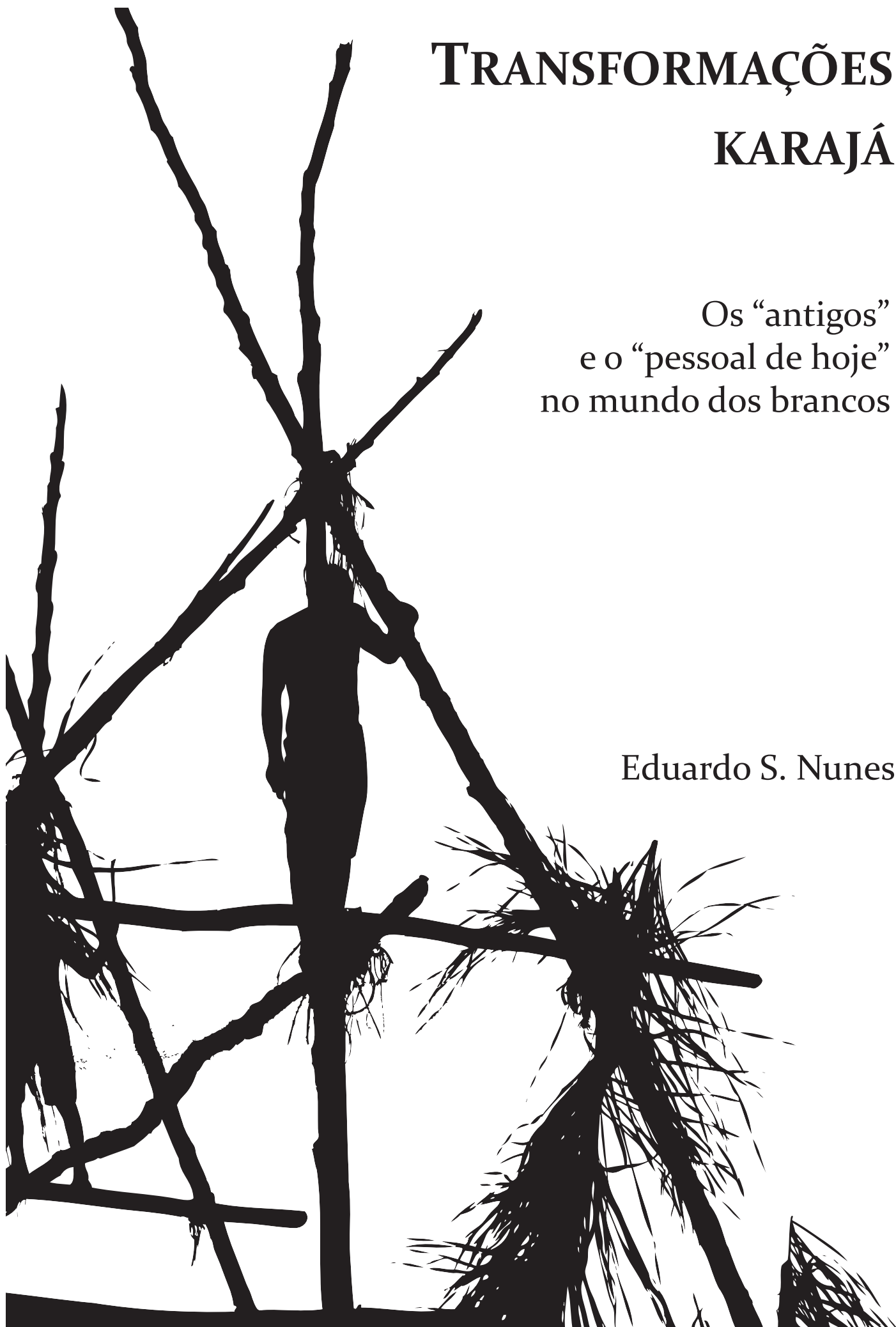


TRANSFORMAÇÕES

KARAJÁ

Os “antigos”
e o “pessoal de hoje”
no mundo dos brancos

Eduardo S. Nunes



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

Tese de doutorado:

TRANSFORMAÇÕES KARAJÁ
Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos

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

BANCA EXAMINADORA:

Dr^a. Marcela S. Coelho de Souza (orientadora)

Dr. Eduardo B. Viveiros de Castro

Dr^a. Tânia Stolze Lima

Dr. Guilherme José da Silva e Sá

Dr. Luis A. Cayón

Dr. Stephen Grant Baines (suplente)

Eduardo Soares Nunes

BRASÍLIA,
maio de 2016

RESUMO

Essa tese trata da transformação no e do universo inĩ por meio do intercruzamento de dois contrastes, quais sejam, aquele entre o espaço residencial feminino (*ixỹ*) e o pátio ritual masculino (*ijoina*), e aquele entre o “tempo dos antigos” e o “tempo do pessoal de hoje”. Guiado pelo primeiro contraste, desenvolvo uma etnografia sobre produção de parentesco – que tem lugar fundamentalmente no espaço residencial – e transformação ritual masculina como modos de ações voltados em sentidos opostos. A partir desse material, apresento uma série de elementos que apontam para uma associação entre feminino e humanidade, de um lado, e masculino e alteridade, de outro. O segundo contraste se faz presente ao longo de todo o texto e, em alguns lugares, experimento com certas possibilidades de transformação estrutural que alguns de seus elementos específicos colocam – como entre aldeias circulares (*jê-bororo*) e lineares (*Inỹ*), e do “virar branco” como uma transformação análoga àquela que, para uma pessoa viva, a morte implica.

PALAVRAS-CHAVE:

Inỹ-Karajá, parentesco, ritual, gênero, transformação

ABSTRACT

This thesis deals with transformation in e of the Inỹ world by the intersecting of two contrasts, namely that between female residential space (*ixỹ*) and male ritual plaza (*ijoina*) and that between “the time of the ancient people” and “the time of today’s people”. Guided by the first contrast, I develop an ethnography of both the making of kinship – which has residential space as its ground – and male ritual transformation as modes of actions that work in opposite directions. I extract from that material a series of evidence that point to an association between femaleness and humanity, by the one side, and maleness and alterity, by the other. The second contrast makes itself present all the way through the text, and in some places I experiment with certain possibilities of structural transformation that some of its specific elements bring forth – as that between circular villages (*jê-bororo*) e linear villages (Inỹ) and that of “white becoming” as a transformation analogous to that which death implies to a living person.

KEY WORDS:

Inỹ-Karajá, kinship, ritual, gender, transformation

Véronique:

Mário de Andrade imaginou Macunaíma com muito humor. Macunaíma, um índio Tapahuma da Amazônia caracterizado como mentiroso e preguiçoso, torna-se, em virtude de seu casamento, imperador da floresta virgem, desembarcando na cidade de São Paulo para recuperar um amuleto antes de ser transformado em constelação – a Ursa Maior. Esse espírito indígena, esse laço entre a cidade, a floresta e o mito, perdura ainda? O senhor acompanhou seguiu a sua evolução?

Lévi-Strauss:

Eu sigo a evolução dos índios que estudei de modo muito regular, pelo pensamento, e graças a colegas muito mais jovens que eu que trabalham, entre outros, em meio aos Nambikwara. Eles me escrevem, enviam regularmente seus trabalhos. Esses povos sofreram provas terríveis. Eles foram mais ou menos exterminados, ao ponto de apenas 5% ou 10% da população original subsistir. Mas o que se produz atualmente é de grande interesse. Esses povos tomaram contato uns com os outros. Eles sabem agora o que por muito tempo ignoraram: eles não estão mais sós na cena do universo. Na Nova Zelândia, na Austrália ou na Melanésia, há pessoas que, em épocas diferentes, atravessaram as mesmas provas que eles. Eles tomaram, portanto, consciência de sua posição no mundo.

Então, é claro, a Etnografia nunca mais será a que ainda pude praticar no meu tempo, em que se tratava de encontrar testemunhos de crenças, de formações sociais, de instituições nascidas em completo isolamento em relação às nossas, e constituindo então contribuições insubstituíveis ao patrimônio da humanidade. Agora estamos, posso dizer, num regime de “compenetração mútua”. Estamos a caminho de uma civilização de escala mundial, em que, provavelmente, aparecerão diferenças – é preciso ao menos esperar. Mas essas diferenças não serão mais da mesma natureza; serão internas, não mais externas.

*Claude Lévi-Strauss,
« Longe do Brasil »*

ÍNDICE

I	AGRADECIMENTOS
III	LISTA DE DIAGRAMAS, FIGURAS, CROQUIS E MAPAS
V	CONVENÇÕES SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA INDÍGENA

01 APRESENTAÇÃO

10	O ponto de partida
15	A tese
16	Os Inỹ na literatura
19	Sobre a pesquisa
21	Dos capítulos

27 1. O POVO DO RIO: OS INỸ, OS BRANCOS E O ARAGUAIA

29	O fim dos primeiros humanos
35	A saída do fundo do rio e a expulsão dos Wèrè
45	Versões do pessoal de baixo e dos Javaé
51	A ocupação tori do vale do Araguaia
62	O dinheiro de Wèhuuma e os batelões de “Madera”
78	<i>Ixỹju ixỹju</i> : os outros índios
88	O charuto de Vargas
90	Fiéis de São Félix
92	O hotel de JK
96	A Ilha, o boi, o índio, a estrada...
105	A Santa Isabel de hoje
113	<i>Wijina bòdu mahãdu</i> : o pessoal de hoje

125 2. PERTO DA TRANSFORMAÇÃO

128	Do tempo em que Ànỹxiwè andava sobre este chão
142	Deus e o Diabo
146	<i>Isỹru</i> : perto da transformação
149	Afastando-se da transformação
154	O tempo dos antigos
169	A origem, o original e o inventado
175	<i>Òbiti x ehadu</i> : sobre as <i>formas</i>
183	<i>Cultura</i>

189 3. DO LADO DO IXÿ: PARENTESCO E HUMANIDADE

Produzindo parentes

- 192 Dos que chegam como estranhos
197 Ouvido tampado
199 Abrir o ouvido
209 Quando os ouvidos tornam a se fechar
210 Conhecimento e transferência
216 *Bròtyrè*: o pagamento do parentesco
226 Rituais domésticos
229 As festas começam em casa
232 *Wiji dinheiro que manda bàdè doimÿhÿde!*

Gênero e espécie

- 235 Sobre mulheres, porcos e estrangeiros
242 Do lado do ixÿ, do lado das mulheres
254 Mulheres e homens (1)

Instabilidade

- 263 *Formas Outras*
266 Distância e instabilidade
269 Melanésia e Amazônia: *forma* e diferenciação

273 4. O APARELHO DOS HÀRI: SOBRE OS XAMÃS E O COSMOS

Adoecimento, cura e transformação

- 275 *Hàri*
278 Um *aõni* o pegou
284 Aleatoriedade e transmissão
289 *Tèytèdÿÿ*: o trabalho de cura
295 O evidente e o oculto: feitiço
302 *Rexityytamÿhÿre*
306 Modo de ação *aõni*: duplicidade
312 Só os xamãs sabem
313 Um tempo sem xamãs fortes

Do lado de cá, do lado de lá

- 314 Cortina de água: *bèrahatxi*
- 324 *Biu wètàky*: o lugar de Xiburè
- 331 *Ahãna*: o mundo do meio
- 342 O cosmos em perspectiva
- 354 Só os xamãs e Deus podem contra o diabo do feitiço

361 5. BRINCADEIRAS DE AÕNI: TRANSFORMAÇÃO RITUAL

Brincadeiras de aruanã

- 364 Dos *ijasò*
- 366 Os que entram dançando
- 378 Das danças
- 385 As máscaras e as músicas
- 392 Segredo pragmático
- 396 *Wàdèna mahãdu*

A grande brincadeira dos aõni aõni

- 398 A festa que nunca acaba
 - 399 I. *A liberação da festa e sua preparação no universo doméstico*
 - 402 II. *A chegada dos aruanãs e a preparação do pátio*
 - 404 III. *“O grande final”*
 - 411 IV. *Os sete dias da reclusão*
 - 415 V. *A continuação do ciclo dos aruanãs e a saída do Wèhõ/Weryry*
- 416 Chefes de hoje, chefes de ontem
- 421 A luta dos mortos
- 425 O mastro do grande *aõni*
- 429 A fala dos mortos e a música dos espíritos animais
- 436 Controle e perigo: sobre os macacos guariba e o grande *aõni*
- 443 A cachaça, o pátio e a aldeia

Fechando o círculo

- 448 Anti-círculo: dualismo “ex-cêntrico”
- 460 Mulheres e homens (2): o círculo e o ponto

465 6. TRANSFORMAÇÕES KARAJÁ

- 467 Ritual e brincadeira
- 470 As regras da *cultura*
- 474 Os crentes

- 475 *Mistura e resgate*
477 Controle e perigo (2): desejo pelo mundo dos brancos
478 Mulheres e homens (3): morte como transformação estrutural

487 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

507 ANEXOS

- 509 Índice
511 Anexo 1: *Inĩ ijyy*: histórias inĩ
591 Anexo 2: Terminologia de parentesco (Pétesch, 1992)
593 Anexo 3: Categorias de idade
595 Anexo 4: Caderno do fotos

AGRADECIMENTOS

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

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

À Oiara Bonilla, que me hospedou gentilmente no Rio de Janeiro quando lá estive para realizar uma pesquisa nos arquivos do Museu do Índio, cujos funcionários também agradeço pela eficiência e cordialidade.

À Prelazia de São Félix do Araguaia, cujo arquivo está sempre de portas abertas para pesquisadores e outros interessados na história da região.

À Dom Pedro Casaldáliga, pela inspiração que seu espírito a um só tempo amoroso, aguerrido e comprometido que desperta admiração em todos nós.

À Eduardo Rivail Ribeiro (e à Universidade Federal do Pará), pela possibilidade de participar do curso de linguística descritiva, baseado no exemplo do karajá, por ele ministrado. Esse curso e o aprendizado da língua karajá que ele me propiciou transformaram definitivamente minha experiência de pesquisa. E à Danny Moore, que gentilmente me acolheu em sua casa durante os vinte dias de curso.

Aos colegas de PPGAS, cuja companhia tive o prazer de desfrutar. Especialmente à Bruner Nunes e Julia Sakamoto, Fabiano Souto, Raoni Giraldin, Thiago Novaes, Antônio Guerreiro Jr. e Marina Novo, Odilon Moraes, Rodrigo e Wanessa, Andressa Levandowski, Lediane, Tiagão.

Às “canjicas”, pela amizade intensa e fraternal, e às suas crias, que tanto alegram nossas vidas.

À Érica, uma irmã que a vida me deu, Vinícius e os pequenos Luis Felipe e Maira.

À Lilian e ao Diego, parceiro, pelos peixes assados e pela amizade à beira do Araguaia.

À Frederico e Juliana, pela amizade sempre, pelas risadas sempre, pelas conversas sérias às vezes, pela música e por tudo o mais.

À república e suas memoráveis abobrinhas refogadas e aos amigos que dividiram aquele bom momento: Juliana, Duiu, Rodrigo, Jose e Lucas.

Júlia Otero dos Santos, pela amizade e pela generosidade de se dispor a ler versões iniciais desse texto.

À Nicole Soares-Pinto, pela amizade, por Floripa, pela UFSC, pelo estímulo e pela generosidade de se dispor a ler versões iniciais desse texto.

À Roberta, Artur e Sara, pela amizade que chegou até o Araguaia.

À Rafael Pereira, figuraça! E pessoa incrível.

À Maira e Sara, minhas amigas, sempre.

À Mara, pelos chorinhos e sambas, e pela grande amizade.

À Guilherme Moura, pela amizade, pelas conversas instigantes e pela admiração que tenho por ele. O Araguaia ainda te espera!

À Fabiano Bechelany e Daniela Lima, pela amizade, por Belém (!), pela diversão, e pelos bate-papos etnológicos.

À Jose Arenas, por ser um grande amigo . E por termos vivido simultaneamente (e também Rodrigo), na mesma república, a escrita da dissertação e a seleção de mestrado.

À Many, minha morena, minha amora, minha mulher. Pela paciência no tempo em que eu ainda ‘morava na aldeia’, pelos pães, por me ensinar a rir mais e a fazer mais piadas. Pelo apoio, sempre. Pelo companheirismo. Por dividir sua vida comigo. Pois o que está por vir, temos certeza, será ainda melhor.

À Marcela, minha orientadora, pelo estímulo intelectual sem par, ao longo de oito anos de orientação. Pela paciência com minhas incompreensões. Por dividir suas reflexões. Muita admiração e carinho.

Aos Karajá de Buridina, pois foi lá onde tudo começou, e porque deles nunca esqueço. Especialmente à Renan Hãburunatu, Darcília Karitxýma e suas famílias; pois, juntos deles, sempre me senti em casa.

À Sòkròwè, que tanto me ensinou, e sua família.

À Xirihore e Kahukaxi, pela parceria sem igual no trabalho de tradução e revisão das narrativas em língua indígena. Aos dois, também, agradeço por terem me recebido em suas casas, sempre de braços abertos, dividindo comigo alegrias e momentos difíceis.

À Mahuèdèru, pelo carinho que ela sempre dispensou a mim e pelas muitas e muitas histórias que ela me contou, e que sempre adorei ouvir.

Aos Karajá de Santa Isabel, por terem tão gentilmente me acolhido em suas vidas. Por terem me ensinado muito sobre seu mundo. E pela alegria de viver, mesmo em meio a turbulências; pois rindo a vida continua.

LISTA DE DIAGRAMAS, FIGURAS, CROQUIS E MAPAS

- 182 Figura 01: Cerâmica, homem em sua canoa trazendo uma tartaruga
- 236 Figura 02: Plano das aldeias inỹ
- 333 Figura 03: Direções do cosmos
- 406 Figura 04: A casa pequena, o “corredor” e a casa grande
-
- 109 Tabela 01: População karajá por aldeia
- 383 Tabela 02: Calendário das festas de despedida dos *ijasò* – Hetohokỹ 2014
-
- 73 Mapa 01: Localização das aldeias antigas que deram origem à Santa Isabel
- 104 Mapa 02: Terras Indígenas
-
- 107 Croquis 01: Santa Isabel do Morro
- 379 Croquis 02: Pátio masculino, pista de dança e pátio feminino
- 409 Croquis 03: Danças na chegada dos *woràsỹ* visitantes
- 409 Croquis 04: A luta dos *woràsỹ*
- 462 Croquis 05: As duas Santa Isabel
-
- 43 Diagrama 01: O dualismo assimétrico de Nathalie Pétesch
- 45 Diagrama 02: Origem da distinção entre os grupos inỹ
- 51 Diagrama 03: Origem da distinção entre os grupos inỹ (2)
- 350 Diagrama 04: O cosmos em perspectiva
- 454 Diagrama 05: Fechando o círculo (1)
- 456 Diagrama 06: Fechando o círculo (2)
- 480 Diagrama 07: Função-Eu das mulheres / função-Outro dos homens
- 481 Diagrama 08: Função-Eu dos homens / função-Outro dos *aõni*

CONVENÇÕES SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA INDÍGENA

Os Karajá, Javaé e Xambioá (Karajá do Norte), habitantes imemoriais da calha do rio Araguaia, falam uma língua tardiamente classificada como integrante do tronco Macro-Jê (Davies, 1968; Ribeiro, 2012), o *inỹrybè*. *Inỹ*, “gente”, “nós”, é o termo de autodesignação dos três grupos; *rybè* significa “palavra”, “fala”, “língua”, “modo de falar”. Essa língua apresenta uma diferenciação da fala segundo o sexo do falante, geralmente caracterizada pela queda, na variante masculina, de uma consoante (majoritariamente a oclusiva velar surda /k/), localizada entre duas vogais ou no início de palavras da fala feminina. Sobre a diferença entre as falas masculina e feminina, ver Borges (1997) e Ribeiro (2012: cap. 3).

Uma questão importante, assim, é como grafar essa diferença de gênero. Durante algum tempo, usei uma solução aparentemente simples, qual seja, colocar entre parênteses as consoantes que caem na fala masculina. Assim, por exemplo, eu grafava *(k)uè*, “capivara”, para *kuè*, na variante feminina e *uè* na variante masculina; ou ainda *heto(ku)*, “casa”, para *heto*, na variante masculina e *hetoku* na variante feminina. Porém, depois de me aprofundar um pouco no conhecimento da língua, percebi que havia algumas razões para que minha solução anterior fosse insuficiente. A principal delas é que quando, em decorrência da queda da consoante da fala feminina, ocorre encontro vocálico na palavra da fala masculina, geralmente segue-se uma fusão ou uma queda vocálica. Para dar apenas um exemplo: *bèraku*, na fala nas mulheres, torna-se *bero*, na dos homens. Com a queda do /k/, a palavra se tornaria “*bèrau*”; no entanto, quando /a/ e /u/ entram em conjunção devido à queda consonantal, as duas vogais se fundem em um /o/, a palavra ficando, então, *bero*. Note-se, adicionalmente, que o /è/ (aberto) da fala feminina dá lugar ao /e/ (fechado) na fala masculina; isso se deve a um sistema de “harmonia vocálica” da língua (cf. RIBEIRO, 2012): o /o/, produto da fusão do /a/ com o /u/, por ser uma vogal +ATR¹, desencadeia o fechamento das vogais que a precedem na palavra, no caso o /è/. Assim, não há parênteses que possam resolver a questão. Por isso optei por grafar as palavras em uma forma ou outra e de fornecer, sempre que meus dados permitirem, a forma complementar. Utilizarei os símbolos ♂ e ♀ para associar uma palavra à fala masculina ou à feminina, por exemplo: “filho”, *riòrè* ♂, *ritxòrè*, ♀.

¹ ATR responde à expressão em inglês “Advanced Tongue Root”; trata-se de um sistema de diferenciação fonêmica baseado na altura da raiz da língua. Documentado originalmente na África, o *inỹrybè* é a primeira língua na América do Sul para a qual tal sistema se mostrou produtivo (Ribeiro, 2012).

Tomei essa opção visando não empobrecer os (poucos) dados linguísticos que uma tese em antropologia geralmente expõe.

Isso posto, vejamos, então, as convenções utilizadas para a grafia da língua.

Inventário vocálico:

/a/ [a]:	vogal [opaca] central baixa aberta, como na palavra do português Pará ;
/ã/ [ã]:	vogal [opaca] central baixa ligeiramente nasalizada, intermediária entre o as vogais /a/ aberta e /ã/ nasalizada do português;
/e/ [e]:	vogal [+ATR] anterior média fechada, como na palavra do português perder ;
/è/ [ɛ]:	vogal [-ATR] anterior média aberta, como na palavra do português pé ;
/i/ [i]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português açaí ;
/i/ [ɪ]:	vogal [-ATR] anterior alta; ex.: <i>lahi</i> [lahɪ]
/ĩ/ [ĩ]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português índice ;
/o/ [o]:	vogal [+ATR] posterior média fechado, como na palavra do português outro ;
/ò/ [ɔ]:	vogal [-ATR] posterior média aberta, como na palavra do português pó ;
/õ/ [õ]:	vogal [opaca] nasal posterior média, como na palavra do português ponto ;
/u/ [u]:	vogal [+ATR] posterior alta, como na palavra do português jacu ;
/u/ [ʊ]:	vogal [-ATR] posterior alta, que soa como um intermediário entre as vogais /o/ fechada e /u/ do português;
/à/ [ə]:	vogal [+ATR] central média, schwa marcado; ex.: <i>hàri</i> [həri];
/à/ [ɘ]:	vogal [opaca] central média, schwa não-marcado; na grafia correntemente utilizada pelos Karajá, essa vogal é suprimida – onde aqui escrevo <i>ràbi</i> [rəbɪ], a grafia atual escreve <i>rbi</i> [rɐbɪ];
/y/ [ɨ]:	vogal central alta; ex.: <i>ijyy</i> [idʒii];
/ỹ/ [ɨ̃]:	vogal [opaca] nasal anterior média, similar à vogal nasal /ã/ do português;

Inventário consonantal:

/b/ [b]:	aproximadamente bilabial sonora, como na palavra do português base ;
/d/ [d]:	oclusiva alveolar sonora, como na palavra do português dado ;
/h/ [h]:	consonante aspirada (fricativa glotal), como na palavra do português rua ;
/j/ [dʒ]:	vogal palatalizada, como na palavra do português dia ;
/k/ [k]:	oclusiva velar surda, como na palavra do português casa ;
/l/ [l]:	aproximadamente lateral vozeada, como na palavra do português lado ;
/m/ [m]:	bilabial vozeada, como na palavra do português março ;
/n/ [n]:	alveolar sonora, como na palavra do português nariz ;
/r/ [r]:	tap alveolar surdo, como na palavra do português caro ;
/s/ [θ]:	fricativa interdental, como na palavra do inglês thuder ;
/t/ [d̥]:	implosiva dental/alveolar sonora;
/x/ [ʃ]:	fricativa pós-alveolar surda;
/w/ [w]:	aproximadamente velar labializada sonora, como na palavra do inglês wing ;

APRESENTAÇÃO



APRESENTAÇÃO

Eu chegara na aldeia de Santa Isabel interessado em fazer uma etnografia ancorada no ritual (embora não só nele), e ansioso por assistir ao Hetohokỹ (o grande ritual coletivo de iniciação masculina). Os preparativos para a festa já tinham começado, mas por conta do falecimento de uma moça, parente da mãe dos meninos que iam ser iniciados naquele ano, o ritual estava ameaçado de não acontecer. Cerca de duas semanas depois de minha chegada, a mulher finalmente cedeu à pressão da comunidade – pois o Hetohokỹ, uma vez começado, dizem, não pode parar (respeita-se o luto e a festa continua) – e pediu ao chefe do ritual para prosseguir com a festa. Eu já havia visto os aruanãs dançarem, e já tinha acompanhado parte do processo de fabricação das máscaras, mas nunca tinha presenciado o momento quando os mascarados entram na aldeia pela primeira vez.

Depois do reinício da festa, as máscaras dos aruanãs dos dois iniciandos começaram a ser feitas. Eu ia diariamente para o pátio ritual acompanhar o trabalho dos homens. Até que chegou o dia de finalizar as máscaras. Eram quatro de março de 2014, e eu estava há aproximadamente um mês em Santa Isabel. Pela manhã, sai para dar uma volta pela aldeia e resolvi ir visitar um homem, uma das pessoas de quem eu mais tinha me aproximado, e já considerava como um amigo – eu o conhecia desde antes, pois não era a primeira vez que eu ficava em Santa Isabel. Cheguei em sua casa e entrei. Não podia imaginar que aquele seria um dos piores momentos de minha estadia ali. Meu amigo havia saído para pescar cedo pela manhã. Eu fiquei junto a sua família, conversando, e não demorou para que ele chegasse. Quando a voadeira encostou no porto, todos saímos para ver. Ele, porém, estava visivelmente alterado. Entregou os poucos peixes que havia conseguido pegar para sua esposa e lhe dirigiu palavras rudes. Os dois discutiram. Depois de agressões verbais mútuas, ele ameaçou se enforcar. Entrou novamente em sua voadeira e sumiu no rio. Sua esposa, desesperada, saiu pela aldeia à procura de alguém

que pudesse levá-la para procurar o marido. Eu fiquei sentado lá, perplexo, triste, sentindo-me totalmente impotente frente a tudo aquilo. Passou-se mais de uma hora.

Até que meu amigo apareceu, sozinho em seu barco e encostou no porto de sua casa. Sua mulher, a essa altura, já tinha chegado. Ele subiu o barranco abraçando a si mesmo, tremendo e disse apenas: “eu estou com medo”. Entrou em casa e ficou lá. Seu corpo estava gelado, e ele tremia compulsivamente. Sua mulher o acolheu, assustada, e perguntou-lhe o que havia acontecido. Mas ele só pediu para que seu filho fosse buscar um xamã. O rapaz foi, e voltou logo, trazendo o velho xamã. A seção de tratamento não durou muito, e logo meu amigo se acalmou. O curador, então, deu o diagnóstico: ele havia sido enfeitiçado. Passados alguns minutos, meu amigo começou a falar o que tinha acontecido. Disse que queria apenas dar uma volta no rio para “esfriar a cabeça”. Mas logo ele começou a escutar uma voz em seu ouvido dizendo para ele pegar a corrente da voadeira e se enforcar. A voz vinha de um lado; quando ele se virava para ver quem ou o que era, a voz aparecia do outro lado. Ele se disse tomado pelo medo e encostou a embarcação na margem. Lá permaneceu um certo tempo, até que se acalmou o suficiente para voltar para casa, embora temendo não conseguir chegar¹. Fiquei com ele um pouco mais, depois retornei, ainda bastante impactado, para casa de meus anfitriões.

Depois do almoço, fui para o pátio ritual, conversar e ver os homens trabalharem. A tarde passou rápido e, por volta das cinco e meia, os trajes de palha do aruanã ficaram prontos. Como é de costume, os homens imediatamente levaram-nos para o mato e, de lá, o belo Wèru (um tipo de aruanã) veio, cantando e dançando, entrando pelo extremo norte da aldeia. Uma multidão se reuniu para olhar e acompanhar a entidade. Naquele momento, toda a tristeza e desânimo que me tomaram pela manhã deram lugar a um dos momentos de maior excitação e alegria que eu haveria de vivenciar durante todo o campo. Todos, igualmente, estavam muito alegres. O aruanã dançou até entrar na casa dos homens, quando as atividades rituais daquele dia se encerraram. Voltei então, para a casa de meus anfitriões, já sob o escuro da noite, espantando, como sempre é necessário, os muitos cachorros que trocam a preguiça diurna por uma intensa movimentação noturna. Eu caminhava e pensava comigo mesmo: como pode que um único dia tenha me colocado diante de situações tão radicalmente opostas?! Que dia estranho! Para completar, era meu aniversário.

¹ Essa foi apenas a primeira de outras duas crises que afetaram meu amigo, que só conseguiu se curar depois de fazer tratamento com um xamã de outra aldeia. Omito seu nome e altero detalhes da história a fim de que ele não seja identificado, pois assim me pediu. Em outro lugar (NUNES, *no prelo*), relato seu caso em mais detalhes, também sem identificá-lo.

Eu descobriria vivamente, depois, que aquele dia, por atípico que tenha sido, era de certa maneira um bom índice da oscilação do cotidiano de Santa Isabel, que alterna momentos de muita alegria relacionados à vida entre parentes, às atividades rituais, à prática do futebol etc., com momentos de tristeza, de incerteza, de uma certa perplexidade, relacionados aos muitos problemas que os Karajá dessa aldeia detectam em sua vida atual, o mais saliente deles sendo os casos de tentativa e óbito por enforcamento: meu amigo não havia sido o primeiro, e estaria longe de ser o último. Foram 39 mortes de 2010 para cá, o que, considerando que a população karajá média para o período é de aproximadamente três mil pessoas, nos gera um índice muito alto (darei mais detalhes no capítulo um). Metade desses óbitos ocorreu no período em que eu estava em campo e, posteriormente, durante a escrita. Eu já estava finalizando esta tese, fazendo as últimas revisões do texto, quando tive a notícia de mais um falecimento: um garoto de onze anos se enforcou dentro da casa de sua avó.

Antes de seguir, porém, é preciso apresentar brevemente os Karajá para o leitor ou a leitora que não têm o privilégio de conhecê-los. Os Karajá, ao lado dos Javaé e dos Ix̄ybiòwa, são um dos três grupos que se autodesignam como In̄y. Todos falam variações do *in̄yrybè*, uma língua classificada como pertencente ao tronco Macro-Jê (DAVIES, 1968). São habitantes imemoriais da calha do rio Araguaia, que corta o Brasil central, fazendo a divisa entre os estados de Goiás e Mato Grosso, Tocantins e Mato Grosso e Tocantins e Pará. É um afluente do rio Tocantins, desembocando nele já próximo à sua foz no rio Amazonas. As aldeias karajá se estendem desde o alto curso do rio, onde está a aldeia Buridina (Aruanã, GO) até pouco abaixo da Ilha do Bananal. Os Javaé ocupam o braço direito da Ilha, o rio Javaés. E as aldeias dos Ix̄ybiòwa estão no baixo curso do rio.

O Araguaia é um caudaloso rio de planície, sujeito a uma variação considerável do volume das águas entre as épocas da cheia e da seca. Na cheia, a água barrenta se espalha terra adentro, em alguns pontos por quilômetros. Quem sobrevoa a região nessa época, vê uma vasta área com vegetação parcialmente submersa e, em alguns lugares, o rio se mescla com a terra firme a tal ponto que é difícil imaginar por onde seu leito passa. As águas começam a baixar de modo mais persistente em fins de março, e logo as primeiras praias despontam. À medida que o rio vai secando, vai deixando à mostra os grandes bancos de areia branca que caracterizam o Araguaia e atraem milhares de turistas em vários pontos de sua extensão, sobretudo no mês de julho, quando ocorrem as Temporadas de Praia nas cidades ribeirinhas. No ápice da seca, o leito do rio separteia contornando as praias que se mostram a cada curva.

O modo de vida inỹ se relaciona organicamente com o ciclo das águas. Pescadores devotados, eles entram atrás dos peixes em regiões alagadas na cheia, em lagos que só se conectam com o rio nessa época e se aproveitam da subida dos cardumes. A partir de fins de maio, a profundidade dos bancos de areia permite já a pesca da tartaruga, a carne mais valorizada e a pescaria mais apreciada. De agosto até a subida das águas, coleta-se os ovos dos quelônios, primeiro do tracajá (*podocnemis unifilis*, uma espécie menor) e depois da tartaruga (*podocnemis expansa*, a mesma “tartaruga gigante da Amazônia”). Na seca, também, os homens entram para os lagos no interior da Ilha em busca, principalmente, do tucunaré.

É na Ilha do Bananal – a maior ilha fluvial do mundo, com aproximadamente dois milhões de hectares de extensão – que se localiza a maioria das aldeias Karajá. Em sua região mediana, quase defronte a cidade de São Félix do Araguaia (MT), está a aldeia de Santa Isabel, maior aldeia Karajá e base etnográfica dessa pesquisa. No capítulo um, apresentarei a história de origem dos grupos inỹ, um pouco da história da região e falarei sobre Santa Isabel com mais calma. Voltemos, então.

Com efeito, foram as tentativas e óbitos por enforcamento que me levaram até Santa Isabel pela primeira vez. De 2008 até 2012, fiz pesquisa em Buridina, uma pequena aldeia Karajá incrustada na malha urbana de aruanã (GO), tendo escrito minha monografia de graduação e minha dissertação de mestrado a partir do campo ali (NUNES, 2009a; 2012a). Findo o mestrado, eu sentia que tinha cumprido um ciclo, e pensava em conduzir minha pesquisa de doutorado em alguma aldeia na Ilha do Bananal. Eu conhecia três aldeias Javaé na Ilha, mas nenhuma Karajá. Estas, porém, são uma referência importante para os moradores de Buridina, e eu pensava que, por isso, uma pesquisa lá poderia ajudar a ampliar minha compreensão da situação sócio-histórica atual dos Karajá, de uma maneira geral.

A sensação de ter cumprido um ciclo e o desejo de fazer pesquisa na Ilha, na verdade, vinham de um pouco antes. Eu já estava acompanhando, à distância, a evolução das mortes por enforcamento. O ano de 2011 tinha sido crítico e, pouco depois de eu ser aprovado na seleção de doutorado para o ano de 2012, minha amiga Roberta Cerri dos Reis, funcionária da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) me convidou para acompanhar uma equipe do órgão em uma viagem à Ilha do Bananal para realizar um levantamento da situação a fim de produzir um diagnóstico que pudesse subsidiar futuras ações. A viagem, que ocorreu em outubro de 2011, durou cerca de uma semana, durante a qual fizemos reuniões nas aldeias de Santa Isabel (contanto com moradores

das aldeias vizinhas Watau, Jk e Wàrebia), Fontoura e São Domingos. Logo após defender a dissertação de mestrado, voltei à Ilha, novamente como colaborador eventual da SESAI, agora para integrar a equipe de ação emergencial (composta por enfermeiros, técnicos de enfermagem, psicólogos e, além de mim, outra antropóloga, Maristela Torres) que visava minimizar a possibilidade de óbito de pessoas que porventura tentassem o enforcamento. Nos dois primeiros meses de 2012 houve uma verdadeira epidemia de enforcamentos, que resultou em quatro óbitos e incontáveis tentativas, quase diárias. Nessa segunda viagem, fiquei quinze dias em Santa Isabel.

A essa altura, tendo conhecido algumas das aldeias do Médio Araguaia, e acompanhando sua situação (assim como a de outras) também por meio do relato dos outros profissionais que haviam atuado nelas, já tinha ficado claro para mim que era Santa Isabel, que tive oportunidade de conhecer mais de perto, a aldeia em que a situação era mais delicada. E foi justamente por isso que a escolhi como base para a pesquisa de doutorado. Buridina é uma aldeia relativamente pequena, circundada, exceção feita ao lado do rio, pela malha urbana de Aruanã. Seus moradores travam, obviamente, relações estreitas com os Tori (brancos, não indígenas), inclusive matrimoniais. Os Karajá de lá se dizem *misturados*², e têm as aldeias da Ilha como referência do que chamam de sua *cultura*. Em Buridina, porém, a vida cotidiana é calma, com um problema aqui, outro ali, e lá se “dorme tranquilo”; já nas grandes aldeias da Ilha (Santa Isabel é a maior delas), acumulam-se “problemas” de várias ordens (relativos ao universo do parentesco, sobretudo às relações conjugais, e ao consumo excessivo de álcool, para dar apenas dois exemplos) e, por conta da intensa movimentação noturna dos mais jovens, com suas muitas motos, não se “dorme tranquilo”. Esse mesmo contraste é feito tanto pelos Karajá de Buridina quanto pelos da Ilha.

O panorama que se apresentava à minha frente, então, era, de um lado, o de aldeias pequenas e muito próximas de cidades, e sobre as quais os Karajá dizem que “lá a *cultura* acabou” (incluo aqui também São Domingos), mas que desenvolveram maneiras relativamente eficazes de controlar as transformações decorrentes das relações com os brancos; e, de outro, o de aldeias grandes que, apesar de serem referência para o modo tradicional de vida karajá, acumulavam problemas em seu cotidiano e pareciam não ter desenvolvido formas de controle de eficácia comparável. Diante disso, decidi realizar

² O que, porém, não remete a uma idéia de “mestiçagem”, mas sim ao que José Kelly (2011), chamou de *antimestiçagem*. Minha exploração do caráter contra-hegemônico do conceito karajá de *mitura* (ver NUNES, 2009a; 2010a; 2012a; 2014) guarda muitas semelhanças com o argumento de Kelly.

minha pesquisa em Santa Isabel, que me parecia (e ainda me parece) o extremo oposto do caso de Buridina. Esse é um elemento importante do contexto de produção dessa tese.

No começo de 2013, fui mais duas vezes à Ilha. Em janeiro, fiz uma rápida pesquisa etnográfica a fim de complementar o material já produzido e subsidiar a elaboração de um relatório antropológico preliminar sobre os casos de enforcamento (NUNES, 2013a). Fiquei, então, dez dias em Santa Isabel. Em fevereiro do mesmo ano, voltei, junto com Roberta Cerri, para ministrei um curso de capacitação antropológica para os funcionários não indígenas da atenção básica à saúde indígena a nível local: o fizemos em Santa Isabel e Itxala, na barra do rio Tapirapé. Findo o curso, fiquei ainda mais alguns dias em Santa Isabel, somando dez dias de viagem. Retornei no início de 2014, por fim, para a pesquisa de campo do doutorado.

As mortes por enforcamento arrefeceram em 2013 – foram apenas dois casos –, mas se intensificaram novamente em 2014. Além delas, inúmeras foram as tentativas. Eu já vinha trabalhando com o tema havia dois anos, mas nunca cogitei dedicar meu doutorado a ele. O problema é muito delicado; e, para os Inỹ, muito sofrido. Preferi deixá-lo como uma questão de fundo. Mas minha pesquisa aconteceu em meio e a tudo isso, o que não poderia deixar de marcá-la profundamente. Por isso começo falando sobre os enforcamentos. Eles marcaram, também, o campo. Perdi a conta de quantas vezes acordei com a notícia de que alguém tinha tentado se enforçar, de quantas vezes vi a marca deixada pela corda no pescoço de pessoas que, às vezes, eu havia visitado há dois ou três dias, de quantas vezes meu telefone tocou para me dizer que alguém tinha morrido – apenas durante a escrita, foram, salvo engano, cinco óbitos por enforcamento em Santa Isabel. Meu espanto, minha perplexidade perante a insistência dessas mortes e minha tristeza não são, evidentemente, maiores do que a dos Karajá, que se abalam profundamente com cada enforcamento. A memória dos que se foram ainda é muito presente para todos, quanto mais quando novas mortes não param de ocorrer. O enforcamento é algo que ronda constantemente o ambiente da aldeia e, por qualquer discussão menor, ouve-se uma pessoa dizer *arexirubunỹkre* ♂, “eu vou me matar”. No começo, as tentativas eram provocadas por um feitiço chamado de *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂, lit. “amarrar a garganta” – embora ainda hoje haja pessoas que creem em outras explicações, minoritárias e que, no meu entender, não são contraditórias com a prática da feitiçaria. Mais recentemente, porém, a idéia se tornou tão presente que, eventualmente, pessoas não enfeitiçadas passaram a tentar se enforçar, geralmente em decorrência de alguma querela familiar.

Em meio a tudo isso, fiquei inseguro, por muito tempo, sobre que tipo de etnografia que me seria possível fazer ali. Ainda mais tendo vindo de Buridina. Eu estava acostumado com uma aldeia pequena, na qual, em termos gerais, a vida era muito tranquila. Meu cotidiano era andar na aldeia e visitar as pessoas, prostrar despretensiosamente e, com isso, aprender muitas coisas interessantes sobre a filosofia da *mistura*, sair acompanhando homens ou grupos familiares em excursões de pesca e coleta no rio e no mato, desfrutar do privilégio de poder aprender a viver como os Inỹ à beira do Araguaia, e à base de peixe e tartaruga. A experiência em Santa Isabel foi muito diferente. Difícil, mas não ruim. Assisti e participei de vários rituais, pude aprender um pouco da língua karajá, que acho belíssima, me diverti com as pessoas, fui motivo de piada e fiz piadas, andei longas distâncias no rio para pescar, desfrutando de paisagens indescritivelmente belas, noites em praias no meio do rio com um céu cortado majestosamente pela via láctea, a dezenas de quilômetros de qualquer iluminação elétrica, tomei muitos banhos no Araguaia, pesquei muito e comi muito peixe. Sou enormemente grato pelos Karajá de Santa Isabel por terem tão generosamente me deixado partilhar de seu cotidiano e de seu gosto pelo riso. Mesmo as piores coisas passam, e a alegria volta, inevitavelmente. Diante daquilo com o qual não se sabe o que fazer – os enforcamentos, por exemplo –, os Karajá fazem, uma hora ou outra, piada. E rindo a vida continua.

Mas, durante todo o tempo, a morte nunca deixou de rondar o ambiente. A morte e muitos outros problemas na vida cotidiana. Os Karajá assistem reflexivos às transformações de seu mundo atual, o tempo “do pessoal de hoje”, como dizem. Hoje, eles afirmam viver “no meio dos brancos” ou “como brancos”. O dinheiro é parte fundamental do cotidiano, a maioria da população fala razoavelmente bem o português, o cais de São Félix do Araguaia é quase uma extensão da aldeia e os índios vão à cidade diariamente, principalmente para fazer compras nos mercados locais, de onde vem a maior parte de seus alimentos. Os jovens, dizem, “não estão respeitando” seus pais e avós; as pessoas, em geral, “não estão respeitando” as palavras dos chefes (o cacique e o chefe do Hetohokỹ). O “pessoal de hoje” se volta cada vez mais para o mundo dos brancos, e os mais velhos reclamam que eles “não querem saber de *cultura*”.

Ainda assim, devo notar, a tenacidade dos Inỹ é notável. Os primeiros brancos chegaram ao vale do Araguaia e estabeleceram relações com os Karajá há mais de trezentos anos, ainda que só tenham se feito presentes de maneira regular a partir da virada do século XIX para o XX. Na imensa maioria das aldeias, entretanto, Santa Isabel inclusive, o karajá é língua materna da totalidade da população, e é nessa língua que eles

se comunicam entre si, na aldeia ou na cidade. E ainda que os Inỹ se queixem bastante da maneira como os rituais têm ocorrido hoje, até festas que ouvi várias vezes que não se fazia mais (como a pintura do recém-nascido ou a liberação do resguardo da mãe) são feitas com alguma regularidade.

Mas transformações as há. E, diante delas, os Inỹ refletem sobre o que é sua vida atual, ou no que ela vai se transformar mais a frente, ou, pensam alguns, que essa transformação já aconteceu. Ouve-se frequentemente pessoas contarem sobre como uma dada prática era no passado e concluir dizendo que *wiji ta ixawi-mỹ roimỹhỹre*, “já hoje, está acabando”, ou “acabou”. Eles marcam a todo o tempo as diferenças entre o tempo dos *hỹyna mahãdu*, “os antigos” ou “o pessoal de antigamente”, e o tempo dos *wijina bõdu mahãdu*, “o pessoal de hoje”. Esse contraste, refletindo as reflexões dos Inỹ sobre sua vida atual, perpassará todo o texto.

Os Karajá de Santa Isabel, olhando para os problemas de sua vida cotidiana, se colocam muitas perguntas, mas não têm respostas. Essa tese, de alguma maneira, reflete isso. Meu objetivo geral era fazer uma etnografia sobre a maneira como os Karajá se produzem enquanto coletivos propriamente humanos *no mundo de hoje*, em que se vive “no meio dos brancos”. Depois de todo o percurso da pesquisa e da escrita, só posso dizer que é disso que ela trata, embora eu, igualmente, também coloque para mim mesmo muitas perguntas que não posso responder. Só pude, então, fazer uma “conclusão” para a tese que não fecha o texto, mas antes o abre: lá não serão encontradas respostas, e sim perguntas e reflexões. Ao leitor ou à leitora, só posso desejar que o percurso da tese, ou a companhia dos Karajá, os instigue, de alguma maneira.

O PONTO DE PARTIDA

Em minhas pesquisas em Buridina, explorei seu conceito de *mistura* como a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não indígena. Em minha dissertação, explorei em mais detalhes o modo como essa dualidade *inỹ-tori* (“índio”-“branco”) interna às pessoas é produzida no seio do processo do parentesco. Sendo ambos os “lados”, como dizem os Karajá, produto de um mesmo contexto, entretanto, o contraste tende a ser progressivamente obviado. Terminei minha dissertação com uma reflexão sobre o projeto de “resgate cultural” de Buridina – como chamam os índios – como uma forma de ritual, no sentido de que, invertendo o sentido de orientação das ações ordinárias, cotidianas, repolarizaria o contraste *inỹ-tori* necessário à produção

cotidiana de *pessoas misturadas*, i.e, pessoas duplas, capazes de acessar, sempre alternadamente, ambas as perspectivas (ver NUNES, 2012a: capítulo 9).

Essa formulação se apoiava em um quadro teórico específico sobre o ritual, ancorado principalmente na leitura de Roy Wagner (1981) e Eduardo Viveiros de Castro (2002b). E foram essas mesmas idéias que fundamentaram meu projeto de tese. A pesquisa, porém, e sobretudo a escrita, me conduziram para outros lugares, trazendo novas preocupações e ênfases, algumas das quais só se tornaram claras para mim durante o ato mesmo de escrever. O quadro conceitual a que me referia, entretanto, continuou sendo importante; pois, não sendo ele meu ponto de chegada, mas sim o de partida, foi a partir dele que organizei tese. Por isso vale explicitá-lo um pouco melhor.

Em *The invention of culture* (1981), Wagner explora a dialética entre convenção e invenção. O livro se estrutura em torno do contraste entre as duas formas que esta dialética pode assumir – o autor as nomeia de diferentes maneiras ao longo do texto: estilos de criatividade, modos de simbolização ou modos de ação –, que dizem respeito ao sentido ordinário da ação e à distribuição diferencial dos domínios do “dado”, “inato”, e do “construído”, “artificial”. Wagner contrasta o modo de simbolização coletivizante ou convencionalizante com o modo de ação diferenciante, que se distinguem em termos do sentido ordinário da ação e de qual contexto, o da convenção ou o da invenção, serve de “controle” para ator. Para o primeiro modo, que corresponde em larga medida ao mundo moderno, as individualidades são tidas como dadas, inatas, ao passo que a vida coletiva, as convenções que a permitem, precisa ser construída. No mundo indígena, um dos exemplos de modo de ação diferenciante apontados por Wagner, por outro lado, a orientação é inversa. Para este modo de ação, a dimensão coletiva da vida é tida como um dado, e todo esforço é feito para produzir individualidade. “Uma simbolização convencional objetifica seu contexto díspar ao conferir-lhe ordem e integração racional; uma simbolização diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades” (1981: 44).

Mas “todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer simbolização dada. É impossível objetificar, inventar algo, sem ‘contrainventar’ seu oposto. É claro, a realização deste fato pelo simbolizador serial mortal para sua invenção” (id.: *ibid.*). É a essa limitação da percepção que Wagner se refere como mascaramento, o *controle* das intenções do ator pela restrição de seu campo de atenção (id.: 45). Os dois contextos envolvidos nessa dialética da invenção, o contexto de controle (o domínio do construído)

e o contexto implícito (o domínio do *dado*), operam um contra o outro, por assim dizer: eles se motivam reciprocamente.

O controle particular que um ator está usando faz com que ele veja um tipo de transformação ou objetificação como o *resultado* de suas próprias intenções, aquilo que ele está “fazendo”. Ele identifica o *outro* tipo de objetificação, aquele que transforma o próprio contexto de controle e que poderíamos chamar de “contra-invenção”, com a *causa* ou a *motivação* de suas invenções (id.: 45 – grifos no original).

O controle, portanto é fundamental, pois ele implica os atores “não apenas na própria ação, mas também nos julgamentos e prioridades do mundo convencional” (id.: 45). A dialética entre o dado e o construído “define as formas aceitáveis e convencionais da ação humana” (id.: 49). Contudo, o efeito da reiteração das ações cotidianas, em seu sentido convencional, é justamente a relativização do controle – um efeito que Wagner chama também de “desmascaramento” [*unmasking*]. “Contextos que estão continuamente articulados um ao outro tendem a se permear reciprocamente e, assim, a relativizar um ao outro: no curso da objetificação, eles trocam características” (id.: 58). No curso da ação cotidiana, essa relativização pode fazer com que o convencional comece a aparecer, cada vez mais, como algo estranho, peculiar, despropositado (i.e., não convencional); e com o que o não-convencional comece a parecer razoável, aceitável e talvez mesmo comum (i.e., convencional). A única maneira de contra-efetuar essa tendência, de repolarizar a diferença entre o contexto de controle e o contexto “mascarado”, diz Wagner, é “invertendo nosso modo de ação e reinventando os controles ordinários por meio de sua objetificação *em termos de situações e circunstâncias novas ou extraordinárias [unusual]*” (id.: 58 – grifos no original). Em tradições coletivizantes, esses controles são recriados por meio de atos de diferenciação, “invenção deliberada” (id.: *ibid.*). Em tradições diferenciantes, como no caso das sociocosmologias indígenas, cuja ação ordinária é voltada para a diferenciação, os controles são reinventados por meio de uma deliberada coletivização: e é aí que Wagner identifica o lugar do ritual indígena na dialética entre convenção e invenção. O autor opõe o aspecto ritual, “inverso”, “antimotivacional”, da vida desses grupos (sua atividade ritual coletivizante) aos “atos e papéis diferenciantes da vida cotidiana” (id.: 119); e é por meio da inversão do sentido convencional da ação propiciado pelo ritual que eles “cria[m] os ‘dados’ da vida e recarrega[m] os símbolos de sua existência ordinária diferenciante” (id.: 118).

Tratando do contexto ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro (2002b) desenvolveu um argumento análogo sobre o ritual, localizando-o, assim como Wagner, em um ponto específico de um processo mais amplo – nesse caso, o esboço “do que poderia vir a ser

uma teoria geral da socialidade amazônica, baseada em seu conceito de parentesco” (Viveiros de Castro, 2002b: 404). O foco autor está voltado para o conteúdo ameríndio da distinção entre o “dado” e o “produzido”, e assim ele resume seu argumento:

O parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar (id.: 406).

O pano de fundo das sociocosmologias ameríndias, seu “dado”, portanto, seria a diferença, a *afinidade potencial* – a afinidade enquanto ‘valor genérico’, um princípio geral da diferença que não se confunde com sua ‘manifestação particular no nexo de parentesco’, os afins reais (id.: 412) –, ao passo que o que seria concebido como o produto das ações humanas, como algo deliberadamente produzido, seria a similitude, as relações concretas de parentesco (consanguíneo). Isso – a idéia de que o parentesco ameríndio é o resultado de um processo contínuo e deliberado de fabricação –, é claro, faz eco ao que diversas etnografias já vinham mostrando: não apenas que parentes não nascem prontos, precisando ser feitos enquanto tal, como também que a matéria prima dessa fabricação é a alteridade (cf., p. ex., GOW, 1997; RIVAL, 1998; VILAÇA, 2002; COELHO DE SOUZA, 2002, 2004). Também para Viveiros de Castro, o parentesco, a consanguinidade, não é um valor em si, mas uma qualidade negativa, por assim dizer, um limite inferior da alteridade, da afinidade: “é preciso extraí-la [a consanguinidade] do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada. Mas então ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotencialização da afinidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 423). Por isso a consanguinidade e a afinidade “não são categorias taxonomicamente descontínuas, mas zonas de intensidade de um mesmo campo escalar” (id.: 421); “a consanguinidade é a continuação da afinidade por outros meios” (id.: 432).

Ao lado dessa “linha que desce” da afinidade potencial em direção à consanguinidade, porém, precisa o autor, há sempre uma “linha que sobre” em direção à afinidade potencial: se “a afinidade é o princípio de desequilíbrio responsável pela continuidade do processo vital do parentesco” (id.: 432), então ela precisa ser “repotencializada”. Isso ocorre, com efeito, ao longo de todo o processo, pois diferenciar-se da afinidade potencial é afirmá-la por contra-efetuação. Mas, periodicamente, essa repotencialização tem que ser deliberadamente efetuada. Assim como Wagner, Viveiros de Castro identifica esse momento de inversão do modo de ação usual ou cotidiano com o ritual:

No ritual a consangüinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de possibilidade (...). Mais geralmente, a linha que sobe é, como dissemos, a linha do ritual: o ritual é o contexto por excelência da invenção deliberada do dado (...); quando a linha pontilhada se torna cheia [i.e., quando o foco não está mais voltado para a despotencialização da afinidade, mas, justamente, para sua re-potencialização], passamos da “contra-efetuação” (Deleuze) ou “contra-invenção” (Wagner) à *inversão da invenção*. Lembro, por fim, que essa linha ascendente está constantemente ameaçando se contra-efetuar fora do contexto controlado do ritual: há como que um empuxo para cima a cada movimento para baixo da linha correlativa, uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização (id.: 453 – grifos no original).

Se, portanto, a ação cotidiana está voltada, em grande medida, para a produção do parentesco, o que se almeja no ritual é alteração (cf. COELHO DE SOUZA, 2002: 340-8). “Por isso, o ritual faz mais ou outra coisa do que repetir ou continuar o processo do parentesco em uma outra escala (...); por isso, ao invés de fabricar parentes e humanos, o que todo esse aparato cerimonial [centro brasileiro] visaria é possibilitar *metamorfoses*” (COELHO DE SOUZA *et alii*, 2010: 11), ou ativar devires. E se, como dito acima, a matéria prima do processo do parentesco é a diferença, o ritual tem como um de seus efeitos “a reprodução/recriação das próprias condições da ação cotidiana” (id.: *ibid.*).

Já em minhas primeiras idas à Santa Isabel, do pouco que pude acompanhar dos rituais de praça (tanto em 2012 quanto em 2013 tive a oportunidade de ver alguns dos preparativos para o Hetohokỹ e para as danças de aruanã), já me parecia evidente que o ritual era uma instância de transformação. Não são necessários mais do que cinco minutos de conversa sobre o assunto com qualquer homem ou mulher para que algum “espírito” seja mencionado. E eu ouvira de algumas pessoas diferentes, por exemplo, que quando os homens se engajam na luta corporal *ijèsu* no pátio, em ocasiões rituais, não são os homens, mas sim os espíritos dos mortos (*woràsỹ*) que estão lutando. Passei a imaginar, então, uma pesquisa que contraporaria a transformação ritual no pátio à produção de parentesco no universo doméstico como dois modos de ação inversos; e que se dedicaria a retratar *se, e como*, o ritual poderia repolarizar ou repotencializar uma série de diferenças “gastas” no processo de produção do parentesco, repondo, assim, as condições mesmas da ação cotidiana.

Essa hipótese inicial sobre as orientações inversas das ações cotidianas e rituais revelou-se produtiva na pesquisa de campo. Veremos como o espaço residencial (o *ixỹ*) funciona como o espaço por excelência do parentesco, bem como acompanharemos de que maneira. E dedicarei todo um capítulo para demonstrar que os rituais de praça colocam os homens em um “devir-bicho” (*aõni* – essa categoria é fundamental, e nos acompanhará até o final da tese). No entanto, a capacidade do ritual, tal como realizado hoje, de repor de fato as condições da ação cotidiana, me parecia fragilizada – segundo

meus próprios interlocutores, inclusive. Isso passou a se configurar, então, mais como um problema que como uma interpretação. Meu foco, assim, foi se desviando – confesso que não muito intencionalmente – da transformação *no* para a transformação *do* ritual. Saindo de uma pesquisa em que eu tratava um projeto de “resgate cultural” como ritual, me vi, no fim, em um outro contexto em que era o ritual que se tensionava rumo a algo análogo a um “resgate”. Pois, como argumentei anteriormente, o que o projeto de Buridina coloca em jogo não é nenhum “resgate”, no sentido literal, i.e., o que ele faz é muito menos “recuperar práticas abandonadas” que repotencializar uma diferença atualmente fundamental, aquela entre *inỹ* e *tori*. E, em Santa Isabel, os Karajá parecem se apegar ao Hetohokỹ como um recurso último para produzir sua diferenciação em relação aos brancos. Não de uma maneira unânime, e com resultados longe de serem claros ou satisfatórios – para eles próprios.

De alguma maneira, a teoria do ritual exposta acima conduziu a etnografia e a escrita, mas o campo as guiou a outras paragens. Antes que um argumento sobre o lugar do ritual na produção da socialidade *inỹ*, vejo essa etnografia como documentando o ritual, a produção de parentesco e outras questões, apontando suas interconexões, mas deixando sempre transparecer as reflexões e as dúvidas dos *Inỹ* sobre o que elas são, ou no que elas estão se transformando, em um tempo em que se vive “no meio dos brancos”. A leitora ou o leitor talvez perceberão uma certa instabilidade da etnografia, e eu só poderia dizer que ela remete à instabilidade do terreno por onde caminhei refletida em mim.

A TESE

Essa tese trata de mitologia, parentesco, gênero, ritual, relações com os brancos, cosmologia, *cultura* e xamanismo, sem, entretanto, ser *sobre* nenhum desses temas em específico. É uma tese, talvez pudesse dizer, que, costurando alguns aspectos desses campos, tenta elaborar sobre a maneira como os Karajá de Santa Isabel se produzem como um coletivo propriamente humano nos dias de hoje. Faço isso, porém, privilegiando o contraste entre as relações que têm lugar no espaço doméstico (*ixỹ*) e na praça ritual masculina (*ijoina*).

É uma tese sobre a transformação *no* e *do* universo *inỹ*; transformação ritual, estrutural e “histórica”. O título, portanto, responde a isso. A tese trata dos rituais de praça como instâncias de alteração masculina; experimenta com possibilidades de transformação estrutural no que diz respeito às possibilidades de representação do

cosmos e às transformações possíveis entre modelos de aldeias circulares (Jê-Bororo) e lineares (Inĩ); e se aventura, ao final em um exercício de imaginar o “virar branco” como uma transformação estrutural. Transformação, também, foi que acometeu o texto. Fiz uma primeira proposta de organização da tese e comecei a escrever. Depois de terminar os dois primeiros capítulos, que já somavam quase 150 páginas, percebi que minha estratégia seria irrealizável: o tempo passava e, quando mais eu escrevia mais novas questões eram incorporadas ao plano – faltavam ainda oito capítulos! A proposta, também, me parecia demasiado linear, e eu me via diante de algumas dificuldades em relação a como fazer emergir os argumentos que eu vinha elaborando a partir do material organizando daquela maneira. Recomecei, então, do zero. Refiz o plano, invertendo-o: antes eu organizara os capítulos por temas, esperando fazer o argumento aparecer ao longo do percurso; agora, com as linhas gerais do argumento já um pouco mais claras, tomei a arriscada decisão de estruturar os capítulos em função do argumento. Com isso, eu pretendia também que a ‘nova tese’ fosse mais sucinta – mas concisão, definitivamente, não é uma de minhas qualidades.

Recomecei a escrita. Depois de um tempo, percebi que essa nova versão era, com efeito, uma transformação da primeira, e, com exceção de um parágrafo ou dois, o texto anterior foi progressivamente incorporado, mas organizado de outra maneira. Quando terminei uma versão preliminar dos cinco capítulos centrais, porém, e comecei a primeira revisão, a tese se transformou novamente. Não tanto em termos de seu conteúdo, mas de minha postura. Enquanto os Karajá de Santa Isabel expressavam muitas dúvidas em relação a seu mundo atual, eu me esforçava em produzir uma representação estável de sua posição nele. Enquanto eles experimentavam diversas possibilidades (de “virar crente” à tentativa de autonomia por meio de associações), mesmo tendo medo do resultado incerto, eu evitava esses terrenos mais escorregadios temendo, justamente, não poder controlar o texto final. Em algum momento, porém, não sei exatamente como, percebi que, diante da situação atual de Santa Isabel, o melhor que eu poderia fazer e, de certa forma, o mais justo com os Karajá com quem convivi, era me permitir também experimentar, e assumir as consequências disso, quaisquer que fossem elas. Argumentos ou partes importantes da tese surgiram a partir daí.

OS INĨ NA LITERATURA

Sobre grupos inĩ pesa o fardo de serem muitíssimo estudados, mas pouco conhecidos. A despeito de um sem número de artigos, teses, dissertações, livros, cartilhas

e manuscritos produzidos ao longo de mais de 120 anos, há ainda hoje poucos trabalhos etnograficamente detalhados e com profundidade teórica, e ainda há uma quantidade de temas sobre os quais nosso conhecimento ainda é bastante lacunar.

Os bandeirantes que adentravam o sertão brasileiro em busca de ouro encontraram os Iny no rio Araguaia provavelmente entre fins do século XVII e início do século XVIII. Na segunda metade deste último século começam a surgir relatos que mencionam os Karajá, o que ocorre de maneira irregular ao longo do século XIX – a história da região será tratada em mais detalhes no capítulo um. Os primeiros registros com cunho etnográfico aparecem no final do século XIX e no início do XX: os relatos de viagem dos exploradores franceses Francis Castelnau (1949[1850]) e Henri Coudreau (1897) e os relatórios etnográficos dos alemães Paul Ehrenreich (1948[1888]) e Fritz Krause (1911[1908]). Na década de 1930, o antropólogo estado-unidense William Lipkind fez uma extensa pesquisa de campo entre os Karajá, da qual, porém, além de um grande volume de notas de campo arquivadas no Smithsonian Institute (Washington, EUA), só resultaram dois artigos (1940, 1948). Na década de 1940, Herbert Baldus esteve algumas vezes nas aldeias do Araguaia em decorrência de sua atuação junto ao Serviço de Proteção aos Índios, tendo feito uma pesquisa fragmentária que resultou em alguns textos (1938, 1948, 1951, 1963). Na década de 1950, Luis de Castro Faria (1959) publica um pequeno texto sobre as bonecas de barro karajá; Mário Ferreira Simões faz algumas incursões etnográficas, mas suas notas só seriam publicadas bastante tempo depois (Simões, 1992); e Maria Heloisa Fénelon Costa (1978) trabalhou em Santa Isabel sobre arte Karajá, focada sobre a produção cerâmica. A pesquisa do suíço Hans Dietchy teve lugar na década de 1960, resultando em uma série de artigos (1960, 1963, 1974, 1977a, 1977b, 1978). Na década de 1970, Edna Luísa de Melo Taveira (2012[1982]) fez uma investigação, também em Santa Isabel, sobre a produção de cestaria.

Depois disso, além de artigos sobre temáticas diversas, começam a aparecer as primeiras teses e dissertações. Marielys Bueno defendeu uma dissertação (1975) e uma tese (1987) sobre os Karajá de Macaúba. Vilma Chiara defendeu sua tese de doutorado sobre as bonecas karajá (1970) na Universidade de Paris X. O estado-unidense George Donahue defende sua tese em 1982, tendo publicado também alguns artigos sobre mitologia (Donahue, 1977, 1978; Donahue & Donahue, 1979, 1981). Nas décadas de 1970 e 1980 também apareceu uma série de escritos de Desidério Aytai (1977, 1978, 1979a, 1979b, 1979c, 1980, 1981, 1983a, 1983b, 1985, 1986 1988a, 1988b, 1993a, 1993b), Dante Martins Teixeira (1983) e Matias Bauer (1971, 1984/1985, 1985). Na década de 1990 surgem os primeiros trabalhos que seguiram um padrão moderado de etnografia. O primeiro deles foi

a tese sobre estrutura sociocosmológica karajá da francesa Nathalie Pétesch (1992), baseada em pesquisa realizada na segunda metade dos anos 1980 – autora também de outros artigos (1987, 1993a, 1993b, 2011). Manuel Ferreira Lima Filho defendeu uma dissertação de mestrado sobre o Hetohokỹ da aldeia Santa Isabel (1994[1991]); mais recentemente, escreveu, junto com Telma Camargo da Silva, um artigo sobre os grafismos aplicados sobre as bonecas karajá (Lima Filho & Silva, 2012). André Toral, cuja pesquisa foi multicentrada, apresentando informações sobre os três grupos, fez uma descrição geral da organização social e da cosmologia inỹ em sua dissertação de mestrado (1992a); além um artigo sobre pintura corporal (1992b), Toral também escreveu, na década de 1980, uma série de notas e relatórios etnográficos no contexto de sua atuação junto ao Centro de Documentação Indígena – CEDI-SP (ver, por exemplo, 1982a; 1982b; 1982c). Patrícia Rodrigues (1993, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008) escreveu sobre tempo, ritual, cosmologia e gênero entre os Javaé. Essa foi a primeira pesquisa específica sobre esse grupo, que mais recentemente foi objeto de uma tese de doutorado sobre etnomusicologia (Lourenço, 2009). Oiara Bonilla (1997, 2000) descreveu a situação da aldeia javaé Txuiri, formada no sítio de um assentamento de colonos desocupado pelos indígenas. Helena Schiel redigiu uma monografia de graduação sobre os Karajá de Buridina (2002) e uma dissertação de mestrado bibliográfica sobre ‘modos de classificação entre os Karajá’ (2005); atualmente, está concluindo seu doutoramento (s.d.), focado sobre a questão da chefia. Ela também é autora de um artigo sobre a relação entre dualismo e triadismo na sociocosmologia karajá, a partir da análise do caso dos grupos de praça *ijoi* (2007). Sandra Lacerda Campos defendeu uma tese de doutorado na PUC-SP sobre as bonecas de barro *ritxoo* ♂. Chang Whan defendeu uma dissertação de mestrado sobre as figuras em cordéis *rèru* (1998) e uma tese de doutorado sobre as bonecas *ritxoko* ♀ (2010). Em 2011, Maristela Torres defendeu sua tese de doutorado sobre gênero, e Suely Brígido (2011) publicou um livro com a síntese de sua pesquisa etnomusicológica sobre as músicas de Aruanã e os choros funerários femininos.

Estes são apenas os principais trabalhos. Além deles, há ainda uma quantidade de artigos e monografias de graduação de menor impacto, além do material de linguística, também extenso. Ainda assim, como dizia mais acima, poucos desses trabalhos apresentam maior densidade etnográfica e profundidade teórica. Os trabalhos de maior fôlego, sem dúvida, são os de Patrícia Rodrigues, Nathalie Pétesch e André Toral.

Em geral, todas essas etnografias (a principal exceção talvez seja a dissertação de André Toral), tenderam a enfatizar mais a semelhança e a identidade, mesmo quando tratando de entidades como os aruanãs mascarados, os quais os Inỹ marcam claramente,

a meu ver, como Outros. Patrícia Rodrigues, por exemplo, fala dos Javaé como “uma sociedade que valoriza a semelhança em detrimento da diferença, o parentesco ao invés da afinidade, a continuidade no lugar da transformação” (2008b: 617). Nathalie Pétesch, por seu turno, fala que “o campo da cogação é estendido a uma grande parte do cosmos” (PÉTESCH, 1992: 438), caracterizando isso como uma “projeção do ‘Eu’ karajá sobre seu exterior” (id.: *ibid.*). Entendo, porém, que semelhança e diferença, consanguinidade e afinidade, são duas faces do mesmo “processo”; e, além disso, são contextuais, de modo me parece impossível determinar semelhança e diferença como atributos estáveis de tal ou qual relação. Pessoas ou seres que, *em uma relação particular, concreta*, aparecem como semelhantes entre si, *em outra relação concreta* aparecem como diferentes. Se *em certos contextos* os Karajá ‘projetam seu Eu sobre o exterior’ (dizendo, por exemplo, que os aruanã são *inỹ*, ou *como os inỹ*), em *outros contextos* eles negam isso fortemente (afirmando que os aruanãs são “bicho”, *aõni*).

