance dos jogadores. O clima era de muita rivalidade e hilaridade por parte de quem estava fora do campo. Mas não havia ambiente para a rivalidade se transformar em alguma contenda física.

Os Xambioá têm orgulho por um dos seus membros ter sido jogador oficial do time dos Gavião Parakatejê. Não pretendo explorar mais a fundo neste contexto, mas os Parakatejê recebem uma polpuda verba indenizatória da Companhia Vale do rio Doce e investem muito em seu time. Os Xambioá contam, orgulhosos, que depois que um dos seus foi jogador do time Parakatejê, aquele time subiu para a segunda divisão do Pará e nunca mais caiu para a terceira.

Após o torneio, houve um churrasco. Na parte da tarde naquele dia, houve um bingo na aldeia Xambioá, a mais antiga das três aldeias. Os participantes eram tanto Xambioá quanto vizinhos das fazendas e corrutelas da região.

Testemunhei mais dois eventos *tori* nas aldeias. Um na aldeia Macaúba, dos Karajá e outro em Canoanã, dos Javaé. A onipresença deste tipo de evento nos três subgrupos indica sua capilaridade e importância. O forró e o futebol são importantes ferramentas de integração das populações nessa região.

O forró de Macaúba aconteceu aproximadamente um mês após o término do Hetohokã, festa de iniciação masculina. Não encontrei correlações manifestas pelos indígenas entre a realização dos dois eventos. Mas suspeito que a presença de visitantes que vieram para o primeiro evento estimule a realização do segundo. No caso de Macaúba não cheguei a acompanhar a festa em si, apenas seus preparativos uma vez que coincidiu com minha saída de campo.

Algumas semanas antes do evento o cacique Koboí contactou uma banda da região para vir tocar na festa. Nos dias anteriores havia uma grande movimentação para a confecção de barraquinhas onde se iria vender comida e bebidas. Um salão comunitário é o local do evento em si, onde a banda toca e alguns casais dançam. As barraquinhas de comida e bebida se concentravam no meio da aldeia, na parte central da fileira de casas.

Segundo me relataram os outros *tori* que viviam na aldeia (o missionário e as professoras da escola indígena), a aldeia, que já tem um cotidiano particularmente difícil com casos de alcoolismo e agressividade subsequente, se torna um lugar de franco conflito. Os *tori* que ali trabalham preferem dormir na cidade nesses dias e muitos indígenas que têm suas casas nas

imediações do evento preferem se mudar temporariamente para casas de parentes que fiquem afastados do burburinho.

Aparentemente há uma equação praticamente inevitável de festas de *tori* com conflitos. Os conflitos que já estavam latentes são potencializados pelo álcool, ingerido em grande quantidade. As pessoas alcoolizadas transitam na aldeia incomodando quem se dispuser a ouvi-los ou mesmo alguns que não estavam dispostos a isto. Há também algumas brigas de casal motivadas por episódios de ciúme. E, também, brigas entre homens e entre mulheres em que um é acusado de cobiçar o cônjuge do outro. Diante de tamanho potencial conflitivo, seguimos nos perguntando o que motiva os caciques a continuar promovendo tais eventos? E, afinal, que papel eles desempenham nessa cena?

Algumas respostas a estas perguntas pude intuir acompanhando o forró da aldeia Canoanã. Quando cheguei em Canoanã eles estavam justamente em intensos preparativos para uma festança de quase três dias que ocorreria dali a uma semana. Não tive a oportunidade de sentar sequer cinco minutos junto ao cacique Tehãbi para alguma conversa pois ele estava inteiramente ocupado em contratar a banda, consertar o telhado do salão, mobilizar as pessoas para a festa.

O evento em Canoanã foi bastante grande. Foram dois dias de torneio de futebol seguido de festa à noite. Vieram para o torneio alguns convidados de aldeias Karajá e Javaé, mas também uma equipe de futebol de indígenas Xerente bem como vizinhos de fazendas da região de Formoso do Araguaia, município onde se localiza a aldeia Canoanã. Várias famílias da aldeia se organizaram para vender comida e bebida na festa. Ali não vi tanto as barraquinhas que foram erguidas em Macaúba, mas sim isopores com cerveja, dindin e, também, nas casas havia quem vendesse salgados entre outras coisas.

O potencial conflitivo em Canoanã parecia muito menor. Pude circular na aldeia sem ser abertamente incomodada pelos *kohã mahãdu*. Estes também existiam, mas aparentemente eram mais respeitosos e pacíficos que em Macaúba. Registrei um único conflito nesta festa. O conflito ocorreu entre dois irmãos da própria família do cacique. O cacique interveio diretamente, admoestando os irmãos, que são ambos seus sobrinhos (filhos de uma irmã), a não brigarem. Os contendores desistiram de tentar resolver suas diferenças em termos de agressão física a partir da intervenção do tio materno.

No segundo dia houve a conclusão do torneio e a equipe de futebol dos Xerente venceu. A comemoração deles foi o assunto mais comentado nos dias seguintes. Todos se admiravam pela garra dos Xerente e pela beleza de sua demonstração de alegria: fizeram uma dança em círculo

ainda no campo de futebol, após a vitória. Os Javaé se admiravam também por eles não terem tomado parte na festa. Retornaram à sua aldeia à tardinha. A festa do segundo dia foi muito mais breve, em vista do cansaço de todos. No segundo dia não havia apresentação da banda de forró e o som foi desligado por volta da meia noite.

Gostaria de arriscar aqui uma interpretação, ainda que incipiente, para o sucesso do futebol e o forró dentro das aldeias. Tal como as festas de origem indígena, o forró atrai convidados de outros lugares, tendo assim um papel de integração entre diferentes aldeias ou entre aldeias e cidades, fazendas da região. Por outro lado, o futebol tem em si características que permitem exercer essa rivalidade de maneira controlada, não descambiando para uma “guerra”.

Lembremos que o conceito karajá de guerra, *anõbiná*, se aplica também a brigas entre dois indivíduos. É interessante também notar que aqueles a quem antes se fazia guerra hoje podem vir a ser convidados para participar de torneios ou forrós, tal como os Xerente ou Apinajé entre os Javaé.

Em termos de desafios à chefia, as festas e o forró parecem exigir um mesmo tipo de logística e performance que as festas mais *inã* como a de *ijasó* e o Hetohokã. Estabelecer convidados, organizar o evento em si, utilizar as verbas que a aldeia tem. Cada um desses eventos fornece alegria e animação à aldeia, o que constitui um importante fator de integração. Mas oferece ao mesmo tempo o risco potencial de conflitos. A entrada do álcool na vida karajá teve um efeito bastante nefasto nas relações pessoais. Ele potencializa conflitos que talvez ficassem apenas latentes.

O álcool não é uma novidade entre os Karajá. Os batelões que circulavam no rio Araguaia no século XIX e começo do XX trocavam aguardente e sal, entre outros itens, com farinha e panelas de barro dos karajá. Kolyty, a senhora mais velha com quem conversei, do subgrupo Xambioá, beirando os cem anos, menciona esse comércio já em sua infância, provavelmente nos anos 1910 e 1920.

A chefia está diante de um dilema: promover as festas que animam e mobilizam a aldeia e gerar esses inúmeros conflitos que, não raro, desembocam em brigas? Ou não promovê-los, deixar a aldeia quieta e assim ir perdendo membros? É interessante fazer notar que quando os Karajá falam do fim de uma aldeia ou de um possível fim dos tempos, eles mencionam essa quietude como característica. O mundo irá se tornar “*by*”, silêncio.

Pude notar que a promoção de eventos tais como as festas de forró é característica de aldeias grandes, com mais de 500 pessoas. No caso Xambioá, as quatro aldeias funcionavam como uma só aldeia, envolvendo o total da população. Diante do exposto, creio poder assegurar que o fato

da aldeia ser grande é consequência e não causa dos eventos. Os chefes conseguem agregar em torno de si uma população grande justamente porque são capazes de promover uma ativação da vida festiva e/ou ritual. Essa festa popular do interior do Brasil, o forró, foi apropriada em sua forma e conteúdo pelos Karajá e atualmente faz parte dos desafios e das possibilidades de ativação da vida ritual.

Diferentemente das festas de origem indígena, o forró não é centrado numa criança “dona” do ritual. Apesar de haver um responsável por sua realização, a lógica subjacente não é aquela da magnificação. Nas aldeias Canoanã e Macaúba era o cacique que estava organizando a festa. Nas aldeias Xambioá não parecia uma iniciativa dos indígenas ou dos habitantes das aldeias, mas um evento de alcance mais largo, que envolvia inclusive trabalhadores das fazendas do outro lado do rio, já no estado do Pará.

Neste tópico procurei demonstrar que as festas de forró ingressaram a vida dos Karajá junto a outras festas mais tipicamente indígenas e contribuem, com aquelas, para a manutenção de uma vida festiva e alegre nas aldeias. Tais características, como venho argumentando ao longo da tese, fazem parte do ideal de vida Karajá e são buscadas pelas chefias. Entretanto, a manutenção de um ambiente pacífico fica seriamente perturbado com a realização das mesmas festas, uma vez que podem desencadear desentendimentos e brigas. Portanto, indico as festas de forró como importante elemento para se analisar a produção e reprodução da chefia.

Para isso, busquei demonstrar que os desentendimentos que inevitavelmente ocorrem diante da ingestão de grande quantidade de bebida alcoólica são o desafio imposto à chefia. É ele que deve apartar eventuais contendores. É dele a responsabilidade da manutenção da festa de forma alegre. Para isso descrevi as festas de forró que colocam como um desafio à chefia. Elas envolvem o convite a outras aldeias e amigos *tori* das cidades vizinhas. Muitas vezes há até mesmo o convite a indígenas de outros grupos. Para isto descrevi os preparativos de um forró em Macaúba bem como a realização de um forró em Canoanã.

A maior parte das análises que levaram em conta a presença da bebida alcoólica entre os karajá abordaram-na do ponto de vista perturbador da ordem social. Ainda que seja um fenômeno muito difícil de lidar, certamente o aspecto mais difícil na condução de uma pesquisa de campo prolongada junto a eles, no caso desta análise me propus a compreender o fenômeno dentro do quadro da manutenção do prestígio da chefia. Pois o álcool se tornou um elemento indispensável e frequente demais no cotidiano para que o ignoremos enquanto fenômeno a ser abordado. Neste aspecto, acredito que a presente análise contribua com uma maneira de compreender este fenômeno do ponto de vista da constituição da chefia.

Ademais, nas análises dos grupos da região, eventuais festas não-indígenas nunca são abordadas. Eu poderia me aproximar do tema partindo de ferramentas analíticas ligadas às abordagens às relações interétnicas. Entretanto me desviaria do foco desta etnografia que é compreender o fenômeno da chefia.

4.4 Festas de *Ijasó*

Quando cheguei à aldeia Hãwalorá, depois de um dia me ambientando, percorri as casas, uma a uma, fazendo um pequeno censo da população. Minhas perguntas, em geral, eram sobre quem eram os moradores, sua idade e, se possível, suas relações de parentesco dentro da aldeia. Eu incluía também se havia uma roça ou salários na casa, ou seja, seus recursos. Inãberu, uma das filhas do cacique Carlos Waximakuri, ao ser perguntada sobre sua família, espontaneamente começou a falar sobre os enfeites que se usa nas festas. Fez questão que eu anotasse todos e verificou sua ortografia. Por fim acabei desenhando uma pessoa com os enfeites afim de localizar todos eles.

A associação entre os enfeites e a família, para mim, estava clara. Ter uma família extensa e laboriosa significa ter enfeites, e promover festas. Me apresentando seus conhecimentos sobre os enfeites, Inãberu estava apresentando a riqueza de sua família.

Neste tópico pretendo argumentar que o reconhecimento da eficácia de uma chefia passa necessariamente pela magnificação de seus filhos em festas como as danças de *ijasó*. Os espíritos mascarados que dançam na praça da aldeia pertencem sempre a uma criança, em geral um menino. Ele é seu dono, *-wedu*. Sua família se sente honrada em ter um espírito e deve cozinhar para alimentar a dança, deve enfeitar as meninas que dançam com os espíritos. Ser *ijasówedú*, dono de *ijasó* implica em trabalhar bastante para sustentar a festa

No contexto desta tese, pretendo ressaltar os aspectos reveladores da atuação da chefia. A dança das máscaras exige a mediação de um xamã e é envolta em segredos e perigos, o que a torna improvável de ser executada por grupos que já tenham perdido os conhecedores específicos e os tabus de respeito aos segredos, como os Xambioá. No que tange o tema desta tese, minha abordagem aos aruanãs, ou *ijasó* concerne o aspecto de *animação* da aldeia, obrigação do chefe. Ao mesmo tempo, a realização da dança depende diretamente da atuação de “mães de Aruanã” que preparam a comida que mantém o ritual animado. Se não há famílias numerosas e laboriosas para receber a responsabilidade de alimentar o ritual, se não há filhos especiais, donos de Aruanã, a festa não acontece.

No caso da dança dos aruanãs, o discurso das músicas é um discurso moralizante, mas não um discurso *dos chefes*. O que o fenômeno todo revela é a mobilização de forças afim de manter a festa animada, de manter a vida na aldeia alegre. Como tenho argumentado ao longo deste capítulo, trata-se de um esforço para a produção de uma boa vida nas aldeias.

Procurarei argumentar como a manutenção da atividade ritual na praça pública, local da manifestação do político propriamente dito, depende diretamente da mobilização do trabalho nas casas residenciais familiares e femininas. Tal como sugeriu Vanessa Lea para os Kayapó, entre os Karajá a riqueza depende da articulação das matricasas.

Presenciei a realização de tais danças na aldeia Hãwalorá em diversas ocasiões. Na aldeia Macaúba elas ocorriam esporadicamente. Ali elas foram se intensificando com a aproximação do Hetohokã. Mas na semana final de eventos deste ritual elas foram temporariamente abandonadas em prol dos muitos outros eventos do ritual. Na aldeia Canoanã elas estavam abandonadas nos dias que cheguei por respeito ao luto de uma família. Logo que ocorreu a cerimônia de levada do *Itxekó* ao cemitério, as danças foram retomadas.

Meus dados sobre as danças de Aruanã são fragmentários e pouco sistemáticos. Não estabeleci lista de espíritos que estavam dançando nem a quem pertencia cada um. Demorei bastante tempo para presenciar as danças pois o início do meu trabalho foi entre os Xambioá que não mais realizam estes rituais. Quando finalmente conheci a dança, minhas preocupações analíticas estavam dispersas.

As festas de *ijasó*, mais conhecidas na literatura como danças de Aruanã, são parte integrante da vida cotidiana de qualquer aldeia com a vida ritual plena. Ocorrem quase todo dia. Alguns autores sugerem que elas se intensifiquem na época da iniciação masculina, que acompanha aproximadamente a cheia das águas.

O ritual completo é cíclico e acompanha aproximadamente o calendário agrícola. É dividida entre festa do peixe pequeno (*idoritxoré*), festa do mel pequeno (*ityboritxoré*), peixe grande (*idohokã*) e mel grande (*ityboritxoré*)

Aparentemente o início das danças, dentro do calendário ritual, é muito próximo do fim do ciclo anterior de danças. O xamã presenteia a mãe de *ijasó* e esta deverá se responsabilizar por prover alimento suficiente para manter a dança ativa. Os espíritos avisam, através do xamã, o que querem comer e a mãe de *ijasó*, que é a mãe da criança “dona” da máscara e do ritual, deve cozinhar.

Ijasó é o nome, em inãrybé, do peixe Aruanã. É também o nome dos espíritos dos ancestrais, que vivem no fundo do rio. No período mítico, quando os humanos primevos habitavam o fundo do rio, eles eram todos *ijasó*. A conexão entre os peixes e essa humanidade primeva nunca foi bem esclarecida pela literatura. Não se trata de uma crença do tipo totêmica. O peixe aruanã não recebe tratamento especial apenas por ter o mesmo nome dado aos ancestrais. Não é, por exemplo, tabu comer a carne deste peixe. Eu procuraria no comportamento dos peixes a explicação para esta associação. Se os povos estrangeiros são *ixãju*, porco queixada, nossa humanidade primeva é *ijasó*, um peixe que, adulto, pode chegar ao tamanho de um homem. Nathalie Pétesch, em comunicação pessoal, indicou um relato Karajá de que antigamente fazia parte da iniciação masculina uma luta corporal com o peixe.

Ijasó são os espíritos, ancestrais da humanidade, que habitam o fundo do rio. Eles são trazidos periodicamente à terra, pela mediação do *hyri*, o xamã, para dançar na praça da aldeia.

Kleber, um *hyri*, xamã, da aldeia Hãwalorá, comparou a busca desses espíritos nas viagens xamânicas com entrar numa loja para comprar um produto: “Ficam mais na frente os mais feios. Para conseguir os mais bonitos tem que ir lá no fundo da loja”. Alguns *hyri* não teriam coragem de entrar tão a fundo na “loja” e trariam só os espíritos mais feios, que não tem uma bela indumentária ou que não têm uma cantiga bonita.

O espírito pode aparecer sem a mediação do xamã. Às vezes é relatado por algumas pessoas estar se banhando sozinho no rio e vê-lo emergir do fundo. Ou estar andando na estrada, e topar com um *ijasó* atravessando a estrada. Apesar do espanto causado, esse nunca é um encontro que apresenta perigo. Diferente, portanto, do encontro fortuito com o espírito de um parente que já morreu, os *kunã*⁶⁸.

O encontro mais comum, no entanto, com o Aruanã, é durante as danças. Os Aruanãs pertencem a crianças de famílias de destaque, o que tenho chamado ao longo deste trabalho de *nobres*. Além deste primeiro “dono”, o xamã-mediador, o *ijasó* tem outro “dono”, considerado seu verdadeiro possuidor. O *ijasó* “pertence” a uma criança de família de prestígio. Os pais dessa criança são chamados de “pais de *ijasó*” e são responsáveis pela manutenção do ritual, fornecendo continuamente a alimentação destas entidades: “a principal obrigação destes possuidores é de assegurar uma alimentação abundante e variada a seus ‘filhos espirituais’ durante os rituais que lhes são consagrados” (Pétesch, 1993b: 88). Note-se que os pais da criança são chamados de *ijasó sē* e *ijasó taby*, ou seja, mãe e pai do *ijasó*, respectivamente. Esses apelativos assumem um caráter

68 Uso o termo grafado como *Kunã* no dialeto Xambioá, onde primeiramente escutei essa palavra. Entre os Karajá da Ilha e os Javaé a palavra é pronunciada *Kuni*, com o i nasalizado.

tecnônimo. Da mesma forma, os irmãos, tios e avós da criança são chamados de irmãos, tios e avós de *ijasó*. Acreditamos que a mencionada relação de identidade de uma criança com seu *ijasó* deva-se ao fato de ambos ocuparem, num sistema de parentesco, a mesma posição relacional diante de um mesmo grupo de parentes. Essa formulação foi feita em minha dissertação de mestrado (2005)⁶⁹.

A descrição da confecção das máscaras não me é acessível uma vez que ela é envolta em segredos. Nela reside o segredo masculino, guardado na casa dos Homens. É curioso notar que nas aldeias Karajá, em que estabeleci relações mais profundas com anfitriões e suas famílias, jamais fui convidada a entrar na casa dos Homens. Entretanto, entre os Javaé, na aldeia Canoanã, em que passei aproximadamente um mês, o convite ocorreu sem grandes cerimônias. Acredito que, de certa forma, nas aldeias em que me demorei mais, ganhei uma espécie de “cidadania plena”, um lugar socialmente reconhecido. Entre os Javaé eu era apenas mais uma antropóloga curiosa passando um período curto entre eles. Apesar do convite, eu me recusei a adentrar a casa dos Homens.

Na casa dos donos de aruanã, *ijasó wedu*, há bastante animação. Mãe e tias da criança dona do espírito ficam ocupadas em preparar o alimento pedido pelo espírito, comunicado ao *hyri*. Um dado interessante é o pedido por comidas tradicionais como macaxeira cozida. Não testemunhei entrar na lista de pedidos algo como arroz ou bolachas, por exemplo. A diferença é notável uma vez que alimentos tipicamente *tori* aparecem em outros rituais como na festa da primeira comida, da *ijadokomá* ou em eventos específicos da iniciação masculina: bolo, refrigerantes, pipoca, biscoitos.

Por vezes uma aldeia fica muito tempo sem realizar as danças. Muitos fatores podem levar a esse abandono periódico. O luto por uma morte importante na aldeia interrompe imediatamente qualquer festividade. Muitas vezes respeita-se o luto por uma morte em aldeia vizinha com a qual se tem fortes ligações. Aldeias em que não há nenhum *hyri* (xamã) reconhecido, a festa não é realizada. É perigoso realizar uma festa em que se convida um espírito sem a mediação de um xamã experimentado e claramente aliado. Por exemplo, o convite a um xamã de outra aldeia, afim de animar a vida ritual, não é cogitado pois implica em perigo. Nunca se sabe as verdadeiras intenções de um xamã. Outra situação que conduz ao abandono das danças é a ausência de famílias dispostas a patrocinar o ritual e homens dispostos a conduzir as danças.

Os Xambioá, que realizaram suas últimas danças de Aruanã de forma autóctone por volta de meados dos anos 1980, relatam que o abandono das danças foi devido à presença excessiva de *tori*, não-índios, que não guardam o devido respeito às inúmeras regras que envolvem o ritual. Não se pode transitar na área do pátio entre a Casa dos Homens e as casas residenciais durante a dança.

69 Patrícia Rodrigues retomou esta formulação em sua tese (Rodrigues 2008: 294).

As mulheres devem ser discretas caso descubram os segredos envolvidos as máscaras. As crianças não podem de forma alguma adentrar a área exclusivamente masculina da aldeia.

No início dos anos 2000 alguns Karajá da Ilha do Bananal foram levados à aldeia Xambioá afim de tentar “revitalizar” o ritual. A tentativa foi fracassada. Conta uma mestiça que “eles disseram que se a menina fosse saber alguma coisa, todo homem podia mexer com ela. Eu falei que não ia ter essa sem-vergonhice aqui não. E assim eles foram parando”. Há um choque de valores que impede que o ritual faça sentido para os Xambioá. Com efeito a punição socialmente sancionada para a descoberta do “segredo” é o estupro coletivo da mulher que descobrir. Trata-se mais de uma ameaça do que de uma punição efetivada. Entretanto, tal punição já não faz sentido com os valores da vida Xambioá atual.

Quando as máscaras estão confeccionadas e a comida preparada, as danças iniciam. Nas aldeias em que presenciei as danças, elas ocorriam ao longo da tarde. Muitas vezes elas podem ser interrompidas para dar lugar à partida de futebol, que ocorre diariamente em todas as aldeias que conheci. Mas não necessariamente as duas atividades são concorrentes.

Durante o dia são sobretudo as *ijadokomá*, as moças, que dançam com o par de máscaras. Já presenciei moças que dançavam com bermudas de lycra. Mas elas buscam na medida do possível estar com toda a indumentária possível. Como a lista colhida junto a Inãberu faz transparecer, os enfeites tradicionais são para os Karajá manifestação de sua riqueza e sua autenticidade. Não uma autenticidade em oposição à interferência de objetos *tori* mas em sentido de mais perfeito, mais rico e belo, mais “*inã i-tyhy*” (*tyhy* = verdadeiro).

A noite é possível ver mulheres mais velhas que já são mães e mesmo mulheres na categoria *lahi*, as avós, dançarem com os espíritos. Aparentemente o espetáculo fica por conta das jovens. Elas dançam lindamente adornadas, durante o dia para que sejam vistos. Eles são efetivamente *magnificados*. À noite, quando a penumbra cobre a praça e os corpos, as mulheres e senhoras dançam com roupas comuns, muitas vezes sem qualquer enfeite.

Síntese das atividades das festas de *ijasó*.

- 1) Xamã avisa a aldeia que os *ijasó* estão chegando.
- 2) Xamã presenteia os *ijasó* às crianças de famílias de prestígio. A família terá de sustentar economicamente o ritual.
- 3) Confeção das máscaras.

4) Os *ijasó* aparecem cantando e dançando acompanhados das *ijadokoma* (moças em idade de se casar) ou sozinhos. Essa atividade ocorre ao longo do ano, é praticamente diária e só interrompida pela falta de alimento abundante ou pela morte de algum membro da aldeia.

5) Seis festas com jogos rituais ao longo do ano, divididos segundo as estações e distribuídos sob a alcunha de Festas do Peixe Pequeno, do Mel Pequeno, Festas do Peixe Grande e do Mel Grande.

6) Fim do ritual.

A dança é efetuada da seguinte forma: o par de máscaras sai da casa dos homens dançando e cantando, em direção à fileira de casas residenciais. Na metade do caminho eles param e dão volteios em torno de seu caminho. É daí para frente que as *ijadokomá* entram na dança. Dançam andando para trás, gesticulando com as mãos por sobre o saiote de entrecasca que usam para esta ocasião. Não devem olhar diretamente para o “rosto” da máscara. O par de máscaras vai dançando frente a frente com as moças até o início da “pista”, perto da fileira de casas residenciais.

Uma análise centrada na execução musical, efetuada por Suely Brígido (2011: 64) fez notar a associação da música com a ascensão mítica da humanidade nos patamares cosmológicos. Quando o par de máscaras está cantando entre a casa dos Homens e o meio da pista, ele canta numa tonalidade. Quando chegam ao meio ele sobe a tonalidade para um tom bem mais alto (quase um falsetto, segundo pude notar). Para a autora isso equivale à subida para o mundo terrestre da humanidade primeva.

A dança dos *ijasó* é desses fenômenos que se alimenta e é alimentado pelo fenômeno político. Sem famílias laboriosas, dispostas a patrocinar o ritual, vestir e “magnificar” os filhos, cozinhar, buscar palha e confeccionar as máscaras, não há dança. Sem dança não há uma boa vida na aldeia. Membros podem desistir de morar ali. Sem dança o chefe pode perder sua legitimidade, perder seu carisma e influência junto aos seus. Uma aldeia que não tenha vida ritual ativa, por diversas razões (das quais elenquei algumas acima) irá buscar outras formas de “animar” o cotidiano.

De certa forma, a dança das máscaras coloca em ação a coletividade masculina que deve deixar de lado suas diferenças em prol da execução do ritual. São atividades sobretudo intra-comunitárias. Se há jogos de oposição eles opõem homens e mulheres, por exemplo. Seu alcance abarca outros patamares cosmológicos pois os espíritos podem vir da água ou do céu, além do patamar terrestre.

Neste tópico procurei demonstrar que as festas de *ijasó*, mais conhecidas na literatura etnográfica como dança de Aruanã, são parte fundamental da manutenção de uma boa vida nas aldeias. Sua realização se configura como um dos desafios da chefia. Optei por trazê-la posteriormente às festas de forró por uma opção formal de apresentar as festas Karajá em ordem de seu alcance. Assim como as festas da primeira comida e da primeira menstruação, as festas de *ijasó* envolvem grande preparação de alimentos. Diferentemente das de forró e futebol ela não envolve convite a outras aldeias e vizinhos. O que faz eu considerá-la de um maior alcance sócio-espacial que as festas de forró é o fato delas envolverem o convite a entidades espirituais e a mediação de um xamã.

Diferentemente das três primeiras festas apresentadas e do Hetohokã, que abordei anteriormente, as festas de *ijasó* são de certa forma cotidianas. Em uma aldeia com vida regular pode-se ver os *ijasó* dançando quase que cotidianamente. As danças são interrompidas em casos de luto. Por outro lado, elas se intensificam com a proximidade dos eventos mais espetaculares do Hetohokã. Muitas vezes elas são interrompidas quando da realização de forrós mas não é pertinente descrever o forró como um elemento de perturbação das festas de *ijasó*.

O exemplo karajá tal como abordado por este tópico pretendeu mostrar que esta magnificação desempenha papel fundamental na afirmação e confirmação do poder de influência da chefia e das lideranças. No caso os filhos de nobres são “magníficos”. É em honra deles que são realizadas as cerimônias. São eles que são lembrados quando se pergunta sobre a existência de crianças especiais, *deridu* nas aldeias. É neles que se pensa quando se avalia como é bom viver em tal ou tal aldeia.

4.5 Iniciação Masculina

Carlos Waximakuri, cacique de Hãwalorá, me mostrou toda a carne que obteve para a iniciação de seu neto. Inicialmente haviam pescado várias tartarugas para serem consumidas no ritual. Mas este teve de ser interrompido em respeito ao luto numa aldeia vizinha, que estava convidada para tomar parte na festividade. Quando o luto terminou as tartarugas haviam sido consumidos e ele precisou obter um boi para se carneado e servido aos convivas. O cacique me mostrou também os presentes que seriam dados aos *brotyré* dos meninos. Por fim, me mostrou, um tanto constrangido, uma caixa com garrafas de cachaça. “É pra animar o pessoal”, disse, encabulado.

O gesto encerra grande parte dos desafios da chefia em promover a iniciação masculina. Manter a aldeia animada, com festas tradicionais, que tem sido apresentado como argumento ao longo deste capítulo, é um dos desafios da chefia. Estão incluídos, na atualidade, a bebida destilada dos *tori*. Manter o ânimo sem degradingolar para a agressão, eis uma das maiores dificuldades da chefia atual.

A iniciação masculina karajá foi descrita por vários autores, sobretudo em sua versão mais magistral/espetacular/completa/conhecida que é o Hetohokã. Optei por apresentar as duas separadamente. Neste tópico apresentarei a iniciação mais simples, realizada por aldeias pequenas, entre 100 e 300 habitantes, aproximadamente. Procederei a uma descrição e análise da iniciação em sua forma completa, o Hetohokã, será realizada no último capítulo em vista de sua extrema complexidade do Hetohokã e de seu caráter de intermediário entra paz e guerra.

Nesse sentido, esta análise não se apresenta como necessariamente uma novidade na etnologia dedicada aos Karajá. Entretanto, ela se insere mais precisamente numa abordagem à chefia e à política.

Não há um dado claro sobre como tem início o rito de iniciação. Há algum consenso na literatura em dizer que a mãe informa os homens que o menino já está pronto para ser iniciado. Os homens são mobilizados por seu *wedu* para confeccionar as máscaras e os enfeites. O *hyri*, xamã, convida os espíritos que irão dançar.

Há uma criança que é -*wedu*, “dona” da festa e sua família é a que irá trabalhar mais intensivamente para alimentar o ritual. A fase final, com a chegada da aldeia visitante, é a mais demandante. Só se inicia efetivamente quando a aldeia anfitriã reúne uma quantidade bem grande de comida. A festa é baseada numa alimentação contínua dos convidados. É necessária muita abundância de comida para se realizar esta festa.

No quadro sinóptico abaixo enumero as fases do ritual tal como o compreendi.

- | |
|---|
| 1º entrega do espírito para sua família (seus donos) |
| 2º convite à uma aldeia vizinha, equivalente em tamanho |
| 3º preparativos de comida e enfeites |
| 4º “visitas” de espíritos (Lateni) |
| 5º chegada da aldeia visitante |
| 6º danças |

7º Jogos de *ijesu*

8º Jogos de oposição

9º Noite: retirada do menino da casa de sua mãe

10º Jogo *wabe*

11º Danças de aruanã (entremeiam os outros eventos)

12º Madrugada: entrada do menino na casa dos homens

13º Manhã: corte de cabelo do menino e de seus brotyré

/presente aos brotyré

Fim

Minha descrição geral é baseada na iniciação masculina da qual participei na aldeia Hãwalorá no ano de 2009. Tomo esta como referência porque pude assistir inteira, desde antes de seu início até a conclusão e dias posteriores.

Os dias anteriores ao dia da fase iniciática em si são de muita atividade para a família dos *jyré*, os meninos que serão iniciados. É preciso alimentar os convidados. Então os pais e avós dos meninos estão num constante ir e vir buscando ajuda e promovendo caçada. No caso da aldeia Hãwalorá, o cacique buscava ajuda da prefeitura, da FUNAI e da prelazia de Santa Terezinha. Ao mesmo tempo em que se queixava que a família do pai do menino a ser iniciado, seu neto (filho de sua filha Inãberu) não ajudava em nada e iria vir em grande número.

Enquanto essa preparação ocorre, muitos espíritos estão “visitando” a aldeia na forma de entidades mascaradas. Descreverei os que surgiram em Hãwalorá em 2009 sabendo que a lista de espíritos pode se estender.