SOBRE A PESQUISA

Faço pesquisa entre os Karajá há aproximadamente oito anos. De 2008 a 2013, realizei pouco mais de nove meses de pesquisa de campo em Buridina, divididos em diversos períodos de poucos dias a dois meses, de modo que acompanhei regularmente a situação daquela aldeia durante esses anos. Minha pesquisa de doutorado, assim, é uma continuação de um trabalho mais longo. No ano de 2014, fiz um mês de campo (janeiro) em Buridina, e seis meses seguidos em Santa Isabel (de fevereiro a agosto). Fiz uma pequena pausa em setembro, aproveitando para fazer uma pesquisa documental nos arquivos do Museu do Índio (RJ). Ainda nesse mês, retornei a Buridina e fiquei lá até o final do ano, com uma pequena interrupção de vinte dias, durante os quais permaneci na cidade de São Félix do Araguaia. No início do ano seguinte, fiz mais três meses de pesquisa em Santa Isabel, encerrando o campo para do doutorado. Essa tese, assim, se apoia em um total de aproximadamente 23 meses de campo, sendo dez deles (somando-se os períodos de pesquisa viabilizados pela atuação como colaborador eventual da SESAI) em Santa Isabel.

Nessa última aldeia, acompanhei toda a parte principal do Hetohokỹ de 2014 e 2015. Em 2014, acompanhei desde a fabricação dos aruanãs dos iniciandos até o final do ciclo da iniciação, a saída dos espíritos Wêhõ e Weriri, incluindo as festas de despedida dos aruanãs. Em 2015, acompanhei desde a fabricação dos aruanãs dos iniciandos até o fim da reclusão dos meninos. Fiz muitas gravações de áudio, de mitos e sobre temas

diversos. Nos quatro meses que permaneci em Buridina em 2014, trabalhei na transcrição e tradução dessas narrativas junto como Kahukaxi Javaé. Posteriormente, de abril a agosto de 2015, intercalei a organização do material com um pouco de escrita e, principalmente, mais trabalho de transcrição e tradução de narrativas. Nesse período, meu parceiro de trabalho foi Xirihore, meu anfitrião em Santa Isabel. Esse trabalho, porém, foi feito na cidade. Vários trechos dessas narrativas aparecem durante a tese. No que concerne à mitologia, as traduções se encontram na íntegra em anexo à tese.

Até 2012, eu sabia muito pouco da língua Karajá, apenas um conjunto de palavras e algumas expressões. Depois de muita escuta passiva, eu entendia ainda apenas o tema geral de uma conversa qualquer. Em outubro/novembro daquele ano, porém, fiz um curso de linguística descritiva, baseado no exemplo da língua karajá. O curso aconteceu em Belém, na Universidade Federal do Pará, e foi ministrado por Eduardo Rivail Ribeiro, linguista que, naquele ano, tinha defendido sua tese de doutorado sobre a língua karajá (RIBEIRO, 2012). Passei vinte dias em Belém. Durante esse tempo, aprendi a decifrar o emaranhado de códigos que um texto de linguística parecia para mim até então. Convivi proximamente com Eduardo Ribeiro, e, além das aulas, conversamos por muitas horas sobre a língua dos Iny. Aproveitei a oportunidade, também, para ler boa parte do material de linguística karajá que havia disponível. O curso e a estadia em Belém foram fundamentais para o desenvolvimento da tese. A leitora ou o leitor verão que faço um uso razoavelmente extenso da língua indígena em minhas análises.

Cheguei a campo no começo de 2013, então, com a gramática do karajá fresca na cabeça. Aprendi bastante nessa estadia de 10 dias, e também trabalhando com o material que produzi naquela oportunidade. Mas foi em 2014 que meu domínio da língua melhorou enormemente. Minha anfitriã Mÿixa (esposa de Xirihore) entende português, mas fala apenas a língua materna. Sua mãe Mahuèdèru, que foi minha principal narradora, fala muito mal o português e prefere se expressar em Karajá. Como “eu falava a língua” quando comecei o campo naquele ano (uma maneira muito generosa de os Karajá dizerem que eu não era completamente ignorante em sua língua...), as duas passaram a falar comigo quase exclusivamente em *inyrybè*. E, desde o início, eu tentei falar em karajá o quanto pudesse. Com o tempo, depois de algumas trapalhadas e de ser corrigido muitas e muitas vezes, comecei a ‘destravar a língua’ e a conseguir travar diálogos básicos na língua indígena. O investimento em linguística foi fundamental, pois, tendo aprendido sobre a gramática da língua, meu aprendizado prático foi razoavelmente rápido, e em três ou quatro meses eu adquiri uma fluência na língua que nunca imaginei ser capaz. Passei então a apostar nisso, e os Karajá, vendo meu esforço,

se sentiam totalmente à vontade para falar comigo apenas em seu idioma. Às vezes para meu desespero, mas eu fingia que estava entendendo tudo e, quanto mais o tempo passava, mais eu entendia. Na metade final do campo de 2014 e em todo o campo de 2015, a pesquisa foi conduzida praticamente apenas na língua karajá. Isso foi uma aposta minha. Certamente, deixei passar informações por não compreender tudo o que meus interlocutores me falavam em sua língua. Por outro lado, há muitas questões que eles não sabem bem como expressar em português e, não fosse pela minha insistência em tentar conduzir minha pesquisa na língua karajá, eu me veria cercado por explicações apressadas e pouco compreensíveis para mim. O que fazer, por exemplo, a afirmação de que de algo “é sagrado, para a gente” ou de que os espíritos dos mortos são como “anjos”? Com respostas como essas, vi vários karajá encerrarem conversas com brancos curiosos que lhe faziam perguntas que, segundo percebia, seriam difíceis de responder em português.

Todas as narrativas que gravei em 2014 – com uma única exceção, salvo engano – foram em karajá. O trabalho de transcrição também foi decisivo para melhorar meu domínio da língua. Logo percebi que, se eu quisesse fazer esse trabalho com alguma agilidade, era preciso fazê-lo sozinho – dentre outros motivos, porque meus parceiros de trabalho achavam o trabalho extremamente tedioso. No começo, demorava dois ou três dias para transcrever meia hora de gravação, mas, com a prática, me tornei muito mais ágil. Transcrevi a íntegra de todas as histórias apresentadas em anexo, e de outras gravações. Com esse primeiro texto em karajá, sentei com meu parceiro de trabalho, escutando tudo novamente, parando para transcrever frases ou trechos que eu não havia entendido sozinho, e traduzindo a narrativa. As decisões finais sobre como traduzir certos termos ou trechos (tanto Kahukaxi quanto Xirihore davam, muitas vezes, apenas explicações vagas) foram minhas e, portanto, a responsabilidade sobre quaisquer erros no trato do material linguístico também o é.

Em 2015, estabeleci residência permanente em São Félix, onde essa tese foi toda redigida. A proximidade com os Karajá, assim, não foi interrompida. Fui para a aldeia algumas vezes, e encontrei frequentemente com os Inỹ na cidade. Isso me permitiu consultá-los sobre algumas dúvidas que iam surgindo à medida que eu organizava meu material e que escrevia.

DOS CAPÍTULOS

Essa tese está organizada em cinco capítulos, alguns mais longos que o usual. Por isso, do capítulo três ao cinco, dividi os tópicos que tratam de temas relacionados em

blocos e dei um título a eles. Mas assim o fiz, sobretudo, para quebrar a sequência de um texto demasiado longo.

O capítulo um foi pensado como uma contextualização sobre a região, os Karajá e a aldeia de Santa Isabel, em específico. Trato primeiro do mito de surgimento da humanidade inỹ e da origem dos três grupos, Karajá, Javaé e Ixỹbiòwa. Depois, faço um apanhado geral da história das primeiras incursões de não indígenas do vale do Araguaia. Passo, então, à chegada do SPI e a fundação, em 1927, do Posto Redepção Indígena, junto ao qual surgiu a aldeia Santa Isabel. Retornando a história dos brancos na região, descrevo brevemente a formação das cidades ribeirinhas de São Félix, Santa Terezinha e Luciara, os projetos de interiorização do país tocados pelos presidentes Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek (que atingiram diretamente os Karajá de Santa Isabel), a trajetória da Ilha do Bananal de Parque Nacional à demarcação das Terras Indígenas, e projetos de desenvolvimento mais recentes com incidência sobre o território Karajá. Por fim, ofereço uma descrição geral de Santa Isabel e de seu cotidiano, para depois introduzir o contraste entre o tempo “dos antigos” e o tempo “do pessoal de hoje”, descrevendo uma série de elementos que os Inỹ apontam como problemáticos em sua vida atual.

O capítulo dois retoma pausadamente a origem mítica da humanidade. Apresento as narrativas sobre o tempo primevo, quando “os animais eram gente e falavam”, do fim da primeira humanidade, do surgimento de uma nova humanidade, que emerge do fundo do rio, e de sua conquista da agricultura e de alguns rituais importantes, como as danças de aruanã e o Hetohokỹ, a festa de iniciação masculina. Os primeiros humanos e outros seres do tempo primevo, estavam “perto da transformação”, idéia expressa pelo termo *isỹru*. Percorro a mitologia para mostrar que o surgimento da humanidade verdadeira e do mundo atual correspondem a uma passagem de um estado absolutamente transformativo (*isỹru*), no qual “qualquer pessoa podia se transformar em algum bicho”, nas palavras de Xirihore, para um estado em que cada ser tem uma forma corporal (relativamente) estabilizada. Trato, também, do conceito de *aõni*, que argumento estar intimamente relacionado com o aspecto “transformativo”, *isỹru*. Trabalhando as noções karajá de “certo” (*òbiti*) e “errado” (*ehadu*), desenvolvo a noção de *forma* como uma estética sob a qual um conjunto de convenções ‘formais’ tem que aparecer para dar a ver os envolvidos em uma relação particular, dada, como semelhantes ou diferentes entre si. Por fim, elaboro um pouco mais o que os Karajá chamam de sua *cultura*.

O capítulo três se volta para espaço residencial (o *ixỹ*), tratando da produção de parentesco e da questão do gênero. Começo descrevendo o processo de produção de

pessoas, acompanhando o ciclo de vida por meio do desenvolvimento das faculdades ligadas ao ouvido, “ouvir/lembrar/pensar”. Discuto também uma importante categoria a um só tempo de parentesco e cerimonial, o *bròtyrè*, o que me auxilia a traçar uma distinção entre o que chamo de “rituais domésticos”, festas que acontecem dentro das casas que se voltam para a humanização da pessoa alvo, e “rituais de praça”, voltados sobretudo para a alteração. Sobre esses últimos, porém, demonstro que eles também têm uma dimensão de aparentamento, pois demandam uma série de preparativos no universo doméstico que propiciam atividades que promovem um assemelhamento entre pais/mães e filhos/as, avós/avós e netos/as etc. Passo, depois, para uma discussão sobre os conceitos de *inỹ* e *ixỹ*, argumentando que o primeiro se refere à humanidade enquanto condição ao passo que o segundo remete a um coletivo de parentes territorialmente localizado. *Ixỹ* é o termo para o espaço residencial da aldeia, assim como para uma coletividade feminina qualquer. Percorrendo uma série de elementos, argumento que os Karajá estabelecem uma relação entre feminino e humanidade, de um lado, e masculino e alteridade, de outro. Discuto também o argumento de Patrícia Rodrigues (1993; 2008b), que argumenta que os Javaé fazem a associação inversa. Passo, depois, para um desdobramento da questão, apontando que, apesar dessa associação no nível do contraste entre espaço residencial e pátio ritual, que coloca o contraste entre uma função-Eu das mulheres e uma função-Outro dos homens, há também uma função-Eu dos homens e uma função-Outro das mulheres, embora essa última me pareça de natureza diferente de sua correspondente masculina. Na parte final do capítulo, elaboro, seguindo o que dizem os Karajá, alguns aspectos do processo do parentesco que têm se mostrado problemáticos nos dias de hoje.

O capítulo quatro trata do xamanismo e da estrutura do cosmos, preparando terreno para as discussões do capítulo seguinte. Pois a transformação ritual opera por meio da mesma ‘mecânica’ que o xamanismo; e, se os homens se transformam ritualmente em diversos *aõni* e em *woràsỹ* (os ‘espíritos’ dos mortos), só os xamãs conhecem os locais de moradia desses seres e podem visitá-los. Começo pelo xamanismo, descrevendo algumas de suas características gerais, o trabalho de cura e a feitiçaria, dentre outras questões. Um ponto importante que surge daí é uma discussão sobre o conceito *inỹ* de “alma” ou “espírito”, *tàkytàby* ♀, *tyytàby* ♂. Na segunda parte do capítulo, apresento os três patamares do cosmos e seus habitantes. No que concerne ao “Mundo do Meio” ou “de Fora”, o plano onde estão os *Inỹ*, me detenho também sobre o destino póstumo das pessoas comuns e dos xamãs, fazendo a distinção entre as transformações decorrentes de uma morte lenta, por adoecimento (feitiçaria ou “doença

de branco”), que resulta nos *woràsỹ*, a coletividade anônima dos mortos que têm participação crucial no Hetohokỹ, e uma morte repentina, por acidente, afogamento, suicídio, assassinato etc., que gera o tipo de espectro mais temido, o *hurè*. Aponto que os xamãs, por outro lado, quando morrem não se transformam em “mortos”, mas sim em “*aõni* de verdade” (*aõni tyhy*), passando a habitar o mesmo local de origem de seu *aõni* auxiliar. Um outro elemento importante do capítulo é que o material que apresento indica que, entre os habitantes dos distintos patamares do cosmos, há uma diferença de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a; LIMA, 1996; 1999). A partir disso, faço um experimento: diagramo o cosmos a partir do ponto de vista dos habitantes de seus diferentes patamares, sugerindo que da perspectiva de um plano determinado, o que se pode ver é a relação entre os dois outros.

O capítulo cinco é em grande parte descritivo. Apresento os aspectos gerais das danças de aruanã e do Hetohokỹ, substanciando etnograficamente, por meio da descrição das relações entre corpos e espíritos, músicas, máscaras e modos próprios de fala, a descrição do ritual como uma instância de transformação. Ao final, faço outro experimento. Discuto brevemente a reformulação atual da imagem dos grupos jê-bororo como “fechados sobre si mesmos” e, em diálogo com a etnografia panará de Elizabeth Ewart (2003; 2013), exploro algumas das consequências de um imagem do “centro” – ou o que entre nos Karajá corresponde ao centro de aldeias circulares, i.e., seu pátio ritual masculino – como um espaço de alteração, antes que de aparentamento. Se o plano das aldeias inỹ pode ser obtido pela projeção do círculo externo do dualismo concêntrico sobre uma reta, tal como demonstrou Lévi-Strauss (2008[1956]), o que acontece se fizermos o inverso, se fechamos a linha de casas de uma aldeia inỹ, produzindo, assim, um círculo? O resultado, chamei de dualismo “ex-cêntrico”, pois o centro nunca pode ser um ponto de convergência ou exercer uma força centrípeta.

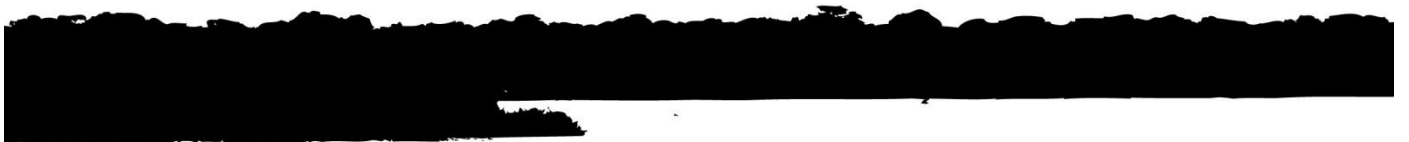
O sexto e último capítulo não é exatamente um capítulo, nem uma conclusão. O que traga ali são algumas reflexões sobre a situação atual dos Karajá de Santa Isabel, sobretudo no que diz respeito à possibilidade, colocada por eles mesmos, de que “acabem” e “virem brancos”. Concluo a tese com uma última experimentação. Retomando a discussão do capítulo três, em que argumentava que a função-Outro das mulheres dificilmente pode ser vista como uma forma de alteração análoga à masculina, um “virar *aõni*”, aplico a fórmula canônica do mito sobre a função-Eu das mulheres, a função-Outro dos homens e a função-Eu dos homens. O resultado me leva a especular sobre o “virar branco” como uma morte. Não como um fim absoluto, mas sim mais uma

transformação – só não sabemos, como não o sabem os Karajá, para que mundo ela (n)os levará.

Passemos, então, ao capítulo um.

1.

**O POVO DO RIO:
OS INY, OS BRANCOS E O ARAGUAIA**



1.

O POVO DO RIO: OS INY, OS BRANCOS E O ARAGUAIA

As primeiras incursões de não indígenas ao vale do Araguaia datam ainda do começo do século XVII. Nessa época, os Iny já ocupavam uma extensa região ao longo da calha desse rio. Iniciaremos o percurso dessa tese com um apanhado geral da história de ocupação do Araguaia pelos Karajá e pelos brancos. Primeiro, veremos as narrativas iny sobre a origem da humanidade e seu estabelecimento no médio curso do rio – histórias que contam também sobre a origem da distinção entre Karajá, Javaé e Ix̃biòwa. Passaremos, depois, para uma descrição, ainda que sumária, da invasão Tori ao vale do Araguaia. O capítulo pode ser um tanto longo; mas é difícil compreender a situação atual da aldeia Santa Isabel sem um vislumbre da quantidade e diversidade de “frentes de expansão” nãoindígenas que vêm atingindo seu território há mais de três séculos.

O FIM DOS PRIMEIROS HUMANOS

Os grupos iny ocupam imemorialmente a calha do rio Araguaia. Suas aldeias, sempre à beira do rio, de um lago ou curso d'água menor, se espalham ao longo de mais de mil quilômetros às margens desse caudaloso rio que corta o Brasil central, margeando os territórios dos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará. Os primeiros registros de viajantes relatam já a presença desses indígenas nos barrancos altos e, principalmente, nas praias do Araguaia. E tampouco há registros na história oral de que tenham migrado de outra região. A partir disso, Nathalie Pétesch afirma que a ocupação iny nesta região seria anterior à invasão europeia ao continente sul-americano. E se pergunta:

De quando remonta, então, o estabelecimento desse grupo indígena ao vale do Araguaia? A arqueologia da bacia do Araguaia não está mais do que em seus princípios. As primeiras pesquisas feitas no alto Araguaia, notadamente no rio Vermelho e na região de Aruanã, foram, porém, capazes de estabelecer numerosas analogias entre a cerâmica tradicional karajá e os vestígios encontrados nos sítios [arqueológicos] dos primeiros horticultores e ceramistas do sul do estado de Goiás e do Mato Grosso (tradição Uru, século IX). Isso parece indicar que a origem dos Karajá, ou de seus ancestrais, é muito antiga nesta região (PÉTESCH, 1992: 34 – tradução minha).

A limitação dos registros historiográficos e arqueológicos, porém, contrasta com a riqueza das narrativas inỹ, que elaboram em minúcias o tema do surgimento da humanidade e da ocupação da calha do Araguaia. As etnografias karajá apontam para uma única narrativa como o “mito de origem da humanidade”, aquela que conta como os Inỹ que habitavam o Berahatxi, o mundo subaquático, patamar inferior do cosmos, descobriram uma passagem para o mundo de fora e saíram para viver às margens do Araguaia. Essa é talvez a narrativa karajá mais conhecida e publicada¹, utilizada inclusive por Lévi-Strauss (2004[1964]) em sua análise dos mitos da vida breve.

A única referência que encontrei na literatura específica sobre um possível deslocamento do grupo a partir de outra região é um trecho de uma fala do finado Arutỹna, de Santa Isabel, registrada por Edna Taveira de Melo: “Antigamente Karajá veio do mato. A nação veio do mato. Veio encontrar o Araguaia e ficou aí morando. Depois fez festa, festona mesmo. E tiraram o menino maior para pôr no meio do grande. Aí conta o caso da Casa de Aruanã. Negócio do Aruanã.” (2012[1982], p. 23-4). Arutỹna segue contando um resumo da história do fim da primeira humanidade (M11), que veremos adiante. Mas este é um relato isolado. As histórias sobre o começo de tudo já nos mostram os Inỹ morando às margens do Araguaia. Suas aldeias, porém, ficavam no interior da Ilha do Bananal e junto ao rio Javaés, braço menor do Araguaia que forma a ilha – isso, muito antes daqueles que moravam no fundo do rio saírem para o lado de fora.

Um dos motivos para que isso tenha passado despercebido à maior parte da literatura específica é que, como notou Rodrigues, as narrativas sempre foram registradas “em episódios fragmentados” (2008a: 77). Como a própria autora aponta muito pertinentemente em sua tese (2008b), as histórias inỹ tem um encadeamento temporal. As narradoras e os narradores dizem que tal ou qual episódio aconteceu antes ou depois disso ou daquilo, que isso foi no tempo em que Ânỹxiwè estava caminhando ao longo do rio, ou que, naquele tempo, os Inỹ do fundo ainda não tinham saído para o lado de fora. Escutei, é claro, muitas histórias fragmentadas. Mas, quando perguntados, os narradores e as narradoras podem localizar, na maioria das vezes, os episódios em períodos específicos. Foi conversando com Mahuèdèru sobre isso que um aspecto importante do encadeamento temporal dessas histórias ficou claro para mim. Eu perguntava a ela sobre se, quando os Inỹ saíram do fundo do rio, Ânỹxiwè ainda vagava sobre a terra. Ela me

¹ Ver Aytai (1979: 3), Pétesch (1992: 445), Erenheich (1948: 79-80), Donahue (1982: 36-7 e 161-162), Rodrigues (2008a: 82-87; 2008b: 77), Pimentel da Silva & Rocha (2006: 102-80), Lipkind (1940: 248-9) e Taveira (2012[1982]: 23-27), para citar apenas alguns dos principais trabalhos sobre o grupo.

respondeu que *Kàboi-mỹ ijàky wijina-le ihỹmỹhỹre*, “a história de Kàboi é recente!”², e que as narrativas que contam sobre os primeiros humanos são *hitxina hitxina ijàky*, “histórias muito, muito antigas!”. Essa humanidade primeva foi extinta, em um episódio trágico. Só dois irmãos sobreviveram. E é em substituição (*tèròwy-mỹ*) a estes que os *berahatxi làdu*, os que habitavam o fundo do rio, vêm para o mundo de fora. Vejamos os seguintes trechos de gravações com Mahuèdèru e Dòrèwaru.

Mahuèdèru

karelàkykre ikuni mōma
Eu vou contar,

wiji ijyky-mỹ karelàkykre anōma hàkana bàdèdàkỹnana-mỹ wiji karelàkykre
hoje eu vou contar uma história sobre os tempos antigos, eu vou contar.

anōma anōdata anōbo ta tahè bàdè rỹire
Não sei a data em que estamos.

karelàkykre, anōma-mỹ karelykykre
Eu vou contar, eu vou contar.

anōma-mỹ anōkō ixỹkòlòkuna-mỹ anōkō anōma-mỹ
Não é sobre a saída dos inỹ do fundo do rio.

anōma-mỹ ixỹ kaa wèbròtàky ahāna-mỹ rỹiramỹhỹ juhu,
Antigamente existia Inỹ no mundo de cá, do lado de fora,

hàkana-ku, wijina anōkō, hàkana-ku
antigamente, não nos tempos de hoje, há muito tempo.

kaa wèbròtàky-mỹ ixỹ rỹira hèka ijōdire inỹ
Existiam Inỹ no mundo de cá, tinham pessoas,

ixỹ rỹiramỹhỹ
os Inỹ já existiam.

ijyky ijōdi timỹbo kaa wèbròtàky rỹira mahādu ijyky ijōdi
Há histórias sobre o pessoal que morava do lado de cá,

ixỹ kaa wèbròtyhy ràki rỹiramỹhỹ
existia Inỹ desse lado mesmo.

Dòrèwaru

Juhu-ku kànỹ ixỹ hāware juhu-ku, kua wèràbi, javaé bèraku, ixỹ hāwa.
Antigamente existiam aldeias inỹ do lado de lá, do lado do rio Javaés.

Tai-le bàdokujàkè itxoi rahure, tai-le roimỹhỹ,
Foi lá que os pirarucus acabaram com uma turma de homens [Mo8], foi lá mesmo.

Tai-le Kabòròrò wàna hawyky rabirenanỹ, tai-le roimỹhỹ
Foi lá que as mulheres namoraram com o jacaré [Mo6], foi lá mesmo.

² Kàboi é uma das personagens principais da história da saída do fundo do rio.

Tai-le anōma, anōma... Txobi! Bòti wenihinkỹ kaa usè, bòti kua usèhèkỹ anōma
Foi lá que, como se diz... Ah sim! Tinha um pote muito grande,

bèè rukỹre bàde-ku anōmare, tai-le roimỹhỹre, kuaki. Kua roimỹhỹre.
no tempo em que a água secou, foi lá que aconteceu, foi lá. Lá mesmo.

Bèè ràki itànỹ juhu rỹira-mỹ, itànỹ, ixi bàdètàka
Antigamente a água era bem limpa.

Kia ràki xè wiji anōmamỹhỹre riwasinỹmỹhỹ, hàri mahādu ràki riwasinỹmỹhỹ
Então os hàri a roubaram,

riwasi-mỹ ràki rèlè-mỹ taràki ixi bàdètàkahakỹ bòti roimỹhỹre
roubaram e colocaram o pote em um lugar aberto.

bèè idi rukỹre anōma Kubele riwèbòhònỹre wahè
Com isso a água secou. Kubele quebrou o pote.

kia-ki ixi bàdètàkaki-le rỹimỹhỹre
Estava ali, em um lugar limpo

rihōrōnỹrènỹre ràki riwasinỹrènỹre
Os hàri fizeram assim, eles roubaram,

Kia nỹimỹhỹde ixi bàdètàka
ficava em um lugar limpo.

Tai-le inỹ wèbòhòna nỹimỹhỹde, tai-le.
Foi lá mesmo que aconteceu a história de inỹ wèbòhòna [M11].

Kua ràbi bàdè juhu nakòrarunỹde, kua ràbi
Foi do lado de lá, antigamente, que as coisas começaram.

tai tahè ixỹ ituere
Então esse pessoal acabou.

tèròwy-mỹ kòsànỹ kaa ràbi ixỹ nakòkunỹde, tèròwy-mỹ
Talvez o pessoal que saiu do lado de cá veio para substituí-los,

berahatxi ràbi nakòkunỹde tèròwy-mỹ ixỹ ituere dèròwy-mỹ
sáiram do fundo do rio para ficar no lugar daquele pessoal que acabou.

mỹ kànỹ inỹ labikè boho relykymỹhỹrènỹ.
Assim nossos avós contavam.

Mahuèdèru

Kaa ta ràki inỹ labikè tòè ràki kia tatohokūa tàby na kaa wèbrò-kò ràki hāwa-txi réakarèri
Então nosso avô, aquele que era pai de bebê, veio para o lado de cá e descobriu um lugar.

tàki ràki hè xè anōma-mỹ ixỹ anōma-mỹ
Por causa dele as pessoas dizem:

“Dikarỹ bàdèkòraru, iraru ràbi bàdèkòrarunỹ”

“eu sei como as coisas começaram, tudo começou lá em baixo”³

Iraru ràbi bàdèkòraru tahè anòhèrèri bo hèka!
Como assim tudo começou lá em baixo?

Iraru ràbi anòkò dèlè-mỹ ixỹ rakòraru-nỹ.
Não foi lá em baixo que os Inỹ apareceram pela primeira vez.

Há muitas histórias sobre esses primeiros humanos. Eles viveram muito tempo na Ilha do Bananal e se envolveram em uma série de episódios que culminaram na conformação do mundo tal como existe hoje (como o roubo do sol por Ânỹxiwè), na aquisição pelos Inỹ de bens culturais como o fogo, e na origem de diversas coisas, como os vários tipos de gentes e seus corpos particulares, comportamentos habituais/convencionais, técnicas etc. (desde o comportamento das onças em relação aos Inỹ ou a pesca do pirarucu até a origem dos animais e dos brancos) – ver anexo, M01 a M11. Deteremo-nos sobre elas no capítulo seguinte.

Mas esses primeiros humanos foram extintos de maneira trágica (M11). Tudo aconteceu por conta da revelação de um segredo. Era época do Hetohokỹ, o grande ritual coletivo de iniciação masculina. Naquele tempo, quando os homens saíam para caçar ou pescar para trazer comida para os *jyrè* (os iniciandos), os meninos eram levados para a casa de suas mães, e voltavam para a reclusão na casa erguida no pátio ritual quando os homens retornavam (hoje, os *jyrè* são levados para o mato junto com os homens). Havia dois irmãos sendo iniciados, Ura-Ura, e Yriwàna ♂, Kyriwàna ♀, que era mais novo. Sempre que os homens iam caçar, a mãe deles perguntava para Ura-Ura como os *wakuràsỹ*⁴ ♀ comiam na casa dos homens. Ele nunca respondia. Até que um dia o menino se cansou da insistência da mãe e lhe contou. Disse que os *woràsỹ* ♂ encavalavam um dedo sobre o outro, do mindinho ao indicador, para comer. A mulher se animou com a descoberta.

Mas, no canto da casa, estava um velho chamado Ijakabukabu. Ele ficava sempre deitado à beira do fogo, coberto de cinzas; como um doente, ele não se levantava e não caminhava mais. Ele estava deitado lá e escutou o que o menino disse. E, apesar de o que ele contou não ter sido nada de muito importante, ele violou uma regra ritual, revelando para uma mulher parte do “segredo masculino”, um conhecimento que cabe exclusivamente aos homens. Ijakabukabu se levantou e, usando uma vara comprida

³ A narradora, que é de Santa Isabel, diz “lá em baixo” se referindo ao local de ascensão dos Inỹ que viviam no fundo do rio, local esse conhecido como *inỹsèdyna* e que fica pouco acima da aldeia Macaúba, distante de Santa Isabel aproximadamente 125 km rio abaixo. Ver M12, adiante.

⁴ O coletivo anônimo dos mortos. O destino póstumo das pessoas será tratado no capítulo quatro, e a participação dos *woràsỹ* no ritual no capítulo cinco.

como apoio, foi até o porto esperar a chegada dos *woràsŷ*. Quando estes estavam chegando, viram o velho e estranharam. Eles perceberam que algo estava errado. Encostaram no barranco, subiram e perguntaram ao velho o que estava acontecendo, e ele contou. Na mesma hora o Hãrabòbò⁵ veio correndo e cortou a cabeça do velho Ijakabukabu, espetou-a na vara comprida com a qual ele se apoiava para andar e foi correndo pela aldeia. Passou por todas as casas, depois foi para o *ijoina* – o pátio ritual –, onde jogou a cabeça fora.

As mulheres e crianças correram para dentro de casa com medo; já os homens, nenhum foi para casa ficar com sua família, foram todos para o *ijoina*. Lá eles conversaram e decidiram que todos iriam morrer. Dois homens, Uberia e Hoijàma, comandavam tudo. Eles mandaram um grupo buscar casca de landi e outro cavar dois grandes buracos, um para queimar as crianças e outro para queimar os adultos. Quando os buracos estavam prontos, o outro grupo de homens chegou trazendo casca de landi. Eles atearam fogo nos buracos e, quando estavam só brasa, os homens começaram a buscar seus parentes e jogá-los no buraco; depois jogaram-se uns aos outros. Quando as pessoas caíam no fogo, seus olhos derretiam, e sua barriga estourava, *kàtòk!* Por isso o lugar – e, conseqüentemente, a história – ficou conhecido como *ixŷ wèbòhòna*, “o que serve para estourar a barriga das pessoas”.

Ninguém escapou. Aqueles que tentaram fugir também morreram, pois os animais ficaram muito bravos. Os que fugiam pelo rio, as piranhas atacavam e matavam; os que fugiam pelo mato, algum animal atacava e matava. Até que sobraram só os dois que comandavam tudo. Eles cantaram, cantaram, cantaram, até próximo do raiar do dia. Assim eles cantavam: “*Huberia Hoijàma koni, Huberia Hoijàma koni ...*”⁶. Então um deles falou: “Wahy [meu amigo], como vai ser?” E o outro respondeu. “Vai ser assim. Todo mundo, nossas irmãs, todos acabaram. Nós acabamos com nossas irmãs, com nossos sobrinhos. Não vai ser com borduna, vamos furar o fígado um do outro com *juasa*”⁷. Eles estavam cantando na beira do buraco. Então empurraram seus *juasa* um contra o fígado do outro e caíram para morrer junto com os seus.

⁵ Um *aõni* que vêm para aldeia acompanhando os aruanãs, assim como para o Hetohokŷ.

⁶ Uberia ♂, Kuberia ♀ e Hoijàma ♂, Koijàma ♀ são os nomes dos dois. A última palavra do verso, entretanto, não me é clara. A narradora parece pronunciar como “*koni*”. Junto com Kahukaxi, que me ajudou na revisão de uma outra gravação, na qual essa música também é cantada, chegamos a conclusão de que a palavra seria “*kuni*”, um dos tipos de espectro dos mortos, de modo que a tradução da letra seria algo como: “Espírito de Uberia e Hoijàma!”. Revisando a presente narrativa com Xirihore, entretanto, ele me disse que essa última palavra seria “*kohi*” e que não teria significado algum, seria apenas um som para conferir melodia à música – assim como o nome de Uberia é pronunciado como “Huberia”. Mantive a palavra como “*koni*”, da maneira como a narradora parece pronunciar, o que também não tem significado, servindo apenas para fins melódicos.

⁷ Um tipo de flecha cuja ponta é feita com uma espécie venenosa de taquara.

Quanto àquele culpado de tudo⁸, sua mãe havia cavado um buraco dentro de casa, escondido ele e seu irmão dentro e tapado com uma grande panela. De lá eles escutaram tudo, o desespero das mulheres e os dois homens cantando. Quando a música parou, quando tudo ficou quieto, eles saíram. Andaram pela aldeia para ver se alguém tinha sobrevivido, mas não sobrou ninguém. Então eles foram pescar. Na ponta da travessa de sua casa havia dois periquitos, criação (*nõhõ*) dos sobrinhos uterinos de Ura-Ura e Yriwàna. Quando os dois saíram, os periquitos conversaram: “Minha irmã mais nova, vamos fazer calugi para ajudar nossos tios.” “Está bem”. Então se transformaram em gente e começaram a pilar milho. Pilaram, pilaram, depois prepararam a bebida. Quando estava pronto, se transformaram novamente em periquito e voltaram a sentar na travessa da casa.

Os dois voltaram, encontraram o calugi pronto e concluíram que alguém tinha sobrevivido. Depois que tomaram a bebida, saíram de novo. Mas apenas desceram para suas canoas e se esconderam, até que escutaram o barulho do pilão. Subiram silenciosamente, entraram um por cada porta da casa e surpreenderam duas moças (*ijadòoma*) fazendo calugi. Eles perguntaram para elas, insistiram, até que as duas revelaram que eram os periquitos, *nõhõ* de seus sobrinhos uterinos. Os dois irmãos se casaram com as duas mulheres-periquito e tiveram muitos filhos. Depois os filhos de um casaram com os filhos do outro, e assim eles aumentaram novamente. Por isso existem os *biri riokorè* ♂, *biri ritxokorè* ♀, os “netos de periquito”; sua pele é clara e suas testas são compridas.

Eles ainda viveram ali por um tempo. Dizem que essa aldeia ficava no rio Wabe (Riozinho), que corta o centro da Ilha do Bananal. Depois Ura-Ura e Yriwàna, junto com suas mulheres-periquito e seus filhos, vieram para o lado do Araguaia. Chegando aqui, eles encontraram uma multiplicidade de pessoas e povos que tinham saído do fundo do rio.

A SAÍDA DO FUNDO DO RIO E A EXPULSÃO DOS WÈRÈ

O Berahatxi, o “fundo do rio”, é um mundo subaquático, patamar inferior do cosmos. Lá vivia um grupo inỹ. Uma história conta como eles saíram para o lado de fora (M12). Woubèdu ♂, Wokubèdu ♀, tinha tido filho recentemente e estava de resguardo. Primeiro ele vomitou, depois saiu para procurar mel. Assim os pais de recém-nascido (*tohoũa tàby*) faziam, antigamente. Ele foi andando, entrou em um trilheiro bem

⁸ *Tàki ràki bàdè kòraru-ki*, diz a narradora, “ele, o que está no começo/o que provocou/o responsável/o culpado”.

estreito, foi indo, foi indo, até que saiu para o lado de cá. Andou pelas praias do rio, depois entrou no mato. Além do mel, que havia em quantidade, ele juntou muitas frutas maduras, *èrỹdèsi*, *èrỹsò*, *hātàmõ*, *õriàlà*, *samõ*. Ele voltou por cima de seu rastro, levando as frutas para seu pessoal experimentar. Woubèdu contou sobre o lugar que havia descoberto e entregou as frutas para seus filhos provarem. Eles decidiram, então, vir morar aqui. Todos vieram, mulheres, homens, todos vieram com suas famílias.

Kàboi também se arrumou para sair, mas não conseguiu passar pelo buraco que dava acesso ao mundo de cá. Ele era muito barrigudo e ficou entalado. Apenas com a cabeça para fora, ele olhou e falou para sua mulher: “Koixaru, não vamos sair, porque do lado de fora existe morte. Ali tem um landi (*tèriò*) morto, ali tem um *hatxuò* morto, ali tem um *raradò* morto”, e assim ele foi falando o nome de todas as árvores. Ele falou o nome de todas, uma a uma, e assim ele deu nome a elas. Kàboi é o nominador das árvores que existem nesse mundo. Não tendo conseguido passar pelo buraco, ele voltou com os seus para o fundo do rio.

Os que saíram ficaram vivendo juntos, sob o comando de Woubèdu. Entre eles, havia também os *ixỹju*, muitos índios diferentes. Todos os outros índios saíram junto com ele, junto com o pai de bebê, todos saíram com seus filhos: Wou ♂, Woku ♀ (Tapirapé); Wèrè; Wèrèràòra; Wèrètyhy; Wèrehina; Wèrekina; Wyry; Yrysa ♂, Kyrysa ♀ (Xavante, Xerente); Àralahu ♂, Kralahu ♀ (Kayapó); Kymỹkò; Hāらくè ♀, Hārauè ♂; Ijèwèhè; enfim, todos⁹. Foi então que os dois irmãos sobreviventes de *inỹ wèbòhòna* chegaram com suas famílias ao Araguaia. Ura-Ura perguntou para Woubèdu quem eram aqueles, e ele explicou que eram *ixỹju*. Ura-Ura perguntou de um por um, e Woubèdu foi dando seus nomes e falando sobre eles.

Assim todos viveram juntos e pacificamente por um tempo, sob o comando de Woubèdu, o *inỹdèri*, o “verdadeiramente humano”, “verdadeiramente pessoa”. Mas essa paz não poderia durar muito, pois, como disse Mahuèdèru, *taràki hè anõbina kàdeakakre ixỹju-mỹ rexikòry-mỹ hādèburè-mỹ*, “uma guerra podia acontecer, porque os *ixỹju* são bravos e iriam procurar briga”. Parecia inevitável. E aconteceu quando os Kymỹkò derrubaram/jogaram o *tòò* de Woubèdu. *Tòò* é o nome do mastro erguido no pátio ritual e que é alvo de uma disputa entre os anfitriões e visitantes no ápice do Hetohokỹ: os visitantes puxam o mastro com um cipó, tentando derrubá-lo, e os anfitriões, também com um cipó, fazem força no sentido contrário, tentando mantê-lo em pé. Mas a festa de

⁹ Essa lista de nomes dos outros povos que saíram do fundo do rio junto com Woubèdu foi composta a partir das versões de Mahuèdèru, Dòrèwaru (ambas de Santa Isabel) e Abitxỹna (de Fontoura). Mas todos são enfáticos em dizer que todos os índios que existem hoje, assim como outros que se extinguíram, saíram do Berahatxi junto com os Inỹ.

iniciação dos meninos acabou junto com o pessoal de Ura-Ura em *inỹ wèbòhòna* e só seria recuperada tempos depois (ver M16). A palavra, com efeito, se refere a qualquer mastro alto, como os esteios centrais das casas, por exemplo. Não se sabe qual *tòò* era esse que os *Kymỹkò* derrubaram. Só se sabe isso, e a história tem sido contada de avós para netos assim, dizendo apenas que *Kymỹkò ixỹju inỹ labikè ràki Wokubèdu tòò-di ràki rehure*, “os *ixỹju* *Kymỹkò* derrubaram/jogaram o *tòò* de nosso avô *Wokubèdu*”.

Em decorrência disso, teve início uma série de conflitos. Aqueles que antes viviam juntos e pacificamente, começaram a brigar uns com os outros. Esse estado de guerra parece ter durado muito tempo, e os *ixỹju* foram se espalhando, cada um procurando um lugar para si. Alguns povos sumiram, tendo muito provavelmente sido extintos. Os *Inỹ* não sabem o que aconteceu com vários deles. É o caso dos *Ijèwèhè*. Há um local ao lado de São Félix do Araguaia cujo nome é *Ijèwèhè tòla*, “furo dos *Ijèwèhè*”, em uma região que era de ocupação *Wèrè*. Mas não se sabe o que aconteceu com eles, se simplesmente foram embora ou se foram mortos pelos *Wèrè*¹⁰.

Os *Inỹ* ficaram morando no lugar onde hoje está a aldeia *Itxala*, precisamente no encontro entre os rios *Tapirapé* e *Araguaia*, próximo ao *inỹsèdyna*, a passagem por onde todos saíram do fundo do rio. Os *Wèrè* são lembrados como muito belicosos, dizem que atacavam todos que encontravam. Eles subiram o rio e dominaram o *Araguaia* desde imediatamente acima de onde os *Inỹ* estavam até onde hoje está a cidade de São Félix do Araguaia e a aldeia de Santa Isabel do Morro (*Hāwalò*). E, de tempos em tempos, eles atacavam os *Inỹ*. Em uma dessas investidas, o pai de *Teribrè* foi morto. Ele ainda era menino. Uma outra narrativa conta como ele e seu irmão mais novo se prepararam durante muito tempo para vingar a morte do pai, expulsando os *Wèrè* do *Araguaia* e estabelecendo o domínio *inỹ* sobre o vale desse rio (M19).

O pai de *Teribrè* foi morto pelos *Wèrè* no mato, e ele cresceu sem pai. Ainda pequeno, vivia brincando com seu irmão. Um dia eles estavam procurando alguma coisa para comer, em casa, e sua mãe ficou brava: “Comida, comida, comida! Vocês só pensam em comer! Vocês não estão se lembrando da morte de seu pai, vocês não estão

¹⁰ Na tese de Patrícia Rodrigues, sobre os *Javaé*, encontramos uma passagem sobre o assunto: “De acordo com a primeira versão, quando os *Wèrè* chegaram em *Hāwalò Dèsé*, no *Araguaia*, tornaram-se vizinhos dos *Ijèwèhè*, que moravam onde hoje está São Félix do Araguaia. Um pequeno fragmento mítico narra como os *Wèrè*, que começaram a pescar demais e a acabar com os peixes locais, envolveram-se em conflitos com os *Ijèwèhè*, que ficaram furiosos com a diminuição do peixe, a ponto de matar um dos *Wèrè*.”

Em sua busca por vingança, os *Wèrè* cercaram a aldeia dos *Ijèwèhè*, que estava vazia, e queimaram as casas. Quando voltaram ao local, no dia seguinte, encontraram a aldeia toda reconstruída. Novas tentativas foram feitas, mas os *Ijèwèhè* tinham poderes mágicos e sempre escapavam, transformando-se em outros seres ou desaparecendo simplesmente. O lugar onde os *Ijèwèhè* sumiram definitivamente – eles foram para o *Biu* (*Céu*) – existe até hoje, e é chamado *Ijèwèhè Kōnana*. Os *Ijèwèhè*, povo invencível e poderoso, também são um dos únicos que os temidos *Wèrè* não exterminaram ou escravizaram, assim como os *Tapirapé*” (2008b: 82).

lembrando que seu pai está morto!”. Teribrè ficou bravo, e então falou para seu irmão mais novo, Wanahua, um *bàdèòbyna* ♂, um “filho adotivo”, um Kayapó criado entre os Inỹ: “meu irmão mais novo, vamos tomar banho”. Os dois atravessaram para a praia e ficaram dentro d’água direto. Eles fincaram uma vara em um local de correnteza mais forte, se seguraram nela e soltaram os pés, deixando o corpo flutuar na água. Saíram bem cedo, sem comer nada, e ficaram dentro da água direto. Com o sol a pino, eles sentiram frio. Então saíram e esquentaram o corpo ao sol. Depois voltaram para a água e ficaram até o fim da tarde. Quando estava quase escurecendo, os dois voltaram para a aldeia, onde sua avó preparou comida para eles. Teribrè estava com raiva de sua mãe, por isso não queria comer a comida dela. Todos os dias eles faziam do mesmo jeito: atravessavam cedo, de jejum, se esquentavam ao sol quando sentiam frio e depois voltavam para a água até o final da tarde, quando retornavam para a aldeia e iam comer na casa de sua avó.

Eles fizeram assim todos os dias, por muito tempo, e na água mesmo eles foram crescendo, se tornaram rapazes (*weryrybò*) bem grandes. Seus cabelos também cresceram, a água fez seus cabelos ficarem bem compridos. Então sua mãe começou a preparar seus enfeites, *dexi*, *woudexi*, *wulairi*, *nõhõsa*, todos seus enfeites. E eles continuavam tomando banho no rio. Então o boto (*buhỹ*), o peixe cuiu-cuiu (*èhy*), todos os animais da água, o peixe filhote (*bèdò*), todos começaram a passar por baixo deles, roçando no corpo dos dois, e assim eles deixavam seu *àlàtà*¹¹ neles. O corpo dos dois, então, se acostumou com a água, até que eles deixaram de sentir frio: ficavam tomando banho o dia todo, sem precisar se aquecer. Sua pele ficou dura. Então Teribrè e Wanahua fizeram dois arcos pequenos, com uma flecha para cada um: eles queriam se testar. Wanahua atirou a flechinha no peito do pé de Teribrè, que sentiu um pouco de dor, e disse para seu irmão: “Está doendo. Então eu não vou te flechar, não, porque doeu no meu pé. Vamos tomar banho de novo”.

E eles continuaram atravessando para praia, todos os dias, tomando banho direto, sempre dentro da água. Eles ficaram com a pele bem escura. Depois de mais um tempo tomando banho, resolveram se testar novamente. Wanahua atirou a flechinha no peito do pé de Teribrè; a flecha bateu e pulou, não entrou na pele dele e ele não sentiu nada. Então Teribrè atirou sua flechinha no peito do pé de Wanahua, que também não sentiu nada. Eles ficaram *ityhy*, fortes, valentes. No dia seguinte, foram tomar banho pela última vez. Depois ficaram na aldeia, sempre dentro de casa, por um bom tempo ainda. Sua mãe terminou os enfeites deles, fez seus *deobutè* e também seus *raòtuè*. Ficaram muito tempo

¹¹ *Àlàtà* é um visco corporal, característico de certos animais e *aõni*. Peixes de couro e alguns de escama, como a piranha e a curvina, por exemplo, têm *àlàtà*, um visco ou “baba” que torna sua pele escorregadia.

dentro de casa, até que sua pele ficou bem clara. Eles se tornaram dois rapazes muito bonitos, todos enfeitados.

Teribrè, então, chamou Wanahua para fazer flechas. Eles fizeram muitas e muitas. Depois fizeram um cesto *bèhyra* e o encheram de flechas. Quando estava pronto, falaram para sua mãe que iriam atrás dos Wèrè, buscar a vingança pela morte de seu pai. E foram. Foram subindo o rio, foram, foram... até que avistaram a aldeia dos Wèrè. Quando se aproximaram, um homem veio até eles e perguntou quem eram. Teribrè respondeu dizendo seu nome. Um outro, então, correu para avisar o chefe deles, que ordenou: “Matem-no!” Os Wèrè atiraram suas flechas contra eles, e eles revidaram. Mas Teribrè e Wanahua tinham ficado com a pele dura, grossa, as flechas não entravam, batiam neles e pulavam: os dois irmãos estavam sendo atingidos, mas nem sequer sentiam. Já os Wèrè, estavam morrendo. Quando restavam apenas uns três ou quatro, o chefe deles mandou os *rahetodu mahâdu* (rapazes, *weryrybò*) para combater os dois irmãos. Eles foram e morreram todos. Então o chefe mandou os *bòdu*; mas também foi em vão. Por último, ele mandou os *jyrè*¹², que também morreram.

Teribrè e Wanahua iam entrar na aldeia para matar o resto dos Wèrè, velhos, mulheres e crianças. Tentando evitar isso, o chefe foi até eles levando uma mulher separada, *wàtèsè*. “Teribrè, eu trago ela para você”. Mas ele recusou. O chefe correu e buscou uma moça, *ijadòòma*, diz que era muito bonita. Ofereceu-a para Teribrè, e ele também recusou. Ele trazia mulheres e oferecia para que Teribrè se casasse com elas, mas Teribrè recusava. Então o chefe correu e trouxe uma menina, uma *hirarìhikỹ*¹³. Com raiva, Teribrè aceitou. Ele, porém, não a levou para se casar com ela, mas sim como sua *wetxu* (“serva”), para ficar trabalhando para ele. Teribrè voltou trazendo a menina; os parentes dela, entretanto, seus avôs e avós, tios e tias, pai e mãe, vieram atrás dele e ficaram morando junto com Teribrè. Lá eles trabalhavam muito: um ia buscar lenha, outro ia pescar, uma ia pilar para fazer calugi, outra ia ralar mandioca. Depois preparavam a comida. Quando estava pronto, eles ofereciam primeiro para Teribrè, que recusava: “Comam vocês essa comida, podem comer”. Ele era *inarèrèhèdu*, estava acostumado a fazer jejum, não sentia fome¹⁴. Os Wèrè não queriam que a menina

¹² *Jyrè*, *bòdu* e *wekyrybò* ♀, *weryrybò* ♂ são as três categorias de idade pós-iniciação, dos recém-iniciados aos rapazes em idade casável (ver Anexo 3). Os *weryrybò* são também chamados de *rahetodu mahâdu* (“os que usam *raheto*”), pois o uso do maior e mais belo adorno plumário de cabeça (*raheto*) é prerrogativa de sua faixa de idade.

¹³ *Hirarìhikỹ* são meninas de sete anos, aproximadamente, até a primeira menstruação, quando tornam-se *ijadòòma* ♂, *ijadòkòma* ♀ (ver Anexo 3).

¹⁴ O termo *inarèrèhèdu* se refere a pessoas, geralmente homens, que passaram por algum tipo de preparo corporal baseado, dentre outras coisas, em jejum prolongado: é o caso de Teribrè. Os que se acostumam a jejuar podem, é claro, podem passar longos períodos sem comer, mas o jejum também provoca leveza

trabalhasse, então eles mesmos trabalhavam para Teribrè, em lugar dela. Por isso eles foram junto.

O tempo foi passando, e lá mesmo, na aldeia dos Inỹ, a menina menstruou, se tornou *ijadòoma*. Até que Teribrè começou a ficar desgostoso com tantas pessoas estranhas em sua casa. Mas também sentiu dó deles. Então ele chamou o pai da moça e lhe disse que poderia voltar com sua filha: “Eu vou entregar sua filha novamente para você”. O pai da menina agradeceu, e disse: “Teribrè, assim eu vou falar para você. Esse rio é nosso, aí está nosso rio. Nossa comida tem as costelas pretas por dentro (*itivolàbyre*), nossa comida tem a calda fina (*itirudesere*). Essas são nossas comidas. Fique com o nosso rio, fique com nossas comidas”. Ele entregou o rio Araguaia, que era dos Wèrè, para Teribrè. Entregou também suas comidas, peixes. “Aquele que tem as costelas pretas por dentro”, assim eles chamavam o cari da praia (*ryriè*); “aquele que tem a calda fina”, assim eles chamavam o surubim chicote (bargada, *kyhyja* ♀, *yhyja* ♂) – os nomes são, com efeito, descrições de características de cada espécie. Teribrè aceitou, e lhe falou: “Está bem. Vocês vão descer novamente para cá trazendo aquilo que precisamos, penas (*juraha*), óleo de tucum (*tari*), *kowoji*, urucum (*wòràny*), massa de urucum (*wònàryra*). Podem ir para arrumar isso para nós, tragam aquilo que é difícil aqui”.

Assim os Wèrè foram embora, subindo o rio. Chegaram até sua aldeia e depois partiram para o interior da Ilha do Bananal, procurando um novo lugar para morarem. Com medo de mais guerras, eles foram embora. Eles foram para o lado do *bero biòwa*, o outro braço do Araguaia, o rio Javaés. Por isso, hoje, os Javaé estão lá. Os Javaé são *Were riokorè*, são os netos dos Wèrè, netos daqueles que foram mandados embora por Teribrè.

A expulsão dos Wèrè por Teribrè aparece também, ainda que brevemente, na mitologia Javaé registrada por Rodrigues. Mas, segundo a autora, metade dos Wèrè morreram, ao passo que a outra metade “fugiu para o rio *Hèrydèò*, no vale do Xingu, onde eles estão até hoje. Alguns creem que os Wèrè sejam os Trumai xinguanos, uma vez que *Turumahi* é o nome dados os Wèrè pelo povo de Kanōanō” (2008b: 91-92; cf. também TORAL, 1992a: 18).

Os Inỹ, o pessoal de Teribrè, continuaram morando nas imediações de *inỹsèdyna*, a passagem pela qual eles tinham saído do fundo do rio, próximo ao local onde hoje está a aldeia Itxala. Então a mãe dele falou para seu filho adotivo, Wanahua: “Eu vou falar para você. Você já cresceu, vocês estão crescidos. Volte para sua terra”. Wanahua aceitou, foi embora. Voltou para os seus parentes, foi para a terra dos Kayapó (ver M20). E os Inỹ

corporal e, por isso, fazia parte do treinamento dos *ijàradu*, “corredores”, homens que se especializavam em corrida de velocidade como técnica para atividades de predação (guerra, caça).

continuaram morando lá. Até que, um dia, o horizonte à jusante amanheceu coberto por uma neblina, um dia bem diferente. Um velho acordou, bem cedo, olhou o tempo e disse para si mesmo: “*Hèbè!* Como pode que o tempo tenha acordado tão bonito! Todo coberto de neblina!” Teribrè escutou aquilo e resolveu mandar o velho e seu pessoal embora: “Eu vou falar para você. Vão, vocês vão para lá, para baixo. Vocês vão para que, quando o dia amanhecer assim, nós nos lembremos de vocês (*bàdè biòwana*)”. Então eles foram morar na parte baixa do rio, no *iraru*, para que aquilo pudesse ser lembrado. Por isso lá estão os *Ix̣ybiòwa*. Eles são chamados de *Ix̣ybikòwa* ♀, *Ix̣ybiòwa* ♂, porque trazem recordação (são *bàdè bikòwana* ♀, *bàdè biòwana* ♂), por isso o nome deles é *Ix̣ybiòwa*. Mas eles não são *ix̣ju*, são *iṇy* mesmo, Teribrè os mandou embora.

E os *Iṇy* continuaram morando no mesmo lugar. Teribrè era chefe. Foi ele quem primeiro chefiou as pessoas, ele foi o primeiro chefe. Teribrè era chefe do pessoal, tornou-se chefe. A rapaziada saía para pescar, andavam ao longo do Araguaia, e *Tèribirè* dizia para eles tomarem cuidado. Já fazia um bom tempo que os *Wèrè* tinham ido embora, eles já tinham tido filhos, netos, aumentado novamente. “Cuidem-se! Os netos dos *Wèrè* estão por aí!”, assim ele dizia para seu pessoal. Ele mesmo não andava. Com medo, ficava sempre na aldeia.

Muito tempo passou, ele já era um homem maduro. Então resolveu ir pescar com seu pessoal. Eles saíram bem cedo, foram subindo o rio de canoa. A uma certa altura, um deles viu umas coisas brancas na ponta da praia. Ele estranhou e perguntou para seus companheiros o que era. “Não é nada, são as garças pequenas (*ura-ura*) que estão se juntando para dormir ali”, outro respondeu. Mas eram os *Wèrè* que estavam enfeitados com *lòri-lòri* branco (tipo de coifa plumária); eles estavam escondidos, esperando Teribrè. Os homens *iṇy* continuaram subindo o rio e, quando iam passando bem pertinho da praia, procuraram as coisas brancas e não viram. Os *Wèrè* se esconderam atrás de um mato, perto da água mesmo, se preparando para atacá-los. E, de repente, avançaram sobre eles. Os *Iṇy* pularam na água. Os *Wèrè* atiraram suas flechas, mas eles se esconderam atrás da canoa, se protegendo, e foram nadando para o meio do rio. Quando estavam lá no meio, subiram novamente na canoa e desceram o rio. Ninguém se feriu. Já Teribrè pulou na água e ficou no fundo. Os *Wèrè* se juntaram na beira do rio procurando-o: eles sabiam que ele não estava na canoa. Esperaram, esperaram... Até que Teribrè soltou um pouco de ar e a água borbulhou. “Aquilo ali é ele?”, um perguntou. “Não, é só a lama do fundo borbulhando”, outro respondeu. Os *Wèrè* começaram a achar que ele tinha morrido.

Os companheiros de Teribrè foram descendo o rio e, já a uma certa distância, encostaram a canoa. Eles pensaram em esperá-lo até o sol entrar; se ainda estivesse vivo, ele apareceria. E os Wèrè continuavam na beira do rio, esperando-o. Mas acabaram desistindo, porque Teribrè não aparecera mais. Ele, porém, foi se arrastando pelo fundo do rio. Quando chegou no raso, levantou de repente e saiu correndo. Os Wèrè, que já estavam indo embora, viram-no, então, e foram atrás dele. Mas ninguém o alcançou. Teribrè era bom corredor, porque era *inarèhèdu*, estava acostumado a jejuar. Correu até entrar no mato e, pelo mato mesmo, foi descendo, sempre correndo. Até que chegou ao local onde os seus o esperavam. Ele escapou por pouco, os Wèrè quase o mataram.

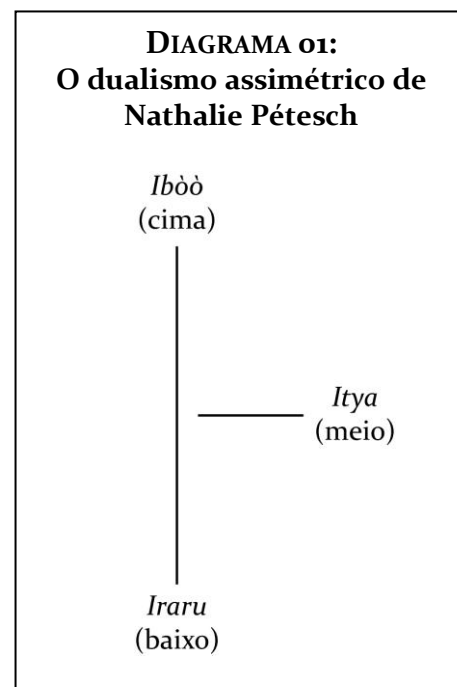
Essa história, assim, conta como os Inỹ ganharam domínio sobre o vale do Araguaia, expulsando os Wèrè, que foram ocupar o outro lado da Ilha, dando origem aos atuais Javaé. Apesar de as narrativas enfatizarem que eles foram “para o outro lado” (*kua wèbrò-ò*), ou “em direção ao rio Javaés” (*bero biòwa-ò*), as antigas aldeias javaé, na virada do século XIX para o XX, eram todas no interior da Ilha, à beira de algum rio ou lago, e não à beira do Javaés. As primeiras incursões do SPI aos Javaé no ano de 1930, por exemplo, notaram a existência de sete aldeias, localizando três delas: uma junto ao rio Imõtxi, que corre dentro da Ilha; a aldeia Wari-Wari, que ficava às margens do lago Wari-Wari, a 6 km do rio Javaés; e outra junto ao lago Sohokỹ, também no interior da Ilha (D. BANDEIRA DE MELLO, D.: 1930a; FERNANDES DA COSTA: 1931). Essas aldeias, ao contrário das karajá e javaé atuais, eram circulares, o que é mais um elemento para a identificação feita por Patrícia Rodrigues (2008b) dos Wèrè como um grupo Jé.



A história de Teribrè, também, conta sobre a diferenciação entre os três grupos Inỹ. Os primeiros escritos tratavam-nos como três subgrupos karajá. Mas eles são, com efeito, três grupos que, a despeito das inúmeras similaridades, se consideram como distintos. Os Karajá chamam os Javaé de *bero biòwa mahãdu*, “povo do outro braço do rio”, “povo do rio Javaés”; e os Javaé chamam os Karajá de *berohokỹ mahãdu*, “povo do Araguaia”. Mas há também designações pejorativas de ambos os lados: Os Karajá se referem, por vezes, aos Javaé como *ixỹju mahãdu*, “estrangeiros”, “não inỹ”; esse termo também é usado pelos Javaé para se referir aos seus vizinhos do Araguaia, embora haja outro, aparentemente usado com mais frequência, *iwa yrè mahãdu*, termo que Rodrigues

traduziu por “aleijado, sem um pé” (1993: 11)¹⁵. Assim, se em alguns contextos os Karajá e Javaé se identificam reciprocamente como *inỹ*, em outros eles se diferenciam, afirmando-se como *inỹ* e relegando a seus vizinhos o estatuto de *ixỹju*. Já em relação aos Ixỹbiòwa, essa diferenciação é mais tênue; pois, como vimos acima, se os Javaé são descendentes dos Wèrè, um povo *ixỹju*, os Ixỹbiòwa são um grupo *inỹ* que foi mandado por Teribrè para morar no baixo Araguaia.

Como nota Nathalie Pétesch, a divisão entre os três grupos pode ser vista como análoga à divisão tríplice do cosmos e à repartição dos homens em grupos de praça *ijoi* (ver *infra*), apresentando uma estrutura recorrente na sociocosmologia *inỹ*: um “dualismo assimétrico, com o elemento mediano opondo e se impondo aos dois elementos polares relativamente equivalentes” (1993a: 370; ver também *id.*, 1987). Karajá e Ixỹbiòwa, que se distinguem respectivamente como *ibòò mahãdu* (“pessoal de cima”) e *iraru mahãdu* (“pessoal de baixo”), são dois grupos *inỹ* – seguindo a história de Teribrè – habitantes das margens e das praias do Araguaia, devotados mais à pescaria que à agricultura; os Javaé são um grupo considerado como um grupo *ixỹju* – por serem descendentes dos Wèrè –, que habita a porção mediana do território *inỹ* – por isso são considerados e se consideram como *itya mahãdu*, “pessoal do meio” (cf. RODRIGUES, 1993; 2008a) – e que, em contraposição aos Karajá, são associados mais à terra do que à água – suas aldeias antigas ficavam no interior da Ilha, e os Karajá dizem que



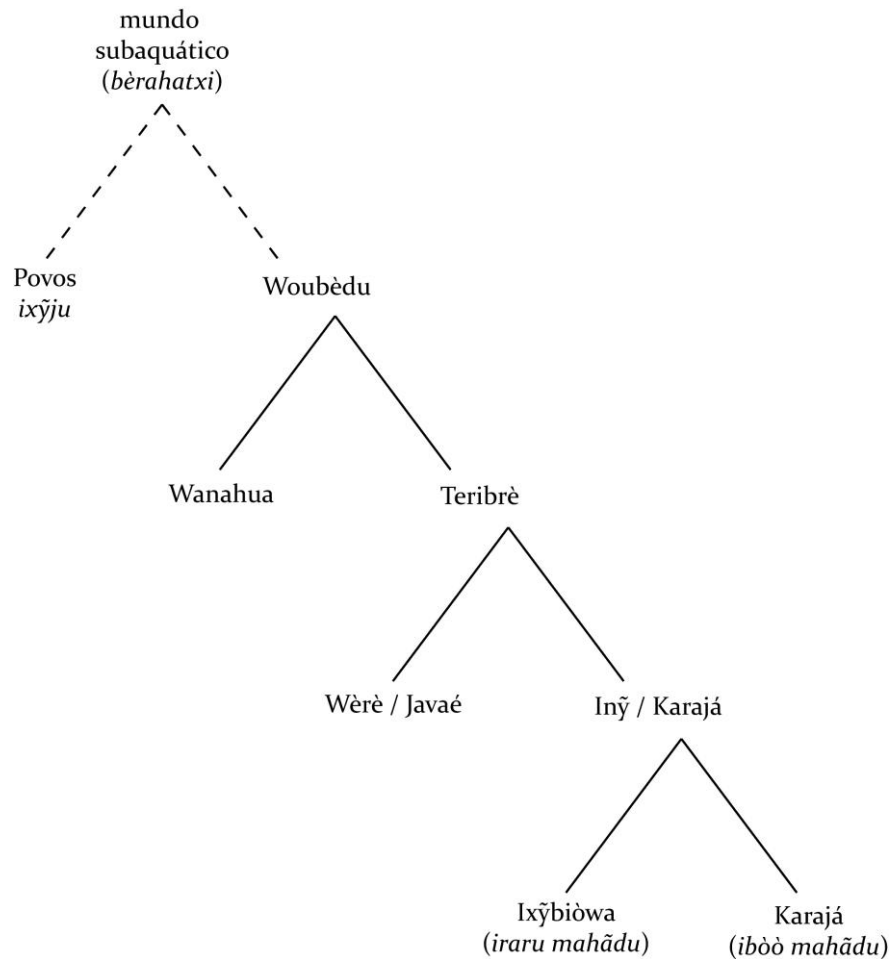
eles são agricultores mais devotados. Pétesch diagrama essa estrutura de modo muito semelhante à distribuição dos três grupos ao longo do vale do Araguaia e ao plano da aldeia (uma ou mais linhas de casa paralelas ao rio – o *ixỹ*, um espaço feminino; ver capítulo três – e uma casa ritual masculina localizada na região mediana da linha de casas, mas afastada dela em direção ao mato) – ver Diagrama 01.

¹⁵ *Iwa*, “o pé dele”; *yrè* (língua javaé; em karajá, *krè* ♀, *àrè* ♂), “pedaço, parte”; *mahãdu*, “pessoal, povo”. Registrei alhures (NUNES, 2012a: 7) uma história que parece explicar essa designação curiosa. Há muito tempo, alguns Karajá estavam se disfarçando de Xavante e roubando a roça dos Javaé. Estes, então, resolveram se esconder e esperar para descobrir quem estava lhes roubando. Quando os ladrões chegaram de novo, os Javaé avançaram. Um de seus cachorros mordeu o pé de um dos ladrões, que gritou “*Akè!*” – interjeição de dor, similar ao “ai!”, do português, usada pelos homens *inỹ* – e saiu correndo, mancando. Assim os Javaé descobriram que eram, na verdade, os Karajá disfarçados.

Em um nível, com efeito, a divisão entre Karajá, Ix̣ybiowa e Javaé é ternária – são três grupos distintos; em outro, os Karajá e Ix̣ybiòwa se igualam como *inỹ* em contraposição aos Javaé, um povo *ix̣yju*. Mas retracemos a sequência dos acontecimentos narrados nas histórias que apresentei até aqui, que culminam com a origem da distinção entre os três grupos *inỹ*.

Quando todos saem do fundo do rio liderados por Woubèdu, essa aparente unidade logo se revela como uma dualidade, pois os *ix̣yju* também vieram o acompanhando. A instabilidade do par é enfatizada pela narradora, que nota que a propensão à guerra dos *ix̣yju* inevitavelmente provocaria uma ruptura, cedo ou tarde. Os *ix̣yju* Kymỹkò, então, derrubam/jogam o *tòò* de Woubèdu, o que inaugura um período de conflitos generalizados, durante o qual o pai de Teribrè é morto pelos Wèrè. A história de Teribrè inicia já introduzindo um outro par, pois é junto com seu irmão Wanahua, um Kayapó criado entre os Inỹ, que ele vai em busca de sua vingança. Eles derrotam os Wèrè, e a instabilidade do par Teribrè/Wanahua é evidenciada por sua mãe que, após seu retorno vitorioso, manda o filho adotivo embora. Teribrè se cansa de ter os Wèrè morando junto de si e os manda embora; eles vão para o outro lado da Ilha, dentro origem aos Javaé. Os Inỹ, então, dominam o Araguaia. Ainda assim, um desequilíbrio vem à tona, quando um dia o horizonte amanheceu coberto de neblina. Teribrè manda embora o pessoal do velho que gostou daquele dia atípico, e seu próprio pessoal inicia uma migração rio acima, criando a diferença entre *ibòò mahãdu*, o “pessoal de cima”, os Karajá, e *iraru mahãdu*, o “pessoal de baixo”, os Ix̣ybiòwa (ver Diagrama 02). Quando nos situamos em um ponto determinado, nos deparamos sempre com um par. E, dentro dele, há sempre uma assimetria, que, no momento seguinte, faz um dos termos em oposição se desdobrar em outro “dualismo assimétrico”. A assimetria do dualismo, para retomar o termo de Pétesch, faz com que “as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte outro dualismo instável” (LÉVI-STRAUSS, 1993[1991]: 209).

DIAGRAMA 02:
Origem da distinção entre os grupos inỹ



VERSÕES DO PESSOAL DE BAIXO E DOS JAVAÉ

A mesma diferença entre *ibòkò* ♀, *ibòò* ♂, “rio acima”, e *iraru*, “rio abaixo”, que distingue respectivamente os Karajá dos Ixỹbiòwa, reparte internamente os Karajá em dois grupos territoriais. Os que moram de Buridina, a aldeia mais ao sul (rio acima) do território ocupado hoje pelos Inỹ, até Fontoura, são considerados como *ibòò mahãdu* (“pessoal de cima”) – Santa Isabel faz parte desse conjunto –, ao passo que os moradores das aldeias que ficam na foz do rio Tapirapé (Itxala e Hãwalòra) até as duas aldeias em território do estado do Pará (Santo Antônio e Maranbuba), são *iraru mahãdu* (“pessoal de baixo”). Cada um desses grupos fala uma variante do *inỹrybè* (RIBEIRO, 2012), que, além de algumas diferenças lexicais, é distinguível do outro pelo sotaque. Há também pequenas diferenças em detalhes dos rituais e questões cotidianas. Bâtõity (Fontoura) e

principalmente Krè Hãwa ♀, Àrè hãwa ♂ (São Domingos), estão em uma posição intermediária, pois apesar de geograficamente estarem mais para *ibòò*, muitos de seus moradores são *iraru mahãdu*, “pessoal de baixo”. Fontoura costuma ser considerada pelos Inỹ como parte dos *ibòò mahãdu* – chamados de “karajá de cima” ou “karajá do sul”, na literatura específica –, ao passo que São Domingos é mais comumente caracterizada como sendo “de baixo” – ou “do norte”¹⁶.

A oposição “de cima”/“de baixo” (montante/jusante) está relacionada também com os grupos de praça masculinos, os *itxoi* ♀, *ijoi* ♂, que dividem os homens em praticamente todas as atividades rituais. Ordinariamente, há dois grupos, o Hirètu, que é *ibòò ijoin*, o “grupo de cima”, e o Wàkату, que é *iraru ijoin*, o “grupo de baixo”¹⁷. Em Santa Isabel, seus nomes já quase não são mais lembrados, as pessoas se referindo a eles apenas por *ibòò* e *iraru*. Só alguns mais velhos lembram os nomes Hirètu (“pena do rabo de carcará”) e Wàkату (“pena do rabo de mergulhão”). Essa estrutura parece ter sido mais rica em um passado não muito distante. André Toral (1992a: 125-130), que fez diversos períodos de campo de 1978 e 1991 entre os Javaé e Karajá, registra oito *ijoi* entre os Karajá, cinco deles “de cima” (Saura, Toriwa, Wàkату, Hirètu e Itya) e três “de baixo” (Wawyona, Ura-Ura, Mahãdu); e Nathalie Pétesch (1993a: 375), cujo campo se deu entre 1986 e 1990, registra seis, divididos dois a dois entre *ibòò* (Ura-Ura e Ijoinhikỹ ou Toriwa¹⁸), *itya* (“do meio”, Hahaha [Mahãdu?] e Saura) e *iraru* (Wàkату e Hirètu). Pétesch fala de dois *ijoi* “do meio”, *itya*, que aparece em Toral como o nome de um dos *ijoi* “de cima”. Hoje, em Santa Isabel, os homens se dividem apenas entre os grupos de *ibòò* e *iraru* e, apenas durante o ápice do Hetohokỹ, alguns poucos membros de ambos (todos homens de idade e/ou xamãs) formam um grupo distinto, os *itya mahãdu*, “o pessoal do meio”, *ijoinhikỹ*, “grande *ijoi*”, ou simplesmente *mahãdu* (cf. também PÉTESCH, 1992; LIMA FILHO, 1994; SCHIEL, 2007).

Cabe notar que a repartição dos Karajá em dois grupos e sua distribuição em grupos de praça *ijoi* são uma continuação da cascata de dualidades assimétricas diagramada acima. Teribrè manda os Ixỹbiòwa para *iraru* (jusante), ao passo que seu

¹⁶ A oposição norte-sul é usada da mesma maneira que àquela entre *ibòò* e *iraru*, de modo que os Ixỹbiòwa são também chamados de “Karajá do Norte”.

¹⁷ A filiação a estes grupos é patrilinear entre os Karajá e matrilinear entre os Javaé (RODRIGUES, 2008a). A pertença aos grupos “de cima” e “de baixo”, distinguidos segundo o mesmo critério de referência utilizado para o rio (montante/jusante), remete ao grupo territorial ao qual se pertence, como bem nota Toral (1992a: 127). Em Santa Isabel, por exemplo, os *iraru mahãdu*, “pessoal de baixo”, são pessoas cujas famílias são originárias de aldeias que ficam no *iraru*. Muitos são nascidos ali mesmo, mas os pais vieram de Macaúba ou de Itxala, por exemplo.

¹⁸ A autora dá o nome “Ijoinky” [sic.] e oferece a tradução “Tucano”, *toriwa*, em Inỹrybè, que é o nome de um dos *ijoi* registrados por Toral.

próprio pessoal migrou para *ibòò* (montante). Alguns deles, porém, permaneceram ocupando a região da foz do rio Tapirapé, de modo que a mesma diferença entre Karajá e Ix̣ybiòwa (*ibòò mahādu* e *iraru mahādu*) se replica internamente aos próprios Karajá. E o par *ibòò/iraru* aparece, mais uma vez, dentro de cada aldeia, dividindo os homens em grupos de praça.

Ainda sobre os grupos de praça *ijoi*, o grupo Hirètu (*ibòò*) é alocado por Pétesch entre os *ijoi* de *iraru*, e que o grupo Wàkatu, que os Karajá de Santa Isabel afirmaram ser de *iraru*, foi registrado por Toral como compondo o conjunto dos *ijoi* de *ibòò*. Não é possível saber o motivo exato dessa discrepância. Mas é possível que as várias aldeias tenham versões diferentes sobre a alocação dos grupos de praça como sendo de *ibòò* ou de *iraru*. Bem no começo de minhas pesquisas entre os Karajá, o cacique de Buridina, Raul Hāwakati, disse, certa feita, que “os antropólogos pensam que porque é Karajá, todas as aldeias são uma coisa só. Mas não, cada aldeia tem seu costume”. Para dar apenas um exemplo: toda vez que os *ijasò* saem para dançar, a família responsável por eles manda comida para os homens; em Santa Isabel, a comida é para todos os homens que estão na praça e é enviada depois que os Aruanã acabam de dançar; em Fontoura a comida também é em grande quantidade, mas primeiro os homens comem e depois saem com os *ijasò*; já em Macaúba, a comida vai depois, como em Santa Isabel, mas em porções individuais destinadas apenas aos homens que dançaram.

Hoje, em vista do aprofundamento do conhecimento sobre essas diferenças (inclusive entre Karajá e Javaé, embora o caso dos Ix̣ybiòwa permaneça ainda como uma lacuna), e considerando mais propriamente as várias diferenciações que os In̄y fazem entre si, penso que, mais do que nunca, é preciso situar nossas etnografias. Não apenas para reconhecer que variações as há, de modo que não se pode pretender que uma etnografia ancorada em qualquer ponto desse conjunto seja válida, em igual medida, para todos os outros – nenhuma etnografia, afinal, poderia sê-lo. Mas também porque hoje, considerando a maior riqueza e detalhamento do registro etnográfico, estamos em melhores condições para explorar as variações que constituem o macroconjunto in̄y como um sistema de transformações, em lugar de submetê-las a uma segmentação dura que as reduza à marcadores de fronteiras entre grupos encaixados em sistemas hierárquicos e arbóreos – três “subgrupos”, o que sugere um nível englobante, pois todo subgrupo é parte de um grupo maior (e qual seria ele, então?), ou os Ix̣ybiòwa e Javaé como “subgrupos karajá”. Isso inclusive em relação às variações entre os Karajá “de cima” e “de baixo”.

Uma delas diz respeito à história da origem dos Inỹ. Na versão apresentada acima, vimos, Woubèdu saiu do Berahatxi pela passagem chamada *inỹsèdyna* acompanhado pelos Inỹ do fundo do rio e por todos os grupos *ixỹju*. Já nas versões dos *iraru mahãdu*, os *ixỹju* não saíram junto com Woubèdu, mas sim em outro lugar, um lago chamado Bòra.

Na mesma época e não muito distante, três famílias do povo Wèrè – um povo diferente – também ascenderam do Fundo das Águas, mas em um lugar diferente, o Lago Bòra (Lago do Aristóteles, ver Mapa nº 6). Cada uma das famílias dos Wèrè (Wèrètyhy, Wèrèraora, Wèrèlyby) tinha suas próprias características, embora tenham saído juntas no Bòra. O povo Ijewehe também saiu no mesmo lugar, mas logo voltou para baixo, pois não gostou daqui (trecho de uma versão narrada por Sebastião Waihore, de Macaúba; em RODRIGUES, 2008a: 83).

O Lago Bòra como local de ascensão dos Wèrè e outros *ixỹju* aparece também em narrativas de pessoas Fontoura registradas por Patrícia Rodrigues (id.: 83-85), embora a versão que gravei nesta aldeia, com Abitxỹna, seja idêntica, em relação a esse ponto, às que escutei em Santa Isabel, nas quais os Inỹ e todos os *ixỹju* saem juntos de um mesmo local, chamado de *inỹsèdyna*. Em uma versão contada por Tereza Mahidikè [sic.], moradora de Itxala, saem de *inỹsèdyna* Woubèdu, Tekumỹka, Kumỹka e Tarawasa, os ancestrais, respectivamente, dos Karajá, Javaé, Ixỹbiòwa e Tapirapé (id.: 85). Segundo a narradora, os Wèrè saíram do fundo do rio, algum tempo depois, no lago Bòra e subiram o rio Araguaia, ao passo que o pessoal de Woubèdu foi para o baixo Javaés (id.: 86) – o mesmo me foi dito pelo professor Paulinho Kòhãluè, morador de Santa Isabel, mas cuja família é de Lago Grande, aldeia abaixo de Macaúba.

Na mitologia Javaé, tal como registrada por Rodrigues (2008b), também não há um único local por onde os vários povos saíram do mundo de baixo.

Há uma memória detalhada dos vários povos que existiam naquele tempo. A maioria era chamada de *ixỹju*, povos “estrangeiros” que tinham outra língua ou outros costumes. Entre os *ixỹju*, alguns saíram do Fundo das Águas, mas outros saíram “da terra mesmo” ou já estavam por aqui. Outros eram considerados *inỹ*, no sentido específico de que falavam línguas parecidas com a dos Javaé atuais, mas eram também povos diferentes entre si, que viviam em lugares diferentes (Rodrigues, 2008b: 66).

A autora apresenta uma lista de 30 povos diferentes (id.: 68-70), mas nenhum deles corresponde aos Javaé atuais – ao contrário, portanto, das versões, Karajá, onde estes são *Woubèdu riokorè*, “os netos de Woubèdu”. Segundo o material de Rodrigues, os Javaé seriam descendentes de dois povos, os Wèrè e os Tòlòra, que se uniram e casaram entre si. Isso teve lugar em um sítio antigo, *Marani Hãwa* [sic.], uma aldeia no alto Riozinho, que corta o interior da Ilha. Com a presença desses dois povos ali, mas sobretudo pela presença de Tòlòra, que era *iòlò* (um tipo de liderança antiga, muito respeitada; ver capítulo 5), *Marani Hãwa* se tornou “o mais importante centro reverenciado pelos estrangeiros” (id. 87). Vários *ixỹju* iam até lá para visitar e/ou para assistir e participar

dos rituais, trazendo suas comidas e conhecimentos, que foram sendo incorporados às práticas locais. “Tudo que era trazido pelos mais diversos povos como reverência ao *iòlò Tòlòra* era, por um lado, integrado a esse caldeirão de misturas culturais, que ia aos poucos consolidando novos padrões, seguidos até hoje; por outro, tornava-se uma fonte da qual todos se nutriam, enriquecendo-se com os novos conhecimentos e costumes” (id.: 88). É desse processo de intercâmbios e criações acontecido em *Marani Hāwa*, segundo Rodrigues, que surgiram os Javaé atuais.

Como herança dos Wèrè teriam ficado, dentre outras coisas, o Hetohokỹ, grande ritual coletivo de iniciação masculina e, importante, sua língua, “embora haja influência daquela que os *Kuratanikèhè* de *Tòlòra* falavam e de termos *Wou* (Tapirapé)” (id.: ibid.). Segundo os Javaé, os Karajá falam a língua dos Wèrè, que aprenderam em *Marani Hāwa*; já segundo os Karajá, o pessoal de Woubèdu saiu do Berahatxi já falando *inỹrybè*, que também era a língua dos Wèrè que vieram os acompanhando. Mas a referência a termos tapirapé remete a uma outra história de origem dos Javaé. Vimos mais acima que, segundo contam os Karajá “de cima”, eles seriam os descendentes do Wèrè derrotados por Teribrè. Mas há uma história contada pelos moradores da antiga aldeia *Tytèma*, que ficava no rio Tapirapé, a cerca de dois quilômetros de onde ele desemboca no Araguaia (precisamente onde hoje está a aldeia *Hāwalòra*), que diz que os Javaé são descendentes diretos dos Tapirapé. Conta-se que, no passando, muitas guerras aconteceram entre os Inỹ e os Tapirapé, povo muito belicoso – tanto que o nome deste grupo em *inỹrybè*, *Wou*, é também uma palavra para ser referir à “guerra”. Nesses confrontos, os Inỹ roubavam-lhes crianças, que criavam como *bàdèòbyna*, “adotivos” – assim como acontecera com Wanahua, irmão de criação de Teribrè. Com o tempo, esses *bàdèòbyna* cresceram, mas muitos Inỹ não queriam casar seus filhos com eles por serem *ixỹju*. Por isso eles quase sempre se casavam entre si – havia exceções, é claro. Então os “chefes” (*iwèdurènỹ*) dos Tapirapé adotivos, seus pais, seus avós, conversaram com o pessoal para resolver a questão. Eles mandaram os *bèdèòbyna*, que já eram muitos entre os Inỹ, para morar no rio Javaés, de modo que, quando os Karajá fossem até eles, pudessem matar pássaros para tirar pena, pegar tartaruga, matar porco queixada etc. E assim eles partiram e lá se estabeleceram, dando origem aos Javaé atuais.

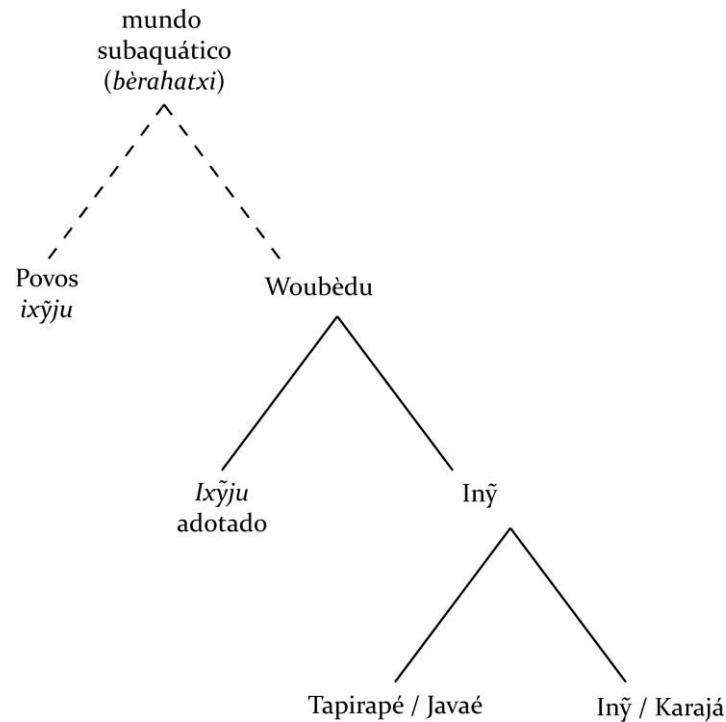
Uma versão dessa narrativa, contada pelo finado Erehani, foi publicada por Pimentel da Silva & Rocha (2006: 139-145 – cf. também Anexo 1, M21). Quem primeiro me contou essa história, porém, foi Gedeon Ijàraru, morador de Buridina, neto do mesmo Ereheni. Segundo ele, “os Javaé são Tapirapé puros”. Como haviam sido raptadas ainda crianças, os *bàdèòbyna* “tinham esquecido praticamente tudo da cultura tapirapé,

lembravam só uma coisa ou outra”. Essas poucas lembranças seriam responsáveis por algumas peculiaridades dos Javaé em relação aos Karajá. Dentre elas, a presença de termos tapirapé na língua falada por eles e a semelhança extrema entre seus *Lateni*, tipo de entidade mascarada que sempre acompanha os *ijasò* – ritual que os Tapirapé incorporaram dos Karajá. Sobre a língua, há alguns poucos empréstimos tapirapé no *inỹrybè*, sobretudo na variante falada pelos Karajá de *iraru*, que, historicamente, tiveram uma convivência muito mais próxima com esse grupo Tupi. Estes termos estão presentes também na língua javaé, que conta ainda com um quadro de empréstimos tapirapé de ocorrência exclusiva, nomes pessoais dentre eles (cf. RIBEIRO, 2012).

Essa versão da origem Tapirapé dos Javaé, note-se, é uma variação (condensada) da história da guerra de Teribrè contra os Wèrè. Nela, vimos, a instabilidade entre *inỹ* e *ixỹju* emerge no seio do grupo que saiu do fundo do rio junto com Woubèdu e culmina em um estado de guerra generalizada. O fato de que Teribrè tem um irmão de criação *ixỹju* remete já à guerra: Wanahua, provavelmente, foi raptado aos Kayapó. O rapto análogo de crianças tapirapé, porém, condensa a história de Teribrè até o momento em que os Wèrè passam a morar junto a ele, introduzindo o mesmo contraste *inỹ/ixỹju* adotado, mas não no par de germanos, como Teribrè e Wanahua, e sim como afins potenciais, como Teribrè e a menina Wèrè. E, aqui, é também a negação do casamento¹⁹ que precipita a “expulsão” daqueles que viriam a se tornar os Javaé, em condições de “servidão” análogas à dos Wèrè, *wetxu* de Teribrè: os Tapirapé adotados são mandados embora de modo a facilitar o acesso dos Inỹ a certos itens e alimentos (ver Diagrama 03).

¹⁹ Que, note-se, aparece invertida: Teribrè se recusa a casar com uma mulher wèrè que lhe foi oferecida, ao passo que, na outra história, são os Inỹ que recusam a possibilidade dos Tapirapé se casarem entre eles, i.e., recusam a entregar mulheres (ou homens) solicitados como cônjuges.

DIAGRAMA 03:
Origem da distinção entre os grupos inỹ (2)



A OCUPAÇÃO TORI DO VALE DO ARAGUAIA

Todas essas histórias são muito antigas. Se, como aposta Patrícia Rodrigues (2008b), todos esses *ixỹju* mencionados e as relações que os Inỹ mantinham com eles, segundo as narrativas, são memórias longínquas das relações históricas que tiveram lugar no vale do Araguaia entre os muitos povos mencionados pelos documentos antigos – vários deles hoje extintos –, isso teve lugar, certamente, antes da invasão europeia ao continente sul-americano. Pelos primeiros registros escritos, na virada do século XVI para o XVII, os três grupos Inỹ já ocupavam mais ou menos as regiões que ocupam hoje. Foi nessa época que se deram as primeiras incursões dos Tori (brancos, não indígenas) ao vale do Araguaia. Mas eles não eram de todo desconhecidos para os Inỹ; sua chegada foi, antes, um retorno.

Tudo começou em uma história muito antiga, uma história dos primeiros tempos. Um grupo de homens saiu para pescar pirarucu para alimentar os *ijasò* (Mo8). Eles mataram peixes demais e, apesar de um aviso por parte do chefe (*wèdu*) dos pirarucus para que parassem, continuaram matando e, como resultado, acabaram eles mesmos

mortos. Os peixes mortos levantaram-se: eram um grupo de Lateni, um *aõni* mascarado que também é trazido para a aldeia nos rituais. Eles encontram um menino, um *dèridu* (um tipo de chefia, ver capítulo 5), que os homens tinham trazido para a pescaria. Os *aõni* vão perguntando para o menino se eles se parecem com seu pai, seu tio, seu avô. Depois de um tempo, encontram substitutos para todos. Isso feito, colocam a carne dos homens mortos em cestos *ruri* feitos na hora e vão para a aldeia; cada um vai para sua ‘esposa’ levando um pouco da carne do ‘pirarucu’ pescado. O chefe dos Lateni ficou no lugar do pai do *dèridu*. A mãe do menino se chamava Hãwàky Wènõna ♀, Hãwy Wènõna ♂.

Passados um ou dois dias, ela descobre o que aconteceu e foge com seu filho. O Lateni, depois de ser enganado pelo papagaio, a pedido de Hãwy Wènõna, descobre que eles partiram e vai procurá-los. A história é longa, e conta uma série de episódios que acontecem durante sua fuga. Ela se esconde dentro do Hõi, o Socó-Boi, e depois escapa de um jacaré que, em troca de atravessá-los para o outro lado de um rio, tenta copular com ela. Assim eles vão andando, até que o Lateni desiste de persegui-los. Mas sua caminhada continua. Eles se deparam com Hãlòkòè Lahi ♀, Hãlòè Lahi ♂, a Avó Onça, que Hãwy Wènõna engana e mata queimada. Depois escapam também de sua irmã mais nova, que, aparecendo no meio da história, vira onça ao provar a banha de Hãlòè Lahi. A mulher e seu filho andam no meio do mato, longe do rio. Quando a sede ataca o menino, ela oferece sua própria vagina para um habitante do mundo do alto, Mawy, que faz chover. Mas quando ele desce em busca de seu pagamento, ela nega. A sede ataca novamente o menino; o pedido da mãe para Mawy, entretanto, já não surte efeito, bravo que estava por ter sido enganado. O menino, então, se transforma em um pássaro e vai embora. Hãwy Wènõna segue sozinha até chegar à aldeia dos animais, onde, depois de negar o pedido de vários deles, se casa com o Raposa. Mas quando ela descobre que seu anus é cheio de vermes, ela o mata – com um calugi feito de uma mistura de uma espécie de milho venenosa e seu próprio sangue menstrual – e foge. Continua andando, até que se encontra com Kãñxiwè ♀, ãñxiwè ♂, o grande demiurgo da mitologia inỹ. Ela quebra a cera que ele está fazendo para suas flechas e vai embora. Quando descobre, ele persegue a mulher, encontrando-a à beira de um rio. Ela pula na água para fugir dele, mas ele pula atrás, e lá mesmo copula com ela diversas vezes.

Uma outra história (Mo9) começa com Hāwyy Wènōna grávida²⁰. Ela decide ir atrás do pai de seu filho, Ân̄xiwè. A criança, ainda dentro da barriga da mãe, conversa com ela e lhe mostra o caminho correto. Mas isso cessa quando a mãe reclama do menino, que ia pedindo para ela pegar as flores que haviam no caminho para ele brincar. Como resultado disso, Hāwyy Wènōna pega a estrada errada e acaba chegando, já à noite, na casa de Kujỹ ♀, Ujỹ ♂, o Mucura. Ela pede para pernoitar ali, e ele concorda. Uma chuva forte cai a noite toda, e Ujỹ vai afastando a palha do teto com a ponta de sua flecha, de modo que goteje sobre a mulher. Ela reclama da goteira e ele chama-a para deitar mais próximo dele. Assim ele vai fazendo até a mulher chegar junto dele. O Mucura, então, copula com ela repetidas vezes, até o sol nascer, e a engravida de um segundo filho. Pela manhã, ela segue viagem, ainda pela estrada errada, e chega à casa de Hālòè Lahi. Esse segundo encontro, porém, teria um desfecho diferente. A onça avança sobre ela e mata a mulher. Porém, quando está abrindo a barriga de Hāwyy Wènōna, ela encontra as duas pequenas crianças e as guarda para comer depois. Hālòè Lahi se refestela com a carne da mulher e, depois de terminar, vai até onde ela tinha guardado seus filhos. Para sua surpresa, porém, eles já tinham se tornado dois menininhos. A Avó Onça fica encantada e decide criá-los para que eles cassassem para alimentá-la.

Os dois crescem muito rápido e logo aprendem a fazer suas próprias flechas, passando a caçar para alimentar a onça. Sempre que eles vão, entretanto, sua avó lhes diz para caçarem apenas para um lado, e nunca para o outro. Eles seguem a recomendação à risca. Até que, um dia, eles não encontram caça no lado que ela indicava e resolvem ir para o outro. Lá encontram o Ōhōrè, o Jacu. Eles tentam flechá-lo, mas a ave desvia e grita algo, que eles só entendem na segunda tentativa: *Te kō kō kō kō, te kō kō kō kō! Tadiròdu riōhĩnỹ-mỹ, tadiròdu riōhĩnỹ-mỹ!* (“*Te kō kō kō kō, te kō kō kō kō!* Eles estão alimentado aquela que comeu sua própria mãe!”). Enraivecidos com a descoberta, os dois irmãos decidem matar a onça. Quebram seus arcos e flechas e dizem para sua avó que isso aconteceu quando perseguiam um *watèlè* (tiú, um tipo de lagarto comedor de ovos) gigante. O filho de Ân̄xiwè se põe a derreter *tàbòtèrè* (um tipo de cera de abelha, dura, extraído da entrada da colmeia) e o filho de Ujỹ vai catar os piolhos da velha onça.

²⁰ Há apenas uma versão mais extensa da história dos homens que foram mortos pelos pirarucu na literatura específica (PIMENTEL DA SILVA & ROCHA, 2006: 17-26; 126-134), mas ela não chega até o ponto em que Ân̄xiwè engravida Hāwyy Wènōna, que é justamente o que permite conectá-la com a próxima – eu mesmo havia registrado um pequeno fragmento dessa história anteriormente, mas ela se resume à primeira parte da narrativa (NUNES, 2012a: 377). Já a história que se segue é um dos mitos inỹ mais conhecidos, tendo sido registrado com riqueza de detalhes por diversos autores e autoras (DONAHUE, 1982: 46-49; PÉTESCH, 1992: 462-4; RODRIGUES, 1993: 331-332; 1999; 2008b: 61-5; LOURENÇO, 2009: 97-101).

Quando ela adormece, eles a carregam e jogam-na dentro da panela com cera fervente, matando-a. Eles tiram os ossos de Hãlòè Lahi para fazer a ponta de suas lanças (*tõnõri*).

Os dois, então, decidem ir atrás de seu pai. Mas, assim que chegam, Æñxiwè percebe que um deles não é seu filho, pois tem as orelhas muito grandes. Por isso eles vão embora. Antes de partirem, porém, o demiurgo entrega armas de fogo para ambos. Seu filho vai para *ibòò* e o filho de Ujÿ vai para *iraru*. Os dois são os ancestrais dos Tori. Por isso, dizem os Inÿ, os brancos que vêm de baixo – cujo principal referente é a cidade de Belém – são narigudos e orelhudos como Mucura, ao passo que os que vêm de cima (Goiânia, Brasília, São Paulo etc.) têm narizes e orelhas menores. Isso concorda com as versões Javaé registradas por Patrícia Rodrigues (2008a: 61-65) e Sonia Lourenço (2009: 97-101). Na mitologia com a qual Rodrigues trabalha, Æñxiwè (Tanÿxiwè, em javaé) é descendente de um dos diversos povos que saíram do fundo do rio, os Ijèwèhè. Com efeito, ele era um hiper-Ijèwèhè, “mais ‘desenvolvido’, tinha mais inteligência e sabedoria que todos os outros” (2008: 51).

Os *Ijèwèhè* também são conhecidos como *Tori labiè* (“avô dos brancos”), saíram de baixo trazendo os instrumentos de ferro que existem hoje, o machado, a enxada, a foice, o facão, as espingardas, automóveis, as roupas dos brancos e também a banana de casca verde, a batata, o abacaxi, a mandioca e o amendoim. Outros índios saíram nus, apenas com flechas e bordunas. Por isso, os brasileiros não passam fome, têm muita fartura de comida e também têm mais roupas e objetos que os índios (id.: 49).

Isso explicaria um detalhe da narrativa apresentada aqui: Æñxiwè simplesmente entrega armas de fogo para os dois antes de mandá-los embora. Com os ossos de Hãlòè Lahi, eles fizeram pontas para suas lanças, o que discorda de outras versões (DONAHUE, 1982: 46-49; PÉTESCH, 1992: 462-4; RODRIGUES, 1993: 331-332; 1999; 2008b: 61-5; LOURENÇO, 2009: 97-101), nas quais as armas de fogo são inventadas pelo filho de Æñxiwè a partir dos ossos da onça²¹.

Æñxiwè, como dito, é o grande demiurgo da mitologia inÿ. Mas, assim como Ujÿ, ele também é um *trickster*. Ele era um *aõni* muito poderoso, mas as importantes transformações que ele operou no mundo, dando a ele sua feição atual, foram invariavelmente operadas por meio de enganações, roubos e traquinagens. Tanto que, hoje, os Inÿ não o comparam a Deus, mas sim ao Diabo. Voltaremos a isso depois. Os brancos não deixam, aliás, de exibir comportamentos evocativos do temperamento de

²¹ Já algumas versões karajá dizem que os brancos são descendentes de Ujÿ e os Karajá são netos de Æñxiwè (PÉTESCH, 1992: 462-464; DONAHUE, 1982: 47-49). Pétesch diz ainda que, quando se separaram de seu pai, o filho de Ujÿ subiu o rio e o filho de Æñxiwè desceu. Nelas, o filho de Æñxiwè faz, com os ossos da Avó Onça, tanto as armas de fogo e outros instrumentos de metal, que entrega para seu irmão mais novo, quanto arco, flecha, burduna, etc., que guarda para si.

seus avós. Dos primeiros bandeirantes que penetraram o vale no Araguaia ainda no século XVI aos atuais habitantes das cidades vizinhas e aqueles que vêm de longe, eles são detentores de um grande poder, mas a relação que se pode manter com eles é sempre ambígua, pois uma atitude pacífica ou amigável frente aos Inỹ pode se desdobrar facilmente em hostilidade, ofensas e enganação. Nos tempos de hoje, certo, os Karajá conhecem muitos brancos e são amigos de vários deles; ainda assim, a figura do *trickster* me parece encarnar bem a imagem geral – de base definitivamente empírica, note-se – que os Inỹ fazem dos Tori²².

Mas comecemos pelos setecentistas, pelo retorno dos netos de Ânỹxiwè e Ujỹ. No começo do século XVII, as duas primeiras frentes de colonização entraram no vale do Araguaia. De um lado, os Jesuítas subiram o rio a partir de Belém. De outro, bandeirantes paulistas desceram o rio à procura de ouro. Os Jesuítas foram os pioneiros, subindo o Tocantins e depois o Araguaia em busca de grupos indígenas a serem catequizados. Em 1653, uma expedição, da qual o Padre Antônio Vieira era um dos membros, sobe o rio, mas não parece ainda ter alcançado o território ocupado pelos Inỹ, o que só se deu em 1658, com o Padre Tomé Ribeiro. Seguiram-se várias incursões que, pelo que se pode depreender das fontes secundárias, travaram relações amistosas com os Karajá. Mas essas expedições Jesuítas duram apenas até o começo da década de 1720, e não parecem ter tido grande impacto (cf. SERAFIM LEITE, 1943).

Já as bandeiras paulistas tiveram resultados trágicos para os Inỹ. Ainda que algumas delas já tivessem descido o Araguaia, os Karajá são mencionados apenas em 1683, quando da primeira passagem do bandeirante Antônio Pires de Campos, o Anhanguera, renomado pela brutalidade de suas incursões, nas quais matava inúmeros índios, inclusive crianças, e escravizava outros tantos, trocando-os depois por cabeças de gado e outros bens. A ele se deve o nome do Rio das Mortes, que foi assim batizado em decorrência de uma matança de índios Araé e Karajá conduzida por ele na região (ALENCASTRE, 1864). Várias bandeiras descem o Araguaia à procura de ouro até que, em 1719, Pires de Campos encontra o metal precioso nas minas de onde viria a ser fundada a cidade de Cuiabá. Somando isso com a descoberta de ouro no centro do estado de Goiás, no início da década de 1720, e a subsequente fundação do Arraial de Sant’Ana (atual Cidade de Goiás), em 1727, o vale do Araguaia fica totalmente livre dos bandeirantes, que passam a se concentrar nessas outras regiões.

²² Tori, Weu, Lâwa; são três as designações em *inỹrybè* para os nãoindígenas. Tori, certamente, é a mais frequente, palavra que todos os regionais conhecem. Por isso os Inỹ tendem a usar os outros dois quando querem falar sobre os brancos, perto destes, sem que eles saibam.

Em suas incursões, Anhanguera chegou até a porção mediana da Ilha do Bananal. Lá, como um *trickster*, ele primeiro estabeleceu relações amistosas com os Karajá, para depois atacá-los brutal e covardemente. Alguns detalhes de sua passagem por ali foram depois relatados pelo Alferes José Pinto da Fonseca, segundo o que os índios lhe contaram, em carta ao Governador da Província de Goyaz, datada de 4 de agosto de 1775.

Antônio Pires de Campos estivera em Nova Beira [cf. infra], tratara os Carajás com paz e amizade; e alguns dias após, matou vários destes, aprisionou muitos, que foram conduzidos em correntes, e pelas fazendas que passava, trocava-os com os moradores por gado. Os Carajás que conseguiram escapar de Antônio Pires de Campos fugiram para sua pátria, a propagar nela a tirania dos brancos (*apud* CHAIM, 1982: 121-122)

A truculência de Pires de Campos parece ter ficado gravada na memória coletiva karajá. Ainda hoje eles contam uma história (M22) que, ao que tudo indica, trata da chegada dos bandeirantes no Araguaia. Dizem que alguns homens tinham saído para buscar mel, quando aconteceu *dàdà* – mal agouro – para eles. Os homens estavam caminhando no mato e escutaram um grito: *Tori rarèri! Tori rarèri!* (“Os brancos estão chegando!”). Ele estava avisando que os Tori Uhu (assim os antigos os chamaram) chegariam e matariam muitos Inỹ. O grito vinha de bem perto deles, mas ninguém sabia de onde. Procuraram, procuraram, até que encontraram. Escondida atrás do capim, estava uma cabeça. Era como a de um Inỹ, o cabelo, os olhos, mas era apenas uma cabeça com pescoço, sem corpo. Eles levaram o *inỹrakerè* (“cabeça de uma pessoa”, com o sentido de “cabeça decepada”) para a aldeia e tentaram alimentá-lo. Deram calugi para ele tomar, mas tudo que bebia lhe escorria por baixo do pescoço. Então os homens o levaram novamente para o mato e o abandonaram lá. Não o mataram, pouparam-no.

Um tempo depois, um grupo de homens subiu o rio para pescar. Quando o sol estava entrando, eles pararam em uma praia e fizeram um *utò* para dormirem²³. Subiram e foram descansar. De madrugada, os Tori Uhu encostaram na praia e desceram de suas canoas fazendo barulho, parecido com o estouro de um cardume de papa-terra (curimatá). A essa altura, os inỹ já estavam dormindo. Apenas um homem e seu cunhado, ambos bons corredores (*ijàradu*), ainda estavam acordados, por isso escutaram. Os Tori Uhu ficaram andando debaixo do *utò* e falando, falando, falando... Mas os Inỹ não entendiam sua língua. Os dois começaram a acordar os outros homens e avisaram-

²³ *Kutò* ♀, *utò* ♂ é uma estrutura de madeira provisória similar a um girau gigante, alto o suficiente para pessoas poderem andar debaixo dele, como veremos. Os *hỹna mahādu*, o pessoal antigo, quando saiam de pouso, fazia um *utò* para dormir em cima, com medo de animais ferozes (*iròdu iròdu dèburè dèburè laku*, diz a narradora).

nos: “Tem uns *ix̃ju* aqui debaixo, nos vamos morrer!” Logo os primeiros raios de sol surgiram.

Os homens iñy começaram a pular lá de cima para fugir, mas, quando assim faziam, os Tori Uhu avançavam sobre eles e os matavam com seus *mayrèhè* – a palavra é hoje usada para nomear o facão, mas aqui provavelmente faz referência às espadas, que eram armas comuns de bandeirantes e outros colonizadores da época. Até que sobraram apenas os dois que não dormiram. Eles começaram a correr em cima do *utò*, cada um para um lado, e voltavam, iam de cá pra lá, tentando confundir os agressores, que corriam por baixo os acompanhando. Até que um deles pulou e correu. Mas os Tori Uhu o alcançaram e mataram-no. O outro iñy continuou correndo lá em cima, tentando confundi-los. Depois pulou e, mal encostou o pé no chão, correu rápido. Ele era excelente corredor, e os brancos não conseguiram alcançá-lo. O homem se escondeu em uma moita de sarã. Os Tori Uhu vieram atrás, procuraram, procuraram, mas acabaram desistindo e foram embora.

Ele esperou um tempo, depois saiu do esconderijo e voltou para a aldeia, onde contou a todos o que havia acontecido. A história continua ainda, pois sua irmã, esposa de seu cunhado morto, não acredita e vai atrás do marido, levando suas duas filhas. Ela chama pelo esposo, que aparece como “espírito” (*kuni* ♀, *uni* ♂, um tipo de espectro dos mortos). No fim, as três acabam mortas pelo morto, que arranca seus fígados e os come (cf. Anexo 1, M22.)²⁴.

Com a Carta Régia de 1749, a Capitania de Goiás, implementada nesse mesmo ano, dá início a política de aldeamento dos indígenas, cuja diretriz principal visava à construção de aldeamentos nos locais mesmos onde os povos fossem encontrados, a fim de ‘reduzi-los à civilidade’. No início da década e 1750 são fundados os três primeiros aldeamentos, destinados às populações Xakriabá e Akroá (hoje extinta). Após esse período, porém, a política da Capitania regride aos antigos padrões de “guerra ofensiva” (CHAIM, 1983: 108). Mas, com a diminuição progressiva do rendimento das minhas de ouro, a política dos aldeamentos é revigorada em fins da década de 1770. Afinal, tornava-se necessário procurar o metal precioso alhures, e o “elemento indígena”, quase sempre belicoso – sobretudo os Kayapó e Xavante –, era uma vez mais um empecilho para as frentes de colonização. De 1775 a 1788 são fundados, assim, outros quatro aldeamentos. O único destes que atingiu o território iñy diretamente foi o de Nova Beira, fundado em

²⁴ Para outras versões dessa história, ver Nunes, 2012a: 373; Rodrigues, 2008b: 96; Lourenço, 2009: 156-160. Em um fragmento registrado por Fénelon Costa (1978: 24), o mal presságio da chegada dos brancos foi dado por dois pássaros, que por isso teriam recebido os nomes de *toríraréri* [sic., “os brancos estão vindo/chegando”] e *torítorí* [sic.].

1775 pelo Alferes José Pinto da Fonseca na Ilha do Bananal, em local chamado igualmente de Nova Beira²⁵. Junto a este, foi fundado o Presídio de São Pedro do Sul – tipo de posto militar. As duas edificações só foram possíveis depois de um processo de negociação de paz com os Karajá e Javaé, que ainda estavam arredios devido às lembranças das truculências de Pires de Campos. Valendo-se de um interprete Karajá e da doação de presentes, os colonizadores conseguiram convencer os índios de suas boas intenções, que “em ato solene, juraram fidelidade e vassalagem ao Rei” (id., *ibid.*: 122). Mas Nova Beira teve vida curta. A transferência de 800 índios dali para o aldeamento de São José de Mossâmedes, em 1780, provocou “o declínio de um princípio de povoado que pela sua situação geográfica prometia prosperar” (id., *ibid.*: 123). E esse caso de insucesso não foi isolado. Dos sete aldeamentos erguidos no século XVIII, quatro deles foram fechados em no máximo cinco anos. Maria I e Carretão duraram cerca de 30 anos, e São José de Mossâmedes, o que mais que existiu por mais tempo, pouco mais de 70 anos.

Assim como ocorrera na primeira metade do século XVII, as frentes de colonização ao vale do Araguaia sofreram um refreamento na primeira metade do século XVIII. Mas, novamente, não por muito tempo. Em meados desse século, visando agora também a navegação, é estimulada a fundação de novos aldeamentos ou missões, recorrendo, desta feita, aos capuchinhos italianos. E em 1849, o Governo Imperial autoriza a construção de presídios ao longo da calha dos rios Tocantins e Araguaia.

“O presídio era um misto de estabelecimento penal, colônia agrícola e estabelecimento militar. Constituíam um ‘pequeno mundo’, composto de casas arruadas cobertas de telhas e instalações diversas e complexas: residência do comandante, enfermaria, casa de arrecadação, carpintaria, ferraria, quartel, casa de administração, casa de engenho e casa de escola” (ROCHA, 1998: 71-72).

Essas fortificações militares tinham o objetivo de subsidiar a navegação no Araguaia, rio de planície e livre de cachoeiras na maior parte de seu curso, com vistas a solucionar o problema do isolamento desse território. Eles proveriam proteção para as embarcações contra ataques de “índios bravos”, assim como as abasteceriam com sua produção. A intenção era, também, facilitar o processo de povoação desta capitania, atraindo não indígenas com distribuição, por parte do Governo Provincial, de lotes de terra e de auxílio financeiro (id. *ibid.*). Apenas um deles foi construído em local com grande concentração de população iní, a região mediana da Ilha do Bananal. Erguido em

²⁵ Pelo mapa de Visconde de Taunay, reproduzido por Chaim (1983: 97), o aldeamento se localizava no lado leste da Ilha, aproximadamente na região onde hoje está a aldeia Canoanã (javaé). Entretanto, segundo a autora, os colonizadores teriam logrado estabelecer relações pacíficas com os Karajá, e só depois os Javaé, que “devido aos bons tratos dispensados pelos civilizados aos seus amigos, também resolveram negociar a paz” (id.: 122). Essa informação deixa a localização do aldeamento, sobre a qual a única informação exata que se tem é que ficava em um “local da Ilha de Sant’Ana habitada pelos Carajás” (id.: 98), ainda menos precisa.

1950 com o nome de Santa Isabel, foi transferido no ano seguinte para “um local mais alto, na margem esquerda do Araguaia, a cerca de 15 quilômetros abaixo da foz do Rio das Mortes” (RODRIGUES, 2008b: 128), descrição que corresponde à localização da atual cidade de São Félix do Araguaia (MT). Em alguns casos, a pequena povoação anexa à fortificação militar se desenvolveu e continuou a existir mesmo depois do fechamento dos presídios, dando origem a cidades atuais, como São José do Araguaia (atual São José dos Bandeirantes, GO), Santa Leopoldina (atual Aruanã, GO, antiga Leopoldina – sobre esta última, ver também NUNES, 2009a) e Santa Maria (atual Araguacema, TO). É nessa época, portanto, que surgem os primeiros núcleos de população nãoindígena ao longo do Araguaia.

O grande responsável pelo projeto de navegação no Araguaia foi o General Couto de Magalhães, então presidente da Província de Goiás. O governo do Pará já vinha, desde as primeiras décadas desse século, enviando expedições a fim de verificar a navegabilidade do rio. Mas foi só depois da construção dos presídios e da iniciativa de Couto de Magalhães que uma linha regular de transporte fluvial seria instalada, ligando as províncias do Pará e Goyaz. Essa linha foi fundada em 1868, pelo General Couto de Magalhães, que logrou trazer o primeiro navio a vapor para o Araguaia. O barco fazia seis viagens por ano ligando Leopoldina (atual Aruanã) à Santa Maria do Araguaia (PA), e a linha prosseguia até Belém por meio de convênio com a Província do Pará. Couto de Magalhães era tão entusiasta quanto à navegação no Araguaia que chegou a propor que a capital da Província fosse transferida para Leopoldina, centro administrativo de sua companhia (COUTO DE MAGALHÃES, 1863). Mas seu projeto não teve vida muito longa. A empresa de navegação a vapor fechou em 1900. Na praça central de Aruanã, ainda se pode ver a caldeira de um de seus barcos. Quanto aos presídios, com percalços de muitas ordens, como ataques indígenas, problemas de localização, dificuldade de acesso etc., poucos deles permaneceram ativos por muito tempo. O de Santa Leopoldina foi talvez o que alcançou melhor resultado, para o que se propunha. “Em 10 de março de 1879, o presídio, que havia cumprido seus objetivos, foi extinto dando lugar a uma florescente povoação” (ROCHA, 1998: 78). Já o de Santa Isabel, fundado em 1850, foi desativado logo em 1853. Assim, na virada para o século XX, os presídios, bem como os aldeamentos, se encontravam mais uma vez desarticulados, aparentemente por não estarem cumprindo os objetivos propostos.

A história da ocupação não indígena no vale do Araguaia já foi bem tratada por outros autores e autoras a partir da revisão das fontes mais antigas (LIMA FILHO, 1994; PÉTESCH, 1992; EHRENHEICH, 1948; SCHIEL, 2002, RODRIGUES, 1993), sobretudo por

Rodrigues (2008b), que faz uma excelente compilação historiográfica, tratando em detalhes dos motivos que impulsionaram e refrearam as várias levadas de colonização aqui mencionadas, bem como relacionando-os ao ambiente político e econômico da época e com as mudanças da política indigenista colonial. Remeto os leitores e as leitoras interessados(as) a estes trabalhos. Meu objetivo, aqui, não é um relato aprofundado sobre este período, mas apenas retirar daí algumas considerações.

Do breve resumo apresentado aqui vê-se que, de meados do século XVI ao fim do XIX, as frentes de avanço de colonizadores no vale do Araguaia não lograram estabelecer uma ocupação permanente. Assim, se os Iny estão em relação com os brancos há mais de 350 anos, não é senão em meados do século XIX que a presença desses estrangeiros em seu território passa a ser mais regular, com um fluxo cada vez maior de embarcações subindo e descendo o rio e o estabelecimento das primeiras povoações. Apesar do fracasso da empresa de navegação de Couto de Magalhães, Leopoldina era o “centro” a partir do qual muitos exploradores, naturalistas, missionários, viajantes e etnógrafos desceram o rio, encontrando os Karajá espalhados por suas praias. E logo no início do século XX, como veremos adiante, o órgão indigenista do Estado, criado em 1910 com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN – criaria o primeiro posto junto aos Karajá da Ilha do Bananal.

O impacto das diferentes frentes de colonização sobre os Iny, também, não foi homogêneo. O território ocupado por esses índios era, já no século XVI, muito extenso, e os três grupos já se encontravam aproximadamente nas regiões onde estão hoje. Assim, os dominicanos que desceram o rio em meados deste século em busca de almas índias para a catequese não alcançaram a parte média da Ilha, se restringindo aos Ix̃biòwa e talvez a alguns grupos territoriais karajá mais setentrionais. Já os bandeirantes paulistas subiram o rio até a parte mediana da Ilha, atingindo os Karajá e Javaé. Quanto aos últimos, cujas aldeias estavam localizadas no interior do território insular, com o fim do ciclo do ouro, ficaram “preservados do contato regular” por cerca de um século (Rodrigues, 2008b: 122).

Na grande maioria dos relatos de exploradores, missionários e outros que passaram pela região até o fim do século XIX, os Iny são retratados, em geral, como de índole pacífica ou como “índios mansos” (como notou SCHIEL, 2002), ao contrário de seus vizinhos Avá-Canoeiro, Tapirapé, Xavante e Kayapó, com os quais a relação dos colonizadores foi sobremaneira belicosa. Os Karajá costumavam receber bem e estabelecer relações de troca com os Tori que por ali passavam. Houveram, entretanto, períodos em que se mostraram hostis aos forasteiros, atacando seus barcos e comitivas.

Mas, como muitos dos próprios viajantes registraram, isso estava relacionado com o trauma das agressões sucessivas sofridas por incursões como as de Pires de Campos. Um trecho de uma narrativa de Mahau (aldeia Macaúba) registrada por Bueno (1975: 40-41) ilustra bem a questão: “Então quando tori apareceu lá então eles brigaram porque naquele tempo Karajá era brabo – quer dizer brabo assim, só se mexê, então eles fica brabo, se num mexe pode chega, pode dormir, era assim. Aí tori mexeu lá na aldeia botando todo mundo prá corrê. Aí o brabo, o guerreiro saiu e mandô flecha no tori. Aí eles boto prá corrê, mato quase tudo”. Esse é o tom comum da imagem que os Inỹ fazem de si mesmos. Em todos os relatos de conflitos bélicos, com os Tori ou com outros índios, a agressão por parte dos Karajá é sempre um “pagamento” (*kòwy* ♀, *òwy* ♂) a outra agressão sofrida. Vimos o caso de Teribrè, mais acima. Ele e seu irmão Wanahua se prepararam por anos para acabar com os Wèrè, mas o que eles fizeram foi “buscar o pagamento pela morte de seu pai” (*tàby òwy-mỹ rioryre*), que tinha sido morto no mato. Veremos outros casos adiante.

Diante de demonstrações de boas intenções por parte dos Tori chegantes, porém, os Inỹ não demoraram a estabelecer relações pacíficas com eles. Mais ainda, pode-se dizer que eles buscaram ativamente um contato mais próximo com os brancos em várias ocasiões. Rodrigues (2008b: 125; 128), por exemplo, menciona registros de que, em meados do século XIX, os Karajá faziam visitas periódicas a presídios e a Cidade de Goiás em busca de roupas e ferramentas. E, na segunda metade deste mesmo século, os Inỹ começaram a estabelecer aldeias cada vez mais à montante do Araguaia, tendo chegado até a foz do rio Vermelho, onde hoje se encontram a cidade de Aruanã e a aldeia de Buridina. Esse movimento, ao que tudo indica (cf. TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008b), foi uma aproximação em relação aos brancos e aos seus pequenos povoados instalados no alto curso do rio nessa época – a história de Buridina é bastante ilustrativa desse movimento (cf. NUNES, 2009a; 2010b).

Mas essas aldeias acima da Ilha do Bananal não duraram muito, de modo que, hoje, além de Buridina, só há uma pequena população inỹ morando na cidade de Cocalinho (MT). A virada do século XIX para o XX, quando de fato os Karajá passam a estar em contato regular com os nãoindígenas, foi também o período de maior depopulação em consequência de doenças como gripe e sarampo. Na segunda metade do século anterior, viajantes registraram estimativas do contingente populacional do grupo consideravelmente maiores que o atual. Alencastre (1864) estima que os três grupos somavam mais de dez mil pessoas em 1861; Couto de Magalhães (1876) fala de um total de sete a oito mil; e Erenheich (1948) estima quatro mil em 1888. Se a diferença das cifras

já reflete o alto índice de mortandade ou é devida a se tratarem de estimativas, e não de cálculos mais precisos, é difícil saber. Mas a população inã foi diminuindo, chegando a um mínimo de algo entre 600 e 800 pessoas em meados do século XX. Segundo a memória dos indígenas mais velhos, o que acabou com muitos de seus parentes foi feitiço. Mas há também relatos sobre as mortes por doença dos Tori, como veremos.

Essa depopulação parece ter sido o motivo principal para que os Karajá das aldeias acima da Ilha descessem o Araguaia novamente. Os mais velhos de Santa Isabel, por exemplo, lembram de aldeias antigas bem à montante que eram ocupadas pelos grupos que hoje estão em Macaúba e Fontoura. Em relação a estes últimos, cuja aldeia fica a 30 quilômetros abaixo de Santa Isabel, dizem que moraram em um sítio chamado Xixa, que ficava junto ao local onde hoje está a cidade de São José dos Bandeirantes, ao sul da Ilha – Fritz Krause (1941b: 237) o menciona no ano de 1905. Também um local de pesca de tartaruga, o furo *wayry tòla*, mais de 130 quilômetros acima de Santa Isabel, é lugar (*hãwa*) do pessoal de Fontoura, o que quer dizer que eles têm o direito de fazer a primeira pescaria anual ali.

Os Karajá não têm muitas memórias da chegada dos primeiros brancos à região. A única exceção é a história dos Tori Uhu que, como vimos acima, parece se referir às incursões do bandeirante Antônio de Pires de Campos pelo Araguaia em fins do século XVII. Depois disso, os relatos que ouvi contam sobre a descida de batelões vindos de Aruanã, o que parece fazer referência à companhia de navegação de Couto de Magalhães, na segunda metade do século XIX. Depois da época dos batelões, os próximos brancos que são lembrados são os do Serviço de Proteção aos Índios.

O DINHEIRO DE WÈHUUMA E OS BATELÕES DE “MADERA”

A história da aldeia Hãwalò (Santa Isabel do Morro), está atrelada à chegada do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na região e o estabelecimento do primeiro Posto Indígena na Ilha do Bananal. Em 1927, uma comitiva liderada por Manoel Silvino Bandeira de Mello – de quem os Inã se lembram como “Madera” – aporta no local onde hoje está essa aldeia e funda o Posto em sítio indicado pelos próprios Karajá, como veremos. Mas, segundo os Inã, a vinda de Madera foi decorrente de *anõbina* ♀, *aõbina* ♂, de uma “guerra”; mais precisamente, do assassinato de alguns Tori por Wèhukuma ♀, Wèhuuma ♂. A história a seguir foi narrada por Lourdes Mahuèdèru²⁶. Ela inicia falando

²⁶ A história, contada a meu pedido, foi gravada no pátio de sua casa, em 18.03.2015. Foi transcrita por mim e traduzida com o auxílio de Xirihore, genro de Mahuèdèru.

sobre os locais onde os Karajá de Santa Isabel moravam antes da chegada do SPI, o que veremos em mais detalhes depois.

Eu vou contar como essa aldeia começou. Antigamente, o pessoal de Hāwalò ficava só na praia, eles ficavam só na praia. Eles subiram o rio, lá para cima tinha inỹ morando. Eles procuravam um lugar que não alagava. Alguns moravam em Rarakruna, outros em Kòtirara. Estes são os nomes das aldeias, Kòtirara, Rarakruna. Esta era a aldeia do pessoal da minha avô Bălàniru, Rarakruna. Outros moravam na boca do Rio das Mortes, a aldeia se chamava Tèsè. Assim os Inỹ moravam.

O pessoal de Hāwalò [Santa Isabel] morava nesses lugares, quando essa aldeia ainda não tinha sido aberta. Aqui era aldeia dos Wèrè. Essa é a barreira dos Wèrè. Aqui era mata fechada, era perigoso, só tinha onça aqui.

Outros moravam para cima de onde hoje está São Félix, lá onde o Lateni caiu de cima do morro. Lateni Ixèna é o nome do lugar [“onde o Lateni dançava”]. Lá o Lateni morreu. Eles iam para a aldeia e, no tempo que as praias apareciam, desciam para a praia com grandes wèlò²⁷. Eu acho bonito! Eles ficavam sem roupas, não tinha roupa, ficavam na praia apenas com *tuu*²⁸, as pessoas que sabiam [lit., “as pessoas que tinham mão”] faziam para si. Antigamente os Inỹ eram muitos bonitos, não eram feios.

O pessoal de Hāwalò morava só na praia. Até que os Tori chegaram para eles de barco [*bòtina*, como foram batizados os batelões]. Os Tori começaram a chegar. Eles chegavam com comida, com muitas coisas, diz que era comida para os índios. Chegavam de canoa a remo, não tinham motor não! Eles distribuía para os Inỹ, comida, rapadura, farinha, eles distribuía. Os antigos ficavam todos sem roupa.

Então um rapaz [*wèryrybò*] morreu, diz que morreu de gripe. Os Inỹ não conheciam remédio para gripe. O pessoal antigo não tinha essas doenças. Eles pegaram gripe e muitos morreram, no tempo dos batelões. Eram os Tori que estavam chegando nos batelões. Então aquele rapaz morreu, a gripe o matou, a febre o matou. A gripe o matou, ele morreu. Os Tori estavam lá em Belém, lá em baixo. Eles vinham de cima, desciam o rio distribuindo comida. E os Inỹ foram surpreendidos com a gripe. Eles desciam da região de Aruanã e iam até Belém, depois subiam de novo.

Então ele morreu.

– “Quando eles voltarem, eu vou matá-los. Meu filho morreu com a gripe dos Tori”, o pai da criança ficou bravo.

Os Tori sumiram por um bom tempo, até que apareceram de novo, descendo o rio com seus batelões. Quando eles chegaram, os Inỹ foram até a beira do rio. Os Tori encostaram na outra margem. Quando viram os Karajá, atravessaram até eles de canoa, só quatro pessoas. Eles ficaram conversando, conversando... então ele bateu, katòk! O pai do rapaz que tinha morrido de gripe matou o Tori. Bateram neles com burduna, diz que acabaram com todos. Acabaram com todo o pessoal deles [inclusive os que estavam no batelão], eles nem tiveram tempo de pegar suas armas²⁹. Mataram todos e afundaram o batelão, a canoa dos Tori, eles afundaram. Pegaram todas as coisas deles, que estavam dentro do barco [rapadura, farinha...], depois o afundaram. Pegaram tudo, até dinheiro. Por causa desse dinheiro eles descobririam, quando voltassem, qual Inỹ tinha matado esses Tori. O dinheiro eram moedas, não eram notas.

²⁷ *Wèlò* é um tapume, uma divisória, feita com esteira. Colocava-se a esteira esticada verticalmente com o auxílio de varas. As casas das aldeias das praias era provisórias, pois não se ficava mais que alguns meses, às vezes semanas, no mesmo local. Nas fotos antigas, pode-se ver esse tipo de construção, bem como os *wèlò*.

²⁸ Tanga feminina feita de fibra vegetal.

²⁹ Eles mataram os quatro que vieram até eles. Depois foram para o batelão, como se quisessem pegar comida, roupa, etc., e mataram os outros que estavam lá, antes mesmo que eles tivessem oportunidade de pegar suas armas .

E assim eles foram. Eles foram para dentro do Rio das Mortes, com medo, os homens que tinham matado os Tori. Seu nome era Wèhukuma. Os seus netos, o pessoal dele, é o pessoal do Huruka [um atual morador de Santa Isabel]. Eles estavam lá, e então foram embora.

A narradora fala que esses primeiros batelões que chegaram até a região não tinham motor, era movidos a remo. Ainda assim, a referência parece ser à navegação da segunda metade do século XIX, talvez um pouco antes da chegada do primeiro navio a vapor e da companhia de Couto de Magalhães. Pois insiste-se que os barcos vinham de cima, da região de Aruanã. E um detalhe confirma isso de maneira inequívoca. Quando os brancos voltassem para procurar o batelão afundado, que nunca retornou, eles trariam os Karajá de Buridina, liderados pelo finado Jacinto Maurehi, para ajudá-los na busca do assassino. Outro detalhe indica que esses batelões poderiam estar relacionados aos presídios, pois o homem assassinado (o chefe/comandante do batelão?), era conhecido, segundo Fénelon Costa pela patente militar de “major”.

Os episódios da morte do chamado “major Basílio” e da fundação do Posto junto à aldeia de Santa Isabel em 1927, por Bandeira de Mello, foram-nos relatados por dois informantes, Arutâna [sic.] e Karovína [sic.], como estando estreitamente relacionados. Karovína (com 45 anos em 1959) atribuiu a fundação do Posto ao desejo dos civilizados de se protegerem contra os Karajá, e diz: “Agora há paz, mas já houve raiva entre **tori** [sic.] e Karajá”. O major Basílio foi assassinado e roubado por dois índios, Wahukúma [sic.] e Waximâni [sic.]; ambos informantes citados mostraram-se orgulhosos desse crime de morte, já que tão raramente os Karajá puderam matar cristãos. Teria havido em uma epidemia de gripe, morrendo com a doença a mulher de Wahukúma, o qual prometeu, então, matar os primeiros **tori** que se aproximassem da aldeia (FÉNELON COSTA, 1978: 24).

A autora segue relatando ainda a morte de Wèhuuma e a fundação do Posto com a chegada de Bandeira de Mello. Voltemos, então, para a narrativa de Mahuèdèru.

Os Tori sabiam sobre os detalhes da viagem do batelão, quando ia chegar, etc. Como o barco não chegava, a mulher dele ficou preocupada, a mulher do homem do batelão [do “major Basílio”?]. Então eles mandaram outro barco, que veio procurando aquele que tinha desaparecido. Eles vinham descendo e perguntando para os Iny se sabiam do barco sumido. Nada! Ninguém sabia. Mas eles nem chegariam até Belém. Eles foram parando em todas as praias onde tinha Iny morando e perguntavam. Sempre assim, e ninguém sabia dizer. Eles iam encostando com comida. Até que eles encostaram em um lugar, e ele desceu com dinheiro.

– “Eu quero comprar um pouco de fumo”, mostrando as moedas para ele.

– “Hummm... Você vai comprar meu barco, como todo esse dinheiro com que você vem descendo?³⁰ Aqui está seu fumo”.

– “Eu vou descer aí”.

³⁰ Wèhuuma não sabia contar o dinheiro que roubou do batelão. Então ele trouxe as moedas, que deviam somar um valor bem alto, para comprar um item barato, o fumo. Por isso o homem o pergunta, ironicamente, se ele queria comprar seu barco. O Tori, por isso, se deu conta que ele devia ter matado o pessoal do batelão sumido e pegado seu dinheiro.

O Tori entregou fumo para ele, muito fumo. Entregou para ele, três bolas de fumo de rolo, entregou para ele em troca daquele dinheiro. Então ele perguntou:

– “Qual é seu nome?”, e anotou.

Ele escreveu o nome dele com cuidado. Dali o batelão não desceu mais, voltou direto. Lá [em Aruanã] ele contou que os Karajá tinham matado o pessoal do batelão que sumiu, ele explicou o que aconteceu. Então ela mandou soldados, a mulher do falecido homem do batelão. E eles trouxeram um grupo de índios de Buridina com eles. Os Tori os trouxeram para que eles procurassem onde Wèhukuma estava morando. O pessoal do meu avô, Makurehi, do pai da minha mãe.

Não, esse não era o pessoal do SPI, eram outros Tori. Tori antigos, não são Tori de hoje, não. [Ela responde à minha pergunta]. Então eles foram. O pessoal do meu avô, vieram muitos. Já os soldados eram poucos, mas trouxeram muitos Inỹ.

– “Onde Wèhukuma está morando?”

– “Não sei! Quem sabe é o cunhado dele”

Quem sabia era o pai do finado Maluarè, o Malua. Ele era cunhado de Wèhukuma, se casou com sua irmã, ela se chamava Txiwehinaru.

– “E onde ele [Malua] mora?”, meu finado avô Makurehi perguntou. “Onde ele mora?”

Lá em baixo era a aldeia deles, a aldeia do Malua. Lá em baixo, no Hèryriry. Eles desciam para a praia, por isso se chama “namorada correu” [*adỹwè ijàrana*]. Lá é a praia deles, ali era uma aldeia dos Inỹ. Então eles chegaram. Diz que o Malua era bem novinho! Os Tori ficaram no barco mesmo e meu avô foi conversar com ele.

– “Meu irmão mais novo, os filhos de *ixỹju*³¹ falaram para mim”, meu avô falava português. “Onde seu cunhado está morando? Os filhos de *ixỹju* vieram buscá-lo, eles vão levá-lo”.

Bixà! Malua ficou com medo, e chorou. Chorou como uma criança, com medo.

– “Não chore! Não é com você, não. Fale a verdade para mim, diga onde ele está morando, e livre sua família desse problema”.

Eles ficaram muito tempo conversando, então o Dr. Acari subiu, ele subiu o barranco, com a arma na cintura. Foi por causa desse assassinato, desse conflito, que essa aldeia aqui foi aberta para os Inỹ. Então ele [Malua] falou,

– “Ele está morando lá para dentro do Rio das Mortes”

O Rio das Mortes é estreito na boca, mas para dentro ele é largo. É de lá que os *wakuràsỹ* chegam, de Månawitxi e Hålòkòè làku. Tèsè fica no Araguaia mesmo, lá na boca do Rio das Mortes, onde tem um mato alto³². Eu vi quando era menina.

Então meu finado avô Makurehi disse:

– “É verdade? Está bem!”

Bixà! Ele viu a arma e chorou de novo.

– “Não chore! Ele anda com isso mesmo, é a arma dele. Ele anda sempre com ela, assim como nós andamos com flecha, borduna. Não chore”, meu avô falou para ele.

³¹ *Ixỹju riòrè* ♂, “filho(s) de *ixỹju*”, assim Maurehi se refere aos brancos que acompanha. Os Tori são considerados também como um tipo de *ixỹju*, embora esse termo seja usado com muito mais frequência para se referir aos outros índios. O termo *ixỹju riòrè* é usado como xingamento, considerado bastante pesado, para os mestiços (descendentes de brancos ou de outros grupos indígenas), assim como para os próprios Tori.

³² A narradora se refere aos *wakuràsỹ* ♀, *woràsỹ* ♂ (coletivo anônimo dos mortos) de aldeias antigas que vêm para o Hetohokỹ de Santa Isabel. Além das três citadas, que ficam à montante, os de Huòtàby, que fica rio abaixo, também vêm, no dia do início da parte principal da festa (ver capítulo cinco).

Ele parou de chorar, já tinha contado.

– “Ele está no rio das mortes, lá pra dentro, eu estou falando a verdade”.

– “Está bem! Obrigado, Malua”.

Então eles foram, foram com seu barco. O pessoal chama de batelão. É bem grande! Comprido! Batelão. Então eles foram, foram, foram, foram e encostaram ainda no meio do Rio das Mortes, lá eles dormiram. Mas já estava perto, bem cedo eles chegavam.

O irmão mais novo dele tinha saído para pescar em um lago. Já ele, Wèhukuma, tinha ficado com as mulheres, olhando as crianças. Seu irmão mais novo tinha ido pescar, não estava sabendo de nada!

Eles viram os Tori chegando e ficaram com medo. Wèhukuma tinha ficado com as mulheres cuidando das crianças, e seu irmão mais novo foi. Logo que ele saiu os Tori chegaram.

– “Os Tori chegaram”, a mulher dele falou.

– “É, é verdade... Os Tori chegaram, eu vou me entregar”, ele falou para sua mulher.

Bixà! As mulheres, as crianças, ficaram com medo. As crianças correram para se esconder no mato. Sim! As mulheres também, se esconderam com medo. E ele se entregou. Então Makurehi falou para ele:

– “Meu irmão mais novo, os filhos de *ixÿju* vieram te buscar para prendê-lo”.

– “É mesmo? Eu vou me entregar. Meu filho morreu, eles chegaram com a doença que matou meu filho, por isso eu os matei”. O rapaz que morreu era filho dele.

E ele foi, deixando tudo para trás. Desceram com ele para a canoa e amarraram seus braços. O barco partiu. Lá na frente, encostaram para comer. Comeram, depois levaram para ele também. Só um pouquinho, não era para encher a barriga dele não.

– “Coma Wèhukuma, coma”, soltaram o braço dele e deram comida. “Agora você comeu, né? Você matou Tori, por isso nós viemos atrás de você”, falaram para ele.

Ele comeu, deram água para ele, depois o amarraram de novo. Ainda estavam no Rio das Mortes, chegando no Araguaia. Bem na boca do rio tem uma praia bem grande. Os Tori desceram e andaram com Wèhukuma, andaram, andaram, andaram... Quando chegou lá na frente, colocaram a espada (*makyrèhè*) em sua garganta e pressionaram um pouco, mas ele não falou nada. Depois enfiaram em seu pescoço.

– “Ahhhh!”, e ele morreu³³.

Mataram e jogaram o corpo lá mesmo. Então eles fizeram os Inÿ que vinham os acompanhando descer da canoa. Todos desceram.

– “Desçam, vocês não vão”, para evitar uma represália, os Tori deixaram eles lá. Os Inÿ desceram do batelão, com medo, e os Tori foram embora.

Então o irmão mais novo de Wèhukuma chegou da pescaria.

– “Os Tori levaram seu irmão mais velho”.

– “É mesmo? Está bem”.

Ele colocou os peixes que pegou no chão e fez *xiwè*³⁴ sobre eles:

– “Hÿÿÿ!”

³³ Detalhe também registrado por Fénelon Costa: “Quando morreu o major Basílio, [...] o seu assassino, Wahukúma [sic.], foi ‘sangrado’ após a captura” (1978: 25).

³⁴ Um tipo de “reza” por meio da qual se oferece o alimento aos *woràsÿ* (o coletivo anônimo dos mortos) e lhes pede proteção (ver capítulo dois).

Huri bàkỹ! Correu pelo mato, pegando um atalho para chegar ao Araguaia. Porque o rio faz uma volta. Os Tori desceriam até a boca do Rio das Mortes, depois pegariam o Araguaia e subiriam³⁵. Ele conhecia o canal do rio, sabia onde o barco tinha que passar bem perto do barrando, e ficou lá escondido, esperando. Ele tinha levado uma flecha venenosa [*juasa*]. Ele ficou esperando, esperando, até que os Tori apareceram. Eles vinham alegres, rindo [porque tinham encontrado o índio e o matado]. O que matou Wèhukuma estava pilotando, ele vinha pilotando o barco, aquele Tori. O barco veio chegando perto do lugar onde ele estava. Então ele flechou, *kàtòk! Syk!*, acertou ele.

– “*Hỹỹỹ!*”, o Tori gritou.

Então o barco descontrolou [porque ele acertou o piloto]. *Huri bàkỹ!* O irmão de Wèhukuma correu. Ele achou que eles não viriam atrás, por que iriam levar seu morto para enterrar. Mas o homem não morreu, ficou apenas ferido. Ele estava nervoso/tremulo na hora que atirou a flecha. *Bixà!* Então os Tori atiraram na direção dele, mas ele escapou dos tiros. Os Tori estavam atirando, mas ele se jogou no chão³⁶. *Bixà!* Os Tori atiraram muito, *tò! tò! tò! tò! tò! tò!* Até que os tiros pararam. Então ele foi embora, correu para sua aldeia.

– “Vamos embora daqui, eles podem voltar”.

– “Não, eles não voltam. Eles vão levar o morto deles”.

Ele pensou que eles iam levar seu morto, mas não estava morto, ele ainda o deixou vivo. As mulheres e crianças choraram muito, com medo.

– “Se eu tivesse aqui, eles não tinham levado meu irmão. Eu tinha matado um”. Era irmão dele!

Os Tori foram embora. Já o pessoal de meu avô Maurehi foi embora de canoa. Eles pegaram canoas emprestadas para poder voltar.