Latení visitou Hãwalorá umas três vezes nos dias que precederam o ritual. Latení quer lembrar à aldeia sua moralidade ideal. É dos poucos espíritos que andam entre as casas residenciais. Entre os karajá ele anda sempre sozinho e não dança. Existem entre os Karajá dois tipos de Latení: o branco e o preto. O que apareceu em Hãwalorá era o preto, que dizem ser mais “brabo”. Ele assusta as crianças e relembra à aldeia o comportamento ideal. Entre os Javaé não encontrei uma descrição específica, mas vi, em uma filmagem que me foi mostrada por um karajá, o mesmo tipo de espírito (o Latení é caracterizado por uma cabeça de palha triangular, com um grafismo

triangular dentro dela) andando em pares, como os *ijasó* e dançando. Não tenho dados javaé para explicar essa diferença.

A performance do *Latenilyby* (*lyby* = preto) em Hãwalorá foi o de circular na aldeia assustando as crianças. Elas se escondiam e observavam o que ele fazia. Ele pede um arco e flechas, demonstrando irritação. Flechou um galo e levou para dentro da casa dos Homens. Teve uma segunda aparição com outras demonstrações de força e especialmente perseguindo e acoassando as crianças. O Lateni é aquele espírito que se evoca às crianças quando se quer que elas se comportem bem, como o “homem do saco” na cultura popular do Brasil.

Outro espírito ligado às festividades da iniciação masculina que ocorreu em Hãwalorá foi Harabobó. Composto de cinco mascarados, com a palha pintada de preto. Corriam entre as casas de forma caricata e mergulharam no rio na frente da casa do cacique. As mulheres me explicaram que o Harabobó estava “lavando o rosto”. Depois disso retornaram à casa dos Homens.

O momento mais espetacular e aguardado da iniciação masculina é a chegada da aldeia visitante. Esse é provavelmente o elemento perene em todas as iniciações que assisti. Uma aldeia relativamente equivalente à anfitriã, em tamanho, é convidada para tomar parte no rito. Eles chegam quase sempre pelo rio. Nos rituais que presenciei havia sempre três canoas que vinham para o momento da chegada. Não tenho elementos para explorar mais a fundo este dado. Porém, dada a recorrência da classificação triádica entre os Karajá, suspeito que as três canoas estejam associadas a dois extremos e um “centro”. Deixo em aberto este dado, para posteriores explorações. Homens da aldeia convidada estão ali, uns remando e outros não. Todos paramentados, alguns de pé sobre a canoa. Na margem da aldeia anfitriã, a expectativa pela chegada é grande. Os homens da aldeia correm e dançam, cantando, aguardando os visitantes.

O momento da chegada é muito claramente a encenação de uma aproximação guerreira. Os homens dos dois lados (anfitriã e convidada) se provocam e encaram. O coletivo masculino convidado entra como uma forma de afronta, em gritos e uivos guerreiros. O pátio entre as casas mais próximo do local de chegada se torna uma praça de dança. Danças de roda, cantigas e provocações entre os dois lados, que de agora em diante chamarei de adversários, ocorrem. É curioso notar a presença de mulheres *brotyré* dos meninos iniciandos que dançam de forma exagerada, ridicularizando os dançarinos das duas aldeias. Sua atuação gera muitas gargalhadas por parte da audiência: mulheres e crianças das duas aldeias.

Na aldeia Macaúba o porto em que se encena a chegada da aldeia visitante é exatamente em frente à casa do cacique. Trata-se de um aglomerado de casas que abriga uma família extensa, a

mais influente da aldeia. É pelo mesmo porto em Macaúba que se traz o mastro *toó*, característico do Hetohokã. Na aldeia Santa Isabel aparentemente também ocorre o mesmo fenômeno. Em Hãwalorá este porto onde ocorre a chegada não é em frente à casa do cacique, mas um pouco à jusante, num ponto em que a barranca do rio é mais suave, em que se pode subir correndo. Não coletei esse dado em outras aldeias. Entretanto, obtive a declaração de um interlocutor da aldeia Macaúba em que ele declarou que havia uma preferência por fazer o porto principal, da encenação dessas chegadas, defronte à casa da família extensa do cacique. Ele explica o dado em termos de “respeito” ao cacique. Trata-se de um dado ainda incipiente, mas acredito poder inferir que as encenações da chegada das canoas visitantes dão clara preferência para o terreiro ou pátio da família do cacique e que este está localizado idealmente no “centro” da aldeia. No centro da fileira de casas residenciais.

Dali seguem todos correndo em fileiras para a praça entre a casa dos homens e as casas residenciais. Começam as lutas *ijesu*. Na iniciação que acompanhei em Hãwalorá, o *ijesu* foi lutado durante o dia. Nos Hetohokãs que assisti, as lutas foram todas à noite. Não tenho dados suficientes para compreender essa diferença e me limitarei a indicá-la. Adianto apenas que as diferenças entre a noite e o dia têm significados distintos e bastante marcados nos ritos de iniciação masculina. A noite é o momento efetivo de transformações, de retirada das coisas de seus lugares habituais, associada simbolicamente à morte e às transformações.

A luta de *ijesu* é acompanhada com expectativa por todos os presentes, inclusive os *tori*, não-índios. Há um árbitro, em geral um homem mais velho, antigo campeão de *ijesu*. Ele escolhe os lutadores que irão se opor. A luta começa com os dois homens atracados, mas em pé. Pode resvalar e se tornar uma luta de joelhos, mas é mais comum terminar com a derrubada, de costas, de um dos contendores. Os campeões de *ijesu* são marcadamente ágeis e leves. Muitas vezes a luta se encerra sem a derrubada de um oponente. Neste caso, não compreendi ainda a regra que indica quem foi o vencedor.

Os homens costumam treinar *ijesu* nas praias, fora do contexto do ritual e, ademais, longe da vista das mulheres. O treino é feito entre amigos. As praias do rio Araguaia são preferidas para a areia amortecer a queda quando um oponente derruba seu adversário. Além dos treinos, uma série de procedimentos corporais visam aligeirar o corpo para produzir bons lutadores. São eles as corridas, jejuns, escarificações com dentes de peixe cachorro e ingestão de infusões eméticas. Ao vômito é atribuída a capacidade de tornar o corpo mais leve, buscando agilidade. A escarificação é buscada afim de “renovar” o sangue. O sangue velho deve dar lugar ao sangue novo. O homem se posta de pé, voltado para nascente e risca seus braços, coxas das pernas, às vezes a pele acima do

peito. Após riscar e verter o sangue, ele insere as mãos numa cabaça onde há uma mistura de água com pimenta macerada. Passa essa infusão sobre os riscos recém sangrados. Além de renovar o sangue, a pimenta usada após a escarificação tem a função de tornar o homem ágil e esperto. São procedimentos buscados ao longo do ano e não apenas no período que precede o ritual. A dor provocada pela escarificação e coberta das feridas com pimenta não deve ser demonstrada, ou evitar ser demonstrada. Aguentar a dor enquanto a ferida se fecha é também parte do preparo do lutador.

Foi-me relatado pelo cacique de Hãwalorá, antigo campeão de *ijesu*, que os mesmos procedimentos eram utilizados na preparação do guerreiro. Também obtive relatos deste tipo de preparação – para a luta e para a guerra – por Xohó, um senhor Xambioá que diz ter sido criado para ser guerreiro. Nota-se, portanto, que as virtudes corporais buscadas no guerreiro são as mesmas buscadas no lutador de *ijesu*: leveza, agilidade, capacidade de correr muito e percorrer longas distâncias. Há aqui, mais uma vez, formulada a marcação que diferencia a movimentação excessiva, associada à alteridade. À imobilidade, associada à identidade e ao pacifismo. As virtudes do lutador e guerreiro são diametralmente opostas àquelas do chefe: imóvel e pacífico.

Do lado de fora da cena da luta de *ijesu* é comum haver crianças imitando com perfeição os embates dos lutadores. Entre as crianças, não apenas meninos, mas meninas também brincam de lutar. Forma-se praticamente um cenário paralelo. Não causa tanta admiração, mas claramente as crianças estão sendo observadas pelos adultos e um bom lutador será identificado nessas mimetizações da luta dos adultos.

Eu gostaria de ressaltar também um fenômeno que ocorre durante as lutas. Se nas danças agressivas que recepcionam a aldeia convidada há mulheres *brotyré* que dançam de forma cômica ridicularizando os dançarinos, nas lutas de *ijesu* há homens fantasiados com intenção de ridicularizar a cena. Perucas, minissaias, mochilas de cores escandalosas e batom, por exemplo, são adornos acrescentados. “É um espírito de palhaço”, que explicava Moní, um jovem vestido assim. Mesmo vestido com roupas escandalosas, estes jovens lutam *ijesu*, ganham ou perdem indiferentemente de sua condição de “espíritos de palhaço”. Não me foi fornecido um termo nativo para designar esse papel ritual.

Após a luta de *ijesu*, que pode durar uma tarde inteira, começam os jogos de oposição. Na iniciação masculina que observei em Hãwalorá, foram alguns jogos. As oposições efetuadas durante a iniciação variam. As vezes é a aldeia anfitriã contra a visitante, às vezes homens casados contra homens solteiros. A seguir descrevo os jogos de oposição que observei em Hãwalorá na iniciação ocorrida em 2009.

Tora lateral. Neste jogo, homens da aldeia visitante tentam arrancar do chão uma tora de uns 20 cm de diâmetro que os separa dos homens da aldeia anfitriã. Estes procuram manter a tora semi-enterrada e a defendem com grande esforço. Atrás deles estão sentados nas esteiras as mulheres e homens que atuam como *brotyré* e no centro da esteira, o *jyré*, menino que está sendo iniciado.

Wabe. Acredito que seja um dos jogos favoritos das iniciações. O *wabe* só ocorre nessas festas. *Wabe* é uma espécie de espírito estuprador. Tem significado de uma violência sexual simbólica, da aldeia visitante contra a aldeia anfitriã. Os homens da aldeia visitante colocam diante de seus pênis quaisquer objetos que possam simular falos enormes e violentam simbolicamente os *brotyré*. Esses objetos são em geral pedaços de pau, canos ou mesmo sacolas de viagem de formato oblongo. Não é uma violência dirigida especialmente às mulheres *brotyré* mas pode-se dizer que elas são alvos preferenciais. Por não ter medo do *wabe* é que se postam na frente do menino homens e mulheres mais velhas, avós e tios, por exemplo. O *wabe* “penetra” cabelo, orelhas e procura molestar os *brotyré* incomodando-os com seus falos. No âmbito do Hetohokã, é justamente performando o *wabe* que os homens da aldeia visitante “invadem” a aldeia anfitriã. É por “aguentar” o *wabe* que os *brotyré* que se postam na frente dos meninos merecem os presentes de maior valor. Decorre da cena do *wabe* que uma das alteridades que o menino iniciando entra em contato é a alteridade da violência sexual masculina.

Quero inicialmente esclarecer algumas metáforas embutidas em aspectos do ritual. A iniciação masculina equivale a uma “morte simbólica” e temporária do menino. Marca sua inserção numa espécie de *communitas*, no sentido que Victor Turner dá a este termo. Momento em que ele faz parte tanto do mundo masculino quanto do feminino. Mas sua pertença ao primeiro ainda é alvo de desconfiança. Dessa forma, ele permanece na condição de *jyré* durante aproximadamente um ano. *Jyré* é a ariranha. Animal que circula entre os meios aquático e terrestre. De pelagem escura e “careca”. O menino recém-iniciado é uma espécie de ariranha. Circula amplamente entre os mundos masculino e feminino. Tem sua cabeça raspada e o corpo inteiramente pintado de preto com jenipapo.

A saída do menino da casa da sua mãe, como mencionado, tem o aspecto de uma morte. Antes do tio materno ou paterno vir “arrancar” o menino da casa de sua mãe, quando ele está sendo paramentado sobre a esteira, sua mãe estará entoando um choro ritual típico de situações de doença e luto. Ela evoca os momentos importantes de sua vida. Fala de quando ele era um bebê e ela o amamentava. Menciona as vezes que ele se machucou. Essas memórias de dores, em geral, trazem mensagens acusatórias contra pessoas que não gostam do menino ou da família. É uma

possibilidade de extravasar as acusações de feitiçaria ou inimizade. Ora, esse tipo de choro é típico dos lutos ou dos momentos de doença grave quando a vida da pessoa está em risco. Esse dado reforça a ideia de uma situação de morte simbólica que o menino está prestes a encarar.

A dualidade do dia e da noite, bem como a passagem entre noite e dia, representada pela madrugada, é extremamente relevante para o processo que o menino está passando. Ele é arrancado da casa de sua mãe nos ombros do tio a uma avançada hora da noite. Não marquei precisamente o horário na iniciação que acompanhei inteira. Mas já era passada a meia noite.

Os jogos que aqui chamei de jogos de oposição perduram madrugada adentro. Entretanto, o momento crucial de retirada do menino do lado feminino da praça de dança para dentro da casa dos homens é justamente na madrugada, perto do alvorecer. Trata-se de um momento de transição.

Mais de uma pessoa Karajá já me chamou atenção para um fenômeno que ocorreria neste horário. O dia começa a clarear, escurece de novo um pouco e, finalmente, clareia de vez. Não pude observar efetivamente o fenômeno. Mas eles o explicam a partir do mito de conquista do sol por Kynyxiwé, o demiurgo Karajá. Kynyxiwé havia prendido o *ioló*, urubu-rei, e pedido para ele trazer a luz. Ele traz as estrelas, a lua e finalmente o sol. Este *ioló* ensina as artes da civilização para os homens e finalmente Kynyxiwé o solta. O sol nada mais é do que o cocar do *ioló*. *Ioló* já estava voando alto quando Kynyxiwé pede a ele que ensine como se faz para não morrer. Neste momento *ioló* recua um pouco e grita a resposta lá de cima. Esse avanço e recuo de *ioló*, dizem os Karajá, é o responsável por esse fenômeno luminoso do alvorecer. Ocioso dizer que os homens não escutaram a resposta sobre como não morrer. Apenas alguns lagartos e árvores o fizeram e por isso trocam de casca.

Ora, é justamente nesse alvorecer-ainda-escuro que os meninos são levados para o interior da casa dos homens para se tornar *jyré*. O momento de retirada ressalta vividamente o caráter transitório da condição e *jyré*.

Os *brotyré* do menino passam por procedimento semelhante a ele. Uns cortam um pouco os cabelos, outros raspam inteiramente, como o menino. Uns se pintam um pouco de preto, braços e rosto e outros se pintam inteiramente. Quanto mais semelhante ao *jyré* eles se tornam, maior será o valor do presente que recebem dos pais do *jyré*. Mais uma vez, os *brotyré* compõem um corpo coletivo que protege o menino, se assemelhando a ele.

A iniciação masculina mobiliza uma série de relações. Creio que este é dos aspectos mais relevantes para a iniciação em si. Porque a iniciação trata justamente de apresentar ao menino as muitas faces da alteridade. A alteridade sociológica na forma de lutas e embates, oposição a

vizinhos, “adversários” convidados. Mas também a alteridade cosmológica na forma de espíritos que animam o cosmo. Há também a iniciação ao mundo de homens que ocorre dentro da casa dos Homens e da qual temos poucos relatos na literatura. Esse universo me é inteiramente oculto uma vez que, além de ser mulher – e ter sido assim considerada nas aldeias que observei as iniciações, ou seja a mim era interdito adentrar a casa dos homens –, sou *tori* e há coisas que não se faz nem mesmo diante de uma mulher que foi permitida entrar na casa exclusivamente masculina.

O convite a uma aldeia vizinha revela a teia de relações que a comunidade possui. É necessário que a aldeia seja equivalente em tamanho. Há casos em que uma aldeia muito pequena é convidada. Seu contingente de homens será integrado a alguma outra aldeia. Isso é revelador do aspecto de “dualismo diametral” que os encontros com a alteridade entre os Karajá implicam. Se em outros lugares argumentei que os Karajá conhecem uma classificação simbólica triádica, há um contraponto a ela que se encontra nessas grandes oposições. Não há jogo de três times. Acredito que a classificação triádica quando aplicada a grupos humanos se remete sobretudo a relações internas à aldeia. No caso, sobretudo nos *ijoi* ou grupos de praça.

No caso da iniciação ocorrida na aldeia Hãwalorá a chegada das canoas, essa encenação de uma batalha virtual, era a aldeia Itxala, de igual porte, que fazia as vezes de adversário/inimigo a se enfrentar. Sua chegada ocorreu no final da tarde. Ora, na noite daquele mesmo dia, convidados da aldeia Macaúba chegaram por terra (talvez devido às dificuldades de navegação no escuro quando o rio ainda não está totalmente cheio). Nesse momento, as aldeias Hãwalorá e Itxalá se reuniram e se tornaram um corpo único a enfrentar uma aldeia 5 a 6 vezes maior, em população.

A animação na noite da iniciação é completamente dependente do trabalho ininterrupto de mães e tias dos meninos iniciandos. É um frenético ir e vir de alimento. Seja o que vai ser oferecido ao espírito *ijasó* durante as danças (que nunca param), seja nas cuias que vão cheias e voltam vazias, oferecidas às mulheres e crianças visitantes, alojados em casas de parentes. Nada disso seria possível sem uma grande mobilização de forças por parte das lideranças.

No caso de Hãwalorá, o cacique havia organizado uma grande caça a tartarugas. Conteí 34 cascos quando os homens voltaram de duas noites caçando. Entretanto essas tartarugas precisaram ser consumidas fora do ritual devido à sua abrupta interrupção. Uma morte na aldeia Macaúba, convidada, implicou na suspensão imediata de qualquer festividade, mesmo as danças de *ijasó*. Quando a suspensão foi interrompida as tartarugas já haviam sido consumidas. O cacique buscou apoio junto à prefeitura de Santa Terezinha para conseguir abater um boi e assim alimentar o ritual completo. Note-se que isso implica que o cacique deve ter boas relações políticas também para além de sua própria aldeia. Sem esse lobby não haveria festa. Sem festas as aldeias se desfazem.

Além das aldeias vizinhas, que são convidadas, é comum a presença de alguns *tori* assistindo a cena ritual. No caso das iniciações que assisti, eram apenas os *tori* que já residiam na aldeia. Funcionários da FUNASA (atual SESAI), eventuais membros de equipes de saúde, sanitaristas, etc que estejam na aldeia. Nesse caso, não percebi qualquer relevância para as etapas do ritual da presença desses *tori*. O que os Karajá explicam é que a partilha do alimento é o sinal de participação no ritual.

O dado é relevante, como já indiquei no tópico referente à festa da primeira comida. À comida em honra de um filho se paga com um presente de *brotyré*. Não tomar parte no consumo do alimento significa recusar a sociabilidade, recusar integrar um corpo coletivo que se constitui nas festas. Devido a vários destes dados é possível afirmar que a alimentação constitui o motor do ritual. Eu arriscaria dizer que é possível avaliar o alcance da influência de uma família rastreando-se o alcance da distribuição do alimento. Disso decorre que para manter sua influência, uma família precisa ter muitos filhos, que serão honrados em rituais. Precisa ter muitas parentes femininas, que irão cozinhar todo o alimento. Precisa ter muitos aliados, que virão honrar os filhos de seus parentes e amigos. Precisa ter muitos recursos, seja de roças, seja de salários e doações da prefeitura. Nenhum destes itens é atualmente dispensável.

Neste tópico procurei demonstrar que a iniciação masculina pode ser descrita como um processo de magnificação dos filhos de famílias influentes. Ao mesmo tempo, ela constitui um dos pilares da sociedade Karajá no sentido de reforçar suas relações, reafirmar a proeminência da chefia bem como reforçar os laços que unem famílias através de dádivas.

Optei por apresentar a iniciação masculina de forma geral aqui, separando-a da análise do Hetohokã, o maior ritual karajá. Acredito que a complexidade deste requer uma análise particular e mais aprofundada, que pretendo esboçar no capítulo final.

Busquei demonstrar a correlação da inserção dos filhos na vida masculina através deste ritual com a tentativa de afirmação de uma capacidade especial, digna de líderes, que aqui chamo de protagonistas. Pois inserir um filho num destes rituais implica em presentear os *brotyré*, ter parentes mulheres que confeccionem os enfeites e muitos parentes para dar conta da despesa com o ritual. Chefia e ritual se retroalimentam.

A proposta de se ler a iniciação masculina como parte da magnificação dos filhos de famílias influentes, ou *nobres* insere a etnografia karajá nos debates contemporâneos sobre chefia ameríndia. Tal como sugere Barcelos Neto em “Festas para um nobre”, a iniciação masculina reforça a atuação da chefia.

Esta tese pretende argumentar que o *ioló*, antiga chefia cerimonial que sobrevive nos rituais, exercia um papel aglutinante na manutenção de grandes aldeias. Uma das mais importantes atuações contemporâneas do *ioló* é a condução deste ritual. Se Pierre Clastres argumenta, junto com Lowie, que a guerra é a manifestação da vontade primitiva de se manter livre da figura do Estado, Lowie segue adiante buscando qual fenômeno na sociedade que ele chama de *primitiva* é responsável por superar esse atomismo aldeão.

Se não estamos mais preocupados com refazer os passos da superação de uma condição primitiva na direção indelével da organização em Estados, seguimos interessados em compreender como é possível a manutenção de uma aldeia grande mesmo diante de toda essa força centrípeta, esse potencial físsil que atravessa as relações políticas dentro da sociedade. Creio ter na vida ritual plena e, sobretudo, na iniciação masculina esse amálgama que abarca essas diferenças beneficiando a manutenção com maior contingente populacional.

Cap 5 – Guerra

5.0 Introdução

Quando na aldeia Wari Lyty dos Xambioá, um dia amanheceu com neblina forte, achei bonito o cenário e fui à beira do rio afim de fotografar as canoas e a beira. Encontrei ali Lawari, um dos homens mais velhos da aldeia, em torno de 70 anos. Ele olhava preocupado para o rio. Não era possível ver a outra margem. Notando meu interesse naquela paisagem, ele explicou o seu próprio interesse: “Agora não tem mais, né? Acabou. Mas quando amanhecia assim, [se conserta], quando amanhece assim, eu acho que vai ter ataque de Karalahu [Kayapó]”. Lawari contou então que os Kayapó eram covardes. Por exemplo, se aproveitavam da neblina forte para atacar seus inimigos desprevenidos, cedo pela manhã. Para ele isso é uma forma covarde de fazer guerra.

O velho Lawari guarda a memória de um tempo em que as guerras entre os povos indígenas da região eram comuns. Neste capítulo pretendo explorar os relatos sobre o fenômeno da guerra para articulá-lo às concepções de chefia. Tanto a chefia tradicional na figura do *ioló*, sua “movimentação imóvel” no cenário guerreiro bem como a chefia mais mundana, mais temporal.

Com efeito, a guerra é um tema central no desenvolvimento das teorias sobre a política ameríndia. Para Pierre Clastres, as guerras intestinas encontradas em toda parte nas Américas seriam a manifestação *primitiva* da vontade de independência. Vontade de não se submeter a um chefe. A guerra está na base da argumentação clastreana que define a sociedade primitiva como agindo conscientemente para prevenir o surgimento do Estado.

A guerra parece um fenômeno tão fundamental quanto pouco explorado pelas etnografias. Em parte, pela dificuldade de obtenção de dados, em parte, talvez, por ser um fenômeno de difícil apreensão, um tema no fim das contas ingrato de ser abordado.

No caso desta tese, o fenômeno da guerra surgiu como objeto de pesquisa quase ao final do longo trabalho de campo. Porque em todas as aldeias, ao questionar sobre a organização da chefia (que já havia se definido como tema central da pesquisa) os relatos de guerra entravam naturalmente. Tanto na memória dos feitos heroicos de Teribré, o guerreiro que expulsou os Weré da região do Araguaia, conquistando-a para os Karajá, quanto na necessidade de pacificar as contendas internas (glosadas pelo mesmo termo na língua karajá, *anôbiná*), função do chefe karajá e do chefe ameríndio de modo geral.

Porque ao elencar sua ascendência, os Karajá costumeiramente mencionam as *misturas* que se dão ao final dos períodos guerreiros. E porque o *ioló*, cargo de chefia que tornou-se central para esta etnografia, era reportado como sendo absorvido pelo grupo guerreiro inimigo, ingressando seu circuito de trocas matrimoniais. Esse fenômeno, imagem com que iniciei a tese, pareceu-me curioso e significativo desde o início. Tanto por significar que havia considerável mistura, trocas matrimoniais ao final da guerra quanto por indicar que o inimigo, o *outro* prototípico da guerra é um outro bem familiar.

Pretendo ao longo deste capítulo desenvolver a argumentação de que há dois tipos de guerra para os Karajá. Aquela realizada com um tipo de alteridade mais extrema e móvel, um inimigo inesperado fruto de um encontro fortuito e a quem se deve apaziguar retirando metonimicamente um elemento associado à sua mobilidade. O outro tipo de guerra mais formalizada, codificada, sujeita a regras e códigos morais, uma guerra prototípica realizada contra um *inimigo fiel*, uma alteridade relativa.

5.1 Natureza, tipologia e moralidade da guerra

Os Karajá possuem uma única palavra que designa guerra e, também, quaisquer conflitos, mesmo contendas cotidianas: *anōbiná*. A palavra é composta de uma raiz, “*anō-*” e é aquele tipo de palavra que serve para designar várias coisas diferentes. A melhor tradução para *anō* é “coisa”. A esse tipo de vocábulo Lévi-Strauss designa noções de tipo *mana*. Comuns a várias línguas⁷⁰, tais vocábulos possuiriam um “significante flutuante” (Lévi-Strauss 2015: 41): “sempre e em toda parte, noções deste tipo intervêm (...) para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e, portanto, suscetível de receber qualquer sentido” (Lévi-Strauss *idem*: 37).

Anōní, por exemplo, é traduzido por “bicho” e em geral designa um espírito ruim, mas pode significar uma coisa qualquer cujo nome não se sabe ou não se lembra: “pega essa *coisa* aí pra mim”. *Biná* significa “ruim, mau”, o contrário de *awire*, bom. Portanto poderíamos glosar a palavra para guerra, *anōbiná* como “coisa ruim”. *Anōbiná* pode ser usado como verbo para dizer, por exemplo, que há duas pessoas brigando na aldeia. Na frase “*anōbináréri*”: estão brigando.

A fala “*anōbináréri*”, “estão brigando” efetivamente é ouvida quando há contendas na aldeia e é tida como um fato ruim. Idealmente a aldeia deve ser um espaço de harmonia. Vimos

⁷⁰ Em português falamos “treco”, “coisa” ou “negócio” para designar algo que não conhecemos ou não lembramos naquele momento o nome. Lévi-Strauss usa os exemplos do francês “*truc*” e “*machin*”.

argumentando ao longo desta tese que um dos desafios à chefia é justamente evitar um ambiente de desentendimento e promover a harmonia. A guerra no interior do *socius*, portanto, não é desejável. Pode-se mesmo dizer que é combatida através da prerrogativa de apaziguamento exercida pelo cacique.

Na região da barra do rio Tapirapé, nordeste do estado do Mato Grosso, há uma outra palavra que é usada alternativamente à *anõbiná* que é *woku*⁷¹. *Woku* é como são chamados os Tapirapé. Isso indica que naquela região os Tapirapé são os inimigos habituais, com quem se fazia guerras. Não encontrei correspondentes a esse vocábulo nas outras regiões do Araguaia. No baixo Araguaia, os inimigos preferenciais eram os Kayapó. Mas seu etnônimo na língua Karajá, qual seja, *Karalahu*⁷², não virou sinônimo de guerra, a despeito das muitas contendas entre os dois grupos. O mesmo ocorre na região da confluência com o rio Vermelho, nas cercanias da cidade de Aruanã, onde os Xavante eram os inimigos preferenciais. Nem por isso o termo *Kyrýsá*⁷³ se tornou sinônimo de guerra. Acredito que isso se deva ao fato de os Tapirapé serem um *tipo especial* de inimigos, como vou desenvolver adiante.

Podemos interpretar a polissemia do termo *anõbiná* como efeito de uma sobrevalorização da harmonia interna a ponto de uma contenda comum, entre dois primos ou cunhados, ser considerada perigosa como uma guerra, e ambas serem chamadas de *anõbiná*. Acredito também poder avançar uma hipótese de que as guerras “clássicas” e as divisões de grupos, separação de aldeias têm como início contendas simples como as tais “brigas” a que nos referimos. Isso implica em levar a sério a polissemia e considerar as contendas como guerras potenciais.

Num passado não muito distante, há mais ou menos 80 a 100 anos, muitos homens eram treinados para a guerra. Pode-se dizer que todo rapaz recebia algum tipo de treinamento com essa finalidade, menos os *ioló*, filhos de chefes treinados para a imobilidade e o apaziguamento de conflitos. Alguns, com manifesta vocação, eram especialmente incentivados a reforçar capacidades guerreiras. As virtudes físicas esperadas de um guerreiro Karajá eram principalmente a agilidade e a leveza. O treinamento que recebiam enfatizava essas habilidades. Os Karajá se utilizavam de armas tais como o arco e flecha, a borduna e a lança.

71 *Wou* na fala masculina.

72 *Aralahu* na pronúncia masculina.

73 *Yrysá* na pronúncia masculina.

Os meninos que se destacavam no manejo do arco e flecha recebiam um investimento em termos de procedimentos físicos. Segundo João⁷⁴, um senhor Xambioá que foi criado para ser guerreiro, eles treinavam corrida. Corriam na praia e nos matos, pelas trilhas. Quando fosse caçar, ele daria preferência para animais que ele precisava correr atrás, como veado. A luta *ijesu*, que ocorre nos rituais de iniciação masculina, integrava os procedimentos de treino do guerreiro.

Para além dos treinos físicos, havia alguns procedimentos corporais. Estes eram a ingestão periódica de eméticos, a prática de jejuns e a escarificação das pernas, braços e peito. A escarificação é feita nas cercanias da casa residencial, com a frente do corpo voltado para o nascente. Após escarificar os membros (pernas e braços) e o peito com dente de peixe-cachorro⁷⁵ os homens esfregam sobre os ferimentos um “remédio”, *moná*, composto de pimenta macerada misturada com água. Os homens e meninos são instruídos a não manifestar a dor. Aguentar a dor é um comportamento extremamente valorizado, tanto por quem pratica a escarificação quanto por quem observa. Todos esses procedimentos visavam aligeirar o corpo. O corpo leve é tido como ágil e mais capaz de ser bem-sucedido na guerra.

A escarificação continua sendo praticada durante os rituais de iniciação masculina, antes das lutas *ijesu* por alguns lutadores. De modo geral os Karajá condenam a preguiça e o corpo pesado. Em sua dissertação de mestrado, Oiara Bonilla demonstra que a alimentação é entendida como um dos motores das transformações corporais atuais (Bonilla 2000). Muitos deles atribuem a indolência e a preguiça à introdução do sal em sua dieta, vindo com o contato mais profundo com a sociedade brasileira. Sobre isso, Raul, um homem Karajá da aldeia Buridina, relata:

“Antes, no tempo dos meus avós a gente não usava sal. Não colocava sal no peixe. Por isso não tinha preguiça pra trabalhar. Hoje em dia quando o suor seca eu passo a mão na testa e encontro pedrinha de sal. É por isso que o pessoal hoje tem preguiça, não quer ir pra roça. O sal deixa o corpo da gente gordo, pesado. Eu falo pra minha mulher colocar pouco sal na comida”
Raul Hawakati, aldeia Buridina.

Raul ressalta a associação do sal à preguiça, enfatizando que é ele que deixa o corpo “pesado”, justamente o contrário do ideal karajá de agilidade e leveza do corpo.

74 Estou aqui usando uma técnica de não revelar o verdadeiro nome do meu interlocutor para preservar sua privacidade em vista das histórias que ele me contou.

75 *Hydrolycus scomberoides*.

João, acima mencionado, foi o único homem que se dispôs a relatar como eram os procedimentos da preparação do guerreiro. Ele relata que foi criado para ser guerreiro, rememorando as histórias de escaramuças e contendas. Sua mãe lhe relatava, desde criança quem eram as pessoas que haviam matado seus tios, seu avô, etc. Um dado relevante do relato colhido com ele é que estes inimigos eram citados nominalmente. Ou seja, eram inimigos conhecidos em muito detalhe, incluindo-se aí as relações de parentesco com determinados descendentes vivos. Decorre daí que a guerra se fazia com objetivos pessoais muito específicos: “Vamos atacar tal aldeia porque preciso matar Fulano que matou meu tio/[ou]filho de quem matou meu tio.”.