Então aconteceu uma confusão. Os Tori chegaram lá [em Aruanã e contaram o ocorrido], então discutiram. Era um Bororo. Um índio se formou, ele era chefe dos soldados, um Bororo, era um tenente Bororo. Um índio, um *ixỹju*, os Tori o levaram. Ele era chefe, chefe dos soldados. Os netos deles estão hoje falando a favor de todos os índios, defendendo todos os índios, os netos dos Bororo. Então aconteceu uma confusão. Eles chegaram aqui de barco a motor, todos os *inỹ* viram quando eles encostaram aqui. Todos que vieram aqui encostaram nesse porto, esse é o local onde todos encostaram na época que vieram fazer essa aldeia. Naquele tempo, eu vi.

Esse era o pessoal SPI! Foi o SPI que começou aqui! [Ela responde à minha pergunta]. Então, coitados [dos Bororo], eles vieram, eles os mandaram para cá servindo-o. O nome daquele que foi mandado pra cá era Madera [Bandeira de Mello], o chefe do pessoal do SPI. Ele trouxe os Bororo junto, para trabalhar para ele. Os barcos encostaram, dois, trazendo *material* [em português], encostando com *material*, com machado, tudo. Outro trazendo comida, outro trazendo roupa. Foi bom! Então vieram outros, chegaram os barcos a motor, quatro barcos. A comida deles era feijão, farinha.

Aqui mesmo ficava o pessoal do meu avô³⁷, ele se chamava Birihoa. Meu avô, o irmão mais velho de minha avó Bălàniru, era ele, Birihoa. Como era mesmo o nome tori dele? Capetucho era seu nome tori.

– “Capetucho! Birihoa! Capetucho! Onde a aldeia...”

O barco encostou aqui, tinha uma praia muito grande.

³⁵ O Rio das Mortes faz é muito sinuoso no seu trecho final, quando desemboca no Araguaia, de modo que em vários pontos o curso dos dois rios é separado por uma estreita faixa de terra com poucos quilômetros de largura – ver MAPA 01. Assim, enquanto o batelão teria que descer o Rio das Mortes, dando uma grade volta, para depois subir o Araguaia ainda mais um trecho para retornar à mesma latitude, o irmão de Wèhuuma só precisaria vencer talvez 5 ou 10 quilômetros por terra para chegar no mesmo ponto.

³⁶ Como ele estava em cima do barrando, e os Tori no barco, não tinham como acertar ele no chão.

³⁷ Em uma aldeia na grande praia em frente à Santa Isabel.

– “Onde vamos abrir uma aldeia para vocês? Meu chefe me mandou aqui para fazer isso, por isso estou perguntando onde eu vou abrir a aldeia para vocês. Então me diga”.

Ele estava olhando para o morro³⁸, o Tori, o Madera. Ele estava olhando para o morro [porque pretendia fazer o Posto ali]. Então [Birihoa] falou para ele:

– “Ali não! Os *ix̃ju*, os Xavante, sempre descem até lá para nos matar”.

O velho negou, Birihoa negou. Não quis lá porque os *ix̃ju* sempre andavam por lá. Tinha esse lugar aqui, onde está nosso cemitério.

– “Lá não! Faça a aldeia para nós ali, ali onde tem aquela mata, ali vai ser aberta a aldeia para nós”, ele apontava para cá. Birihoa estava falando em um português bem ruim com ele.

– “É mesmo? Está bem”.

Então atravessou com ele, eles atravessaram para cá. O velho estava pelado, ele era uma pessoa antiga [*hàk̃yna mahãdu*], isso foi no tempo dos antigos. O velho atravessou com ele e então os Tori começaram a trabalhar, cortando o mato na beira do rio. Foram cortando tudo, os Tori fizeram uma picada. E os *iñ* se juntaram [na praia] para olhar. Então Birihoa foi com eles a pé, não foram de cavalo, ele foi com os Tori, a pé mesmo. Foram, foram, foram, foram, foram, foram, até que desceram do lado de lá. Desceram para lá, no rio de Kanõanõ, eles foram a pé. Depois voltaram pra cá. Eles foram até onde estão as aldeias dos Javaé, lá no rio onde eles ficam. E de lá voltaram porque tinham muito trabalho para fazer aqui, abrir a mata para fazer a aldeia. Eles desceram até o rio Javaés, *bèraku bikòwa* é o nome do rio. Chegaram até lá.

Aqui os Tori cortaram muito mato. A partir daqui eles foram cortando até.... pararam quando chegaram no Wèrè Tòla³⁹. Foram abrindo o mato, limpando mesmo! Eles eram pagos para trabalhar. Assim foi indo, os Tori estavam trabalhando.

Os *Iñ*, com medo, entraram nos furos. Alguns para lá [apontando], com medo. Outros foram lá para onde tem uma fazenda. E para cá, aqueles que chegam com *juròna* [, trompa, aerofone feito com um tipo de bambu]. O nome do furo é *huòtàby*, lá tinha outros. Se espalharam com medo dos Tori. Foi então que o Madera chegou. Os *Iñ* foram morar em lugares escondidos, com medo. Foram para lá também, lá no final do furo. Foram morar longe do rio, não era na boca do furo, não.

Então os Tori começaram a plantar. Começaram a plantar aqui mesmo, na aldeia, plantaram muita mandioca, milho... Até que amadureceu. Foi quando Wataku apareceu. Com medo dos Tori, os *Iñ* se juntaram na praia. Wataku talvez era rapaz, ainda. Ele era rapaz no tempo em que o pessoal do SPI chegou aqui. Aqui mesmo [na aldeia que se formou junto ao Posto] ele se casou. Por isso hoje a *Kòm̃ytira* está aí, a mãe de Iwyraru e seus irmãos, ela é filha dele. Wataku ainda era rapaz, probrezinho. Ele é da *família* [em português] de Malua. Malua é mais novo, e sua irmã mais velha é Wànahiru, mãe de Wataku.

Assim estavam os *Iñ*. Não foi rápido, não. A aldeia já estava aberta aqui. Os Tori entregavam comida pra os *Iñ*, assim eles começaram a atravessar da praia para cá. Devagar, os *iñ* foram se juntando para cá, para a praia. Os Tori entregavam comida para o pessoal, melado de cana, rapadura. Eles [os Tori] chegaram até lá, até a mata alta, [para plantar cana para fazer] melado, lá onde a rapaziada corta *nòbò* [palha de babaçu]. Lá onde a rapaziada corta *nòbò*, se chama Wèrè, *Wèrè bàjiku* [“mata dos Wèrè”]. Lá onde tem um furo, lá é um cemitério dos Wèrè. Por isso lá tem cacos de panela, é o cemitério deles, o lugar deles. Mas seu cemitério verdadeiro fica lá onde Iwyraru abriu a aldeia [aldeia Watau, ver Mapa 01]. Já esse aqui [o cemitério imediatamente abaixo da aldeia, na beira do rio,

³⁸ O morro em questão é o limite sul da cidade de São Félix, sítio de uma aldeia antiga, Hãwalò Làby – cf. *infra*.

³⁹ A narradora fala de onde até onde o pessoal do SPI limpou para construir o Posto: do lugar onde estávamos, a última casa da aldeia à jusante, até o porto principal da aldeia hoje, na boca do Wèrè Tòla (cf. CROQUIS 01).

ainda hoje utilizado] é cemitério do pessoal de Santa Isabel. Esse é o cemitério do pessoal de Santa Isabel, é um cemitério antigo. Já os Wèrè fizeram o cemitério deles lá, muito antigamente.

Então os Iny foram se juntando. Quem ficou aqui nessa aldeia foi meu avô Texibrè. Foi Texibrè quem ficou na aldeia [junto com o pessoal do SPI]. E também o pessoal do finado Kurikala. Os netos dele são Lubèdèru, Sòkròwè⁴⁰.

Foi assim que começou, por causa de guerra/briga [*anòbina*]. Foi por causa de um assassinato que a aldeia começou. Por que Wèhukuma matou os Tori se vingando da morte de seu filho, essa aldeia foi aberta. Por causa de guerra essa aldeia foi aberta. Por causa disso essa aldeia apareceu. As pessoas falam:

– “Esse é o lugar do meu avô! Esse é o lugar do meu avô!”

Não é lugar dos nossos avós, não. Aqui é a aldeia dos Wèrè, lugar dos Wèrè, não é lugar dos nossos avós. Antigamente, eram os Wèrè que moravam aqui, não eram nossos avós. Mas porque estão morando aqui, eles falam que é lugar dos avós deles. Eu falo assim, e por isso as pessoas tem raiva de mim.

– “Nós chegamos aqui depois”, o finado Axiari falava, “nós chegamos depois”.

É isso mesmo.

Essa é a história.

Alguns anos antes da chegada de Bandeira de Mello, porém, o SPI havia enviado outro de seus funcionários à região: ainda em 1912, o Dr. Mandacarú embarca em uma expedição pelo Araguaia para averiguar as possibilidades de implantação de um posto para atender as populações karajá, javaé e tapirapé. Sua excursão durou 10 meses, durante os quais visitou 18 aldeias karajá, “todas nas margens, ou melhor, nas praias do Araguaia”, estimando uma população de cerca de mil pessoas (MUSEU DO ÍNDIO, 1912) – já bem menor, portanto, que os números para a segunda metade do século XIX, que vimos acima. E é apenas mais de uma década depois que Bandeira de Mello chegaria para fundar o Posto. Ele parte de Leopoldina com quatro batelões – como a narradora comenta – e, depois de oito dias de viagem, chega “na aldeia dos índios Carajás em Sta. Izabel, que é a primeira e mais importante, fica distante de Leopoldina 104 léguas, mais ou menos, consta de uma população de 110 almas” (M. BANDEIRA DE MELLO, 1927: 1). Como vimos, o grupo com o qual ele estabeleceu o primeiro contato foi o de Birihoa, cuja aldeia ficava na grande praia em frente à atual Santa Isabel. Note-se que ele fala dos Karajá “em Sta. Izabel”, o que parece fazer referência ao presídio que existiu por apenas dois anos no local aproximado onde hoje está São Félix do Araguaia⁴¹ – a praia onde o

⁴⁰ Comentando essa passagem, Xirihore, que me ajudou com a tradução da narrativa, disse o seguinte: “Ela está falando dos netos, que tem direito de ficar lá em Santa Isabel. Eles têm direito de falar: ‘Não, quem ficou aqui foi meu avô, eu tenho direito de ficar aqui e falar também’. Então o Sòkò [abreviação para Sòkròwè] tem direito de ficar lá, porque o avô dele foi o primeiro”.

⁴¹ Falando sobre o presídio, Krause diz que “foi transferido mais tarde para perto da barra do Rio das Mortes (Santa Isabel do Morro, agora o cemitério Karajá)” (1941a: 184). Além de mencionar o nome exato que a

peçoal de Birihoa ficava é contigua à cidade. O nome em português da aldeia atual, portanto, parece ter vindo daí. Bandeira de Mello olha o morro, que é hoje o limite sul da cidade, e lhe parece um bom local para a fundação do Posto. Mas, quando ele pergunta para Birihoa, este nega, com medo de ataque dos Xavante, e aponta para uma barreira alta na Ilha do Bananal, o sítio da antiga aldeia dos Wèrè, derrotados por Teribrè (M19). O funcionário do SPI acata a sugestão e escreve ao seu superior: “tendo encontrado um bom lugar na Ilha do Bananal e ao lado da aldeia acima referida, depois de bem verificado e bem informado [sic.] pelos índios, de não haver perigo de ser atingido [sic.] pelas grandes enchentes do rio, resolvi fundar o Posto para os índios Carajás” (id.: *ibid.*). O trabalho, como a narradora enfatiza, foi intenso, e em poucos dias já haviam erguido um rancho de pau a pique com telhado de palha para armazenar o material do Posto, derrubado uma área de dois hectares, feito o porto e iniciado o trabalho de preparação das roças. O Posto recebeu, inicialmente, o nome de “Carajás” (id.: 4).

De Leopoldina até ali, Bandeira de Mello encontrou cinco aldeias: Dumbá (14 pessoas), Cocalinho (12 pessoas), São José (17 pessoas), Montaria (27 pessoas) e Praia do Carvalho (19 pessoas), somando um total de 89 índios. E dali descendo até o Furo de Pedra, ele lista as seguintes aldeias: Fontoura, Crumaré, Mato Verde (atual Krè Hāwa, ao lado de Luciara, MT) e Furo de Pedra, totalizando 450 índios. (id.: 2). Juntando-se entes dois números, os Inỹ da região do Araguaia que ele percorreu somavam, na época, 539 pessoas. Mas, como vimos na narrativa de Mahuèdèru, depois que os “soldados” vieram em busca de Wèhuuma e o mataram, os Inỹ ficaram com medo. Por isso muitos grupos se esconderam, indo morar dentro de algum afluente (sobretudo o Rio das Mortes) ou furo, em locais escondidos das vistas dos que porventura passassem de barco pelo curso principal do rio. Não obstante, outros, como o peçoal de Birihoa, continuaram morando nas grandes praias do Araguaia. Esse episódio, vale notar, parece ter afetado apenas os inỹ da região onde seria fundado o Posto. Muitas das aldeias cuja população foi gradativamente se juntando ao Posto ficavam em locais escondidos, de modo que a cifra de apenas 89 Karajá de Leopoldina até Santa Isabel é certamente baixa – veremos que havia várias outras aldeias na região.

Nesse tempo, no tempo dos antigos, os Inỹ moravam nas praias, seus netos sempre relembram. Havia, com efeito, um regime sazonal de ocupação do espaço. Algumas aldeias, em locais mais altos, eram pontos de refúgio durante as grandes enchentes do Araguaia – período chamado pelos Inỹ de *bèòra*. Quando a água ia cedendo e dando

aldeia recebeu, ele fala do cemitério. E no topo morro que limita a cidade de São Félix à jusante, há um cemitério – ver abaixo sobre a aldeia antiga Hāwalò Làby.

lugar aos grandes bancos de areia do tempo da seca (*wyra*), a população da aldeia ia mudando-se para as praias. Em alguns casos, uma aldeia de enchente e uma praia são referidos como pertencendo a um mesmo grupo local, que ocupava cada um em uma época do ano. Em outros, uma aldeia em local alto abrigava, quando da cheia do rio, grupos territoriais distintos. E há relatos de que, quando mais o rio secava, as famílias iam se dividindo e mudando de sítio. O movimento das pessoas acompanhava o das águas, como relatado por Fritz Krause, que desceu o Araguaia em 1905.

As aldeias não ficam indefinidamente no mesmo sítio. Durante a estiagem os índios vivem nas praias arenosas do rio, paragens ideais por serem secas e limpas. Várias vezes no decorrer da estação seca, mudam, pois, dentro de determinado território, de uma praia para outra, à medida que estas assomam, constituindo sítios novos, limpos e não estragados. Entrando-se a estação chuvosa, torna-se a transferir as aldeias para as primeiras praias mais elevadas, e finalmente para os barrancos altos da margem do rio [em nota: “Daí a existência de tantas aldeias abandonadas por toda parte”]. As aldeias da estação chuvosa, sobre o campo elevado, ficam às vezes a grande distância do rio [Javaé?]; na horda setentrional são levantadas frequentemente sobre montanhas, pelo que é difícil achá-las (1941b: 255)⁴².

Segundo André Toral, as aldeias maiores simplesmente se transferiam para as praias; alguns grupos familiares podiam se separar em excursões privadas, mudado-se para outras praias, mas a maioria da população continuava reunida. Já as aldeias menores, dispersavam-se em pequenos grupos, cujos limites tendiam a coincidir com o da família extensa, “que exploravam, com grande mobilidade, as praias próximas às suas aldeias de inverno” (1992a: 103). Assim, conclui o autor, “a dispersão durante o verão parece ter sido, no passado, e é no presente, tanto maior quanto menores eram e são os grupos locais” (id.: 104). Dando o exemplo dos “pequenos grupos setentrionais” de Lago Grande, Santana do Araguaia, assim como de Macaúba, Toral escreve o seguinte:

Todos eles são descendentes de famílias que se espalhavam nas redondezas de seus aldeamentos de inverno. A maioria deles nem nessa estação se reuniam em grupos locais maiores. Perguntados por sua aldeia de origem citam uma série de locais que percorriam com seus pais antes de sua fixação. A localização ainda assim é problemática porque se referem aos locais próximos às praias em que viviam, que sempre mudavam de lugar. A “solução” era procurar suas aldeias de inverno, sempre circunscritas a uma área bem determinada (id.: *ibid.*).

Cada agrupamento, portanto, apesar de sua mobilidade, estava circunscrito a territórios específicos: *hãwa*. O termo tem três significados, todos articulados: “lugar”, “aldeia” e o território ao redor de uma aldeia, ou o território considerado como próprio de um grupo territorial específico. Por isso falo aqui de *grupos territoriais*. Ao contrário do que comenta Toral sobre os Karajá “de baixo”, os de Santa Isabel localizam com precisão os locais que cada grupo que formou sua aldeia ocupava antes da chegada do SPI

⁴² Sobre a dispersão sazonal, ver também Rodrigues (2008b) e Baldus (1979: 165), Toral (1992a: 103-106).

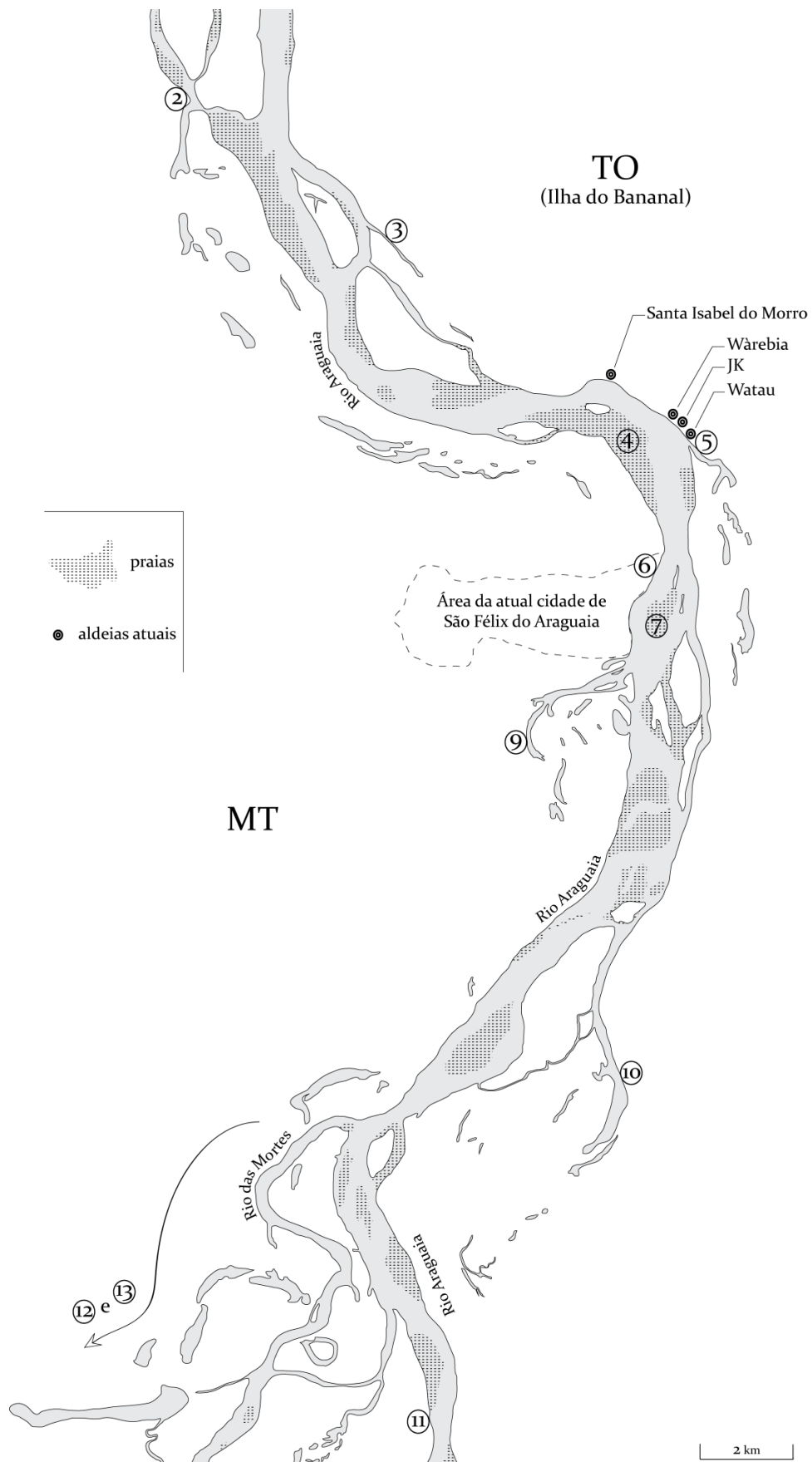
– talvez mesmo porque ela está em uma região onde, segundo o autor, as aldeias eram maiores e sua população se mantinha unida tanto durante a cheia quanto durante a vazante. Mas essas aldeias não pareciam ser muito grandes quando da chegada de Bandeira de Mello; pois os Inỹ “se espalharam”, como dizem, depois que Wèhuuma foi morto. Ele menciona, como vimos, apenas o grupo de Birihoa, mas, consultando os mais velhos, me foi possível levantar outras 14 aldeias ocupadas na época (listadas de *iraru* à *ibòò*) cujos moradores, com o tempo, foram se fixando junto ao posto, dando origem à população da atual Santa Isabel⁴³.

1. *Bèdò Ahu*: Aproximadamente a uma légua acima de Luciara; grupo liderado do Mahau (TORAL, 1982a: 12);
2. *Huòtàby*: Furo na margem mato-grossense do Araguaia, abaixo de Santa Isabel.
3. *Hèryriry*; Furo na Ilha do Bananal, bem próximo, mas um pouco acima de Huòtàby;
4. *Nome desconhecido*: Praia em frente à atual aldeia de Santa Isabel; grupo liderado por Birihoa.
5. *Horeniriòrè*: Aproximadamente no local onde hoje está a aldeia Watau.
6. *Hāwalò Làby*: Sobre o morro que hoje é o limite sul da cidade de São Félix do Araguaia.
7. *Kòtirara* ♀, *Òtirara* ♂; Praia no meio do rio, em frente ao limite norte de São Félix.
8. *Rarakruna* ♀, *Rararuna* ♂, *Warilasi*; localização desconhecida.
9. *Lateni Ixèna*: Furo cuja entrada fica imediatamente acima da cidade de São Félix.
10. *Asuò*: Furo na Ilha do Bananal, poucos quilômetros acima de São Félix, em local conhecido hoje como *heiry*;
11. *Tèsè*: Pouco acima da boca do Rio das Mortes, no local onde hoje está a sede da fazenda Pontal;
12. *Hālòkòè Làku* ♀, *Hālòè Luu* ♂: Dentro do Rio das Mortes;
13. *Mànawitxi*: Dentro do Rio das Mortes;
14. *Hāwaloriorè, Arila*; Dentro do Rio das Mortes (?);

A maior parte dessas aldeias era de inverno, ou seja, do período das chuvas. Cada uma delas, portanto, tinha uma ou mais praias para as quais sua população descia na seca. Como, por exemplo, o caso de *Hèryriry*, a aldeia do grupo de Malua, cunhado de Wèhuuma. Durante a cheia, eles moravam no barranco, dentro do furo, e, no verão, mudavam-se para a praia chamada *adỹỹ ijàrana*, que, mais recentemente, foi apelidada

⁴³ Essa lista não é conclusiva. Alguns interlocutores disseram que havia outras aldeias na região, mas não se lembraram de seus nomes. Para um mapeamento mais completo, seria necessária uma expedição pelo rio, sobretudo adentrando o Rio das Mortes, o que não tive ocasião de fazer. Tomei conhecimento de vários desses sítios em viagens de pescaria, em que os Inỹ sempre comentavam que aqui ou ali, antigamente, era uma aldeia inỹ, o que me possibilitou, ao longo do tempo, marcar os pontos com GPS. Fiz incursões específicas apenas para Huòtàby e Lateni Ixèna.

MAPA 01: Localização das aldeias antigas que deram origem à Santa Isabel



em português de “namorada correu”, em uma referência jocosa ao episódio que deu nome ao lugar. As únicas aldeias do tempo da seca listadas são Bèdo Ahu e Rararuna. Esta última se localizava em uma praia no meio do rio, em frente ao limite norte da cidade de São Félix do Araguaia. Os Karajá, porém, fazem referência a um outro sítio, em frente à referida praia, num local alto onde hoje está um bairro de São Félix, o Morro do Mosquito: esta seria a aldeia de inverno do pessoal de Rararuna.

Sobre Bèdo Ahu, Toral a menciona em um texto sobre os Karajá de Krè Hāwa (São Domingos).

O grupo liderado por Mahaú habitava, antes da fundação, na época de verão, numa praia do lado da Ilha do Bananal (GO), aproximadamente uma légua a montante de Luciara, em local denominado Bedó-ahú. [...] A habitação em Bedó-ahú era restrita aos meses do verão, como já foi dito. No inverno refugiavam-se em Hāwālò lyby (Hāwālò = morro; lyby = prêto), local do qual sei somente o nome (1982a: 12).

Os Karajá de Santa Isabel não mencionaram essa aldeia. Coloco-a, na lista, porém, pela referência à Hāwālò Làby, um local sempre citado pelos indígenas quando falam das aldeias antigas. Hāwālò Làby parecia reunir, no tempo da cheia, grupos territoriais distintos, como os liderados por Mahau e Birihoa. Ela se localizava sobre do morro que hoje é o limite sul da cidade de São Félix do Araguaia. No seu topo, hoje, além de uma torre de transmissão de energia elétrica que serve de anteparo para a travessia da rede sobre o rio, também há um cemitério inỹ antigo – registrado como sítio arqueológico pelo IPHAN. Ele foi usado pela última vez nos anos 2000, quando a família de Watau decidiu enterrá-lo ali, pois aquele era seu local de origem. Na encosta do morro foi construído o primeiro cemitério de São Félix, hoje desativado por falta de espaço. Ladeando o cemitério e o morro, bem à beira do rio, passa uma estrada que dá acesso à praia onde é feita a temporada turística da cidade. É a mesma praia onde Bandeira de Mello encontrou o grupo de Birihoa, mas o palco e as barracas da temporada são erguidos no seu limite sul – a praia tem mais de cinco quilômetros de extensão. Com as erosões progressivas causadas pela reforma anual dessa estrada de terra – que fica alagada durante a cheia –, pedaços de potes de cerâmica e de ossos inỹ vão aparecendo, pois, segundo dizem os karajá, a encosta do morro também era utilizada como local de enterro.

Huòtàby, que se localizava dentro de um furo ao lado do Mato Grosso, aproximadamente 10 quilômetros abaixo de Santa Isabel, é uma das quatro aldeias cujos *worásỹ* – coletivo anônimo dos mortos – vem para o Hetohokỹ de Hāwālò. Eles são conhecidos por chegarem tocando um *juròna*, uma trompa, aerofone feito com um tipo

de bambu. Conta-se que isso acontece devido a um rapaz daquela aldeia, que sempre tocava seu *juròna*. Eles chegam no dia do início da parte principal da festa, no começo da noite, logo depois que as duas casas rituais terminam de ser erguidas no pátio – ver capítulo cinco.

Horeniriorè ficava aproximadamente no local onde hoje está aldeia Wataú. O lugar era antes um lago bastante grande, conhecido como *Ahu bero*. Um homem, entretanto, foi assassinado por outro Karajá, e os parentes do morto abriram uma cova para enterrá-lo no barranco estreito que separava o lago do Araguaia. Isso enfraqueceu a barreira, que foi cedendo aos poucos, até desmoronar completamente, de modo que o local hoje é um furo. Já Asuò também se localizava em um furo ao lado da Ilha, aproximadamente dez quilômetros acima de Hereniriorè.

Lateni Ixèna é uma das aldeias antigas cuja memória é mais viva entre os Karajá atuais. Se localizava próxima do local conhecido como Lago dos Ingleses, no final de um furo que entra em território do Mato Grosso imediatamente à montante de São Félix. Seu nome (“onde o Lateni dançava”, *ixèna* é “pista de dança”) remonta a um episódio que culminou com a morte de um rapaz. Os Lateni são *wèdu*, “chefes”. Quando ele anda pela aldeia, sempre mudo e com alguma arma na mão, ameaçando cachorros, crianças e mulheres, ele pode ir à casa de qualquer pessoa e pedir – somente apontando ou gesticulando – o que quiser, e a família tem que dar. Quando um homem chegava de uma boa pescaria, era costume que o Lateni descesse até o porto para pegar parte dos peixes, que levava para a casa de aruanã, onde seria comido pela rapaziada. Assim o Lateni fez, em Lateni Ixèna. Mas o morro sobre o qual a aldeia se erguia tem uma encosta íngreme e arenosa, e a água do furo é bem escura, tamanha a profundidade. Ele pegou os peixes e, alegre, subiu saltitando. No meio do caminho, porém, tropeçou e rolou morro abaixo, caiu na água e morreu afogado. Usana, que me contou uma versão mais detalhada dessa história, comentou que o rapaz morreu porque era verdadeiramente um *inỹ*. A identidade daquele que vai sob uma máscara de *ijasò* ou de Lateni não pode ser revelada às mulheres e crianças: somente os homens iniciados sabem. A máscara é vestida dentro da casa de Aruanã, e somente lá é tirada. Por respeito a isso, o rapaz não se desfez do pesado traje de palha de buriti, o que o impediu de nadar e se salvar. Se fosse hoje, dizia ele, os *wijina bòdu mahãdu* (“o pessoal de hoje”) não hesitariam em tirar a máscara para salvar sua vida. Por mais que tenha sido um acidente, porém, a morte do Lateni foi uma infração ritual. E, como tal, seria punida severamente pelos *hàri* (xamãs), que espalharam feitiço pela aldeia, matando várias pessoas. Em decorrência disso, o sítio foi abandonado.

Tèsè, que se localizava um ou dois quilômetros acima da foz do Rio das Mortes, no local onde hoje está a sede da Fazenda Pontal, M̀anawitxi e H̀al̀l̀òe Luu, ambas dentro do rio Rio das Mortes, são as outras três aldeias cujos *woràsỹ* vêm para o Hetohokỹ de Santa Isabel. Eles chegam em momentos diferentes, geralmente entre fevereiro e março, quando o ápice da festa se aproxima.

Não obtive localização exata de Òtirara e H̀awaloriorè. Sobre esta última, os Karajá tendem a concordar que ficava também dentro do Rio das Mortes, embora outras pessoas digam que se trata de um morro também conhecido como Arila, à beira do Araguaia, junto à boca de um furo que dá acesso àquele afluente.

Há ainda uma referência na literatura sobre a aldeia Crisóstemo (Kue Bero), que levava o nome tori de seu “capitão”, localizada por Toral (1982b: 76) como estando pouco acima da boca do rio Tapirapé, ao lado da Ilha do Bananal. Com o fim desta aldeia, “seus membros foram para as aldeias de Luciara, Fontoura e Santa Isabel” (BARROS, 2012: 82 – nota 3). Segundo relato de Abitxỹna, de Fontoura, Kue Bero ♀ Ue Bero ♂, a princípio, não era uma aldeia, mas um local onde os Inỹ de Krè H̀awa iam caçar capivara para tirar os dentes, que são usados na confecção de brincos (parte da ornamentação ritual). Mas, posteriormente, um grupo dessa aldeia estabeleceu-se lá.

Quando Bandeira de Mello chegou e fundou o Posto, em 1927, essas aldeias eram todas habitadas – à exceção, talvez, de Lateni Ixèna, visto que não sei se o acidente que deu nome ao lugar ocorreu antes ou depois desta data. Inicialmente, apenas o grupo de Birihoa se muda para Posto. Pouco tempo depois, porém, outros grupos territoriais ficam sabendo da notícia e começam a se juntar na praia em frente ao local onde o SPI tinha se instalado. Aos poucos eles vão se mudando para a aldeia do Posto, devido principalmente à oferta de alimentos e bens industrializados. Mas muitos deles, ao que parece, ficavam ali apenas um tempo, depois retornavam para suas aldeias. Em 1930, o encarregado da Inspetoria de Goyáz do SPI escreve que “varia muito a população em nossos postos, já no que diz respeito aos índios, ainda um tanto nômades” (FERNANDES DA COSTA, 1931: 81), e relata que a população do Posto estava, à época, constituída de dois grupos: o do “capitão” Malua (139 pessoas) e o do “capitão” H̀adori (72 pessoas) que, somados a 27 “civilizados” – “ajudantes” do Serviço e familiares – 1 índio Krahô e 3 Kayapó, totalizava 242 pessoas.

Fundado em 1927 sob o nome de Posto Carajás, pouco tempo depois passa a se chamar Posto Redenção Indígena – um documento de janeiro de 1930 (D. BANDEIRA DE MELLO, 1930a) já o menciona por este segundo nome. Em um prazo de menos três anos, ele se tornou, a julgar pelas descrições, um caso exemplar do modelo de atuação

proposto pelo SPI, orientado, na época, para guiar os “silvícolas” à “civilização”. A sede possuía um livro de visitas, no qual o Bispo Sebastião Thomas, Archie Mackintyre e A. N. Allen, representantes respectivamente de missões católica, protestante e protestante adventista, deixaram suas elogiosas impressões. Reproduzo parte dos comentários do Bispo Thomas.

Fica-se optimamente impressionado ao aportar ao Pôsto Redempção Indígena, fundado e administrado pelo distinto e benemérito Sr. Manoel Bandeira, e cresce esta excelente impressão ao visitar-se, com atenção, as installações do Pôsto e dos trabalhos agrícolas e industriaes já realizados. Aqui reinam a ordem, a disciplina, o trabalho e a paz. Os índios vivem com saúde e satisfeitos e consideram seus directores como verdadeiros paes, estimando-os e seguindo-lhes, pouco a pouco, as prudentes, sábias e carinhosas direcções. É um posto de real, effectiva proteção aos nossos queridos irmãos das selvas, cujo coração é tão sensível, cuja intelligência é tão aberta, cujo carácter é tão nobre. Faço ardentes votos a Deus para que se prosiga em tão benéfico trabalho e que se estenda a outros pontos e outras nações gentias deste vastissimo, inhabitado, mas tão promissor sertão brasileiro (*apud*. FERNANDES DA COSTA, 1931: 31-32).

Os relatos dos outros dois missionários não são menos elogiosos. Vale, também, citar a descrição de Alencarliense Fernandes da Costa, encarregado da Inspeção de Goyáz.

Fundado a 25 de Julho de 1928 [*sic.*, 1927], com dois anos, portanto, apenas, de existência, provoca o Pôsto Redempção Indígena a admiração e o entusiasmo de quantos o visitem. Possui oito casas: a Séde, dividida em três secções – Administração, Alojamento e Escola, que funciona três vezes por dia, com uma frequência de 56 alunos; a casa destinada ao depósito, a dos auxiliares, a da cozinha, e mais quarto, em que se alojam as famílias dos empregados do Serviço. Próximo a estas casas, encontram-se a dos Carajás, e, pouco adiante dellas, o campo de esportes. Distanto do Pôsto três kilómetros e a elle ligadas por óptima estrada carroçável, ficam as lavouras de milho, feijão, mandioca, batata doce, canna de assucar, abacaxis, melancias, aboboras, etc.. Acha-se quase terminada a construção de um vasto celeiro destinado aos cereaes, bem como a montagem de um engenho de canna. Também estão em construção os fornos necessários ao fabrico de rapaduras. No Estrepôsto de Leopoldina estão á espera do próximo transporte diversas máchinas de beneficiamento de arroz, mandioca, etc.. (1930: 30-31).

O Posto contava com diversas construções destinadas ao processamento de cana e mandioca e à criação de animais. Também tinha uma agência postal. A escola era segmentada em três partes: uma para meninos, outra para meninas, que as frequentavam uniformizados, e uma terceira para adultos e nãoindígenas. As escolas para as crianças contavam com oficinas profissionais ligadas a cada gênero, de sapateiro e funileiro para os rapazes e de costura para as moças. As dos rapazes não parecem ter dado muito resultado; já a escola de costura era bastante citada nos relatórios e, apesar de só contar com cinco alunas karajá, produziu, no ano de 1930, 402 itens, entre calças, camisas, vestidos, cuecas, pijamas e outros vários tipos de peça de roupa, mosquiteiros, escudos para os uniformes, gorros militares etc. (M. BANDEIRA DE MELLO, 1931: 29 – parte segunda, quadro nº 14). Foi criado um time de futebol, o “Sport Club Índio Carajá”, e construído um campo com arquibancadas para a prática do esporte. O relatório do encarregado do

Posto para o ano de 1930 impressiona pela quantidade de atividades, serviços e produções. São 11 páginas de texto contra 36 de tabelas contendo informações diversas sobre, além dos já mencionados acima, plantio e colheita, produção/beneficiamento de itens alimentares, de vestuário e construção civil, caçadas e pescarias, população, nascimentos e óbitos, fornecimento de itens variados (peças de vestuário, ferramentas e alimentos) aos indígenas, atendimento de saúde e fornecimento de medicamentos, movimento portuário, quadro de funcionários, criação de animais e materiais usados durante o ano (só a lista destes se estende por 11 páginas). As roças e o pomar estavam com uma excelente produção de diversos gêneros: arroz (8 hectares plantados, 8.286 litros colhidos), feijão, milho (7 hectares, 8.800 litros), mandioca (12 hectares, 750 quilos), batata doce (540 quilos), abacaxi (850 mudas, 550 frutos), abóbora, banana, cana (6 hectares), café (318 pés), amendoim, coité, figo, fruta pão, jambo, lima, limão, laranja, jaca, manga. Os seguintes itens também eram produzidos/beneficiados: açúcar (250 quilos), farinha (50 litros), rapadura (1.139 unidades), fubá de milho (350 litros), além de gêneros não alimentícios como sabão e tijolo de adobe (id.: 14-17 – parte segunda, quadros nº 1 a nº 4). O Posto ia tão bem, que assim escreveu a antropóloga estado-unidense Elizabeth Stenn, em uma breve passagem por lá, antes de seguir para os Tapirapé:

É digno de nota o que já se fez aqui em menos de dois anos. Fui às lavouras. Vi as grandes plantações de arroz, feijão, mandioca, canna de assucar, abacaxi, árvores frutíferas, ainda pequenas. Vi os engenhos, as serrarias, as machinas de beneficiar cereaes. O Posto está quase vivendo de seus próprios recursos. Brevemente, ao que parece, poderá auxiliar o fornecimento de víveres também aos outros centros de atração indígena que vão ser fundados (*apud* FERNANDES DA COSTA, 1931: 33-34).

IXÏU IXÏJU: OS OUTROS ÍNDIOS

Foi nesse período de resplandecência do Posto Redempção Indígena que ocorreu a última guerra entre os Inỹ e os Kàrysa ♀, Àrysa ♂, Xavante. Estes, como vimos, assim como todos os grupos indígenas não inỹ, os *ixÏju*, saíram do fundo do rio acompanhando Woubèdu. Sobre alguns deles, não se lembra muito mais que o nome em *inỹrybè*, o que torna praticamente impossível averiguar uma possível correspondência com algum grupo atual. Aqueles sobre os quais mais se lembra é, sem dúvida, os Wèrè, ancestrais dos atuais Javaé. Além destes, essa correspondência só é possível para os grupos que passaram a viver em regiões próximas ao vale do Araguaia e que mantiveram relações com os Inỹ – relações principalmente de troca, que periodicamente se desdobravam em guerra – ao longo de todo esse tempo: os Kralahu ♀, Àralahu ♂ (Kayapó), Wou

(Tapirapé) e Xavante. A história dessas relações, sobretudo com os Tapirapé, dá a ver uma relação de continuidade entre guerra e troca.

Como em tudo que diz respeito aos Inỹ, as relações com esses grupos foi mais intensa com os habitantes das parcelas de seu território ao longo do Araguaia mais próxima ao daqueles *ixỹju*. Os Kayapó mantiveram relações mais estreitas com os Karajá do médio-baixo Araguaia e, sobretudo, com os Ixỹbiòwa. Pressionados pelas expedições escravagistas que chegaram ao baixo Tocantins no começo do século XVII, os ancestrais dos Kayapó começaram a migrar para oeste, atravessando o Araguaia em levadas sucessivas entre 1820 e 1850 (VERSWIJVER, 1985). Antes e depois da travessia, eles mantiveram relações próximas com os Ixỹbiòwa. Sobretudo os Xikrin, que parecem ter sido os primeiros a atravessar o rio, ainda no final do século XVIII (id., *ibid.*). A relação dos dois grupos baseava-se principalmente no comércio, no qual os Ixỹbiòwa eram fornecedores de bens industrializados. Em 1908, por exemplo, Krause registra que “atualmente, em determinada época, encontram-se no Araguaia os Xambioá e os Kayapó, a fim de fazerem negócios de permuta. Há pouco, cada tribo [*sic.*] levou da outra um menino, que deverá aprender a língua estrangeira [*sic.*], para, mais tarde, tornar-se cacique de sua tribo” (1940c: 152). Ainda assim, os Xikrin parecem ter absorvido muito mais itens dos Ixỹbiòwa. Um dos mais importantes é, sem dúvida, o ritual de dança dos *ijasò* (cf. TORAL, 1992a: 20; VIDAL, 1977).

Segundo Fischer (2000: 19), durante um certo período os Xikrin fizeram várias visitas a uma aldeia Karajá, cujo objetivo principal era observar seus costumes, conhecer cerimônias e grupos rituais, bem como obter objetos industrializados (contas, machados e facões), pelos quais ofereciam produtos florestais. De fato, deles os Xikrin incorporaram as máscaras e cantos Aruanã (*bô ngrere* = ‘cantos da [mascara de] palha de babaçu’, e *bô kam metóro* ‘festa/dança da palha de babaçu’) (GORDON, 2003: 80).

Se com os Xikrin as relações parecem ter sido sobretudo pacíficas, com os outros Kayapó guerra e troca alternavam-se. O etnógrafo alemão Paul Ehrenreich, que desceu o Araguaia em 1888, fala que os Karajá “aferram-se à mais implacável inimizade com as tribos Kaiapó – Kradahó, Uxiking (Xikrin) – da margem esquerda. Em suas aldeias vivem numerosas mulheres e crianças raptadas aos Kaiapó” (1948: 27-8). Por medo de sofrer ataques, eles “freqüentavam a margem esquerda do Araguaia com extrema cautela, chegando mesmo a evitá-la em alguns pontos durante os meses de estação seca” (TORAL, 1992a: 20). Quando eram vítimas de ofensivas bélicas, porém, os Karajá organizavam excursões guerreiras em busca de vingança. Assim como os Xikrin, os Kayapó parecem ter absorvido muitos mais itens dos Inỹ que o contrário. Os Kayapó Gorotire, segundo informação pessoal de Terence Turner à André Toral, “referem-se aos Karajá como uma

‘cultura-mãe’ [...]. Se os Kaiapó apontam claramente uma série de objetos que, além de importados dos Karajá, mantiveram seus nomes originais (a coifa plumária *lòri-lòri*, o cachimbo *werikòkò*, a cesta *warabahu* e muitos outros), já os Karajá não conseguem fazer o mesmo” (id.: 21).

Há, entretanto, alguns – embora poucos – indivíduos descendentes de Kayapó entre os Inỹ. Lembremos que o irmão mais novo de Teribrè, Wanahua, era um *bàdèòbyna* Kayapó, criado entre os Karajá. Depois que sua mãe o mandou embora, ele volta para os Kayapó e, junto com eles, empreende diversas excursões guerreiras. Tendo ficado com a “pele dura”, como Teribrè, ele sempre voltava, ao passo que alguns de seus companheiros padeciam. Há certa altura, ele conduz os Kayapó para uma investida sobre os Wèrè, dos quais roubam uma moça (Anexo 1, M20). E Helena Schiel (s.d.: 131-132) registrou um relato de um ataque comando pelo mesmo Wanahua contra os Karajá. Além disso, encontram-se em fotografias no final do século XIX até a década de 1930, algumas imagens de índios karajá usando um padrão de pintura corporal kayapó (EHRENHEICH, 1948: 30; KRAUSE, 1940b: prancha 16); e outras de inỹ usando o corte de cabelo típico desse outro grupo, uma faixa triangular raspada do alto da cabeça até o meio da testa (EHRENHEICH, 1948: 30; prancha I; prancha II; RUMO AO OESTE, s.d.: 6). Krause diz que esse seria um tipo de corte de cabelo usado por ambos os sexos a partir da puberdade, afirmando ainda que “na horda meridional a risca é estreita, de sorte que primeiro nem a percebi, ao passo que na setentrional tem a largura de uns dois dedos” (1941c: 268). Mas na grande maioria de suas fotos, bem como nas de Ehrenheich e outras da época, os Karajá aparecem com os cabelos sem essa “risca”, de modo que tudo indica se tratar mesmo de um empréstimo Kayapó, de distribuição irregular. Mostrei uma foto de duas moças (*ijadòoma*) com o cabelo assim raspado (RUMO AO OESTE, s.d.: 6) para alguns Inỹ, que me responderam que aquelas deviam ser *bàdèòbyna*, índias kayapó criadas entre os Karajá⁴⁴.

Em tempos mais recentes, os Kayapó foram à aldeia Santa Isabel em busca do chefe do SPI. Os Inỹ ficaram inicialmente assustados, mas sua estadia de sete dias ali foi tranquila. Nessa visita, os dois grupos ensinaram músicas um para o outro. Da parte dos

⁴⁴ Essa hipótese me foi primeiro apresentada por Eduardo Ribeiro, que assim supunha porque, no tempo dos antigos, as *ijadòoma* ficavam praticamente só dentro de casa, apenas andavam na aldeia para ir direto à casa de algum parente (e quando o faziam, iam cobertas da cabeça aos pés por um manto de algodão fiado – *rià* –, apenas com os olhos à mostra) e somente apareciam em público (descobertas, mas enfeitadas) para dançaram com os *ijasò*. De modo que era possível que os Inỹ não quisessem que elas fossem fotografadas por estranhos, oferecendo, em lugar delas, moças *bàdèòbyna*. Com efeito, em muitas fotografias de Krause, mulheres jovens aparecem completamente cobertas com *rià*, apenas com a cabeça à mostra. Sobre o *rià*, ver *infra*, nota 75.

Karajá, as músicas desses *ix̃ju* foram incorporadas como *marakasi wiu*, um tipo de música propriamente humana, i.e., que não é de algum “espírito” e, portanto, sua execução não envolve nenhum perigo. Essas músicas não são mais cantadas em Santa Isabel, mas apenas em apresentações de dança em algum evento. No repertório comumente utilizado nessas ocasiões, está uma música Kayapó, a mais lembrada, talvez a única, daquelas que aprenderam durante essa visita, chamada *heo paraná*⁴⁵.

Quanto aos Tapirapé, grupo falante de língua tupi, foi com os Karajá de baixo, *iraru mahãdu*, que eles mantiveram relações mais próximas. Na história da saída do fundo do rio (M12), estes, assim como os Wèrè, são mencionados de uma maneira diferente pelos Iñy: ambos os grupos saíram já ricamente ornamentados e já possuíam plantios, ao contrário do estado selvagem, por assim dizer, do pessoal de Woubèdu, que se enfeitava e se alimentava de maneira imprópria, não *iñy* – em lugar de enfeites de algodão, ele usava embira amarrada de maneira tosca; em lugar de urucum, ele se ungia com barro vermelho; em lugar de *tari* (óleo de tucum), ele se untava com a banha do peixe filhote (*bèdò*). Os ornamentos corporais que os Karajá usam hoje e que consideram como propriamente humanos foram obtidos dos Tapirapé e dos Wèrè – explorarei essa questão mais pausadamente no próximo capítulo. Quanto aos primeiros, um enfeite leva seu nome: *wokudexi* ♀, *woudexi* ♂, “*dexi* dos Tapirapé”, uma franja de fios de algodão tingido com o vermelho do urucum que pende das partes posterior e anterior de um bracelete de algodão usado imediatamente acima do pulso, o *dexi*.

O local de onde todos saíram do fundo do rio, *iñysèdyna*, lembremos, fica entre as atuais aldeias Itxala (localizada precisamente no lugar onde o Araguaia e o Tapirapé se encontram) e Macaúba (alguns quilômetros rio abaixo, mas do lado da Ilha). E foi com os Karajá daquela região que, nos últimos quatro séculos (pelo menos...), eles mantiveram relações mais próximas. Toral fala de dois grupos Tapirapé, um que habitava as matas da margem esquerda do Araguaia, e outro que teria vivido na ponta norte da Ilha do Bananal – Wagley relata a existência de uma aldeia partilhada com os Javaé (1977: 29-30). Estes últimos teriam sido expulsos do território insular por uma aliança guerreira entre Karajá e Javaé na segunda metade do século XIX. “Dessa data até 1950 suas relações com os Karajá foram uma sucessão de traições, escaramuças sangrentas, que custaram a vida a

⁴⁵ Os Iñy não lembram a data precisa desta visita, mas, pela menção ao “chefe” do SPI – provavelmente o encarregado do Posto –, pelo fato de que só se lembram bem e cantam hoje uma única música aprendida com os Kayapó – talvez alguns dos mais velhos lembrem outras, mas essa é a única que é de domínio geral – e pela data da “pacificação” desses últimos, ela deve ter acontecido em algum momento entre o final dos anos 1920 e os anos 1950. Talvez os Kayapó estivessem buscando por Madera (Bandeira de Mello), o que tornaria possível uma datação mais precisa, entre os anos de 1928 e 1931, quando o Posto, como veremos adiante, foi abandonado.

muitas pessoas dos dois povos” (TORAL, 1992a: 19). Mas, apesar dos muitos conflitos, havia uma rede de trocas aparentemente bem estabelecida, na qual, assim como em relação aos Kayapó, os Karajá eram fornecedores de bens industrializados⁴⁶. E, tal qual os Xikrin, os Tapirapé também incorporaram dos Inỹ o ciclo de danças de *ijasò*.

Entre os itens adquiridos dos Tapirapé, estavam os labretes de pedra. Os Inỹ fabricavam seus labretes (*òluò*) de osso, madeira ou concha – dependendo da faixa etária –, mas aqueles de pedra, que pareciam ser bem mais raros e bastante valorizados, eram de fabricação exclusiva daquele grupo tupi e obtidos por meio de troca (KRAUSE, 1941d: 188-191). Fritz Krause, 1905, soube da existência de apenas dois desses objetos entre os Karajá, tendo visto apenas um. Ele diz, entretanto, que tais labretes de pedra eram trocados com os Tapirapé pelos *iraru mahãdu* (a “horda setentrional”), que vendiam-nos aos *ibòò mahãdu* à preços elevados: canoa, machado, pote ou facão, objetos de alto valor (id.: 191).

Até o final do século XVIII, os Karajá, ainda segundo o relato do mesmo etnógrafo, subiam periodicamente o rio Tapirapé, no alto do curso do qual estavam as aldeias dos *ixỹju* de mesmo nome, para se encontrar com eles e trocar. Aproveitavam essas ocasiões, bem como outras, para raptar-lhes mulheres e crianças. Quando os Tapirapé descobriram, atacaram os Karajá no próximo encontro, o que resultou em um período de bastante hostilidade entre os dois grupos.

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

Depois desse período de afastamento, as relações comerciais foram retomadas, embora sempre alternado-se com a guerra. Wagley, por exemplo tomou conhecimento em 1939 de um confronto que resultou na morte de onze karajá e vários tapirapé (1977: 30); mas registra que, até 1965, os Tapirapé não fabricavam canoas, mas compravam-nas dos Inỹ (id.: 80). Habitantes das matas localizadas entre os territórios dos Karajá, a leste, e Kayapó, a oeste, os Tapirapé mantinham contatos alternadamente amigáveis e hostis

⁴⁶ O mesmo ocorreu com os Javaé, de sorte que os Karajá, cuja propensão a estabelecer relações pacíficas com os brancos já foi notada, parecem ter exercido o papel de distribuidores de mercadorias tori para os outros índios da região.

com ambos. Mas isso teve fim em 1947, quando sofreram um ataque devastador dos Kayapó Metyktire (TORAL, 1992a: 19), tendo se desarticulado como grupo. Os pouco mais de vinte sobreviventes são forçados, assim, contra o Araguaia, e chegam até os Karajá, que ainda tem esse momento bem vivo na memória. Escutei um relato sobre isso de Gedeon Ijàraru, nascido na extinta aldeia Tytema, sobre as ruínas da qual se ergueu, anos depois a aldeia Hāwalòra. Quando os Tapirapé chegaram, parte dos Inỹ queria exterminá-los. Outros, porém, pediram calma, com dó de seu sofrimento, e falaram que eles poderiam viver ali. Assim os Tapirapé ficaram morando entre os Inỹ por anos. Ainda hoje, com efeito, há alguns sobreviventes do ataque dos Kayapó residindo em Itxala. Com o tempo, começaram a se casar com os Karajá, e foram recuperando sua população. Até que alguns mais velhos resolveram reunir seu povo e subir o rio novamente, reocupando um dos sítios que habitavam antes de serem massacrados pelos Metyktire, fundando, assim, a aldeia Urubu Branco. Hoje, há muitos descendentes de Tapirapé nas aldeias Hāwalòra e Itxala, além de Maitxàri (pronúncia karajá), aldeia Tapirapé a poucos quilômetros de ambas as acima citadas.

Com os Xavante, porém, a única relação possível foi sempre a guerra. Depois de terem saído do fundo do rio, estes parecem ter migrado para nordeste, pois os Karajá ainda contam a história de quando esse outro grupo atravessou para a margem oeste do Araguaia. De acordo com um breve relato que registrei alhures (NUNES, 2012a: 378), no rio, eles foram atacados por um jacaré gigantesco, de modo que parte deles desistiu da travessia. Os que ficaram são os ancestrais dos Xerente; os que atravessaram são os dos Xavante. A separação definitiva entre os dois grupos, segundo Maybury-Lewis (1984: 40), teria se dado na década de 1840. Os Inỹ só possuem um único termo, Krysa ♀, Yrysa ♂, para se referir a ambos. Os Xerente, depois, se afastaram do Araguaia, e parecem não ter mantido relações com os Karajá nem com os Javaé. Já os Xavante, começaram um processo de migração em território do Mato Grosso, ocupando, hoje, uma vasta faixa de terra a leste do estado. Mas alguns deles continuaram vivendo relativamente próximos ao Araguaia e ao baixo Rio das Mortes. A memória karajá aponta especificamente para um grupo que morava próximo ao rio Suyá-Miçu, os Xavante de Marāiwatsédé. Durante a seca, eles exploravam a região, andando grandes distâncias, ladeando o Rio das Mortes e chegando até a beira do Araguaia. Sempre que os Inỹ falam das aldeias antigas que ficavam no interior desse afluente e na margem esquerda do Araguaia, eles mencionam os ataques traiçoeiros desses *ixỹju*. Quando os Xavante encontravam os Karajá no mato ou nas roças, eles atacavam direto, sem nenhuma tentativa de estabelecer qualquer tipo de contato pacífico.

Nunca escutei qualquer relato de que tenha havido relações de troca entre os dois grupos, nem rapto de mulheres e crianças, nem de casamentos⁴⁷; muito pelo contrário, os Inỹ afirmam que isso nunca ocorreu, pois os Xavante são *ixỹju tyhy*, “*ixỹju* de verdade”, i.e., bravos e antissociais, “que nem bicho”, como se ouve vez ou outra. Ainda hoje, em tempos de convívio pacífico, mediado pelos brancos, os dois grupos mantêm um distanciamento nítido, e não raro tensões ocorrem quando se encontram em locais como a CASAI de Goiânia. O único aspecto produtivo dessa inimizade ferrenha para os Inỹ eram os espíritos dos inimigos mortos em guerra, que, por meio da retirada de um osso do pé, eram trazidos para a aldeia, onde se realizava periodicamente o ritual de *ixỹju uni*, “espírito de *ixỹju*”. (ver LIPKIND, 1948: 188; PÉTESCH, 1992: 312-321)⁴⁸. Também, o espírito dos Xavante mortos em um episódio narrado abaixo, foi incorporado no ritual de iniciação masculina, o *Hetohokỹ*.

Quando Bandeira de Mello chegou para fundar o Posto, como vimos, Birihoa recusou a sugestão de que esse fosse erguido na margem mato-grossense, por medo de ataques xavante. Ainda sim, no ano de 1930, dois rapazes da aldeia que começara a surgir ali foram atacados por esses índios quando andavam na praia em frente à aldeia – a mesma praia onde Bandeira de Mello encontrou Birihoa –, matando um deles. Em vingança, os Karajá organizaram uma expedição para perseguir os assassinos. Esse foi o último confronto entre os dois grupos. A versão dessa história que se segue me foi narrada por Usana⁴⁹, cujo sogro era um dos homens do grupo que partiu em represália aos Xavante.

Antes, os Xavante moravam no Suyá-Miçu, ali no Posto da Mata. E de lá eles vinham caçando briga... Foi assim que eles atacaram os dois. Urisiri e Txawi estavam se arrumando para ir para o colégio. Lá [em Santa Isabel] tinha um colégio, para eles estudarem. Diz que eles colocavam calça, tipo uniforme. Só que os dois, um deles se dava bem com a irmã, e o

⁴⁷ Tive notícia de apenas dois casos de casamento com Xavante. Um deles foi o de Seweria, uma karajá de uma aldeia extinta que ficava pouco acima da ponta norte da Ilha. Ainda menina, com a morte dos pais, ela foi adotada por um casal de brancos e foi criada em Goiânia. Lá ela conheceu um índio xavante, com o qual se casou. Morou muitos anos na aldeia de seu marido, da qual mudou após se separar. O segundo, mais recente, é de uma mulher jovem de Fontoura, que conheceu um homem Xavante na CASAI de Goiânia e se casou com ele. O homem veio morar em Fontoura, mas não aguentou muito tempo, deixando sua esposa e voltando para sua aldeia. O casal teve um filho, que é criado pela mãe e pela avó, em Fontoura.

⁴⁸ O ritual podia ser realizado com o espírito de qualquer inimigo morto em guerra, de sorte que, dependendo da região, também era possibilitado pelos confrontos com Kayapó e Tapirapé. A festa de *wou uni*, “espírito de Tapirapé”, ainda é realizada, embora com frequência diminuta, nas aldeias da foz do Tapirapé, e ocorreu em Buridina recentemente, quando, por ocasião de uma oficina, alguns inỹ de Macaúba entregaram os espíritos que lhes pertenciam a netos de dois homens daquela aldeia. E o ritual de *Áralahu uni*, “espírito de Kayapó” é o único ainda realizado pelos Ixỹbiõwa (SCHIEL, 2008: 15). De resto, a festa não tem sido mais realizada.

⁴⁹ A narrativa surgiu em meio a uma gravação que fazíamos, na qual ele contava, a meu pedido, sobre a história da aldeia Santa Isabel. O registro foi feito no pátio de sua casa, na aldeia Wãrebia, em 17.03.2105, e foi posteriormente traduzido com o auxílio de Xirihore.

outro não. Assim, eles estavam se arrumando, mas não deu certo, eles não foram para o colégio. Txawi ficou bravo por causa da irmã dele, então chamou Urisiri.

– Vamos dar uma volta na praia?

E eles foram. Lá na praia, os Xavante correram atrás deles. Quando viram os *ix̃ju* vindo, os dois também correram. Mas Txawi estava de calça, o uniforme do colégio, e isso o atrapalhou. Então um Xavante o alcançou e acertou a cabeça dele com sua burduna. Matou, Txawi morreu. Urisiri estava de short, por isso conseguiu correr mais. Quando ele mergulhou na água, o Xavante, que vinha atrás dele bateu com a burduna, na água mesmo, e acertou a cabeça dela. Urisiri desmaiou, e foi boiando, sendo levado pela correnteza. Uma velha estava na beira do barranco, na aldeia, e estava vendo.

– Ah, a meninada está batendo em algum bicho lá na praia.

Mas, na verdade, eram os Xavante que estavam batendo neles. Ela estava olhando bem de longe, por isso não viu direito. E ninguém acreditou no que ela estava falando. Urisiri acordou no meio do rio, e conseguiu nadar até a aldeia, e lá ele contou o que tinha acontecido. Ele não morreu, mas ficou surdo, porque o Xavante acertou a cabeça dele. Logo um grupo de homens que tinha ido de pouso para o rio das mortes chegou da pescaria. Eles nem descansaram, nem comeram, pegaram suas burdunas e flechas e saíram atrás dos Xavante. E um Tori entregou, também, *m̃yawa* (arma de fogo) para eles, só que ninguém sabia atirar. Eram doze homens. Meu sogro estava no meio deles, ele matou um.

Eles chegaram na praia, do outro lado, e viram o rastro dos Xavante. Mas era um para cá, outro para lá, todo bagunçado. Se o rastro fosse direto, os Karajá saberiam para que lado eles tinham ido. Eles foram procurando, procurando, até que, lá na frente, os rastros se juntaram, ficou igual ao de *broreni* (vaca). Eles foram seguindo, seguindo, seguindo, até que o rastro dos Xavante parou, porque lá tem um rio. É o rio Xavantino.

– Acho que eles atravessaram nesse rio aí.

– Então nós vamos atravessar também.

Assim que eles atravessaram para o outro lado, encontram o rastro de novo e continuaram seguindo. Andaram, andaram, andaram, até que um deles falou:

– Alguém tem que ir olhar para ver se os Xavante estão perto ou não.

Tinha um *hàri* (xamã) no meio deles. Ele disse que ia.

– Eu vou lá, eu vou dar uma olhada.

Ele fechou os olhos e foi. Ele ficou lá, parado, com os olhos fechados. Mas tinha muito *lòò* (pernilongo), e seus companheiros ficaram abanando ele para espantar os *lòò*. Até que ele voltou.

– *Ỹỹỹ*... Os *ix̃ju* estão bem perto, eu vi a aldeia deles. Antes de o sol nascer nós vamos chegar lá.

Mas umas quatro, cinco horas da manhã, os Xavante gritaram avisando que era hora de sair (*yhyrawa*). Mandaram as mulheres e crianças na frente, e os homens ficaram para trás, protegendo os seus. Quando os Karajá chegaram lá, as casas estavam vazias, não tinha mais ninguém. Eles estavam sabendo, por isso saíram, esvaziaram a aldeia, com medo. Eles deviam ter um *hàri* também, porque sabiam que os Karajá estavam perto, vindo atrás deles. Por isso eles gritaram avisando para sair. Foram todos embora.

Um dos Karajá era *itx̃ytere* (“doido”), ele queria levar um *hàlà* (caititu) que estava lá. Os Xavante deixaram tudo para trás, *ãdèdura* (arara vermelha), *dòrè* (papagaio), *horenyty* (coco de babaçu), deixaram tudo, com medo. Então ele Queria carregar o *hàlà*. Mas o chefe (*wèdu*) deles disse assim:

– Não, vamos deixar isso aqui. Na volta nós pegamos.

Só que ele não respeitou, por isso que a sorte dele acabou, por isso que ele levou flechada na perna. Porque ele era *tôhōtiō* (teimoso, lit. “sem ouvido”). Então ele flechou o caititu, matou o animal.

E eles seguiram no encalço dos Xavante. Foram, foram, foram... Até que, no cerrado, em um lugar aberto (*bàdèro*), eles virem, de longe, um Xavante carregando o outro nos ombros. Ele estava com o pé machucado, por isso seu companheiro estava carregando-o. Quando os dois Xavante viram, eles subiram em uma árvore. Um subiu mais alto, e o outro ficou mais em baixo. E os Karajá foram chegando perto deles assim, se arrastando no chão. Eles estavam lá em cima, mas o sol estava atrapalhando sua visão. Por isso eles não sabiam que os Karajá estavam vindo por baixo, por que estavam olhando contra o sol. Todos os Karajá que estavam lá tem nome, mas eu não me lembro.

Eles foram se arrastando, assim, igual ao exército, até que chegaram em baixo dos Xavante. Só que os *ix̃ju* estavam olhando lá para frente, não estavam nem vendo, porque eles vieram por baixo. Aí um dos Xavante ficou desconfiado, olhou para baixo e viu o Karajá. Viu e assustou. Se fosse eu, tinha batido lá mesmo. Porque ele esperou?

O Xavante gritou assim, “Hy hy hy hy hy!” , porque ele estava com medo. Então eles pularam da árvore e correram. O outro foi correndo e mancando, mancando, nem se lembrou que estava machucado. Correu, foi embora, nem sentiu dor! E os Karajá correram atrás deles. Até que alcançaram e mataram o que estava bom. Quando eles iam pegar o outro, que estava com o pé mancando, alguém falou:

– Não, deixem ele ir. Ele vai levar a notícia para os outros. Vamos voltar para avisar o nosso pessoal.

Eles mesmos deixaram ele escapar, para avisar os outros Xavante. Os Karajá se reuniram de novo e continuaram seguindo. No caminho, eles foram encontrando outros Xavante e matando, mataram todos que encontraram, até mulher. Mataram seis. Por que os Xavante mataram um Karajá. Em vingança (*òwy-mỹ*), os Karajá mataram seis. Eles chegaram em outro descampado (*bàdèro*), então falaram:

– Vamos esperar aqui mesmo.

Porque lá é aberto, não tem como eles se esconderem. Aí ficaram esperando lá mesmo, debaixo do sol bem quente. Então os Xavante vieram para atacar os Karajá. Eles trouxeram suas flechas em um *bèhyra* (tipo de cesto) e jogaram-nas no chão, txaaa! Um dos Karajá ficou com medo:

– Nós vamos todos morrer!

Porque os Xavante eram muitos, e eles eram só doze. Mas outro respondeu:

– Não, não fala isso não. Vamos fazer assim, vamos nos dividir.

Eles fizeram uma fila, mas ficaram um bem longe do outro. Se eles ficassem todos juntos, era mais fácil uma flecha pegar neles. Eles fizeram assim, aí começaram a atirar flechas. Começou a guerra. Voaram muitas flechas de um lado a outro. Até que um Xavante acertou um Karajá. Ele ficou alegre, pulando, dançando. Quando um dos Karajá viu aquilo, ele falou:

– Um de vocês foi flechado!

– Porque você diz isso?

– Um Xavante está lá dançando, feliz!

Então ele olhou e falou para o que foi flechado.

– Lawauri, você foi flechado!

Mas ele nem sentiu quando a flecha o atingiu. Então olhou para sua perna e viu a flecha cravada. Quando o Xavante o acertou, acabaram suas flechas, por isso ele estava pedindo flecha para seus companheiros, para jogar mais. Então Lawauri perguntou:

- Qual deles me flechou?
- Foi aquele!
- E como vai ser, agora?
- Pega essa arma aí!
- Está bem.

Então um deles pegou a arma e se ajoelhou, para apoiar melhor. Porque ninguém sabia atirar! Ele se ajoelhou, segurando a arma, mirou no Xavante e atirou. O tiro acertou bem na barriga, ele acertou. Quando ele foi baleado, rodou, assim, depois caiu. Quando os outros Xavante chegaram perto dele para ver, os Karajá correram lá para espantar, gritando assim, “huà, huà huà, huà!” E os Xavante correram! Os Karajá chegaram até aquele que tinha sido baleado e acertaram a cabeça dele com burduna, até amassou. Então o Iòbàsè endoidou⁵⁰. Um outro Xavante estava olhando para eles dançando e estava achando ruim, ficou bravo, e queria atacá-los. Mas seu companheiro não deixou:

- Não, deixe eles dançaram.

Ele segurou seu companheiro, porque sabia que era assim que os Karajá faziam. Esperaram um pouco, depois começaram de novo a atirar flechas. Mas logo os Xavante se espalharam. Cada um se escondeu em um lugar esperando para, quando os Karajá passassem, flechá-los. Só que os Karajá são espertos. Os Xavante estavam se escondendo atrás dos cupinzeiros. Quando os Karajá viam um, eles atiravam com *m̃awa* (arma de fogo) no rumo do cupinzeiro, tòdò! Aí o Xavante que estava lá corria de medo. Foi assim que eles conseguiram escapar. Eles estavam voltando, para ir embora, só que os Xavante os cercaram, queriam matar todos. Mas os Karajá são espertos, foram atirando e espantando os Xavante, até que conseguiram escapar. Quando chegaram na aldeia deles, na volta, pegaram todas as coisas dos Xavante, até *dòrè*, *ãdédura*, o coquinho do babaçu, pegaram tudo para trazer. Até trouxe a alma dos Àrysa. Você viu, não foi? Quando *Àrysa uni* entra, no Hetotok̃y? Tem o *adòròtòhòna*, aí depois vem *Àrysa uni*. Ele vem do mato, dá uma volta na aldeia e depois entra na casa de Aruanã. Esse é o espírito dos Àrysa que eles trouxeram de lá.

Esse episódio foi registrado por Bandeira de Mello em seu relatório anual do Posto Redempção Indígena para o ano de 1930. O ataque dos Xavante ocorreu no dia 31 de maio daquele ano, às nove e meia da manhã. Os homens Karajá, portanto, andaram um dia e uma noite atrás de seus adversários, que só encontraram na manhã seguinte. A administração do Posto socorreu Kurisiri que, graças aos cuidados a ele dispensados, sobreviveu. Tentaram também impedir o ataque em vingança, mas não conseguiram – embora, ao que tudo indica, tenha sido o próprio pessoal do Posto quem forneceu a arma que eles levaram. Quando os Karajá voltam da expedição, “estropiados” (M. BANDEIRA DE MELLO, 1931: 4), a administração não conseguiu entender, a partir de seus relatos, se eles tinham ou não encontrado os Xavante. Bandeira de Mello relata também um outro ataque, anterior, dos mesmos *ix̃ju*, em 4 de setembro de 1928, em que os Xavante mataram o chefe da aldeia Fontoura, Hãratuma, e seu companheiro Ijawala. Por conta

⁵⁰ Ikòbàsè ♀, Iòbàsè ♂, “o da cara achatada”, é o nome de um *aõni* e de um *ijasò*. O *aõni* tem uma música própria; mas, quando fica “doido” (*itx̃ytè*), ele canta de maneira rápida e, igualmente, “doida”. Diz-se que foi nessa ocasião que os Iñy viram pela primeira vez o Iòbàsè “endoidar”, e aprenderam essa variação de sua música.

desses ataques, Bandeira de Mello pede providências: “para que não tenhamos o desprazer de vermos se repetir estas lamentáveis cenas, e para tranquilidade de ambas as tribus, reputo de grande importância, e necessidade, a pacificação dos referidos Chavantes” (id.: *ibid.*) – o que só viria a ocorrer na segunda metade da década de 1940.

Segundo Usana, esse episódio foi decisivo para que os Iny se juntassem em Santa Isabel, abandonando as aldeias da margem esquerda do Araguaia. No início, como vimos, apenas duas famílias, a de Birihoa e a de Kuriala, se fixaram junto ao Posto. Outros grupos passavam pequenas temporadas lá e depois regressavam para suas aldeias. Com esse ataque, porém, eles passaram também a se fixar junto ao Posto, abandonando as aldeias da margem esquerda do Araguaia – talvez por acreditar que a presença do pessoal do SPI lhes traria uma proteção extra.

O CHARUTO DE VARGAS

O Posto Redenção Indígena ia muito bem, e seu futuro parecia muito promissor, tendo em vista as diretrizes do Serviço. Porém, assim como o presídio Santa Isabel e tantas outras frentes de colonização do vale do Araguaia, todo seu resplendor estava fadado a acabar dentro em breve. “Com a Revolução de outubro de 1930, Rondon e o SPI caíram no ostracismo político. Alguns servidores responderam a inquéritos que paralisaram as atividades das Inspetorias regionais do órgão” (MUSEU DO ÍNDIO, 2011: 27). Assim, no ano de 1931, o Posto entra uma rápida e avassaladora decadência, que culminaria em seu abandono em menos de um ano. Em uma carta à Inspetoria de Goyáz, o Frei José Audrin relata este estado de abandono do posto.

Pela terceira vez, em menos de um ano, passei a 10 do corrente no posto Redenção Indígena de S. Izabel, na Ilha do Bananal e digo-vos logo que imensa foi a minha tristeza ao verificar a situação mais que precária da colônia. Em agosto de 1930 tinha ficado impressionado pela prosperidade do posto – um numeroso núcleo de índios Carajás bem vestidos, bem nutridos, aplicados ao trabalho produtivo sob a direção dos dignos funcionários do Serviço – uma escola para os jovens índios funcionando regularmente – uma aula noturna para os índios adultos e civilizados empregados – uma disciplina correta – prédios já numerosos, bem distribuídos, asseados, embora provisórios – plantações em bom andamento – oficinas para mandioca e cana... Não falo do pessoal dirigente, cuja distinção igualam a mais cordial gentileza. Voltei à Ilha do Bananal em janeiro p.p., vi os pequenos Carajás uniformizados, havia foot-ball, e lembro com saudades de uma formatura de jovens índios que me cantaram com perfeição o Hino a João Pessoa... Passando por lá novamente a 10 de setembro, vi um espetáculo bem diferente. E tal foi minha decepção, tal minha tristeza, escutei tantas queixas da parte dos Carajás que não posso deixar de comunicar isto a quem póde compreender. Dos funcionários outrora existentes em S. Izabel apenas um encontrei, aliás completamente desanimado e pronto a retirar-se aproveitando-se, para as despesas da viagem, do material ainda conservado no depósito. As casas, as oficinas ameaçam ruína; os canaviaes aniquilados; as roças abandonadas, uma tropa de trinta e tantos burros em vespera de ficaram completamente bravos, por falta de trabalho, os índios já bem esfarrapados; tudo isso, além de outros pormenores desagradáveis que não me convem transmitir (AUDRIN, 1931).

Em 1932, os bens do Posto Redenção Indígena são cedidos (“a título precário”) para a missão dominicana de Conceição do Araguaia, PA (SPI, 1932), deixando as instalações completamente abandonadas. Quando Peter Fleming passou por lá, ainda em 1932, encontrou o Posto e sua escola desertos (TAVENER, 1973: 433). A situação precária do Serviço, de uma maneira geral, que, com a revolução de 1930 teve seu orçamento reduzido pela metade (GARFIELD, 2000: 16), só viria a melhorar no governo de Getúlio Vargas e sua Marcha para o Oeste. Criada em fins de seu primeiro ano de mandato (1937), o objetivo da Marcha era a povoação e o desenvolvimento das regiões interioranas do país. Aos Karajá, estaria reservado um lugar importante na elaboração dos planos de Vargas. Em 1940, o presidente faz um visita à aldeia Santa Isabel. Sua comitiva foi de avião, aterrissando em uma pista de pouso aberta pelos próprios índios, que receberam o presidente, ao que consta⁵¹, com enorme satisfação (RUMO AO OESTE, s.d.). Watau, considerado por Vargas como “cacique” da aldeia, foi o intermediário entre o presidente e os Karajá, tendo protagonizado sua recepção em um episódio curioso.

Quando o Presidente Getúlio Vargas desembarcou na Ilha de Santa Izabel (Banal), foram aqueles mesmos índios, inteiramente despidos, com o rosto, o tórax e as pernas pintados com jenipapo e urucum, numa bizarra combinação de cores, que lhe prestaram entusiástica recepção. Como se já estivesse habituado ao trato dos selvícolas, tal qual um sertanista ou um missionário, o Chefe da Nação dirigiu-se ao cacique – Ataúl – apertou-lhe a mão, sorridente, e ofereceu-lhe um « havana » saboroso e aromático. O cacique dos Carajás recebeu o régio presente e, com espanto de todos, menos do Presidente Getúlio Vargas, acrescentou imediatamente, levando o charuto à boca: “Dá fogo...” O Presidente riu gostosamente e, em seguida, sacando a caixa de fósforos, levava o lume ao charuto do selvícola (id.: *ibid.*)

Vargas permanece alguns dias ali, tomando conhecimento sobre a região. Faz algumas excursões rápidas pela Ilha e sobrevoa o território Xavante, levando, além de alguns membros de sua delegação, o próprio Wataú. A reportagem oficial sobre sua visita diz que, ainda no caminho de volta, Vargas “já tinha em mente o plano traçado para tonificar aquela imensa região” (id., *ibid.*). Na Marcha para o Oeste, os índios foram tomados como ícone da brasilidade do sertão a ser plenamente integrado pelos braços do Estado-Nação. Além de diversas iniciativas para dar visibilidade à população indígena, entre elas a instituição de 19 de abril como dia do índio, Vargas se aproxima de Cândido

⁵¹ A visita foi documentada pelo próprio Departamento de Imprensa e Divulgação do governo, e depois publicada em um livreto com muitas fotos (data não identificada). Os Karajá, segundo o documento, receberam o presidente da melhor maneira possível, ofertando-lhe um sem número de presentes e fazendo em sua homenagem uma série de apresentações de dança. E o Vargas é retradado como um homem simples e genuíno, interessado única e exclusivamente no bem da Nação. A peça, entretanto, é um documento oficial, cujo objetivo não era simplesmente documentar a visita, mas sobretudo propagar os ideais e fortalecer o projeto da Marcha para o Oeste. Assim, ainda que se possa reconhecer a atitude receptiva dos Karajá com visitantes tori – e quanto mais ilustre mais receptiva – ainda nos tempos de hoje, é difícil saber a opinião dos Iny sobre tudo aquilo.

Mariano Rondon e revitaliza o Serviço⁵². O órgão tem sua verba incrementada, de modo que, em 1944, o orçamento anual do SPI é o segundo maior de sua história (GARFIELD, 2000). Em meio a esse movimento, o antigo Posto Redenção Indígena é reativado, e aparece em documentos posteriores já com o nome de Posto Indígena Getúlio Vargas (CARVALHO, 1947).

Além da aposta no Serviço, cujo objetivo à época era integrar os índios à Nação, dissolvendo-os na massa da população regional, o projeto da Marcha para o Oeste levou à criação, em 1943, da Fundação Brasil Central (FBC). Em seu período inicial, as atividades da Fundação se concentraram mais na região central de Mato Grosso, com os caminhos abertos pela expedição Roncador-Xingu, ao passo que sua atuação no vale do Araguaia foi inexpressiva, “a não ser por um posto de serviços, localizado nas margens do rio Araguaia e rio das Mortes, que continha uma estação e rádio e uma pista de avião” (LIMA FILHO, 1998: 142). Só anos depois, no governo de Juscelino Kubitschek, a FBC desenvolveria diversas atividades ao longo da calha do Araguaia, tendo forte impacto também sobre os Karajá.

FIÉIS DE SÃO FÉLIX

Ainda antes do governo de Vargas, teve lugar um outro movimento de ocupação da região: a chegada de colonos, sobretudo de origem nordestina, que ocuparam a margem esquerda do Araguaia, dando origem aos povoados que viriam a se tornar as primeiras cidades no curso médio do rio. Embora essa ocupação tenha se dado em bases familiares, e muito lentamente, sua persistência em permanecer ali acabou por desenhar o mapa das pequenas cidades à beira do rio, com as quais os Karajá estão em íntima relação: Santa Terezinha, Luciara e São Félix do Araguaia, todas em território mato-grossense.

Os primeiros migrantes chegaram por volta de 1910 e se instalaram nas proximidades de um local pouco abaixo da foz do rio Tapirapé, chamado Furo de Pedra. As famílias viviam da terra, embora não tivessem título de propriedade. O primeiro morador, segundo relatos, foi José Manuel da Costa que, com o tempo, foi acolhendo outras famílias de migrantes, que passaram a se estabelecer ali. O povoado foi crescendo a passos lentos, e manteve-se sem muitas transformações por um bom tempo, até que,

⁵² Darcy Ribeiro diz que a revitalização do Serviço esteve diretamente relacionada à visita de Vargas à Ilha, em 1940, quando o presidente teria se ‘enternecido’ com as crianças karajá (1982: 147). Mas o artigo de Seth Garfield (2000) sobre o lugar dos índios no projeto de Nação de Vargas mostra que os motivos para o fortalecimento do SPI iam muito além. Fica-se com a impressão, com efeito, que os Karajá, por mais importante que possam ter sido, apenas refletiram um ideal já formado na cabeça do presidente; sua voz não foi ouvida, e se a visita tivesse sido feita a qualquer outro grupo do “sertão” brasileiro que o recebesse cordialmente, a impressão do presidente e suas consequências para seus planos governamentais seriam basicamente as mesmas. Mas, note-se, as crianças inỹ são de fato encantadoras.

na década de 1960, sob incentivo do governo ditatorial militar para a ocupação dos “espaços vazios” da Amazônia, a Companhia do Desenvolvimento do Araguaia – CODEARA – se estabelece na região. Em pouco tempo começaram os conflitos com os posseiros, que tiveram que se organizar e lutar contra a Companhia para manutenção da posse de suas terras. Apenas em 1976 o povoado foi transformado em distrito de Luciara, para em 1980 ser emancipado como o Município de Santa Terezinha. Até então presença do Estado era praticamente nula, e a única entidade que prestava assistência àquela população era a igreja católica, por intermédio da Prelazia de Conceição do Araguaia (ver PEREIRA, 2002; SOUZA, 2002).

Em 1934, um outro grupo de migrantes nordestinos sobe o rio, sob liderança de Lucio Pereira da Luz, originário de Barreira de Campo (PA), e se estabelece, a 10 de maio, em local de antiga ocupação karajá (do grupo territorial da atual aldeia de Krè Hãwa, São Domingos) conhecido como Mato Verde. Havia pelo menos dois grupos que ocupavam a região, os de Mahau e Hãdori. Segundo uma história contada na região, Lucio teria trocado com os Karajá o lugar onde estavam por rapadura e farinha, tendo, então, os Iny se estabelecido a aproximadamente dois quilômetros rio acima, local onde estão ainda hoje.

Lucio da Luz chegou em Mato Verde no início da década de 1930. Na época morava, segundo alguns informantes, um grupo karajá (família extensa ?) liderados por Handorí [sic.]. “Amansado” por “seu” Lucio, Handorí concordou em trocar o local onde viviam (segundo alguns informantes, segundo outros era apenas o local onde mantinham suas roças) pelo local denominado São Domingos (2 léguas, 12 km. aprox., a montante de Luciara). Nessa época os índios ainda eram “bravos” e não sabiam falar português (como fazer questão de afirmar). Ganharam, com a transação, “um par de rapadura e alguns litros de farinha” como observam com amargura seus descendentes (TORAL, 1982a: 10-11).

Apesar de a troca ter realmente ocorrido, o tema de um pioneiro de “amansa índios bravos” e os engana tem um tom de folclore, aproximando a figura de Lucio, quase mítica, a de tantos outros desbravadores do sertão. Registros históricos, por exemplo, mostram que os Karajá de Mato verde já eram, à época, falantes de português e bons comerciantes, distinguindo inclusive papel moeda (id., *ibid*: 11). Aumentando também a passos lentos, Mato Verde tornou-se município em 13 de maio de 1964. Lucio da Luz foi o primeiro prefeito, e a cidade foi batizada de Luciara, em sua homenagem – o nome vem da junção de “Lucio” e “Araguaia” (PRELAZIA, 1973).

Severiano Neves foi um dos que veio junto com Lucio da Luz para Mato Verde, em 1934. Alguns anos depois, os dois se desentendem, e Severiano parte rio acima à procura de um novo lugar para viver. No dia 23 de maio de 1941, ele e outros dois companheiros se estabelecem junto ao morro de Santa Isabel, dando início a uma pequena povoação

que batizaram com o nome de São Félix. “No mesmo dia vieram 15 Carajás de Sta. Isabel. Os quais falaram ao Sr. Severiano da seguinte maneira: – ‘Você não vai morar aqui porque estão Xavantes’ [sic.]. E o Sr. Severiano respondeu: – ‘Não, eu vim para morar mesmo’. E os Carajás responderam: – ‘Você é muito corajoso’” (PRELAZIA, 1971). O nome do povoado veio da devoção a São Félix, padroeiro protetor contra ataques de “índios bravos”. Cito outro trecho do documento.

Porque, na mentalidade do povo do interior, São Félix foi homem servo de Deus, grande protetor contra ataques dos índios. Daí que São Félix foi o padroeiro, porque estas terras estavam dominadas pelos índios Xavantes. Quando ameaçavam, saía o povo em procissão com a bandeira de São Félix, cantando e gritando para quebrar a fôrça do índios: ‘São Félix bendito / feliz companheiro, / de Deus escolhido / para padroeiro. / Toda esperança / em Vós tenho posto, / pois eu a Vós me entrego / de todo meu gôsto. / Segura andarei / de todos perigos, / ausentes das culpas / e dos inimigos. / Bárbaros e infieis / afugentarei, / que os vossos servos / Vós conservareis. / A Vós louvamos, / e Meu Jesus também, / e o senhor meu São Félix / para sempre amém’” (id., *ibid.*)⁵³.

São Félix se tornaria, posteriormente, distrito de Barra do Garças, do qual só se emanciparia em 1976, realizando a primeira eleição para prefeito no ano seguinte.

O HOTEL DE JK

Depois de Getúlio Vargas, um outro presidente voltaria suas atenções e esforços para a região central do Brasil, retomando o projeto de interiorização da Nação iniciado nos anos 1940. Eleito em 1956, Juscelino Kubitschek elaborou um plano de metas para o governo, cujo ápice foi a transferência da capital federal do Rio de Janeiro para Brasília, cidade planejada e construída para atender a esse propósito. Além da capital, Juscelino investe novamente na Fundação Brasil Central, que passa a atuar de maneira intensa no vale do Araguaia, deixando a até hoje suas marcas em termos de estruturas nas cidades em que se instalou e da memória dos “pioneiros da marcha para oeste” (LIMA FILHO, 1998). Aos Karajá, mais uma vez, estaria reservado um lugar nesse projeto de integração nacional.

Juscelino já havia levado alguns Iny para a primeira missa celebrada em Brasília, em 1957; posteriormente, recebeu Watau em uma audiência especial no Palácio do Planalto. E, em maio de 1960, o presidente elabora a “Operação Bananal”, que visada transformar a Ilha em um ponto de apoio para o desenvolvimento regional. Nas palavras do próprio Kubitschek:

⁵³ Sobre São Félix, reproduzo explicação dada por D. Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, a Manuel Lima Filho (1998: 141, nota 23): “São Félix de Valué foi um dos primeiros membros da ordem da Santíssima Trindade Redenção dos Cativos do século XIII. Quando foi considerado santo, São Félix passou a ser venerado na Europa para proteger os cristãos contra os mouros. A devoção a ele foi introduzida no nordeste pelos missionários europeus e adaptada no Brasil para proteção contra os ‘caboclos’ ou índios”.

O meu ponto de vista em relação à ilha do Bananal era simples e objetivo. Tratava-se de um impulso a mais, na direção da Fronteira Ocidental. Para que esse alvo fosse atingido, seria necessário transformar a ilha em parque nacional. O parque seria a meta da marcha que eu iria iniciar, no sentido de estabelecer naquela região, até então deserta, núcleos agrícolas pioneiros para o pleno desenvolvimento de atividades agropecuaristas. Como a ilha era um paraíso de caça e pesca, decidi construir no seu ponto mais favorável um hotel de turismo, e levando em conta as primitivas condições de vida na região, resolvi, simultaneamente, incorporar os índios que ali habitavam à civilização brasileira, criando, para eles, serviços locais de assistência imediata (KUBITSCHKE, 1978: 382 *apud* LIMA FILHO, 1998: 129).

Sob ordem federal, a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA – transfere um montante milionário para os cofres da FBC que, já em junho daquele ano, inicia as obras. Segundo um jornal da época, a Operação Bananal também contou com a “colaboração decidida do Serviço de Proteção aos Índios” (O JORNAL, 1960). O próprio presidente iria visitar o andamento da Operação, dois meses depois de seu início. Watau, mais uma vez, foi o intermediário. Juscelino batiza um de seus netos, assim como Vargas havia feito vinte anos antes (CORREIO DA MANHÃ, 1960).

Milhares de operários trabalhavam dia e noite em obras que avançavam em um ritmo frenético. “De junho de 1960 a fins de janeiro de 1961, foram construídos uma pararia, uma lavanderia, o sistema de ar condicionado, água e energia elétrica, os serviços de frigorífico, uma residência oficial onde Juscelino se hospedava, a chamada Alvoradinha, o hospital indígena com 16 leitos, uma escola primária indígena para 250 alunos e uma pista para aviões asfaltada, com 1.500 metros com 45 metros de largura” (LIMA FILHO, 1998: 132). O prédio administrativo, o “Alvoradinha” – em referência ao Palácio da Alvorada, residência oficial do presidente em Brasília – foi inaugurado em janeiro de 1961. Mas o luxuoso hotel de turismo não ficara pronto a tempo. O mandato de Juscelino venceu no último dia daquele mês, e o prédio permaneceu inacabado.

Com a posse de Jânio Quadros, o Hotel sofre um inquérito administrativo, que depois é arquivado. Com o rombo deixado pela Operação Bananal na FBC – a transferência da verba da SPVEA foi autorizada, mas o dinheiro nunca chegou aos cofres da Fundação – o Hotel, bem como todas suas outras atividades, ficam paralisados. Isso só mudaria com o golpe de 1964. Os militares dão novo impulso à Fundação e arrendam o hotel – cujo nome foi mudado para “Hotel John Kennedy” – para um grupo, que termina sua construção e o inaugura em 1965. A hospedaria de luxo tinha quartos refrigerados com ar condicionado, contava com uma suíte presidencial e tinha pratos de porcelana, talheres de prata e taças de prata e cristal, todos estampando as iniciais “JK”, do ex-

presidente⁵⁴. Com a extinção da FBC em 1967, e sua substituição pela Superintendência do Desenvolvimento do Centro Oeste – SUDECO –, o hotel ficou novamente em uma situação de abandono. Nas mãos da Superintendência, ele praticamente não recebia hóspedes, só os funcionários do órgão e militares do alto escalão do governo. Em fins dos anos 1970, o prédio foi transferido para a Funai, que instalou seu Posto ali, mas apenas para ser novamente transferido pouco tempo depois, desta vez para a cidade de São Félix. O fechamento definitivo do hotel esteve relacionado, ao que parece, à proibição da entrada de turistas pela Funai em 1980 (DIÁRIO DA MANHÃ, 1980). Abandonado, os Karajá e os regionais passaram a tirar todo o material que podiam de lá, deixando o prédio depenado. O Hotel foi totalmente destruído quando, no início da década de 1980, um karajá de Fontoura colocou fogo acidentalmente, ao tentar tirar mel de uma colmeia⁵⁵. Hoje ainda se pode ver as ruínas do prédio, na aldeia Wàrebia.

Além do Hotel, a Operação Bananal teve ainda outras repercussões importantes. Uma delas foi a construção do Hospital do Índio, precisamente ao lado da aldeia Santa Isabel. Ainda em 1952, o SPI já havia iniciado a construção com verba própria mas, por ser esta bastante limitada, apenas os alicerces foram levantados. A intenção era que aquele fosse um ponto de referência para o atendimento médico hospitalar não só dos Karajá, como também dos regionais e de indígenas de outras 37 etnias (SPI, s.d.). A Câmara dos Deputados, então, dá início a um processo, sob demanda do Serviço, e cria um projeto de lei autorizando a cessão de três milhões de cruzeiros para a continuação das obras, mesmo tendo parecer contrário da Comissão de Finanças (BRASIL, 1952). As obras, a julgar pelos documentos disponíveis, seriam concluídas (ou quase) pela Operação Bananal, mas o hospital só passaria a funcionar em 21 e abril de 1969, quando a recém criada Fundação Nacional do Índio (FUNAI) fica encarregada de administrá-lo e firma convênio com a Escola Paulista de Medicina, que envia estudantes em último ano de curso para prestar atendimento ali (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1969). O “Alvoradinha” não funcionou como alojamento presidencial, como era o plano de Juscelino – os militares preferiam acomodar-se no luxuoso hotel –, e o prédio passou a servir de hospedagem para os médicos e enfermeiros do hospital (O GLOBO, 1969).

O aeroporto construído por Juscelino funcionou regularmente nas décadas seguintes. A Operação Bananal instalou uma base da Força Aérea Brasileira – FAB – que contava com um sistema de radiofonia para a comunicação com o restante do país.

⁵⁴ Algumas peças de porcelana e prataria ainda podem ser vistas no museu da cidade de São Félix. O grosso do material – tirando as peças que foram apropriadas por indígenas e regionais, depois do fechamento do hotel, foi levado para o Memorial JK, em Brasília (LIMA FILHO, 1998).

⁵⁵ Sobre a trajetória tortuosa do Hotel, ver o levantamento detalhado feito por Lima Filho (1998: 129-140).

Também a extinta companhia aérea Vasp operou ali por anos, além do fluxo de vôos de taxi aéreo. Nas décadas de 1960 e 1970, a mulheres e crianças karajá cercavam os que desciam dos aviões, aquelas vendendo seu artesanato, e os pequenos em busca de algum trocado. Para se ter uma idéia do movimento de aeronaves, ainda no ano de 1969, aviões de civis e do governo aterrissavam no aeroporto de Santa Isabel semanalmente vindos de Brasília e Goiânia e, na época da seca, chegavam turistas de São Paulo e mesmo Nova York (TAVENER, 1973: 434). Em 1976, só os aviões da Vasp faziam escala ali quatro vezes por semana (MOVIMENTO, 1976).

Outra instituição que atingiu os Karajá nesse período foi a Guarda Rural Indígena – GRIN. Os indígenas eram treinados pela polícia militar de Minas Gerais. A primeira turma, formada em fins de 1969, era composta de “84 índios recrutados das tribus Carajás (29), Kraós (28) e Xerentes (18) de Goiás; Maxacalis (7), de Minas Gerais e Gaviões (2) do Pará” (FOLHA DE SÃO PAULO, 1970a). Os guardas karajá da GRIN tinham a função, dentro da aldeia, de policiamento da população e de controle da entrada de caçadores e pescadores na Ilha, cuja atividade era predatória – “alguns, numa só caçada na Ilha do Bananal, matavam 250 jacarés” –, além de impedir que caçassem utilizando fogo (FOLHA DE SÃO PAULO, 1970b). O policiamento interno é a parte mais lembrada pelos Iny. Contam que havia uma pequena “cadeia” (um minúsculo cômodo de madeira)⁵⁶ onde os que causavam confusão quando bêbados eram trancados “até ele sarar”. Mas a Guarda não durou muito; em 1974, a Funai dá início ao processo de extinção da GRIN, processo este que deveria ser gradual para evitar o impacto da perda massiva de salários para os indígenas (PRELAZIA, 1974).

A partir dos anos sessenta, então, instalam-se ao lado de Santa Isabel diversas instituições governamentais e privadas. A pista de pouso aberta por Vargas, hoje uma rua de casas da aldeia, servia de marco divisório: abaixo dela estava a aldeia de Santa Isabel; acima, os brancos. Além das já citadas, aquele “núcleo tori” contava, em 1976, ainda com: as administrações do Parque Indígena e do projeto de bovinocultura⁵⁷ e do Posto Indígena de Santa Isabel e a Coordenação do Ensino Bilíngue (MOVIMENTO, 1976). As memórias dos Karajá sobre esse período voltam-se principalmente para a FAB que, além do movimento de aviões, mantinha um alojamento para seus funcionários. Os moradores de Santa Isabel contam que a relação com os militares era boa. Eles compravam artesanato, empregavam indígenas para pequenos serviços como capina de quintal, e

⁵⁶ Que ainda estava de pé em 1977: “em Santa Isabel do Morro, uma pequena cadeia, às margens do formoso rio [Araguaia], relembra os tempos da GRIN, (Guarda Rural Indígena), experiência fracassada da Funai que pretendia criar uma força policial para o controle dos próprios índios” (FOLHA DE SÃO PAULO, 1977).

⁵⁷ Sobre o Parque Indígena e o projeto de bovinocultura, cf. infra.

eventualmente ajudavam-nos, dando comida e outros itens. Havia um gerador de energia elétrica, e a FAB instalou uma televisão (a primeira a que os Karajá tiveram acesso) em um barracão, cujas ruínas ainda podem ser vistas. Os militares se reuniam em frente ao televisor durante as noites, dentro do barracão, e os Karajá, como sempre às margens, formavam uma segunda plateia atrás daqueles, do lado de fora. Os homens inã se lembram sobretudo dos dias de transmissão de partidas de futebol.

A ILHA, O BOI, O ÍNDIO, A ESTRADA...

O interesse de Juscelino no Araguaia vinha desde antes da Operação Bananal. “A posição geográfica da Ilha do Bananal – na região da Amazônia legal – e a navegabilidade do rio Araguaia reuniam os elementos propícios para viabilizar a interiorização da Amazônia: uma retomada estratégica da Marcha para Oeste, cristalizada com a construção de Brasília” (LIMA FILHO, 1998: 126). Em 17 de dezembro 1959, o então governador de Goiás José Ludovico de Almeida doa o território da Ilha para a União, por meio da lei estadual n. 2.370. E no derradeiro dia daquele ano, i.e, apenas 14 dias depois, o presidente transforma a totalidade daquele território insular no Parque Nacional do Araguaia, subordinado ao Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, por meio do Decreto n. 47.570. O “sertão inabitado” visado pelos projetos de integração nacional ganha um Parque; e os índios, essa não foi a primeira nem seria a última vez, ficam subsumidos a seu “habitat natural”.

Em 1968, o Parque, em sua integridade, foi transformado em área indígena (Decreto n. 62,988). Mas, durante a ditadura militar, o Parque seria novamente recriado, mas com área reduzida, passando de aproximadamente dois milhões de hectares (quase vinte mil quilômetros quadrados) para 460 mil hectares, confinados no extremo norte da Ilha. O ato coube a Emílio Médici, por força do Decreto n. 68.873, de cinco de julho de 1971. Segundo a exposição de motivos do ministro Costa Cavalcânti, após a transformação do Parque em área indígena,

“verificou, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio, a necessidade de dirimir conflitos de jurisdição na região e, reconhecendo que os índios jamais habitaram a zona florestal no extremo norte da Ilha do Bananal, propôs, em ofício ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, a delimitação da área de conservação dos espécimes da flora e fauna e das belezas naturais” (*apud* CORREIO DA MANHÃ, 1971).

O restante da área da Ilha permanece sob jurisdição da Funai com a criação do Parque Indígena do Araguaia, por meio do Decreto n. 69.263, de 22 de setembro do mesmo ano. Esse parque era destinado à proteção dos territórios ocupados pelos Karajá,

Javaé e Tapirapé, prolongando-se da Ilha ao estado do Mato Grosso uma faixa de terra que alcançava este grupo tupi. Mas a demarcação não seria bem sucedida em termos da proteção do território inỹ. A Ilha é gigantesca – a maior ilha fluvial do mundo, com aproximadamente 400 km de extensão ao longo do rio e quase 100 km de largura, em seu trecho maior –, e ficou “protegida” por tanto tempo de invasões persistentes pela dificuldade de acesso e pela ausência de povoações permanentes de não indígenas. Entretanto, com as levas de migrantes que desceram o Araguaia e se estabeleceram em sua margem esquerda e a consolidação das cidades por eles iniciadas, foi uma questão de tempo até que os brancos penetrassem no território insular. Os posseiros começaram a ocupar a região interior da Ilha, sobretudo para a criação de gado. O motivo do interesse pela região residia nas características hidrográficas do rio e da flora da Ilha.

O Araguaia é um rio de planície cujo volume das águas sofre uma variação sazonal. Há dois períodos do ano nitidamente distintos: o “verão”, o tempo da seca, e o “inverno”, o tempo das águas⁵⁸. Com o início das chuvas, de outubro para novembro, as águas do rio começam a subir, atingindo seu ápice entre janeiro e fevereiro. A água ultrapassa muitos barrancos da margem, e se espalha quilômetros à dentro do continente. Só os torrões mais altos à beira do rio, sobre os quais ficam as aldeias Inỹ e as cidades da região, ficam para fora d’água. Em março as chuvas diminuem um pouco⁵⁹ e em abril começam a escassear. O rio, então, começa a regredir e, aos poucos, vai deixando à mostra suas famosas praias de areia branca, que atraem milhares de turistas em diversos pontos em sua extensão. No ápice da seca, o canal do rio se estreita enormemente, contornando sinuosamente as praias que se expõem a cada curva. Para os criadores de gado da região, a cheia não representa problemas. Muito pelo contrário, com as pastagens verdes e crescentes, os animais ficam bem alimentados. Quanto mais a seca avança, porém, mas o capim fica escasso.

Com a Ilha acontece o oposto. Sua vegetação consiste principalmente de dois biomas: as florestas de galeria, que margeiam, os rios e lagos de dentro da Ilha, assim como crescem em bolsões nos locais mais baixos; e o varjão. Trata-se de um tipo de cerrado aberto, com vegetação rasteira, na qual predomina uma variedade nativa de capim e árvores baixas esparsas. Durante a cheia, grande parte da Ilha, e praticamente todos os varjões, ficam alagados. Na seca, enquanto os pastos das fazendas se degradam rapidamente, a água desce e o varjão aflora. Essas áreas são consideradas como

⁵⁸ Os dois termos são assim utilizados por índios e regionais, as estações não coincidindo com suas datações oficiais.

⁵⁹ Embora, nesse mês, sempre aconteça uma segunda enchente, a “enchente de São José”, geralmente menor que a de janeiro/fevereiro.

“pastagens naturais”, e são visadas pelos fazendeiros para suprir o déficit de alimentos para o rebanho em suas propriedades.

Esse foi o principal fator de atração dos não indígenas para dentro da Ilha. Em 1976, segundo cálculos da Funai, eles somavam cerca de vinte mil, contando com dois lugarejos, São João de Javaé e Barreira de Pequi, ambos com 130 casas. Alguns plantavam e criavam gado para si – nesse caso, apenas restringiam seus pequenos rebanhos aos torrões, durante a enchente. Outros trabalhavam para fazendeiros de Mato Grosso, Tocantins, Pará e Maranhão (MOVIMENTO, 1976). A intensa bovinocultura que ali existia, é claro, não era desconhecida da Funai, que passou, ainda em 1969 (por meio da portaria n. 81 – cf. RODRIGUES, 2008b: 173), a cobrar uma taxa de arrendamento dos pastos. Para tentar solucionar o problema, o órgão cria, em 1976, o Plano de Desenvolvimento Econômico e Social da Ilha do Bananal. Com orçamento de 10 milhões de cruzeiros para ser executado no biênio 76-77, voltava-se sobretudo para a criação de gado própria, também dentro da Ilha⁶⁰. O Plano previa o cadastramento dos posseiros, somado a medidas para evitar novas invasões. E, na medida do avanço de seu próprio rebanho, o órgão pretendia retirar os ocupantes ilegais.

Não se pode dizer que o Plano foi um sucesso, tampouco um fracasso. Com efeito, o rebanho prosperou e o número de invasores diminuiu nos anos subsequentes; mas, quinze anos depois, as estimativas da Funai apontavam ainda a presença de 7.300 retireiros, contra um número de 9.830, apontado pela SUCAM (CORREIO POPULAR, 1991). Novas invasões continuaram acontecendo até os anos 1980. A desintrusão, como sempre, não foi um processo simples. Em 1989, o Ministério Público entrou com uma Ação Civil Pública contra a Funai, forçando o órgão a proceder a desocupação imediata da Ilha. No ano seguinte, a Funai publica uma portaria, e em 27 de novembro de 1990 os posseiros começam a ser notificados, tendo um prazo de 30 dias para se retirarem do território indígena (O POPULAR, 1990). Mas a desintrusão completa só seria concluída em 1995, com a retirada dos aproximadamente mil posseiros do povoado de Porto Piauí, formado na década de 1980 e sobre o qual se ergueu, imediatamente depois, a aldeia Txuiri (BONILLA, 2000).

Quanto ao gado, a criação, como dito, prosperou, e a Funai chegou a ter um rebanho de milhares de cabeças. A partir dos anos 1980, porém, por conta da má administração – e, alguns dizem, da corrupção de funcionários do órgão – o rebanho foi

⁶⁰ Mesmo tendo em vista o desinteresse geral dos Karajá pelo gado, à época, tanto em termos de sua criação quanto em termos de seu consumo: “segundo o administrador do Parque Indígena do Araguaia, Gilvan Cavalcanti de Oliveira, ‘Karajá sempre teve nojo de carne bovina; os jovens já estão comendo churrasco, e até gostam; mas os mais velhos não querem nem saber’” (MOVIMENTO, 1976).

reduzindo. O que restou dele foi, por fim, vendido. Hoje, apenas a aldeia de Santa Isabel tem gado – aproximadamente 700 cabeças, segundo informações de lideranças. O arrendamento das pastagens do interior da Ilha, porém, não teve fim. No início dos anos dois mil, o Ministério Público fez um acordo para resolver a questão, autorizando o arrendamento por um período de dez anos. Do lado Karajá, o pagamento é feito semestralmente, dos fazendeiros diretamente ao cacique da aldeia em cuja área o gado pasta. Do lado Javaé, o rebanho fica em retiros familiares; os proprietários dessas áreas ficam com metade do pagamento mensal, a outra metade sendo retida pela CONJABA – Conselho das Organizações Indígenas do Povo Javaé da Ilha do Bananal. Em ambos os casos, o cálculo é feito por cabeça de gado. Nesse prazo, as comunidades deveriam constituir seus próprios rebanhos, a fim de adquirir um nível mínimo de independência econômica. Isso, como se pode imaginar, não aconteceu. Só Santa Isabel, que já tinha gado, manteve seu rebanho, e as comunidades começam a ficar apreensivas com a aproximação do fim do prazo do acordo.

Da década de 1980 para cá, uma série de uma série de projetos, todos estreitamente relacionados com interesses dos grandes proprietários de terra e políticos locais (que, em muitos casos, são as mesmas pessoas) visaram o vale do Araguaia. Projetos de diversas naturezas: tentativas de municipalização, programas de turismo, criação de uma fundação supostamente voltada para a preservação ecológica e do patrimônio cultural indígena da Ilha⁶¹, uma hidrovia no Araguaia, projetos de rizicultura e, para terminar a breve lista, a maior ameaça atual ao território inã, a rodovia TO-500, a “transbananal”⁶². Juscelino havia idealizado e projetado a estrada, mas não efetivou sua construção (FOLHA DO TOCANTINS, 1989a). O que existe é apenas uma estrada de terra, que liga as aldeias de Santa Isabel (Karajá) e Txuiri (Javaé), cujo traçado original, ou pelo menos parte dele, foi feito por uma expedição do SPI aos Javaé pouco tempo depois da fundação do Posto Redenção Indígena (D. BANDEIRA DE MELLO, 1930b). Há décadas esse caminho vem sendo usado pelos regionais para transitar entre os estados de Mato Grosso e Tocantins

⁶¹ Um jornal da época questionava os reais objetivos de tal fundação, que seria patrocinada pelo governo do Tocantins, “que ao mesmo tempo proporciona o tráfego da Transaraguaia através de suas balsas no riozinho e na Barreira da Cruz” (JORNAL DO TOCANTINS, 1989a). A proposta foi conduzida de maneira obscura; a Fundação Natureza do Tocantins – NATURATINS – órgão ambiental do estado, nem sequer foi comunicada sobre o projeto (JORNAL DO TOCANTINS, 1989b), e os índios só foram consultados ao final, e acabaram recusando (JORNAL DO TOCANTINS, 1989c). A Ilha passou a integrar o território do Tocantins em 1988, com a criação do novo estado. Seu primeiro governador, Siqueira Campos, logo de início investiu pesado em projetos que visavam, ao que tudo indica, a abertura da Ilha para atividades não indígenas. A tentativa de municipalização, por meio do Decreto 256/89 (JORNAL DO TOCANTINS, 1989d) e um programa de turismo, acima citados – ambos também negados pelos Karajá e Javaé –, foram de sua autoria.

⁶² Para uma descrição mais detalhada dos principais projetos que visaram o vale do Araguaia nas últimas décadas, ver Rodrigues (2008b).

(Goiás, antes de 1988) e pelos indígenas que vão das aldeias do lado do Araguaia para os do lado do Javaés e vice-versa ou para pescarias nos rios e lagos do interior da Ilha. Estendendo-se sobre terreno alagável, entretanto, ficando praticamente toda submersa durante a cheia, ela só é usada em toda sua extensão no ápice da seca, de julho a novembro, aproximadamente. Também porque há diversos pontos de travessia de cursos d'água: de leste para oeste, os rios Javaés, Sohokỹ, Imõtxi, Riozinho, Jaburu, os lago 24 e 23⁶³ e o Araguaia. Só nesse último a travessia é feita de balsa. Nos outros, carros, motos e caminhões passam dentro d'água. Os cursos menores, como os lagos 23 e 24, chegam a secar nos locais de travessia, a partir de agosto; os outros ficam rasos o suficiente para a passagem dos veículos. Os Karajá e Javaé cobram pedágio para o trânsito na estrada (a cobrança é feita em Txuiri, para os que vão para o lado do Araguaia, e em Watau, para os que transitam no sentido contrário).

A pavimentação da estrada é um sonho antigo dos regionais. O pleito vem pelo menos desde a década de 1980, quando a rodovia já era vista como a principal solução para o problema do isolamento da região; “a salvação da lavoura”, como dizia um jornal da época (FOLHA DO TOCANTINS, 1989b; ver também *idem*, 1989a). O principal empecilho para a pavimentação da transbananal, é claro, é seu traçado dentro de uma Terra Indígena, o que refreou o projeto até data recente. Mas o assim chamado “desenvolvimento” do estado de Mato Grosso (e de Tocantins) nas últimas décadas – voltado para o agronegócio (pecuária e, sobretudo, plantação de soja) e tocado por imigrantes vindos do sul⁶⁴, trouxe novo impulso à idéia. Nos últimos anos, a pressão política para a construção da estrada aumentou enormemente. Somando-se a isso o momento político atual extremamente delicado, no qual o Executivo não tem conseguido fazer frente à forte bancada ruralista no congresso – se não se pode dizer que é condescendente com esta –, o que tem aberto caminho mesmo para iniciativas que representam um retrocesso nos direitos diferenciados garantidos aos indígenas pela constituição de 1988, eclodiu um novo projeto para a rodovia, agora com o nome de TO-500, que, além do asfaltamento da transbananal, inclui a construção de uma ponte sobre o Araguaia.

Um dos últimos atos de pressão no cenário regional para que a estrada saia do papel foi uma reunião, realizada em São Félix do Araguaia, em setembro de 2015.

⁶³ Esses dois lagos, bastante estreitos, mas que se estendem por dezenas de quilômetros, dando a impressão de serem pequenos rio, foram assim batizados por Darcy Bandeira de Mello (1930b) por ter ali passado naqueles dias do mês de junho de 1930, em expedição por terra aos Javaé.

⁶⁴ A origem paranaense e, sobretudo, gaúcha dos migrantes que colonizaram o Mato Grosso ficou registrada em nomes de cidades como Gaúcha do Norte e Porto Alegre do Norte.

Diversas Hillux e outras caminhonetes e carros de alto valor esquentavam ao sol em frente à Câmara de Vereadores da cidade, onde seus proprietários se reuniram para ouvir as falas animadas dos partidários da estrada. Os organizadores do movimento alegaram ter o apoio dos indígenas – uma manobra para tentar resolver o entrave legal da construção em Terra Indígena –, ao passo que algumas vozes isoladas argumentavam contra a estrada. De São Félix, os participantes seguiram em caravana, atravessando a Ilha pela transbananal, até Formoso do Araguaia (TO), onde outras atividades estavam programadas. Apenas algumas lideranças karajá estão de fato envolvidas no debate atual, algumas delas sendo a favor. É difícil se aproximar do universo de certas lideranças e acompanhar mais proximamente os entremeios de suas alianças com políticos locais. Mas, ao que tudo indica, fazendeiros e políticos estão tentando comprar o apoio da comunidade de Santa Isabel ao modo antigo: no ano de 2014, um caminhão e um trator foram doados para essa aldeia. Os índios não souberam me informar quem, exatamente, fez a doação; mas, pelo que me disseram e pelo fato de que na mesma época a questão da construção da estrada estava efervescente, tudo indica que a doação teve um intuito político claro. O caminhão permaneceu em Santa Isabel e passou a ser usados para fins comunitários; o trator foi levado para a aldeia Watau.

Mas, no chão da aldeia, apesar de quase todos saberem dos planos de se fazer a rodovia, a maioria não sabe muito mais do que isso. Os Karajá, no geral, são contra a estrada, temendo a invasão de seu território. Com efeito, além do alto nível de dificuldade da construção – uma estrada que atravessa oito cursos d'água em menos de 100 quilômetros e que, de resto, se estende-se sobre terreno alagável – a construção da TO-500 muito provavelmente traria danos graves à Ilha. O primeiro é aquele comum a todas grandes obras, que costumam aumentar vertiginosamente a violência e a prostituição locais⁶⁵. Depois de construída, a estrada se tornaria uma via para a exploração predatória dos estoques pesqueiros do interior da Ilha, o que só não acontece hoje pela dificuldade de acesso. No lado javaé, por exemplo, caravanas entram – com autorização de alguns caciques, que cobram uma taxa – para os lagos mais próximos com caminhão frigorífico e saem carregados com toneladas de peixes, que são depois vendidos ilegalmente. Essas incursões diminuem drasticamente o estoque de peixes, o que, é claro, afeta significativamente a pesca para consumo dos indígenas.

⁶⁵ Posto que a construção da estrada levaria alguns anos, só os impactos da realização da obra já são consideráveis.

O Araguaia, mesmo depois da onda de “mariscadores” das décadas de 1960 e 1970⁶⁶ e da pesca predatória constante, ainda é um rio extremamente piscoso. Os rios menores e lagos do interior da Ilha o são mais ainda. Primeiro, porque ainda que alguns lagos sejam acessados com frequência pelos Karajá, o volume de pesca neles é pequeno. E segundo, porque o período de desova é forçosamente respeitado, dado que a cheia do rio, alagando as estradas e varjões e permitindo que os peixes se espalhem, impossibilita o acesso a eles. Mas com uma estrada asfaltada permitindo trânsito durante todo ano, o cenário que se pode imaginar é o pior possível. Dentre outros motivos, porque a fiscalização ambiental na região parca. Em São Félix há um destacamento da Marinha, que só tem poder de fiscalização sobre embarcações. Apenas no Rio das Mortes há fiscalização ambiental com alguma regularidade – embora os Karajá e regionais contem que ela já foi muito mais intensa e que, hoje, é raro ver fiscal naquele rio. Praticamente em todo médio Araguaia materiais de pesca predatórios (rede, tarrafa, bóia, espinhel etc.) são usados livremente, inclusive para a captura de espécies proibidas, como o filhote e a tartaruga. O Mato Grosso, no jargão popular, é terra sem lei. Como disse o narrador do bingo da temporada de praia de 2014, ao sortear um dos números: “44, a justiça do Mato Grosso”. Há de se esperar pelo pior.

Mas essas questões não pesam na opinião dos brancos regionais e dos grandes proprietários de terra e políticos interessados. Esses dois últimos, com efeito, só serão beneficiados com a rodovia, ao passo que os habitantes da região da obra, indígenas e não indígenas, arcarão com todos os ônus. A massa da população de São Félix, apesar disso, é favorável à transbanel e projetam nela esperança cega quanto à melhora da cidade, em lugar, por exemplo, de cobrarem-nas da pífia administração da cidade. A TO-500, nesse sentido, serve como meio de manipulação da população, em prol dos interesses do agronegócio e em busca de votos: esse aliás, parece ter sido um objetivo central de alguns políticos envolvidos na organização da reunião citada acima, reforçando sua plataforma de campanha para as eleições municipais de 2016.

A estrada não se efetivou ainda, como disse, pela barreira legal imposta pelo fato de que a Ilha é Terra Indígena. Retomemos, então, do ponto onde paramos. Em 1971, constituiu-se a divisão do território insular entre uma reserva ambiental e uma indígena. Na década seguinte, esse panorama começaria a mudar. Em 1980, a aldeia Macaúba, que até então estava dentro do Parque Nacional, foi incorporada ao Parque Indígena por

⁶⁶ Pescadores/caçadores que exploravam a fauna da região com fins comerciais; os itens visados eram a carne de determinadas espécies mais valorizadas, penas de pássaros e couros como os de onça, jacaré e ariranha, animais que eram mortos apenas para se tirar a pele. Essa exploração desenfreada diminuiu drasticamente o estoque da fauna na região de Aruanã, por exemplo (ver NUNES, 2012a: 32-33).

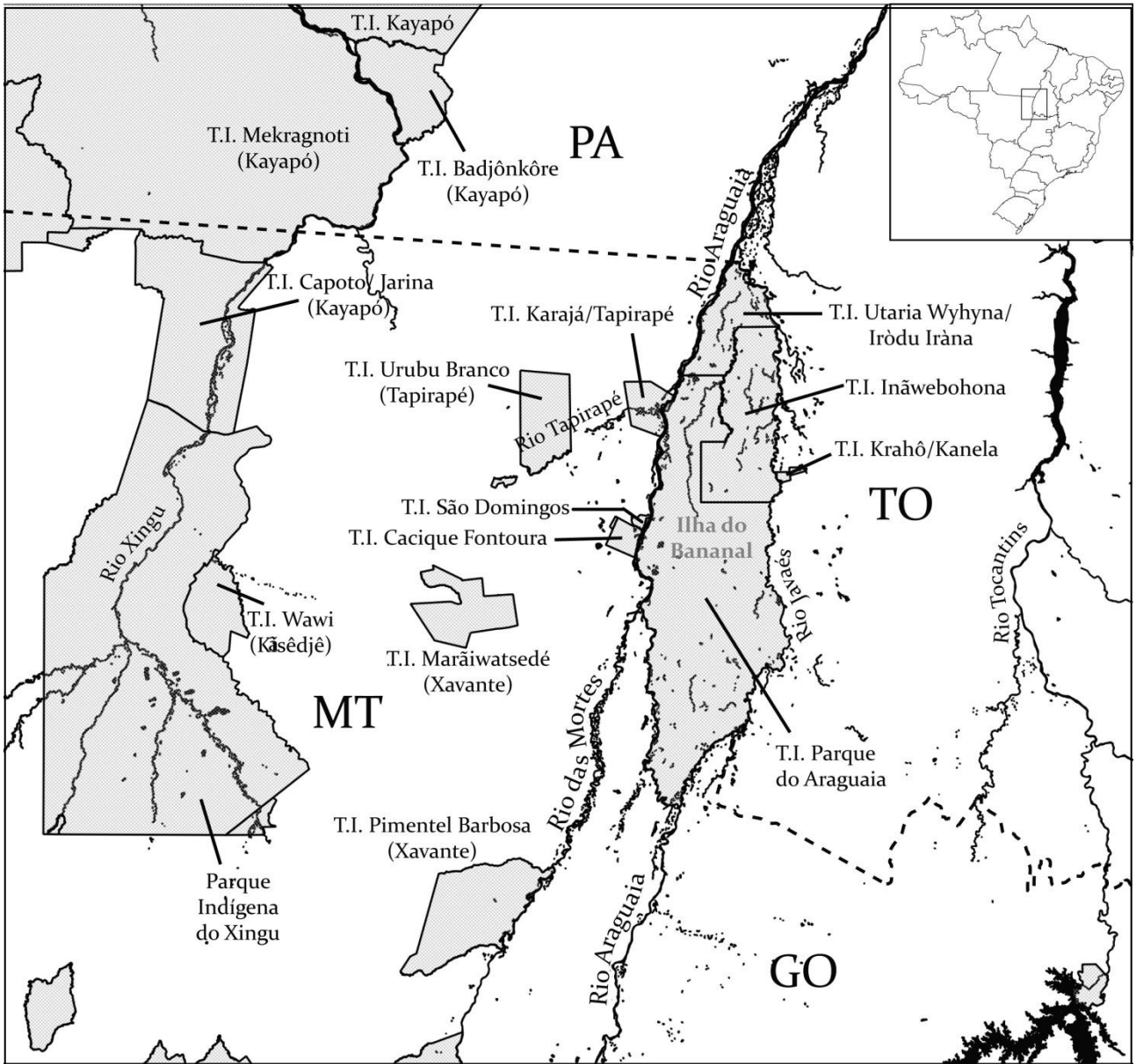
meio do Decreto n. 84.848, alterando os limites de ambos. Mas a aldeia javaé de Boto Velho continuaria dentro do Parque Nacional. Em 1998/1999, então, a Funai realiza um GT, sob coordenação do antropólogo André Toral, para a demarcação de uma área para aquela aldeia. A nova Terra Indígena Inãwebohona – em referência ao episódio mítico narrado no início do capítulo (M11) – foi homologada em 2001, ficando sobreposta ao Parque Nacional. E, dois anos depois, sob reivindicação dos Karajá de Macaúba, cuja uma parcela importante de seu território permanecia dentro da reserva ambiental, abre-se outro GT, desta vez para a demarcação da T.I. Utaria Wyhyna/Iròdu Iràna – este último nome também fazendo referência a um mito (M10) –, no extremo norte da Ilha, ao lado do Araguaia. Com sua identificação em 2001⁶⁷, o Parque Nacional fica totalmente sobreposto a áreas indígenas, o que gerou diversos conflitos entre os Karajá e Javaé e os funcionários do Parque (cf. TORAL, 2004) – conflitos estes que já vinham, com efeito, desde antes da demarcação das duas T.I.'s⁶⁸. Também, com a mudança do marco constitucional em 1988, a Funai abriria um novo processo de demarcação, que enquadraria o Parque Indígena do Araguaia na nova categoria legal de Terra Indígena. Com os mesmos limites dentro da Ilha, a Terra Indígena Parque do Araguaia foi homologada em abril de 1998.

Paralelamente a isso, surgem demandas de demarcação de terras Karajá fora da Ilha, em território do Mato Grosso. Em 1981, Carlos Waximauri vai à Brasília cobrar da Funai a demarcação da área onde estava a aldeia da qual era cacique (São Domingos, município de Luciara, MT). O órgão não toma nenhuma providência imediata e, no ano seguinte, Waximauri volta à capital para cobrar a demarcação. Em resposta a essa segunda visita, a Funai manda, poucos meses depois, um GT que procede à identificação da Área Indígena São Domingos. Isso desencadeou um conflito com os moradores de Luciara que, no ano seguinte, vão à sede da Funai, em Brasília, protestar contra a demarcação. Em 1987 e 1988, o prefeito de Luciara José Luz tenta uma última cartada, ampliando o perímetro urbano da cidade, avançando primeiro em 350, depois em mais 2.700 hectares, sobre a área identificada. Mas a manobra não foi bem sucedida. O levantamento fundiário já havia sido feito em 1984, e a demarcação é efetivada em 1988. E, em 1990, a justiça federal suspende os efeitos dos Decretos que ampliaram o perímetro urbano de Luciara. Em 1991, finalmente, a Terra Indígena São Domingos é homologada pelo presidente Fernando Collor de Melo (ver BARROS, 2012: 90-98). Em anos recentes, os

⁶⁷ O relatório de demarcação, de autoria de Patrícia Rodrigues (2008a) foi publicado em 2008.

⁶⁸ Sobre os conflitos decorrentes da superposição das duas áreas, ver o dossiê “Os Karajá e a Ilha do Bananal” (RICARDO, 2004: 475-508).

MAPA 02: Terras Indígenas



Karajá de Fontoura entraram com um pedido de demarcação da área onde moravam antes de sua reunião na aldeia atual pela Missão Adventista do Sétimo Dia, em 1935 (PRELAZIA, s.d.). Respondendo a essa demanda, foi identificada uma área de 32.069 hectares anexa à T.I. São Domingos. A nova T.I., que recebeu o nome de Cacique Fontoura, foi declarada de posse indígena em 2007.

A Terra Indígena Tapirapé/Karajá, onde estão as aldeias Itxala e Hãwalòra, foi demarcada em 1983. Anos depois, também houve conflito com dois proprietários de áreas expropriadas que, alegando não ter recebido indenização e que a área não era habitada por indígenas em 1961 (data em que o governo do estado de Mato Grosso vendeu as terras), moveram uma Ação Ordinária de Desapropriação Indireta contra a União e a Funai. Mas um laudo solicitado pela justiça federal (TORAL, 1992b) comprovou a antiguidade da presença indígena na área, fazendo com que os ex-proprietários perdessem a ação. Pouco abaixo dali, ainda dentro dos limites do município de Santa Terezinha, há uma área em identificação desde 2008, a dos Karajá de Lago Grande.

Cabe ainda mencionar as T.I.'s Karajá Santana do Araguaia (homologada em 1991) e Maranduba (homologada em 2005), ambas na divisa Tocantins/Pará, a T.I. Xambioá (homologada em 1997), no baixo Araguaia, que constitui o limite norte do território ocupado pelos Iny, e as T.I.'s Karajá de Aruanã I, II, e III, no encontro do alto curso do Araguaia com o rio Vermelho, que constituem seu limite sul. Do lado javaé, por fim, está em identificação, desde 2009, a T.I. Canoanã, em frente à aldeia de mesmo nome, mas fora da Ilha.

A SANTA ISABEL DE HOJE

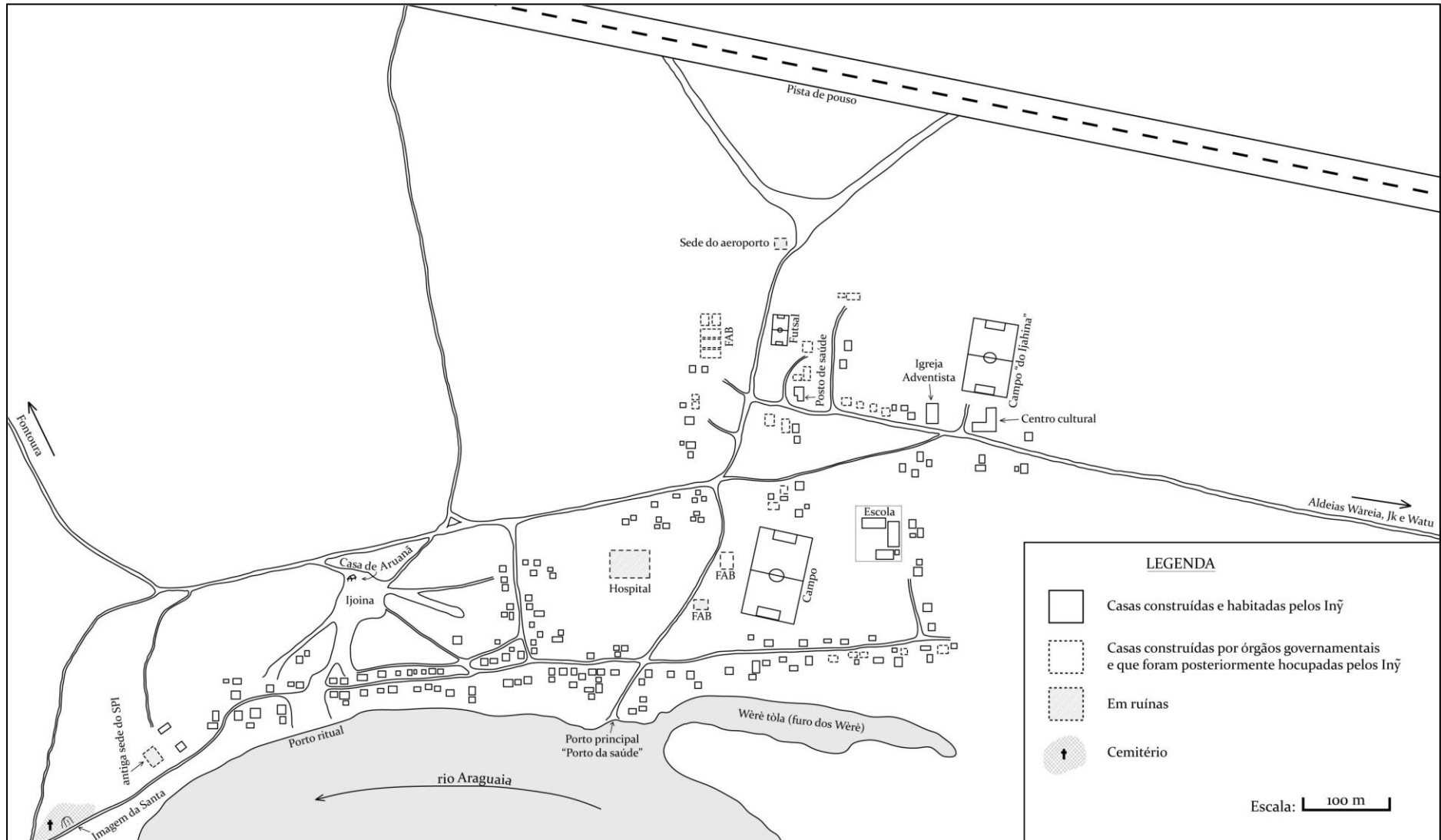
Todas aquelas estruturas que foram erguidas ao lado da aldeia pela Operação Bananal, no início dos anos 1960, acabaram-se ao longo das décadas seguintes. Os últimos a partirem foram os oficiais da FAB, cuja base foi extinta no governo de Fernando Collor de Melo. Em 1989, o hospital estava abandonado, mas ainda de pé, pelos menos em parte (LIMA FILHO, 1994); hoje, suas ruínas quase não se distinguem mais do mato que as toma. A sede do antigo aeroporto está em igual estado; a pista de pouso asfaltada ainda está lá, cultivando cada vez mais buracos. O que resta ainda de pé, embora por pouco – em péssimo estado de conservação –, são algumas casas de alvenaria, antigas sedes do Parque Indígena do Araguaia, da Fundação Brasil Central etc. Do mesmo modo, as casas de oficiais, um alojamento, dois galpões e uma quadra de futebol de salão, todos da FAB. Quando a base foi desativada, os Karajá começaram a expandir a aldeia em direção à *ibòò*. A fileira de casas à beira do rio foi crescendo para cima; casas de palha

foram construídas e as de alvenaria foram ocupadas pelos indígenas. As antigas casas e o alojamento da FAB também foram ocupadas, o que acabou por constituir uma rua perpendicular ao rio, ao longo da qual outras famílias ergueram habitações de palha, de modo que a geografia da aldeia adquiriu uma configuração singular. Pode-se, com efeito, dividi-la entre a parte de baixo (*iraru*), a aldeia antiga, que segue o plano padrão das aldeias inỹ, e a parte de cima (*ibòò*), onde se concentraram os Tori, no passado, e onde hoje estão todas as instituições estatais e não estatais que desenvolvem seus trabalhos ali: o posto de saúde gerido pela SESAI/DSEI Araguaia, a Escola Indígena Malua e uma igreja Adventista do Sétimo Dia⁶⁹. Além disso, aquele é o lugar do futebol, extremamente popular entre homens e mulheres: há a quadra de futebol de salão, dos tempos da FAB e dois campos, um reformado e gramado em 2014 e outro de terra. Essa divisão entre a parte de cima e a parte de baixo da aldeia tem reverberado, em algum grau, tensões políticas locais; em 2014, por exemplo, quando fiz a maior parte de meu campo, em um momento de intensas movimentações políticas, no qual uma parte importante da população estava insatisfeita com o cacique de então, Ixỹjuwèdu – conhecido com “Sansão” –, algumas pessoas começaram a falar que demandariam da SESAI a construção de um outro posto de saúde, na parte de baixo da aldeia, e que, assim, as partes de cima e de baixo seriam divididas, passando a constituir duas aldeias distintas (“aldeia nova” e “aldeia velha”), cada uma com seu cacique. Mas isso permaneceu no nível das discussões locais, e nenhuma demanda foi efetivamente feita ao DSEI Araguaia.

No início da década de 1990, tensões políticas internas à grande aldeia levam a sua cisão. O primeiro grupo a se separar foi aquele liderado por Iwàraru, que se mudou para um local a aproximadamente dois quilômetros acima de Santa Isabel; a nova aldeia foi batizada em homenagem a seu avô (MF) Watau. Em 1996, ocorreu um surto de “loucura”, *itxỹtè*, provocado por ação xamânica maligna. Os enfeitiçados ficavam totalmente transtornados, pegavam facas, facões, cacos de vidro, pedaços de pau ou qualquer coisa que pudesse servir como arma e corriam atrás das pessoas na aldeia. Alguns Karajá me contaram histórias sobre esse período; Waritaxi chegou a me mostrar as marcas deixadas na porta de madeira de sua casa, quando um rapaz afetado pelo feitiço *itxỹtè* atacou-a com um machado (NUNES, 2013a: 79-80). Em um momento mais grave, naquele ano, vinte casas foram queimadas. Manuel Lima Filho, cujo pesquisa de campo de doutorado

⁶⁹ No final do capítulo cinco, voltarei a esse ponto para mostrar os diferentes ‘planos de aldeia’ da parte de baixo, que segue a configuração usual das aldeias inỹ, e da parte de cima, que acabou por formar uma espécie de aldeia circular, em cujo pátio central estão o campo de futebol e a escola.

CROQUIS 01: Santa Isabel do Morro



se deu naquele período, descreveu a situação (1998: 30-31), e diz que uma outra fissão de Santa Isabel esteve relacionada com isso.

Há dois anos, aproximadamente, uma complexa guerra xamânica vem deixando crianças, adolescentes e alguns adultos em estado de transe, ou *itianté* [sic.], “loucos”, como dizem os Karajá. Eles queimam casas, se automutilam e agredem outros membros da aldeia. Famílias tradicionais estão em pé de guerra, com acusações mútuas de feitiçaria, motivando também a saída de famílias de Santa Isabel para a pequena aldeia JK” (id.: 138).

JK é contígua a Watau. As duas aldeias são separadas apenas pelo começo (ou o final) da estrada que corta a Ilha. Depois da criação de JK, um terceiro grupo se dividiu de Santa Isabel, formando a aldeia Wãrebia a menos de 100 metros abaixo de JK. O motivo geral dessas fissões, são os muitos problemas que as aldeias grandes enfrentam, como o consumo excessivo de bebida alcoólica e outras drogas, brigas, o movimento noturno dos jovens etc. – ver *infra*. Isso não é exclusivo de Santa Isabel: há duas aldeias pequenas (Axiwè e Kuriawa) que se dividiram de Fontoura e uma (Ibutuna) que se cindiu de Macaúba. Com efeito, essa é uma tendência geral entre os Inỹ hoje. Como me disse Samuel Yriwàna, em entrevista:

Então por que estão acontecendo as aldeias pequenas? Por que não concordam com o que está acontecendo nas aldeias maiores, a desorganização, a briga, muita bebida. Aí começa a procurar um outro lugar, um lugar tranquilo, sabe? Por que não esqueceu ainda como é a nossa organização. É justamente por isso. Nós saímos por isso [se refrindo à criação de sua aldeia Teribrè, que se cindiu de São Domingos], por que a gente queria continuar com o que é nosso, nossa cultura, modo de produzir. E do mesmo modo outras aldeias estão aparecendo.

Essas três pequenas aldeias têm, é claro, seus próprios caciques, mas continuam mantendo uma relação estreita com Santa Isabel. Nenhuma delas tem casa de aruanã, de modo que as famílias precisam levar seus filhos para serem iniciados naquela outra aldeia. Além disso, homens e mulheres de lá vêm regularmente para Santa Isabel para assistir às danças dos *ijasò* e para participar de outros eventos rituais, como a iniciação feminina, as festas de despedida dos Aruanãs, a unção do recém-nascido com *tari* (óleo de tucum) e urucum, a festa de primeira alimentação dos bebês, dentre outros. É ali, também, que dançam os *ijasò* trazidos por xamãs das outras três aldeias. Além disso, seus moradores vão regularmente (algumas pessoas quase diariamente) à grande aldeia para jogar futebol, pescar no *hurè*⁷⁰, visitar seus parentes, ir à igreja, ou simplesmente para andar e, no caso dos homens, passar seu tempo no *ijoina* junto aos outros homens. A exceção é a educação, pois JK tem uma escola que atende também à Watau e Wãrebia. É difícil considerar Santa Isabel a parte dessas outras três aldeias, pois seus habitantes se

⁷⁰ Um ponto de pescaria da época da cheia, cerca de 200 metros abaixo do cemitério de Santa Isabel.

fazem sempre presentes no cotidiano de Hāwalò. Estamos diante, poderíamos dizer, de um único conjunto populacional inỹ.

Santa Isabel é, desde a década de 1930, a maior aldeia karajá. Sua população, segundo censo do DSEI Araguaia, era de 704 pessoas em 2014. Somando esse número às populações de Watau (73), JK (64) e Wàrebia (51), temos um total de 892 pessoas, o que representa 27,7% da população karajá atendida pelo DSEI Araguaia – 3.226 inỹ, distribuídos em 20 aldeias, além de alguns que moram em cidades – ver Tabela 01⁷¹.

Os Inỹ valorizam muito mais a pesca que a agricultura e a caça. Os homens saem sempre para pescar e exploram uma vasta região com tal atividade, tanto no curso principal do rio quanto nos lagos de ambas as margens e dentro da Ilha. Na cheia, pesca-se principalmente no próprio rio, acompanhando a subida dos cardumes, e em lagos próximos do leito do Araguaia – alguns deles acessíveis de canoa apenas nessa época –, para onde muitos peixes entram. A partir de maio, quando as águas começam a ceder, começa

a pesca da tartaruga⁷², o alimento inỹ por excelência, a carne mais valorizada. Quando os terrenos alagados da Ilha vão secando, os homens começam a ir pescar nos lagos de seu interior. O primeiro ponto é um lugar chamado *hābuari*⁷³, ponto de travessia da transbananal no lago 23. Quanto mais o terreno seca, os homens vão para pontos mais afastados no próprio 23, depois começam a chegar até o 24, e alguns até o rio Jaburu.

TABELA 01:
População karajá por aldeia

Aldeia	População
Buridina	221
Cocalinho	38
Mirindiba	33
Nova Tytêma	76
Watau	73
JK	64
Wàrebia	51
Santa Isabel	704
Fontoura	696
Axiwê	15
Kuriawa	??
São Domingos	184
Teribrê	32
Itxala	265
Hāwalòra	110
Macaúba	369
Ibutuna	80
São João	49
Lago Grande	38
Kutaria	43
“Desaldeados”	85
TOTAL	2.326

Fonte: DSEI Araguaia

⁷¹ A tabela deixa de fora as aldeias não atendidas pelo DSEI Araguaia: as karajá Santo Antônio e Maranhuda (PA) e as dos Ixỹbiòwa. Kuriawa é uma aldeia nova, com cerca de 10 casas e algumas famílias morando, mas ainda não consta no censo da SESAI. Como os dados são divididos por aldeia, e não há discriminação da etnia, estão incluídos nesses números alguns indivíduos de outras etnias, em sua maioria casados com inỹ, assim como alguns Tori.

⁷² Duas espécies são encontradas na bacia do Araguaia, a tartaruga (*kòtuni* ♀, *òtuni* ♂, *podocnemis expansa*) cujas fêmeas podem chegar a pesar mais de 50 kg e atingir quase um metro (da cabeça ao rabo), e o tracajá (*kòtu* ♀, *òtu* ♂, *podocnemis unifilis*), uma espécie menor. Come-se principalmente a tartaruga fêmea, extremamente valorizada, e também o macho, embora geralmente só por falta de opção. O tracajá é muito menos valorizado.

⁷³ Dizem que seu nome verdadeiro é *hābuwary*, “rastro de homem”, mas que os mais jovens começaram a chamar o lugar de *hābuari*, e todos se acostumaram.

Todos os dias bem cedo vários homens percorrem esses caminhos (alguns de bicicleta, a maioria de moto) em busca do principal peixe capturado nesses lados: o tucunaré. Hoje já não se pesca mais com flecha, como se fazia, mais de rede – para aqueles que as tem – e principalmente de anzol, mais acessível a todos. As famosas canoas de madeira também deram lugar a barcos de alumínio movidos a motor – há muitos motores de popa, mas a quantidade de rabetas vem aumentando exponencialmente devido a sua economia. Mas as canoas ainda são bastante usadas, por aqueles que não tem motor mas não só, pois, por serem estreitas e mais fáceis de manobrar, permitem entrar dentro do mato alagado, para pescar ali mesmo ou para entrar para algum lago. Uma cena clássica ainda se pode ver com frequência nos dias de hoje: homens karajá remando suas canoas e cantando músicas de *ijasò* que ecoam ao longe.