O destino do guerreiro João condiz em grande parte ao que ele foi preparado para ser. As guerras, para as quais ele se preparou, faziam cada vez mais parte do passado. Além dos Xambioá terem passado por uma grave depopulação, as terras indígenas foram sendo comprimidas e reduzidas às reservas, com o avanço das frentes de expansão e loteamentos na sua região. Mas João não sabia viver de outra forma. Quando houve a dispersão populacional completa dos Xambioá, João conta ter se mudado para o Mato Grosso. Relata ter trabalhado como pistoleiro por muitos anos. Conhece rezas de branco para se proteger e técnicas de guerreiro xambioá para matar. Velho e quase sempre sentado em sua rede, João vivia de relembrar seus grandes feitos como pistoleiro. Um pastor da missão evangélica que estava instalada nas aldeias Xambioá tentava em vão convertê-lo. Mas a conversão implicaria necessariamente em arrependimento. João respondia com calma ao pastor: “Não pastor, o que eu fiz não tem perdão”. A despeito do fim das guerras dos Xambioá e as investidas missionárias, João seguiu vivendo como foi treinado para ser: um homem de armas.

A guerra ideal se realizava contra um grupo de igual força e condições. Para compreender melhor o código moral da guerra é preciso conhecer como esse código moral é quebrado. Ele incluía não atacar por astúcia e emboscada e também incluía respeitar a vida ritual do grupo inimigo. Não se ataca uma aldeia que está dançando, efetuando seus rituais.

Na aldeia Macaúba obtive inúmeros relatos junto a Waihorê, um senhor de idade que era tido como conhecedor das histórias de seu povo. Waihorê conta como era o código moral da guerra. As guerras que não respeitavam esse código moral são consideradas feias, vergonhosas, covardes. Waihorê o demonstrou ao contar uma dessas histórias, a história do ataque ao povo Wala.

História de Wala Mahãdu, o povo Wala

“Wala Mahãdu era um povo inã [Karajá]. O mais bruto. Eles moravam no fundo de um buraco. Mahalawi era o seu ioló. Eles chegaram lá e só encontraram o ioló deles. Wala mahãdu só morre no tempo de ijasó [as danças de máscaras]. Eles começam a sair umas 6.00h da tarde e continuam até umas 5.00h da manhã. É a única época que ele não escapa. Senão, é impossível, ele foge. Lá vem ele. Tem muito ijasó saindo do buraco. Eles estavam esperando sair muito. Saiu Ajuroní, isso quer dizer que o ioló tá perto [de sair]. Ibyhyjy é o nome do ioló dos Walá. Quando é Ijareheni que sai [um espírito ijasó], o chefe, ele vem. Só fizeram pegar o Ibyhyjy, mas não mataram ele. O resto morreram tudo. Ibyhyjy foi levado pra aldeia. Irmão e filho. Walá mora num buraco, mas não é o Berehatxi. Eles se misturaram um pouco com os Javaé. Assim é a história.” Waihorê, aldeia Macaúba. Tradução: Hatawaki, aldeia Santa Isabel.

Enquanto contava essa história, houve um momento que Waihorê se deteve e sorriu um pouco desconcertado. Como estávamos gravando em *inãrybé*, eu não sabia precisamente do que se tratava. Ele explicou que não gostava daquela parte da história, não era *bonito*. Por quê? “Por que é *traição*”. “A gente emboscou esse povo”, dizia Waihorê, “na saída do buraco enquanto eles estavam dançando *ijasó*”, fazendo isso eles estavam traindo a regra hierática da guerra dos povos *inã*: o respeito à vida ritual do inimigo.

O relato de Waihorê fala justamente de uma guerra feita com o objetivo de capturar o *ioló* daquele povo Wala. O nome do *ioló* é lembrado: Ibyhyjy. O único jeito de atacar o povo Wala é justamente quebrando a regra do respeito à vida ritual. O povo Wala foi emboscado quando dançava. Quando Waihorê fala os nomes dos espíritos, está se referindo às danças de máscaras. Os espíritos mascarados evoluem no pátio de dança numa ordem específica. Eles dançaram das 6 da tarde até as 5 da manhã. Por isso se refere ao surgimento dos espíritos como “saída”, porque eles saem de dentro da casa dos homens, mascarados, dançando.

Os atacantes sabem que está próximo da saída do *ioló*, o chefe dos Walá, porque está próximo a saída de *ijareheni* que, segundo ele é o chefe dos espíritos que estão dançando. É relevante notar esse detalhe: o chefe dos espíritos anda junto do chefe dos homens. Se o espírito-chefe *ijareheni* está saindo, é sinal de que o *ioló* irá sair da casa também. É o momento de atacar.

Quero fazer notar que o feito da emboscada é contado do ponto de vista de quem praticou o ato. Os Wala seria um grupo extremamente aguerrido e por isso a única maneira de vencê-los seria ferindo este código moral do respeito à vida ritual. A existência de um *ioló* na aldeia desse grupo implica no entendimento dele como um grupo *inã*, ou seja, parte de “nós mesmos”, Karajá.

Os atacantes sabiam inclusive o nome do *ioló* daquela aldeia, Ibyhyjy. Como em outros relatos que colhi de forma menos sistemática junto a João, neste o inimigo é bem conhecido. Eu diria mesmo “intimamente” conhecido. Waihorê ainda fez questão de explicar que apesar de morarem “num buraco”, não se trata do mundo do fundo das águas, o Berehatxi. Não tenho elementos para interpretar essa assertiva mas acredito tratar-se de uma localização mais escondida da aldeia dos Wala, num vale, por exemplo.

Quando o *ioló* é pego, ele é levado para a aldeia dos atacantes. Nesse momento Waihorê deixa um dado sem explicação: “Ibyhyjy foi levado pra aldeia. Irmão e filho”. Não tenho como precisar, mas acredito que Ibyhyjy foi levado para aldeia dos atacantes, como sempre encontro nesse tipo de relato, acompanhado de seu irmão e de seu filho. Waihorê ainda acrescenta que esses remanescentes do povo Wala se misturaram com os Javaé. Isso implica que a região onde se deu o confronto provavelmente é mais próxima da localização atual Javaé. Muitos Karajá relatam serem eles mesmos frutos dessas misturas com povos que já não existem mais.

O fim de um período de guerra também era marcado por atos socialmente sancionados. Luzia Kolyty, minha interlocutora Xambioá, a mulher mais velha daquele coletivo, conta que se enviava um emissário dizendo que eles queriam interromper os combates. O sinal para demonstrar a intenção ao armistício era quebrar ostensivamente o arco e jogar a flecha sem ponta perto dos inimigos. Tal ato teatralizado também implica que a distância que se encontravam os contendores era relativamente pequena, para que se possa ver o gesto da quebra do arco.

Depreende-se do respeito a esse código moral que a guerra era realizada essencialmente contra povos que compartilhavam essa moralidade. Pretendo argumentar aqui e ao longo deste capítulo que as guerras que aqui vou chamar de *clássicas* não eram realizadas contra inimigos desconhecidos. Eram realizadas sobretudo contra grupos bem conhecidos e em vingança a atos já praticados por eles, como nos ciclos de vendeta. O fato dos Wala, esse grupo “bruto”, realizar dança das máscaras e ter um *ioló* significa que eles eram entendidos como um grupo Karajá.

Uso aqui a expressão “entendidos como”, porque não há como precisar, segundo nossos critérios etnológicos exógenos, a que grupo pertenciam os Walá. Um contraponto interessante a essa classificação é a concepção dos Tapirapé no imaginário Karajá. As aldeias da barra do Tapirapé e cercanias conhecem bem este grupo vizinho. Há inúmeros casamentos “mestiços” entre gente das duas etnias. É possível dizer das três aldeias, Itxalá, Maitári e Hãwalorá, que são aldeia trilíngues. Todos os habitantes se comunicam fluentemente em *inãrybé* (a língua karajá, pertencente ao tronco

Macro-Jê), *ãpi'awa txeenga* (a língua tapirapé, pertencente à família tupi-guarani do tronco Tupi) e português. Ora, pessoas nascidas longe dali acreditam que os Tapirapé são um ramo dos Karajá, um “subgrupo” e que sua língua é mutuamente compreensível com *inãrybé*. “Os Tapirapé”, segundo esse critério, “são Karajá mesmo”. Ouvi essa frase inúmeras vezes de interlocutores diferentes. Nenhum deles tinha conhecimento pessoal dos Tapirapé.

Com isso quero dizer que alguns grupos que são relatados na memória oral como sendo ditos “*inã* mesmo, Karajá mesmo” podem tão simplesmente fazer parte de um mesmo conjunto cultural, compartilhando instituições semelhantes como os Tapirapé, que possuem dança de máscaras e um *ioló*, segundo o entendimento dos Karajá e ter sido um grupo falante de uma outra língua. Nesse sentido, a classificação que interessa aos Karajá não é a nossa, essencialmente linguística, mas cultural ou, eu diria mesmo, institucional: grupos que praticam rituais semelhantes e possuem uma chefia equivalente são “*inã* mesmo, Karajá mesmo”. Retornarei a esse ponto.

Para além da ética guerreira em si, o ato homicida tinha consequências para o guerreiro. Os Karajá não mencionam rituais de purificação de um guerreiro após o homicídio. Mas sim a necessidade de mudar de identidade: tinham que mudar de nome. Ademais, segundo Souza Filho, eles deviam também mudar de metade (jusante/montante) quando eles matavam um inimigo. É a única referência já registrada sobre uma mudança de metade (Souza Filho 1973).

5.2 Histórias de Guerra e o princípio da mobilidade

Quando de meu período na aldeia Hãwalorá, era comum no fim da tarde todos se reunirem no terreiro de Hariwuru, filha mais velha do cacique Waximakuri. Tomávamos café e eles comentavam as novidades, fofocas conversavam e eu tomava parte e tentava aprender um pouco mais da língua *inãrybé*. Certa feita fui levar o copo de café ao jirau onde eram lavadas as vasilhas e encontrei ali em cima uma pata de onça pintada. Fiquei surpresa e perguntei quem havia matado a onça e o que eles fariam com aquela pata. Dibé, uma das irmãs da anfitriã e minha interlocutora mais frequente em Hãwalorá, explicou que eles iriam arrancar as unhas da onça e fazer escarificações nos braços e nas pernas. A esse procedimento, me contou Dibé, é atribuído o poder de renovar o sangue e deixar a pessoa mais forte e mais ágil. Ora, como em toda parte nas Terras Baixas da América do Sul, a onça é o animal predador paradigmático. O único animal do qual nós, humanos, somos presa.

O episódio me remeteu a relatos míticos sobre capturas de animais monstruosos. Posteriormente, na aldeia Macaúba pude coletar relatos de guerras junto a Waihorê, que tinham um desfecho semelhante à daquela onça que presenciei. São histórias tidas como de *guerra*, ou seja *anôbiná*, mas muito distintas por exemplo do ataque à aldeia dos Walá. São ataques a seres perigosos e fantásticos.

Trago aqui a versão relatada por Waihorê sobre a tartaruga gigante afim de destacar uma homologia com o episódio da pata da onça pintada no jirau.

História de Otuni Rareá, a tartaruga gigante

Naquele tempo existia muito bicho bruto, bem grande. Maior que o urubu. Ela morava pra lá, perto dos Javaé. Woku [Tapirapé] viu Makolokohokã [o nome da tartaruga gigante] e mergulhou no rio. Ele colocou sua canoa lá no alto. Um dia sua avó lhe disse: “não é pra ir lá pra baixo. É cheio de bicho”. Otuni Rareá é um bicho terrível. Uma tartaruga com cinco cabeças, que mora numa curva do rio. Ninguém pode passar por lá durante o dia. Só de noite. Ela [a tartaruga monstruosa] chega perto, ninguém escapa. Foi Kynyxiwé [o demiurgo] que pegou ela. Ele matou a tartaruga. Depois arrancou as unhas dela. A unha é o perigo dela. Arrancou pra mostrar pra velha [sua avó]. Narrador: Waihorê. Aldeia Macaúba. Tradutora: Hatawaki, aldeia Santa Isabel.

Este mito bem curto foi incluído por Waihorê nas histórias de guerra que eu havia lhe pedido que contasse. Pretendo separar o mito em mitemas, tal como o modelo proposto por Lévi-Strauss nas Mitológicas, para analisar suas partes. Temos aí seis mitemas conforme o quadro a seguir:

Caracterização dos “bichos brutos” havia no rio	Caracterização do perigo desses bichos brutos: “ninguém escapa”	Advertência da avó sobre o perigo	Caracterização da tartaruga de cinco cabeças	Kynyxiwé mata tartaruga e arranca unhas	Kynyxiwé traz a as unhas para sua avó ver suas
---	---	-----------------------------------	--	---	--

De modo geral, nos mitos em que a figura de Kynyxiwé está presente, há uma situação dada de um elemento “selvagem” (“bicho bruto”, na expressão em português de Waihorê, *aôni* na língua *inãrybé*) e a intervenção do demiurgo para pacificar aquele elemento. Por exemplo no apaziguamento da paisagem em si, de montanhas altas e cachoeiras transforma em planícies e rio

que corre calmo. Aqui, a avó adverte sobre o perigo que existe naquela curva do rio. Kynyxiwé consegue matar a tartaruga. Para demonstrar seu feito, traz suas unhas para a avó ver.

A retirada de um elemento metonímico ligado à mobilidade do inimigo já havia sido descrita por William Lipkind. Antropólogo norte-americano que esteve entre os Karajá nos anos 1940, Lipkind é o responsável pelo verbete sobre os Karajá no grande esforço do Handbook of South American Indians. Na seção sobre atividade guerreira, Lipkind correlaciona a retirada de um osso do pé ao “controle” do espírito do inimigo, que será homenageado em rituais. Nas palavras do autor:

“They cut off a foot bone of a dead enemy and carry it back to their village; this places them in control of the ghost, who now becomes a caretaker of the village and is impersonated in a special dry-season ceremony. At one such ceremony there were two Tapirapé ghosts, three Chavante, one Cayapó and one Neo-Brazilian. Present-day warfare is largely with the Chavante, the Cayapó and the Canoeiro.” (Lipkind 1948: 188).

Nathalie Pétesch retomou o dado indicando que as empreitadas guerreiras teriam por objetivo a captura de entidades espirituais:

“Jadis chez les Karajá, la capture des entités spirituelles représentait, sinon le moteur de la guerre, du moins le principal objectif des raids lancés par ces Indiens de l’Araguaia contre leurs voisins de l’interfluve. Ces esprits des morts n’était cependant pas pris ‘sur la tête’ de l’ennemi, mais curieusement ‘sur son pied’. De fait, pour emporter l’âme de sa victime, le meurtrier avait soin de lui prélever un petit os du pied” (Pétesch 2000: 65)

Acredito que a retirada da mobilidade e a captura da entidade espiritual não era exatamente o motor da guerra, mas uma consequência dela. As guerras para as quais se preparavam

os guerreiros e que eram efetivamente motivadas eram as guerras “estruturadas” por exemplo contra os Tapirapé ou os Weré e eram motivadas por vinganças a ofensas anteriores, tal como nos ciclos de vendeta.

Pode-se dizer que se o butim dessa guerra contra povos considerados *inã* era a incorporação de elementos imateriais como o domínio de uma cantiga ou festividade bem como a incorporação de pessoas no circuito matrimonial. O butim da guerra contra um Outro como o Xavante ou o Kayapó era sua potência espiritual. Controlar sua mobilidade é controlar sua alteridade. E uma vez logrado este “controle”, o espírito é incorporado ao pantéon de espíritos benéficos, protetores da comunidade, como se verá.

Inicialmente quando pedi a Waihorê que contasse histórias de guerra, imaginei que ele ofereceria histórias de guerras com outros povos. Entretanto, ele trouxe histórias de *anôbiná*, ou seja, enfrentamentos diversos. Decorre daí que a relação considerada como guerra não é estabelecida apenas com outros coletivos entendidos como humanos, mas com espíritos, animais monstruosos, etc.

O mito da tartaruga de cinco cabeças e sua derrota por Kynyxiwé é um dos elementos que pretendo elencar para demonstrar a associação da ideia de alteridade à mobilidade excessiva. Vejamos outros deles.

História de Werehiná

“Essa história aconteceu na terra dos Javaé. Estavam erguendo uma aldeia nova. Nesse tempo as paredes eram feitas só de palha. Um menino desapareceu. Ele pode ter sido roubado pela parede de palha da sua casa. Foi Werehiná que roubou. A mãe do menino falou brincando “Halokoé hãado”: “foi a onça que fez isso”. Mas Werehiná [foi quem] roubou mesmo! Harabobó [nome pessoal nesse contexto] pegou uma arma, sua borduna e sua lança. Ele conseguiu matar Werehina. Depois ele passeou na aldeia mostrando as unhas de Werehiná.” Narrador: Waihorê, aldeia Macaúba. Tradutora: Hatawaki, aldeia Santa Isabel.

Como na história anterior, o evento narrado marca como um ente maléfico é exterminado e tem um elemento ligado a seus pés extirpado.

Na iniciação masculina Harabobó é o nome de um espírito composto por seis máscaras. É tido como uma espécie de “polícia” da aldeia, como eles mesmos descrevem. É um protetor da

moralidade da aldeia e também protetor contra ataques de diversas naturezas. No caso do mito contado por Waihorê, Harabobó é um nome próprio. Entretanto é possível que haja alguma associação simbólica entre o nome e o espírito. Não tenho elementos para analisar esta homologia.

Separemos, como o mito anterior, os mitemas deste.

	Al		U		We		Dú		Ha		Pas
deia	nova	m	menino	rehiná	roubou	vida	sobre	rabobó	mata	seia	na aldeia
sendo	erguida		desaparece			quem	é	o	Werehiná	mostrando	as
						protagonista				unhas	de
						(foi a onça?)				Werehiná	

O mito fala em um lugar ainda selvagem. A aldeia está sendo aberta e é, portanto, um espaço ainda não totalmente pacificado, não é um ambiente plenamente social. Não obtive maiores explicações sobre quem seria Werehiná. Curiosamente, ele possui na raiz de seu nome o nome do povo Weré. Patrícia Rodrigues encontrou este nome associado a um dos grupos *inã* com origem semelhante aos Karajá:

“Nessa mesma época, muitos outros povos saíram de baixo ou já existiam fora da Ilha do Bananal também, como os Werehina (nome de um líder e do povo), que saiu do Fundo das Águas em um lago que hoje se situa entre o Rio Formoso do Araguaia e o Rio Javaés, em frente à atual aldeia Wariwari. Os Werehina falavam a língua atual, mas eram canibais (inyròdu, “comedores de gente”), transformando-se em onça, e guerreiros. Alguns mitos narram como os Werehina atacavam os povos da região do Wariwari e os Wèrè. Conta-se que na época as pessoas se escandalizaram com a existência de um povo que era canibal e falava a mesma língua dos Iny”. (Rodrigues 2008: 78).

Nota-se, portanto, que os Werehiná eram entendidos como um povo falante da mesma língua que os Karajá. Não há uma associação nativa ao povo Weré, a despeito de seu nome estar na raiz de Werehiná. No mito que coletei junto a Waihorê, Werehiná parece ser um nome próprio.

O mitema final apresenta o protagonista, Harabobó, andando pela aldeia exibindo as unhas de Werehiná. Trata-se de uma homologia bastante forte com o mitema final da história da tartaruga de duas cabeças. Uma história de “guerra”, *anôbiná*, que se encerra com a eliminação do inimigo e a retirada de suas unhas afim de mostrar ao seu povo que ela fora arrancada. Note-se que nos dois casos são as unhas que são trazidas para o interior da aldeia. A recorrência do mitema final nos leva a associá-lo a outros mitos.

História de Aralahu Contra Karajá

Os Karajá de Hãwaló [aldeia Santa Isabel do Morro] foram passear em Conceição [Conceição do Araguaia, MT]. Eles enfrentaram o Aralahu. Karajá no rio, Aralahu nos matos. Eles usavam o djuasá, as flechas venenosas, com um rabo de cobra na ponta. Só os Karajá sabem usar djuasá. Eles mataram mais de 20 Aralahu. Eles nunca conseguiram achar os Karajá.

Esta história curta é um relato de ataque aos Kayapó, chamados de Karalahu ou, na linguagem masculina, Aralahu. Utiliza-se uma arma de guerra muito valorizada pelos Karajá: flechas com uma ponta envenenada, no caso, rabo de cobra venenosa. Meu interlocutor Waihorê sublinha as diferenças entre os dois grupos: Os Karajá dominam o rio, as artes da navegação, enquanto os Kayapó dominam a floresta. Os Karajá, aqui, dominam algumas técnicas de guerra, como a flecha envenenada com o rabo da cobra venenosa. O breve relato é interessante por mostrar que as diferenças “étnicas” são marcadas na narrativa mostrando quais meios cada um dos povos dominava. Essa diferenciação será importante também para compreender o ataque a uma fortificação militar no início do séc. XIX.

História do Xavante encontrado na floresta

Um homem foi pro mato caçar. Talvez ele se afastou demais da casa dele. Então ele se encontrou diante de um Yrysá⁷⁶. Esse Yrysá não era valente, o Karajá perseguiu ele, correndo e lutou com ele. Finalmente ele conseguiu matar. Com sua lança, ele cortou o pé do Yrysá e levou pra sua aldeia. Ele podia com isso mostrar pro seu povo que não tinha mais perigo porque o Yrysá que tava andando por ali não era mais uma ameaça. Narrador: Waihorê, aldeia Macaúba. Tradução: Hatawaki aldeia Santa Isabel.

76 Yrysá é o etnônimo do Xavante em língua Karajá, na fala masculina. Na linguagem feminina é Kyrysá.

Esta história bem curta é bastante significativa, quando observada junto às outras histórias de guerra. Podemos também separar os mitemas afim de extrair o mitema final, semelhante às outras histórias.

Homem sai para	Se afasta demais	Encontra	um	Persegue e mata	Arranca seu pé e
caçar	de sua morada	Xavante		seu inimigo	o traz para a
				Xavante	aldeia exibindo
					para todos

O elemento comum a todas essas histórias de guerras fortuitas é, justamente, a extração de um elemento metonímico associado à mobilidade da alteridade. No caso do Xavante, o pé.

Argumentei aqui que as histórias de guerra karajá, aquelas “guerras” que se assemelham mais a um enfrentamento pontual com inimigos encontrados de maneira fortuita, têm em comum o elemento da retirada de um elemento da mobilidade deste inimigo. As unhas da tartaruga gigante, o pé do Xavante. Isso implica em retirar deles sua excessiva mobilidade, o princípio de sua excessiva alteridade. A alteridade excessiva é domesticada a partir do apaziguamento de seu princípio de mobilidade. Este é um tema que atravessa diversas esferas do pensamento karajá: a alteridade está para a identidade assim como a mobilidade está para a imobilidade.

Para isso, eu trouxe os relatos de guerra colhidos junto a Waihorê. Efetuei uma separação dos mitemas, procedimento sugerido por Lévi-Strauss nas análises dos mitos ameríndios (Lévi-Strauss 2010: 253). Procurei demonstrar a recorrência do mitema final, da condução ao *socius* e exibição desse elemento físico associado ao princípio de mobilidade do Outro. É no ambiente dessa referência simbólica que pudemos associar esse tipo de guerra à caça.

Há, entretanto, um outro tipo de guerra, não separado conceitualmente pelo pensamento nativo deste tipo de guerra. Trata-se da guerra efetuada contra um inimigo semelhante. Um coletivo que compartilha um mesmo código moral na guerra. Trataremos desta concepção ao trazer o épico da guerra contra os Weré, que significou a conquista do acesso ao rio Araguaia, para os Karajá.

Os Karajá são bastante orgulhosos de algumas armas de guerra como por exemplo o uso do rabo de arraia, chamado de *djuasá*. Ele era amarrado à ponta da flecha, procedimento ao qual se atribui um efeito funesto imediato contra o inimigo. Mesmo não sendo mais usado há mais de setenta anos, a flecha com ponta de arraia segue como uma referência de arma possível se não houver, por exemplo, as armas de fogo dos *tori*.

A história que se segue põe em evidência uma arma de fogo pelos Kayapó. Os efeitos, entretanto, são mais parecidos com aquele do rabo de arraia, o que sugere que a história é anterior ao contato com os brancos.

História de Wanahua

A casa de Wanahua era em Aragarças. Ele morava na beira de uma pedra, eu já vi esse lugar. Do outro lado ficava uma aldeia dos inã, numa ilha. Um dia os homens foram buscar palha para construir uma casa e escutaram o grito de um camaleão ‘uan uan uan uan’. Era um aviso de que alguma coisa ia acontecer com os inã. Ainda assim eles continuaram trabalhando, cortando palha. Eles só voltaram para o acampamento no fim do dia e se deitaram. Na manhã do dia seguinte eles foram atacados pelos Aralahu [Kayapó]: eles foram atacados até acabar eles todinhos. Só dois homens eram valentes. Quando amanheceu, Wanahua atirou neles. Ele tinha um revólver. A vítima desmaiou e devagar foi acordando. Um Aralahu aproveitou para bater nele como uma borduna. A vítima levantou rapidamente e eles correram para o rio. Dois homens escaparam. Quando ele pulou, ele foi atingido pela flecha do inimigo. Ele chegou sangrando na aldeia dele. Os Aralahu sempre foram um povo valente, eles amam a guerra. Eles tinham costume de atacar no amanhecer, nunca durante o dia. Wanahua é muito valente, ele matou muita gente. Ele foi criado pelos Karajá mas ainda assim ele lutou contra o próprio povo dele. Ele fugiu para o Xingu deixando sua casa pra trás. Os Aralahu têm medo da guerra durante o dia. Eles preferem atacar amanhecendo.

Esta história coloca algumas referências disparatadas como a região de Aragarças, bastante longe da região até onde foi a expansão Karajá. Também coloca em cena uma arma de fogo que não mata instantaneamente. Aparentemente Wanahua é um homem de origem Kayapó que foi criado entre os Karajá desde criança.

A história fala dos valores guerreiros apreciados pelos Karajá tais como o conflito aberto, a valentia de que se oferece ao combate sem se esconder. Ele também coloca em evidência um desprezo no que se refere aos seus inimigos tradicionais: a covardia de efetuar um ataque oculto pelo alvorecer, característica dos Kayapó. Os mais velhos ainda temem esse tipo de ataque, tal como na descrição do dia amanhecendo enevoadado, que presenciei na aldeia Wari Lyty. É o sinal de um ataque próximo de seus antigos inimigos.

A guerra Karajá também mobilizava a divisão dos homens em metades. Como nos rituais

que concernem relações inter-aldeias, reunia-se a população masculina entre grupos pertencentes à metade “de cima” ou “de baixo”. Waihorê me explicou que eles cercavam o inimigo e faziam o que é conhecido como “movimento de pinça”, separados entre os dois grupos, se aproximando sem deixar escapatória. Este movimento era treinado antes da guerra para que funcionasse bem na verdadeira batalha. Segundo a etnografia de Lima Filho, esta aproximação tática ao inimigo usada na guerra também é usada hoje em dia nas caçadas cerimoniais sobretudo por ocasião do Hetohokã (Lima Filho 1994: 130).

Acredito que a movimentação revela um dualismo assimétrico na organização guerreira. Havia uma divisão de funções baseada na pressuposta divisão de competências: os *iraru*, gente de baixo, são mais ágeis e rápidos, os *ibokó*, gente de cima, são mais fortes.

Infelizmente, não pude gravar Waihorê contando especificamente esta história. Entretanto, Waihorê me pediu para registrá-la por escrito a partir das minhas anotações de campo. Como não se trata de uma transcrição de um registro oral, eu irei apenas reconstituir a história.

História de uma guerra contra Woku (Tapirapé)

Hiretu mahãdu, o povo de baixo (jusante) encontraram Woku, Tapirapé. Waihorê conta “eu não sei o que eles estavam cantando, era sobre guerra”. Com isso ele queria dizer que eles tinham um canto específico para a guerra. Os cantos desempenhavam um papel importante para assustar o inimigo, mas também para animar os guerreiros. Conhecer como efetuar o que podemos chamar de grito de guerra é uma função particular a que alguns indivíduos se dedicavam.

Dois homens da metade de baixo, jusante entraram em acordo: “vamos pegar o *ioló* do *Woku*”, ou seja, o chefe dos Tapirapé. Waihorê enfatizou que o nome do *ioló* era Waxinatybyhykã, que pode ser traduzido como “o grande pai Waxiná”. Então eles retornaram à sua aldeia para treinar, para ver se o cerco ia funcionar. Waihorê fez um desenho na areia para me mostrar que o movimento treinado tinha uma forma de pinça. Um líder determina quem vai ficar em cada ponta da pinça: “Kotxuruku é o grito de guerra que avisa que o cerco deu certo”. Este grito também era dado durante o treinamento.

Eles partem finalmente para a guerra “todos enfeitados com penas brancas de jaburu. O Tapirapé saiu para urinar e viu um guerreiro Karajá. Ele urina sobre ele e retorna à sua aldeia. Ele

canta para dizer aos seus compatriotas que haverá guerra. Eles se preparam. Estavam cercados. Eles mataram muitos Karajá. Os Karajá mataram também. Mas os Karajá mataram o *ioló* dos Tapirapé. *Ijoihiikã* teve medo e abriu o cerco. *Ijoihiikã* é o nome de um grupo de praça associado à metade de cima. O relato de Waihorê se interrompe aqui.

Com efeito, esse foi um dos relatos mais interessantes e intensos que pude colher junto a ele. Justamente por isso ele não foi registrado com gravador pois Waihorê estava mais interessado em me explicar a tática, a covardia do *Ijoihiikã* que o fez abrir o cerco do que em interromper tudo para que eu acionasse o gravador.

Podemos retirar desta história muitos elementos importantes. Primeiramente a divisão em metades. São os homens de baixo, *iraru* (ou *Hiretu*, ele usou alternativamente esses dois termos. *Hiretu* é um dos grupos de praça da gente de baixo. Como mencionado no capítulo 1, entre os Javaé há apenas um grupo de praça em cada metade. Já entre os Karajá eles podem chegar a 3 grupos de praça em cada metade, totalizando 6 deles. Entre os Javaé é mais comum o uso dos termos *Saurá* e *Hiretu*, os nomes dos grupos de praça, ao invés de *ibokó* e *iraru*, os nomes das metades. E são os homens de cima, *ibokó* (ou *Ijoihiikã*, mais uma vez ele usou tanto um quanto outro nome, deixando entender que podem ser sinônimos ou ao menos ter uma correspondência imediata) que abrem o cerco e encerram a batalha. São os homens de cima que se mostram covardes e não mantêm o cerco.

Como já mencionado, os Tapirapé têm um status diferenciado na escala de classificações sociais dos Karajá. Eles são considerados como sendo o mesmo grupo, ligeiramente diferente. Pode-se dizer que os Karajá reconhecem nos Tapirapé o mesmo gênero de organização social, em metades, incluindo uma pessoa que é uma referência, o seu chefe, um *ioló*.

Segundo a etnografia de Herbert Baldus, os Tapirapé efetivamente possuem um fenômeno em tudo semelhante ao *ioló* Karajá. Trata-se de uma criança de linhagem de chefiam criada de maneira distinta dos outros. Sempre belo e bem enfeitado, enclausurado e poupado de efetuar trabalhos agrícolas. O equivalente tapirapé ao *iolo* Karajá seria chamado de “*chirika kantú*” (Baldus 1970: 343).

Temos não apenas um *ioló* Tapirapé nessa história, mas este *ioló* tem um nome. Ele se chama Waxinátybyhykã. Seu nome, enunciado por meu interlocutor, é “*avô Waxiná*”. Claramente o nome é uma palavra em *inãrybé* e provavelmente este protagonista teria outro nome na língua tapirapé, se a história fosse contada por um deles. O fato de poder dar nome a um chefe inimigo

denota que ele é um inimigo especial. Ele é um protagonista. Reconhece-se entre eles uma organização social semelhante: eles têm um *ioló*. Reconhecem que eles são iguais: eles também têm um protagonista, eis aqui seu nome.

Essa indicação a respeito do nome do inimigo nos remete a uma abordagem feita por Anne-Christine Taylor à guerra ameríndia. A autora procura demonstrar “a equação indígena entre subjetividade ressaltada e intencionalidade predadora intensa” (Taylor 2002: 74. Tradução da autora). A possibilidade de individuação entre os Karajá põe em cena a relação entre Sujeitos. Como no caso das expressões orais, as histórias sem sujeitos, sem nomes, são fofocas. Aquelas que mencionam um protagonista são aquelas que revelam um potencial de transformação. Como nos mitos de transformação realizados pelo demiurgo Kynyxiwé. Da mesma forma, os espíritos dos mortos são benéficos quando eles são uma coletividade anônima, os *wakuersã*. Os primeiros dias pós a morte, quando ainda são individualizados, os *kuni* (*Kunã* no dialeto xambioá) são perigosos e temidos. Ser individualizado é ser protagonista de uma ação.