A caça, hoje, é basicamente restrita ao ritual. Nos sete dias de reclusão dos meninos durante o Hetohokỹ, há três caçadas em locais distantes. De resto, durante todo o tempo que passei em Santa Isabel, só vi animais sendo abatidos em duas ocasiões. Em uma delas, foi um Tori que cuida da “fazenda” (um retiro dentro da Ilha) de uma família inỹ quem matou um casal de caititus e trouxe para eles. Em outra, uma vara de queixadas atravessou o Araguaia vindos do Mato Grosso, e encostaram diretamente em Santa Isabel, onde os homens abateram uma meia dúzia de porcos. Com efeito, a caça que se mata é aquela que se oferece com facilidade, geralmente na cheia, quando os seus espaços de circulação ficam muito reduzidos⁷⁴. Raramente os homens saem deliberadamente para caçar.

Quanto à agricultura, os mais velhos contam que, em sua juventude, eles próprios e seus pais, tios e avós, faziam grandes roças, inclusive coletivas. A situação hoje é bem diferente. Escuta-se com frequência, dos Karajá inclusive, que em Santa Isabel não há mais roças. Mas devo notar que há sim, embora sejam poucas e restritas principalmente à cultura de mandioca. Esse tubérculo é fundamental, nem tanto para se comer quanto para fazer a puba, indispensável para a pesca da tartaruga. Tais plantações, entretanto, são todas tocadas por homens de meia idade. Essa é uma atividade, distante dos mais jovens. Historicamente, o aumento do acesso ao dinheiro é diretamente proporcional à diminuição das roças. Hoje, os alimentos de base vegetal são praticamente todos comprados no comércio local, inclusive no que diz respeito à comida ritual. As refeições mais comuns são compostas de arroz, feijão, eventualmente macarrão, e algum tipo de carne (peixe, tartaruga, mas também carne de frango e bovina, igualmente compradas

⁷⁴ Mesmo, até onde sei, em Nova Tytèma, em cujos arredores a caça é abundante.

em São Félix), acompanhados de farinha de puba. Outros itens comuns são refrigerantes e sucos industrializados, bolachas (de água e sal, rosquinhas tipo “Mabel” e recheados, para as crianças) e café, além de itens de preparo como sal, açúcar, óleo de soja e temperos industrializados (tipo “Arisco”).

Além da alimentação, o dinheiro é essencial para uma série de outras coisas. Os barcos a motor precisam de gasolina (que, no caso dos motores de popa, é “temperada” com óleo dois tempos), item cujo preço vem aumentando de maneira violenta (atualmente está em R\$ 4,55 o litro). O transporte é necessário não apenas para a pescaria, mas também para ir para São Félix, distante aproximadamente 5,5 quilômetros de Santa Isabel. A energia elétrica, através do programa governamental Luz para Todos, chegou à aldeia em 2010 e, com ela, vieram as faturas mensais. Há ainda o consumo de uma gama ampla de itens: roupas, calçados, celulares, eletrodomésticos, panelas, vasilhas e outros utensílios de cozinha, material de pesca, lanternas, camas, colchões, armários, bicicletas, motos, carros... Há uma quantidade enorme de bicicletas em Santa Isabel, mas são as motos que dominam o cenário. Não sei dizer ao certo quantas são, mas estimo que sejam mais de uma centena, talvez mais de duas. Elas circulam pela aldeia durante o dia todo, e aqueles/as que possuem uma dificilmente vão a qualquer lugar a pé. A noite, também, seu movimento não cessa, o que causa transtorno para uma parcela considerável da população – voltarei a isso adiante. Hoje há também dois carros particulares, um do vereador Iwàraru, que fica estacionado em São Félix, e outro do ex-cacique Ix̃juwèdu, que fica na própria aldeia – em Fontoura, também, há pelo menos uma liderança que possui carro.

Tudo isso demanda dinheiro, mas de onde ele vem? Há aproximadamente 70 assalariados, da FUNAI (cerca de 15), da saúde (mais de 25) e da educação (mais de 20, se contarmos os dois colégios). O que não é muito, para um universo populacional de quase 900 pessoas, contando as quatro aldeias. O principal rendimento fixo que garante o sustento de boa parte da população são os benefícios sociais do governo, o Bolsa Família e, principalmente, as aposentadorias rurais. Como forma de complementação dessa renda, muitos homens vendem peixe, na cidade e na própria aldeia. O pescado é vendido quase imediatamente: se você não está, por acaso, no lugar onde o pescador chega com seu produto, até você chegar lá o peixe já acabou. Quanto às mulheres, fabricam artesanatos para a venda. Há as famosas ceramistas, que geralmente só levam suas bonecas de barro *ritxoko* ♀, *ritxoo* ♂ para vender fora da aldeia quando há algum evento maior na cidade de São Félix ou em outras cidades. De resto, elas são vendidas na própria aldeia, quando chega algum turista ou alguém que venha participar de uma reunião (o

peçoal SESAI Brasília, professores da UFG ou de outras universidades, fotógrafos e cinegrafistas, antropólogos em trabalho de campo...). As bonecas podem render de 10, 20, até 400, 600 reais em uma única ocasião, mas o recurso que advém daí é bastante irregular. Um grupo de mulheres mais velhas investe em outro tipo de artesanato, que rende menos, mas que tem saída mais regular: pequenas peças como cabaças cortadas ao meio e desenhadas com padrões gráficos inỹ, maracás, prendedores de cabelo, pulseiras de miçanga, etc. Elas atravessam quase todos os dias para São Félix para vender suas peças. Esses pequenos itens são mais vendidos quando há reuniões em São Félix, e sobretudo durante a temporada de praia, quando centenas de turistas tomam a praia onde uma estrutura, incluindo um palco, é montada pela prefeitura. Além de brincos, colares, pulseiras etc., a elas cobram para fazer pintura corporal inỹ nos turistas, o que geralmente rende mais do que a venda das peças. Homens e mulheres também vendem, sempre que a ocasião aparece, adornos e objetos rituais, como a saia masculina *wètàkàna* ♀, *wètaana* ♂, o banco *korixà* ♀, *orixà* ♂, os cocares *raheto* e *koji* ♀, *oji* ♂, o colar de contas *mỹrani*, esteiras de palha de buriti, entre outros. Por fim, dentro da aldeia, o dinheiro também circula. Homens são contratados para fazer casas, cortar palha e para uma gama variada de pequenos serviços, incluindo a fabricação de certos objetos para uso cotidiano e ritual – remos, bancos *orixà*, cocares, capacetes plumários *latenira* etc.

Assim como as pessoas precisam de dinheiro para sustentar suas famílias, a comunidade também precisa. Santa Isabel tem um caminhão e um barco grande, e há um trator em Watau. O caminhão tem sido usado para fins comunitários. Se um homem quer usá-lo, por exemplo, para ir cortar madeira ou palha para construir sua casa, ele comunica ao cacique, que lhe diz em que dia o caminhão poderá ir. A notícia se espalha rápido e outros homens se preparam para ir junto. É também com ele que os homens trazem as madeiras e as palhas para a construção das casas rituais para o Heotohokỹ, transportam a carne de vacas abatidas no mesmo Hetohokỹ ou em outras ocasiões etc. – trator é usado de maneira semelhante. O barco, quando não está quebrado – nos últimos dois anos, pelo menos, ele tem ficado parado por problemas mecânicos mais do que tem navegado –, leva os Karajá diariamente para São Félix. Esses veículos precisam ser abastecidos com óleo diesel, e essa é uma responsabilidade do cacique. O dinheiro para tanto vem do arrendamento dos pastos do interior da Ilha. Em Santa Isabel, o dinheiro entra semestralmente (no começo e no meio do ano) em montantes que passam, segundo o que os Karajá dizem, de 60 mil reais. Essa verba é usada principalmente para o abastecimento desses veículos e eventuais consertos. A única vez que vi ela ser usada na infraestrutura da aldeia foi quando a casa de Aruanã foi queimada – em uma das quatro

vezes que isso aconteceu nos últimos dois anos – e o cacique pagou alguns homens para reconstruí-la rapidamente, a fim de que o ritual pudesse continuar. Outras obras, como a reforma do campo de futebol e da quadra de futsal ou a instalação de uma segunda bomba d'água, foram todas patrocinadas pelos governos estaduais ou órgãos de assistência.

Esse dinheiro, em anos recentes, tem sido motivo de conflitos. O penúltimo cacique, substituído em fins de 2014/início de 2015, comprou duas motos para seus filhos e um carro para si e foi acusado de desviar o dinheiro da comunidade. Ele alegava que tinha comprado os veículos com seu salário de professor, mas mesmo alguns de seus colegas de profissão duvidaram, afirmando que, com os mesmos rendimentos, eles mal conseguiam comprar uma moto. A querela durou praticamente todo o ano de 2014, e as suspeitas da população só aumentavam, pois “ele não está fazendo nada para a comunidade”. Ele foi finalmente substituído por um homem maduro, que mal assumiu a função e começou a sofrer as mesmas acusações, mas por outro motivo: ele reformou sua casa de alvenaria e trocou todas as portas. Se a casa estava a tanto tempo em estado ruim, com que dinheiro ele, de uma hora para outra, fez tal reforma? Os Iny assim se perguntam, e respondem sem dúvidas: com o dinheiro do gado... A comunidade se mostrou o tempo todo insatisfeita com ele, até que foi finalmente substituído pelo jovem Mânaijè, atual cacique⁷⁵. Também em Fontoura, as duas últimas trocas de cacique foram motivadas por acusações de uso inapropriado do dinheiro da comunidade.

WIJINA BÒDU MAHÁDU: O PESSOAL DE HOJE

Bandeira de Mello chegou para fundar o Posto Redempção Indígena, dizem os iny, em *hỹna mahādu bade-u*, “no tempo do pessoal antigo”. Os Karajá andavam “nus” (*tadè-mỹ*), os homens apenas com o pênis amarrado, escondendo a glândula, e usando *raòtuè* (um tipo de amarração do cabelo em rabo de cavalo com um fio de algodão vermelho); as mulheres vestiam apenas o *tuu*, um tipo de tanga de entrecasca. Poucos sabiam falar

⁷⁵ Em toda ocasião em que se discute uma possível troca de cacique, algumas vozes emergem enfatizando a importância de uma mudança. Os homens mais experientes, dizem, não estão conseguindo “ajudar a comunidade” como caciques; por isso uma oportunidade deveria ser dada às lideranças jovens. Na hora da votação, porém, o prestígio dos homens mais velhos pesa a seu favor – apesar de questões individuais serem levadas em consideração, ganha a eleição quem consegue mobilizar uma parentela mais extensa. (Em uma votação para decidir qual dos três pilotos de voadeira do DSEI Araguaia sairiam do cargo por conta de uma diminuição de vagas, por exemplo, o jovem Hāratuma, apesar de ser considerado por muitos como o melhor dos três, perdeu nas urnas, muito em função de ser ele de uma parentela pequena, de *iraru mahādu* que moram em Santa Isabel). Até onde pude retrair, Mânaijè – que era vice-cacique de Ijahina – é a primeira liderança jovem que consegue ser eleito em Hāwalò. Nos últimos anos, Fontoura teve três caciques jovens, Eli Mairu, Tabuhỹna e Edmilson Hābuyja, mas que não tiveram muito sucesso – o primeiro e o último, assim como Mânaijè, são professores formados pela licenciatura intercultural do Núcleo Takinahakỹ, da Universidade Federal de Goiás; Tabuhỹna é xamã e piloto do DSEI Araguaia.

português. Os *ijasò* e as outras festas, como o *Hetohokỹ*, eram alvo de um máximo de respeito. As crianças e jovens ouviam as palavras de seus pais, mães, avôs e avós, e os adultos ouviam as palavras dos chefes. Os maridos respeitavam as mulheres e cumpriam com sua obrigação de “colocar comida em casa”. Os recém-casados trabalhavam inicialmente junto com seus sogros, e mesmo com o distanciamento que a vergonha e o respeito provocava para com eles, aprendiam a brocar roça, fazer canoa, entre outras coisas, com os experientes pais de suas esposas. Rapazes (*wèryrybò*) não conversavam com moças (*ijadòòma*); na verdade mal as viam, porque elas ficavam mais dentro de casa do que fora e, quando saíam, cobriam-se com *rià* – uma espécie de rede de algodão, mas sem punhos⁷⁶. Os Inỹ eram altos e fortes, porque sua alimentação era excelente – à base de mandioca e outros produtos de roça, frutas de época, peixe, tartaruga e caça –, porque eram muito trabalhadores, e porque se submetiam sempre às práticas corporais como o *latxi* (riscador feito com dente do peixe cachorra, *latè*), vômito autoprovocado, aplicação de pimenta no ânus e jejum.

Já hoje, como ouvi certa vez, *bàdè nawitxiranỹ-mỹ namỹhỹde*, “as coisas estão diferentes”. O tempo atual, o tempo dos *wijina bòdu mahãdu*, “o pessoal de hoje”, é o tempo em que “a cultura está acabando”⁷⁷, o tempo em que “tudo está diferente”. Esse contraste é um tema fundamental para a tese, pois acredito que seja infrutífero tentar compreender como os Karajá produzem coletivos propriamente humanos, *inỹ*, nos dias de hoje sem dar conta da maneira como eles próprios entendem o que está acontecendo hoje, como está “o pessoal de hoje”. Retomarei esse ponto em vários momentos. Aqui, a título de familiarização do leitor ou da leitora com o terreno da etnografia, me limito a descrever alguns dos muitos problemas cotidianos que os moradores de Santa Isabel vêm enfrentando.

A cachaça é certamente um dos principais. O problema não é novo: há décadas viajantes e pesquisadores vem notando o alto consumo de álcool entre os Karajá. Mas, de aproximadamente dez anos para cá, estimo, a questão tem assumido proporções cada vez maiores. Antes, dizem os Inỹ, só os mais velhos bebiam. Hoje, andando-se pela aldeia

⁷⁶ “Outro artigo de vestimenta, que é peculiar dos Karayá [sic.], é a *rede*. É feita de cordões de algodão. Estranho dizer, ela nunca é usada como uma rede; tampouco pode ser pendurada, pois ela não é provida de nenhuma corda para esse propósito. É apenas o corpo de uma rede. Durante o dia, é usada como um tipo de manto, e é pendurada sobre a cabeça de modo a cobrir os ombros e as costas; e, a noite, é usada como uma esteira [*mat*] sobre a qual se dorme, *no chã*. Tanto adultos quanto crianças podem ser vistos andando durante o dia com esses objetos grandes, parecidos com uma casca de ervilha semiaberta [*half-open-peapod*], pendurados sobre eles. Lembra um caracol com sua concha sobre as costas. Até mesmo as bonecas de argila tem essa rede como manto. Ela é, entretanto, ocasionalmente amarrada como uma rede para que possa ser usada como um berço para os bebês” (COOK, 1909: 90 – tradução minha).

⁷⁷ Isso é dito em português e em *inỹrybè*. Geralmente conta-se sobre como uma certa coisa era no passado e conclui-se dizendo algo como *wiji xè anõkõ, ixawira!* ♀, “hoje não, acabou!”

no fim da tarde, vê-se muitos jovens bebendo, até mesmo crianças de doze, dez anos: é desde essa idade, com efeito, que muitos tem começado a beber. O movimento dos *kòhỹ mahādu* ♀, *òhỹ mahādu* ♂, os “cachaceiros”, é diário. Mas, olhando-se o ciclo de um ano, é nítido que o consumo da bebida aumenta consideravelmente em dois períodos: o primeiro são os meses do Hetohokỹ, de janeiro a março, e quanto mais se aproxima do ápice da festa mais se bebe; o segundo, e um pouco menos intenso, é o mês de julho, quando acontece a temporada de praia de São Félix. A associação do álcool com o ritual é muito forte nos tempos de hoje. Diz-se que a cachaça deixa o pessoal “animado” (*bàdèsa*), e que “acaba com a vergonha”, para que possam, por exemplo, dançar com *aõni aõni* (espíritos de animais, ver capítulo cinco) no centro da aldeia sem ficarem constrangidos. A cachaça junta os homens⁷⁸, e por isso ela tem sido indispensável para a realização das festas. Se um homem deseja que as máscaras dos Aruanãs de seus filhos sejam feitas com rapidez, ele entrega pinga para a rapaziada; se ele deseja que muitos homens se juntem para capinar o *ijoina* para o Hetehokỹ de seu filho, ele arruma cachaça. Com efeito, essa tem sido considerada mesmo como uma obrigação do dono do Heotohokỹ e dos pais e mães de *ijasò*; quando não se tem bebida durante a festa, logo alguém corre até eles para pedir. Nos dois ciclos do Hetohokỹ e nas várias chegadas de Aruanã na aldeia que assisti, os donos invariavelmente forneceram *òhỹ*⁷⁹ para o pessoal. A pinga pode ser usada, de forma semelhante, para juntar os homens para trabalhar em qualquer coisa. Se uma pessoa pede alguns homens para cortarem palha para sua casa, por exemplo, basta dar para eles uma garrafa de 5l...

Mas os mesmos donos de Hetohokỹ e Aruanã que entregam cachaça para “animar a rapaziada”, se queixam de seus efeitos. Dentro da casa de Aruanã ou no *ijoina*, boa parte dos que estão trabalhando estão bebendo. Muitos outros, porém, ficam tão embriagados que atrapalham o andamento das atividades. Mas há uma distinção importante a ser feita. Muitos homens bebem com pouca frequência, quase exclusivamente no contexto do ritual. Outros são beberrões inveterados e estão sempre à procura de cachaça; são principalmente estes que atrapalham o trabalho da rapaziada. É comum ver algum deles vendendo qualquer coisa, um objeto muitas vezes subtraído da casa de algum parente ou roubado de outros, ao único preço de dez reais, que é o valor

⁷⁸ Com o tabaco acontece o mesmo: onde há um pacote de fumo os homens (em geral os que também bebem) se juntam.

⁷⁹ Os Karajá chamam a cachaça de *kòhỹ* ♀, *òhỹ* ♂, “tatu”, porque a primeira, ou uma das primeiras, que eles começaram a beber tinha o nome de “Tatuzinho”, e trazia um desenho do animal estampado no rótulo.

padrão de um “carotinho”⁸⁰ vendido dentro da própria aldeia. Esses são também os protagonistas de muitas das brigas e acidentes.

Os Inỹ, em geral, são muito críticos quanto ao consumo de álcool, e muitos gostariam que ele chegasse a um fim. A proibição da entrada de cachaça na aldeia é sempre cogitada. Mas a questão é delicada. Primeiro porque algumas pessoas vendem os carotinhos dentro da aldeia, como forma de incremento de renda. E também porque aqueles que bebem reagem ativamente a qualquer iniciativa para impedir a entrada de bebida na aldeia. Por volta de 2010, tanto em Santa Isabel quanto em Fontoura, os caciques montaram guardas não remuneradas e à paisana para revistar os barcos que chegavam da cidade. Mas em pouco tempo isso teve fim. Os guardas passaram a ficar insatisfeitos por trabalhar voluntariamente e pararam suas atividades quando começaram a ser ameaçados. Em Fontoura, conta-se que um desses guardas interceptou uma grande quantidade de cachaça que um homem trazia. Ele pegou o primeiro carotinho, abriu-o e derramou no rio. O dono da carga, então, disse que o mataria se ele derramasse o segundo. Os Karajá de Santa Isabel lembram-se saudosos dos tempos da GRIN, cujos guardas (remunerados...) tinham autoridade para trancar qualquer bêbado que estivesse causando problemas na pequena “cadeia” à beira do rio. Em várias reuniões com o pessoal da SESAI Brasília na qual a situação atual da aldeia estava em pauta, os indígenas lembraram a GRIN, apontando a recriação de algo do gênero como uma boa solução. Pois os *òhỹ mahãdu* ficariam com *medo*. Com efeito, para os Inỹ, o fim ou a diminuição do consumo de álcool não passaria por uma “conscientização” ou algo do gênero, mas pelo estabelecimento de uma *lei* a ser respeitada pela força do *medo* (*-laku* ♀, *lau* ♂; *-bèru-*) ou da *vergonha*. Estes são três conceitos importantes e intimamente relacionados ao conceito inỹ de *cultura*, do qual tratarei no próximo capítulo.

A questão é delicada, também, porque, apesar de muitos homens não gostarem de frequentar o *ijoina* por causa dos *òhỹ mahãdu*, alguns dos mais famosos bebedores são estimados por serem figuras engraçadas e que “animam” os rituais. Em 2014, logo após o fim da parte principal do Hetohokỹ, morreu Tekehiwe, mais conhecido pelo apelido Jèki ♀, Jèi ♂. Com cerca de 60 anos, ele era alcoolista desde sua mocidade. Muito brincalhão, todos riam de suas piadas, ou simplesmente de seu jeito. Durante a iniciação daquele ano, ele bebeu trinta dias seguidos. Eu mesmo não o vi sóbrio um único dia. Logo que a festa terminou, ele sentiu uma dor repentina no abdômen durante a noite e foi levado para o hospital em São Félix, mas faleceu em poucas horas. Uma morte súbita, mas não

⁸⁰ O nome dado às cachaças mais baratas do mercado, vendidas em pequenos barris plásticos de 500 ml.

inesperada, dado o estado precário de seu fígado. Acompanhei seu enterro de perto, ajudando inclusive a carregar o caixão. Durante a preparação da cova, e depois que o corpo chegou, muitas pessoas estavam lá, homens e mulheres: aqueles entoando lamentos simples (*hii*), como é característico, e suas filhas cantando os choros *ibru*, pelos quais as mulheres são famosas (cf. AYTAI, 1983a, 1983b ; MAIA, 1997; RODRIGUES, 1993, 2008a). Um jovem, que também bebe bastante, chorou dizendo que Jèi era seu *rybè biòwa* – “amigo”, uma pessoa que fica conversando com você, lhe fazendo companhia. Sua morte foi muito sentida, e mesmo pessoas que costumam xingar os *òhỹ mahãdu* me disseram que todos estavam tristes e que, agora, a festa ia ficar “sem graça”.

Os regionais, e mesmo os funcionários do órgão de assistência à saúde, tem um discurso sensacionalista sobre a relação dos Karajá com a cachaça. Ouve-se, pela cidade, a idéia de que “os Karajá são todos uns bêbados”, e coisas piores. Muitas pessoas tem medo de ir à aldeia, pois, ao que parece, pensam que vão chegar lá e encontrar incontáveis índios embriagados, alguns prostrados no chão, outros com armas na mão ameaçando os visitantes. Mas devo dizer que essa impressão é baseada no preconceito e no desconhecimento. O problema da bebida é real, muito real. Mas há muitas pessoas que não bebem, homens pescadores e comprometidos com o sustento de sua família, mulheres dedicadas a seus filhos e netos. Os *òhỹ mahãdu* são muitos, de um ângulo, mas não são tantos assim, de outro: é uma parcela da aldeia. E, dentre estes, há aqueles que bebem mais no contexto do ritual que em outras ocasiões. Durante o dia, anda-se tranquilamente pela aldeia, encontrando um bêbado aqui, outro ali, que eventualmente abordam os visitantes, sempre em busca de dinheiro, no estilo “o que vier é lucro”. A despeito deles – ainda que não imune a eles –, a vida na aldeia segue e muita coisa não relacionada a isso acontece.

O mais crítico, penso, é a situação dos jovens, que tem começado a beber bem cedo. Quando não há pinga, eles inalam gasolina, geralmente misturada com creme dental. Presenciei várias vezes rapazes e jovens debruçados sobre uma moto, com o nariz na boca do tanque, às três, quatro horas da tarde. O consumo de maconha também está aumentando e, embora muitos Karajá falem da entrada de outras drogas, mas eles próprios assumem que não sabem exatamente o que se passa, pois estão afastados dos círculos de convívio dos jovens. O período mais movimentado é à noite. No “centro” da aldeia – à beira do porto principal e na região próxima aos antigos alojamentos da FAB – e na pista de pouso do aeroporto abandonado, o barulho das motos só cessa próximo ao amanhecer, e as pessoas que moram por ali dizem que “não dormem tranquilas”, com medo de que algum bêbado avance sobre suas casas e até coloque fogo nelas. Assim,

quando alguns Karajá de Santa Isabel estiveram em Buridina por ocasião de uma oficina em 2011, eles gostaram muito daquela aldeia, e alguns chegaram mesmo a cogitar a possibilidade de se murar para lá, pois “aqui o pessoal dorme tranquilo”.

No meio desse movimento em torno do álcool e outras drogas, estão também algumas mulheres, as *wàdèna* (ou *adèrana*; ver RODRIGUES, 1993; 2008b). No tempo dos antigos, essas eram mulheres que mantinham relações sexuais com diversos homens – os Karajá chamam-nas em português de “raparigas” –, mas elas eram colocadas nessa condição devido a uma infração ritual, cometida por elas mesmas ou por algum parente. Quando o segredo ritual masculino era violado, quando um homem tropeçava, soltava um pum ou tossia enquanto estava dançando com um *ijasò*, por exemplo, ele era alvo de uma punição grave. Os homens, ou apenas os xamãs, se reuniam e decidiam a sentença: um feitiço poderia ser lançado sobre ele, ele podia ser amarrado em um tronco de árvore verde e lançado na água para morrer, ou alguma das mulheres de sua família (uma de suas irmãs, possivelmente) se tornaria *wàdèna*. Isso acontecia também com qualquer mulher que visse os homens trabalhando como *woràsỹ* dentro da casa de aruanã ou no mato. Ela, então, era levada para a casa dos homens (ou casa de aruanã), onde um xamã lhe ministrava remédio, e todos os homens faziam sexo com ela, em sequência. Isso era motivo de grande vergonha para a família. Mas, apesar de os Karajá falarem de que antigamente era realmente assim, pois a punição era rígida, dizem também que era muito raro isso acontecer, porque as pessoas respeitavam fortemente todos os rituais. Lembremos da história da aldeia Lateni Ixèna, narrada mais acima. O Lateni caiu na água, mas o rapaz que conduzia a máscara não tirou-a, pois não se pode revelar publicamente quem está com um *ijasò* ou um Lateni. Ele morreu, segundo o narrador, porque era *inỹ*, uma pessoa verdadeira. Se fosse nos tempos de hoje, o rapaz teria arrancado a indumentária e nadado para se salvar, ele concluiu.

Agora, no tempo dos *wijina bòdu mahãdu*, há várias *wàdèna*, mas por decisão voluntária. Ao que parece, pelo gosto de beber no meio da rapaziada e andar à noite livremente, uma possibilidade interdita às *ijadòòma* e mulheres casadas (voltarei a isso no capítulo cinco). Algumas mulheres tomam esse caminho depois de uma separação; outras ainda solteiras. Algumas se aproximam mais da figura de “prostitutas”, fazendo sexo com um homem em troca de pagamento, *kòwy* ♀, *òwy* ♂. Mas cabe notar que, no universo *inỹ*, uma enormidade de coisas estão sujeitas a pagamento, até mesmo a vagina das esposas (*tyy òwy*, “pagamento da vagina” – ver RODRIGUES, 2008b), de modo que o que as caracteriza como *wàdèna* não é o pagamento (nem sempre em dinheiro), mas a vida sexual livre.

Os jovens são também alvo de diversas críticas dos mais velhos, críticas essas que apontam para uma série de problemas no campo da estrutura familiar. No tempo dos antigos, os pais, mães, avôs e avós conversavam muito com seus filhos e netos, dando-lhes *conselhos* sobre como deveriam agir no ritual, ou perante sua esposa etc.; diziam-lhes, em suma, como uma pessoa *inỹ* deve se portar. Hoje, dizem, os jovens “não respeitam mais ninguém”, e, quando o pai ou a mãe lhes fala algo, já ficam bravos, respondendo agressivamente. Essas reclamações, é claro, vem dos mais velhos. E a “culpa”, digamos assim, certamente não está só nos jovens. Muitos pais e mães não conversam muito com seus filhos e, em vista de algum comportamento deles considerado inadequado, lhes dirigem a palavra com agressividade. O problema certamente é de mão dupla. Mas, por outro lado, há uma dimensão visivelmente problemática na maneira como os filhos/netos têm tratado seus pais/mães e avôs/avós, havendo inclusive muitos casos de agressão, mesmo de homens e mulheres de idade bastante avançada.

Também as relações conjugais tem se mostrado muito conflituosas. Muitos casamentos duram pouco, de alguns dias a dois ou três meses, e é comum encontrar rapazes de 15 ou 16 anos que já se casaram e se separaram até cinco vezes. No tempo dos antigos, as pessoas demoravam mais para se casar e os casamentos duravam idealmente a vida toda; separações, os *Inỹ* contam, eram raras e mal vistas. Hoje, pessoas separadas se casam novamente sem dificuldade. Mas não de todo sem problemas. O principal motivo dos conflitos conjugais é, certamente, o ciúme e as traições, dado que os *Inỹ* nutrem um ideal fortemente monogâmico. Ex-maridos e ex-mulheres não raro são o pivô de brigas que podem envolver famílias inteiras. Mas não só: traições de ambas as partes são muito comuns, o que provoca muita instabilidade e brigas entre os cônjuges, embora poucas pessoas se separem por conta de uma única traição⁸¹. Há muitos casos também de maridos agredindo esposas, o que, dizem, não ocorria no passado. Vejamos, por exemplo, o curioso depoimento da antropóloga estado-unidense Elizabeth Steen, que passou pelo Posto Redempção Indígena em 1930.

“Dizem que os Carajás são muito valentes, que são capazes de matar os seus inimigos (os *chavantes*, de preferência); entretanto, êles me parecem um raça de maridos galinhas. As mulheres é que mandam aqui. Os homens andam sempre apanhando. Suas esposas lhes puxam furiosamente os cabellos e lhes dão pancadas de doer mesmo. Um dia, apareceu na Administração um homem alto e corpulento, pedindo para dormir allí, porque estava com medo de ir para casa. Brigára com a mulher. Perguntei-lhe se não tinha coragem. Respondeu que sim, mas somente para os homens, “em mulher não se bate” – acrescentou, todo cheio de dignidade. No outro dia, o Sr. Bandeira [de Mello] teve que ir á aldeia, a fazer pazes...” (*apud* FERNANDES DA COSTA, 1931: 34).

⁸¹ Sobre a instabilidade dos casamentos, ver também capítulo três.

Assim como os jovens “não respeitam as palavras seus pais”, as pessoas, de uma maneira geral “não respeitam as palavras dos chefes” (*wèdu*): do cacique, *tori wèdu*, “chefe dos brancos”, e do “chefe tradicional”, *irydu* (ver capítulo cinco). Quando o chefe do Hetohokỹ (*irydu*) grita liberando a capina do pátio ritual, os homens se reúnem e marcam um dia para a atividade. Na data marcada, porém, poucos aparecem. Dizem que, antes, em um único dia o *ijoina* inteiro era capinado e a sujeira resultante era retirada. Nos dois ciclos do Hetohokỹ que assisti, isso durou quatro dias de trabalho, quase uma semana corrida. Por isso tem sido difícil qualquer tipo de organização coletiva em Santa Isabel. Mas, assim como no caso dos pais e avós, a atuação dos chefes também tem sua parcela de culpa. Sem chefes que consigam fazer a aldeia aparecer como uma unidade, a vida da aldeia segue fracionada em unidades menores, as famílias, cada uma delas cuidando de seus próprios interesses. Mas, os chefes de famílias extensas tampouco tem conseguido fazê-las aparecer como uma unidade de maneira satisfatória, o que relega a unidade ao nível da família nuclear. Mas os casamentos são altamente instáveis... Cito um trecho de uma entrevista gravada em 17.01.2013 com Samuel Yriwàna, que toca em várias das questões colocadas aqui.

... os novos. Já vai saindo, sabe? Não dá nem ouvido para o que a mãe vai falar. Hoje, com a idade que eu tenho, quando minha mãe fala comigo eu fico calado, fico escutando, uma hora eu vou precisar do conselho dela. Uma hora eu vou precisar daquilo que ela está me passando. Então as mudanças tem que começar por indivíduo, de cada indivíduo. Começar pela família, principalmente, no ambiente de família preparar para a sociedade. Conversar, muito diálogo, repetir várias vezes, várias vezes, para poder conseguir guardar na mente. Os nossos ensinamentos, nós não aprendemos na escola; nós aprendemos no dia a dia, observando os mais velhos, sempre observando. Depois de observar: primeira tentativa, segunda tentativa, até acertar o que tem que ser feito. Então essas coisas é que a gente não está conseguindo mais passar para os nossos filhos, nós não temos mais autoridade sobre os nossos filhos. Nem na aldeia nós não temos autoridade. Antes era bem diferente. O cacique falou “amanhã nós vamos fazer roça. Hoje vocês vão preparar as coisas de vocês, por que amanhã nós vamos sair às cinco horas da manhã. Alguma observação. Nada? Então amanhã cinco horas da manhã todo mundo lá”. Não precisava chamar duas vezes. Então hoje é... nem marcando hora não aparece uma alma vivente. E a solução do problema que nós estamos vendo hoje, está lá dentro. A solução do problema está lá dentro. Não vem de fora, não. [...] Nem sempre foi assim. [...] Antes a gente ouvia, e o conselho a gente colocava no dia a dia de nossa vida. Hoje não tem mais... eh... as lideranças, os chefes das aldeias não são respeitados. Então nós estamos vivendo *uma sociedade sem lei*. E é isso que está trazendo as piores consequências possíveis. [...] Então, acho que a gente tem que mexer um pouco com o sentimento das pessoas. Com o sentimento, com a responsabilidade do homem, com a responsabilidade da mulher... Tem que mexer um pouco com isso. E todo mundo sabe qual a sua responsabilidade. Sabe! Não estão cumprindo com as suas responsabilidades. Mas saber, sabe! Então ainda não morreu por completo. O que precisa ser é conversado mais, para fortalecer. Depois de fortalecido não há problema nenhum com essa convivência com outra sociedade. Desde que você entre consciente na outra sociedade, e que você saia consciente, lá para a outra cultura. Que essa transição, essa mudança, que não mexa contigo, como indivíduo. Que você saiba transitar nesses dois mundos. Que são inevitáveis, esses contatos, inevitáveis. E que você pode saber viver tanto em um mundo como no outro. É para isso que a gente deve se preparar. Assim.

O problema não está na mudança das “responsabilidades” das pessoas, i.e., nas obrigações implicadas em cada posição de parentesco. Nesse sentido, Santa Isabel é

bastante tradicionalista: sabe-se como um homem deve agir para com sua esposa, uma mãe para com seu filho, um neto para com seu avô... Mas, no cotidiano, não se tem “cumprido suas obrigações”. O problema, em suma, é que “estamos vivendo em uma sociedade *sem lei*”. Ouvi afirmações semelhantes de diversos Inỹ.

Um dos reflexos mais agudos desses problemas atuais é uma “crise” ou “surto” de mortes autoprovocadas por enforcamento que já dura seis anos. Os dois primeiros casos foram registrados em 2010. Daí em diante, o número de óbitos cresceu enormemente: foram 7 em 2011, 8 em 2012, 2 em 2013, 7 em 2014, 10 em 2015 e outros 3 em 2016, totalizando 39 “suicídios” no período (dados oficiais do DSEI Araguaia). Em termos absolutos, os números não são tão grandes quando comparados aos casos de outros grupos indígenas em território brasileiro. Mas, em termos relativos, os números karajá igualam e, para alguns anos, até ultrapassam os dos Ticuna (ERTHAL, 2001) e Guarani Kaiwoá (CIMI, 1996: 36-38; DAL POZ, 2000: 98), por exemplo, ficando atrás apenas dos Sorowahá (DAL POZ, 2000), uma situação sem par. Além do mais, inúmeros indivíduos tentaram o enforcamento, sem ir a óbito, chegando a 53 casos registrados em 2013 e 95 em 2012 (dados oficiais do DSEI Araguaia), fora outros não notificados. Apesar de as mortes terem ocorrido em 8 aldeias diferentes, Santa Isabel concentra 42,4% dos casos. E, se consideramos também as três pequenas aldeias vizinhas, esse número sobe para 51,5%.

O problema está, certamente, relacionado a tudo isso que aponte aqui – explorei isso detalhadamente alhures (NUNES, 2013a) –, mas a causa das mortes é o feitiço. Inventado pelo velho Warumỹni, renomado por ser um poderoso *hàri* matador, o malefício chamado *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂, “enforcamento” (lit. “amarrar a garganta”) é lançado sobre a vítima, que muda repentinamente de comportamento, sofre com dores de cabeça e dormência no corpo e escuta vozes dizendo para que ela se mate⁸². Por isso reluto em chamar esses óbitos de “suicídio”, pois, para os Inỹ, tratam-se de homicídios. Essa “crise” ou “surto” atual não é algo novo. As “invenções de feiticeiros”, como dizem, são ondas: alguém cria um feitiço e ele se espalha, afetando várias pessoas durante um período. Até que um ou mais xamãs curadores dão fim àquilo, ao eliminar o malefício. O caso dos *itxỹntè*, comentado acima, é apenas um de vários outros exemplos. Naquele tempo, Sòkròwè, xamã que hoje é o chefe do Hetohokỹ, achou onde o feitiço estava escondido e queimou-o. Depois disso, os jovens pararam de “endoidar”. O que parece inédito em relação aos enforcamentos é a duração e a magnitude que o fenômeno

⁸² Em outro lugar, explorei em detalhes a relação entre os enforcamentos, o xamanismo de cura e a feitiçaria (Nunes, *no prelo*).

atingiu. E isso, me parece, está relacionado com a situação atual de Santa Isabel, onde há muitos desajustes no processo de produção de pessoas e muita dificuldade de se produzir uma estabilização da vida coletiva ao nível da aldeia.

Os grandes responsáveis muitos problemas na vida atual dos Karajá de Santa Isabel, segundo alguns pesquisadores e jornalistas, são o álcool e os mais de 300 anos do assim chamado “contato” com os Tori. Rodrigues fala de “perdas e mudanças decorrentes da intensificação do contato com a sociedade nacional” (2015: 16); Lima Filho, ao falar do “surto” de “loucura” de meados da década de 1990, diz que ele ocorreu, “tudo indica, pelas consequências danosas do contato com a sociedade brasileira, e que acrescenta tons sombrios e nefastos àquilo que Roberto Cardoso de Oliveira [...] chamou de ‘fricção interétnica’” (1998: 30); Maristela Torres afirma que “a pressão [...] por parte do mundo exterior ocasiona uma ruptura muito grande em suas posições sociais causando uma profunda desestabilidade sociocultural e conseqüentemente emocional” (2012: 171), e fala ainda da “entrada de muitos elementos da sociedade ocidental que interferem negativamente em suas estruturas culturais e sociais” (id. *ibid.*). O consumo de excessivo de álcool é geralmente apontado como algo intimamente relacionado, como uma forma de aliviar as tensões decorrentes do “contato”; e, a bebida também tem sido tratada em diversos veículos de comunicação como um dos principais fatores causadores das mortes por enforcamento⁸³.

Seria incabível, é claro, ir contra isso e dizer que os problemas do tempo dos *wijina bòdu mahãdu* não têm relação com a história de relações com os brancos; os próprios Inỹ dizem isso, à sua maneira. Mas é necessário, antes de tudo, nos indagarmos sobre “como”; i.e, não basta dizer que elementos do mundo tori causam impacto negativo sobre o mundo inỹ, é preciso entender *quais* impactos são esses e *como* eles afetam este mundo. E, para isso, é preciso entender o entendimento indígena desta história. Caso contrário, corre-se o risco de simplesmente replicar um lamento melancólico pelos efeitos nefastos da colonização que, sem atentar para o modo concreto como o “contato” e seus “efeitos” se colocam, são vividos e produzidos pelas pessoas e pelos coletivos cotidianamente, não deixa aos últimos nenhuma saída, i.e., nenhum horizonte de *futuro*. Em suma, a “influência do contato” não pode nunca aparecer como uma conclusão da análise, pois não pode ser outra coisa que um ponto de partida: dada a situação atual, como os Karajá tem logrado produzir coletivos propriamente humanos, *inỹ*?

⁸³ Especificamente sobre isso, noto que, de todos os casos de óbito e tentativas notificados pelo DSEI Araguaia, a maior parte aconteceu com pessoas que não estavam sobre efeito de álcool e que não faziam uso regular de bebida. E mesmo nos casos de pessoas que faziam uso abusivo de álcool, em alguns casos elas estavam sóbrias.

O panorama Karajá, além do mais, apresenta uma inversão em relação ao que poderíamos esperar. Pois as grandes aldeias (Santa Isabel, Fontoura e Macaúba), onde se realiza anualmente o Hetohokỹ, o ciclo de danças dos *ijasò* e outros rituais, onde a totalidade de suas populações fala o *inỹrybè* como língua materna e que, por isso, são referências da *cultura*, são as que têm acumulado mais ‘problemas’, incomparavelmente. Já aldeias pequenas e muito próximas ou mesmo dentro de cidades, como Àrè hãwa (distante pouco mais de dois quilômetros por terra de Luciara) e Buridina (dentro de Aruanã), e sobre as quais os Karajá das aldeias maiores dizem que “lá acabou a *cultura*”, são lugares onde “se dorme tranquilo”; ‘problemas’ os há, mas em proporções infinitamente menores.

2.

**CULTURA E ORIGEM:
DA CONSTITUIÇÃO DAS FORMAS INY**



2.

CULTURA E ORIGEM: DA CONSTITUIÇÃO DAS *FORMAS INY*

Terminei o primeiro capítulo comentando algumas das asserções dos Iny sobre o tempo atual: hoje, dizem, “a cultura está acabando”, “está tudo diferente”, e o pessoal, principalmente os jovens, está vivendo “como brancos”. Não se pode entender o que isso quer dizer, eu comentava, sem ponderarmos sobre o que precisamente os Iny chamam de “cultura”. *Cultura* como conceito, não antropológico, mas indígena: é necessário controlar essa equivocação (*sensu* VIVEIROS DE CASTRO, 2004a) para evitar leituras fatalistas dessas assertivas tão comuns nos dias de hoje; como se o que estivesse em jogo fosse o abandono (ou a perda) da parte dos índios de um modo de vida diferenciado que seria substituído por um outro tomado dos Tori, ao quais, conseqüentemente, os Iny se veriam assimilados... Afinal, o fantasma (e o projeto) da aculturação se mantém bem vivos no imaginário nacional, e assombram os discursos informais e formais (públicos ou escritos) até mesmo de antropólogos e antropólogas conscienciosos. Mas será disso mesmo que se trata? Ou as fatalidades em jogo seriam outras?

Se os Karajá saem-se com frequência com discursos aparentemente fatalistas do tipo “a cultura está acabando”, em muitos outros momentos eles afirmam sua continuidade enquanto um coletivo propriamente humano, *iny*, dizendo que tal ou qual evento, objeto ou modo de ação é parte do *iny bādédỹnana*, seu conhecimento ou *cultura*. Vemos, assim, que compreender o conceito *iny* de cultura é fundamental para a questão central dessa tese, qual seja, a maneira como os Karajá logram produzir, nos dias de hoje – i.e., vivendo “no meio dos brancos” ou “como brancos” – coletivos propriamente *iny*. Tanto na medida em que eles logram fazê-lo quanto na medida em que esse processo tem falhado. É sobre isso, portanto, que esse capítulo se debruçará. Começarei, uma vez mais, pelo princípio de tudo. Voltaremos ao “tempo em que os animais falavam” para acompanharmos o que o mito diz sobre a origem da humanidade e de suas *formas* – a origem, portanto, do que os Karajá chamam de cultura. As narrativas

que apresento nesse capítulo, também, nos darão oportunidade de esboçar o contraste que os Iny fazem entre “original” e “inventado”, e entre “certo” e “errado”; a partir deles, explorarei alguns aspectos da agência humana. Entretanto, se a diferenciação ‘empírica’ da humanidade é um tema importante do mito, seu ambiente geral é o de uma diferença *infinita*; o mundo, o espaço ou o tempo do mito é marcado por um regime absoluto de transformação, de comunicação ou transparência (como diz VIVEIROS DE CASTRO, 2006) transespecífica, no qual todos os seres, inclusive os primeiros humanos, eram *aõni*. Nesse capítulo, exploraremos também esse importante conceito. O termo *aõni*, muito além se referir a uma classe de seres, remete a um modo de existência específico, característico do mundo o mito e circunda o mundo atual.

DO TEMPO EM QUE ÆNÏXIWÈ ANDAVA SOBRE ESTE CHÃO

KãnÏxiwè ♀, ÆnÏxiwè ♂ é o grande demiurgo transformador da mitologia inÏ. No começo de tudo, eram apenas ele e sua avó. “Antigamente, antes de conhecer, antes de começar a aparecer as coisas, os Karajá ou qualquer pessoa. Só existia KanÏsiwe com a avó dele” (trecho de uma narrativa do finado Ijèsèbèri Karajá, de Santa Isabel, em TORAL, 1992a: Anexos, p. 14). Ele não conhecia o sexo (Mo1). Seu pênis ficava duro, mas ele não sabia qual a “comida” apropriada para alimentá-lo. ÆnÏxiwè oferecia banana (*ijata*), cana (*makiti* ♀, *maiti* ♂), calugi (*iwèru*), mas nada! Seu pênis continuava duro. Até que um dia sua avó se sentou de frente para ele, pelada. Ele ficou olhando a vagina da velha, até que seu pênis endureceu: “*Kobe!* Não será essa a comida dele?!” ÆnÏxiwè pensou assim. Ficou pensado nisso, não parou de pensar nisso. Quando amanheceu, sua avó foi procurar lenha. ÆnÏxiwè estava fazendo flechas. Logo que ela saiu, ele foi atrás. Sujou-se todo numa lama preta e foi até sua avó. Quando a encontrou, agarrou-a por trás e copulou com ela. A velha gritava por seu neto, sem saber que era ele mesmo que a atacava. “O que esse *ixÏju ritxòrè* (filho de *ixÏju*) vai fazer comigo?”, ela chorou, e chamou por seu neto. Ele copulou, copulou, copulou, até que ejaculou e seu pênis amoleceu. “*Kobe!* Aquela é mesmo a comida dele!”), concluiu. Então ele correu de volta. Lavou-se no rio, voltou para casa e se sentou no mesmo lugar. Quando sua avó chegou, ele estava lá, fazendo flechas. Ela chegou cansada; contou para seu neto o que havia acontecido, e ÆnÏxiwè, dissimulando, pegou seu arco e algumas flechas e correu atrás do culpado. Depois voltou e disse que não conseguiu achá-lo.

Passados alguns dias, o Mutum (*urixi*) veio e pousou perto da casa deles. Ele estava lá e viu quando ÆnÏxiwè copulou com sua própria avó. Então começou a cantar:

Humm, humm! Humm, humm! Kànỹxiwè talahi riwè!, (“Humm, humm! Humm, humm! Kànỹxiwè transou com sua própria avó!”). Na mesma hora Ænỹxiwè tocou sua trompa, para que sua avó não escutasse. Mas não adiantou: depois de algumas vezes, ela entendeu o que o Mutum estava cantando e descobriu que foi seu próprio neto quem a violentou. Para se vingar, Ænỹxiwè fez cair uma chuva forte e ininterrupta. Ele era um grande *aõni*, por isso podia fazer coisas assim. Logo as aves (*nawii nawii*) e os animais terrestres (*iròdu iròdu*) ficaram com frio e vieram até a casa deles para se aquecer no fogo que o demiurgo havia aceso. Todos vieram, menos o Mutum, com medo do que lhe podia acontecer. Quando já estava muito mal, quase morrendo, ele resolveu ir também. Chegou, pediu para entrar, e Ænỹxiwè disse que sim. O Mutum chegou na beira do fogo para se aquecer mas não aguentou, morreu lá mesmo. Ainda hoje seu “espírito” (*tàkytàby* ♀, *tyytàby* ♂) canta no Hetohokỹ contando o que viu naquela época. O tradutor de uma outra versão dessa mesma história, registrada por Patrícia Rodrigues (2008b: 51), faz o seguinte comentário à narrativa: “Devido a esse acontecimento, de *Tanỹxiwè* [sic., pronúncia javaé] ter feito sexo com a própria avó, nós herdamos esse costume de fazer sexo, de produzir filhos, para aumentar a população, pois antes não tinha, era tudo por encanto. O exemplo de *Tanỹxiwè* foi seguido por várias espécies, os animais, os pássaros, todos os seres vivos da terra”.

Ænỹxiwè continuou morando com sua avó por um tempo, depois partiu. Foi andando e encontrou Myreikò ♀, Myreiò ♂, uma mulher inỹ, com que se casou. Ele passou a morar com sua esposa e sua sogra (Moz). Mas, naquele tempo, o sol andava rápido demais; amanhecia e logo escurecia novamente. As pessoas sofriam muito. Saiam para pescar, ou iam para a roça, e lá mesmo a noite os alcançava. No mato mesmo eles dormiam. Uma versão javaé registrada por Toral detalha que, por isso, “as pessoas andavam com compridas cordas amarradas na barriga para não se perderem” (1992a: anexos, pp. 5; cf. Também RODRIGUES, 2008b: 52). Certa feita, a sogra de Ænỹxiwè foi para a roça e a escuridão a pegou. Ela tropeçou e um toco pontudo e cortou a perna. De lá mesmo a velha reclamou: “Eu tenho um genro *anõni* ♀ e mesmo assim o tempo escurece comigo ainda aqui!”, assim ela falou, com raiva. Ele era *aõni* ♂, por isso escutou. Ænỹxiwè falou para sua esposa que a mãe dela estava reclamando dele e que, por isso, ele iria partir. E assim o fez. Foi caminhando, caminhando... Até que se transformou em um animal morto. Colocou o sumo do olho de embaúba (*asukò* ♀, *asuò* ♂) em seu interior para que escorresse pelo seu ânus, fingindo-se de morto.

O cadáver em putrefação atraiu os abutres. Uma mosca veio, entrou pela sua boca e saiu pelo ânus, atestando que ele estava morto. A mutuca (*kotxyryry* ♀, *otxyryry* ♂)

também veio e mordeu sua pálpebra; depois entrou pela boca e saiu pelo ânus. Então os abutres desceram. O urubu (*rara*) desceu e posou direto em sua barriga. Àn̄xiwè gemeu ligeiramente com o impacto: *hỹỹ!* Mas ninguém escutou. Só o pequeno gavião Hānaija, que desde o começo advertia os seus de que o bicho ainda estava vivo. Mas foi em vão. Os carnicheiros foram, então, chamar o Urubu-Rei (*rararèsa*), que era *iòlò*¹. Ele veio descendo, ignorando também o último apelo de Hānaija: “*Iò*², você vai morrer! Ele está vivo, essa pessoa está viva!” ele gritou. Ele posou sobre a barriga de Àn̄xiwè, que o agarrou na mesma hora. O demiurgo explicou ao Urubu-Rei que não iria lhe fazer mal. Disse que sua sogra estava lhe criticando e pediu ao *iòlò* seu grande adorno plumário de cabeça, seu *rahetò*, que era o sol. O Urubu-Rei tenta enganar Àn̄xiwè, dizendo que seu *rahetò* está muito velho, que não presta mais. Com a insistência do demiurgo, ele entrega um outro cocar (a estrela d’alva), que ilumina o céu muito tenuemente. Àn̄xiwè insiste, insatisfeito, e o *iòlò* entrega outro cocar (a lua), que iluminou melhor o mundo. Ele flechou a lua na perna, de modo que ela passou a caminhar lentamente pelo céu. Mas ainda não estava bom. Cedendo à sua insistência, o Urubu-Rei finalmente lhe entregou seu *rahetò*, o sol. Ele veio rápido, mas Àn̄xiwè também o flechou na perna. Por isso hoje o sol anda lentamente pelo céu, de modo que as pessoas podem trabalhar de maneira satisfatória. Dia e noite, então, equilibraram-se.

Antes de liberar o *iòlò*, porém, Àn̄xiwè corta seu cabelo. Os abutres eram todos parentes ascendentes do Urubu-Rei – *ilana* (MB), *ilabàtèrỹ* (FZ)... –, e por isso fizeram *bròtyrè* para ele. Os gaviões *hirè* (carcará) e *rarajiè*, o urubu (*rara*), todos se apresentaram para, do mesmo modo que seu sobrinho, se submeter ao corte do cabelo. Conta-se que, naquele tempo, todos eles tinham longos cabelos. Foi por causa de Àn̄xiwè que eles ficaram com o cabelo curto: alguns, como o *hirè*, ficaram apenas com um topete, outros, como o urubu e o *rarajiè*, tiveram a cabeça completamente raspada. Essa é também a origem desse comportamento cerimonial cuja importância na vida inỹ é notável: o *bròtyrè*. Em diversas ocasiões, um parente mais velho se submete ao mesmo processo pelo qual uma criança (no mais das vezes) está passando: quando o menino está sendo pintado todo de preto e tendo seu cabelo cortado no segundo dia de sua reclusão no Hetohokỹ, por exemplo, vários de seus parentes irão lá para cortar um pouco de seu cabelo ou pintar uma parte de seu corpo com o mesmo jenipapo (ver capítulo três).

¹ Tipo de chefia, ver capítulo cinco.

² Formas reduzidas dos nomes pessoais são muito comumente usadas como vocativo. As histórias apresentam muitos exemplos desse recurso da fala cotidiana, quando as narradoras ou os narradores reproduzem as falas das personagens. Aqui, Hānaija chama o Urubu-Rei de “*Iò*”, forma reduzida de seu nome, *iòlò* ♂ (*Ikòlòku* ♀).

O *iòlò* ensinou muitas coisas para *Àn̄xiwè*, depois voou, foi embora. Quando ele ia subindo, *Àn̄xiwè* se lembrou de algo que tinha se esquecido de perguntar. E gritou: “*Iò, k̄ȳȳȳȳ!* Como o pirarucu morre?”. Lá do alto, o Rurubu-Rei respondeu: *Watxibirèhèk̄ȳ rurun̄ȳh̄ȳre aõma-m̄ȳ rurun̄ȳh̄ȳre aõma tàki kie-le berojoti-m̄ȳ txiru rawebrouan̄ȳ-m̄ȳ r̄yim̄ȳh̄ȳre idi rurun̄ȳh̄ȳre* (“O pirarucu morre com aquela árvore que fica na beira do barranco, cujas folhas esbranquiçadas flutuam na água”). Ele se referia à embaúba (*asuò*). Com a embira dessa árvore, os antigos faziam uma rede para pescar pirarucu, que era fixada no fundo do lago com o auxílio de varas (ver SHULTZ, 1953). Depois *Àn̄xiwè* se lembra de outras coisas que havia se esquecido de perguntar: como se faz canoa (TORAL, 1992a: Anexos, p. 7; PÉTESCH, 1992: 450), onde se coloca o peixe pescado (MABIORE, 2014a: 32), e como se faz roça (RODRIGUES, 2008b: 54-55). Quando o Urubu-Rei já estava bem no alto, *Àn̄xiwè* se lembra de uma última coisa: “*Iò, k̄ȳȳȳȳ!* Como a gente troca de pele?” Mas ele já estava muito longe, e *Àn̄xiwè* não conseguiu escutar a resposta. Escutou apenas assim, “*m̄ȳȳȳ, m̄ȳȳȳȳ, m̄ȳ, m̄ȳȳȳȳ...*”, um barulho parecido com vento. As árvores (*bàdèradè*) escutaram, por isso elas sempre renovam suas folhas. Também as cobras (*hèm̄ylala*), a aranha caranguejeira (*kotxurukusiri*), o grilo *tysibryri*, o camaleão (*kurè* ♀, *urè* ♂), eles escutaram, por isso trocam de pele. Já os In̄ȳ não escutaram, pois estava muito longe. Por isso as pessoas vão envelhecendo, envelhecendo, envelhecendo até que morrem de velhos – a (im)possibilidade da ressurreição, i.e, de morrer e “acordar” novamente, é tratada também pela história da saída do fundo do rio (M12), que retomaremos mais adiante.

Essa é a história de origem do sol e de outros astros celestes; ou da origem do dia. Mas antes, note-se, o sol já existia. A origem (*òraru* ♂, *kòraru* ♀) deste astro, portanto, não é um ato de criação a partir “do nada”, mas uma reorganização, por assim dizer, do que já existia. E veremos que esse é um tema recorrente ao longo das narrativas. Com raras exceções, os mitos narram a origem de coisas que “já estavam lá”: que já existiam, mas os humanos não tinham acesso a elas; ou que foram perdidas e depois retomadas ou reconquistadas; ou que, de alguma maneira, já estavam subentendidas, já estavam lá em potência, e o trabalho de criação resume-se fazê-las aparecer, a elicitá-las. Os exemplos se acumularão, e teremos oportunidade de nos deter sobre esse tema mais adiante.

Depois de conseguir o sol, *Àn̄xiwè* continuou morando com sua família. Passado um tempo ele, ao que parece, arrumou uma desculpa para ir embora³. Todos os episódios

³ Segundo uma versão javaé registrada por Toral: “Depois de conseguir a luz Nasiwe [sic.] continuou morando com sua família. Naxiwe era danado. Acordava no meio da noite e cagava na porta de casa, dentro do pilão, mijava dentro de casa. De manhã cedo, reclamava com sua mulher: – ‘Quem fez essa porcaria aqui?’

narrados até agora tiveram lugar, ao que parece, no extremo rio abaixo. Dalí, Ân̄xiwè parte em uma longa caminhada rio acima⁴, ao longo da qual opera uma série de transformações que vão imprimindo no mundo as características que apresenta hoje. Uma das principais características daquele tempo, os In̄ dizem, era que os animais eram gente e falavam. Vejamos, por exemplo, um trecho retirado de uma gravação com Mahuèdèru.

Juhu ta hàk̄ȳna ràki iròdu in̄y-m̄y r̄yiram̄ȳh̄y,
Diz que, antigamente, os animais eram gente

in̄yrybè-m̄y iròdu iròdu, nawiki nawiki in̄yrybè
e falavam nossa língua, os animais terrestres terra, as aves.

Abitx̄ȳna (2014: 35), de Fontoura, faz uma afirmação semelhante.

“Juhu bàdè hè aõma rybè sohojihyyre ràki
Antigamente só havia uma língua,

Tim̄ȳkibo tiubo tahè nawitxirawitxiran̄yde rybè
Não sei quando isso mudou.

Kia òwòru kia r̄yira in̄yrybèhyky-le rarybèm̄ȳh̄yre in̄y-ò n̄yide, àtura tule, iròdu tule
As árvores falavam em in̄yrybè com as pessoas, e assim também os peixes e os animais terrestres”.

Naquele tempo primordial, o tempo da humanidade primeva, os animais conversam com as pessoas, contam-lhes coisas, ou as enganam, por vezes fazem sexo com os humanos e mesmo casam-se com eles. Há histórias, inclusive, que envolvem apenas protagonistas animais. Um mito, por exemplo, conta sobre a origem dos olhos da onça. Tudo começou quando o Tracajá (*kòtu* ♀, *òtu* ♂) chega até o lugar onde o Macaco (*kròbi* ♀, *àròbi* ♂, macaco prego) estava sentado no alto de uma árvore de jatobá, comendo seus frutos. O Tracajá pede ao Macaco que lhe jogue um para ele comer também; ele assim o faz, mas depois de esfregar no seu próprio pênis. O Tracajá reclama, e então o Macaco sobe o quelônio na árvore para que ele mesmo pegue os frutos e coma,

Já sei quem foi: foi teu irmão, mulher!’ Depois chamou a mulher e lhe disse: – ‘Você diz para seu irmão pegar a comida e levar para os meus peixes que estão cercados na água (com uma cerca de varas). Diz para o M̄ariweni [sic.] , teu irmão, jogar a comida do lado de fora do cercado’. M̄ariweni fez como lhe fora indicado. No outro dia, Nasiwe foi lá e viu o peixe todo fora do cercado. Voltou bravo para casa: – ‘Mulher! Eu não falei para teu irmão jogar a comida dentro do cercado?’ – ‘Não, você falou para jogar do lado de fora.’ – ‘Não! É mentira de vocês. Vocês estão querendo atrapalhar minha vida. Agora já sei quem fez as outras coisas: foi teu irmão. Vocês estão combinados para me ‘atentar’”. Nasiwe então foi embora atrás dos peixes evadidos” (1992a: anexos, pp. 8-9)

⁴ Em versões javaé (TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008b), ele sai de algum lugar próximo às cabeceiras do Araguaia e vai descendo o rio até seu extremo norte, que corresponderia à atual cidade de Belém. Meus narradores, porém, insistiram que é de baixo que Ân̄xiwè sai e que, portanto, sua caminhada é rio acima.

depois o abandona lá. Preso no alto da árvore, o Tracajá é salvo pela Onça (*halòkòè* ♀, *hālòè* ♂), que diz que ele pule em sua testa, o que acaba por quebrar seu crânio e estragar seus olhos. A Onça perambula doente, até que encontra o Juruti (*bàtòè* ??), que lhe ministra remédios, curando-lhe a testa, e faz novos olhos para o felino com a resina do jatobá (*kywakò bru* ♀, *ywaò bru* ♂). Depois de se recuperar a Onça vai atrás do Tracajá e, quando encontra aquele que quebrou sua testa, arrebenta todo seu casco. Em suas andanças, Æñxiwè encontra o Tracajá todo quebrado e lhe cola/costura: por isso o casco desses quelônios é todo cheio de “emendas” – para uma versão detalhada dessa narrativa, ver E. Ribeiro (2012: 116-125).

A Onça também se envolveu em outra querela, desta feita com o Tamanduá (*wariri*, tamanduá bandeira). Amigos no começo, eles, em dado momento, pintam-se um ao outro com jenipapo, o que resultou no padrão de pintura das pelagens de ambos os animais. Mas a amizade termina numa disputa, na qual o Tamanduá enfia suas longas e fortes garras nos olhos da Onça. Ela vaga, cega, em busca de cura. Primeiro ela encontra o Jaó, *Ijèkèkè*, que lhe faz olhos com a resina da árvore *raradòò* (ipê?), mas esses derretam quando a Onça vai lavá-los. Depois ela encontra o Juruti (*Bàtòè*), que lhe faz olhos com a resina do jatobá, curando-a (ver TÊWAHURA, 2014). Assim como estas duas, há várias outras tramas que envolvem apenas os animais, como a história do tucano (*toriwa*) e do gavião (*kywi* ♀, *ywi* ♂) – ver Nunes, 2012a: 375 –, ou a do gavião gigante que tenta matar *òtuni rarea*, uma colossal tartaruga multicéfala, mas não consegue suspendê-la da água e, com as garras presas em seu caso, é arrastado para dentro d’água e morre.

Mas voltemos ao demiurgo. Não há uma narrativa única sobre o que aconteceu durante sua perambulação⁵: a caminhada de Æñxiwè é antes um tempo do que um evento. Pouco aconteceu antes dele partir; uma enormidade de eventos tiveram lugar enquanto ele caminhava (cf. também RODRIGUES, 2008b); e quando ele chegou ao fim de sua jornada, o tempo em que os animais falavam já estava próximo de seu fim – muito, é claro, por causa do próprio Æñxiwè. Sua caminhada, assim, é uma imagem desse tempo primordial, o tempo prenhe de um aspecto *aõni*: os animais eram gente e falavam, também as árvores e outros seres, e também os humanos primevos, que podiam igualmente conversar com os animais, se casar e ter filhos com eles.

Æñxiwè, como dizia, foi o principal responsável pelo fim desse tempo primevo. Os peixes, à época, não tinham nadadeira na calda. Quando as pessoas desejavam, apenas

⁵ O Mo5, em anexo, não é mais que um resumo de seus inúmeros feitos.

iam até a beira do rio e os pegavam, com a mão mesmo. *Âñxiwè* olhou aquilo e ficou pesando (trecho da narrativa de *Abitx̃na*, M05).

irahudi ràki hè aõma-mỹ itõaxidàkỹ-mỹ hè rõhõtĩnmỹ
Depois então Âñxiwè pensou em colocar calda neles

aõðraruki bo ràki xè tuure
não sei porque ele pensou assim

bàdè wixirawitxira-mỹ rèlè-mỹ kòri
ele estava transformando as coisas

ritõaxinỹra ràki hè àtura butu-mỹ
ele colocou nadadeira na calda de todos os peixes

Por isso as pessoas tiveram de aprender a pescar; quando chegaram para pegar os peixes com a mão, eles corriam. *Âñxiwè* também colocou esporão em alguns peixes e na arraia, e dentes nas piranhas, para que eles se defendessem⁶. Ele fez o primeiro teste com a piabanha (*mỹriwè*), e ela ficou muito ágil – com efeito, essa é uma de suas características atuais. O peixe ia nadando para cá, para lá, e *Âñxiwè* ia acompanhando. Naquele tempo o rio era raso, por isso ele podia ver por onde ela ia. Depois o demiurgo fechou a passagem à frente do peixe com uma pequena barragem de areia, mas a piabanha saltou por cima e escapou. Continuou atrás dela e tentou barrar seu caminho novamente, mas sem sucesso. Foi fazendo assim até que desistiu de pegá-la. As barragens que *Âñxiwè* fazia para tentar pegar a piabanha e outros peixes se tornaram as “cachoeiras” na calha do rio⁷. Alguns dizem que essa prática do demiurgo deu origem a um tipo de armadilha de pesca usada pelos antigos, o *rukuirèsy* ♀, *ruuirèsy* ♂. Eles desciam para a praia de madrugada e procuravam os lugares onde a água entra na areia, formando uma ponta; é nessas rasuras que muitos peixes dormem. Os homens, então, faziam uma barragem de areia, fechando a saída dos peixes. Na aurora, eles podiam escolher os que desejavam pegar.

Depois de desistir de pegar a piabanha, *Âñxiwè* segue andando. Em seu caminho, ele foi encontrando diversos animais e os transformando em... animais – em inequivocamente animais, i.e., desumanizando-os. Ele encontrou os *Urè* (camaleão), que

⁶ Em outras versões, *Âñxiwè* modifica os peixes quando chega na aldeia dos animais, um local que ficaria depois conhecido como *irõdu iryna*, “o que fez os animais gritarem” ou “o lugar onde os animais gritaram” (ver MABIORE, 2014: 44-47). Retomarei essa narrativa mais adiante.

⁷ Índios e regionais costumam chamar esses lugares de “cachoeiras”, mas trata-se, mais precisamente, de corredeiras, locais onde pedreiras emergem, perturbando o fluxo da água e tornando a navegação perigosa. Essas pedreiras, cabe notar, são em muito pequeno número na calha do Araguaia, concentrando-se principalmente no baixo curso do rio, próximo ao território dos *Ix̃biõwa*, justamente na região onde, segundo meus narradores, *Âñxiwè* iniciou sua caminhada.

eram um grupo de mulheres que estavam indo catar fruta no mato com um cesto *wèriri* nas costas. Depois que ele pergunta para elas para onde iam, ele assevera: “É mesmo? Vocês foram levando um *wèriri*, agora ele vai se virar o papo de vocês”. As mulheres assustadas começaram a puxar o cesto, tentando tirá-lo, mas ele acaba escorregando de suas costas e gruda em seus pescoços, tornando-se o papo do camaleão.

Ànỹxiwè segue caminhando e encontra os Hātana (o pássaro Jacu-Cigano). Eles eram um grupo de homens adornados com a coifa plumária *lòri lòri* e que estavam pescando com *timbó* em um lago. Ànỹxiwè pergunta a eles o que estavam fazendo. “Só estamos pescando”, respondem. “Isso que vocês estão usando, esse *lòri-lòri* que está em suas cabeças, vai se tornar a própria pena da cabeça de vocês”, e os transforma em Jacu-Cigano. Eles tentam em vão tirar o enfeite, que se tornou parte de seu corpo. Doravante, eles seriam apenas pássaros que ficam sempre à beira dos lagos, cantando com uma “voz” rasgada⁸.

O demiurgo segue caminhando e encontra o Veado Campeiro (*budòè*), que estava caminhando em um campo aberto. Ele o transforma em um animal que anda sempre pelo campo, comendo capim. Ànỹxiwè continua sua jornada e encontra os Patos (*hèlákỹrè* ♀, *hèlỹrè* ♂), que estavam tomando banho no rio, e também os transformou. E assim ele foi indo. Como comentou o narrador, “no tempo em que todos eram gente [*inỹ-le-mỹ rỹiramỹhỹde-u*], os pássaros e todos os animais, ele os transformou em bicho⁹. Foi Ànỹxiwè mesmo que fez isso, foi andando por vários lugares e os transformando” (Mo5).

Em outras versões que escutei, bem como nos registros da literatura específica, antes de transformar os animais, Ànỹxiwè os engana. Ele é recebido gentilmente por um casal de Cachorros (*itxòròsa* ♀, *ijòròsa* ♂). Enquanto estes vão à roça, ele mata seus filhotes, assa-os e oferece a seus pais quando voltam, dizendo que um porco queixada havia passado por ali e ele matou. Ànỹxiwè se despediu e desceu para praia para ir embora. De longe ele gritou para o casal, contando que a carne que eles comeram era de seus próprios filhotes. Eles vomitaram, depois disseram perplexos: “– Ynyxiwè [*sic.*], porque você fez isso? Porque você fez a gente comer a carne de nossos filhotes? O que vai ser de nós, agora? – Vocês vão ser *ijòròsa*, Cachorros. Vão comer o cordão umbilical, no nascimento de seus filhos. Para todos verem!” (MABIORE, 2014b: 41-42).

⁸ Em uma versão que ouvi de Renan Hāburunatu, em Buridina, os Jacu-Ciganos eram um grupo de homens com uma voz muito bonita, que estavam cantando na beira de um lago. Ànỹxiwè os engana: oferece-lhes um remédio que supostamente melhoraria ainda mais sua voz mas que, na verdade, os deixa roucos, com a voz rasgada como é hoje (ver também TORAL, 1992a: anexos, pp. 10-11; RODRIGUES, 2008b: 58).

⁹ No original, *rairòdunỹ-*, verbo formado pela sufixação do verbalizador *-nỹ* à palavra *iròdu*, “animais terrestres” (termo que se contrapõe às aves, *nawàki* ♀, *nawii* ♂, e aos peixes, *kàtura* ♀, *àtura* ♂).

Lagartixa (*tōrikòkò*) estava fazendo uma canoa com seu machado novo. Ìn̄yxiwè gosta do instrumento. Ele faz uma réplica de barro e propõe trocar com Lagartixa, que aceita. Mas quando este último volta a trabalhar, o machado se desfaz no primeiro golpe. “– Ynyxiwè Ynyxiwè kan! – ele chamou. – O que vai ser de mim agora? Você levou meu machado de fazer canoa e o outro quebrou! – Você vai ser a lagartixa *onikòkò* [*sic.*, *tōrikòkò*] que balança a cabeça. O colar de algodão que está no seu pescoço vai ficar colado e transformar você em lagartixa” (id.: 42-43).

Ele também faz uma pá de barro e troca com a de metal de Ema (*kusehewe* ♀, *usehewe* ♂), e o instrumento também se desfaz na primeira tentativa de uso. A Ema reclama para Ìn̄yxiwè, “e ele responde de longe que, doravante, ela não precisará mais da pá, porque se alimentará de frutas” (PÉTESCH, 1992: 451). O demiurgo também faz uma canoa de barro e troca com a canoa verdadeira do Pato, que é obrigado a nadar quando sua nova embarcação derrete. Por isso os patos nadam para se deslocar (id.: 452). A certa altura, o demiurgo encontra Ijewe, que estava brincando de bater seu enorme pênis na água. A trama se repete: Ìn̄yxiwè fabrica um falo de barro e troca com Ijewe. Quando este continua sua brincadeira, o artefato dissolve na água. Ìn̄yxiwè “tinha o pênis muito pequeno. [...] É por causa desse feito, então, que as pessoas procriam fisicamente e os homens tem atualmente o pênis que era de Ijewe” (RODRIGUES, 2008b: 61) – Toral (1992a: Anexos, pp. 12) registra uma versão (também javaé) em tudo semelhante, mas, nela, é da ema que o demiurgo rouba o grande pênis.

Ìn̄yxiwè, portanto, vai transformando os animais (em animais) à medida que os encontra em seu caminho. No mais das vezes, ele os engana e lhes rouba algo que, dali em diante, será dos humanos. Ìn̄yxiwè extrai a humanidade desses seres do tempo primordial, que eram, a um só tempo, gente e cachorro, gente e ema, gente e camaleão, gente e pato... É rigorosamente impossível saber se os Jacu-Cigano que pescavam com timbó em um lago eram pescadores em forma de pássaro ou pássaros em forma de gente; essa diferença era interna ao Jacu-Gente: seus aspectos humano e bicho superpunham-se intensivamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Ìn̄yxiwè vem, então, e rouba uma parte desses seres, colocando para fora deles as diferenças que os constituíam internamente, constituindo gradativamente um estado atual (*sensu* DELEUZE, 1988) em que há intervalos discretos entre as *formas in̄y* e as *formas bicho*. Mas o mito antevê o resultado das operações do demiurgo. Se os pescadores eram uma multiplicidade intensiva Jacu-Gente, eles já eram referidos com o nome do pássaro, já eram habitantes da margem do lago, etc., i.e., já apresentavam características atuais da espécie. O mito antecipa a transformação por vir. A primeira vez que escutei uma narrativa sobre a caminhada de

Àn̄xiwè foi em Buridina, ainda em março de 2009. Era Renan Hãburunatu quem me contava a história. Em dado momento, ele parou e disse que o demiurgo não estava “transformando” aqueles com quem encontrava em animais; ele estava arrumando, ou corrigindo, ou consertando as coisas que não estavam como deveriam. E narrava o pensamento de Àn̄xiwè antes de suas ações: “Isso não está certo! Vocês não são gente, vocês são” jacu-cigano, lagartixa, camaleão... As *formas jacu cigano* já estavam, de alguma maneira, presumidas no *hātana* mítico.

A afirmação de que, naquele tempo, os animais eram gente e falavam diz algo também, é claro, sobre a humanidade primeva: os In̄ do tempo em que Àn̄xiwè andava sobre esse chão eram outra coisa ou mais (ou menos) que humanos, pois também eles podiam conversar com os animais. A própria mulher de Àn̄xiwè era In̄, mas se casou com um *aōni*, um tipo de conjunção impossível nos tempos de hoje¹⁰. Uma outra história (Mo7) conta que uma mulher in̄ foi buscar lenha no mato e se deparou com uma onça com dificuldades no trabalho de parto. Com a ajuda da mulher, ela dá a luz dois filhotes: um ela leva consigo, e o outro ela entrega à mulher em agradecimento. O filhote de onça é criado na aldeia, mas, à medida que cresce, vai ficando cada vez mais agressivo. Com medo de que ele acabasse matando alguém, sua mãe adotiva resolve soltá-lo. Atravessa-o para a outra margem do rio, próximo a uma mata fechada, e lhe diz: “– Agora você vai para lá, procure um lugar bem fechado para você morar. Quando você ver um In̄ no mato, se esconda, fique só olhando. Você só vai aparecer para avisar sobre alguma coisa ruim que vai acontecer. Quando uma pessoa for sofrer com uma doença até a morte, você aparece magra. Já quando uma pessoa for morrer de repente, uma pessoa que está bem, então você aparece gorda. Vá, pode ir”. Diz-se que só se pode ver uma onça no mato quando ela se deixa avistar¹¹; quando ela aparece para alguém, traz mal agouro, aviso de morte, e essa história explica o porque disso.

Um outro mito (Mo6 – MUSEU DO ÍNDIO, 2012: 77-81), bastante conhecido, conta que as mulheres de uma aldeia traíam seus maridos com um gigantesco jacaré. Elas saíam para catar pequi, separavam os caroços grandes para seu amante e guardavam os pequenos¹² para depois levar para seus maridos. No pequizal elas se arrumavam, e de lá iam até a beira do lago, onde chamavam pelo jacaré: *Jakarè, jakarè, wõõõõõ! Adòhòkỹ m̄yriwè kòtè-kòtèhèkỹ burè-burè-di!* (“Jacaré, jacaré, wõõõõõ! Traga sua comida, traga

¹⁰ Para ser mais preciso, seria possível, mais implicaria a perda da humanidade: a transformação em *aōni* e a morte para os seus.

¹¹ Para uma descrição das observações e reflexões dos In̄ sobre as onças, ver Nunes (2013b).

¹² *Ràma maruxe*. Quando se abre um fruto de pequi, há geralmente dois ou três caroços desenvolvidos, e um ou dois que não crescem, ficando com cerca de 2 cm apenas. Estes são *imaruxe*.

muita piabanha!”). Ele subia trazendo muito peixe. Enquanto algumas mulheres preparavam a comida, outras faziam carinho em seu amante, penteavam seus longos cabelos, catavam seus piolhos. Depois elas faziam sexo com ele. As mulheres sempre faziam assim. Então seus maridos começaram a suspeitar e mandaram alguns meninos acompanhar suas mães para saber o que estava acontecendo. Eles vão, apesar da insistência das mulheres de que fiquem, e descobrem tudo. De volta à aldeia, eles contam para seus pais, que, dissimulando uma pescaria coletiva, vão até o jacaré. Disfarçados de mulheres, eles o chamam, mas apenas para matá-lo. Quando as mulheres voltam para visitar seu amante, elas chamam, chamam, chamam, mas ele não responde. Em uma versão que escutei de Renan Hãburunatu, em Buridina, depois de matar o Jacaré, os homens arrastam seu gigantesco corpo para o mato e voltam para a aldeia. As mulheres, sem saber de nada, vão novamente ao encontro de seu amante. Chegando na beira do lado, elas chamam pelo Jacaré, mas ele não responde. Suspeitando do que tinha acontecido, procuram em volta e descobrem o rastro deixado por seu corpo, quando foi arrastado por aqueles que o mataram. Elas seguem o rastro e acham o corpo do bicho, que ainda estava com o pênis duro. As mulheres sobem nele e fazem sexo com o defunto, ao mesmo tempo em que choram sua morte. Dizem que o rastro deixado pelo corpo do Jacaré é gigantesco, e que ainda hoje pode ser visto.

Mas a história que, a meu ver, melhor exemplifica o caráter ou aspecto *aõni* da primeira humanidade é a saga de Hãwyw Wẽnõna (Mo8), que culmina com a origem dos brancos (Mo9). Apresentei um resumo desses dois mitos no capítulo passado. Retomemos, portanto, os pontos principais. Um grupo de homens sai para pescar pirarucu; se excedem e ignoram o aviso do chefe (*wèdu*) dos peixes e acabam mortos por eles. Os Lateni¹³ literalmente trocam de lugar com os homens inỹ: os peixes mortos acordam e assumem a aparência dos pescadores e colocam aqueles em seus cestos, chegando na aldeia com seu *rina*, o resultado de sua pescaria. Depois de fazer suas “esposas” comerem a carne de seus maridos mortos sem que o soubessem, eles são descobertos por Hãwyw Wẽnõna, quando ela cata piolhos em seu marido e encontra uma falha em seu cabelo. Diante disso, seu filho, o único sobrevivente da pescaria, lhe conta tudo. Eles partem, então, em uma longa jornada. Antes de sair, ela conversa com o papagaio para que, quando seu marido perguntar por eles, a ave minta, despistando-o.

¹³ Um tipo *aõni* mascarado, similar aos aruanãs mas que, ao contrário daqueles, não canta. Um tipo de “guarda” dos *ijasò*, ele é considerado chefe, *wèdu* (cf. capítulo cinco).

Assim o papagaio o faz, uma, duas vezes. Mas na terceira o Lateni percebe que ele está mentindo, arranca as penas de seu rabo¹⁴ e parte atrás da mulher e do menino.

Sentindo a aproximação daquele que ficou no lugar de seu marido, Hãwyy Wènõna pede abrigo para Hõï, o Socó-Boi. Ela e o menino entram dentro do papo da ave, e não são revelados, mesmo o Lateni insistindo com o Socó que ele abra a boca para saber se estavam em seu interior. Quando os dois saem de lá, o menino está todo pintado como o Hõï. Continuam andando. Chegando na beira de um rio, a mulher pede para um jacaré que a atravessasse. Ele concorda, mas não encosta na outra margem, dizendo sempre *txury tyrè!*¹⁵, pedindo, como pagamento, que ela copule com ele. Mas eles conseguem escapar, pulando do dorso do animal direto na terra firme. E seguem caminhando, até que encontram com a Avó-Onça, Hãlòè Lahi, que só não os mata porque fica admirada com a pintura de “seu neto”. Ela diz para Hãwyy Wènõna que vai fazer *bròtyrè* para o menino. Aproveitando-se disso, ela mente para a onça e diz que as pintas foram feitas com fogo: acende uma fogueira e coloca a onça dentro. Hãlòè Lahi agoniza até a morte, perguntando-se sempre: *tuu bàte xè?* (“Será assim mesmo?”¹⁶).

Nesse momento, Hãwyy Wènõna faz aparecer sua irmã mais nova – e, sobre como nossa protagonista logrou fazer isso, a narradora conclui: *anõni ratxi!*, “Ela é *anõni!*”. As duas colocam a onça em uma grande panela e fervem para tirar a banha (*kòlÿrè* ♀, *òlÿrè* ♂), depois tapam a panela e partem. Lá na frente, a irmã mais nova se lembra que deixou um objeto seu no local onde elas ferveram a onça, e diz que vai voltar para buscá-lo. Hãwyy Wènõna, diante disso, lhe diz para não mexer na/provar da banha de “nossa avó”. Sua irmã obedece, mas depois ela volta mais uma vez, para buscar outro pertence esquecido, prova da banha e se transforma em onça. Hãwyy Wènõna escutou seu esturro e se refugiou no alto de uma candeia (*isidèrìò*), uma árvore muito, muito alta. Ela bate o pé na base da árvore, e esta vem reduzindo até ficar baixa o suficiente para que ela e seu filho subam. Depois a árvore cresce até seu tamanho normal, levando-os. Quando a onça chega, ela pede instruções para sua irmã mais velha sobre como subir, ao que esta a engana, dizendo para que suba de costas. Diante do fracasso da onça em subir, ou do sucesso de sua artimanha, Hãwyy Wènõna manda a irmã mais nova embora, para morar na mata fechada (*bàjiku* ♀, *bàjiu* ♂). Depois ela pede para que a árvore os desça, e ela e seu filho continuam caminhando.

¹⁴ Naquele tempo, as penas do rabo do papagaio eram longas, como as de arara; porque o Lateni as arrancou, elas ficaram curtas, como são hoje.

¹⁵ “Em cima (*tyrè*) do meu *txury*”; assim ele chamava seu próprio pênis (*nõõ*, 1ª pessoa ou possuído).

¹⁶ Essa é uma expressão antiga, *hÿyna mahãdu rybè*, “palavra dos antigos”; hoje dir-se-ia algo como *tuutyhyrèri aõbo?*

Eles estavam longe do rio, não tinham água. Com o sol a pino, o menino fica com sede. Sem outro recurso, sua mãe grita para um *biu mahādu*, um morador do mundo do alto, patamar superior do cosmos: “Mawy wōōōōōōōō! Por favor faça sua água cair para nós! A minha vagina de mulher, a minha querida vagina de mulher, que ninguém conhece, você conhecerá!”. Mawy faz chover e o menino mata sua sede. Mas quando ele desce, durante a noite, para ter aquilo que ela havia prometido, Hāwyy Wènōna não se entrega. No dia seguinte, a sede mais uma vez ataca o menino. Sua mãe grita novamente, mas agora em vão: Mawy ficou bravo por ela não ter cumprido com sua palavra. Sofrendo com a sede, o menino se transforma em um pássaro e vai embora. Sozinha, a mulher continua sua jornada, até que chega à aldeia dos animais. Eles vêm até a entrada da aldeia para recebê-la e começam a pedi-la em casamento. Primeiro veio o Anta, mas ela nega, dizendo que, caso aceitasse, seus filhos comeriam pau podre. Depois vem o Onça, e ela também nega, dizendo que seus filhos comeriam cru. Até que veio o Raposa. Ele pegou emprestado os enfeites dos outros homens e chegou para ela todo ornamentado. Hāwyy Wènōna se casa com ele e vai morar em sua casa. Raposa é trabalhador, mas sua casa é cheia de vermes (*mōhō*) no pé das paredes. Ela fica um tempo com ele, até que descobre que aqueles vermes caíam do ânus de seu próprio marido. Por isso, ela decide matá-lo: prepara um caluji com um tipo de milho venenoso e seu próprio sangue menstrual e dá para Raposa tomar.

Tendo assassinado seu marido, ela foge, continuando sua longa caminhada. Ela vai andando, andando, até que encontra *Ān̄yxiwè* fazendo flechas. O demiurgo a adverte para que ela não mexa em seu *tàbòtèrè* (breu, tipo de cera de abelha bastante duro, usado para juntar a haste da flecha à taquara). Mas, como se pode imaginar, ela mexe na cera e quebra. *Ān̄yxiwè* não estava olhando. Então ela se despede rapidamente e vai embora. Quando ele vem ver seu *tàbòtèrè* e vê que Hāwyy Wènōna havia quebrado, ele vai imediatamente atrás dela e a encontra na beira do rio (ou de um lago). Com medo, ela pula na água, mas ele pula atrás. Dentro da água, mesmo, *Ān̄yxiwè* faz sexo com ela. Depois ele manda a mulher embora. E assim conclui a narradora: “Para onde ela foi? Eu não sei. Ninguém sabe para onde ela foi. Assim mesmo a história termina, ela vai embora, ninguém sabe para onde. Assim é a história, a história de nossas avós”.

Mas, como vimos no capítulo anterior, uma outra história (Mog) começa com Hāwyy Wènōna grávida de *Ān̄yxiwè* e indo atrás do pai de seu filho. O menino, ainda dentro da barriga, conversa com a mãe e a guia, mas depois se irrita e para de falar. Por isso a mulher entra por um caminho errado e vai parar na casa de Uj̄y (Mucura), que copula com ela até o dia amanhecer, engravidando-a de um segundo filho. Os dois se

tornam os protagonistas da história quando Hāwyy Wènōna é morta e comida pela Avó Onça, Hālòè Lahi. A fera abriu a barriga da mulher, encontrou os dois meninos e guardou-os para comer depois. Mas quando voltou lá, eles já tinham crescido. A onça resolve, então, criá-los para que eles cacem para ela. E assim o tempo vai passando, até que o Õhōrè revela a eles que aquela que estavam alimentando era a mesma que havia matado e devorado sua mãe. Os dois voltam para casa, matam a Avó Onça e seguem até seu pai, Ân̄xiwè. O demiurgo logo vê que um deles não é seu filho e, por isso, manda os dois embora: um vai para *ibòò* (montante), o outro para *iraru* (jusante), ambos levando armas de fogo que seu pai deu a eles. Os dois gêmeos são ancestrais dos brancos.

Na parte final de Mo8, como vimos, Hāwyy Wènōna chega à aldeia dos animais. Ân̄xiwè também esteve lá. Ele roubou fogo deles e correu, e os animais correram atrás (M10). Ân̄xiwè, então, jogou um punhado de terra para trás, fazendo, assim, aparecer um lago entre ele e seus perseguidores. Com frio, eles mandaram uma cobra buscar o fogo do outro lado. O demiurgo concede e coloca um tição sobre a cabeça do réptil. No meio da travessia da volta, porém, ela não aguenta e joga o fogo na água. Uma segunda cobra vai, mas também fracassa. É somente a terceira cobra que consegue trazer a brasa ainda acesa. Os animais acendem uma grande fogueira para se aquecer. Ân̄xiwè, como sempre, prega mais uma peça: ela manda a Avó Sapo (Krò Lahi ♀, Àrò Lahi ♂) para apagar o fogo de seus donos originários. Ela enche a boca de água e chega tremendo até eles, que, com dó, abrem espaço para ela passar: “– Coitada da nossa vovó! Pode vir, vovó, chegue perto do fogo para se aquecer”. Quando o sapo chega lá, porém, ele vomita toda a água que tinha dentro de si, e apaga o fogo dos animais. Revoltados, eles pisoteiam Àrò Lahi; primeiro a Anta pisou, depois o Veado, todos pisaram em cima dele. Por isso o sapo ficou com o corpo achatado; antigamente ele não era assim. E depois os animais gritaram para o demiurgo: “– Ân̄xiwè, porque você fez isso com a gente?”. Porque eles gritaram assim, o lago ficou conhecido como *iròdu iryna*, “o que serve para os animais gritarem” ou “o lugar onde os animais gritaram”¹⁷. Ân̄xiwè, então, respondeu que eles não precisariam mais do fogo, porque agora eles seriam animais. O fogo (culinário?), dali em diante, seria prerrogativa dos humanos.

¹⁷ O sufixo *-na* é primeiramente um instrumental, formando diversos nomes de objetos, como *kòwòna* ♀, *òwòna*, (escada, “o que serve para subir”), *hèrana* (panela, “o que serve para cozinhar”), *rubuna* (feitiço, “o que serve a morte, para matar”), *krèsyna* ♀, *àrèsyna* ♂ (tesoura, “o que serve para cortar”), *d-èbòna* (arma ou qualquer objeto que se leve à mão, “o que serve para a mão”) ou *herina* (leito, “o que serve para deitar”). De maneira derivada, ele também é usado, em uma quantidade bem menor de casos, como um locativo, como no caso em questão ou em *itxoina* ♀, *ijoina* ♂ (praça dos homens, “o que serve para os homens”, i.e., “o lugar dos homens”).

Este parece ter sido o ato final de transformação de Æñxiwè: desde que abandonou sua mulher, ele subiu o rio e foi transformando os animais que se encontravam pelo caminho; estes que moravam em *iròdu iryna* foram os derradeiros a terem sua transparência transespecífica tornada opaca pela ação do demiurgo. Depois disso, Æñxiwè segue caminhando e se fixa em um lugar; nas palavras de Abitxÿna, narrador de Mo5, “ele chega na sua casa”.

kiè rare hyy hyy hyy hyy taràki hè rèhèmànÿre tasÿ kua-ò
Então (Æñxiwè) continuou, foi indo, foi indo, foi indo, até que chegou a sua casa¹⁸, para lá (para cima)

txibo sÿ aõbo txibo ryry-le aõnaõna butu-mÿ ràki ritxuhoritxuhò-mÿ idi ra
Por onde ele passou, ele foi transformando todas as coisas, apenas com suas palavras.

É nesse lugar que seus filhos o encontram, depois de terem matado Hãlòè Lahi. Não se sabe onde exatamente era esse local. Diz-se apenas que era no curso médio do rio, *itya-ki* ♂, “no meio”. O mito dos gêmeos reforça isso, pois, quando Æñxiwè manda os dois embora, o filho de Ujÿ segue para rio abaixo, e seu próprio filho sobe o Araguaia. Os dois, como dito, são ancestrais dos brancos: por isso os Tori de *ibòò* (montante) têm as orelhas e narizes pequenos, como o filho de Æñxiwè; já aqueles de *iraru* (jusante) são orelhudos e narigudos, netos de Mucura, como são. É essa diferença entre os dois, com efeito, que leva Æñxiwè a descobrir que um deles não era seu filho. Os dois estavam brincando de atirar flechas em um aro (*àxiàròrò*). O demiurgo, que os observava de longe, pensou, então: “Mas porque é que meus filhos não são parecidos um com o outro?! Um deles tem as orelhas muito grandes!” O filho de Ujÿ, orelhudo que era, escutou, mesmo Æñxiwè tendo apenas pensado, e não falado; e chorou. Por isso, no dia seguinte, seu pai fala para eles partirem.

DEUS E O DIABO

Antes de seguirmos, um comentário sobre Æñxiwè. Ele é sem dúvida o principal protagonista desse tempo primevo. Suas ações transformaram radicalmente o mundo que existia então, conferindo-lhe boa parte dos aspectos que apresenta hoje e que possibilita que os Inÿ o habitem. E muitos de seus feitos deixaram marcas que ainda podem ser vistas: o casco costurado dos tracajás (Mo3), a marca de sua mão em uma pedra próxima do lado *iròdu iryna* (M10), os Tori, seus netos (Mo9) e o próprio dia, com o

¹⁸ *Tasÿ-ò rèhèmànÿre*, “chegou em seu lugar”. *Sÿ* é o termo para “parentes”, mas significa também “casa”, “aldeia”, o lugar de alguém. *Tasÿ*, assim, tem o sentido de “o lugar (*sÿ*) dele (*ta*)”, “a aldeia dele”, “a casa dele” – ver capítulo seguinte. O Narrador, porém, não dá mais detalhes.

sol atravessando o céu lentamente (Mo2). Por isso mesmo, quem chega aos Inỹ pela primeira vez não demora a escutar alguma história ou comentário sobre ele. Em um primeiro momento de aproximação com as religiões cristãs, Ànỹxiwè foi equacionado à figura de Deus. Muito, imagino, pelo esforço dos religiosos – os missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL), que sistematizaram a escrita da língua karajá e traduziram o velho testamento para o idioma nativo; e os Adventistas do Sétimo Dia, que reuniram um grupo karajá na missão que deu origem à aldeia Fontoura nos anos 1930 – em encontrar uma personagem mítica que pudesse ser tratada como correspondente ao Deus cristão. Mas o ímpeto não é só deles: ouvi diversos relatos de brancos que abordaram os Inỹ com um pergunta do tipo “quem é o Deus de vocês?”.

Ànỹxiwè, por um lado, presta-se bem a esta tradução. Ele é um grande *aõni* e, como tal, tem um poder criativo superior às capacidades humanas ordinárias, de alguma maneira comparável ao poder divino da Criação. E muitos de seus feitos são efeito de suas palavras, uma outra analogia com Deus. Na mitologia da transformação dos animais que vimos acima, Ànỹxiwè fala, e suas palavras transformam. Depois de conversar com os animais, ele diz algo como ‘vocês estão aí, fazendo tal coisa, então assim vocês vão ficar’, e depois, diz o narrador, *taita ritxuhò-*, “então ele os transformou”: o que ele diz se torna real pelo poder mesmo de sua fala – adiante voltaremos ao poder da palavra e do pensamento nesse tempo primordial.

Mas, por outro lado, praticamente tudo que Ànỹxiwè fez foi por meio de traquinagens (“se colocando como um bicho morto”, na letra do mito, para pegar o Urubu-Rei), enganando aqueles com quem ia encontrando pelo caminho (o tema dos objetos de barro que ele trocou com os animais), se vingando dos que falam a verdade a seu respeito (o Mutum que o revela diante de sua avó). Ele é um demiurgo, e também um *trickster*. Por isso, hoje, é opinião unânime que ele está tão distante de Deus quanto possível. Logo no início de minhas pesquisas junto aos Karajá, eu estava, em Buridina, conversando com Karitxỹma sobre essas histórias antigas, ao que chegamos à pessoa de Ànỹxiwè. Ela me disse, então, que “o pessoal fala que ele é Deus. Mas, para mim, não é Deus, não. Acho que está mais para o Capeta! Porque ele só engana as pessoas”. Escutei inúmeras afirmações como essa. Ànỹxiwè é o “Cão”, o “Capeta”, o “Diabo”, termos usados pelos Inỹ.

Deus, o verdadeiro, o único, para eles, é Xiburè. Ele é também um poderoso *aõni*. Um *biu làdu*, “morador do alto”, ele é e o maior de todos os *hàri*, xamãs. O Biku ♀, Biu ♂, patamar superior do cosmos, é estratificado em três camadas. No tempo em que Ànỹxiwè caminhava sobre este chão, Xiburè ficava na camada mais próxima do mundo do meio.

De lá, ele alimentava as pessoas. Quando se tinha fome, pedia-se para ele: “Eu vou comer tal coisa!”, e a coisa desejada aparecia imediatamente na frente da pessoa. Quando a comida acabava, Xiburè a renovava, até que a pessoa se saciasse¹⁹. Além disso, ele é a fonte do maior poder xamânico de cura que pode haver. Embora ele não seja um “criador”, como Àn̄xiwè, sua benevolência sem ambiguidade em relação aos humanos faz com que os In̄ considerem-no como Deus.

Mas a ambiguidade de Àn̄xiwè, demiurgo e *trickster*, é bem ilustrativa da natureza dos *aõni*. Alguns deles são monstruosos e antropófagos (*in̄ròdu*), portadores de grandes unhas/garras e ou dentes – os dois signos maiores da alteridade radical (SCHIEL, s.d.). Estes são geralmente *bàdèrahyky làdu* ♀, *bàdèrahy làdu* ♂, “moradores do mato”, como o *in̄ni* (“o que se parece com gente”) e o *ilabièhèk̄y* ou *aõnihik̄y* (“o grande avô” ou “o grande *aõni*”). Este último é o mais perigoso dos *aõni*. Ele é trazido para a aldeia no final dos sete dias de reclusão dos meninos no Hetohok̄y, e mesmo o xamã que sai com a entidade, vestindo sua máscara, precisa ser acompanhado por um ajudante que lhe ministra remédio. Ele percorre o caminho da casa grande, a *hetohok̄y*, à casa pequena, a *hotorièrè*, e vice-versa, passando pelo *hererawo*, um corredor também recoberto de palha de babaçu (*nòbò*). Todo o percurso de *ilabièhèk̄y* é coberto por palhas, de modo a impedir completamente que ele seja visto pelo público. Ainda sim, quando ele sai, todas as pessoas ficam de costas, pois olha-lo de frente seria letal. O *aõni*, apenas ao olhar no olho de alguém, come seu fígado, provocando a morte depois de pouquíssimo tempo, durante o qual a pessoa vomita sangue. Ele e seus congêneres são face Diabo, por assim dizer, dos *aõni*.

Já outros *aõni*, como os *ijasò*, são benévolos para com os In̄. Diz-se que eles são *ijoi* ou *ix̄y bàdèsana*, “o que serve para alegrar as pessoas”. Quando há aruanãs dançando na aldeia, diz-se que ela fica alegre; quando eles vão embora, o pessoal comenta que “agora está triste, sem graça”. Os *ijasò* são *nòhò*, “criação”, de uma criança, para com a qual ela opera de alguma maneira como um “protetor” (TORAL, 1992a) e auxilia seu crescimento. Isso fica bastante visível na madrugada em que os meninos entram para a reclusão no Hetohok̄y. As famílias colocam esteiras no começo do pátio ritual, e os meninos sentam em bancos *korixà* ♀, *orixà* ♂ sobre elas, rodeados pelos parentes *bròtyrè*; de lá eles assistem duas atividades rituais rápidas. Depois, os aruanãs saem da casa dos homens, cantando e dançando, e vêm até os iniciandos. Quando chegam nas esteiras, eles param de cantar. Os meninos se apresentam a eles e são abraçados por

¹⁹ Veremos mais adiante o desfecho desse mito, que termina com Xiburè indo embora para a camada mais alta do *biu* e abandonando as pessoas à necessidade do trabalho para poder se alimentar.

baixo dos braços, erguidos e, por vezes, sacudidos. Os *ijasò* os levantam para que eles cresçam bem. E, apesar de a entidade ser *nôhò* de uma criança particular, os Inỹ costumam dizer que “aruanã é de todo mundo”, sinalizando para a dimensão coletiva de sua estadia na aldeia: eles alegram as pessoas e todos os homens comem de sua comida. Eles são a face Deus dos *aõni*.

Os próprios *ijasò*, porém, são ligados a certos *aõni* que atacam as pessoas de quem eles gostam, ou que se parecem com eles, causando um processo de adoecimento que despertará nelas capacidades xamânicas (ver capítulo quatro). Quando um *aõni* realmente quer que aquela pessoa vire um xamã do qual ele será xerimbabo, não há como dissuadi-lo do contrário e, caso a pessoa não se submeta ao processo de iniciação, o *aõni* continuará a adoecê-la até a morte. E, quando os *ijasò* estão na aldeia, apesar de seu caráter benévolo, ainda assim eles são perigosos. A produção de suas máscaras e a execução das danças e cantos são cercadas por uma série de segredos de domínio masculino e rigidamente formalizadas, o desrespeito a essas regras tendo consequências graves, incluindo a morte. Mesmo quando tudo está de acordo, os homens só são “liberados” (palavra muito usada pelos Inỹ, quando falam em português sobre isso) para dançar depois que o pai do aruanã entra na casa dos homens e passa um “remédio” na cabeça da máscara. Trata-se de uma infusão de ervas chamada *iòsuròna* (“o que serve para lavar o rosto dele”), que tem entre suas finalidades a de proteger os dançarinos do contato sempre perigoso com os espíritos (*tyytàby*) dos *ijasò*. Veremos mais detalhes sobre isso nos capítulos quatro e cinco.

O ponto que quero salientar aqui, em suma, é que, mesmo que um *aõni* tenha uma atitude inequivocamente benéfica para com os Inỹ, o contato com essas entidades é sempre perigoso e, quando necessário ou desejado – como no caso das danças de aruanã –, precisa ser mediado por um xamã. A duplicidade demiurgo-*trickster* de *Ànyxiwè* é bem representativa disto. Um grande *aõni* poderoso, ele é capaz de atos “mágicos”²⁰, como transformar-se em um bicho morto, fazer aparecer um lago com um punhado de terra, se esconder dentro de um coquinho, costurar o casco quebrado do tracajá e assim transformar a anatomia da espécie, subtrair a humanidade dos animais etc.; mas, pelo mesmo motivo, ele também pode enganar, matar, trair, cometer incesto... Deus e o Diabo a um só tempo. O mesmo pode ser dito dos xamãs – que, os Inỹ dizem, são eles

²⁰ Refiro-me aqui à tradução adotada por Patrícia Rodrigues (2008b) para o modo de ação que ela caracteriza como *xiburè*. No caso de *Ànyxiwè*, estamos diante do mesmo tipo de capacidade *aõni*. Se a autora usa *Xiburè* como epítome desse tipo de capacidade, é porque ele é um poderosíssimo *aõni*, e o maior dos xamãs. Essas ações “mágicas” – que, como veremos no capítulo quatro, caracterizam também a ação dos xamãs – são um modo de ação *aõni* (ver *infra*).

próprios *aõni* –, mestres da cura, mas também do adoecimento. Os *aõni* são potentes: como tal, a relação com eles é produtiva, mas perigosa. E são potentes por que são Outros – não se pode, aqui, escapar da formulação clássica de Joanna Overing (1983-4).

ISÏRU: PERTO DA TRANSFORMAÇÃO

Todas as histórias que vimos até aqui são povoadas por seres cuja natureza própria é indiscernível: não se pode ter certeza se estamos diante de um humano, um animal ou um *aõni*. As personagens humanas muito frequentemente se revelam como não-humanas; os animais eram gente e falavam. Esse tempo primordial é anterior às diferenças que constituem os distintos tipos de seres que existem hoje. Ou melhor, essas diferenças já estavam todas lá, mas elas não eram extensivas, diferenças discretas que constituem os intervalos entre os tipos seres no mundo atual; elas eram intensivas, cada ser era uma “superposição intensiva de estados heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 323). Um tempo anterior às *formas*.

Na história do fim dos primeiros humanos (M12), que vimos no capítulo anterior, Mahuèdèru, a narradora, descreve esse tempo como *ixỹ isỹruhukỹ rỹiramỹhỹ-ku*, “no tempo em que as pessoas estavam perto da transformação”. Xirihore, seu genro, que me ajudou a revisar a narrativa, traduziu *isỹru* por “perto da transformação” e comentou que, “naquele tempo, qualquer pessoa se transformava em algum bicho”: como quando Ænỹxiwè vira um animal morto para atrair o Urubu-Rei (M01), quando o Jacaré aparece sob forma humana para suas amantes mulheres (M06), quando os *aõni* que mataram os homens assumem a aparência deles para se apresentar como maridos para as esposas daqueles que morreram, ou quando Hãwy Wènõna se esconde com seu filho dentro do papo do Socó-Boi (M08). *Isỹru* é um termo antigo, *hỹyna rybè*, “palavra dos antigos”, cuja tradução é difícil. Na fala contemporânea usa-se o verbo *rèlè-* “transformar-se”²¹.

Naquele tempo, como todos estavam “perto da transformação”, os pensamentos, os desejos e, principalmente, as palavras eram perigosas. O que se pensava, o que se desejava, o que se falava, acontecia. Isso não deve ser lido como algum tipo de premonição às avessas, mas sim como um efeito de um mundo onde as palavras faziam as coisas acontecerem. O que vimos acima sobre Ænỹxiwè, que *ritxuhòmỹhỹre* – “transformava com suas palavras”, digamos assim –, era, com efeito, uma propriedade daquele mundo primevo. As personagens fazem, dizem, ou simplesmente pensam algo,

²¹ *Isỹru* pode significar também “cru”, o que ainda não está totalmente cozido/assado, ou “verde”, como as frutas que ainda não amaduraram. Seu correspondente na fala de hoje, no que se refere à carne, é -só, “cru”, a mesma raiz para a cor vermelha; já quando usado para falar de frutas, significa o contrário, “maduro”. Um peixe mal assado está *isore*; quando os frutos de uma árvore estão amadurecendo, diz-se que ela *rasõnỹrèri*.

que, pelo poder mesmo de sua fala/pensamento, acontece. A mulher do homem morto pelos Tori Uhu não acredita no que seu irmão lhe conta, ou não quer acreditar. Desejando que seu marido ainda estivesse vivo, ela diz: “Eu queria que você voltasse para mim do mesmo jeito que você era antes!”, e ele aparece para ela (M22). É por isso, talvez, que há tantos episódios em que uma personagem é advertida para não fazer algo e acaba fazendo, ou melhor, por isso mesmo o faz. Quando a Avó Onça adverte seus netos para que cacem apenas para um lado, ela acaba os levando para o outro (Mo9); ou quando Hãwyy Wẽnõna diz para sua irmã não mexer na banha de Hãlòè Lahi, ela faz a moça prová-la e, quando ela deseja que a irmã-onça não os ache, a moça, mesmo sem saber o caminho, vai direto ao encontro da irmã mais velha e do sobrinho (Mo8).

Naquele tempo, mais exatamente, palavra e coisa, pensamento e ato, não estavam separados. Assim, é igualmente recorrente nas narrativas o tema do conhecimento “intuitivo” ou “telepático”: o Lateni pega o caminho certo, mesmo sem saber por onde sua mulher foi, e ela simplesmente sabe (sente, pressente) que o Lateni está próximo, mesmo sem ter notícias (Mo8); e o filho de Ujỹ sabe que Æñỹxiwè sabe que ele não é seu filho, pois, com suas grandes orelhas, escuta o que o demiurgo apenas pensou (Mo9). Um conhecer em intensão, com efeito. Um comentário comum dos narradores, narradoras e ouvintes diante desse conhecimento sem base concreta é algo como: *timỹkibo rièryre? Aõni ratxi!* (“Mas como ele/ela sabia? É um *aõni!*”). Comentários similares são feitos diante de ações “mágicas”, como quando Hãwyy Wẽnõna faz aparecer sua irmã no meio da narrativa de Mo8, ou quando Æñỹxiwè faz chover para matar o Mutum (Mo1) ou joga um punhado de terra para trás e faz aparecer um lago (M10). O tempo primordial é caracterizado por um *modo de conhecimento ou de ação aõni*; um modo de “pensação”, poderíamos dizer, pois pensar não difere de fazer, conhecer não difere de (fazer) existir. Não por acaso, é também assim que os xamãs sabem e agem (voltarei a isso no capítulo quatro).

Isỹru, eu dizia, remete à transformação. Mas, naquele tempo, “transformar-se” era algo diferente do que é hoje, quando as pessoas não mais estão “perto da transformação”. O verbo *rèlè-* descreve, por exemplo, o que acontece com o pai de recém-nascido (M23) que desrespeitou seu resguardo, foi dançar com aruanã e, como consequência, *aõni-mỹ rèlè-*, “virou *aõni*”. Mas descreve também a transformação da matéria, a produção de uma coisa a partir da transformação de outra – como me explicou Kahukaxi, enquanto trabalhávamos na tradução do mesmo M23. A feitura de objetos é descrita como sua “transformação” (*rèlè-*) “com” (instrumental *-di*) outros materiais. Pode-se dizer, por

exemplo, que *wèriri nōbò-di ijoy rèlèmỹhỹre*, literalmente, “nós (*ijoi*)²² transformamos (*rèlèmỹhỹre*) o cesto *wèriri* com (*-di*) palha de babaçu (*nōbò*)”, a frase tendo o sentido de “nós fazemos o cesto *wèriri* com palha de babaçu”²³. O verbo é usado também em alguns outros contextos, como a pintura corporal. Pode-se dizer que as pessoas “usam” (*rikuhè* ♀, *riuhè* ♂) as pinturas, mas também se diz que *inỹ kumỹ-ki ryti rèlèmỹhỹre* ♀, literalmente, “a pintura (*ryti*) é transformada (*rèlè-*) no (*-ki*, locativo) corpo das pessoas (*inỹ kumỹ*)”. O verbo *rèlè-*, segundo entendo, é usado para descrever uma transformação quando há diferenças discretas entre os estados anterior e posterior ao evento: do barro amassado à boneca de cerâmica assada, da palha de babaçu ao cesto trançado, das penas guardadas em um saco a um adorno plumário, do jenipapo em uma tijela a um padrão de grafismo sobre a pele, de um homem *inỹ* a um *ijasò*.

Já estar “perto da transformação” é algo diferente. *Isỹru* não descreve a transformação enquanto processo, ou resultado de um homem que vira *aōni* ou um Lateni que vira homem, e sim um estado plenamente positivo – um tempo, um mundo, como vimos, de transparência transespecífica (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2006), em que todos eram *aōni*, ou no qual vivia-se em um estado *aōni* de coisas, na qual todo e qualquer um podia agir “magicamente” – fazer as coisas acontecerem apenas com suas palavras ou pensamentos, ouvir aquilo que só foi pensado, aumentar ou diminuir (a si mesmo ou a outrem) de tamanho etc. Um tempo “cru” – por analogia a outro significado de *isỹru* (ver *supra*, nota 23), um tempo de puro contínuo (LÉVI-STRAUSS, 2004[1964]), anterior aos intervalos discretos e às *formas*. No tempo em que *Ànỹxiwè* caminhava sobre este chão, o cosmos ainda estava sendo constituído – muito, como dito, pelas ações do próprio demiurgo; o que então existia era um pré- ou proto-cosmos, “um ‘caosmos’ onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 323).

A transformação dos animais é parte fundamental do processo de constituição cosmológica, da instauração de um cosmos verdadeiro, atual. Os animais são ex-

²² *Ijoi* são os grupos de praça, como praça, como vimos no capítulo anterior. Mas a palavra designa, em geral, qualquer grupo de homens. Na fala cotidiana, os homens usam o termo frequentemente em substituição ao pronome de pessoa do plural (*inỹ*) ou aos verbos na primeira pessoa do plural. Em lugar de falarem *ariroxirènykre*, “nós vamos comer”, por exemplo, os homens tendem a falar, *ijoi riroxikre*, expressão que tem o mesmo significado mas usa um verbo na terceira pessoa no singular – algo análogo às expressões do português “nós comeremos” e “a gente vai comer”. Nesse uso, portanto, *ijoi* é um “a gente”, mas se referindo apenas a homens – e o cesto *wèriri* é de confecção masculina. O termo *ixỹ* é usado de maneira análoga pelas mulheres. (cf. RIBEIRO, 2012: 151-153).

²³ O verbo *rèlè-*, cabe notar, é geralmente usado para descrever a feitura de um objeto, mas quando uma pessoa diz que “vai fazer” um cesto, um adorno ritual ou qualquer outro objeto, ela possivelmente usará o verbo de raiz *-winỹ-*, *ariwinỹkre* ♂, “eu vou fazer”, *riwinỹre*, “ele/ela fez”; ou então, pode-se usar o nome do objeto sufixado do verbalizador *-nỹ*, *ararahetonỹkre* ♂, “eu vou fazer *raheto*”, *krarixokonỹkre* ♀, “eu vou fazer *ritxoko* (boneca de cerâmica)”.

humanos: não mais dominam o fogo, nem possuem machados, canoas e outros instrumentos roubados por Ànǎxiwè – por isso se tornaram seres aquáticos, ou do campo, ou da mata, e passaram a comer cru. Já “os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos” (id., 1996: 119). Mas a humanidade primeva, como vimos, estava tão perto da transformação quanto Ànǎxiwè ou os animais. Se a constituição de intervalos discretos entre os tipos de seres demandou a dehumanização dos animais, ela demandará, também, a “deaõnização” dos humanos: o mito precisa subtrair deles (ou eclipsar) seu aspecto *isǎru*. Então um menino revela, sob insistência de sua mãe, um segredo masculino, e toda a humanidade primeira é consumida pelo fogo (M11). Os únicos dois sobreviventes, casados com mulheres-periquito, seguem para o lado do rio Araguaia e lá encontram uma nova humanidade, (relativamente) afastada da transformação, que havia recém saído do fundo do rio sob o comando de Woubèdu (M12). A continuidade que o mito coloca se dá por substituição. Como em uma fala de Dòrèwaru, já citada no capítulo anterior:

tèròwy-mỹ kòsàny kaa ràbi ixǎ nakòkunỹde, tèròwy-mỹ
Talvez o pessoal que saiu do lado de cá veio para substituí-los,

bèrahaxi ràbi nakòkunỹde tèròwy-mỹ ixǎ ituere dèròwy-mỹ
sairam do fundo do rio para ficar no lugar daquele pessoal que acabou.

Essa nova humanidade, subtraída de seu aspecto *isǎru*, são os *hỹna mahādu*, “o pessoal (*mahādu*) antigo ou de antigamente (*hỹna*)”.

AFASTANDO-SE DA TRANSFORMAÇÃO

Ainda que os Inỹ não os nomeiem exatamente assim, a diferença entre o que chamo de tempo primevo, o tempo em que Ànǎxiwè caminhava sobre este chão, e o tempo dos *hỹna mahādu*, os antigos, é plenamente reconhecida. Para ser mais preciso, não se nomeia aquele primeiro tempo; diz-se apenas que os eventos aconteceram *juhu juhu tyhy*, “há muito, muito tempo mesmo!”, ou alguma outra expressão que o valha²⁴. Por outro lado, as pessoas se referem a uma quantidade de coisas como tendo acontecido

²⁴ As palavras *juhu*, *hàkỹna* ♀, *hỹna* ♂ e *hàtxi* tem significados semelhantes, se referindo a algo “antigo” ou “de antigamente”. Acrescidas da posposição temporal *-ku* ♀, *-u* ♂, *- juhu-u* ♂, *hỹna-u* ♂ ou *ihetxiu* –, significam “antigamente”, “há muito tempo”. Ao contrário de *hỹna* e *hàtxi*, porém, *juhu* pode se referir a um passado recente: se você pergunta a uma pessoa quando ela chegou de viagem, por exemplo, e ela responde *juhu-le*, “faz tempo”, esse tempo pode ser uma semana atrás, ou duas, ou um mês. *Hàtxi*, porém, significa também “bunda/ânus”, “fundo” (como em *Bèrahaxi*, o “fundo do rio”), “diferente” ou “na mesma hora”, “imediatamente” (*hitxi-mỹ raijàranỹ*, aconteceu algo e, “na mesma hora, ele correu”).

hàkÿna mahãdu bàde-ku ♀, *hÿÿna mahãdu bàde-u* ♂, “no tempo dos antigos”²⁵. Certa vez eu perguntei para Mahuèdèru se histórias como a do jacaré que namorou com as mulheres (Mo6) ou dos homens mortos pelos pirarucus (Mo8) eram anteriores ou posteriores a saída do pessoal de Woubèdu do fundo do rio. Ela me respondeu que essas eram *hitxina hitxina ijàky*, “histórias muito, muito antigas”, e que *kàboi-mÿ ijàky wijina-le ihÿre*, “a história de Kàboi [a saída do fundo do rio] é bem recente”. Embora, é claro, do ponto de vista dos Inÿ de hoje, ela seja muito antiga. Mas essa diferenciação deixa claro que havia um tempo primeiro, muito distante da humanidade de hoje, e um tempo mais próximo, ascendente aos Karajá atuais, o tempo de seus avós, o tempo dos antigos. Para os Karajá, segundo entendo, a história da saída do fundo do rio é o principal marcador da passagem de um tempo a outro, ainda que essa transição seja tematizada por um grupo de histórias (M10 a M13, talvez também o M14).

Quando analisamos os mitos de um e de outro tempo, essa diferença também fica clara. No tempo de Ànÿxiwè, como disse Xirihore, todos estavam perto da transformação, “qualquer pessoa se transformava em algum bicho”. No tempo dos *hÿÿna mahãdu*, os humanos se afastam da transformação: nessas histórias, eles não mais conversam, pedem ajuda ou namoram com animais, não tem mais o poder de fazer árvores diminuírem e aumentarem ou de fazer os mortos acordarem novamente (ver *infra*, M12). Os Inÿ, agora, são gente verdadeira, e apenas isso.

Falei acima da importância do mito de *iròdu iryna* (M10) para o encerramento do tempo primevo: nele, Ànÿxiwè termina de transformar os animais, estabelecendo sua diferença (molar) para com os humanos. Mas ele não é o único. Há, com efeito, um pequeno conjunto de narrativas que efetuam a transição para o tempo dos antigos. O fim dos primeiros humanos (M11) e a saída do fundo do rio (M12) também se colocam aí. Quanto a esse último, não só pela emergência de uma nova humanidade. Quando Woubèdu descobre a passagem para o lado de cá e volta trazendo a novidade para os seus, todos decidem sair para morar no Ahãna, “o lado de fora”. Kàboi também se

²⁵ *Bàdè* é uma palavra polissêmica e de difícil tradução. Forma uma série de expressões meteorológicas (como *bàdè nabinade*, “o tempo ficou ruim/feio”, similar ao português “o tempo fechou”, que pode indicar tanto uma formação chuvosa quanto um acirramento de ânimos; ou *bàdè rurunÿre*, “escureceu”), que designam tipos de vegetação (como *bàdèraku* ♀, *bàdero* ♂, *bàdèrahyky* ♀, *bàdèrahy* ♂, *bàdèwèsi*, *bàdèixè*, *bàdèburè*), referentes espaciais (como *bàdèbutè*, “ilha”, *wabàdè*, “cemitério”, *Bàtòiry bàdè-ki*, “na região da aldeia Fontoura”), entre outras (como *bàdèradè*, “árvore [viva]” ou “folhas”, *bàdèraty*, “fruta”, *bàdèkèry* ♀, *bàdèry* ♂, “sábio(a), pessoa que conhece bem algum assunto” ou “estudado” etc.). Tem, portanto, um sentido geral de “tempo”, “lugar”, “mundo” (ver TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008b). Quando adicionada da partícula temporal – *ku* ♀, *-u* ♂, como no caso em questão, a palavra dá a idéia de um tempo, uma época, um momento específico. Outros exemplos: *Hetohokÿ bàde-u*, “na época do Hetohokÿ”, *bero ruÿ-mÿ rÿirèri bàde-u*, “no tempo em que o rio está secando”, *wijina bòdu mahãdu bàde-u*, “no tempo do pessoal de hoje”.

arrumou para sair, mas sua grande barriga entalou no buraco. Apenas com o pescoço para fora, ele olha este mundo e diz para sua mulher, que se chamava Koixaru²⁶:

“Koixaru, kòhònỹkõkre ahãna-ò. Ahãna dori irubure. Kua tèriò duru-mỹ doide”.
“Koixaru, não vamos sair. Porque do lado de fora existe morte. Ali tem um landi morto”,

butu-mỹ kòwòruni-di raritxare
e assim ele foi falando o nome de todas as árvores.

kòwòru tuu doimỹhỹde wahè
Havia árvores mortas,

kòwòruni-di butu-mỹ, terikò bàdè bàdè anõma raritxa ràmakò bàdè bàdè.
e ele foi falando o nome de todas elas, landi, pequizeiro...

Kaa bàdèradè inidådỹna ihymỹhỹ Kàboi,
Foi ele quem deu nome às árvores, foi Kàboi,

inidåkỹna hèka bàdèradè kaa rỹire bàdèradè kòta-kòta inidådỹna-lehekỹ kaa rỹire ràki.
foi ele que deu nome para todas as árvores que existem aqui.

Inỹ labikè kàboi bàdèdåkỹnana nidåkỹna-lehekỹ kaa rỹire bàdèradè hèka.
É por causa de nosso avô Kàboi que as árvores que existem aqui têm nome.

Tai tahè “kòhònỹkõkre, warioreboho!”
Então ele disse “Não vamos sair, meus filhos”,

ralore ixybyle rarukotinỹ kua bèra-kò
e entrou novamente para o rio.

tuu Kàboi rarybèra kièhènỹ
E assim como Kàboi disse, aconteceu.

bàdèrawokulytyhykỹ-kò ràki hè rakute-mỹ roire
Eles se juntaram em um lugar limpo, em baixo de uma árvore.

mõma tàki inỹ labikè Leriwa ràki rakòwònỹ kòwòrukòlytyhykỹ, hànỹixè matukari
Diz que nosso avô Leriwa subiu em uma árvore muito lisa, coitado do velho,

iwa rawahatè-mỹ desede rurure ima rabòhò-mỹ
seu pé escorregou, ele caiu e morreu. Seu fígado arrebitou.

Hitxi hè rubu rakòkunỹ
Dali começaram as mortes.

Tairènỹ taràki anõma rubu ijòkõre ràki,
Lá no lugar deles não existia morte,

bèrahatxi-ki ràki, rubu ràki ijòkõ.
no Berahatxi não existia morte.

Ijòdi taràki rubu ràki ijòdire ràki tai ràki
Existia,

²⁶ Trechos de gravações com Mahuèdèru.

ijōdire taràki rubu rexixamỹhỹ .
mas depois de morrer os mortos acordavam novamente.

Rubu rexixamỹhỹre, kòwòrukrè-di-le anōma dehure taràki rubu rexixa-mỹ rèaka.
Os mortos acordavam, jogava-se um pedaço de pau no morto e ele acordava [ressuscitava].

Mỹỹ kiè hè rubu ràki rỹira ràki.
Dessa forma a morte existia lá.

Tairènỹ ràki hè rubu ràki ijōkōre ràki hè,
No lugar deles não tinha morte,

tairènỹ anōma roimỹhỹ, rubu rexixa.
no lugar deles, os mortos ressuscitavam.

Em uma versão que ouvi de Cléber Axiwèra, da aldeia Hāwalòra, quando os Inỹ se deparam com a morte irreversível, alguns decidem voltar. Mas o próprio Kāboi havia deixado um peixe elétrico *aōni* protegendo a passagem, o que os impede de entrar novamente para o Berahatxi. Já na versão de Sebastião Waihore, da aldeia Macaúba, registrada por Patrícia Rodrigues (2008a: 82-83), a lógica é invertida. Todos saem do fundo do rio, mas as doenças e a morte levam o chefe do pessoal – que nessa versão se chama Rarajutà – a voltar. Ele deixa, então, o mesmo *aōni* fechando a passagem. Mas, segundo o narrador, ele assim o fez para evitar que aqueles que o acompanharam na volta retornassem para o lado de fora. No tempo da caminhada de Ânỹxiwè, o mundo subaquático não é mencionado – apenas o mundo de cima; a história da saída do fundo do rio, portanto, cria uma aproximação entre o Berahatxi e o mundo de fora, mas apenas para imediatamente afastá-los. Dalí em diante, só os *aōni* (os xamãs aqui incluídos) podem ir de um a outro.

Trancados, por assim dizer, no Ahāna (o “mundo de fora”), os Inỹ passam a ter que lidar com a morte. Mas a vida aqui ainda era parecida, em um sentido, com a do fundo do rio. Lá, não se precisava trabalhar para comer. E o mesmo do lado de fora: Xiburè fazia a comida a comida aparecer para saciar a fome das pessoas (M13). *Tèbòkō-le-mỹ ràki juhu inỹ rirakuxi-mỹ rỹiramỹhỹ*, disse Mahuèderu: algo como “antigamente as pessoas não precisavam de suas mãos [i.e., não precisavam trabalhar] para comer” – *tèbò*, “a mão dele”, -*kō*, partícula de negação. Então, em algum momento, um rapaz *itxýtè* (“doido”) chega e pergunta se era verdade mesmo que as pessoas comiam *dexiburènỹ-mỹ*, i.e., que precisavam apenas fazer *xiwè*²⁷ para Xiburè para poder se alimentar. Eles dizem que sim,

²⁷ *Xiwè* é uma espécie de “reza” feita sobre a comida e direcionada, no mais das vezes, aos *woràsỹ*, os espíritos dos mortos (ver capítulo quatro). Oferece-se a comida para que eles partilhem. Com isso, eles protegem as pessoas (cf NUNES, 2012a: 107-108). O *xiwè* é uma injunção curta, que, no cotidiano, se limita hoje, na maior parte do tempo, a um simples *hỹỹ!*, com as mãos abertas sobre a comida. A fórmula não é de todo

e explicam toda a sistemática. Então o jovem diz que também vai fazer seu pedido. “Eu vou pedir para que apareça fezes de diarreia [*ijàny busuhukỹ*] para mim! Eu vou comer isso!” ele diz. E então, no mesmo momento, Xiburè faz aparecer em sua frente um grande prato com a “comida” desejada. Mas o rapaz falou aquilo, jocosamente, duvidando do poder de Xiburè – nisto consiste sua “loucura”, e no ato de expressá-la dessa maneira inusitada –, e não por de fato desejar aquela anti-comida. Com nojo, ele diz que não vai comer. Os outros insistem com ele: “Coma tudo! Você pediu e agora está aí, seu pedido está aí! Você é doido [*itxýtè*]? Não vai comer tudo?!”. Mas o rapaz continua negando. “Por isso acabou”, concluiu Dòrèwaru, “por isso Xiburè sumiu”, disse Mahuèdèru. Ele ficou bravo e foi embora. Antes desse rapaz doido, *itxýtè*, o desafiar, Xiburè ficava na camada mais próxima do mundo de fora, lá onde ficam as estrelas. Daqui se podia escutar o barulho do maracá que ele leva sempre à mão, que é também seu instrumento de cura (ver capítulo quatro). Aborrecido por terem duvidado de seu poder, e envergonhado, ele parou de alimentar as pessoas e subiu para o patamar mais alto do Biu, onde está até hoje. Por isso se diz que ele *inỹ ràbi riōra*, “sumiu das pessoas”.

Esse mito narra, assim, o distanciamento do mundo do alto em relação ao mundo de fora. Junto com a história da saída do fundo do rio, ele conforma um cosmos tripartido entre um patamar inferior (o Berahatxi, o “fundo do rio”), um patamar superior (o Biu, “mundo do alto”) e um patamar intermediário (o Ahãna, “mundo” ou “lado de fora”), que por isso também é chamado de “meio”, *ityka* ♀, *itya* ♂. Mas voltemos um passo atrás.

Quando Woubèdu sai do fundo do rio, acompanhado da humanidade verdadeira e de todos os *ixỹju* que existem hoje no mundo de fora, como vimos no capítulo anterior, os sobreviventes de *inỹ wèbòhòna* chegam até ele. Ura-Ura se depara com aquela infinidade de outros povos e pergunta quem são eles. Woubèdu lhe explica tudo, dizendo seus nomes, de um a um. Alguns *ixỹju* – as narrativas mencionam principalmente os Wèrè e Wou (Tapirapé) – saíram ricamente adornados: usavam enfeites de pena de arara vermelha, o *tari* verdadeiro (óleo de coco de tucum), urucum, tinham araras vermelhas como sua criação (*nòhò*). Com Woubèdu se passava o contrário. Seus enfeites e unções corporais eram pobres e, para os padrões Inỹ atuais, absolutamente impróprios: em lugar de urucum, ele esfregava um barro vermelho no

padronizada, mas é geralmente algo como: *Kiè-mỹ ini hè!* [sem tradução] *Ijō biràsỹbènỹ!* (“Comam um pouco!”), podendo ser acrescida de pedidos específicos como *wadèè aruki-mỹ!* (“me protejam”), ou *aōbinabinahakỹ waràbi irèhè-mỹ biijàranỹ!* (“Afastem de mim as coisas ruins/perigosas”). No caso em questão, o verbo usado para se referir ao *xiwè* feito à Xiburè é o nome dele acrescido do verbalizador *-nỹ* e precedido pelo reflexivo *-exi-*.

corpo, seu *tari* era a banha do peixe filhote (*bèdò*) e seus enfeites se resumiam a cordas de embira embaraçadas atadas ao punho e à testa. Ainda assim, ele falava de si mesmo como sendo o *inỹdèri*, o “verdadeiramente pessoa”, o “verdadeiramente humano”. Em um dado momento, os *ixỹju*, em fila, começam a cantar o nome de suas comidas (abreviando as palavras pelas duas primeiras sílabas): *kòtè[ruti]*, *kòtè*, *kòtè*, *kòtè*... *maki*, *maki*, *maki*, *maki*... *ija[ta]*, *ija*, *ija*, *ija*... *irà*, *irà*, *irà*, *irà*... Batata doce, milho, banana, mandioca mansa, esses eram os alimentos dos Tapirapé e dos Wèrè, todos produtos de roça. Esses dois povos saíram do fundo do rio já trazendo seus cultivares²⁸. Depois, então, Woubèdu grita, da mesma maneira, os nomes de seus alimentos: *hana[rurà]*, *hana*, *hana*, *hana*... *lòru [??]*, *lòru*, *lòru*, *lòru*... *hatỹ*, *hatỹ*, *hatỹ*, *hatỹ*... Todos esses são nomes de frutas do mato, do cerrado: seu pessoal desconhecia a agricultura. As narradoras dizem que eles eram *bàdèraty ràsỹnadu mahãdu*, “os comedores de frutas”, ou que eles *bàdèraty-di-lehekỹ rakumỹnỹmỹhỹre*, “cresciam comendo apenas frutas”. Assim eles ficaram porque Xiburè foi embora.

A atitude do mito, portanto, de afirmar que Woubèdu é o *inỹdèri*, o verdadeiramente pessoa, é mais uma antecipação que uma constatação de um estado de coisas. O mito anuncia que, apesar de os *ixỹju* serem portadores de alguns atributos importantes da humanidade, dali em diante, são os netos de Woubèdu que se tornariam gente verdadeira. De modo análogo ao que se passa com os animais – a multiplicidade intensiva Jacu-Gente que já ficava a beira do lago e já tinha o nome do pássaro que viria a se tornar, por exemplo –, o pessoal de Wubèdu “já era antes’ o que ‘iria ser depois” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006: 324). É sobre isso que versam as histórias do tempo do “tempo dos antigos”: sobre a constituição/aquisição/recuperação de muitos dos elementos que constituem a humanidade *inỹ*.

O TEMPO DOS ANTIGOS

Antes de seguirmos, porém, noto que, diante da origem *ixỹju* dos ornamentos corporais *inỹ* tematizada pela história da saída do fundo, eu perguntei para as narradoras como, então, os Karajá adquiriram seus enfeites. Elas se resumiram a dizer que *iràbi rimỹre*, “pegaram deles”, dos Tapirapé e dos Wèrè. Os Wèrè são os ancestrais dos atuais Javaé, que usam o mesmo conjunto de enfeites. E os Tapirapé atuais usam uma ornamentação ritual bastante similar à dos Inỹ. Quando deparados com isso, os Karajá

²⁸ Como vimos no capítulo anterior, os Karajá dizem que os Javaé atuais são descendentes dos Wèrè. Por isso, ao narrar a história, Mahuèdèru disse que *tai tàhè Woku anōwi-di roimỹhỹre javaé mahãdu anōma Wèrè anōwi-di roimỹhỹre*, (“os javaé hoje comem os plantios que eram originalmente dos Wèrè e dos Tapirapé”).

dizem simplesmente que esses outros índios são *inỹ*; não no sentido de identificação étnica, mas aproximando esses *ixỹju* de sua humanidade. Os enfeites “pegos” de Outros são propriamente *inỹ*, humanos, desde o começo. Do mesmo modo, alguns cultivares foram adquiridos desses estrangeiros. Mas a agricultura enquanto tal, foi um *aõni* morador do alto quem ensinou aos Inỹ.

Uma moça sempre olhava para o céu admirando Takinahakỹ ♀, Tainahakỹ ♂, “a grande estrela” – a estrela d’alva (M14). Ela era *wytèsè*, “viúva/separada”, já com filhos. “Eu quero brincar com aquilo!”, ela dizia. Então a estrela desceu. Tainahakỹ era um homem muito, muito velho. Ele se apresentou para a moça, mas, por conta de sua aparência, ela o rejeitou. Sua irmã mais nova, com pena, se ofereceu para cuidar do velho. Eles se casaram e tiveram um filho. Quando o menino tinha fome, ele ia até seus primos, filhos da irmã mais velha de sua mãe. Entretanto, eles não gostavam do menino, tinham nojo dele por causa de seu velho pai. Seus primos pegavam peixe, sua comida, e batiam no filho de Tainahakỹ, dizendo que ele nunca pescaria um daqueles para seu filho, porque era muito velho. O filho do homem-estrela chorava... Isso foi acontecendo, seguidas vezes.

Até que um dia a mãe do menino se cansou e, a despeito da insistência de Tainahakỹ de que ela não fosse até a roça que ele estava fazendo, ela resolveu levar o menino para visitar o pai. Chegando lá, a mulher viu muitos homens parecidos com seu marido, todos trabalhando: era o pessoal de Tainahakỹ, i.e., as outras estrelas. Qual sua surpresa quando ela viu a grande roça: melancia, milho, batata doce, abóbora, cana, tudo isso eram seus cultivares. Então ela o chamou. Na mesma hora, todos os outros fugiram. Seu marido estava diferente. Sempre que ia para a roça, ele tirava sua pele velha, enrugada, e a deixava pendurada em um toco. O couro ficava rodeado de mosca. Ele se tornava, então, um homem jovem, como um *weryrybò*²⁹, diz a narradora. Foi assim que sua mulher o viu, todo enfeitado. Os dois foram até ele e a mulher lhe contou o ocorrido. “Está bem”, disse Tainahakỹ. Depois ofereceu comida a eles. E lhes ensinou todo o conhecimento da roça. Mostrou a melancia e falou que estava madura; a cana, disse que se come descascada; a abóbora, que se pode cozinhar ou assar; a mandioca, que se rala para fazer beiju (*marè*); explicou tudo para sua mulher. Depois eles foram para a aldeia.

²⁹ Categoria de idade masculina, terceira fase após a iniciação, aproximadamente de 15 a 20 anos. São rapazes solteiros em idade casável. Após o casamento, passa-se a se referir aos homens como *ijoi tyhy tãmỹra*, “novos *ijoi tyhy*” – “*ijoi* verdadeiros”, homens casados, com filhos. A narradora diz que Tainahakỹ, quando tirou seu couro velho, ficou como um *wekyrybò* ♀, *weryrybò* ♂, para enfatizar que ele se tornou uma pessoa nova (*inỹ tãmỹra*), mas também porque essa categoria de idade é o auge da beleza masculina para os Karajá.

No caminho de volta, Tainahakỹ entregou uma espiga de milho para seu filho e disse para que ele a usasse para bater nos seus primos. Na letra do mito, “como pagamento [kòwɥ] por terem batido nele com cabeça de peixe, ele ia bater neles com os produtos da roça de seu pai”. Quando eles chegaram, os meninos viram as comidas da roça e correram para pedir um pouco. Do mesmo jeito que eles haviam feito, porém, receberam o troco do filho do homem-estrela. “Seu pai nunca vai plantar um desses para vocês comerem”, e bateu neles com o milho. Seus primos choraram...

A mãe deles, que havia rejeitado Tainahakỹ por ele ser um velho, quando o viu jovem e belo, desejou-o novamente. Mesmo que agora ele fosse casado. “Mãe, eu quero pentear o pai de meu sobrinho”, ela disse. A velha foi até sua filha mais nova, esposa do homem-estrela, e deu o recado a ela. A mulher, por seu turno, falou com seu marido, que negou: “Não, porque ela me rejeitou, aquela mãe solteira³⁰!” Mas a mulher insiste: “Mãe, eu vou me deitar junto do pai de meu sobrinho”. E Tainahakỹ nega novamente. Por isso ela voou, foi embora. Transformou-se no pássaro *kuakuari* (urutao) e voou. Ainda hoje se escuta seu canto triste: *Wanỹbàsò tàbỹ karisihònỹkre! Ha, hỹ, hỹ...* (“Eu vou pentear o pai de meu sobrinho! Ha, hỹ, hỹ...”)³¹. Depois de um tempo, Tainahakỹ também foi embora, voltou para o mundo do alto, deixando os plantios para seus filhos. Deixou maniva, semente de abóbora, de melancia, deixou todas as sementes para os Inỹ.

Taiki ta ijõ ixỹ ràsỹna rimỹre.
Por isso o pessoal pegou algumas comidas.

Inỹ mahãdu, bàdèraty-mỹ ràsỹnadu rimỹre taiki.
Os Inỹ, aqueles que só comiam frutas do mato, por isso eles pegaram algumas comidas.

Takinahaknỹ anõna ràki hè anõnanõna ràsỹna-mỹ rỹimỹhỹre ijõ, biu mahãdu ikòraruki.
As coisas de Takinahakỹ, alguns dos alimentos existem hoje por causa do pessoal do alto.

Ijõ xè bèrahatxi ràbi ràki hè wahè, ixỹju-mỹ rakòkunỹrènỹre wahè.
Outras coisas vieram do fundo do rio, com os ixỹju que saíram.

kiè iyyky
Assim é a história.

³⁰ Tainahakỹ a chama de *wytèsè*, um termo, como dito acima, que se refere a pessoas separadas ou viúvas – lit., “mãe de órfão (*wytè*)”, e que também é usado como xingamento, o que é o caso aqui. Apesar de o termo ser formado com a palavra para mãe na 3ª pessoa ou possuído, *sè*, é usado tanto para homens quanto para mulheres. Por isso, alguns Inỹ brincam que os homens deveriam, na verdade, ser chamados de *wytètàby*, “pai [3ª pessoa ou possuído] de *wytè*” (ver também RODRIGUES, 2008a: 555).

³¹ A essa alura, devo notar que a narradora, Dòrèwaru, é confusa em relação a qual das duas irmãs é mais velha e qual é mais nova. Ao longo da narrativa, ela usa termos de parentesco que indicam ora a esposa de Tainahakỹ ora a mulher que recusou o velho como sendo a mais velha (ver anexos, M14, nota 89). Trato a esposa do homem estrela como a mais nova em concordância com a maioria das versões karajá.

Ainda que os Inỹ tenham aprendido alguns dos cultivares com os *ixỹju* que saíram do fundo do rio, o conhecimento sobre a roça é de domínio dos *biu mahãdu*, o pessoal do alto. Por causa deles, a mistura (*kuri* ♀, *uri* ♂) para comer junto com peixe não era mais as frutas – que são do tipo *tàbò*, coisas que se “chupa”, *-tò* –, e sim os alimentos cultivados – que são do tipo *hina*, coisas que se “come”, *-ky* ♀, *-y* ♂³². Assim os Inỹ ficaram. Eles faziam roça, mas não se lembravam mais dos *biu mahãdu*. Quando os plantios amadureciam, eles não ofereciam para o pessoal do alto, seus donos originais. Por isso alguns deles começaram a descer e roubar a comida das crianças (M15).