Lembremos que as máscaras *ijasó*, espíritos benéficos, não possuem um rosto humano com olhos e boca. O único espírito representado por uma máscara com esses elementos que permitem divisar um rosto é o *aõnihikã*. Feito com uma cabaça, seu rosto conta com dentes e pelos, que enfatizam sua agressividade. Por fim, o instrumento do xamã, seu chocalho, possui ele também um rosto com olhos e boca. Tudo se passa como se a individualização funcionasse como um catalisador da potência dos seres, seres estes protagonistas.

Um dado que chama a atenção nesta história é a morte do *ioló* inimigo. A morte de um *ioló* não é um elemento comum nas histórias que coletei. E sobretudo não é, absolutamente um efeito desejado da guerra. Podemos especular que tenha sido um efeito deletério da covardia dos homens de “cima”. Ou então o cerco não funcionou bem e o *ioló* do inimigo não pôde ser poupado. Ou, ainda, o grupo de cima respeitou melhor o código moral e ficou chocado com a morte do *ioló* e a partir daí resolveu abrir o cerco. A resposta não é clara e está aberta à especulação.

Por fim eu gostaria de chamar atenção para as diferenças descritas nas ações das duas metades, gente de cima, *ibokó* (ou *ijoihiikã*) e gente de baixo, *iraru* (ou *hiretu*). Eles têm não apenas funções diferentes na guerra, mas se atribui a eles valores morais diferentes. O *ibokó* é descrito como mais covarde, nesta história de guerra. Não no sentido de covarde para atacar com astúcias, mas no sentido de temer o resultado do combate.

Neste tópico eu busquei demonstrar a ação guerreira em guerras resultado de encontros fortuitos com formas mais distantes de alteridade bem como mostrar a guerra empreendida contra “iguais” tais como os Tapirapé. Ressaltei que a nomeação do inimigo significa sua individualização. Este fenômeno tem paralelos em outros aspectos do pensamento nativo em que a individuação implica em considerar o outro um protagonista.

5.3 História da Guerra do Berohokã. Weré contra Karajá

Os Karajá mencionam unanimemente a presença de um grupo que já não existe, chamado Weré. Os Weré dominavam o rio Araguaia, *Berohokã* em sua língua, e teriam sido expulsos daquela região a partir de uma guerra longa da qual se pode recolher relatos em todas as aldeias. Os Karajá ressaltam a liderança de Teribré, um guerreiro que foi capaz de expulsar os Weré da região do Araguaia. Dependendo do relato, encontra-se uma valorização muito grande da conquista de seus recursos naturais, seus frutos e seus peixes. Em outras regiões, os feitos heroicos de Teribré é que são ressaltados nas narrativas.

Em todas as aldeias em que estive, o questionamento sobre o destino dos Weré estava presente. Muito se especula sobre para onde teria ido esse povo. Uns dizem que eles se deslocaram para oeste, para a região do rio Xingu. Outros dizem que foram para Leste e são os ancestrais dos atuais Javaé. Outros, ainda, mencionam alguma mestiçagem com os Weré e que eles teriam se fixado a leste do rio Javaé (que com o Araguaia forma a Ilha do Bananal). A cidade tocantina de Dueré teria sido o ponto onde eles se fixaram. Renan, Javaé habitante da aldeia Buridiná em Aruanã, Goiás, relata que o nome desta cidade seria uma referência àquele povo. Ali seria o lugar “do Weré”.

Em todas as aldeias em que estive, seja permanecendo uma longa temporada de pesquisa, seja visitando para um ritual, sempre havia alguém que mencionava o povo Weré, contava sobre seu desaparecimento ou especulava sobre seu destino. Além disso, até onde conheço a bibliografia, todos os autores que trabalharam com os povos *inã* mencionam o povo Weré.

Quando se tornou claro para mim que o tema desta tese seria, além da configuração política dos Karajá, também o fenômeno guerreiro, o “tema Weré” se impôs imediatamente, porque foi justamente uma das primeiras histórias que me contou Waihorê quando lhe pedi que elencasse histórias de guerra.

Lima Filho, em sua etnografia sobre o Hetohokã, faz uma breve referência aos Weré. Ele traz o relato de Arutana, chefe do ritual em Santa Isabel e o compila junto ao relato de Ijyraru, um professor indígena da mesma aldeia. No relato trazido por Lima Filho, aparece Teribré, esse personagem, renomado guerreiro dos Karajá. Em rodapé, Lima Filho ainda trouxe um relato pessoal de Maluaré, outra importante liderança de Santa Isabel, em que conta ter trabalhado numa região de fronteira, na Amazônia, onde teria contactado um grupo indígena que ele identifica como sendo os Weré (Lima Filho 1994: 30, nota 18).

A etnografia de Nathalie Pétesch insere a história da rendição dos Weré e conquista do Araguaia por Teribré no início de sua descrição, quando aborda o uso dos recursos e ocupação do Araguaia de modo geral (Pétesch 2000: 12). Efetivamente, as histórias sobre os Weré mobilizam narrativas sobre os recursos naturais que teriam sido conquistados quando da dominação do acesso ao rio.

Georges Donahue também menciona os Weré em sua abordagem sobre a ocupação do Araguaia. (Donahue 1982: 37). Indica que os Weré são o único grupo que os Karajá apontam como tendo dominado o rio Araguaia para além deles mesmos. Menciona que eles os expulsaram e que os Weré migraram para Oeste, alguns acreditam que para a região do Xingu. Também menciona que os Karajá os descrevem como sendo idênticos a eles mesmos, na língua e nos costumes. Um dado apresentado por Donahue e que não parece ter sido observado por nenhum outro autor é que o termo “weré” significa “metade” (Donahue 1982; 37). Se for confirmado, seria bastante relevante entender a que “metade” está se falando quando se menciona os Weré. Metades de um sistema dual? O autor não obteve maiores esclarecimentos sobre o termo nem indicou qual palavra em *inãrybé* ele traduziu como “half”. Mais pesquisas podem esclarecer este ponto.

Devemos a Patrícia Rodrigues os relatos mais completos sobre os Weré. E é quem explorou mais a fundo a “questão Weré”. Provavelmente devido ao seu acesso privilegiado à uma narradora Javaé, Maria Hoeraru, e um tradutor que explicava detalhadamente as partes de difícil compreensão, assim como apresentava sua versão dos fatos. Sua versão e a de Eduardo Nunes serão aqui evocadas afim de extrair os elementos relevantes para a análise que ora proponho. Nunes traz os relatos sobre a preparação de Teribré, o “herói” karajá responsável por expulsar os Weré do Araguaia.

Da minha parte, logrei coletar uma versão reduzida das narrativas sobre a expulsão dos Weré do Araguaia. Minha decisão por avaliar o lugar do Weré no imaginário karajá deve-se

justamente ao fato de narrativas bastante extensas e completas já terem vindo a público pelas mãos dos etnógrafos que se dedicaram aos povos *inã*.

Passo então a adentrar a história especificamente da conquista do Araguaia por Teribré, das mãos do Weré. Lançarei mão dos dados de Nunes e Rodrigues para complementar a narrativa que obtive de Waihorê, que se segue.

Como Teribré expulsou o Weré do rio Araguaia

“Teribré morava num lugar chamado “Tragédia do Lateni”. Ele estava andando pelo rio, procurando buriti que se achava em Santa Terezinha, um lugar que se chamava “mato de buriti”. Ele passeava e aproveitava para comer peixe, andar, se banhar, pescar, procurar ovo de tartaruga e tracajá e voltava. Em Itxala existe uma colina que não deixava os Weré perceberem que tinha um outro braço do rio. Um dia eles estavam juntando espiga de milho de noite. Eles queimaram e deixaram o fogo descer o rio e dar a volta no desvio. Foi assim que eles descobriram que tinha uma divisão no rio [que ele ia até mais longe do que eles conheciam]. Eles começaram a se lamentar “Teribré está por aqui”. Eles descobriram porque viram a pegada dele. Perseguiram ele e depois de dois dias eles o alcançaram. Eles cercaram o povo de Teribré. Teribré viajou de noite usando a máscara de ijasó que não pode ser revelada porque é um ritual secreto. À noite os Weré atacaram o povo de Teribré. Só o Teribré escapou porque ele é ioló e ioló não pode ser atacado durante a guerra. Na sua aldeia chegou a notícia de que eles tinham sido atacados pelos Weré. Os homens queriam ir se vingar no mesmo dia. Mas Teribré disse que não, que eles tinham que esperar o ano seguinte. No ano seguinte eles partiram pra se vingar.

Nosso avô Teribré era muito forte, musculoso nas pernas e nos braços, um homem muito forte. Ele conseguiu escapar porque ele é ioló na sua aldeia. Lá existiam mais quatro ou cinco chefes de homem que são os ioló. Teribré comandava os homens. No novo ano eles se prepararam pra se vingar contra os Weré. Era época de brincadeira [festa] e eles esperaram que os Weré terminassem. Ele foi vingar os homens que tinham sido atacados pelo Weré. Quando eles [o povo de Teribré] percebeu que os Weré tinham parado de brincar, eles atacaram até o fim de todos os Weré. Eles perceberam que [a quantidade deles] tinha diminuído. Eles recuaram dando um grito. Assim os Weré foram forçados a ceder [ao povo de Teribré] o rio com seus peixes. Como o peixe aruanã, o surubim, as frutas como a gariroba. Na verdade, o Weré era outro grupo inã [Karajá], eles falavam a mesma língua. O problema é que eles se separaram fazendo guerra, disputando território. No fim da guerra um homem [dos Weré] gritou; “Teribré, você que está levando meu

filho, me leva também com ele” e os acompanhou até o território Javaé. Teribré era daqui [da região de Macaúba, noroeste da Ilha do Bananal]. O povo Weré era um povo do rio por isso nós comemos peixe. Mas os tori comem carne de vaca. Teve muita mestiçagem. Eu mesmo sou mestiço de Weré, eles são parentes do meu pai. Mas do lado da minha mãe não teve mestiçagem. Sempre tem muita mestiçagem no fim da guerra.”. Narrado por Waihorê, aldeia Macaúba. Tradutora Hatawaki, aldeia Santa Isabel.

Há alguns elementos recorrentes nas narrativas sobre a expulsão dos Weré do Araguaia que parecem relevantes para a compreensão da importância desta história, verdadeiro épico da configuração sociopolítica do Araguaia.

Nas versões que registrei e escutei, há uma clara valorização dos recursos alimentares da região. Ganhar o domínio sobre o Araguaia evoca imediatamente o acesso aos seus recursos. À pesca e aos frutos que se encontra naquelas regiões. O que poderia soar uma análise funcionalista, ganha importância na medida em que os karajá mesmos a entendem importante. Muitas das narrativas fragmentadas que coletei focavam sobretudo na ignorância dos Weré sobre a continuidade do rio. Inúmeros interlocutores contaram-me esta história acompanhada de comentários jocosos. Parecia-lhes risível que os Weré não soubessem que o rio continua. De modo geral, em sua evocação de uma identidade contrastiva, os Karajá sempre enfatizam sua maestria sobre as técnicas de pesca, suas habilidades como remadores e nadadores. E principalmente, sua origem aquática. Assim, destacam como os Tapirapé têm medo do rio e os Kayapó não sabem nadar. Me parece que faz parte do orgulho karajá seu domínio sobre o meio aquático. Para além disso, no caso da expulsão dos Weré, uma descrição dos recursos obtidos, ou das expedições de coleta do herói Teribré, estão seguidamente enfatizadas.

A guerra contra os Weré parece-me figurar entre os relatos favoritos justamente por se tratar de um “herói”. Teribré é querido pela comunidade e lembrado com orgulho e carinho. As guerras empreendidas por ele dão sempre vantagem aos Karajá.

Os relatos desta guerra evocam todos os elementos que vimos tratando aqui. Fala-se de um código moral. Teribré não ataca uma aldeia de qualquer jeito. Respeita a sazonalidade guerreira e ao invés de buscar vingança imediata, aguarda o ano seguinte para empreender sua vingança.

A imensa riqueza de detalhes trazida pelos relatos colhidos por Patrícia Rodrigues exalta o papel dos Javaé e sobretudo a influência do chefe da aldeia Marani Hāwa. Com efeito, os Javaé

relatam ter havido uma aldeia Javaé no interior da Ilha do Bananal respeitada por todos, mesmo por inimigos como os Weré. A autora se refere a ela como um “centro sagrado” (Rodrigues 2008: 494). Seus xamãs seriam respeitados e procurados, vindo gente de toda parte buscá-la para aprendizado e cura. O relato da longa guerra aos Weré inclui um refúgio em Marani Hãwa. O chefe dos Weré respeita o cacique daquela aldeia e não ataca o bando de guerreiros Karajá que estavam aí refugiados (Rodrigues 2002: 89):

“Uma longa narrativa conta o ataque dos Wèrè aos Karajá e como estes últimos foram quase dizimados, tendo restado alguns sobreviventes que começaram uma peregrinação de fuga pela Ilha do Bananal.(...) Apesar da perseguição implacável, dia e noite, os Karajá conseguiram chegar até Marani Hãwa, conseguindo abrigo seguro sob a guarda do respeitado Tòlòra” (Rodrigues 2002: 89-90).

Os relatos colhidos por Nunes enfatizam sobretudo a preparação de Teribré. Sua origem. Teribré era especial, sempre teve ao seu lado um companheiro e preparou-se ao longo da vida para ser guerreiro. Seu treinamento incluía ficar horas submerso nas águas frias do rio Araguaia, ganhando resistência ao frio e também viscosidade em sua pele. Dessa forma, no futuro as flechas não penetrariam em sua pele porque escorreriam ao longo dessa viscosidade. Teribré torna-se assim, o guerreiro imbatível, o herói do cosmo Karajá (Nunes 2016: 38)

Para além de complementarem substancialmente os relatos que eu mesma obtive, esse mosaico de narrativas, cada uma trazida por um pesquisador, indicam o conhecimento parcial que se pode obter sobre a saga de Teribré, suas aventuras e a conquista do Araguaia diante dos Weré. Menos que um *corpus* denso, o conhecimento sobre essa história, é, por parte dos Karajá, um conhecimento fragmentário e partilhado. Isso indica sua disseminação e sua importância para os nativos.

Parece-me tratar-se de uma dessas narrativas partilhadas por todos de alguma forma, uma espécie de fundação do “orgulho pátrio” dos Karajá. A história de Teribré e de como ele conquistou o Araguaia expulsando os Weré é ouvida, recontada, compartilhada pela coletividade, elevada a um *status* de mito fundante de seu domínio sobre o Araguaia.

Como mencionado acima, o destino dos Weré é alvo de grandes especulações dos Karajá. O relato trazido por Rodrigues menciona sua possível migração para oeste dando origem aos Trumai do Alto Xingu. Outros relatos dão conta de que os Weré se dividiram e uma parte deles foi para leste. Daí os destinos se bifurcam. Uns dizem que eles se transformaram nos Javaé, outros dizem que foram um pouco mais para Leste, se fixando por lá. Seria essa a origem da cidade de Dueré.

Enquanto não possuímos elementos arqueológicos, etno-históricos e linguísticos para auferir qual versão seria mais verossímil ou mais verificável pelas nossas ciências, podemos nos ater à narrativa e extrair dela elementos que interessam às perguntas desta tese. Do que nos falam as narrativas?

Todas elas incluem em algum nível um considerável grau de mestiçagem com os inimigos/adversários. Seja ao mencionar a família sobrevivente de Weré que impôs a Teribré uma relação de afinidade que ele não queria. Seja ao mencionar sistematicamente a absorção dos *ioló* nas aldeias combatentes.

Isso quer dizer que não apenas os Karajá absorviam seus inimigos/adversários em relações de afinidade pós-guerra, mas também que eles eram absorvidos por seus inimigos nessas relações pós-guerra. Decorre daí que a guerra era feita essencialmente contra potenciais afins, ainda que de um círculo mais externo possível, numa imagem concêntrica do *socius*, tal como sugere Viveiros de Castro (2002).

Dada a importância das narrativas sobre os Weré para os próprios Karajá e sua presença nas etnografias, que a análise de seu lugar no imaginário karajá é fundamental para compreender a configuração política dos Karajá. Sua ligação com o rio Araguaia, atestada pela literatura regional, tanto narrativas de viajantes quanto nas etnografias, é iluminada pela compreensão do lugar dos Weré no imaginário sobre o domínio do Araguaia.

A despeito de não podermos afirmar no que se transformaram os Weré, acredito que elucidar sua concepção é incontornável se queremos compreender como os Karajá se entendem no contexto do Brasil Central. A centralidade das reflexões sobre os Weré denota a reflexão sobre sua constituição como povo.

A especulação sobre sua ida para oeste tem um lastro etnolinguístico bastante instigante. Patrícia Rodrigues coletou um longo relato que dá conta desta migração dos Weré e que eles seriam

chamados de “Turumahi” pelos Javaé. A sugestão de Rodrigues vem da contribuição de Aurore Monod-Becquelin, linguista que trabalha com os indígenas Trumai. Os Trumai habitam a região oeste do Parque do Xingu, falam uma língua isolada e não fazem parte do circuito de trocas e festas do alto Xingu. A linguista fez notar a semelhança de vários hábitos dos Trumai com os Karajá. Além de dormir em esteiras e antigamente usar o estojo peniano, os Trumai realizam um ritual chamado Tawarawanã, que, para a autora, seria uma variante trumai do ritual das máscaras Aruanã dos Karajá (Monod-Becquelin 2001: 403). Além disso, os Trumai mencionam uma antiga aldeia, anterior à de sua migração para o Xingu, chamada Karajajan ou Krajajan.

Seriam os Trumai os antigos Weré? E se sim, por que eles são falantes de uma língua tão diferentes se os Karajá mencionam unanimemente que eles eram o mesmo, ou seja, eram inã, karajá de verdade?

Uma leitura possível desta incógnita está na concepção do Outro ou do Mesmo para os Karajá. O termo em karajá para guerra, anõbiná, que pode ser traduzido como “coisa ruim”, é em muitos diálogos substituído por uma palavra regionalizada: *woku*, que é o etnônimo dos Tapirapé. Com efeito, os Tapirapé são uma espécie “inimigos Fiéis” (cf Fausto 2001) dos Karajá na região da barra do rio Tapirapé. A guerra prototípica é realizada contra uma aldeia Tapirapé. Eles compartilham com os Karajá um mesmo código moral guerreiro. É curioso notar, ademais, que fora da região onde eles se encontram, é comum uma percepção de que os Tapirapé são o Mesmo. Vários Karajá que não os conhecem pessoalmente acreditam que se trate de outro subgrupo karajá, que fala a mesma língua, que compartilha o mesmo ciclo ritual.

Acredito que seja possível então especular que, assim como os Tapirapé, que para nossa classificação exógena são um outro grupo, falante de uma língua totalmente distinta (pertencente à família Tupi Guarani, enquanto o Karajá está alocado ao tronco Macro-Jê), talvez os Weré (Trumai?) fossem um grupo distinto, segundo nossas classificações, mas culturalmente tão semelhante a ponto dos Karajá considerarem que eles fossem o mesmo, parte de seu grupo.

Busquei aqui demonstrar que a história de expulsão dos Weré do Araguaia, por sua riqueza de detalhes, suas narrativas e sua importância para os Karajá, é uma peça fundamental para compreender a auto-concepção Karajá como um povo.

Para isso, busquei localizar as histórias sobre os Weré nas narrativas *inã*. As referências nostálgicas à sua existência, os questionamentos sobre seu destino demonstram sua importância

capital para os Karajá. (Considero a história dos Weré uma espécie de História da Guerra do Peloponeso, à moda araguaiana, uma vez que define, localiza os povos, suas características, suas lutas internas, sua vilania, seus valores).

Em seguida, mostrei as abordagens analíticas aos Weré executadas pelos antropólogos. As narrativas se completam e os autores, entre os quais me incluo, sugeriram distintas interpretações. Por fim, procurei mostrar como as narrativas sobre os Weré são fundamentais para a compreensão dos argumentos desta tese no sentido de corroborar o ideal de endogamia de chefia, a incorporação do inimigo.

5.4 Amuleto de uns, troféu de outros. *Ioló* entre a guerra e a paz

“O que acontecia com o *ioló* se seus guerreiros perdesse a guerra?”, perguntei a Waihorê, meu interlocutor na aldeia Macaúba: “Trazia aqui pra se misturar com a gente”. Com essa assertiva, Waihorê explicava o destino do *ioló* em tempos de guerra. Como mencionado na abertura desta tese, essa imagem condensa as diversas preocupações analíticas desta tese.

Neste tópico pretendo abordar o fenômeno da presença do pacífico *ioló* na empreitada guerreira. Quero argumentar que o *ioló* passa da condição de uma espécie de “amuleto” de seus guerreiros, conduzido à batalha não para empreendê-la mas, por sua presença benévola, dar sorte aos seus guerreiros. Imagem aparentemente contraditória com a ideia de um *centro* imóvel e pacífico. Entretanto, argumentarei que, mesmo móvel – porque conduzido à guerra – o *ioló* não contradiz esse princípio. É poupado da mortandade e absorvido por seus inimigos. Argumentaremos aqui a partir do fenômeno do *ioló* na guerra é que no momento de sua absorção pelos seus inimigos, sua breve conversão em “troféu” o *ioló* torna-se uma espécie de bem num circuito de troca ao mesmo tempo guerreira, simbólica e matrimonial.

Waihorê, meu principal interlocutor na aldeia Macaúba, conta que o *ioló* não se metia nas brigas internas da aldeia. Tais brigas são chamadas pelo mesmo nome da *guerra* para fora: *anõbiná*. Ele relata que havia uma espécie de “arauto”, um homem encarregado por convocar os homens para a guerra. Ele andava pela aldeia gritando palavras específicas, convocando os homens para se prepararem para o combate. Este homem era chamado de *matyhyly*.

Quando eles iam para guerra, conta Waihorê, iam em cinco canoas. A canoa em que ia o *ioló* se destacava das outras. Ela era inteiramente enfeitada com penas de arara vermelha. As outras quatro canoas eram enfeitadas com penas brancas ou sem nenhum enfeite. O *ioló* não

desembarcava. Sua mera presença era entendida como capaz de dar sorte para os seus guerreiros. Se o combate estava muito acirrado e os homens percebiam a possibilidade de derrota, alguns eram destacados para vir proteger o *ioló* em sua canoa.

Nota-se nesta descrição, obtida ao longo de algumas conversas com Waihorê, alguns aspectos da caracterização do *ioló*. Ele é *necessariamente* pacífico. Não se mistura às *anõbiná*, guerras, nem as internas nem as externas à aldeia. Sua imobilidade está conectada ao seu pacifismo em termos de um *ethos* ideal, mas também em termos práticos: o *ioló* não luta. Também se destaca o fato do *ioló* precisar ser protegido em caso de temor de derrota. Acredito que o temor seja menos por sua integridade física e mais por sua integridade simbólica: o inimigo deseja se apropriar do *ioló*. É preciso evitar que ele passe de “amuleto” nosso a “troféu” do Outro.

Por outro lado, há um dado que não tenho como aprofundar, mas gostaria de destacar afim de esclarecimentos por pesquisas posteriores. Waihorê menciona um número específico de canoas nesta esquadra/cortejo que conduz o *ioló*. Cinco canoas, uma destacada das demais, contendo o *ioló*, quatro iguais entre si e diferentes da enfeitada. Dada a verdadeira “obsessão” dos povos Macro-Jê com geometrismos e simetrias e dada a recorrência de uma referência a um centro e duas metades desiguais, no dualismo concêntrico karajá, é tentador enxergar nessa formação naval um centro (a canoa vermelha com o *ioló*) e duas metades (montante e jusante? *Ibokó* e *iraru*?) nos outros dois pares de canoas.

No caso de serem vencidos na guerra, o destino do *ioló* é contado em algumas histórias. Sônia Lourenço, em sua etnografia sobre a música entre os Javaé, traz o relato contado por Maria Hoereru, uma senhora da aldeia Canoanã. A autora trazia uma longa narrativa sobre os contatos entre os povos Tolora e Weré:

“Haruesi foi pescar para seu Aruanã. A dança de Ijareheni era só Iranyky (dança devagar), fazia ioraru (nome que se dá ao começo da dança). Demorava para sair; depois dançava e cantava as músicas. O primeiro Aruanã de Tolòrà foi Ijareheni. Haruesi foi pescar, mas flechou o pássaro wari (branco de corpo fino). Pegou no wyhy, por trás o Wèrè viu e pegou Haruesi, que assustado, olhou e chamou Iolò. “Te peguei porque lhe achei lindo”, disse um Wèrè. Wèrè chegou lá de Santa Isabel. “Te

peguei porque lhe achei lindo, vou levar para minha aldeia. O que você está fazendo?”. Perguntou Wèrè. “Estou pescando”. “Então, vou te levar”. Levou, sumiu e não voltou para a aldeia, sua família chorou, pois o pessoal de Tolòrà chora muito. Taruburumy (morte de parente, ruterè). Haruesi chegou com os Wèrè na aldeia, Wèrè gritou como Worosỹ Wenona. Aí Wèrè viu. Iolò está trazendo filho de outro Iolò. Wèrè falou ao seu pai “Pai, eu trouxe o filho de Iolò. Eu trouxe porque o achei lindo. Depois vamos levá-lo para a aldeia”. Tiraram as embiras dos tornozelos e colocaram o cabelo do rapaz enrolado para trás, enfeites de braços e pernas, brinco feito de pena de colhereiro vermelho. Eles trocaram seu brinco que era de corda por outro, fizeram um balaio de palha que chama tairyná para ele, deram tudo: arara vermelha, seus enfeites. (Lourenço 2009: 135. Relato de Maria Hoereru. Traduzido e comentado por Tewaxi, aldeia Canoanã).

O trecho é uma sequência que trata das relações dos karajá com povos vizinhos, no caso os Weré. Aqui opunha-se o povo de Tolora (um antigo cacique) com Weré. Haruesi sai para pescar pois precisa sustentar seu Aruanã. Ao invés de pescar ele flecha um pássaro, *wari*. O Weré o segura pelo cabelo e diz que o pegou porque o achou lindo. Os Weré que o capturam dedicam uma oferta de enfeites para ressaltar a beleza de Haruesi, um *ioló* do povo de Tolora. Ora, ofertar seus enfeites para um *ioló* estrangeiro destaca sua magnitude. O Weré se encanta com a beleza do *ioló* e o leva para sua aldeia, com os enfeites. A sequência da narrativa trazida por Lourenço mostra a boa recepção da família do Weré. A esposa assa para ele um tracajá. O *ioló* começa a preparar uma espécie de remédio para seu Aruanã.

“Depois, os dois foram pescar, Haruesi e Wèrè. Pegaram tracajá e falou para sua mulher “Mulher, Haruesi pegou tracajá, asse para ele”. Aí ela assou e esse Wèrè foi à casa do pai. A mulher deu o assado “Pode comer”. Ele pegou e levou para fora e fez Rixiokosyre

(tipo xiwè) para o Aruanã dele. Wèrè o viu fazendo isso e pensou “Ah, Iolò é Itykyaõmynykyre (tem pagé). E pensou “Ninguém sabe se machuca, tem esse problema”. Chegou perto e disse “O que foi Iò, o que está fazendo?” Haruesi respondeu “Não, estou fazendo xiwè para o meu Aruanã”. “Porque você não me falou”, disse Wèrè. “Te falei lá que pescava para Aruanã”. “Não, você estava só pescando”. “Então está bem”. E voltou à casa da mãe e falou que “Ioló é perigo, nós podemos nos machucar, vou levá-lo de volta”. “Pode levar, deixe onde você o pegou”, disse a mãe de Wèrè. Os pais falaram com o Ioló “Ele vai te levar de volta. E nós levaremos suas coisas depois”. Chegaram no lugar “Então Iò, pode ir embora”. “Aqui é perto de minha aldeia”, disse Haruesi. Lá os pais estavam na casa, todos chorando. Chegou e disse “Mãe, mãe, abre a porta”. “Meu filho está chegando. Onde você estava? Se estivesse morto não teria voltado”. Para eles, ele tinha morrido. “Mãe, Ioló que me levou. Ele me achou lindo e me pegou, mas me trouxe de volta. Trataram-me bem, não fizeram mal, me deram tudo. Trataram-me com carinho. “Awire (que bom)”, disse a mãe. “Eles estão vindo”, disse Iò. Os Wèrè chegaram de canoa no tempo da enchente. A canoa que deram para Haruesi tinha enfeites de pena vermelha na ponta, balaio com resina, esteira grande, tudo o que lhe deram estava guardado. “Mãe, Ioló está chegando com seus filhos, vamos recebê-los”. Tolòrà e a família foram lá. “Waixiky, toitere (está chegando?), disse Tolòrà. “Wanyryka Aroirere (estamos chegando). Os dois falaram a língua de inỹ. ” (Lourenço 2009: 135-136)

Nesse segundo trecho que trago de Lourenço, evidencia-se o perigo representado pelo Outro. Haruesi, o *ioló* de Tolora prepara um remédio para pegar Aruanã. O *ioló* de Tolora é levado para o interior do *socius* do Weré por sua reconhecida beleza. Entretanto esse Outro representa perigo. Weré que o levou para casa fica desconfiado, achando que ele pode estar fazendo feitiço, quando vê ele preparando remédio para pegar Aruanã. Menciona à sua mãe: “Ioló é perigo nós podemos nos machucar, vou levá-lo de volta”. Nos machucar, aqui, significa ser atingidos por algum feitiço. Weré decide devolver o *ioló* ao lugar de onde ele o pegou. Este volta para sua casa. Devolvido aos seus. O *ioló* segue sendo atraente para os seus potenciais inimigos, os Weré. Na estação chuvosa seguinte eles recebem a visita dos captores de Haruesi, a família do Weré que o capturou.

Quero destacar também um detalhe na narrativa. Quando Haruesi se dirige à sua mãe ele diz “*ioló* que me levou. Me achou lindo e me pegou”. Em seguida, explica que foi bem tratado e a mãe confirma que é bom. A narradora segue dizendo “Eles estão vindo, disse *Ió*”. Aqui, no caso, *ió* é um reduzido de *ioló*. Note-se portando que há dois *ioló* na cena narrada. O *ioló* dos Weré capturou Haruesi, *ioló* de Tolora. Isso nos leva a deduzir que se trata de duas famílias *nobres* de povos inimigos, Weré e Tolora. Mas que compartilham um mesmo substrato cultural. A visita do Weré na estação seguinte confirma: os Weré também falam inã, a língua karajá.

O relato trazido por Lourenço evidencia, uma vez mais, o intenso comércio de bens imateriais no interior desse conjunto de trocas *inã*. Incluindo-se aí trocas de agressão bélica. O *ioló* do povo Tòlora é levado para o interior do *socius* do povo Weré por sua reconhecida beleza. Esta beleza é reforçada pelo acréscimo de adornos. Entretanto, o Outro trazido para dentro do Nós traz a potencialidade do perigo: ele pode fazer algum feitiço. Depreende-se daí que de “amuleto” dos seus guerreiros, porque sua presença traz sorte no combate, o *ioló* em vida pode tornar-se uma espécie de *troféu* do Outro. Não à moda tupinambá, incorporação seguida de devoração. Mas à moda Karajá: incorporação ao circuito de trocas, inclusive trocas matrimoniais.

À primeira vista esse deslocamento me causava estranheza. Como é possível o filho “nobre” se imiscuir àqueles que mataram seus guerreiros? Meus interlocutores são unânimes na resposta, quando pergunto por que trazer o *ioló* do outro (ou um cativo outro?) sempre obtenho: “para se misturar aqui com a gente”.

Os resultados dessa guerra, seu butim, por assim dizer, são sempre a incorporação de bens de natureza imaterial, festas, ritos, danças, bens materiais, técnicas, objetos, fazeres e, finalmente, a riqueza representada pelo belo *ioló*. A linguagem do butim é a linguagem da mistura.

Por fim, destaco um aspecto subjacente à imagem do *ioló*: sua mobilidade imóvel. Ele é levado à guerra, o que parece contradizer a concepção do *ioló* como um centro imóvel e pacífico. Entretanto, ele *permanece* imóvel. Espera na canoa, não anda e nem luta. Assim como em seus deslocamentos pela aldeia em ocasiões rituais, em que é levado nos ombros por um “séquito” e depositado sobre uma esteira, na guerra ele é conduzido nas canoas e permanece tanto imóvel quanto pacífico. É *protegido* pelos seus em caso de derrota. E, de certa forma, também é protegido pelo outro, pelo inimigo, em caso de incorporação. Veja que nos relatos trazidos por Lourenço o *ioló* é incorporado por uma família onde também há um *ioló* que é chamado pelo apelido de *Ió*.

A cena de guerra típica reforça, portanto, a associação simbólica efetuada pelo pensamento nativo entre imobilidade e pacifismo. O *ioló* é um “centro” imóvel, pacífico, belo e perfeito. Incorporado ao circuito matrimonial do inimigo, será também integrado também a este outro centro, perpetuando uma endogamia de famílias de chefia. Acredito que é a isso que Hans Diteschy se referia, nos anos 1950 quando falava dessa endogamia de grupos de chefes.

Neste tópico procurei demonstrar que o *ioló*, tal como figura nos relatos de guerra, era entendido como uma espécie de *amuleto* para seus guerreiros: à sua presença era atribuída a capacidade de dar sorte aos seus homens. Sua figura era destacada dos demais e ele não combatia. O *ioló* karajá é essencialmente imóvel e por isso, pacífico. Isso reformula a dicotomia presente no pensamento karajá entre mobilidade e imobilidade associada respectivamente à alteridade e identidade.

A cena do *ioló* na guerra encarna a união de dois conceitos: imóvel e pacífico, mas ao mesmo tempo móvel e levado à guerra. Por outro lado, em caso de derrota é incorporado a seus inimigos. Não para ser devorado, como entre os Tupinambá seiscentistas (*cf* Fernandes 1951 e Sztutman 2006), mas inserido no circuito matrimonial. Tal constatação corrobora as assertivas sobre a guerra ser realizada contra *iguais* com quem se troca bens e mesmo cônjuges. Ademais, suspeito que essa prática permitia manter o ideal de endogamia de chefia referido no capítulo 2.

5.5 Coligação inã-akwén de 1813

Em 11 de fevereiro 1813 uma instalação militar na beira do rio Araguaia foi atacada por um corpo de guerreiros em que se coligavam indígenas Karajá, Xavante e Xerente. O resultado do ataque foi a fuga dos não-índios na direção do presídio de São João das Duas Barras, muitas léguas rio abaixo. Esta foi a maior reação armada às frentes de expansão que tem os Karajá como protagonistas, que nos legou a narrativa histórica.

Quero argumentar que tal coligação indica uma clara organização armada de resistência contra a ocupação colonial dos sertões do Brasil Central. Por outro lado, a narrativa que nos ocupará, legada por Alencastre, indica uma especialização guerreira uma espécie de divisão do trabalho guerreiro entre grupos distintos. Tal dado parece poder colocar em questão uma divisão simplista – realizada nos debates da antropologia da guerra – entre guerras primitivas e guerras civilizadas (entre Estados).

O presídio de Santa Maria do Araguaia foi fundado em 1811 e refundado mais duas vezes posteriormente, após estes reiterados ataques. O ataque inicial, em 1813, foi registrado com grande riqueza de detalhes por José Martins Pereira de Alencastre. Alencastre foi governador da província de Goiás de 22 de abril de 1861 a 26 de junho de 1862. A ele são atribuídos alguns feitos tais como instituir o ensino secundário na província e promover a obrigatoriedade do ensino primário. Publicou os Anais em que nos baseamos, em 1864 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Os relatos dos ataques e destruição sucessiva do presídio de Santa Maria do Araguaia, onde hoje se localiza a cidade de Araguacema (Carvalho 2008: 57), indicam que a ocupação dos chamados sertões de Goiás não era aceita de bom grado pelos indígenas. Tal era sua resistência que os Karajá aceitaram se unir a dois de seus inimigos tradicionais, quais sejam, os Xerente e os Xavante (chamados indistintamente de Kyrysá pelos Karajá), afim de garantir seu acesso à suas terras tradicionais. O termo *coligação*, aqui, é uma apropriação do uso que faz dele o autor do registro, José Alencastre.

O ponto central da minha argumentação neste tópico é em torno da organização do ataque. Procurarei demonstrar, a partir do relato que nos foi legado por Alencastre, que é possível entrever uma divisão do trabalho guerreiro segundo a classificação que aqui chamarei de “étnica”. *Grosso modo*, o ataque foi motivado e estimulado pelos Karajá, coordenado pelos Xavante. Os Xerente foram destacados para as negociações (infrutíferas, como se verá) de armistício e os Karajá faziam o ataque por via aquática.

O cenário que nos ocupará aqui são as frentes de expansão na região do rio Araguaia no início do século XIX. A capital da província era a atual cidade de Goiás Velho. Havia um esforço incipiente em estimular a agricultura e o caminho natural para seu escoamento era o rio Araguaia. A administração central do império destacava regimentos militares que se instalavam em pontos estratégicos do rio Araguaia afim de assegurar a estabilidade da navegação.

Segundo Francisquinha Carvalho,

“Nas margens do rio Araguaia, o processo de formação das cidades começa efetivamente, no século XIX, com a política de implantação de presídios militares. Esse processo não foi um fato isolado ou experimental. Fazia parte de uma estratégia de proteção mais abrangente que vinha acontecendo ao longo de dois séculos e meio. Os luso-brasileiros implantavam fortes militares, com suas guarnições e dependências, em locais longínquos e desprovidos de quaisquer meios de subsistência.” (2008: 40).

Segundo a autora, muitas cidades atuais dessas regiões surgiram a partir da fundação de tais presídios.

A coligação *inã-akwén*, ao menos no que tange a informação que dela temos, denota uma união entre grupos distintos e – como se verá – uma espécie de divisão do trabalho guerreiro com um objetivo prático: expulsar os *tori* daquela região.

A memória histórica dos Karajá não alcança esse evento de mais de duzentos anos. Entretanto, alcança o evento da expulsão dos Weré do Araguaia, provavelmente muito mais antigo, como notado anteriormente. Acredito que isso se deva ao fato de que a coligação *inã-akwén* se opõe à concepção clássica da guerra karajá. Esta, como demonstrado anteriormente, é realizada contra iguais, coletivos que compartilham um mesmo código guerreiro. Ora, a coligação foi uma guerra que uniu povos que se concebem como diferentes. E se executou contra diferentes. Praticamente poderíamos sugerir que se trata de uma antítese do ideal guerreiro karajá. Além disso, não implicou no recolhimento de um troféu-*ioló* ou outros tipos de butins. Decorre daí que não é uma guerra

simbolicamente produtiva. Apesar disso, foi geopoliticamente produtiva ao retardar em aproximadamente 50 anos a empreitada colonizatória naquela região.

O que chegou até nós foi um relato em segunda mão de um autor que sequer estava presente nos eventos. Alencastre registrou os eventos mais de cinquenta anos após ocorrido, provavelmente relatado pelo tenente que comandava o presídio. Da forma como entendo o relato, poderíamos desconfiar do número de indígenas que participaram do ataque, ou do heroísmo dos soldados que defendiam o presídio. Entretanto, as observações sobre a composição do ataque, a divisão de tarefas entre guerreiros, a hora escolhida para iniciar o ataque parecem dados bastante verossímeis pois correspondem a registros contemporâneos de concepções guerreiras entre os Karajá. Dessa forma, sendo o único material que pode apoiar nossa análise, confiaremos nos dados fornecidos por Alencastre.

O evento, além de denotar a capacidade de articulação de distintos coletivos, pode corroborar o questionamento à rígida divisão entre sociedades com guerra verdadeira e sociedades com conflitos “pouco sérios”:

“Diante de um conflito sem precedentes de guerras nacionais (que no mais pareciam testar os limites da guerra teorizada por Clausewitz, o grande clássico do tema), as guerras primitivas passaram a ser vistas em muitos casos como conflitos “não sérios”, “não militarizados” ou hipostasiados em fenômenos como rituais. Malinowski (1941), por exemplo, definia a guerra conforme a condução do conflito de “comunidades políticas organizadas”. As guerras primitivas mais se assemelhavam a uma espécie de protótipo do comportamento criminoso, e a guerra como instrumento da política nacional seria o modelo mais bem acabado de conflito armado.” (Leirner 2005: 43)

Acredito que a antropologia da guerra ganha mais em compreensão dos fenômenos guerreiros se compreender tais variantes como possuindo diferenças de grau, mas não de natureza.

Para a etnologia regional, o fenômeno da coligação permite demonstrar um intenso comércio entre esses coletivos que se concebem como inimigos entre si. Ora, para efetuar uma tal articulação entre Karajá, Xavante e Xerente é necessária uma longa rede de relações de trocas, de caminhos, de possibilidades práticas de comunicação pois são línguas diferentes e são povos que moram distantes entre si.

Na terminologia da época, falava-se em descimentos e reduções que visavam esvaziar a terra de populações indígenas e liberá-la para a colonização. Sobre os descimentos, nos diz José Bessa Freire, “Os descimentos - expedições, em princípio pacíficas, ainda que com escolta militar - eram realizados tradicionalmente com a participação de missionários, que tinham o objetivo de convencer as comunidades indígenas a descer de suas aldeias de origem para as aldeias de repartição situadas nas proximidades dos núcleos coloniais.” (Bessa Freire 2003: 66). Além disso, acrescenta o autor, “Os índios que aceitavam ser descidos sem oferecer resistência armada recebiam também, na documentação oficial, a denominação de ‘livres’ – para distingui-los dos escravos - embora fossem obrigados a fornecer um trabalho compulsório durante seis meses do ano.” (*idem*).

O relato de Alencastre descreve a estratégia bélica daqueles grupos que estavam, naquele momento “coligados” segundo a expressão do autor. No primeiro ataque, em 1813, cujo relato é mais detalhado, os indígenas surpreendem o presídio logo em seguida ao alvorecer. Tal estratégia condiz com os relatos atuais sobre as estratégias de que se utilizavam.

“Três nações coligadas, xerentes, xavantes e carajás, pondo em campo todos os seus homens de guerra, marcharam contra Santa Maria, e no dia 11 de fevereiro de 1813 o assediaram. Foi uma horrível surpresa! (...)A gente era muito pouca e mesmo assim enfraquecida pelas enfermidades. Seriam oito horas da manhã, pouco mais ou menos, quando o presídio foi surpreendido pelo aparecimento de uma nuvem de índios armados de lanças, flexas e porretes, vindos do lado dos campos, que se desdobravam pelos fundos da povoação. Muitos guerreiros empunhavam os fachos, com que pretendiam incendiar as habitações dos brancos. A firmeza da marcha em que vinham, o som das suas buzinas e instrumentos de guerra, o movimento de seus

penachos – tudo era imponente, e capaz de infundir terror. Logo que se aproximaram, os índios, que até então marchavam silenciosos, prorromperam em estrondosos brados, acordando os ecos das florestas vizinhas: – era o sinal com que costumavam anunciar o ataque” (ALENCASTRE, 1979 [1863]: 332).

O ataque, ao estilo do que os Karajá atuais temem e rememoram, foi realizado após o alvorecer. Ele surpreende o adversário, nesse caso o *tori* soldado que trabalhava no presídio, em seu despertar. É realizado por um número incalculável de guerreiros, muito superior ao de homens armados no lugar. Também, em consonância com o reportado pelos Karajá, o ataque é feito sob altos brados. É digno de nota que este tipo de ataque surpresa é entendido pelos Karajá atuais como um tipo de guerra indigna. Não é considerada uma guerra moralmente aceita. Trata-se de “traição”.

O relato de Alencastre prossegue:

“[O comandante Barros] saindo ao campo, gritou às armas, e num momento dispôs a sua gente: - eram apenas 12 praças, mas estas dispostas a morrer antes do que abandonar covardemente seu posto. A ação travou-se medonha! Sobre os 12 soldados caiu uma chuva de setas envenenadas, mas nenhuma os ofendeu, ao passo que sobre as compactas colunas dos silvícolas as balas produziam grandes estragos. À primeira descarga recuaram, para voltarem com novo ímpeto: quatro vezes tentaram os índios entrar no acampamento ao som de suas canções de guerra, e na ardente impetuosidade do ataque, outras tantas foram rechaçados com denodo: um ribeirão que atravessava o fundo do presídio era um reduto poderoso, que o defendia em parte da violência dos selvagens” (Alencastre 1979[1863]: 333).

Neste trecho, é relevante destacar uma arma de guerra de grande valor para os Karajá: as flechas envenenadas. Não há como reconstituir, pelo relato de Alencastre, a natureza destas flechas. Mas na atualidade os Karajá falam em pontas de rabo de arraia, ou ponta de rabo de cobra, como

descrito anteriormente neste capítulo. O rabo da arraia é atado à ponta da flecha e a este aparato é atribuído o poder de matar o inimigo, caso acerte no coração.

O relato segue, indicando superficialmente a maneira como o ataque era organizado:

“Formadas a quatro de fundo, podiam as hostes inimigas, se o medo as não fizesse trepidar, precipitar-se sobre a povoação e reduzi-la a cinzas num momento; porém, apesar de sua superioridade em número, não ousaram tal cometimento. Os carajás tentaram passar o ribeirão a nado, e operar um ataque pela frente: conhecida esta intenção, quatro soldados voltaram suas armas para esse lado, e nos primeiros que se arremeçaram à corrente quatro balas foram imprimir” (Alencastre 1979[1863]: 333)

Neste trecho, uma característica dos Karajá sobressai. Tidos como grandes remeiros e nadadores, certamente este feito de tentar atravessar o rio a nado era incentivado e parte do treinamento dos guerreiros. Note-se que o observador da cena (não há indicação de quem Alencastre tomou o relato, uma vez que publicou os Anais cinquenta anos após este episódio) pôde identificar que os indígenas que tentavam acossar o presídio pelo lado do rio, nadando, eram justamente os Karajá. O dado tem algumas implicações. Uma é que os soldados e trabalhadores do presídio conheciam suficientemente bem os índios a ponto de saber identificá-los, diferenciar sua afiliação étnica. No caso, previsivelmente, eram os Karajá que tentavam atacar a nado o presídio.

Seguindo seu relato, Alencastre indica:

“Por três vezes ferido o tenente Barros, conservou-se com a arma em punho, encorajando os seus, e fazendo conter a fúria dos agressores. De repente ouviu-se um grande alarido, e notou-se que, dentre os índios, um se destacava, gesticulando com violência, e acionando para o presídio. Uma índia xacriabá, que Barros tinha levado para Santa Maria de intérprete, sendo testemunha desta cena, comunicou ao comandante o que o xavante

dizia e queria. Nessa gesticulação, e nesses gritos, havia uma ameaça. Dizia o índio que baldada era a resistência, que, sendo poucos os brancos, em breve seriam vencidos, que os agressores não largariam as armas sem conseguirem seus fins.” (Alencastre 1979[1863]: 333-4)

No trecho reproduzido, dois itens são extremamente relevantes. Um é a identificação de um cabeça, um líder que comandava o ataque. Além disso, a identificação de que se tratava de um Xavante e não de alguém de outro grupo. Assim como no trecho anterior, que destaquei o fato de ser possível identificar quem deles era Karajá, aqui destaca-se a possibilidade de identificar que havia uma pessoa que liderava o ataque e, ademais, que ele era Xavante. Poderíamos especular que os Xavante, reconhecidos como mais aguerridos, tiveram parte importante na organização do ataque, uma vez que ataque de surpresa ao amanhecer é tido como moralmente condenável entre os Karajá. Mas isso não passa de especulação porque mesmo nos relatos de guerra que colhi junto aos Karajá há memória de um rompimento desta moral para vencer um inimigo, como por exemplo a derrocada de Werehiná.

Outro dado relevante é o fato de uma intérprete xacriabá, levada ao presídio pelo tenente Barros, ter sido capaz de compreender o que o líder do ataque, identificado como Xavante, estava dizendo. Seu papel e decisão sobre seu destino também estão presentes no relato:

“Então ordenou o tenente Barros à índia que convidasse os seus parentes a lhe virem falar; depois desta ordem cessou o fogo. Com o índio, que se supunha um dos caciques, vieram outros ter com o comandante, que lhes saiu ao encontro. Neste ato depuseram os inimigos os seus arcos, e o tenente abraçou a todos, acabando por entregar a sua espada ao que supunha chefe. Este a recebeu, para restituí-la instantes depois. Foi então que se soube das causas dessa aliança, que trazia aos muros do presídio três nações coligadas. Os carajás, habitantes do Araguaia, tinham ido ao Pontal, a quase 80 léguas de distância, convidar os cherentes a esta guerra, alegando, para justificar a sua necessidade, que os brancos tinham

tomado suas terras e os queriam cativar” (Alencastre 1979[1863]: 334)

Neste trecho do relato, uma tentativa de estabelecimento da paz é feita. O tenente se aproxima de uma comitiva de indígenas e chega a oferecer sua espada. O ato é digno de nota pois os Karajá também possuem seus códigos de oferta de armistício. Como mencionado anteriormente, eles ostensivamente quebram o arco e as flechas, lançando suas pontas, já inofensivas, na direção de seus inimigos. Sem poder, naturalmente, acessar a compreensão do indígena diante do ato do tenente Barros, podemos especular que o gesto com intenções pacíficas foi perfeitamente compreendido pelos indígenas. A recusa do aparente líder do ataque deve ser interpretada como a manutenção de suas intenções guerreiras. Os indígenas, no entanto, expõem as razões de sua empreitada guerreira.

“Enquanto Barros persuadia-os a deporem as armas e fazerem a paz, procurando desvanecê-los desses infundados receios, e estando já entabolada e em bom pé uma espécie de negociação, no grupo dos xavantes e carajás, que ficaram a distância, e do outro lado do ribeirão, dava-se uma cena, que veio a decidir da sorte do presídio. Estes, que dos agressores eram os que mostravam mais ousadia e sede de vingança, tentaram invadir o presídio pelo flanco direito; porém alguns soldados, que observaram este movimento, com uma descarga os fizeram retroceder. Ao estampido da descarga os cherentes, que rodeavam o comandante, tentaram apoderar-se da xacriabá, que, evitando-os, preveniu a Barros das malévolas intenções de seus parentes (...) A paz já era impossível” (Alencastre 1979[1863]: 334-5).

O trecho acima é também bastante rico. Note-se que o próprio autor das linhas entende aquele ato determinou o destino do presídio. Quero ressaltar um aspecto de uma espécie de “divisão do trabalho” guerreiro entre os três grupos ali coligados. O autor fez notar que o líder do ataque era Xavante. Fez também notar que aqueles guerreiros que buscaram invadir o presídio vindo a nado pelo flanco que beirava o rio eram Karajá. Neste último trecho o autor esclarece que a comitiva que foi destacada para uma tentativa de armistício era composta de indígenas Xerente. Xavante e Xerente

se auto-denominam Akwén (A'wén dependendo da variante) e falam línguas mutuamente compreensíveis (Maybury-Lewis 1979). Para os Karajá, os Xerente são o mesmo povo *Karalahu* que os Xavante, mas que “não tiveram coragem de atravessar o rio Araguaia”. Com efeito, as aldeias Xerente são todas na margem direita do Araguaia enquanto as aldeias Xavante localizam-se na margem esquerda. Entretanto, assim como os Tapirapé, os Xerente são tidos como um povo pouco afeito à guerra. É notável que a comitiva fosse constituída de alguns homens desta etnia. Podemos especular que essa característica atribuída aos Xerente pelos Karajá fosse responsável por um *ethos* mais pacífico e que eles seriam, portanto, os mais indicados às negociações de paz.

Outro elemento interessante do relato é a tentativa dos Xerente de se apoderar da intérprete, uma mulher Xacriabá. Os Xacriabá são um povo indígena que atualmente habita o norte de Minas Gerais, falante de língua alocada à família Jê. Dentro da família Jê, os Xacriabá estão alocados ao ramo Akwén onde se encontram também as línguas dos povos Xavante e Xerente⁷⁷. Aparentemente não há registro de memória oral sobre a conexão entre os dois grupos. Entretanto, a língua é próxima o suficiente e permitiu àquele tenente do século XIX utilizar uma intérprete deste grupo para compreender os Xavante e Xerente. Os indígenas querem levá-la consigo, mas ela demonstra estar adaptada à vida dos *tori*. O interesse no evento é principalmente as negociações e o fato de uma indígena Xacriabá, ser capaz de fazer a mediação entre os indígenas e os não-índios.

Além de exaltar uma resistência à empreitada colonizatória, os relatos compilados por Alencastre são interessantes para dissipar alguns equívocos sobre os arranjos interétnicos daqueles povos do Brasil Central. Se é certo que Kayapó, Xavante e Xerente eram inimigos dos Karajá, por outro lado essa inimizade não é a mesma o tempo todo, de toda maneira.

Alencastre segue em sua descrição

“Quando o comandante se recolhia à sua tenda, e se preparava para sustentar novo e inevitável ataque, chegaram os cinco soldados que pela manhã tinham saído à caça. Uma nuvem de inimigos sobre eles se arremeceu, e mal deu-lhes tempo para se defenderem. E que defesa era possível, se estavam desprevenidos? Um círculo de ferro

77 “As línguas Akuwẽ historicamente eram faladas entre o médio fluxo do rio São Francisco (povo Xacriabá, autodenominado Krêkã), o alto rio Parnaíba (povo Akroá) e o médio rio Tocantins (povo Akwẽ-Xerente). Uma das línguas Akuwẽ, conhecida em português como Xavante (A'uwẽ), atualmente é falada ao oeste do alto rio Araguaia, fora da região ancestral Akuwẽ, em decorrência de um evento migratório documentado.” (Nikulin 2020: 12)

os apertou, e no meio da luta a mais firme e desigual expiraram todos a golpes raivosos das clavas dos carajás. Este espetáculo, presenciado sem remédio pelos soldados do presídio, os fez desanimar. Pelas duas ou três horas da tarde, satisfeitos os índios com as vítimas que haviam sacrificado ao seu furor e à sua vingança, em torno de cujos cadáveres dançaram e tocaram – suspenderam o cerco e se retiraram para além dos bosques que rodeavam o presídio, deixando grande número de atalaias [vigias], que pelos soldados foram vistas a espiarem do cimo das árvores” (Alencastre 1979 [1864]: 335).

O autor relata então que o tenente Barros percebeu que uma resistência seria impossível e embarcam, à noite, os 38 sobreviventes do ataque “e precipitadamente, sem piloto se entregaram à mercê das águas” (*idem*). Algumas embarcações afundaram e os sobreviventes seguiram a pé pela mata acompanhando o rio. Chegaram a outro presídio, bastante mais ao norte, apenas 13 dos 38 que saíram de Santa Maria.

Os ataques a essa tentativa de empreitada colonizatória se repetiram mais algumas vezes ao longo da primeira metade do século XIX. Foi apenas na segunda metade daquele século que os colonizadores começaram a se assentar naquela região. Tardamente, portanto, comparado a outros pontos do rio Araguaia onde tais presídios foram instalados.

Localmente, pode-se dizer que essa organização guerreira e reação contra a empreitada colonizatória retardou pelo menos em cinquenta anos o assentamento das frentes de expansão ali naquela região. E, quiçá, pode ter influenciado em larga medida o isolamento de boa parte do Centro Oeste brasileiro, uma vez que o “caminho natural” para o escoamento de produtos agrícolas da região seria o caminho fluvial do rio Araguaia, como fez notar anos mais tarde outro presidente da província, o general Couto de Magalhães (1902). Foi somente pelo final do século XIX que a presença do colonizador se tornou irreversível.

Sobre o tema que nos instigou a trazer o relato de Alencastre, qual seja, a organização guerreira dos Karajá depreende-se, dos eventos narrados, que os Karajá e seus tradicionais inimigos, Xavante e Xerente, tinham algum comércio entre si. Por um lado, os Karajá compartilhavam uma ética guerreira com alguns povos considerados “o mesmo”, nós mesmos, *inã* (Weré ou Tapirapé, por

exemplo). E desaprovam a tática guerreira movida pela astúcia e emboscada, que atribuem aos Kayapó e Xavante, por exemplo. Por outro lado, havia um comércio de diversos bens entre vários desses grupos considerados inimigos.

São comuns alguns relatos de ataques pontuais de povos fronteiriços e a captura de mulheres. Kolyty, a senhora mais velha dos Xambioá, me fez registrar cantigas aprendidas com uma de suas tias, irmã de sua mãe. Ela cantou para nossa gravação e em seguida disse que não sabia o que aquelas palavras queriam dizer. Sua explicação era que sua tia havia sido casada com “Karalahu”, provavelmente Kayapó-Xikrin da região de Pau d’Arco, Pará. A tia passou anos morando entre os Karalahu e trouxe alguns bens imateriais, como estas canções.

Gostaria, então, de efetuar uma comparação deste fenômeno da divisão do trabalho guerreiro, da especialização guerreira “étnica” por assim dizer com a especialização guerreira intra-étnica. Os Karajá reiteradamente descrevem sua tática de guerra como um movimento de pinça em que os homens “de cima” cercam o inimigo e os de baixo atacam. Isso se deve, segundo eles, ao fato de os homens de baixo serem mais velozes enquanto os de cima são mais fortes. Tal descrição se encontra em Lima Filho (1994) e também me foi descrita em linha gerais por João, o último Xambioá vivo que foi treinado para a guerra. Note-se que no momento do combate os Karajá reproduzem sua divisão dual cotidiana em “homens de cima” e “de baixo”.

Ora, no relato de Alencastre pudemos notar uma distribuição de tarefas *étnica*. Em que pese o desconhecimento linguístico do observador que relatou a Alencastre, havia ali uma percepção de quem estava encarregado de qual tarefa na batalha. Os Karajá se destacam (como gostam bastante de enfatizar) como nadadores, remadores, etc. E a eles é atribuída a tarefa de um ataque por água. Os Xerente, percebidos como mais pacíficos, se encarregam da aproximação com tentativa de armistício. Ao final do relato quando alguns soldados que haviam saído para caçar retornam, os Karajá os atacam com bordunas. Acredito que eles estivessem dispersos na mata observando e operando aquele movimento de pinça, responsável por cercar o inimigo. O homem que comandava o ataque foi identificado como Xavante. Dos três grupos coligados para o ataque ao presídio é certamente o mais afeito à guerra, reconhecido em todo o Brasil Central.

Poderíamos por fim comparar o ataque intra-étnico dos Karajá quando se subdividem e suas duas metades para executar seu movimento de pinça. Ali estão divididos entre homens de cima e de baixo. No ataque coligado ao presídio, aparentemente respeitou-se a divisão interétnica. O

dado denota uma guerra estruturada por uma urdidura interna que designa a divisão do trabalho guerreiro.

Neste tópico procurei demonstrar que o fenômeno da coligação armada de 1813 tal como relatado por Alencastre, fenômeno que aqui chamei de coligação *inã-akwén*, pode ser entendido como uma organização guerreira efêmera que visou impedir o avanço da colonização não-índia em seu território.

Ela se destaca na região por unir sob um mesmo objetivo coletivos normalmente descritos como inimigos entre si, quais sejam, os Karajá (*inã*), os Xerente e os Xavante (ambos do ramo *akwén* da família linguística Jê). Tratou-se de uma movimentação armada que buscou expulsar os *tori* que estavam ali justamente para garantir a implementação do avanço colonizador sobre o interior do Brasil.

Procuramos argumentar também que o arranjo guerreiro tal como descrito por Alencastre permite entrever uma especialização guerreira. O tema tem interesse para uma antropologia da guerra uma vez que indica divisão do trabalho guerreiro de acordo com a especialização *étnica* por assim dizer. De certa forma o esquema do ataque tem correlação com a especialização intra-étnica dos Karajá, desenvolvida no tópico 5.1 deste capítulo.

Para isto, retomei o relato trazido por José M.P. de Alencastre em seus Anais da Província de Goiás. Cotejei os elementos descritivos do ataque com a maneira de fazer guerra conhecida pelos grupos da região, sobretudo Karajá e Kayapó. Deste cotejo extraímos a interpretação de um ataque sem precedente na região (ao menos nos registros históricos que nos chegaram), mas plenamente de acordo com a lógica guerreira dos indígenas da região. O ataque, as negociações para um infrutífero armistício deixaram entrever a possibilidade de haver uma divisão do trabalho guerreiro segundo uma especialização étnica: os Xavante coordenam o ataque, os Karajá dominam o ataque por água, os Xerente negociam a paz.

Com isso não busco, naturalmente, essencializar tais características e atribuí-las de forma estanque aos grupos coligados, mas sugerir que suas diferenças internas eram marcantes aos olhos do colonizador que nos legou o relato.

O segundo dado, mais geral é que o relato em si indica que a ação armada dos indígenas foi uma tentativa (relativamente frutífera) de conter o avanço colonial em suas terras. Como

mencionado, este ataque e alguns outros que se seguiram parecem ter sido responsáveis por retardar em aproximadamente 50 anos a ocupação daquela região em definitivo pelos não-índios.

Esta leitura do ataque ao presídio de Santa Maria é relevante por pretender demonstrar seu papel na resistência à frente de expansão. Trata-se de um período crítico nos avanços das tais frentes de expansão ao passo que o poder central estava relativamente ausente.

5.6 Os mortos dos Outros: destino dos guerreiros

O destino das almas cativadas dos guerreiros inimigos foi abordado por William Lipkind em seu verbete para o Handbook of South American Indians. Tanto ele quanto Pétesch associam a retirada de um osso do pé do inimigo a um outro procedimento relativo aos inimigos, dessa vez não aos seus corpos e sim às suas almas: a invocação em um ritual.

O destino post-mortem dos guerreiros curiosamente causa uma espécie de curto-circuito cosmológico. Como descrito no capítulo 1 um homem Karajá que morra derramando sangue conhece o destino post-mortem mais terrível. Aquilo que chamo de “aldeia dos assassinados”. Um local semelhante à aldeia em sua estrutura espacial mas os espíritos que aí habitam têm uma existência terrível. O rio é vermelho como sangue. A comida é crua e podre. Não há produtos da roça. As casas são estragadas, os telhados furados. Segundo Rodrigues, os seres que aí habitam “não são nem consanguíneos nem afins”. Ficam sozinhos. Eles perpetuam o estado em que morreram, com suas feridas sangrando.

Os primeiros dias após a morte de um parente são de muito medo. Qualquer evento, ruído ou movimento inesperado é atribuído ao espírito, *kuni*⁷⁸ do morto. Os parentes não querem dormir na casa onde ele habitava. Há muito medo. Evita-se acender fogueiras para não atrair as almas dos mortos. Os parentes em luto mostram um desapego e descuido ostensivo. Cabelos desgrenhados, sujos, roupas mal cuidadas, não lavadas. Alguns usam um ramo de pata-de-vaca para pendurar na entrada de suas casas. Esta planta é chamada de “*ru-bohoná*” expressão que pode ser glosada como “quebra-morte”. A ela é atribuído o poder de afastar o espírito do morto. Os Karajá temem sobretudo a comunicação não-mediada por um xamã com seus mortos. Eles temem ser atraídos para o “lado de lá”, para o lado da morte nesses dias.

O terceiro dia marca o fim do luto oficial. O *itxekó*, um pequeno mastro enfeitado, de dois palmos de comprimento, é levado ao cemitério e enterrado até a altura do enfeite. Leva-se comidas

78 *Kunã* no dialeto xambioá

para o morto. A partir desse momento o luto só concerne a família do morto. Cessam os sustos e medo principal. Nesse momento a alma do morto passa a ser menos perigosa. Se havia rituais em andamento que foram interrompidos pelo luto, eles podem voltar a acontecer. Se o morto era alguém importante, de família de prestígio, é possível que a aldeia siga respeitando o luto até que os enlutados “liberem” para retornar à vida ritual normal.

Curiosamente, se o espírito de um familiar morto é considerado perigoso, o espírito de um guerreiro inimigo é extremamente benéfico. Algumas crianças herdaram de seus pais a posse, enquanto dono, “*wedu*”, de um desses espíritos. São espíritos queridos pela comunidade. Há um ritual em que se alimenta esses espíritos. Na região da barra do Tapirapé ele é chamado de *Woku* (*Wou* na fala masculina), que quer dizer Tapirapé. Entre os Xambioá tanto o espírito quanto o nome do pequeno ritual feito para ele é *Karalahu*, que quer dizer Kayapó. Nota-se que o nome do espírito é o nome do grupo com quem mais se fazia guerra em cada região.

O ritual é realizado da seguinte forma. O espírito vestido com uma máscara de palha surge do mato. Ele recebe pratos e panelas com comida pelas mãos das mães de crianças que os possuem. Recebem de maneira formal e desaparecem para dentro do mato. O aparecimento é independente da existência da casa dos Homens. Afinal, eles vêm do mato e para lá retornam ao serem alimentados. O espírito não emite ruído, nem voz nem música. Apenas recebe comida.

Alimentar periodicamente o *Karalahu* ou o *Woku* é considerado extremamente benéfico. Eles protegem a comunidade de malefícios xamânicos. Protegem sobretudo as crianças de males e doenças. Nota-se, portanto, que se os espíritos dos mortos Karajá tornam-se outros, os espíritos do Outro tornam-se “nossos”, nossos amigos, nossos protetores.

Nathalie Pétesch abordou essa inversão do espírito dos guerreiros inimigos e dos *inã*:

*Especifiquemos que do lado Karajá, a má morte (sob sangue) de um guerreiro representava não apenas uma perda tanto social quanto espiritual mas igualmente um perigo potencial pela emergência de um **uni** [kuni] malfeitor, condenado à uma existência terrestre e incontrolável pelos vivos. O domínio de espíritos inimigos levados à aldeia, adotados e conservados nos grupos de parentesco, depois regularmente alimentados*

*em troca senão de uma proteção, ao menos de uma neutralidade benfazeja, pode então ser considerado uma forma de compensação pela perda em **worosã** (espíritos dos mortos karajá) registrada com a morte dos guerreiros. Uma forma de manter o equilíbrio entre entidades espirituais benéficas e maléficas. Existe então uma inversão na transformação da identidade que a morte guerreira impõe aos Karajá e a seu inimigo; o primeiro se torna um agressor do grupo. O segundo quase um protetor (Pétesch 2000: 66. Tradução da autora).*

Temos, portanto, dois destinos para o inimigo vencido. Enquanto corpo vivo, ele é incorporado à sociedade de seus algozes. Não uma incorporação antropofágica como entre os Tupinambá seiscentistas mas uma incorporação sociológica. Ele é belo, as pessoas querem-no por perto. Querem que ele se misture, oferecem-lhe suas filhas para casar com ele. O *ioló* então pode ser entendido como uma espécie de *amuleto* para os seus guerreiros, pois lhes traz sorte no combate. Ao mesmo tempo ele parece constituir uma espécie de troféu dos Outros, incorporado orgulhosamente após a guerra. Enquanto espírito do morto, o inimigo é incorporado como protetor da comunidade.

Neste tópico procurei descrever o que chamei de “destino cruzado” das almas dos guerreiros mortos. As almas dos guerreiros Karajá se tornam um perigo para os vivos. Por sua vez, as almas dos inimigos mortos passam a integrar o coletivo de espíritos dos guerreiros inimigos. Estes são considerados extremamente benéficos para os Karajá. Tal como os espíritos Aruanã, são herdados em família e celebrados periodicamente em rituais.

Busquei descrever o ritual e sua resiliência em um contexto como os Xambioá. Argumentei que a realização do ritual se deve tanto à possibilidade de fazê-lo sem a mediação xamanística quanto à importância que as guerras contra os Kayapó ocupavam num passado recente.

Pudemos, por fim, efetuar uma comparação com o caso Krahô tal como descrito por Manuela Carneiro da Cunha. Naquele, os mortos tornam-se alteridade. Os mortos são os outros. De uma certa forma, para os Karajá também. Os mortos enquanto almas são temidos. Só se tornam benéficos muitos anos depois de sua morte, quando a memória deles se apaga da lembrança dos

vivos. Nesse momento passam a integrar a coletividade dos mortos anônimos, os *wakuersã*⁷⁹. Enquanto *kunã*, fantasmas, eles são perigosos, temidos e evitados.

Destino invertido tem o espírito do guerreiro inimigo. Passa a ter um dono, uma criança de família de prestígio. E passa a ser periodicamente alimentado pelas famílias. Sua presença, sua representação mascarada é querida e desejada pelos viventes.

A constatação da centralidade do guerreiro inimigo para a reprodução social, reprodução do prestígio das famílias através de rituais de abundância de comida implica em uma certa interdependência entre os grupos da região. Destacamos que no tópico anterior trouxemos justamente o relato de uma aliança entre esses grupos que são em geral descritos como apenas inimigos na literatura. Avanço a hipótese de que estamos diante de um fenômeno, a guerra, que não se limita a revelar inimigos outros mas sobretudo inimigos íntimos, a guerra contra iguais sendo a mais valorizada.

5.7 Guerra Karajá contra-o-Estado: qual Estado?

“o guerreiro vê-se, querendo ou não, prisioneiro de uma lógica que o impele implacavelmente a querer fazer sempre um pouco mais. Sem o quê a sociedade logo perderia a memória de seus feitos passados e da glória que eles lhe proporcionaram. O guerreiro só existe na guerra, ele está votado como tal ao ativismo: o relato de suas proezas, declamadas por ocasião das festas, não é senão um apelo a outras proezas. Quanto mais o guerreiro fizer a guerra, tanto mais a sociedade lhe dará prestígio.”(Clastres 2004: 206).

Pretendo, neste tópico, retomar uma proposta de Patrick Menget que seria a de se perguntar qual seria a “continuação da guerra por outros meios” na sociedade ameríndia (Menget 1985). Um dos efeitos da colonização entre os Karajá foi o de anular e praticamente extinguir a guerra clássica, que realizavam contra aldeias semelhantes e contra os Tapirapé. O campo da guerra parece completamente extinto e as antigas contendidas entre aldeias ou entre Karajá e Tapirapé, por exemplo são (mal) resolvidas com os recursos da fofoca e da fissão de aldeias.

79 *Worosã* na linguagem masculina.

Em certa medida, pode-se dizer que esse tipo de diferença a ser resolvida entre aldeias deixou de representar o campo da “política exterior” por assim dizer. Há uma série de relações ainda mais “exteriores” diante das quais essa pequena política passa a ser tratada como problema interno. Trata-se da relação com os *tori*, nós, os brancos.

Os brancos, entretanto, não são homogêneos. Há muitas instâncias de “brancos”, *tori*, com os quais os Karajá têm de lidar. É comum que os Karajá que vivem em aldeias da Ilha do Bananal aluguem os pastos naturais da Ilha para que vaqueiros da região levem o gado na estação seca. Essa atividade geralmente é controlada pelos caciques ou por lideranças jovens ligadas às famílias do cacique e que tenham traquejo nas relações com os vaqueiros. Essas relações são tensas, envolvem delicadas negociações em torno no valor do aluguel do pasto (geralmente pago em uma só vez, valendo pelos quatro meses em que o gado vai permanecer na Ilha). Para além da negociação, o destino do dinheiro obtido com o aluguel do pasto é alvo de constantes intrigas dentro da aldeia, famílias que acusam outras de se beneficiarem com aquela fonte de renda, por exemplo. A negociação, portanto, exige desses líderes algo de uma fala dura, uma imposição geralmente desconhecida nas relações internas da aldeia, estranhas ao convívio pacífico no interior do *socius*.

Para além dos vaqueiros, fenômeno talvez transitório na relação com os brancos, os Karajá lidam com as muitas instâncias da política indigenista. Antigamente concentrada na FUNAI, a política indigenista atual está pulverizada em várias instâncias: a educação, com as secretarias municipais, a saúde está nas mãos da Sesai (antiga Funasa) e finalmente a própria FUNAI cumpre um papel residual em determinados contextos, tais como alguns conflitos em torno da terra e de sua invasão esporádica.

Todas as instâncias da política indigenista podem ser transformadas em fontes de prestígio para as jovens lideranças. Obter determinadas benesses, sobretudo da Sesai, que é a atual instância mais presente nas aldeias, pode significar um grande incremento em prestígio por parte de determinada liderança.

Com o termo “liderança”, no caso em foco, quero designar não apenas do cacique e seu provável futuro substituto. As aldeias Karajá têm um considerável potencial físsil. Poucas delas têm mais de 50, 60 anos de ocupação seguida. Apesar deles serem bastante fiéis ao seu território, tentando sempre voltar para aquela região de seus antepassados, há sempre criação de novas aldeias (muitas em locais previamente conhecidos, lugar de ocupação de antigas aldeias). A facção dominante numa aldeia Karajá é geralmente aquela da família do fundador da aldeia. Ainda que no

início da ocupação, o núcleo que se estabelece ali seja bastante coeso, alianças nas gerações seguintes formarão, naturalmente, outros núcleos familiares e outras famílias extensas. Os mais velhos dessas famílias menos importantes geralmente não tentam se projetar politicamente, provavelmente por fidelidade aos laços de amizade antigos, estabelecidos com o cacique e sua família. Entretanto, seus filhos já não terão esse tipo de fidelidade e muitos, com mais disposição, tentarão se projetar. A forma mais comum de fazê-lo é estabelecer uma oposição à liderança exercida pelo cacique, contestando-o e disseminando maledicências e acusações veladas de mau uso dos recursos financeiros da aldeia. A forma de fazer circular essas acusações é bastante velada: a acusação nunca é nominal e aquele que a enuncia nunca é o detentor da informação. Trata-se sempre de um “Ouvi dizer que parece que alguém está usando o dinheiro da comunidade pra comprar roupa pro seu filho/prá passear/prá comprar pinga”, etc.

Em resumo, quando falo de “liderança” estou falando de alguns representantes jovens de facções, ou seja, famílias numerosas às quais outras famílias, menores, estão ligadas por alguns laços de fidelidade tais como alianças matrimoniais.

Na atualidade, em que a política indigenista se desdobrou em uma infinidade de cargos assalariados distribuídos entre os índios, um dos principais meios de incremento em prestígio que as jovens lideranças aspiram é obter os tais cargos⁸⁰.

Na aldeia de Buridina, cidade de Aruanã, em 2007, presenciei uma reunião do “Conselho Escolar” da aldeia. O evento é relevante pois participar do tal Conselho Escolar não implicava em nenhum bônus financeiro. O que eles me diziam é que quem tivesse interesse participaria, não precisava ter cargo e nem filhos na escola para participar.

O desenrolar da reunião mostrava que tratava-se muito mais de uma arena política em que todos aqueles que tinham interesses em se projetar faziam questão de fazer uso da palavra pública. As discussões se davam em torno da baixa qualidade da escola, a dificuldade das crianças de se adaptar à escolinha da cidade, quando deixavam a escola da aldeia, etc. Toda sorte de falha, ineficiência ou desvio provavelmente será alvo de críticas por parte dos muitos atores envolvidos. Vez por outra a situação lhes parece crítica. E uma atitude mais agressiva torna-se necessária. Nesses casos, há uma iniciativa por parte das lideranças.

80 Quero ressaltar aqui que não acredito que a disputa pelos tais cargos se resume a apenas uma disputa por fonte de renda. Trata-se de bem mais do que isso, ainda que a fonte de renda seja um fator motivador bastante forte para sua busca. Controlar um grande número desses cargos é também importante para angariar prestígio.

Encontramos aqui uma congruência bastante significativa com os registros da história oral no que diz respeito ao trato com os inimigos. Se da tartaruga canibal retiramos a unha no relato mítico, da onça que ronda aldeia trazemos a pata, do Xavante no encontro fortuito na mata retiramos o pé, do inimigo-Sesai ou inimigo-Funai, roubamos, também seu princípio de movimento. A forma de “protesto”, por assim dizer, mais comum, é roubar as chaves da voadeira, amarrar a caminhonete ou também roubar-lhes a chave até que o problema se resolva ou tome um rumo mais definido. A lógica de se lidar com esse inimigo é aquela de tirar seu princípio de movimento.

E as coincidências não param por aí. Se trazemos a pata da onça para nos escarificar com suas unhas afim de obter sua força, geralmente queremos da Funai/Funasa mais recursos que só ela pode oferecer, mais eficácia no transporte para a cidade, por exemplo.

Em muitos aspectos, portanto, me parece que o guerreiro de outrora foi logicamente substituído pela jovem liderança atual. Tal como o guerreiro antigo, que devia se preparar para as empreitadas guerreiras com jejuns, corridas na mata, treinos, escarificações, ingestão de eméticos, os líderes atuais, guerreiros contemporâneos, devem se especializar: devem estudar o mais que puderem, dominar as ferramentas burocráticas que permeiam a política indigenista. Tal como o guerreiro antigo, a liderança contemporânea é jovem e não tem diretamente acesso aos cargos tradicionais de chefia. Deve se destacar de outras formas.

Voltando a Clastres, me parece que os Karajá, em larga medida, ressoam aquela proposição clássica de que sua política seria uma forma de oposição ao “Estado”, uma sabotagem permanente à emergência do poder, ainda que o “poder” manifesto não seja do tipo coercitivo.

Entretanto, resta uma pergunta. A que “Estado” estamos nos referindo ao enunciar que as lideranças se movem numa ação contra o Estado? Para Clastres, essas ações de sabotagem impediriam a chefia de manifestar um poder coercitivo, ela se move por relações de prestígio. O Estado não é uma ideia monolítica. O Estado brasileiro representado pelas agências indigenistas é tanto fonte de prestígio quanto alvo das críticas. Critica-se o chefe por não se receber benesses da agência indigenista. O próprio chefe ou as lideranças exercem essa crítica contínua na direção do órgão indigenista. Entretanto, a eficácia da política indigenista depende, também, de uma certa afinidade de discurso e de prática entre seus representantes e os chefes e as lideranças. Sabotar excessivamente o Estado (no caso, o Estado brasileiro) pode significar minar a própria projeção política. Sabotar excessivamente o cacique pode significar simplesmente a impossibilidade de eficácia das benesses a se obter diante das agências.

A jovem liderança, portanto, deve lidar com numa tênue fronteira de linhas de força disparatadas em que passos em falso podem pôr a perder seus planos de projeção política.

Cap. 6 Entre Guerra e Paz: O Hetohokã

6.0 Descrição geral

O *toó*, mastro de uns 10m de altura, está erguido orgulhosamente no centro da praça masculina da aldeia, diante da casa dos homens, a Hetokré. A associação do *toó* com um símbolo fálico é feita imediatamente pelo pensamento karajá: o *toó* é um imenso pênis da aldeia. As mulheres não são bem vindas em suas imediações, mas interdição se resume à casa dos homens, a Hetokré. Os homens esperam a chegada de seus oponentes: uma aldeia vizinha que é a convidada oficial do Hetohokã. Os pares de máscaras/espíritos *ijasó* (aruanã) pararam de dançar e todos vão ao porto principal da aldeia. Esse porto é localizado no “meio” da aldeia, próximo à casa do *ixãwedu*, o chefe. Uma plateia composta de mulheres, crianças, *tori* convidados das cidades vizinhas, antropólogos, curiosos, políticos, se distribui ao redor, nas barrancas do porto, formando uma improvisada arquibancada.

O coletivo masculino canta e dança, correndo em círculos imediatamente defronte do porto. Aqueles que possuem cocares *Rahetô* portam-no orgulhosamente. Os barcos trazendo o coletivo masculino da aldeia visitante estão cada vez mais visíveis. Dentro dele, outros homens, seu *worosã*, cantam cada vez mais alto. A postura é de quem se prepara para um enfrentamento: canto alto, em uníssono e olhar desafiador, corpos ligeiramente inclinados para frente.

O desembarque é iminente. Não há mais nenhum espaço para movimento na “arquibancada” e a plateia se acotovela para assistir ao desembarque. Os homens, os *worosã* da aldeia anfitriã e o da aldeia convidada, cantam suas canções desafiadoras. Cada um tenta abafar o som do outro. Aos nossos ouvidos parece se tratar da mesma melodia, mas cantada em tempos diferentes com a expressa intenção de fazer confundir, tirar algum deles do ritmo, diminuir o coro do adversário.

O barco quase toca a beira. Os homens, o *worosã* anfitrião, até então cantando, descem de forma errática o barranco, afim de confrontar os visitantes. No confronto alguns caem e quase entram a lutar.

Agora os homens visitantes transformam-se em *Wabe*. Qualquer objeto fálico, desde garrafas, pedaços de pau, até sacolas de viagem são postados diante do pênis real e é gritando “Wabeee! Wabeee!” e olhando de forma ameaçadora para a plateia que o coletivo da aldeia visitante desembarca e sobe correndo o barranco. Há relativamente poucas quedas para a quantidade de gente correndo barranco acima. Há que se mostrar unidade de corpo.

Após a passagem triunfal dos *worosã* convertidos em *wabe*, a plateia se dispersa rapidamente e sobe o barranco na direção do evento. No terreiro diante do porto de desembarque, os

coletivos masculinos das duas aldeias continuam os cânticos e as provocações. Forma-se rapidamente um imenso retângulo em que as duas extremidades curtas são domínio de cada um dos coletivos.

Eles cantam, indo e voltando, seja em fila indiana, correndo, seja lado a lado. Trata-se de uma provocação do coletivo adversário. As canções continuam se disputando, tentando sobrepor à do Outro. Um sinal é dado pelo oficiante do ritual e os coletivos correm para a praça masculina e se abrigam nas casas Grande (o coletivo anfitrião) e na casa pequena (o coletivo visitante).

Os homens da aldeia visitante têm pouco tempo para descanso após essa entrada triunfal. Eles são instalados na Casa Pequena, uma casa de pequenas dimensões, semelhante às casas residenciais, conectada à Casa Grande, a Hetohokã, que dá nome ao ritual, por um corredor coberto de palha de seis esteios. Em breve se iniciarão os jogos rituais.

A tarde toda é tomada por jogos de oposição. Um cabo de guerra que opõe aldeia visitante à aldeia anfitriã. A corda é feita de cipós e vai se arrebitando enquanto o jogo se inicia. Ele só encerra quando já não há pedaços da corda disponíveis e os restos da corda são jogados ao rio.

Outros jogos terão lugar. Um jogo de derrubada de uma série de troncos semi-enterrados formando uma “cerca”: os visitantes tentam arrancar, os anfitriões tentam mantê-las e impedir que os visitantes retirem a *cerca* do lugar. Outro jogo de disputa por um tronco semi-enterrado, dessa vez de maneira horizontal. Os anfitriões enterram-no o máximo que podem e o defendem quando do ataque dos visitantes.

O ponto alto das disputas é a luta *ijessu*. Realizada à noite, essa atrai todos os presentes para a praça masculina. Forma-se um imenso retângulo no *ijoiná*, lugar dos homens, a praça masculina da aldeia. Um árbitro irá escolher oponentes, dois a dois, sempre das duas aldeias. Eles entrarão em uma luta corporal para a qual se prepararam por meses. De pé, seguram o corpo do oponente e tentam derrubá-lo seja com uma rasteira, seja forçando-lhe a cair por terra.

O outro ponto alto dos jogos que ocorrem é a disputa pelo *toó*. O coletivo masculino da aldeia anfitriã, convertido em *worosã* irá formar uma muralha humana em torno do *toó* para defendê-lo. O *worosã* da aldeia convidada irá de todas as maneiras possíveis tentar derrubar o *toó*. Seja subindo por cima dos outros e sacudindo, seja trazendo cipós e cordas para forçá-lo a cair. Uma queda do *toó* seria não apenas fatal para quem estivesse ao lado, pois o tronco é bastante pesado. Ela significaria uma grande humilhação à aldeia anfitriã. Uma vergonha impensável.

Os jogos acontecem ao longo da tarde e da noite. São entremeados pela representação e a “visita” de diversos espíritos. Há um espírito que corre pela aldeia portando imensas folhas de palmeira. Quando este espírito, representado por vários homens que o encarnam, visita a aldeia, não é permitido a nenhuma mulher ou criança ficar fora das casas. Eles fustigam as paredes das

casas com as folhas convertidas em chicotes. Se encontrassem mulheres e crianças fora de suas casas, elas seriam punidas com chicotadas com a mesma intensidade que se fustiga as paredes de palha.

Poucas pausas são feitas para alimentação. Enquanto tais cenas rituais ocorrem, na parte residencial da aldeia as mulheres que não estão envolvidas no preparo de alimentos do ritual estão num frenético movimento de visita às parentes em suas casas. É hora de lembrar os laços, se atualizar sobre os ocorridos, conversar, rir, mostrar sobrinhos ou netinhos que nasceram durante as ausências.

Os jogos seguem ao longo da noite. Ouve-se cânticos do coletivo masculino. Nas casas dos meninos que serão iniciados a mãe ou a avó coloca no garoto cada um de seus enfeites. Só um garoto com muitos parentes possui todos os enfeites para ficar bonito e inteiramente paramentado para a festa. Enquanto veste, a mãe entoa *ibru*, o choro ritual, como se estivesse de despedindo de alguém que está doente e vai morrer.

Homens vêm correndo e cantando em torno da casa do iniciando. Cantam e circundam a casa, num canto ensurdecedor. A mãe se cala diante da fatalidade iminente: Um irmão da mãe entra na casa lotada e arranca o menino, leva-o em seus ombros.

Um cortejo de homens em passo acelerado envolve o menino carregado. O tio deposita o menino no centro de uma esteira diante do pátio masculino. Em torno do menino sentam-se seus *brotyré* que o irão proteger dos ataques de espíritos e homens.

Os jogos de oposição da tarde e da noite dão lugar a afrontas espirituais e afrontas sexuais que atacam o menino e o corpo coletivo de seu *brotyré*. A mãe ou avó materna do menino segue entoando cânticos de lamentação, lembrando sua vida, seus feitos, os momentos difíceis. Toda a aldeia é som, cantiga, ruído, alegria espontânea de visitar parentes e tristeza estereotipada de se despedir do menino, *wekyrybó*, à espera do jovem homem, o *jyré*.

O dia recém-amanhecido, o menino é arrancado de sua esteira e conduzido à Casa Grande. Ali, na companhia de outros em sua mesma condição, ele irá definir seu futuro como bom caçador ou pescador: deverá flechar estatuetas de peixe ou veado com um pequeno arco e flechinhas em miniatura. Se acertar mais um animal do que outro demonstra assim sua aptidão para tal atividade. Está sentado em esteiras novas, cercado de seus *brotyré*. Mulheres que eventualmente tenham tido coragem de entrar na Casa Grande para assistir essa cena ritual são assediadas pelo *wabe* que empunha objetos fálicos e as molestam. As vezes elas o ignoram ou às vezes duas palavras que geram hilariedade nas pessoas são suficientes para cessar o assédio dos eventuais *wabe*.

Os cabelos dos meninos são raspados e seu corpo é inteiramente pintado de preto. Eles agora são *jyré*, ariranhas, animal que vive entre a água e a terra. Os *brotyré* se submetem a

procedimento semelhante. Uns cortam um pouco seus cabelos, outros mais quantidade e outros, mais próximos do menino, se submetem ao procedimento inteiro: cabeça raspada e corpo pintado de preto. Entendemos que se trata de um mecanismo de assemelhamento corporal: as pessoas que compõem o *brotyré* do menino buscam se assemelhar corporalmente a ele.

A fase espetacular do ritual se encerra de maneira lacônica após esse evento. As pessoas, exaustas pela noite em claro, cantando dançando, lutando, visitando, deixam seus lugares e retornam para suas casas ou suas aldeias de origem de forma discreta, sem alarde. Tão diferente da chegada, triunfal e ruidosa!

Os meninos ficarão uma semana na Casa Grande. Tomam parte em caçadas e atividades na mata, sem alarde mas também sem retornar à casa de suas mães. No passado eles passariam a residir a Casa dos Homens, a Hetokré. Na atualidade, passada a semana de atividades na mata eles retornam à sua residência natal e daí sairão quando se casarem.

O Hetohokã, festa da Casa Grande, pode ser genericamente descrito como um ritual de iniciação masculino. É provavelmente o ritual que recebeu mais descrições dos pesquisadores desde pelo menos a década de 1970. Minha decisão em reservar um capítulo inteiro para ele, ao invés de inseri-lo no capítulo sobre rituais, deve-se ao fato de o Hetohokã ser muito mais que uma iniciação expandida. A festa da Casa Grande congrega todas as instituições da sociedade, exige e ressalta as alianças tanto políticas quanto matrimoniais e, por que não, cosmológicas, podendo ser inserido na rubrica de um *fato social total* segundo a proposta de Marcel Mauss (2013). Sua exuberância diante de uma plateia numerosa marca todos os participantes e é rememorado por muito tempo.

Trata-se mais precisamente de um ciclo ritual, que dura aproximadamente um ano e se mistura com o ciclo das danças de aruanã, as *ijasó anarakã*. Em geral as descrições do Hetohokã se iniciam com a busca do *toó*, um mastro de madeira que é erguido na praça masculina.

Este evento eu considero que seja o marco da fase final do Hetohokã. Muitos meses antes, os pais do menino avisam ao *ixãtyby*, o chefe cerimonial, que seu filho está pronto para ser iniciado. Os co-residentes do menino passam a acelerar seu ritmo de trabalho para alimentar as danças das máscaras.

Uma extensa rede de colaboração assegura a alimentação do ritual. Os pais do menino a ser iniciado devem sustentar o ritual alimentando os convidados, tanto coletivamente, enviando comida à casa dos homens através de suas filhas que entregam comida ao par de máscaras enquanto efetuam uma contradança com elas, quanto na intimidade de suas casas, alimentando os visitantes, *brotyré* de seus filhos e outros convidados.

Os pais devem se munir de muitos recursos, tanto econômicos quanto humanos, uma vez que dependem da colaboração de uma extensa parentela para sustentar o ritual. Os parentes que

atuarem como *brotyré* de seus filhos irão receber presentes ao final do evento. Quanto mais se empenham e se solidarizam com o menino, sofrendo os assédios do *wabe*, raspando suas cabeças, protegendo-os com seus corpos, maior será o valor dos presentes.

O Hetohokã é um evento de grande magnitude e, justamente devido à sua natureza grandiosa, não pode ser realizado por aldeias pequenas. Algumas aldeias de porte médio (300 a 500 pessoas, aproximadamente) que organizam este ritual são criticados por gente de outras aldeias, não são levados a sério. Aparentemente há um número mínimo de homens necessários para fazer frente aos visitantes.

Optei por iniciar esse capítulo por essa descrição genérica do ritual por sua natureza espetacular. A sequência de eventos é arrebatadora e acredito que as etnografias ainda não foram capazes de compreender suas minúcias, tamanha é a complexidade do evento. A descrição que precedeu não corresponde a nenhum evento específico mas a uma espécie de *script* para o que ocorre em todos os eventos rituais a que se chama Hetohokã.

Nas páginas que seguem irei abordar alguns pontos do ritual que são relevantes para a compreensão das perguntas que movem essa etnografia: o papel da liderança e da chefia, o caráter de guerra ritual e o risco de se deslizar para uma guerra efetiva em alguns momentos do ritual. Não pretendo aqui exaurir o tema do Hetohokã, o que exigiria um trabalho mais minucioso e comparativo entre eventos diferentes, aldeias diferentes e testemunhos minuciosos dos oficiantes do ritual.

6.1 Os que vêm. Os convidados e os preparativos domésticos do ritual

Barcos trazendo gente chegam sem alarde à aldeia santa Isabel do Morro, Hãwaló na língua dos Karajá. Em sua maioria mulheres e crianças, vão procurando os parentes em suas casa. O ambiente se alegra com risadas. Algumas mulheres passam a ajudar suas cunhadas, tias ou mães no preparo do alimento, na disposição desse alimento em porções iguais em pratos que serão levados à casa onde estão se instalando os convidados que tomarão parte, enquanto *brotyré* do ritual de iniciação masculina. Crianças se misturam e rodeiam os ambientes residenciais. Meninos mais velhos, às vésperas de serem introduzidos na Casa dos Homens ou ainda faltando um ou dois anos para esse momento, imitam as canções de máscaras masculino. Pares de meninos de 9, 10 anos dançam, indo e voltando no terreiro de suas casas, cantando com a voz grossa e forte, ininterruptamente, num grande ensaio para o que está por vir.

A descrição dos preparativos para a realização do Hetohokã por parte da etnografia tem se detido sobretudo nos aspectos performáticos da praça cerimonial e nos eventos. André Toral em sua dissertação refere-se ao público feminino e infantil do ritual como “os que olham” (Toral 1992: 50).

A descrição é correta se estivermos nos atentando apenas à cena na praça ritual. Entretanto, tais cenas são impossíveis sem a mobilização de uma extensa parentela do menino que está sendo iniciado. Tanto o trabalho mais masculino de obter quantidades primorosas de alimento, como também o trabalho feminino de receber os visitantes e mobilizar as parentes para cozinhar e distribuir todo o alimento preparado.

A inspiração para a abordagem aos preparativos da festa advém do artigo de Pazzarelli em que ele aborda o universo das mulheres e das técnicas culinárias entre indígenas dos Andes. O autor termina por evidenciar a construção do poder feminino. Trata-se, em minha abordagem aos Karajá, de ressaltar a complementaridade tanto inter-gêneros quanto inter-geracional, no processo de reconhecimento público de filhos belos.

Ruth em Macaúba 2010

Era tempo de Hetohokã na aldeia Macaúba. As pessoas buscavam renovar seus enfeites e participar das atividades rituais em grande estilo. Hora de trocar as penas de um cocar que já esteja velho ou buscar jenipapo no mato para fazer pinturas corporais. As mãos das mulheres indicam quem está envolvido na festa: se empretejam com o negrume do jenipapo, sinal inequívoco de que em sua casa a tintura de jenipapo está sendo misturada à água e cinzas das fogueiras para pintar os corpos.

Nesse período, em 2010 em certo momento eu visitava a casa de uma mulher que não tem netos participando do ritual, filhos moravam em outra aldeia e portanto ela não estava envolvida na confecção e renovação de enfeites. Conversávamos sobre as festas e os detalhes ritualísticos que vão sendo esquecidos com os anos, e outros que são lembrados e retomados. Ela foi então abordada por uma senhora pedindo para fazer *brotyré* para seu neto. Ela se senta no banquinho de madeira junto a nós e toma do café da dona da casa. Poucas palavras são trocadas. Minha anfitriã espera o café acabar e busca um dos patos que ela cria, com pequenas plumas no peito. Deita o pato no centro de sua casa e começa a retirar as penas mais finas de seu peito. Tão finas quanto algodão. Coloca uma a uma cuidadosamente em uma sacola plástica. Terminado o procedimento, entrega a sacola para sua visitante, que a recolhe sem muitas palavras.

Ruth me explica então, após a saída da visita, que aquela penugem seria usada pregada no corpo do neto da sua visitante com uma resina chamada breu branco⁸¹, compondo uma das versões dos enfeites do Hetohokã, que além da pintura, conta com essa penugem formando um desenho de

81 Breu branco, *Protium spruceanum*, é a resina retirada de uma árvore, extremamente aromática e grudenta. Os Karajá a utilizam para pregar essa penugem de pato em seus corpos. Também a utilizam como cola para alguns enfeites e como substância para depilação.

“X” sobre o peitoral dos homens. Trata-se de uma das opções de enfeite corporal para os homens que estão participando das danças e das lutas.

O ano era 2010, Macaúba estava passando por mais um Hetohokã. Apesar de Ruth não estar diretamente envolvida nas atividades do ritual, era indiretamente afetada pela organização, pelos preparativos que arrebatam toda a aldeia. O Hetohokã é um ritual que exige de seus participantes uma grande dedicação. Há que se preparar muitos enfeites, pintura corporal. E, principalmente, há que se fornecer uma fabulosa quantidade de comida para os convidados. Para isso é necessário mobilizar os recursos humanos e materiais: os pais dos meninos iniciandos ficam completamente envolvidos com a busca por tais recursos. O pai mobiliza jovens de sua família extensa para grandes pescarias, além de lançarem mão da pesca com timbó⁸² para arrematar uma grande quantidade de peixes. Podem também solicitar de diferentes órgãos governamentais auxílios adicionais. Como por exemplo, que lhes forneçam uma vaca para ser carneada e sua carne assada para servir de alimento dos visitantes na condição de *brotyré* do iniciando, o *jyré*.

Em aldeias que não estejam vivendo períodos de crise e luto, como foi por exemplo o período mais crítico da epidemia de suicídios entre os anos 2010 e 2011⁸³, realiza-se o ritual Hetohokã com uma periodicidade anual. Isso implica que quase todos os meninos com idade em torno de 8 a 10 anos verão suas famílias mobilizarem seus esforços para dar conta de sustentar o ritual. Algumas poucas famílias optam por não iniciar seus filhos através do Hetohokã. Dizem ter medo do *brotyré*.

O Hetohokã é realizado apenas em aldeias grandes, como uma grande população masculina que possa desempenhar as performances coletivas diante da aldeia visitante. E aldeias que contenham especialistas, pessoas que conheçam os inúmeros detalhes da execução desse ritual. Além disso, é preciso que a aldeia possuam uma aldeia convidada que seja adversária à sua altura, ou seja, que faça número frente a coletividade da anfitriã.

Nos meses anteriores à fase final e propriamente iniciática do Hetohokã, os pais, tios e avós dos meninos buscam recursos para prover os convidados. Em algumas aldeias ainda há o plantio regular de uma roça. Mas a maioria das famílias depende dos recursos em dinheiro, seja originários da venda de peixe, seja dos empregos na aldeia, seja originários dos programas de transferência de renda do governo federal.

Na semana que antecede o período final do Hetohokã (sua fase espetacular e iniciática), quando os convidados chegam, é possível testemunhar uma intensa atividade nas casas em que haverá um *jyré*, um menino iniciando. Seu pai e tios bilaterais, que se sentem ligados à produção da

82 *Ateleia glazioviana*.

83 Tratei desse assunto num artigo de 2017 (Schiel 2017) e, no mesmo volume, também foi abordado por Nunes (2017) além de estar presente em toda a tese de Eduardo Nunes (2016).

feita, saem para pescar peixe ou tartaruga. Esses são os poucos momentos em que os Karajá lançam mão da pesca com timbó.

O momento daquela visita à Ruth, uma de minhas anfitriãs em Macaúba, é significativo em vários aspectos. A senhora que ali esteve pedindo para *fazer brotyré* não tem com ela laços imediatos de parentesco, um dos requisitos para se atuar enquanto *brotyré*. É bastante tênue a ligação e Ruth não soube me especificar exatamente por quais caminhos genealógicos as duas poderiam se considerar parentes.

Mas é essa tênue ligação que foi mobilizada para que a visitante conseguisse algumas penas de pato para enfeitar seu neto, um jovem adulto que iria dançar e lutar naquele Hetohokã. O auto-convite foi feito em honra do neto de Ruth: a visitante toma alguns goles do café de Ruth e com isso ganha o direito de pedir um presente, um *brotyré*. Essa troca é idêntica à descrita no capítulo 4 sobre festas: há algo de imaterial que essa visita oferece quando honra o neto de Ruth. Ela ganha em prestígio ao aceitar que a visitante faça *brotyré* para seu neto. E a visitante sai levando algo de material: as brancas penugens mais finas, do peito do pato.

O processo de mobilização dessas ligações distantes de parentesco é em certo sentido a essência do processo do Hetohokã, no que concerne a parte doméstica da aldeia, os circuitos femininos de processamento e distribuição de alimentos. Nesses circuitos circulam comida, bens e parentes. O termo *brotyré* encerra em si a objetificação da produção familiar. Uso o conceito de objetificação tal como sugerido por Marilyn Strathern. Para esta autora, certas relações somente são reconhecidas ao assumir uma forma: “a maneira pela qual pessoas e coisas são construídas como tendo valor, isto é, como elas são o objeto do olhar subjetivo das pessoas ou da criação delas” (Strathern 1988:176).

O termo *brotyré* é polissêmico, como mencionado no capítulo 2. É um substantivo que denota os parentes que exercerão uma relação de proteção. É um substantivo que designa o ato de sentar-se na esteira e partilhar do alimento com outros *brotyré*, partilhar também da condição física do iniciando, num mecanismo de assemelhamento. E é um substantivo que denota o próprio presente, a coisa que é retribuída pelos pais (ou às vezes os avós) em pagamento pelo prestígio que lhes conferiram servindo de protetores dos seus filhos.

Mãixã, Santa Isabel 2010

Em 2010 participei como convidada do Hetohokã da aldeia de Santa Isabel. Mas não como *brotyré*. Mãixã, a mãe de um menino a ser iniciado, mora na seção mais à jusante da aldeia. Naquele ano ela fez erguer uma casa de palha na área central da aldeia, junto à uma das trilhas que levam a fila de casas residenciais à Casa dos Homens. Aquela casa provisória tinha o intuito de

abrigar os *brotyré* de seu filho quando estivessem no período festivo na aldeia, naquela fase final e mais espetacular do ritual.

Naquele ano havíamos sido convidadas, Nathalie Pétesch e eu, a assistir o Hetohokã de Santa Isabel. Na ocasião, também estavam hospedadas na casa dos *brotyré* do filho de Mãixá a linguista Christine Oliveira e a artista plástica Chang Whan, ambas pesquisadoras dos Karajá em suas áreas⁸⁴. O dado é importante porque é um dos indícios de que o prestígio de uma família também aumenta em vista das potências de alteridade que ela é capaz de angariar. A mobilização de *tori* vindos de longe reforça o prestígio de uma família. No caso, aquela família estabelece muitas relações com os *tori* pesquisadores, linguistas do Rio de Janeiro, Goiânia, entre outros. A família de Mãixá tem uma história longa de colaboração com pesquisadores *tori*. Seu irmão Karirama foi levado para o Rio de Janeiro por Marcos Maia para participar de uma formação que o habilitou a auxiliar linguistas em seu trabalho de descrição da língua. Claramente a família investia em sua relação com os *tori* para angariar recursos e prestígio.

As quatro pesquisadoras nos instalamos na casa de *brotyré* dois dias antes da chegada da aldeia convidada. Por dois dias recebíamos comida tipicamente *tori*: arroz e feijão além do peixe e da farinha. E em horários correspondentes a almoço e jantar. No dia da “entrada triunfal”, as mulheres da aldeia convidada chegaram no final da manhã vindo da aldeia Fontoura. Montaram suas barracas e mosquiteiros dentro da palhoça. A partir daí um fluxo intenso de pratos e cumbucas trazendo toda sorte de comida passou a operar. Pratos com macaxeira cozida, pratos com bolo de fubá e balinhas industrializadas, café, farinha, toletes de cana-de-açúcar, *iwuru* de macaúba, de arroz ou de pequi. Vinha também o chamado “grolado”, uma bebida doce e quente feita de frutas maceradas, cozidas com açúcar. A toda hora via-se os pratos sendo trazidos para a casa de *brotyré* independente do horário, cessando tarde da noite.

Uma mulher de outra aldeia me contou que gostava de ir ao Hetohokã de Fontoura porque lá não havia “preguiça”⁸⁵, os homens faziam roça de verdade e a comida era “comida de índio”, ou seja, macaxeira, abóbora, cana-de-açúcar, melancia. Em Santa Isabel a maior parte dos alimentos seria comprada na cidade e portanto menos valorizada. Foi a segunda vez que me manifestaram admiração pela aldeia Fontoura por seu tradicionalismo.

Como notado antes, algumas famílias recusam a organização de um Hetohokã para seus filhos por “medo de *brotyré*”. Após testemunhar o imenso afluxo de convidados e a necessidade

84 Cf seus trabalhos, entre outros Oliveira Whan (1998, 2010), Oliveira (2010, 2016); Pétesch (2000).

85 De modo geral a preguiça é extremamente mal vista entre os Karajá e aparece nos discursos dos velhos, referindo-se aos jovens que só querem trabalhos leves. Raul Hawakati, da aldeia Buridina em Aruanã alega que antigamente, quando havia menos produtos *tori* em circulação, as pessoas não tinham preguiça. Eles atribuem essa preguiça à presença de sal no alimento. O sal, ausente na comida “dos antigos” seria o responsável por uma sensação de peso no corpo, pelo suor vir trazendo sal petrificado.

dessa alimentação quase contínua, foi possível compreender o que significa promover um Hetohokã para um filho ou neto. Patrocinar um tal ritual requer uma mobilização de toda a capacidade produtiva da família, além do trabalho de uma parentela que inclua pessoas com renda (que tenham trabalhos no mundo *tori* ou vendam peixe) e mulheres que possam preparar todo o alimento que será servido.

A palhoça que hospedava as pesquisadoras *tori* e em seguida o conjunto de *brotyré* visitantes ficou totalmente tomada por barracas, mosquiteiros e redes. Estimo que havia aproximadamente 40 pessoas hospedadas ali. Notei que além de nós, havia outros *tori* hospedados em casas de outras pessoas, todos estavam ali para presenciar a entrada triunfal e a noite iniciática.

Entre os convidados *brotyré* hospedados na palhoça havia um clima de alegre convivialidade. Uns chamavam os outros para visitar parentes, outros vinham visitá-los na casa provisória, contar fofocas, repassar notícias. As moças mais jovens, na categoria de idade *ijadokomá* participavam da dança com os pares de máscaras *ijasó*. Parte da comida ia, pela mão dessas moças, para a Casa dos Homens.

Por outro lado, na casa de Mãixá, a mãe do garoto que seria iniciado, a movimentação era o entra-e-sai de gente na cozinha. Sua unidade residencial é composta de três casas, duas contíguas onde há um cômodo separado onde dormem Mãixá e seu marido Xirihore, bem como a mãe de Mãixá, Mahuederu e os filhos. Ali fica a cozinha. Numa casa próxima, ligeiramente para dentro da mata fica a casa de Karirama, irmão solteiro de Mãixá. A cozinha, nesse período de festa e recepção dos *brotyré*, ficava cheia de gente: parentas próximas e outras distantes, visitantes, umas de Santa Isabel e outras vindas de outras aldeias apenas para a festividade. Sobre tudo mulheres e seus filhos pequenos. A todo instante alguma delas saía da cozinha levando pratos nas duas mãos com comida a ser distribuída na casa dos *brotyré*, erguida temporariamente no meio da aldeia.

Tratava-se de um fluxo meio contínuo de comida. Muito peixe assado, macaxeira cozida, abóbora, bolachas de maisena industrializadas, balinhas, chocolate refrigerante, café, farinha. Nos dois dias completos em que os *brotyré* estavam ali hospedados a situação era de fartura absoluta, ou mesmo excessiva. A comida não cessava de chegar.

A vida festiva nos dias do Hetohokã parece reproduzir na terra aquela fartura plena do céu, *biku*, do mundo celeste, local de moradia dos espíritos que ascendem após a morte. Aquele patamar cosmológico é restrito à parte festiva da vida karajá: as danças e a fartura, a abundância de comida sem esforço.

Em muitos aspectos, a cada vez que um conjunto de *brotyré* se reúne, ele reforça seu caráter de conjunto, de uma unidade. Como notado no capítulo 2, o fenômeno *brotyré* é um típico “grupo corporal” tal como sugerido por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979). O *brotyré* é

um corpo coletivo que existe em função de uma criança e em torno dela. Ao mesmo tempo em que protege a criança de malefícios ele reforça e aprofunda os laços que unem seus integrantes.

Para que todo esse circuito de comida ocorra, a família, sobretudo os co-residentes do menino, encaram meses de intensos preparativos. Inúmeras fontes de recursos são mobilizadas: o trabalho assalariado garante parte da renda. Alguns deles criam bois nas pastagens naturais da Ilha do Bananal e que integram parte da fonte de carne nos dias festivos. Os homens saem em pescaria e o peixe será tanto vendido para conseguir dinheiro quanto assado e servido aos *brotyré*.

Os produtos da roça perderam enormemente a presença nos fluxos de alimento durante o ritual. O abandono das roças se deve a inúmeros fatores. A redução drástica, nos últimos 100 anos, dos espaços é provavelmente a razão mais frequentemente evocada. Antes da intensificação da colonização da região do Araguaia, o limite das terras agricultáveis era dado pelas zonas de conflito com outros povos. As políticas fundiárias das agências indigenistas buscaram assentá-los no interior da Ilha do Bananal.

Nos anos 1970 a FUNAI implementou uma política de alugar os pastos naturais da ilha para criadores de gado da região. Inicialmente negociada por funcionários da FUNAI, essa atividade é atualmente controlada pelos caciques das aldeias. É o segundo motivo mais frequente evocado para explicar o progressivo abandono das roças: o gado pisoteia as manivas de mandioca, destrói a plantação⁸⁶ e os homens se sentem desestimulados a plantar.

A despeito da roça ter um papel residual na alimentação cotidiana e na motivação do ritual, seus produtos são desejados e evocados com nostalgia. Os poucos homens que ainda plantam são elogiados com admiração. O tema é complexo e certamente exige aprofundamento. Mas eu diria que durante o Hetohokã os alimentos provenientes da roça são os mais desejados. É o que expressam os próprios Karajá quando recebem os alimentos. De modo geral, a “coragem” é contrastada com a “preguiça” e quem planta sua roça mesmo em meio a tantos fatores impeditivos, é admirado e elogiado.

A admiração que causam essas famílias laboriosas também tem consequências no aumento de seu prestígio diante da aldeia. Há, portanto, um equilíbrio muito tênue de mobilização de forças. É preciso uma família grande que esteja toda ela engajada em doar-se, doar suas forças para a concretização do espetáculo. Mulheres empenhadas em trabalhar cozinhando e preparando uma enorme quantidade de alimentos. Além dos alimentos, é preciso ter parentes que saibam confeccionar os enfeites e estejam dispostas a fazê-los nos meses anteriores à festa. É preciso

86 Cf por exemplo:

https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/javae/ocupacao_ilha_bananal.pdf

mobilizar homens que saiam em busca dos materiais tanto para produzir os enfeites quanto os alimentos que colocarão toda essa roda em circulação.

Neste tópico procurei argumentar que os preparativos para a realização de um Hetohokã, esse grande Fato Social Total Karajá (Mauss 2013) põe a prova, ressalta e alimenta o prestígio dos pais do menino a ser iniciado. Bem como testa o alcance social, cosmológico e espacial de sua influência. Do ponto de vista da chefia e da aldeia, a manutenção de uma vida ritual ativa demonstra sua capacidade de manter uma coerência interna perante outras aldeias, parceiras e adversárias ao mesmo tempo.

Para tal argumento demonstrei a mobilização de muitos esforços dentro da aldeia e das parentelas. Desde a capacidade de lidar com recursos materiais (roça e recursos financeiros) passando pela capacidade de mobilizar o trabalho feminino de preparo dos alimentos e finalmente a capacidade de mobilizar conhecimentos ritualísticos, de artesanato para enfeites e conhecimentos xamanísticos.

O Hetohokã tem sido descrito pelas etnografias pelo menos desde os anos 1950. Acredito que esta descrição centrada nos preparativos, nos bastidores de um ritual tão vistoso traz uma contribuição nova ao focar a esfera feminina do ritual. Trata-se portanto de uma análise que demonstra a mobilização da parentela e as interseções das esferas masculina (que é evidenciada no palco do ritual) e feminina (eclipsada do palco mas constituinte de sua base nos bastidores desta cena).

Esta análise centrada nos preparativos do Hetohokã se desloca necessariamente para a *ixã*, entendida como a esfera feminina da aldeia, lugar das casas residenciais. Tal olhar teve por consequência.

6.2 *Ijesu*

“Eu já sei como fazer” dizia ele, um *tori* casado com uma Karajá e cheio de marcas de escarificações no peito: “No começo você deixa ele fazer o que quiser. Só se segura para não cair. Uma hora ele começa a cansar e você percebe quando ele se distrai, aí derruba ele com uma rasteira” Assim me contava um lutador de *ijesu* um pouco diferente. Um *tori* bastante integrado à aldeia Macaúba. Estava se preparando para entrar na luta, da qual participa já há muitos anos, exibindo as marcas da escarificação preparatória no peito. A chegada das duas aldeias que se unem para se opor à Macaúba era iminente. Hãwalorá e Itxalá, duas aldeias vizinhas, localizadas na barra do rio Tapirapé, participam como convidadas do Hetohokã realizado em Macaúba. Para fazer frente ao *worosã*, o coletivo masculino de Macaúba, é preciso unir o contingente das duas aldeias.

Abordarei neste tópico a luta *ijesu* que ocorre nos rituais de iniciação masculina afim de demonstrar em que medida ele efetivamente arrisca deslizar de um jogo para um combate. Pretendo, ademais, associar a luta à ação mediadora de alguns tipos de chefia, seu alcance e sua limitação.

O *ijesu* foi descrito por todas as etnografias que se dedicaram ao ritual de iniciação masculina. É um dos elementos que são evocados ao aproximar os grupos *inã*, do Araguaia, ao macro-conjunto do Alto Xingu, uma vez que os povo da área etnográfica vizinha realizam a luta *uka-uka* durante os ritos funerários do *kwarup*⁸⁷.

O *ijesu* pode ser definido como uma luta corporal e ocorre apenas durante a iniciação masculina. Ocorre tanto nas iniciações de aldeias menores quanto naquelas do Hetohokã. Os campeões de *ijesu*, chamados de *ijesudu* são bastante valorizados pelos Karajá. Eles passam por vários procedimentos corporais para produzir grandes *ijesudu*. As características corporais valorizadas no confronto guerreiro são as mesmas da luta e tudo leva a crer que num passado recente tais preparos corporais se implicavam mutuamente. Grandes guerreiros eram também grandes lutadores de *ijesu*.

Como mencionado no capítulo 4, o preparo para o *ijesu* consiste em corridas na mata, ingestão de eméticos, corridas no mato, escarificação. Todos eles buscam aligeirar o corpo, torná-lo leve. Além disso, há o treino da luta em si. Nunca presenciei esse treino porque ele se dá em encontros entre rapazes jovens, em praias distantes, ou seja, um universo masculino e totalmente apartado, interdito para uma pesquisadora mulher. A preferência pelas praias é devido às quedas, necessárias para o fim do jogo, que são amortecidas pela areia.

Por volta dos 7 anos os meninos já ensaiam imitar os adultos. As lutas em miniatura ocorrem do lado de fora do retângulo que se forma, com grande fidelidade de movimentos e sinal do fim do jogo.

O *ijesu* inicia com dois oponentes agarrados, com as costas inclinadas para a frente, com os braços passando pelas costas do adversário. Os movimentos inicialmente são de tentativa de forçar o oponente para baixo. Também aproveita-se qualquer distração para abalar a base do oponente, dando-lhe uma rasteira com os pés ou derrubando-o de costas.

Há sempre um árbitro que escolhe as duplas que irão lutar. Não coletei nenhum relato de busca de uma qualquer “isenção” do tal árbitro. Nas aldeias pequenas em geral é o próprio cacique, *ixãwedu*, que se põe a arbitrar, escolher os oponentes e mediar a luta. Nas aldeias grandes são antigos campeões de *ijesu*, em geral mais velhos, que conhece todos os detalhes do movimento para entender quando uma luta foi encerrada e quem foi o vencedor. O que se busca, na escolha do par de lutadores, é sobretudo uma igualdade de condições, corpos equivalentes em tamanho, agilidade e

87 Para uma etnografia recente do ritual *kwarup* do Alto Xingu, cf Guerreiro Jr. 2009.

destreza. Em geral a luta se encerra com a derrubada da dupla, sendo declarado vencedor aquele que logrou derrubar o outro. Entretanto há muitos casos de empate, em que a luta encerra e ninguém foi capaz de derrubar o outro. Nesses casos, parece-me que a rivalidade aumenta muito e torna-se verdadeira animosidade: os oponentes esperam ansiosamente uma nova oportunidade de se enfrentar.

Segundo Lima Filho, quando um lutador é derrubado, seu irmão mais velho (eB, *Wanyry* na língua karajá) deve desafiar o ganhador: “A intenção é a de que algum irmão ou cunhado mais velho e em último caso os ‘primos’ ou ‘tios’, desconte, uma expressão muito usada por eles” (Lima Filho 1994: 77). O autor faz notar que essa solidariedade entre grupos de irmãos (consanguíneos ou classificatórios), se estende para outros assuntos da vida. Ressalto, ainda, que o termo a que ele se refere, traduzido como “descontar” pelos Karajá, é o termo *kowy*, usado para vingança ou pagamento. A ideia subjacente ao termo *kowy* é a de uma reciprocidade negativa.

Durante o ritual, a luta ocorre em dois momentos. O primeiro é logo em seguida ao desembarque espetacular do coletivo masculino da aldeia convidada. O segundo momento, certamente mais aguardado, é naquela noite.

Após o desembarque e danças provocativas, uma ordem do oficiante do ritual ocorre e o retângulo é formado. O árbitro, em geral um homem mais velho que já não luta, vai selecionando os oponentes. Podem ocorrer duas ou até três lutas simultâneas. Quando há um lutador jovem e ainda solteiro, é comum que, após sua queda, uma de suas *brotyré* se jogue no chão, ao lado dele, “sofrendo” corporalmente as mesmas dores que o lutador. Esta primeira sequência de lutas não costuma ser muito longa. Estimo durar meia hora e ocorrerem umas quinze a vinte lutas.

O segundo momento de ocorrência de luta *ijesu* é à noite. Em geral depois que todos já jantaram. Os convidados e anfitriões acorrem à praça masculina, *ijoiná*. Ali um imenso retângulo é formado. Na face voltada para a aldeia se concentram mulheres, crianças e os eventuais *tori* que estejam assistindo ao ritual. Nas outras três faces do retângulo predomina uma plateia masculina. Muitas pessoas sobem em árvores distantes ou escadas para observar a luta. A iluminação é parca e mal divisamos os corpos empoeirados e empapados de suor.

O Hetohokã de Santa Isabel de 2012 talvez tenha sido um dos mais intensos que pude acompanhar⁸⁸. Havia um árbitro, um senhor de cabelos brancos que não pude descobrir o nome.

88 Assisti um total de três Hetohokãs completos: um na aldeia Macaúba em 2011 e dois em Santa Isabel, respectivamente em 2010 e 2012. Assisti um trecho do Hetohokã promovido em São Domingos em 2012. Era o primeiro realizado nessa aldeia, considerada pequena para um evento dessa magnitude. Muitas pessoas falaram com desprezo para com a tentativa da aldeia São Domingos em realizar um Hetohokã próprio. Por outro lado, o Hetohokã de Macaúba era dito ser “errado” por pessoas das aldeias próximas, Hãwalorá e Itxalá. Havia, diziam eles, muitos detalhes de proveniência Javaé. Tais comentários parecem fazer parte da dinâmica de rivalidade entre as aldeias.

Quatro lutas simultâneas ocorriam, se sucediam umas às outras. *Brotyrés* caíam em sua performance corporal, demonstrando solidariedade corporal para com seus protegidos. Tudo em meio a um grande alvoroço e empurra-empurra do lado de fora do retângulo, em meio à plateia. Cada um buscando uma brecha para conseguir assistir às lutas. Por vezes um par de lutadores caía próximo aos expectadores, o que provocava uma pequena correria acompanhada de gargalhadas,

Em um dado momento, um breve silêncio em meio ao alarido ocorreu. Seguiu-se uma correria e o “lado feminino” do retângulo se desfez, menos com risadas e mais com expressões de susto e medo. Uma mulher me explicou o ocorrido: dois velhos, antigos campeões de *ijesu*, dois antigos rivais respectivamente de Santa Isabel e Fontoura saíram de seus lugares e passaram a se provocar para um enfrentamento. Isso em meio a provocações verbais entre eles mesmos e entre outros rivais, das duas aldeias. A correria deveu-se a uma ameaça real de confronto. Tratava-se ali de um momento de risco efetivo. A rivalidade esportiva, por assim dizer, arriscava seriamente resvalar em inimizade guerreira, em *anôbiná*.

A manutenção do *ijesu* no domínio do jogo com o cuidado de não deixar ele resvalar para a guerra, *anôbiná*, ou seja, a manutenção dos oponentes enquanto *adversários* e não *inimigos* parece um desafio e há uma fronteira sempre tênue demais. Se estamos corretos em interpretar o Hetohokã enquanto um teste das inúmeras formas da alteridade, parece-me que é na luta *ijesu* que essa fronteira arrisca mais fortemente a ser rompida.

É o caso da luta em Santa Isabel, que presenciei. A luta seguia e só quem estava bastante próximo da cena entendia exatamente o que estava acontecendo. Ressalto que se trata de um aglomerado de mais de mil pessoas, a escuridão é mal sanada por um ou dois pequenos holofotes movidos a gerador à gasolina e há muita poeira no ar, levantada pelas corridas e pelas derrubadas de lutadores no chão.

O confronto ameaçou tornar-se uma briga de fato. Algumas pessoas começaram a correr o que foi contagiando quem estava perto, numa onda disforme e errática. As risadas e gritos eram menos descontraídas e um medo real se impunha: pode ser que eles comecem a lutar não para derrubar o oponente mas para machucá-lo ou coisa pior.

Chegamos, nesse relato, a um dos pontos que proponho desenvolver analiticamente nesta tese. Um dos elementos mais intrigantes das narrativas sobre as guerras do passado recente é o fato dos inimigos serem bastante conhecidos: serem íntimos. relatei no capítulo 5 uma menção unânime ao inimigo. Quem eram os inimigos? A que aldeias se atacava, afinal? Meus diversos interlocutores disseram que as guerras se fazia contra iguais. Contra “Karajá mesmo”. Meus dados levam a crer que uma das formas de origem desta *inimizade* pode ser o rompimento dessas fronteiras acima

mencionadas durante o ritual. E o combate simulado poderia se converter facilmente numa batalha real.

Além disso, gostaria de sugerir uma imagem interpretativa, a ser explorada por etnografias futuras. Trata-se do *ijesu* como uma espécie de miniatura da guerra, ou um simulacro dela. Note-se que o árbitro da luta *ijesu* busca adversários de igual porte, força e destreza. Ao dizer que as guerras do passado eram feitas contra iguais, contra outras aldeias karajá, a espera para que o inimigo possa responder ao ataque, a busca por aldeias de igual força não está inscrita no mesmo idioma do *ijesu*?

Neste tópico procurei demonstrar que a luta *ijesu*, que só ocorre nos rituais de iniciação masculina, é junto com o jogo da tentativa de derrubar o *toó* um dos momentos mais próximos dos perigos de se deslizar de um simples jogo, o jogo ritual, para um combate, *anõbiná*. Para isso fiz menção às consequências físicas do jogo e relatei um dos momentos de maior tensão do Hetohokã de Santa Isabel em 2012 quando dois antigos campeões de luta ameaçaram se enfrentar.

Este elemento, o risco do jogo se transformar em guerra, *anõbiná*, permite explicar uma das interrogações que motivaram esta tese: como é possível a guerra ser feita contra inimigos íntimos? Os inimigos de hoje são os aliados de ontem e a rivalidade pode, sim, resvalar em inimizade.

6.3 Wabe e a alteridade sexualizada

Os meninos iniciandos de Macaúba estavam sentados em suas esteiras, cercados pelos seus *brotyré*, homens e mulheres, parentes próximos e distantes, diante da praça masculina, a *ijoiná*. Após alguns jogos rituais, o *Wabe* apareceu. Homens com uma fita de embira na cabeça, destacando que naquele momento agem não como homens mas como espíritos, vêm empunhando toras à guisa de imensos falos. Eles os roçam e esfregam no rosto, orelhas dos *brotyré* mais corajosos que se postaram na frente da esteira, protegendo o menino. “Penetram” o cabelo comprido das mulheres. Os *brotyré*, circunspectos, não emitem nenhum ruído nem menção de desaprovação. “Aguentam”, como dizem os Karajá, a provocação do *wabe*.

Um deles se desgarra dos outros e se aproxima dos *tori* que estavam em pé, alguns passos para trás da esteira, apenas assistindo à cena ritual. Entoa seu ameaçador chamado *Waaabee* e faz menção de repetir a cena, dessa vez tendo como alvo os *tori*. Apressadamente digo em *inãrybé* “aqui não tem *brotyré*, vá embora!”, repito mais algumas vezes, ainda que saiba que ele compreende português perfeitamente. Ele desiste de extrapolar o palco do ritual e penetrar também a plateia. A tensão se desfaz, os *tori* se dispersam.

Neste tópico pretendo abordar as performances do espírito *wabe*, os momentos em que ele entra em ação. Persigo a pergunta de que tipo de relação é estabelecida entre o desafiador espírito

wabe e os coletivos que ele afronta. A performance do *wabe* está presente em dois momentos fundamentais do Hetohokã: imediatamente após o desembarque da aldeia visitante e imediatamente antes da entrada dos meninos na Casa Grande. Ela não é mediada por nenhuma espécie de liderança. Avanço a hipótese de que se trata de um dos testes da alteridade que ocorrem no Hetohokã e pode ser entendida como um dos exemplos de que a alteridade é constitutiva da identidade Karajá.

As abordagens às formas da alteridade na América indígena ganharam fôlego adicional quando da consagração das imagens do perspectivismo (Viveiros de Castro 1996) e do animismo (Descola 2005), modelos complementares que tentam dar conta de explicar as formas da relação com o Outro. De um modo geral, pode-se dizer que é recorrente a concepção da alteridade como fundamental e constituinte das ontologias ameríndias. Patrick Menget em 1977 (publicado em 2001 no Brasil) fornece os pilares para essa reflexão que encontrará desdobramentos nas etnografias que se seguiram.

A sequência performática do *Wabe* foi abordada pelos autores que descreveram o Hetohokã. Nunes descreve os dois momentos em que o *wabe* importuna as mulheres (Nunes 2018: 410). *Wabe*, além do nome do espírito, é o nome de um rio que corre no interior da Ilha do Bananal. Riozinho ou “rio Wabe” é seu nome. Não encontramos explicação nativa para a associação daquele rio ao nome do espírito.

A performance do *Wabe* é central na sequência de eventos da iniciação masculina. E, em sua versão mais completa, o Hetohokã. Este dado indica a centralidade da experiência com essa alteridade sexual agressiva para a formação do menino enquanto parte da coletividade masculina. Argumento aqui, portanto, que o *Wabe* é uma das manifestações da centralidade da alteridade para a reprodução social karajá.

Hetohokã de Santa Isabel, ano de 2010. A plateia na beira do barranco espera o *worosã* de Fontoura chegar, se desafiando contra o *worosã* de Santa Isabel. As pessoas se acotovelam para conseguir estar na beira no momento do desembarque. As canções em uníssono de cada parte cobrem eventuais sons, para ouvir uns aos outros é preciso gritar. Diversos *tori* vindos de São Félix do Araguaia, cidade mais próxima de aldeia, do outro lado do rio, estão ali para presenciar o que talvez seja o ponto alto do ritual: a chegada da aldeia visitante.

Os homens descem de forma errática do barco e abrem espaço no meio da multidão empunhando seus falos metafóricos: pedaços de pau, bordunas ou sacolas de viagem. Uma *tori* ao meu lado tenta tirar foto da cena e, sorridente, estranha o aspecto ameaçador, os olhares hostis e os falsetes artificialmente graves emitidos pelos homens, agora coletivamente convertidos em *wabe*, o

espírito estuprador. Explico no ouvido da *tori* de que se tratava aquela performance, sem certeza dela me entender em meio a gritaria e aos cânticos entoados pelos *worosã* que se enfrentam.

Além dos *brotyré*, familiares que vivem em outras aldeias e convidados, pesquisadores, muitos *tori* amigos dos Karajá, políticos em busca de apoios, ou comerciantes ou fazendeiros em busca de aliados, prestigiam o momento mais importante do ritual Hetohokã: a chegada da aldeia visitante.

Quando as canoas (ou no caso de Santa Isabel, o barco) aportam no porto central da aldeia, no seu “meio”, há uma simulação de “desembarque guerreiro”. O coletivo masculino, ou os *worosã* da aldeia anfitriã cantam em uníssono uma música que parece estar sendo “contestada” pelo coletivo masculino visitante. Eles cantam se provocando enquanto o barco é manobrado. Cada grupo tenta “abafar” o som dos cânticos do seu oponente. O efeito sonoro é impressionante e envolvente, uma verdadeira batalha sonora.

Quando a canoa finalmente aporta, a cantoria dos visitantes dá lugar a um desembarque caótico, agressivo e provocador. A barranca do rio está sempre lotada de mulheres, crianças, e *tori* como se fosse uma arquibancada. Eles não estão ali apenas para olhar mas fazem parte do cenário como uma espécie de contrapartida feminina, o coletivo que é violado simbolicamente pelo *Wabe*.

Os *worosã* desembarcam na condição de *Wabe* e dessa forma “penetram” o espaço da aldeia visitante. Enquanto isso os homens da aldeia anfitriã, o *worosã* anfitrião, está num espaço recuado, perto da casa do *ioló*, chefe do ritual, dançando aos pares, em fileiras ou em círculos numa fila indiana. Os cânticos provocativos continuam. O *wabe* se desfaz após essa entrada triunfal e os homens visitantes agora ocupam o espaço oposto aos anfitriões, fazendo parte do cântico e das provocações.

O momento de tensão com a entrada do *Wabe* na aldeia se dissipou e agora algumas mulheres mais velhas, atuando enquanto *brotyré* dos iniciandos, se intrometem na dança, imitando de forma jocosa e mesmo ridícula a dança dos oponentes. O objetivo é escarnecer dos oponentes e gerar gargalhadas. Pela performance elas também recebem *brotyré*, presentes.

Tenho ressaltado, ao longo desta análise do Hetohokã, o caráter de “teste da alteridade” que o ritual parece fornecer ao neófito. O menino é exposto a inúmeras faces possíveis da alteridade. Seja ela espiritual, humana ou animal. Depreende-se daí que integrar-se ao coletivo de homens adultos na aldeia significa conhecer e aprender a lidar com a alteridade.

No caso da entrada triunfal da aldeia visitante, estamos diante do coletivo masculino se opondo ao coletivo feminino da aldeia anfitriã. Nesse caso a relação é de violência sexual simbólica. Esse momento é vivido e espírito de hilariedade generalizada por parte da plateia anfitriã.

Por parte do coletivo masculino, o momento da entrada triunfal tem um aspecto muito proeminente de guerra simbólica. Os coletivos masculinos, ou para usar a terminologia karajá, o *worosã* de cada aldeia se provoca cantando canções cada vez mais alto, tanto mais próximas as canoas estão da beira da barranca do rio. A música é entoada em uníssono por parte do coletivo, mas deliberadamente em desacordo com o oponente. Cada coletivo *worosã* de um lado os anfitriões, do outro os visitantes tentam atrapalhar o oponente.

O momento em que as canoas tocam a margem, os homens da aldeia anfitriã se aproximam de forma provocativa, forçando os visitantes a desembarcar. Os anfitriões sobem a barranca e passam a exhibir as danças enquanto ocorre o desembarque em forma de *wabe* da aldeia visitante.

A relação com os *Wabe*, essa a alteridade sexualizada, encarna a relação entre coletivos que não é mediada, nem por xamãs, nem por chefes de alguma espécie. Na primeira performance, se trata do coletivo amorfo, errático e alegre de expectadores do ritual que comparecem ao barranco ou à praia onde desembarca o *worosã* visitante. Na outra performance, se trata de um coletivo circunspecto e coeso composto pelos *brotyré* de um menino iniciando. Este verdadeiro *corpo* coletivo está ali para proteger o menino das ameaças dessa, entre outras, representação da alteridade.

Neste tópico procurei demonstrar que a performance do espírito *Wabe* tematiza a relação com uma alteridade sexualizada agressiva. O *Wabe* viola simbolicamente a coletividade. Seja a coletividade da aldeia anfitriã, na cena da entrada da aldeia visitante, seja o corpo coletivo formado pelos *brotyré* do garoto que está sendo iniciado. Para isso descrevi as performances do *Wabe* nas duas cenas, em dois distintos Hetohokãs que acompanhei de perto, o de Santa Isabel e o de Macaúba, ambos no ano de 2010. Mostrei como a performance do *Wabe* com seu exagerado falo metafórico como uma provação de sua firmeza que o *brotyré* deve demonstrar diante da violência sexual metafórica do *Wabe*.

A performance do *wabe* é sempre coletiva e opera diante de coletividades. Em nenhum momento é visto algum tipo de mediação, seja de xamãs, seja de chefias. Trata-se, portanto de uma alteridade *imediata*, e a relação é necessariamente agressiva. Sua performance marca, portanto, uma relação entre gêneros enquanto alteridade agressiva e a natureza dessa relação é a agressão sexual, a violação simbólica do coletivo. Note-se que o coletivo de *wabe* é composto apenas por homens da aldeia visitante enquanto os coletivos “violados” são compostos por homens e mulheres. Poderíamos dizer que esses coletivos compostos de homens e mulheres (a totalidade dos expectadores que aguardam a chegada das canoas da aldeia visitante, na primeira performance, e os

brotyré do iniciando, na segunda performance) assumem um caráter “feminino” diante da alteridade agressiva masculina do *wabe*.

O caso do *wabe* compõe parte da análise que estou empreendendo em que busco contrastar as distintas formas de interação com a alteridade, na forma espíritos ou pessoas, seja quando são individuais, seja quando são múltiplos. O *wabe* é, então, um espírito coletivo que agride coletivos de pessoas. Ele age individualmente, ou seja, um representante do *wabe* se dirige ao coletivo humano, que não tem, naquele momento, prerrogativa de revidar, de reagir.

6.4 Jogos de oposição

Estou lançando mão, aqui, de chamar de “jogo” algumas atividades competitiva que ocorrem durante o Hetohokã. Roberte Hamayon, antropóloga francesa que realizou pesquisas na Sibéria e na Mongólia, na vasta região do Altai, tem defendido uma nova leitura do *jogo* pela antropologia. Na região em que realiza pesquisas, o jogo está integrado à vida ritual e mesmo política das comunidades e, no caso da Mongólia, da vida nacional. Hamayon sugere que a aversão que as ciências do ocidente nutrem pelo *jogo* se deve a séculos de trabalho da Igreja Católica:

“desencadeado pelos padres da igreja e transmitido por todos os poderes centralizantes, essa condenação levou doze séculos para produzir seu efeito. Sua história sugere que foi separando jogos uns dos outros – e, mais precisamente, separando jogos de combate de outros tipos de jogos – que esses poderes foram capazes de depreciar o conceito comum de ‘jogo’. ‘Jogo’ se encontra aqui reduzido a algo frívolo e fútil, insignificante e adequado para crianças” (Hamayon 2016: 4).

Tal como Hamayon, entendo o jogo como central para o ritual Karajá. Ele expressa rivalidades internas, testa diferentes arranjos duais e formas de alteridade.

Acredito que os jogos de oposição, para além de exporem para o neófito aspectos da alteridade, forneçam elaborações nativas sobre os arranjos duais. A oposição dual, em todos esses jogos, é mediata: os conjuntos em confronto se tocam (se repelem, subjugam, defendem).

Um dos traços marcantes dos povos de língua Jê do Brasil central, traço que os Karajá não compartilham, é a corrida de toras. Bem descritas entre esses grupos pelo menos desde Curt Nimuendaju ([1934] 2001), as corridas de toras estão presentes entre grupos Timbira, Xavante,

Xerente, Kayapó, entre outros. São uma marca da organização dual desses povos. Julio Cesar Melatti indica que, entre os Krahô (um grupo do ramo Timbira) as corridas com toras são realizadas bem cedo pela manhã. São sempre ao menos duas toras, podendo se estender. E os pares que se opõem são os que compõem as muitas metades cerimoniais. Mulheres e crianças também fazem corridas de toras, sendo confeccionadas toras para eles. Entre as crianças não se opõem metades cerimoniais mas sim, divididos por gênero.

A ausência da corrida de toras entre os karajá foi um dos fatores que tardaram a inclusão deles na classificação etnográfica de grupo pertencente ao conjunto Macro-Jê. A manifestação karajá do dualismo, com muitas inflexões assimétricas e triádicas tornavam o grupo menos apto às generalizações comparativas que foram efeito do Projeto Harvard-Brasil Central.

Entretanto, alguns dos jogos de oposição parecem operar, entre os Karajá, o mesmo conjunto de referências simbólicas que as corridas de toras entre seus vizinhos Jê.

Jogos com toras

Há dois jogos com toras pequenas em que se enfrentam os visitantes e os anfitriões. Em um deles, as toras são semi enterradas pelos homens da aldeia anfitriã. São postados na horizontal, diante dos meninos que estão sendo iniciados, cercados por seus *brotyré*. Estes estão no *hirariná*, lugar das mulheres, diante do *ijoiná*, lugar dos homens. O coletivo dos homens visitantes, seu *worosã* tenta arrancar essas toras e deslocá-las dali enquanto o coletivo anfitrião os impede. Os homens da aldeia anfitriã se deitam no chão e agarram as toras impedindo os homens visitantes de arrancá-las. A cena dura pouco e alguns homens se transformam em *wabe* durante a atuação.

Outro jogo com toras desta fase do ritual é o das toras verticais. Quatro ou cinco toras são colocadas verticalmente diante das esteiras, formando uma espécie de cerca, dura e inviolável. Enterra-se uns 40cm das toras para dificultar serem arrancadas. O objetivo do jogo, para os visitantes, é tentar arrancar e romper a cerca, adentrando o *hirariná*, lugar das mulheres. Para os anfitriões, o objetivo é impedir e conter os invasores. Aqui também ocorrem performances do *wabe* na cena externa ao jogo.

Ambos os jogos de toras têm conotação de afronta ao âmago da aldeia anfitriã: mulheres e crianças. Núcleo esse que deve ser defendido da alteridade na forma da aldeia visitante.

As performances do *wabe* na parte exterior da cena me levam a crer que um eventual rompimento da proteção, se a aldeia anfitriã não conseguisse manter as toras em seu lugar, a cena seria inteiramente tomada pela performance do *wabe*. Tendo esse espírito a conotação de um estuprador, deduz-se que a relação agressiva com a alteridade, quando se opõem sexos distintos, é necessariamente uma relação de agressão sexual. O *wabe* afinal está ameaçando “estuprar” simbolicamente os *brotyré* da criança a ser iniciada.

Toó

Para as atividades descritas até agora pude lançar mão do termo “jogo” conotado uma disputa que possui regras e rivalidades mas não necessariamente animosidade. Passo, então, a descrever a disputa pelo *toó*. Esta já não pode ser entendida como um “jogo” nesse sentido mais pacífico. A disputa pelo *toó* é tensa e as consequências dos eventuais erros são nefastas. Tal como a luta *ijesu*, na disputa pelo *toó* o ritual arrisca resvalar em *anôbiná*, guerra. Tudo o que envolve o *toó* é cercado de relações coletivas de força e masculinidade.

O *toó* é um mastro de landi⁸⁹ que deve ser erguido durante o período final do Hetohokã. Os homens envolvidos na festa procuram nas matas alagadas da região por uma árvore que possa ser usada como *toó*. Seu descobrimento é anunciado e o oficiante do ritual anuncia que dia ele será buscado na mata. No dia combinado, os homens partem, convertidos em espíritos *worosã*, muitos portam na cabeça a tira de embira que marca que estão ali atuando coletivamente não enquanto homens mas enquanto espíritos.

O corte do *toó* envolve inúmeros perigos, segundo me relatou um *hyri*, xamã, em Macaúba. Ele deve necessariamente estar em área alagada e o corte é feito na parte submersa do tronco. O corte pode durar horas e exige inúmeros mergulhos, idas e vindas ao fundo. Após a queda do tronco e a limpeza de seus galhos, o tronco boiando é rebocado por canoas na direção da aldeia. Foi-me mostrada uma filmagem deste momento e pude verificar que alguns homens amarram o tronco às duas canoas e os outros seguem nadando ao longo dele. É importante notar que meu único acesso a esse momento foi por filmagens feitas com celulares. A despeito de algumas pesquisadoras mulheres terem entrado na casa dos homens, tendo sua identidade de gênero “esquecida” naqueles momentos, não há relatos de que alguma mulher (*tori* ou indígena) tenha estado presente no momento da busca pelo *toó*. Ele é um momento exclusivamente masculino, ainda que não caia sobre ele as sanções que recaem sobre a eventual descoberta do “segredo das máscaras”.

Em 2010 quando acompanhei o Hetohokã de Macaúba, a busca do *toó* se iniciou pela manhã. No início da tarde ele chegou à aldeia. O *toó* entra na aldeia pelo mesmo porto onde se dá o desembarque espetacular da aldeia visitante. Isso é uma informação relevante pois, tal como enunciado no primeiro capítulo, denota a relevância das concepções de espacialidade e, a centralidade do “meio” da aldeia, por assim dizer. Notei, ademais, que também em Macaúba esse porto “central” era o mesmo de que se serviam as famílias do cacique e do oficiante do ritual, Koboí.

Levar o *toó* do porto do “meio” até a praça ritual, o *itxoiná* ocupou uma tarde inteira. O tronco é extremamente pesado. Ele é arrastado sobre a terra e colocam-se pequenos trocos como

89 *Calophyllum brasiliense*.

roletes embaixo do *toó* para que ele possa ser puxado mais facilmente. Além disso, cordas, cipós e embiras são amarrados e dispostos nas laterais para que seja puxado.

O trabalho de puxar o *toó* exige uma coordenação dos homens convertidos em espíritos que não admite divergências ou contestações. Naquele momento o *worosã* é Um. Enquanto trabalham nessa atividade, os homens empregam o artifício de empostação da voz, falam mais grosso. Quando, à tarde, o *toó* já chegou ao *itxoiná*, tem início o processo de erguê-lo e inseri-lo no buraco feito para mantê-lo de pé. Varas em forma de X são postadas abaixo dele e vão empurrando-o para dentro do buraco. Este possui aproximadamente 2m.

A tarde em que acompanhei o erguimento do *toó* para o Hetohokã da aldeia Macaúba, apenas os homens estavam presentes no *itxoiná*. As mulheres não estavam sequer como expectadoras como é o caso quando dançam as máscaras ou quando os homens jogam futebol. As varas formando um “X” iam lentamente levando o mastro de landi para a posição vertical. Em um determinado momento, um erro de movimento fez com que as varas em “X” se soltassem de seu ponto e arrebatassem uma das cordas que a amarravam. Todos (inclusive eu) correram para evitar que o *toó* caísse sobre suas cabeças, o que seria fatal para uma eventual vítima. Houve risadas após o susto. Felizmente o *toó* não tombou inteiro, apenas ficou pendente, perdendo meia hora de trabalho e não toda a tarde. Em seguida os homens tornaram a falar com a voz empostada do *worosã*, trabalhando com ainda mais afínco. O episódio foi bastante comentado no circuito doméstico durante a tarde. Ouvi nas casas residenciais que o momento de queda do *toó* foi atribuído a malefícios de feiticeiros e os homens convertidos em espíritos deveriam mostrar ainda mais unidade de corpo.

Depois de erguido, o *toó* é motivo de orgulho para a totalidade da aldeia. Ele é expressamente associado a um falo pelos Karajá. É o falo da aldeia, entendida, nesse momento (como em outros), como um corpo. Ficará erguido no centro do *itxoiná* por todo o período da intensificação das atividades do Hetohokã. Mas é na visita da aldeia convidada, na fase final do ritual, que ele terá seu papel central. Será o momento de confrontar-se com a aldeia visitante.

Com efeito, uma das disputas mais aguardadas, com expectativa e muita rivalidade, é o jogo da disputa pelo *toó*. Eu diria que ele e a luta *ijesu* são os momentos de maior acirramento das rivalidades. O *worosã* da aldeia visitante deverá tentar derrubar o *toó* da anfitriã e o *worosã* da anfitriã deverá defendê-lo. A disputa do *toó* em geral ocorre à noite. Apenas uma vez registrei ela ocorrer à tardinha, na caída do dia, o que me permitiu observar melhor as idas e vindas, os “ataques” ao mastro.

A disputa ocorre no final do dia em que a aldeia visitante desembarca. Os visitantes usam de várias estratégias para enlaçar o *toó*. Correm com um cipó ou corda para enlaçar afim de

forçarem-no para baixo. Os homens da anfitriã formam uma espécie de muralha humana para impedi-lo. A luta é intensa e impiedosa. Ninguém que entra na disputa cogita sair, seja por cansaço ou ferimento.

A disputa pelo *toó* dura entre uma hora e meia e duas horas e é sempre efetuada à noite. Cabe observar que ela não é um evento único: enquanto ela acontece há homens dançando em pares. Dentre os diversos jogos de oposição, o que atrai o contingente feminino da aldeia é o *ijesu*. Os outros jogos não irão necessariamente contar com uma plateia feminina. Tais jogos opõem, ao mesmo tempo em que mobilizam os homens da aldeia. Enquanto ocorrem esses jogos, na “aldeia”, na fileira de casas residenciais, um fluxo intenso de visitas e preparação de alimento está ocorrendo. Pessoas da aldeia visitante vão a casa de parentes distantes, renovam os laços que os unem, partilham alimentos, risadas, fofocas.

Os jogos de oposição que ocorrem ao longo da visita dos *worosã* da aldeia convidada evidenciam o caráter de “teste das formas de alteridade”, definição que assumi como hipótese para explicar o que se trata, afinal, o Hetohokã. Há uma dinâmica de alternância de dualidades que opõem homens x mulheres; solteiros x casados; anfitriões x convidados.

Os jogos de oposição contam com algum líder que protagoniza sua organização. Naqueles cuja disputa não encarna necessariamente uma rivalidade perigosa não há a necessidade de um árbitro apaziguador e um olhar menos informado levaria a crer que os jogos são auto-geridos.

É na luta do *ijesu*, tratada no tópico 6.2 e na disputa pelo *toó* que um líder mediador se torna necessário. Os dois jogos testam os limites da disputa ritual em resvalar para um enfrentamento guerreiro, *anõbiná*.

Observemos mais detidamente a disputa pelo *toó*: uma massa de homens se converte em muralha afim de impedir que os oponentes se acerquem do *toó*. Outra massa de homens, os oponentes, se aproximam com cordas, cipós e varas. O *toó* é sacudido violentamente para um lado e para o outro. A impressão de quem observa a partir do *hirariná* é de que uma eventual queda do mastro seria mortal para homens dos dois lados da disputa. Trata-se de uma tora pesada, medindo mais de seis metros de altura, cujo erguimento envolveu perigos e uma efetiva união do coletivo masculino enquanto Um corpo.

A experiência do erguimento e posterior defesa do *toó* é a experiência de integrar uma *unidade* maior, um corpo coletivo, um todo. Arriscando um erro interpretativo por não termos relato em primeira mão, poderíamos comparar com a situação de guerra. Nesta, parece operar uma vendeta privada, ao mesmo tempo em que opera a divisão interna da sociedade: a divisão em metades. Motivações individuais, organização supra-familiar. Na disputa pelo *toó*, o que opera é

uma motivação coletiva, ou mesmo *pública* e a disformidade, ou a uniformidade do corpo coletivo, a dissolução do indivíduo no coletivo.

Há outra característica relevante na disputa pelo *toó*. Trata-se do eclipsamento da chefia. Ou de qualquer liderança. Não acredito que se trate de uma dissolução do papel. Certamente, como em todo evento ritualístico karajá, em algum momento o chefe “libera” a atividade para que esta tenha início. Mas, no caso da disputa pelo *toó*, os eventos passam a se suceder sem a intervenção direta de lideranças mediadoras. Eu diria mesmo que é perigoso inserir-se na cena da disputa se não for para participar integralmente. Na oposição de dois corpos coletivos não há lugar para hesitações: ou se está atacando ou se está defendendo.

Este tópico pretendeu demonstrar que o conjunto de atividades que estou chamando de “jogos de oposição” colocam em pauta as alteridades possíveis diante do iniciando.

Para isto descrevi alguns dos inúmeros “jogos” que ocorrem no ritual, pormenorizando as formas de alteridade que se opõem: *iboó* x *iraru*, aldeia anfitriã x convidada; casados x solteiros. Explorei o significado do *toó* e o que está em jogo na disputa por sua derrubada.

Os jogos de oposição que ocorrem entre os Karajá encontram paralelo entre alguns dos grupos do Brasil Central, entre outros macro-conjuntos cerimoniais. A luta *ijesu*, como notado anteriormente, encontra paralelos com o famoso uka uka alto-xinguano. Já os jogos de oposição têm semelhança com outros grupos Jê.

6.5 Hetohokã entre a Guerra e a Paz

Neste capítulo procurei demonstrar a centralidade do *Hetohokã* para a compreensão da sociedade Karajá como um todo. A execução de um ritual tão complexo só é possível em aldeias grandes, com famílias dispostas a trabalhar para sustentar os dias de festas em homenagem aos seus filhos. Para sustentar os espíritos mascarados que aparecem/emergem/participam durante a festa. O ritual requer uma complexa trama que exige a atuação do cacique, *ixãwedu* que deve manejar os convidados, as lideranças de grupos de praça e a mediação exercida pelo xamã, o *hyri*. Argumentei ao longo do capítulo que os *ijyré*, os meninos que estão no centro do ritual são uma espécie de magnificação da pessoa Karajá.

Ademais, procurei demonstrar que os *jyré* no momento da espera na esteira, cercados de seus *brotyré* e sendo ameaçados pelas muitas faces da alteridade, encarnam o ideal da imobilidade pacífica e, diríamos, inabalável da pessoa Karajá.

Após descrever o enredo do *Hetohokã*, analisei sua preparação, o trabalho que a família deve executar para o sustento do ritual. Demonstrei a importância do alimento e seu preparo bem como as relações que ele implica. Demonstrei o raro equilíbrio que deve ser alcançado pelo cacique,

em torno dos muitos convidados. Há um forte sentido de competição entre as aldeias que se convidam, o que pode dar ao ritual um caráter de *potlatch*, ou prestação total.

Analisei o significado das lutas *ijesu* bem como o da atuação dos *brotyré* nesse evento. A manutenção da luta no campo do jogo, sem que resvale para a “guerra”, *anõbiná* é um desafio para a chefia, sobretudo para o *ioló*.

Nas pequenas aldeias raramente a luta parece poder descambar para o confronto mas nas aldeias grandes é bem mais comum. Argumentei que o Hetohokã está, de uma certa forma, “entre a guerra e a paz” como sugerido no título do capítulo

A compreensão da festa Hetohokã à luz da ação da chefia permite integrar esse fenômeno, verdadeiro fato social total dos Karajá, ao circuito das grandes festas do Brasil Central. Explicar o fenômeno das aldeias grandes, que foi um dos motes desta tese, é aqui em parte esclarecido. Com efeito, um dos argumentos centrais desta tese é que a promoção de uma vida festiva e alegre, por parte dos chefes e das famílias proeminentes, é uma das razões pelas quais uma aldeia se mantém ao longo do tempo. A exaltação pública, ou seja, a magnificação da criança belas em cerimônias públicas é um fator de permanência dos habitantes em determinada aldeia.

Demonstrei a natureza ambígua do Hetohokã, que mescla a festa contínua ao combate simulado, o *ijesu*. Este arrisca resvalar para o combate real. A chegada triunfal da aldeia visitante, que simula uma invasão guerreira, indica que é tênue a linha que separa adversários e inimigos. Os dados elencados ao longo desta tese indicam que essa pode ter sido uma das origens das guerras intestinas no passado.

Conclusão

Ao longo deste trabalho pude identificar a recorrência de uma referência importante para os Karajá. Os seres que agem enquanto indivíduos e os que agem enquanto bando, ou legião, o que eu chamaria de uma dialética do um e do múltiplo. Um indivíduo que chegue sozinho para morar numa aldeia é visto com desconfiança. Supõe-se que ele tenha tido problemas em alguma aldeia antes de vir ali. Sobre ele recairá o peso das fofocas e maledicências, supondo se tratar de um feiticeiro ou de um matador. Até que ele revele toda a sua gama de parentesco, se conseguir, ou até que ele se integre a uma família extensa, ele não será bem vindo ou sequer será recebido.

Entre os espíritos há uma dinâmica: aqueles que agem sozinhos, como os que performam sua visita durante a iniciação masculina (ulabiekã, Tuxodese, etc) são necessariamente ameaçadores e devem ser respeitados pela população e sobretudo sua visita deve ser mediada por xamãs. Os espíritos que agem em dupla são benéficos: sobretudo os aruanãs entre os Karajá e aparentemente os Lateni entre os Javaé. Já os espíritos que andam em bando são provavelmente benéficos. Por exemplo os Worosã. Diferentemente do *kuni*, morto recente, que vagueia em busca dos seus, temido e evitado, os *worosã* são benéficos e protegem a comunidade. Além do termo designar a coletividade masculina, efetuando uma associação simbólica plena entre mortos e homens enquanto coletivo.

Na guerra, terreno da inimizade, necessariamente, também se observa a mesma dinâmica: o inimigo encontrado sozinho é objeto apenas de um assalto, no sentido de uma escaramuça. O inimigo coletivo que conhece uma estrutura idêntica é aquele de onde se retira maior proveito, maior significado.

A imagem da pessoa que anda sempre acompanhada de seus *worosã* possui forte analogia com aquela imagem da pessoa sentada na esteira cercada de seus *brotyré*, seus protetores. Quem são seus *worasã*, afinal, senão os que foram seus *brotyré* quando você era criança? São eles, seus ancestrais mas não uns ancestrais longínquos de quem mal se sabe o nome. Mas seus tios, avós, aqueles que formavam seu escudo, seu corpo expandido, coletivo.

Uma das perguntas que me pareceram sem conclusão é a respeito do grau de interferência das relações com os brancos, a perda da autonomia alimentar com a diminuição do território e a redução das roças. Para se manter o prestígio a família deve investir em manter filhos belos. É preciso, para isso, manejar uma ampla gama de conhecimentos e relações. Conhecimentos do mundo *inã* como a própria periodicidade da ritualística, a confecção de enfeites, as músicas, etc. Mas é preciso também saber lidar com os *tori*. Angariar recursos junto à prefeituras, Funai, vaqueiros, etc. É preciso fazer muitos convites a todo tipo de *tori* que venha à aldeia prestigiar as

festas para seus filhos. Se as festas dependem dos recursos materiais dos brancos é porque ela depende dos recursos de modo geral. Recursos materiais e imateriais. Comida, enfeites, espíritos.

Algo semelhante pode ser dito também das trocas matrimoniais dos chefes ou a ausência delas. As tentativas da chefia de escapar à uxorilocalidade têm por efeito ou retirar os filhos de chefes dos circuitos comuns de aliança matrimonial ou de levá-los ao exterior, buscando esposas em outros grupos indígenas ou mesmo entre os *tori*. Se essa atração para o exterior, diríamos, se as alianças de chefia exercem uma força centrípeta lançando seus filhos para fora do sistema é menos pela decadência do sistema e mais porque o mundo de conhecimentos dos *tori* passou a ser necessário. Isso implica na necessidade de uma contínua renovação nesses filhos belos uma vez que periodicamente os filhos de chefes serão integrados ao mundo *tori*.

A imagem com que abro a tese é a do ioló, um jovem filho de chefia belo e adornado sendo levado numa canoa a uma empreitada guerreira. Ele não guerreia. Ele é pacífico e sua imobilidade atesta isso. Se seus guerreiros perdem ele é incorporado aos seus inimigos e integra seu circuito de trocas matrimoniais. Compreender a imagem de um tipo de chefe que vai à guerra de forma pacífica, que é movido de forma imóvel, foi uma das intenções desta etnografia.

Sugeri ao longo do texto haver uma dinâmica lógica entre a ideia do coletivo, seja de espíritos, seja de pessoas, necessariamente benéfico e do individual ser visto como perigoso e ameaçador. Reforcei essa ideia na conclusão onde indico os momentos em que pude observar essa dinâmica.

Enquanto escrevia essa apresentação para a defesa, em que pretendi não ficar em apenas reproduzir o que foi dito na tese mas sugerir que há ainda muitos caminhos etnográficos e analíticos a percorrer, voltei a pensar nessa imagem do ioló. Enfeitado, belo, indo pacificamente à guerra enquanto uma espécie de amuleto. Sendo incorporado ao seus inimigos. Não seria esse ioló a única imagem possível do “um”, da unidade não ameaçadora? Por condensar em si a representação da coletividade? Por concentrar o que há de mais refinado, na sua beleza nobre, a objetificação do belo? Por tornar uno o que é coletivo?

Bibliografia

- ALENCASTRE, José M. M. P. de [1863]1979. *Anais da Província de Goiás*. Goiânia: conv. Sudeco/gov Goiás.
- ANDRADE, Maria J. G. 2010. *A Construção da Takãra em Majtyri: Etnografia de uma aldeia Tapirapé*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- ANDRADE, Rafael Santana Gonçalves de. 2016. *Os huumari, o obi e o hyri: a circulação dos entes no cosmo Karajá*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: PPGAS/UFG
- BESSA FREIRE, José. 2003. *Da língua geral ao português: Para uma história dos usos sociais das Línguas na Amazônia*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Letras. UERJ.
- BORGES, Durval R. 1986. *Rio Araguaia Corpo e Alma*. São Paulo: EdUSP
- BRIGHTMAN, Marc. 2007. *Amerindian Leadership in Amazonia*. Tese de Doutorado. Universidade de Cambridge: King's College/Anthropology Dep.
- BRÍGIDO, Suely. 2011. *Imagens Encantadas. Arte ritual, índios Karajá*. Niterói: Ed Fábrica de Livros/SENAI
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas: EdUnicamp.
- CARVALHO, Francisquinha Laranjeira. 2008. *Nas Aguas do Araguaia. A Navegação e a Híbridez cultural*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História. Goiânia: Universidade Católica de Goiás.
- CLASTRES, Pierre. 2011 (1974) *La Société contre l'Etat*. Paris: Les Editions de Minuit.
- _____. 2004. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.
- COUTO DE MAGALHÃES, Gal. José. 1902. *Viagem ao Araguaya*. São Paulo: Typ. A Vap espíndola, Siqueira e Cia.
- COHN, Clarice. 2000. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par delà Nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DÉTIENNE, Marcel. 2003. *Qui veut prendre la parole?* Paris, Seuil, collection Le genre humain
- DIETSCHY, Hans. 1960 "Note à propos des Danses des Carajá. 'Pas de deux', Amitié formelle et Prohibition de l'inceste" in: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 19: 1-15.
- _____. 1977 "Espace Social et 'Affiliation par Sexe' au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucu)" in *LVIIe Congrès Internationale des Américanistes (Actes...)* vol. II: 297-308. Paris: Société des Américanistes.

- EWART, Elizabeth. 2003. "Lines and Circles: Images of Time in a Panará Village" in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, No. 2 (Jun., 2003). pp. 261-279
- _____. 2013. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography*. London: Bloomsbury
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia" in: *Mana. Revista de Antropologia Social*. 14(2): 329-366.
- FERNANDES, Florestan. 1951. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira
- GIRALDIN, Odair. 2000. "Renascendo das Cinzas: um histórico dos Kayapó-Panará em Goiás e no triângulo Mineiro" in: *Sociedade e Cultura*, vol. 3, núm. 1-2. pp. 161-184
- GODELIER, Maurice. 1996. *La Production de Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Champs Essais.
- _____. 2008. "An unfinished attempt at reconstructing the social process which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies" in: STRATHERN, M. & GODELIER, M. *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, Marcio. 1999. "Como se faz um Grande Divisor?" in: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Ed Relume Dumará.
- HAMAYON, Roberte. 2016. *Why we Play*. Chicago: Hau Books/University of Chicago Press.
- KARAJÁ, José Hani. 2015. *As madeiras e seus usos no universo sócio-cultural do povo Iny*. Dissertação de Mestrado. Palmas: Universidade Federal do Tocantins
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São paulo: EdUSP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. *Totemismo Hoje*. Petrópolis: EdVozes.
- _____. 1987. "La notion de maison. Entretien avec C. LéviStrauss avec P. Lamaison.", In: *Terrain. Revue d'Ethnologi de L'Europe. Habiter La Maison*, n. 9
- _____. 2004a *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify
- _____. 2004b *Do mel às Cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2010 [1958]. *Anthropologie Structurale*. Paris: Pocket.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1994. *Hetohoky. Um rito Karajá*. Goiânia: EdUCG.
- MAUSS, Marcel. 2013. *O Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac&Naify

MENGET, Patrick 1985. “Jalons pour une étude comparative”. In: Menget (org.). *Guerre, Sociétés et Vision du monde dans les basses terres de l’Amérique du Sud*. Journal de la Société des Américanistes. LXXI.

_____. 2001. *Em nome dos Outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Ed. Assírio e Alvim.

NIKULIN, Andrey. 2020. *Proto Macro-Jê. Um estudo reconstrutivo*. Brasília: Tese de Doutorado: Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas/UnB.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. [1934] 2001. “A corrida de toras dos Timbira”. in: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 7(2):151-194

NUNES, Eduardo S. 2009. *A Cruz e o Itxe(k)ó. Mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina*. Monografia de Graduação. Universidade de Brasília

_____. 2012. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

OVERING, Joanna. 1999. “Elogio do Cotidiano. A onfiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica” in: *Mana*. 5(1) pp. 81-107.

SCHIEL, Helena Moreira. 2017. “Os Sofrimentos do Jovem Tebutxué” in: Aparício & Aráuz (orgs). *Etnografias del Suicidio em la América del Sur*. Quito: Ed Abya Yala. pp. 246-258

SILVA, Cristiane Oliveira da. 2010. *O Processamento da Deixis em Karajá*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Linguística/UFRJ

_____. 2016. *O processamento do numeral distributivo sohoji-sohoji em karajá*. Tese de doutorado. Departamento de Linguística/UFRJ.

SOUZA FILHO, João Odilon. 1973. *A Festa da Casa Grande dos Karajá*. Relatório FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Manuscrito.

SZTUTMAN, Renato. 2006. *O profeta e o Principal*: São Paulo: EdUSP

TAYLOR, Anne-Christine 2006. « Devenir Jivaro. Le statut de l’homicide guerrier en Amazonie » in : *La Guerre en Tête. Cahiers d’anthropologie sociale*. Nr 2. 67-84.

TORAL, André A. 1992. “Pintura corporal karajá contemporânea” in: *Grafismo Indígena*. São Paulo: Nobel/EdUSP/Fapesp

TORRES, Maristela Sousa. 2011. *Mulher Karajá. Desvendando Tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica. Tese de Doutorado.

TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Ed Vozes.

VAN GENNEP, Arnold. 2011. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Ed Vozes.

VELHO, Otávio Guilherme. [1976] 1979. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. São Paulo, Rio de Janeiro: DIFEL.

WHAN, Chang. 1998. *RERU - Figuras em Cordéis dos Índios Karajá* Dissertação de mestrado. História da Arte/UFRJ

_____ 2010. *Rixoko. A voz visual das ceramistas Karajá*. Tese de Doutorado. Belas Artes/UFRJ.

ZUIDEMA, Tom. 1995. *El Sistema de Ceques del Cuzco. Organización Social de la Capital de los Incas* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Peru.