Nesse tempo, os Inỹ ficavam na praia. Eles tinham uma aldeia no barranco, mas atravessavam para dormir na praia. À tarde, separavam a comida para as crianças comerem pela manhã e deixavam lá, em suas casas. Mas quando voltavam, no outro dia, a comida tinha sumido. Por isso eles tinham que pescar rapidamente alguma coisa para seus filhos comerem – naquele tempo tinha muito, muito peixe. Um dia a comida dos sobrinhos uterinos (*ira*) de Sanawè acabou, e ele ficou bravo. Então ele reuniu os homens para resolver o problema. Eles decidiram voltar no meio da madrugada para saber quem estava roubando a comida das crianças. E assim fizeram. Quando chegaram na aldeia, se dividiram: Sanawè foi pelo meio, alguns homens foram para cima (*ibòò*) e outros para baixo (*iraru*). Sanawè subiu em uma árvore e ficou esperando. A lua estava clara, e eles viram quando aqueles que estavam roubando a comida das crianças desceram. Eram os *biu mahãdu*, o pessoal do alto. Eles desceram no *ijoina* – o pátio ritual – e, quando iam entrando para o *ixỹ* – o espaço residencial –, Sanawè e os outros correram e os agarraram por trás. Os *biu mahãdu* eram quatro. Uns desceram em *ibòò*, outros desceram em *iraru*, e um deles desceu no meio (*itya*). Foi este que Sanawè pegou. Ele perguntou quem eram, e eles disseram seus nomes: *Bikuraxi* ♀, *Biuraxi* ♂, *Rutyti*, *Wèkrò* e *Wasarubuna*³³.

³² Coisas, enfim, de base vegetal. As carnes são *dòò*, cujo verbo “comer” apropriado é de raiz *-rò-*. Quando se vai comer um peixe, por exemplo, pode-se dizer *kariokre* ♀, *ariokre* ♂; comer arroz, milho, mandioca, bolachas, pão etc. se diz *kariykre* ♀, *ariykre* ♂ (verbo de raiz *-ky-* ♀, *-y-* ♂); e frutas, coisas doces em geral, balinha, picolé, mas também o tabaco, se diz *karitokre* ♀, *aritokre* ♂ (verbo de raiz *-tò*). Todos os exemplos estão no futuro da primeira pessoa. Há ainda dois outros verbos “comer”, estes de uso geral, podendo ser usados indiscriminadamente para alimentos *dòò*, *hina* ou *tàbò*, mas usados geralmente para refeições que combinam mais de um desses tipos de alimento: *kariràsỹkre* ♀, *ariràsỹkre* ♂ (raiz *-ràsỹ*), e *karirakuxikre* ♀, *ariroxikre* ♂ (raiz *-rakuxi-* ♀, *-roxixi-* ♂), todas significando “eu vou comer”. As raízes desses dois verbos podem também ser acrescidas do instrumental *-na* para formar palavras para “comida”, no geral: *ràsỹna*, *rakuxina* ♀, *roxina* ♂.

³³ *Biuraxi* é um nome pessoal, mas que remete ao lugar de origem da personagem, (*biku* ♀, *biu* ♂ é tanto “chuva” quanto o patamar superior do cosmos – ver capítulo quatro). *Rutyti* e *Wèkrò* são também nomes de tipos de nuvens carregadas, quando uma chuva forte se forma. Lima Filho diz que *Wèkrò* é “um tipo de pintura corporal inspirada em círculos formados pelas nuvens” (1994: 170, nota 12). Com efeito, se alguém pinta seus braços ou pernas com listras pretas (três, geralmente), pode-se dizer que essa pessoa *rexitivèkrònỹre*, mas isso é uma descrição do ato, o verbo podendo ser traduzido por algo como “ele(a) fez listras em seu braço/perna”. O nome desse padrão de grafismo é *bènõra ràti ou kyri* ♀, *yri* ♂, “pintura do tucunaré”. *Wasarubuna* se refere a algo enganoso. Sobre este, Lima Filho diz que a palavra “indica um blefe,

Biuraxi conversou com Sanawè, que o pegou, e lhe contou o porquê de eles estarem roubando a comida das crianças:

Wahy³⁴, adàkèrèny bādè ibinamỹhỹre, taita kaa usè ijoi dejujumỹhỹde.
Wahy, as coisas para vocês não estão boas, por isso nós estamos descendo.

Tai tahè wiji adàkè ararybekre, aõma wiji adàkè ararybekre.
Por isso hoje eu vou falar para vocês.

Aõwi aõwi tãmỹra tadiràsỹmỹhỹtènyte ixiwè ijõkõhykylemỹhỹre,
Quando vocês comem algo da roça que acabou de amadurecer, vocês não fazem xiwè,

aõwi tãmỹra tadiràsỹmỹhỹtèny.
quando vocês comem uma colheita que acabou de madurar.

Tai tahè kaa usè-mỹ aõmamỹhỹre diarỹ boho nadejulumỹhỹdènyde, tai abàdèrèny ibinare.
Por isso nós estamos descendo assim, por isso as coisas para vocês não estão boas.

Tai tahè wiji hè watxitekoatènyta-ki tahè aõmakre hè, aõma hè adàkè ararybekre.
Agora que vocês me encontraram, então eu vou falar para vocês.

Aõbo dèlè-mỹ aõma ràsỹna oworulàdu rukora, hè aõmadèny badiwydènykre.
Aquilo que primeiro amadurecer na roça, tragam para nós.

Badiwy-mỹ ibutu-mỹ aõma tèasi, tõbàtò³⁵,
Tragam a planta inteira, com folha, com o pendão [??],

aõwi nõbàtò biaribènykre ajiura nõbàtò biaribènykre, ibutu-mỹ hè badiwydènykre.
juntem os pendões/talos das novas colheitas, da mandioca, juntem tudo e tragam para nós.

Ijõ hè aõma-ò idi makre wèdu-ò ijõ-di makre,
Levem um pouco para o chefe de vocês,

ijõ tahè ijoina-ò idi bõhònỹkè, ijoi tamỹ raxiwekre-mỹ
e o restante levem para o ijoina, para a rapaziada fazer xiwè com eles

Ijõ-di tahè mõma-ò makre aõma wèdu-ò idi makre, wèdu-ò idi makre,
Leve um pouco para o chefe de vocês, leve um pouco para ele,

wèdu tahè aõmakre tamỹ raxiwekre.
para que o chefe faça xiwè com eles.

Tai tahè awi-mỹ boibekre aõma awirèny awi-mỹ biràsỹ boibekre,
Então vocês vão viver bem, vão comer bem,

tiu iròdu iròkõ-na iròdu iròdu iròkõ-na.

inspirada na formação de uma chuva aparente, mas que se dissipa, retornando em seguida o sol” (id.: ibid.). Os Inỹ a quem perguntei, porém, me disseram que *wasarubuna* não tem relação alguma com qualquer fenômeno meteorológico.

³⁴ *Wahy* é “amigo”. É também uma maneira cordial para se dirigir a alguém não muito próximo.

³⁵ *Tèasi* e *tõbàtò* são partes de plantas, mas não pude identificar exatamente a que se referem. Algumas plantas tem *tõbàtò*, que parece ser um talo ou pendão; outras não tem. Segundo Rodrigues, *tõbàtò* “pode se referir a todas as folhas novas que estão começando a nascer em uma árvore ou mesmo ao capim que está nascendo” (2008a: 389). Mantive a tradução oferecida por Kahikahi, que revisou essa narrativa comigo, embora ele próprio tenha tido dificuldade de me explicar o que se tratava.

os animais não vão mais comer as plantações de vocês.

Kia hè aōmakre tamỹ maxiwèbènỹkre, hè aōma aōbo rukukre bàdiwydènỹkre.
Com isso façam xiwè, o que ficar maduro, tragam para nós.

Tahè aōmakre ixawikre, naddìnỹdènỹ ixawikre.
Então vai parar, nós vamos embora e isso vai acabar.

“Hummm... Está bem”, disse Sanawè, e depois soltou-os. Os *biu mahādu*, então, foram embora. Quando as primeiras coisas amadureceram na roça, os homens trouxeram para a aldeia, com folha, tudo. Levaram uma parte para o chefe, que jogou-as para o alto e fez *xiwè*, *hỹỹỹ!* Sanawè levou o resto para o *ijoina*, onde os homens também fizeram *xiwè*. Assim os Inỹ aprenderam a fazer com as primeiras colheitas. Por causa de Biuraxi e seus companheiros esse conhecimento (*bàdèdàkỹnana*) existe hoje. Por causa deles, também, os homens inỹ se dividem, hoje, entre grupos de praça de baixo (*iraru*), do meio (*itya*) e de cima (*ibòò*), porque os *biu mahādu* desceram assim divididos. Quanto a essa “oferta das primícias”, Palha (1942: 44-46) registra uma tal cerimônia na década de 1930, mas ela não é mais praticada hoje – assim como as roças são muitíssimo escassas atualmente. O domínio do povo do alto em relação à agricultura também é explicitado em um ritual javaé descrito por Patrícia Rodrigues, e igualmente abandonado. Nele, um xamã subia em uma escada até o *Biu*, onde recebia sementes dos habitantes de lá.

A escada [...] chama-se *kowona* e faz parte de um importante episódio do *Iweruhukỹ*, que esteve suspenso entre os Javaé nos últimos 25 anos [...]. No começo do ritual Javaé, aqui na terra, o xamã sobe em uma escada [...] situada no terreiro masculino [*ijoina*], para receber do Céu as sementes usadas na agricultura. A escada terrestre é ligada magicamente a uma escada invisível, por onde os xamãs daqui sobem até o nível celeste. Ao subir a escada visível, o xamã terrestre canta e pede as sementes mágicas aos “xamãs do Céu” (*biu hàri*). Depois do pedido, o xamã desce da escada e entra para a Casa dos Homens, onde fica sentado em uma esteira, de olhos fechados. [...] Uma vez no Céu, ele pede as sementes aos xamãs celestes, onde brincam juntos de subir a escada. Os “donos” das sementes mágicas são *Takinahakỹ* e *Tanỹxiwè*, mas quem as entrega ao xamã daqui são os xamãs do Céu, em suas aldeias celestes. Em um momento posterior, quando o xamã sobe novamente a escada daqui, visível, as sementes mágicas surgem de sua boca e caem ao redor, quando são recolhidas pelos humanos terrestres que as utilizarão em suas plantações. Meu informante disse ter assistido ao último ritual da escada mágica realizado pelos Javaé nos anos 70 (2008: 331-332).

A história de Sanawè, que pegou *biu mahādu*, narra o início de um ritual e a repartição dos homens em grupos de praça, materializada durante as festas. Uma outra história (M17) narra a origem do ritual mais constante e historicamente persistente entre os Inỹ, o ciclo de danças de aruanã³⁶ – *ijasò anaràkỹ* –, e também de um outro elemento

³⁶ Todos os relatos de cunho etnográfico que há sobre os Inỹ, desde pelo menos meados do século XIX, mencionam a dança dos *ijasò*. Esse ritual é praticado em praticamente todas as aldeias, grandes e pequenas, e parece nunca passado por um período de enfraquecimento. O *Hetohokỹ*, por outro lado, parece ter experimentado um período de refreamento da década 1970 (talvez 1960) até meados da de 1980. “This feast [Hetohokỹ] took place only once, in one village, during the time I was in the field. There were no visitors, costumes, feasting, or lip-piercing, and it was all accomplished in two hours [contrastar, por exemplo, com a

fundamental da vida cerimonial, a *hetokukrè* ♀, *hetoàrè* ♂ ou *ijasò hetoku* ♀, *ijasò heto* ♂, a “casa dos homens” ou “casa de aruanã”. Ela narra, portanto, a origem da morfologia das aldeias inỹ, divididas entre um pátio cerimonial masculino e um espaço residencial feminino.

Dois homens *ixỹbiòwa*, Wanahua e um amigo, estavam no mato, quando escutaram um barulho. Foram chegando devagar, se escondendo, e viram muitos *ijasò* dançando na beira de um lago. Eram vários, *Hãkriri* ♀, *Hãiriri* ♂, *Wèru*, *Txakohi* ♀, *Txaohi* ♂, vários. Também tinham moças dançando com os mascarados. Os dois, então, resolveram pegá-los para levar para a aldeia; cada um avançou em um aruanã diferente. Quando os *ijasò* os viram, correram e pularam na água. As meninas foram as que correram primeiro, correram e pularam no lago, sumiram na água. Os que ficaram para trás foram o *Hãiriri* e o *Wèru*; Wanahua e seu amigo conseguiram pegá-los. “Quem são vocês”, e eles explicaram. Wanahua disse que iria lavá-los para a aldeia, ao que eles perguntaram se tinha comida, banana, batata doce, cará... Tendo resposta positiva, os aruanãs concordaram, mas disseram como os dois inỹ teriam que fazer: “Vocês vão chegar entre os seus trazendo-nos, e lá vocês vão fazer uma estrada para nós. E façam também nossa casa, separada”. Então os levaram. Durante todo o caminho, os *ijasò* foram cantando. Eles cantavam os nomes daqueles que os pegaram. O *Hãiriri* cantava assim: *Wanahu hãramỹ*, *Wanahu hãramỹ*, *Wanahu hãramỹ*, *Wanahua hãramỹ!* *Wanahu hãramỹ!* *Inỹhỹkỹre-mỹ*, *inỹhỹkỹre-mỹ he hỹỹ... Wanahu hãramỹ*, *Wanahua hãramỹ. Hỹ!* *Hỹỹỹỹỹ...*³⁷ (O narrador não se lembrou na música do *Wèru*).

Quando eles chegaram à aldeia, entregaram os *ijasò* para serem *nõhõ* (“ciração”) de seus sobrinhos uterinos. Depois levaram os aruanãs para *ibràrà*³⁸; lá os homens fizeram estradas para eles dançaram e uma casa separada, como tinham pedido. Os *ijasò*

descrição do ciclo do *Hetohokỹ* apresentada no capítulo cinco]. Admittedly this festival probably took place once in about four years in any one village, but the others in the cult were apparently annual. Of these, I witnessed an attenuated version of but one. The other Karajá ritual complex, aruanã dances (Karajá, *ijasò*), survives (TAVENER, 1973: 441 – ver também SOUZA FILHO, 1987a: 28; e PÉTESCH, 1992: 7-8). A partir da década de 1980, ele volta ser realizado anualmente, como ocorre até hoje, embora só as três maiores aldeias – Santa Isabel, Fontoura e Macaúba – façam a festa. Em anos recentes, a aldeia Krè Hãwa também começou a fazer a iniciação, embora dependa de Fontoura e não a realize todos os anos. O *Hetohokỹ* foi abandonado pelos Javaé, que voltaram a realizá-lo depois dos anos 2000 (ver Rodrigues, 2008b), mas, depois de um período de maior entusiasmo, atualmente versões compactas da festa tem acontecido com mais frequência que a completa.

³⁷ “*Wanahu hãramỹ*” seria “*Wanahua riwamỹ[ra]*”, com uma pequena modificação da pronúncia para dar melodia à música. *Wanahua* é aquele que pegou o *Hãiriri* ♂, *Hãkriri* ♀; *riwamỹ[ra]* é “me pegou”; *Inỹhỹkỹre*, “esse grande Inỹ”, ou “essa grande pessoa”. O *ijasò*, portanto, canta algo como “Wanahua me pegou, Wanahua me pegou. Wanahua, essa grande pessoa!”

³⁸ *Ibràrà* é a direção contrária ao rio, tendo a aldeia como referência. Se a aldeia, por exemplo, fica no barranco direito do Araguaia, dentro, portanto, da Ilha do Bananal, *ibràrà* corresponde à direção do sol nascente, e o rio fica na direção do poente. *Ibràrà*, assim, é “para dentro”, “em direção ao mato” (ver capítulo quatro). A Casa de Aruanã fica saindo da aldeia em direção à *ibràrà*.

dançavam sem parar, dia e noite. E assim passou um tempo. Até que, sem avisar a ninguém, eles foram embora. Apenas sumiram³⁹. Mas deixaram suas coisas, sua máscara, suas roupas, dentro da casa dos homens; colocaram no alto, presos entre as palhas. Foram embora! É por isso que os *ijasò* existem hoje entre os Inỹ, os *hàri* os trazem, trazem seu *tyytàby* (“espírito”).

Uma outra versão dessa história, narrada igualmente por um homem de Fontoura, conta mais detalhadamente sobre a permanência dos aruanãs na aldeia. Eles dançavam sem parar e, de quando em quando, diziam para os homens que dançariam para comer tal ou qual comida. Os homens providenciavam, e os *ijasò* lhes explicavam como seria o ritual. Dançaram para comer *bètò* (um tipo de mingau), peixe, tartaruga, pato... Depois de um tempo, anunciaram que iriam embora, mas que, antes, se despediriam de sua mãe⁴⁰. Após dançarem em despedida, eles foram embora, ninguém viu quando; apenas deixaram suas máscaras para trás (XIKERA, 2014: 73-76). Por causa disso, assim acontecem hoje as danças dos aruanãs. Há várias brincadeiras – do mel, do carvão, do jenipado, dentro outras –, que só são realizadas sob demanda dos *ijasò*: eles dizem para o xamã que os trouxe que querem fazer alguma brincadeira, e o xamã comunica a todos. Quando se aproxima o momento de irem embora, eles dançam para tomar calugi e comer peixe; no fim da última dança da última festa, eles vão até sua mãe para se despedir – descreverei as *ijasò anarakỹ*, “brincadeiras de aruanã”, em mais detalhes no capítulo cinco.

A origem dos aruanãs narrada por essa história, porém, não é mais que uma recuperação. Quando o pessoal de Woubèdu ainda estava no fundo do rio, os *ijasò* já existiam. Eles eram *nõhõ* das pessoas, do mesmo modo como o são hoje. Mas, quando eles saíram para o lado de cá, deixaram os *ijasò* para trás e, com o tempo, se esqueceram deles.

Eu

kia bàde-u aõma, Woubèdu mahãdu bèra ràbi ròhònỹre kia ko-mỹ aõma,
Naquele tempo, antes do pessoal de Woubèdu sair do fundo do rio,

kia bàde-u Ijasò mahãdu ijõdire aõbo?
naquele tempo existia Ijasò?

Dòrèwaru

Txoko! Ijõdi-mỹ xè! Ijasò ijõdi-mỹ xè.
Sim, tinha sim! Existia Ijasò.

³⁹ Nesse momento, Karirỹma, que também estava presente no momento da gravação, comentou: *Koity! Aõni-mỹ ratxirèri!* (“É claro! Eles são *aõni!*”).

⁴⁰ O *ijasò* é *nõhõ*, “criação”, de uma criança. Por um lado, portanto, a relação do mascarado com a criança de quem é *nõhõ* é assimétrica. Por outro, porém, eles são associados, e a mãe da criança é também dita ser *ijasò sè*, “mãe do aruanã” (ver capítulo cinco).

Taita ràki Kumarinawi kyrina-mỹ bidina raninimỹhỹre,
Eles chamavam jenipapo de “tinta de Kumarinawi”,

mỹỹ inỹ dexitiwèkrònỹmỹhỹre.
quando os Inỹ se pintam assim, fazendo listras em seus braços e pernas [a pintura de bènõra]

Kumarinawi kyrina ràki hèka.
Tinta de Kumarinawi.

Tõhõrènỹ ràki ijõdi.
Eles tinham seus nõhõ.

Eu
Kaa wiji use? Inỹ bèrahatxi-ki tõhõ ijõdi?
Como hoje? Os Inỹ tinham seus nõhõ no fundo da água?

Dòrèwaru
Txoko, ijõdi! Ijasò ijõdi.
Sim, eles tinham! Eles tinham Ijasò.

Ijukè
Ijõdi Ijasò. Kua-ki inỹ bràsi anõkõ, Wokubèdu bràsi anõkõ.
Tinha Ijasò. Isso não é coisa nossa, não é coisa de Wokubèdu.

Mõbo rabràsirenỹra Ixỹbikòwa, Ixỹbikòwa hè rimỹre hè
Quem se apropriou deles foram os Ixỹbikòwa, foram os Ixỹbikòwa que os pegaram.

Dòrèwaru
Ixỹbikòwa mahādu xè mànadumỹhỹ, Ixỹbikòwa mahādu.
Os Ixỹbikòwa são os que pegaram eles.

Xè Ijasò kua-ki ijõdire urikihi bèrahātxi mahādu ijõdirèri.
Existia Ijasò lá, quando o pessoal ainda estava no fundo do rio.

Txoko, bèrahatxi mahādu ijõdirèri, Ijasò.
Sim, o pessoal do fundo do rio tinha Ijasò.

Kia tahè kaa wèbrò-kò dikòkunỹdènỹde ràki xè diridènỹde tõhõrènỹ
Quando eles saíram para o lado de cá, eles deixaram seus nõhõ lá.

Kia ràbi tahè tàki mahādu anõma, Ixỹbikòwa mahādu bo ràki xè dimỹde.
Depois disso aquele pessoal, os ixỹbikòwa, eles os pegaram.

Ijasò ràki raràkỹnỹmỹhỹre ràki
Os aruanās estavam brincando

Ixitawoku-di ràki Ijasò bèrahatxi ràbi rakòtukònỹmỹhỹde taràki raràkỹnrèri ihỹmỹhỹ
Diz que, quando eles tinham vontade, eles saiam do fundo do rio e ficavam brincando, aqui

tysina-di ràki rysinỹrèri ihỹmỹhỹ, rysinỹmỹhỹre ràki
os Ijasò ficavam fazendo alguma de suas brincadeiras, ficavam brincando.

Ijasò taràki dimỹmỹhỹde tàki ràki hè dimỹhỹhỹde, anõma mahādu,
Então aquele pessoal os pegou,

ixỹbikòwa mahādu ràki hè dimỹmỹhỹde
os Ixỹbikòwa os pegaram.

Tai kòraru-ki tahè Ijasò ijòdire
 Por causa deles hoje existe Ijasò

Há outra história (M18) que conta também sobre os *ijasò*, especificamente em sua relação com os *hàri*, e explica a origem do *rutòna* dos novos xamãs, o rito de iniciação xamânica. Um velho xamã ia pescar todos os dias, e trazia grandes quantidades de peixe. Seu filho, que estava próximo de ser iniciado, ficava intrigado. Então ele pedia para acompanhá-lo na pescaria, para saber como ele pegava tanto peixe. Mas seu pai sempre negava. Um dia ele resolveu ir escondido. Desceu até a canoa e se escondeu de baixo do *kòrihikỹ* ♀, *òrihikỹ* ♂⁴¹. Quando seu pai encostou na praia onde costumava pescar, o menino se revelou. O velho se assustou. Contou ao filho, então, o que ele fazia. Disse que estava pedindo comida aos *aõni*, aos *ijasò*, que subiam do *bèrahatxhi* (o “fundo do rio”, patamar inferior do cosmos) trazendo muitos peixes, e jogam-nos na praia para o xamã. Contou tudo e instruiu o menino: “fique quieto, fique deitado e não olhe! Muitos *ijasò* vão cantar, vão subir com suas comidas e vão cantar. Não olhe! Fique deitado e não olhe! Quando eles forem embora eu te chamo para você me ajudar a catar os peixes”. E o rapaz ficou deitado dentro da canoa, escondido sob o *kòrihikỹ*. Mas, ao contrário do que seu pai disse, ele olhou, e se sentiu mal: o chefe (*wèdu*) dos *ijasò*, o *Ijareni*⁴², o viu e gostou dele, por isso levou-o para o fundo do rio.

Quando os *aõni* desceram todos, o velho foi até a canoa chamar seu filho e viu que ele tinha sumido. Logo ele percebeu que um *ijasò* o tinha levado. Foi para a aldeia, triste. Na manhã seguinte, voltou para descobrir qual deles tinha pegado o menino. Quando os *ijasò* subiam com os peixes, ele perguntava: “foi você que levou meu filho?”. “Não, não fui eu”, eles respondiam. Até que um deles contou:

Kõrehe, *hàri*. Diarỹ aõkõre. Ariòrè aridykè aõkõ.
 Não, *xamã*, não fui eu. Eu não sou aquele que levou seu filho.

Aõma ijoi *hàxiwolàduhukỹ* ijoi *wèduhukỹ* ariòrè ridyra,
 Quem levou seu filho foi o morador do fundo do rio, nosso chefe,

Ijareni ariarèri ridyra.
 foi o *Ijareni* que levou seu filho.

Ta tiu *iòtuòròsòkõna*.
 Por isso ele não vai subir.

⁴¹ Tipo de trançado de palha. *Kòri* é pequeno, usado como abanador para o fogo. *Kòrihikỹ* é grande, pode passar de um metro e meio de altura. Os antigos sempre andavam com um desses dentro da canoa.

⁴² Há um *ijasò* muito comum hoje chamado *Ijareheni*. Embora eu nunca tenha escutado alguém chamá-lo de outro modo, algumas pessoas me disseram que o *Ijareni* (“lagarta *aõni*”) é o mesmo *Ijareheni*.

Ariòrè ridyra, rurukōra hēka, uri-le ridyra. Rurukōra.
Ele levou o seu filho, mas não o matou, apenas o levou. Seu filho não morreu.

Ridy, ixidàdè ridyra. Raōninỹkre-mỹ. Rurukōtyhy kaa.
Levou, levou-o para si, para que ele vire aōni. Ele não está morto.

O xamã, então, juntou os peixes e voltou para a aldeia. Ficou triste, muito triste. Depois, resolveu trazer os aruanãs e distribuí-los para as crianças. E a narradora conclui:

Ijasò-di ràki ixỹ roi-mỹ raremỹhỹ wekyrybò kòwy-mỹ ràki doi-mỹ rare hyky,
Como pagamento pelo rapaz que foi levado, os ijasò ficam com as pessoas na aldeia,

tai-ki anōma ijōdirèri wahè anōma hāri rutōna ijōdirèri.
por isso existe o rutōna dos xamãs.

Tàki hè bàdèkòrarurèri, tàki hè iwèdurèri.
Foi o velho que começou, ele era dono dos Ijasò.

Taràki hè rutōna ijōdimỹhỹre, tuu tai doimỹhỹ.
Por isso existe rutōna, é por isso que acontece hoje.

Ijasò ràki rimỹra-mỹ nōhō-mỹ nỹimỹhỹde wahè.
Os Ijasò que pegam as pessoas são dados como nōhō para alguém.

Matukari bàdèdàdỹnana hēka ratxirèri.
Esse é um conhecimento (bàdèdàkỹnana) daquele velho.

Essa história condensa o processo da vida de um xamã: no começo ele é uma pessoa como outra qualquer; depois um *aōni* o ‘pega’ e ele se torna também um *aōni* – os *hāri* são ditos serem eles mesmos *aōni* –, embora continue também sendo gente, sendo um parente para outros *inỹ*; com a morte, ele abandona sua parte humana para se tornar apenas *aōni*. Tratarei dessa questão em mais detalhes no capítulo quatro. Por hora, para encerrar nosso percurso pelo “tempo dos antigos”, uma última história (M16) narra a origem de um outro ritual, de importância central para essa tese, o Hetohokỹ. Uma mulher teve filho e estava de resguardo, sem comer peixe, já se iam três meses. De repente, porém, ela sentiu vontade de comer peixe. Sem avisar ninguém, durante a noite, desceu para a praia durante a noite e foi andando. Mas ela ainda estava *ikytyre*, i.e., com cheiro forte de sangue, e por isso as gaivotas começaram a sobrevoá-la e defecar em cima da mulher, que ficou toda cinza, coberta com fezes das aves. A mulher seguiu caminhando, até que encontrou homens Wryy – um grupo *ixỹju* – pescando. Ela disse que estava com vontade de comer peixe e, então, assim que amanheceu, os homens

levaram-na para sua aldeia. Lá as mulheres a lavaram, deram um *tuu*⁴³ novo para ela se vestir. Depois ela “comeu peixe para terminar seu resguardo” (*rikytyra*).

A mulher inỹ continuou vivendo entre os Wry, deixando seu marido e seus filhos para trás. Ela ficava só dentro de casa, não andava, e por isso sua pele ficou bem clara. Até que um homem entrou na casa e pediu-a casamento⁴⁴. A mulher aceitou; eles se casaram e tiveram dois filhos. Quando os meninos já estavam grandes, em fase de ser iniciados, ela disse para seu marido, chamado Huruka ♀, Hurua ♂⁴⁵:

Huruka, anõma waritxoreboho kãnỹ hẽ rakumỹnỹra, tai tahẽ waritxoreboho-di krakre
Huruka, meus filhos cresceram, então eu vou levá-los.

Waritxòrè wakumỹdèla boho wadàkè rikòrilàbyrènykre⁴⁶
Meus irmãos mais velhos vão pintar seus rostos de preto,

rikòrilàbynỹkre hẽ bàdina-di jyrè-mỹ runỹmỹhỹre tuu rininirèri.
vão pintá-los de preto com jenipapo, vão se tornar jyrè, assim eles dizem.

Wakumỹdèla boho waritxòrè boho anõmakre wadàkè rikòrilàbyrènykre ,
Meus irmãos mais velhos vão pintar o rosto dos meus filhos para mim,

waritxoreboho-di krakre.
eu vou levar meus filhos.

Hurua concorda, mas diz que os acompanhará. Sua mulher fala para ele não ir: “Não, você não vem, porque meu pessoal é bravo! É por isso que eu fico com você aqui, junto com o seu pessoal”. Mas ele não a escuta e vai junto com eles. Chegando na aldeia inỹ, a mulher comunicou a seus irmãos porque estava de volta. Eles concordaram e começaram a preparar a festa. “Por isso”, diz a narradora, “aconteceu o Hetohokỹ. Porque essa nossa avó desceu para ‘encerrar seu resguardo comendo peixe’ [*ixikytydàkỹ-mỹ*], e depois ela voltou trazendo os meninos”. As coisas dos meninos, a esteira, os brancos *orixà*, ficaram prontas, e a festa começou. Quando eles foram levantar o corredor *hererawo* (uma das estruturas de madeira e palha erguidas para o ritual, ver capítulo cinco), Hurua sumiu. Os homens da aldeia o mataram, mas sua mulher não sabia disso. Antes, seus irmãos tinham falado para a rapaziada não dar ouvidos às besteiras que seu cunhado pudesse falar, pois ele era um *ixỹju*. Ainda sim, os homens o

⁴³ Tipo de tanga de entrecasca usada pelas mulheres antigas.

⁴⁴ Como veremos no capítulo seguinte, essa é uma forma de casamento chamada de *ixidirètè*, pois o homem “entra sozinho”, ele vai até a casa da família da mulher e a pede em casamento.

⁴⁵ Apesar de Hurua ser um homem Wry, esse é um nome usado pelos Inỹ hoje.

⁴⁶ Ela diz “pintar o rosto de preto” metonimicamente, se referindo a um momento no segundo dia da reclusão dos meninos, quando eles têm seus corpos completamente tingidos com o preto do jenipapo. Essa não é uma forma usual de se referir ao ritual. Porém, só os *bròtyrè* bem próximos ao menino pintam o rosto de preto, enquanto a maioria pinta apenas braços e/ou pernas, de modo que o rosto parece ter, como indica a narrativa, uma centralidade na pintura dos iniciandos.

mataram. E festa continuou, até que os meninos saíram da reclusão, foram iniciados. Mas sua mulher não soube o que aconteceu com seu marido.

Uma mulher precisou esquecer dos seus e ter filhos com um *ix̣yju* para que o Hetotoḳy fosse retomado. Retomado pois, como vimos, a primeira humanidade já sabia fazer a festa, mas ela “morreu” junto com aqueles queimados em *iṇy wèbòhòna* (MII). Se pode-se dizer que o Hetotoḳy começou⁴⁷ por causa dessa mulher, também se pode dizer que ele começou por causa dos *ix̣yju* Wryy – como, aliás, a própria narradora o fez, em outro momento. O caráter intercomunitário da festa, como se vê, já estava aí: é preciso de que existam outros – outros Iṇy, de outra aldeia – para que se possa iniciar os meninos⁴⁸. E Hurua, o *ix̣yju*, foi morto durante o ritual; talvez por isso a relação entre os anfitriões e os visitantes é marcada por uma competição e uma rivalidade que beiram a hostilidade.



As histórias apresentadas aqui não são, é claro, mais que uma pequena amostra da mitologia iṇy. Meu objetivo não é, porém, uma documentação extensiva dessa mitologia, mas sim retratar sua costura geral, digamos assim. Qual é a história, em suma, contada por esse *corpus* mitológico? A resposta para essa pergunta já foi esboçada ao longo do capítulo.

O que os mitos contam é a história da sedimentação da humanidade ou da *cultura iṇy*. Tudo isso por meio da contraposição a outras humanidades – desumanidades, talvez fosse melhor dizer, já que essa mitologia, no sentido amplo, adere a um ponto de vista específico, aquele dos humanos, para o qual os *ix̣yju*, os animais, os *aõni* etc. são Outros. Contraposição essa que, para usar os termos de Lévi-Strauss, é uma passagem do contínuo ao discreto, um “empobrecimento” do mundo primevo que cria intervalos entre os elementos de modo que “a distância entre eles passa a ser suficiente para evitar que eles se encavalem ou se confundam uns com os outros (2004[1964]: 76)”.

No tempo primordial, no tempo em que os animais falavam, como vimos, os elementos, os seres, eras todos “encavalados”. Não havia intervalos discretos entre eles, de modo que não se podia definir com clareza qual sua natureza. Mas não porque as

⁴⁷ Essa história é considerada como o *kòraru* ♀, *òraru* ♂, “origem” ou “início” da festa. Assim Mahuèdèru anuncia sua narrativa: *karelàkykre anòma-ṃy tiṃybo Hetokuhuḳy kàna-ku rakòraruṇy-re-ṃy karelàkykre* (“Eu vou contar como, antigamente, o Hetotoḳy começou”).

⁴⁸ Isso no Hetotoḳy, na festa completa; na iniciação apenas com *ijasò*, a oposição entre os homens dos grupos de praça da cima e de baixo faz às vezes daquela entre anfitriões e visitantes, e na forma mais simples de iniciação, na qual os meninos são apenas levados para a casa de aruanã e pintados de preto, nada disso é preciso.

diferenças entre pessoas, animais e *aõni* – como uma classe de seres – estivessem diluídas uma na outra. Essas diferenças já estavam lá. O que não havia era uma equivalência da humanidade, da animalidade e da “aõnicidade” a tipos de seres específicos. Havia um princípio agentivo (humano, *inỹ*) comum a todos, todos eram gente e falavam. Todos, poderíamos dizer, tinham – ou eram – “alma”. O que lhes faltava era um corpo específico, um corpo como um conjunto de capacidades e afecções determinadas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a).

Naquele tempo, todos eram pura alma, pura potência. Um mundo como que povoado apenas por *tyytàby*, “espíritos”, o princípio agentivo imaterial das pessoas, assim como de outros seres; um mundo povoado apenas por *aõni*. Os *aõni*, termo que os Inỹ traduzem geralmente por “bicho”⁴⁹, e *tyytàby*, “alma”, “espírito”, cabe notar, são conceitos distintos. Mais restritamente, *aõni* se refere a uma classe de seres, como o Ilabièhèkỹ, os *ijasò*, Wèhõ, Wabe, Inỹni, dentre outros, seres em geral agressivos, por vezes antropófagos [*inỹròdu*, “comedores (*ròdu*) de gente (*inỹ*)”], que habitam o “mato” (*bàdèrahỹ* ♂); alguns, como os aruanãs, tem uma atitude sobremaneira benévola para com os Inỹ, embora os perigos não estejam ausentes nas relações com eles (ver *supra*). De um modo mais amplo, porém, o termo *aõni* se refere a uma “qualidade espírito”, por assim dizer, remetendo a um modo de ação “mágico”, como diz Rodrigues (2008b) – um conhecer e agir em intensão (ver *supra*) –, remetendo, assim, à condições de existência além ou aquém do humano. Quanto aos “espíritos” – das pessoas (*tyytàby* ♂), dos mortos (*woràsỹ* ♂, *uni* ♂, *hurè*), ver capítulo quatro –, embora os Inỹ não se refiram a eles comumente como *aõni*, suas capacidades e afecções só poderiam ser descritas como tal; os “espíritos” agem de modo *aõni*, “magicamente”. E os *aõni*, como uma classe de seres, têm “alma”, *tyytàby*, o que fica evidente sobretudo no contexto do ritual: é apenas a “alma” dos *ijasò*, do Ilabièhèkỹ, do Hãrabòbò, do Wèhõ, dentre outros, que vem (ou é trazida) para a aldeia, onde são “usadas” pelos homens; assim como os espíritos de animais e outros *aõni* – um coletivo chamado de *aõni aõni* –, em conjunto com *woràsỹ*, os espíritos dos mortos, podem ser referidos como *tyytàby mahãdu*, “os espíritos”, “o pessoal ou a turma das almas” – explorarei essas questões nos capítulos quatro e cinco. Os “espíritos” e os *aõni* existem de modo *isỹru* – ou *aõni* –, i.e., “perto da transformação” (ver *supra*). Assim como acontecia com a humanidade primeva.

⁴⁹ Assim como os regionais chamam figuras como o Curupira ou o Nego D’água de “bicho”, remetendo não ao mundo animal, mas sim ao sobrenatural. É desse uso do termo pelos regionais, com efeito, que parece derivar a tradução dos Karajá para *aõni*.

O tempo primordial, dominado por um *modo de ação aõni*, é um mundo de *comunicação universal*. Isso começa a mudar ainda no princípio de tudo, quando só havia Ænyxiwè e sua avó. É quando ele descobre qual o alimento apropriado para seu pênis, descobre o coito. Daí em diante, ele “organizaria” o mundo, estabelecendo várias de suas qualidades atuais, tanto em termos geológicos e astrológicos – criando cachoeiras ao longo do rio, colocando o sol para andar lentamente pelo céu – quanto em termos das atividades que viriam a ser humanas. E, principalmente, à medida que anda, Ænyxiwè encontra com vários animais. Ele sempre os engana – o que muitas vezes termina em um roubo – e, quando está indo embora, os transforma em animais, em apenas animais, em especificamente animais, em animais de tal ou qual espécie. Ænyxiwè lhes extrai sua parte humana; o que ele lhes rouba, com efeito, é seu aspecto *isÿru*, o aspecto *aõni* característico do tempo em que os animais falavam. Assim como a substituição da humanidade primeva pelos que saíram do fundo do rio pode ser vista como uma subtração (no sentido de uma diminuição significativa) de seu aspecto *isÿru*, *aõni*. É este empobrecimento do contínuo original, para voltar a Lévi-Strauss, que cria intervalos discretos entre os elementos do mundo atual de modo a evitar que eles se encavalem. É essa história que os mitos contam, sobre como os animais e os humanos atuais se “afastaram da transformação”. O “pessoal antigo”, como os Inÿ de hoje, já não namorava mais com jacarés, mucuras, raposas, nem podia conversar com os animais, e tampouco fazer árvores enormes reduzirem até o chão apenas com o bater do pé.

‘Afastado’, diga-se, em termos de distância, e não de ausência. Pois, como disse Viveiros de Castro, “os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das discontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (id.: 324). Os espíritos ou os *aõni*, como vimos. As formas corporais opacas dos seres ocultam sua humanidade uns para os outros, mas essa opacidade é relativa, pois reversível. Quando Sòkròwè, xamã e chefe cerimonial de Santa Isabel, teve sua crise iniciatória, ele estava em uma caçada de porcos do mato. A água que os homens levaram acabou. Então ele entrou em uma poça d’água para matar sua sede e sentiu algo como um choque: um *aõni* o pegou e, imediatamente, ele se sentiu mal. Quando voltou para junto dos outros homens, ele olhou e viu pessoas mortas a tiros esticadas no chão: eram os porcos que eles tinham matado. E, sobre os feiticeiros, diz-se que, quando eles vão fazer um malefício – quando certos *aõni* estão junto deles –, eles enxergam as pessoas como “bichos”, por isso “não te dó” – como os Inÿ costumem dizer – nem dos próprios parentes.

Essa reversibilidade é, certamente, algo que todos os humanos (porque dotados de alma) podem experimentar, embora isso comumente se apresente como um risco – o risco de desumanizar-se, de se revelar como um diferente perante os seus. Há, porém, uma classe de pessoas (os xamãs) e um tempo/espaço (os rituais de praça) nos quais o aspecto *is̄ru* pode existir controladamente entre os *inȳ*⁵⁰. Os comuns precisam, ao contrário, manter-se afastados da transformação, precisam permanecer humanos uns para os outros. Uma permanência ativa. A humanidade é uma resistência, um perpétuo produzir-se humano, pois nada está garantido de antemão.

Nos próximos capítulos, teremos oportunidade de nos aprofundar várias das questões que foram apenas esboçadas aqui. Por ora, voltemos mais uma vez ao universo do mito.

A ORIGEM, O ORIGINAL E O INVENTADO

Todos os mitos que vimos aqui narram a “origem” (*kòraru* ♀, *òraru* ♂) de algo. Mas essa “criação”, na grande maioria dos casos, não é uma “invenção”, uma criação *ex nihilo*.

The idea of creation *ex nihilo* is virtually absent from indigenous cosmogonies. Things and beings normally originate as a transformation of something else: animals, as I have noted, are transformations of a primordial, universal humanity. Where we find notions of creation at all—the fashioning of some prior substance into a new type of being—what is stressed is the imperfection of the end product. Amerindian demiurges always fail to deliver the goods. And just as nature is the result not of creation but of transformation, so culture is a product not of invention but of transference (and thus transmission, tradition). In Amerindian mythology, the origin of cultural implements or institutions is canonically explained as a borrowing—a transfer (violent or friendly, by stealing or by learning, as a trophy or as a gift) of prototypes already possessed by animals, spirits, or enemies. The origin and essence of culture is acculturation (VIVEIROS DE CASTRO, 2004b: 477).

O dia longo é uma transformação do dia curto (Mo2); as espécies animais atuais são uma redução dos animais-*aõni* primordiais (Mo5); o rabo curto do papagaio é também uma redução de seu rabo originalmente longo (Mo8); a humanidade verdadeira é uma transformação por substituição da primeira humanidade (M12). Criação é roubo, transformação, transferência. Ou ela não é nada mais do que uma elicitación: o que é “criado” já estava lá, por assim dizer, desde o princípio. A começar pelo próprio mundo. Não há uma história de como ele começou. No princípio de tudo, como vimos, só existia *Ànyxiwè* e sua avó (Mo1). Ou melhor, *já existia* *Ànyxiwè* e sua avó; e os animais, e a humanidade primeva... No mito do roubo do sol (Mo2), quando *Ànyxiwè* corta o cabelo do *Iòlò*, “seus *bròtyrè*”, diz a narradora, seus parentes abutres, se submetem

⁵⁰ Em relação aos comuns, poderíamos também mencionar os sonhos. Pois, quando se dorme, a alma (*tyytàby*) sai do corpo e anda, e suas aventuras podem ser transparentes, por assim dizer, a seu dono por meio de seus sonhos. Em certo sentido, portanto, os xamãs diferem dos comuns apenas em grau, pois aqueles especialistas controlam os vagares de sua alma. Veremos isso em mais detalhes no capítulo quatro.

espontaneamente ao corte. E é por isso que existe *bròtyrè* hoje. Mas isso aparece de uma maneira espontânea na narrativa, ninguém fala como eles devem fazer. Tudo se passa como se o conhecimento (*bàdèdỹnana*) sobre *bròtyrè* já existisse, mesmo que ninguém nunca tivesse feito: ele é apenas elicitado. Quando Kàboi entala no buraco (M12), ele olha para as árvores mortas e diz seus nomes: “olha, lá está um landi morto, lá está um pequizeiro morto”. Por isso ele é *inidỹdu*, aquele que deu nome às árvores, por isso todas as árvores do mundo atual têm nome. Mas ele não parece *criar* esses nomes, como quem diz: “aquela árvore ali está morta, vou chamá-la de jatobá”. Tudo se passa como se os nomes delas já estivessem dados, ele apenas os fala. E, como vimos, naquele tempo, as palavras tinham muito poder. Kàboi é o nominador das árvores porque, e somente porque, ele foi o primeiro a dizer seus nomes.

Ainda na mesma história, os *ixỹju* aparecem repentinamente no meio da narrativa. O pessoal de Woubèdu sai do fundo do rio, todos saem junto com ele, é frisado, mas só quando já estão do lado de fora é que sabemos que os *ixỹju* estavam incluídos nesse “todo”. A origem desses outros povos, assim, é o simples ato de sair do fundo do rio. Mas eles sempre estiveram lá – já com seus ornamentos e alimentos, ao contrário do pessoal de Woubèdu, que ainda teria que ganhar/conquistar/fazer aparecer muitos dos elementos que hoje os caracterizam como *inỹ*. Os animais transformados por *Àñỹxiwè* já tinham os nomes e algumas das características dos membros atuais de suas espécies. O Raposa já corria mais que os outros; a Anta já era pesada como o é hoje, por isso achata o sapo quando pisa nele (M10); o Tamanduá já comia formiga (M04), e a Onça já era um predador feroz (M04, M08, M09); o Macaco-Prego já era traquina e o Tracajá já gostava de ficar se esquentando ao sol (M03); O Camaleão já era um comedor de frutas (M05). Assim como Woubèdu já era o *inỹdèri*, o “verdadeiramente humano”, “verdadeiramente pessoa”, ainda que tenham sido os *ixỹju* que saíram do fundo do rio portanto elementos importantes da humanidade *inỹ* atual, como produtos de roça e ornamentos e unções corporais.

Por vezes o mito faz um caminho tortuoso: ele parece precisar eliminar algo para, mais à frente, poder narrar sua origem. A humanidade primeva precisa ser radicalmente eliminada para que o pessoal de Woubèdu possa sair do fundo do rio *tèròwy-mỹ*, “em substituição” a eles. Mas os exemplos mais emblemáticos são os dos dois grandes rituais coletivos *inỹ*. O *Hetohokỹ* já era praticado pelo povo extinto em *inỹ wèbòhòna* (M11), e acabou junto com eles. Foi preciso, então, que uma mulher desrespeitasse o resguardo e terminasse esquecendo-se dos seus e tendo filhos com um *ixỹju* para que, com os meninos crescidos, ela retornasse para que seus irmãos fizessem a festa para seus

sobrinhos (M16). Eles simplesmente fazem a festa: o esquecimento que pesa sobre o Hetohokỹ, é, por assim dizer, subitamente revogado. Também, como vimos, os *ijasò* já existiam no Berahatxi, onde eram *nõhõ* das pessoas, assim como o são hoje. Mas quando Woubèdu conduz todos para o lado de fora, eles deixam os *ijasò* para trás no espaço, no tempo, na memória. Foi preciso, então, que Wanahua e seu amigo encontrassem os mascarados dançando à beira de um lago e os lavassem à aldeia para que tudo pudesse “começar” (M17). Como Karirỹma, que escutava a narrativa de Mabiore junto comigo, disse, ao final, “essa é a história de como aruanã começou”. Nesse caso, a forma do ritual é ditada pelos próprios *ijasò*.

Um último caso digno de nota é o da origem dos brancos. Há uma história sobre o encontro dos Karajá com os Tori Uhu, os primeiros brancos que penetraram o vale do Araguaia (M20). Mas os brancos já estavam lá, no princípio de tudo: *Ànỹxiwè* rouba um machado de ferro de *Tõrikòkò*, o *Lagartixa*, e rouba a pá da *Ema* – instrumento esse que, ao contrário do machado, nem sequer havia um equivalente nativo. Na mitologia Javaé, até itens tecnologicamente mais complexos como espingarda e mesmo automóveis são trazidos do fundo do rio pelos *Ijèwèhè*, o povo de *Ànỹxiwè* (RODRIGUES, 2008b: 49). A existência dos brancos já estava presumida desde o início. Então, dois irmãos gêmeos, filhos de uma mulher humana e de dois pais *aõni* diferentes (M09), vão em busca de *sai pai*, que lhes entrega armas de fogo e os manda embora, um para montante e outro para jusante, onde se tornam os ancestrais dos brancos. Só então, o discurso mítico estaria pronto para dar conta do aparecimento dos Tori: “seu lugar”, para lembrar a célebre passagem de Lévi-Strauss em seu estudo sobre a mitologia ameríndia da gemelaridade, “estava, de certo modo, reservado” (1993[1991]: 66). Para narrar a origem de qualquer coisa, o mito precisa inscrevê-la no princípio, de modo que seu aparecimento seja apenas a transformação ou a simples elicitación de algo que “já estava lá”.

De modo análogo, a ação criativa propriamente humana é um fazer aparecer uma *forma* já dada. É interessante, nesse sentido, o uso que os Inỹ fazem da palavra “original”. Em português, o termo tem dois significados. Pode se referir a um “certificado de origem”: quando se diz que um item original, sabemos que se trata de algo que não é nem uma falsificação (um simulacro) nem um genérico (um item de segunda classe, fabricado por um concorrente). Mas “original”, também, é aquilo que é inovador, fruto do exercício da criatividade. O uso que os Inỹ fazem da palavra diverge radicalmente desse segundo sentido. Certa vez, por exemplo, Karirỹma contemplava um de seus artesanatos, quando me disse: “Esse aqui é original, não fui eu que inventei!”. Ele se aproxima mais do primeiro sentido do termo em português. Um objeto original é aquele

que é fabricado de acordo com sua estética convencional, em termos do formato, das cores, dos materiais convencionais etc. Hoje, as pontas de flecha para matar peixes são feitas⁵¹ com um pequeno pedaço de ferro, mas a original é com osso. A madeira original para se fazer o arco é o patxi, e para se fazer a canoa, o landi. Hoje usa-se miçangas (*ixikura* ♀, *ixiura* ♂) para fazer os colares *m̃rani* e, por vezes, o cinto *wètàkana* ♀, *wètaana* ♂, mas o original são alguns tipos de sementes coloridas (também *ixiura*), no primeiro caso, e a combinação de seda de buriti com algodão preto, no segundo. Na falta de *kàtara* ♀, *àtara* ♂ (um tipo de concha endêmica em locais alagáveis na beira dos lagos), o original, faz-se o brinco masculino *dohoruè* com um pedaço de CD.

Diz-se, também, que pessoas são “originais” quando elas agem de maneira *ityhyre* – “correta” ou “exemplar”⁵². Certa vez, em época de festa, uma casa estava sem a resina vegetal (*kowoji* ♀, *owoji* ♂) usada para grudar a penugem branca (*dura*) no corpo, parte da ornamentação ritual. A dona da casa, uma mulher de cerca de quarenta anos, já tinha andado pela aldeia toda, mas não conseguiu um pouco. Sua mãe, uma senhora já bem de idade, resolveu, então, sair em busca da resina, mesmo sua filha tendo insistido para que não fosse, porque ninguém tinha. Mesmo assim ela foi, durante a noite, espantando os cachorros pelo meio do caminho, e voltou logo, trazendo um punhado da resina. Quando ela voltou, sua filha exclamou: *Hè! Sènadu ityhyre! Original!* (“Nossa! Que velha *ityhyre*! Ela é original!”). Como se vê por essa frase, a palavra é sempre usada em português, mesmo quando se fala em *iñrybè*, e não há um equivalente claro na língua vernácula. No caso de objetos, *tyhy* também pode ser usado: quanto ao material original do brinco *dohoruè*, por exemplo, pode-se dizer que *àtara ihõrõtyhyrèri*, “a concha *àtara* é próprio (*tyhy*) dele (*ihõrõ*)”. Mas os Karajá parecem ter encontrado algo nessa palavra que lhes permite se expressarem melhor em português do que em sua língua.

Original, em suma, é aquilo que, por definição, não é “inventado”: é o que remete à origem, é a elicitación (bem sucedida) de uma forma dada. O que se pode, dizer, então, do que é inventado? Voltemos, uma vez mais, ao mito. Pois lá, embora sejam raras, há sim ações criativas inventivas que não remetem a nenhuma forma preexistente. É

⁵¹ Quando se as faz... Hoje a pescaria com flecha é muito rara, tanto pelas modificações ambientais – em um sentido amplo, que vai da variação dos tamanhos dos cardumes e dos espécimes até o uso do rio por embarcações a motor – que diminuem muito o rendimento da técnica (ver Nunes, 2012a: 226-229), quanto pelas transformações das próprias finalidades da pesca iñ – agora não mais apenas para consumo próprio, mas também para geração de renda –, o que exige, ao contrário, técnicas de maior rendimento, como a rede. Certas espécies, porém, devido à seus hábitos (os peixes de corredeira como tubarana e cachorra [*latè*], e predadores que se ambientam melhor em lagos, como o tucunaré [*bènõra*, *kànitèrè* ♀, *ànitèrè* ♂ e *wakura* ♀, *waura* ♂]) são pegas sobretudo com anzol.

⁵² *Tyhy* pode ser genericamente traduzido como “verdadeiro”, mas é também usado como um enfático ou aumentativo: *iñ tyhy*, “pessoa verdadeira, exemplar”; *iñihik̃ tyhy*, “realmente grande, muito grande”; *awi tyhy*, “muito bom, excelente”.

Âñxiwè, novamente, quem protagoniza a imensa maioria desses eventos. Quando ele viu as pessoas pegando os peixes facilmente com a mão, pois eles não podiam nadar para fugir, ele *itôaxidàkỹ-mỹ hè rōhōtinỹmỹ*, diz o narrador, “pensou em colocar nadadeira na calda deles”, assim como pensou em colocar dentes e esporão para sua defesa. Isso foi idéia de Âñxiwè, a forma corporal dos peixes atuais é invenção dele. Para testar a agilidade dos peixes com nadadeira, ele inventa uma maneira de pegá-los, fazendo barragens de areia no caminho da piabanha. Ela escapa, mas sua técnica se tornou uma armadilha de pesca usada pelos antigos e chamada de *rukuirèry* ♀, *ruuirèsy* ♂. Para evitar que os animais de quem ele roubou o fogo cheguem até ele, Âñxiwè joga um punhado de terra para trás, sobre os ombros, e cria um lago. Âñxiwè inventa as coisas.

Quando Xiburè ainda estava próximo desta terra, o que as pessoas desejavam comer – escusado dizer, comida verdadeira –, ele simplesmente fazia aparecer em sua frente. Até que um rapaz *inventou* algo diferente, pediu um “mingau de bosta”, mas não comeu. Ele pediu sem desejar, e o que pediu não era comida humana, mas sim um anti-alimento, excremento. Criativo como foi, ele é descrito pelas narradoras como um “louco”, *itxýtè*. Se o original é apropriado e legítimo (*ityhy*), o que é deliberadamente inventado, em geral, tem valor estético reduzido e nenhum valor moral. Isso, podemos ver, vem de longe, desde o tempo em que os animais falavam. No mundo atual, assim como no caso do rapaz que pediu a Xiburè um “mingau de bosta”, ações criativas “não originais” – que alteram os padrões de respeito e vergonha, ações antissociais ou imorais etc. –, i.e., pessoas cujas ações elicitam formas não convencionais (*sensu* WAGNER, 1981), são chamadas de “loucas”, *itxýtè*.

No “tempo do pessoal de hoje” há muito que é inventado. Vimos acima alguns exemplos, como a substituição dos materiais para produção de pontas de flecha, dos colares *mỹrani*, dos cintos *wètaana* e dos brincos masculinos *dohoruè*. Alguns deles são esteticamente valorizados, como o colar de miçangas ostentando grafismos inỹ; outros são apreciados por uns e rejeitados por outros, como os cintos *wètaana* feitos com miçangas; outros, ainda, independentemente de seu valor estético, são utilizados por uma questão de disponibilidade (como os CDs para o brinco *dohoruè*, que, apesar de seu valor estético inferior, são usados porque hoje é cada vez mais difícil se obter conchas *àtara*) ou de praticidade/eficiência (as pontas de flecha de ferro, mais fáceis de fazer, mais eficazes e de maior durabilidade). Em todos os casos, porém, seu caráter inventado é sempre lembrado – o que, nesse caso, remete à sua origem Outra, de modo que, mesmo que alguns desses objetos sejam apreciados, sua presença abundante sempre lembra aos Inỹ que, hoje, eles vivem “no meio dos brancos” ou “como brancos”.

Também o xamanismo tem uma dimensão inventiva – mas negativa. Refiro-me não ao trabalho de cura ou ao lugar dos *hàri* nos rituais, mas à outra face do complexo xamânico, os malefícios. Os feitiços são, como dizem os Inỹ, “invenção de feiticeiro”, no sentido de que aqueles que desejam fazer o mal estão sempre pesquisando novos materiais – *uri*, a “mistura” do feitiço – a partir dos quais possam produzir um malefício com efeitos inéditos. Não há um estoque limitado de tipos de feitiço, pois os feiticeiros estão sempre criando, inventando novos (ver NUNES, 2013a; *no prelo*). Os xamãs são eles mesmos ditos serem *aõni*; quanto aos feiticeiros, lembremos que, quando vão fazer um malefício, quando seus *aõni* deles se aproximam, eles veem as pessoas como “bichos”, mesmo seus próprios parentes.

Outro contexto em que a ação é deliberadamente inventiva são as músicas de *ijasò*. Há músicas que são “dos *ijasò* de verdade”, que foram aprendidas diretamente com os espíritos dos seres mascarados. Mas – pelo menos nos tempos de hoje – a maioria das músicas são compostas pelos homens. Há aqueles que são “cantores famosos” (*wikudu* ♀, *wiudu* ♂⁵³), i.e., renomados compositores de música de aruanã, cuja obra se difunde por todas as aldeias, chegando até mesmo aos Javaé e vice-versa. A composição é humana, mas a música é do *ijasò*: são eles que cantam, e não os homens – que, naquele momento, insistem os Karajá, são eles mesmos *aõni*. Não se pode revelar às mulheres e elas não podem falar – mesmo que o saibam, como é frequentemente o caso – quem está debaixo da máscara. Isso é um segredo ritual masculino, cuja violação é sujeita a graves penas: a mais grave, a morte do infrator ou da infratora. Quanto às músicas, hoje se diz abertamente quem as compôs. Os Inỹ comentam que tal ou qual homem é “cantor”, e não raro os interpelam pedindo para escutar ou gravar suas músicas. Mas isso é recente: antes, a composição da música era também um segredo ritual, sujeito às mesmas punições, caso violado, que no caso da identidade dos dançarinos. As músicas, em suma, são dos *ijasò* (ver capítulo cinco).

A criação inventiva, no mito e no mundo atual, está sempre situada além da humanidade verdadeira, são obras daqueles que, mesmo que apenas momentaneamente, se revelam como diferentes – *aõni*, loucos, feiticeiros. A ação propriamente humana, *inỹ*, não é baseada na invenção, mas se reconhece na replicação, na elicitación, de formas já dadas, na atualização de um “original”.

⁵³ *Wiu*, “música”; *-du*, “dono, mestre, experto”. O termo pode se referir tanto aos compositores quanto aos homens que cantam sob as máscaras dos *ijasò*. A posposição *-du* tem geralmente o sentido de alguém que faz certa atividade com maestria. Mas é também usada para indicar a pessoa que executa uma determinada ação. Se os homens chegam da caçada ritual, durante o *Hetotokỹ*, com um porco do matado morto, por exemplo, pode-se perguntar *mõbo hẽ irududỹdure?*, “quem foi o matador”, com o mesmo sentido de *mõbo hẽ rirubunỹre*, “quem o matou?”. Não necessariamente o matador do porco é um caçador excepcional.

ÔBITI X EHADU: SOBRE AS FORMAS

A ação humana, portanto, tem parâmetros claros, e isso coloca aos Inỹ a possibilidade de avaliar cada ato em termos do que, de seu próprio ponto de vista, ele é capaz de elicitar: há maneiras certas e erradas de se fazer as coisas. Hoje, no tempo dos *wijina bòdu mahãdu*, ouve-se recorrentemente esse contraste. Diz-se que algumas coisas são/estão *kòbiti* ♀, *òbiti* ♂, uma palavra que tem um significado de retidão, podendo ser usada tanto para um movimento reto, direto, assertivo, rumo a algum lugar, pessoa ou objeto, quanto para algo apropriado, certo – corretude, retidão de conduta, retidão moral. De outras coisas, diz-se que são/estão *ehadu*, uma adaptação fonética do português “errado” ao *inỹrybè*. Quando cheguei para o maior período de campo em Santa Isabel, no início de 2014, o Hetehokỹ estava ameaçado de não acontecer. A mãe dos dois meninos a serem iniciados, por conta da morte recente de uma parente próxima – uma moça jovem, que se enforcou –, mandou queimar as máscaras dos *ijasò* de seus filhos e disse que não patrocinaria mais o Hetehokỹ. O clima na aldeia era de incerteza, e muito se comentava sobre o assunto. As pessoas diziam que, apesar de também estarem muito tristes e abaladas por conta da morte da jovem, aquilo estava *ehadu*, pois, uma vez que o Hetehokỹ começa, ele não pode parar. Em caso de morte, o luto é respeitado⁵⁴ e depois a festa segue. Muitos concluíam, para mim, com comentários do tipo “isso é lei!”, “na nossa lei é assim”, “isso é da cultura”. Se fossem só os *ijasò*, diziam, não teria problema. Quando acontece uma morte, a família pode mandar os aruanãs embora; isso é de sua alçada decidir. Mas o Hetehokỹ não pode parar. No fim, a mãe dos meninos a serem iniciados voltou a trás e a festa continuou.

Um outro exemplo. Também em 2014, um bebê ganhou um aruanã de um jovem rapaz que acabara de se tornar xamã. Era apenas um *ijasò*, um *Ijareheni*, e um *Lateni* – que não dança. Os avós do bebê, então, pensaram em trazer um outro *ijasò*, que tinha sido dado a um de seus filhos poucos anos antes, de modo que o *Ijareheni* não saísse para dançar sozinho, pois isso é “sem graça”, “fica desanimado” – quanto mais aruanãs estiverem dançando, mais pessoas se reúnem para vê-los e mais animada, alegre (*bàdèsa*) fica a aldeia. Ocorre que, na época em que o xamã lhes entregou esse *ijasò*, a família não o pagou, como é a “regra”. Diante disso, escutei muitas pessoas dizerem que aquilo estava *ehadu*: se eles não entregaram o pagamento (*kòwy* ♀, *òwy* ♂) para o xamã, eles

⁵⁴ O tempo que as atividades rituais ficam suspensas depende da fase em que a festa está. Se há tempo hábil, respeita-se integralmente o luto – que hoje dura três ou cinco dias, dependendo do tipo de morte. Se, porém, uma morte acontecer durante os 10 dias da festa propriamente dita, respeita-se apenas um dia ou apenas algumas horas de luto.

não poderiam trazer aquele *ijasò* de volta. Para tanto, eles teriam primeiro que fazer o pagamento: *kia xè kòbitirèri* (“isso é o correto”), comentou uma senhora. Por fim, um rapaz colocou fogo na casa de aruanã – outra coisa que as pessoas disseram ser *ehadu*, e que as deixou muito chateadas –, o *Ijareheni* acabou sendo mandado embora e a questão resolveu-se por si mesma.

Correto é aquilo que elicitava ou evidencia uma forma propriamente humana. Ou, dito de outro modo, é aquilo que está de acordo com as “leis culturais”. É digno de nota o vocabulário “legalista”, digamos assim, que os Inỹ usam para falar de sua cultura: ela é algo que tem “leis”, “regras”, “normas”. Ouve-se com frequência os karajá usarem essas palavras para se referir ao modo correto, apropriado, de agir em qualquer situação dada: de se portar em um certo momento do ritual, a maneira como um marido deve tratar uma esposa e vice-versa, as responsabilidades dos chefes perante a comunidade etc. Em Buridina, assim como em Santa Isabel, fala-se, conversadamente, da “lei do branco” ou da “lei da cidade”, mas não da “cultura” dos brancos. Como me disse certa vez Gedeon *Ijàraru*, “o branco não tem cultura certa, que nem o índio. O branco não tem cultura”. Uma “cultura certa”, com inúmeras prescrições e proscricções (NUNES, 2013c: 104). Os Tori, é certo, tem leis, muitas leis. Mas elas são seguidas, no mais das vezes, por força de obrigação, sob a égide opressora de Estado, que tem todo um aparato para “vigiar e punir”, como diria Foucault. Mas concordar ou não com a normatividade vigente é outra questão: quase todos os “cidadãos”, sabemos bem, agimos de acordo com várias leis das quais não estamos nem um pouco de acordo. Não nos resta muitas opções. E podemos discordar delas por serem elas mesmas o produto da ação e da responsabilidade humanas: feitas por pessoas, supostamente para o bem comum e para viabilizar e organizar a vida em sociedade – para enfretar o problema do ‘contrato social’ –, elas podem, e devem, ser mudadas para acompanhar e se adequar à caminhada incessante ‘da sociedade’ na história.

Aos Inỹ, igualmente, não resta muitas opções senão seguir as “regras de sua cultura”. Mas suas leis não se fundam em contrato. Porque os homens se dividem em grupos de praça de cima, do meio e de baixo? Pois foram assim divididos que os *biu mahãdu* desceram, quando *Sanawè* e seus companheiros os pegaram (M15). Por que as pessoas fazem *bròtyrè* para seus parentes descendentes? Porque os abutres assim fizeram quando *Ànỹxiwè* cortou o cabelo do *Urubu-Rei* (Mo2). E mesmo quando não há uma história que dê conta de algo em específico – há um mito de origem do *Hetohokỹ*, por exemplo, mas não de toda sequência rigidamente formalizada do ritual –, diz-se que se

deve agir daquela maneira por ser *òbiti*, “correto”, por ser “uma regra da nossa cultura”. As leis *inỹ*, em suma, são parte da dimensão do mundo que se apresenta para os humanos atuais como dada, inata (WAGNER, 1981).

Daí a maneira como os *Inỹ* falam de sua cultura. Eles dizem que “isso é da cultura”, que “na nossa regra é assim”, que “isso é uma lei para nós”, dando a impressão de que o que chamam de *cultura* é um estoque fechado e aparentemente imutável de elementos como sua língua, os rituais, um conjunto de ornamentos e unções corporais, padrões de comportamento bem determinados de pessoas em relações recíprocas específicas, uma rígida divisão de gênero etc. Um estoque fechado, justamente porque *dado*. Não estando, portanto, no domínio da ação e responsabilidade humanas, essas leis não poderiam se transformar, ou melhor, ser deliberadamente alteradas pelos humanos. Embora, nos dias de hoje, no tempo dos *wijina bòdu mahādu*, as pessoas ajam, em muitas ocasiões, não seguindo as “regras da cultura”, mas ao modo dos brancos. Hoje praticamente não se planta mais roça, e a comida de base vegetal é em sua imensa maioria adquirida no comércio local; os recém-casados não têm mais uma relação de respeito/vergonha e evitação para com os sogros tão marcada quanto no tempo dos antigos; muitas coisas que antes fluíam entre parentes e cujo pagamento era em itens análogos ou mesmo que não tinham pagamento são, hoje, mediadas pelo dinheiro. Haveria ainda uma infinidade de outros exemplos. Muitos jovens, quando criticados pelos mais velhos sobre a maneira como estão fazendo determinada coisa, respondem dizendo que hoje não estamos mais no tempo dos antigos, *wiji 2015 bàdè nỹimỹhỹde! 2015!* (“Estamos em 2015!”). O ano atual virou uma expressão corrente para se referir a esse afastamento da vida dos *hỹyna mahādu*. Mas, quando se deparam com isso, os *Inỹ* não dizem que sua cultura está mudando, e sim que ela *ixawi-mỹ roimỹhỹre*, “está acabando”. Dada, a cultura não pode ser transformada, mas sim perdida. Daí, também, a facilidade da adesão indígena aos projetos de “resgate cultural” (NUNES, 2013c).

Disse que, para os *Inỹ*, sua *cultura* se apresenta como um estoque fechado de elementos. O que venho chamando de *forma* é algo da ordem desses “elementos”. Não suponho, porém, que de fato eles fomrem um “sistema” inteiramente sistemático, muito menos “fechado”, imune não só a rearranjos quanto a inovações, perdas e substituições, desgastes e desenvolvimentos. Trata-se antes de uma estética, em um sentido amplo, de um conjunto de convenções ‘formais’ que codifica a maneira específica como ações e relações precisam aparecer para dar a ver as pessoas como semelhantes ou diferentes entre si. Como diz Marilyn Strathern, “as relações só são reconhecidas se elas assumem uma forma particular. [...] A objetificação requer necessariamente a assunção de uma

forma; o conhecimento precisa se fazer conhecer de uma maneira específica. [...] *Isso só pode ser feito por meio de uma estética apropriada*” (1988: 180-181 – grifo original omitido e outro adicionado por mim)⁵⁵.

O *bròtyrè* é uma *forma* porque apresenta uma estética específica segundo a qual se pode reconhecer que relações determinadas foram ativadas: uma pessoa mais velha que se submete ao mesmo processo que um parente próximo mais novo – geralmente uma criança –, compartilhando da mesma substância (cortar o cabelo com a mesma tesoura, se pintar com o mesmo jenipapo, comer da mesma comida) como forma apoio e de diminuir a vergonha daquele ou daquela em prol de quem se faz o ato (ver capítulo três). É uma *forma* que evidencia um vínculo de parentesco, de uma distância determinada, entre duas pessoas humanas. Um homem pescando em sua canoa pode ser uma *forma inỹ*, na medida em que evidencia a relação com sua mulher, dando-o a ver como um marido, que “coloca comida em casa”. Um *latenira* – tipo de capacete cônico recoberto com penas de arara vermelha usado pelos meninos que vão ser iniciados no Hetotohkỹ – é uma *forma inỹ* porque objetifica uma série de relações: entre o menino e seus pais, dos pais destes com outros parentes por meio dos quais eles podem obter as penas e a estrutura do capacete etc. Um homem que vende o botijão de gás de sua mãe para comprar pinga e, quando ela reclama, ele a espanca – me refiro a um caso real –, é uma *forma Outro*, uma *forma ixỹju*, poderia ser, pois evidencia um padrão de comportamento amoral e belicoso típico de certos *ixỹju*. Ao elicitar essa forma, ele se dá a ver como um Outro.

Isso nos remete, uma vez mais, ao mito. A história que ele conta, poderíamos dizer, é a da origem das *formas inỹ* e, por diferenciação, das *formas Outro*. Mas o mito não é uma simples história, no sentido de uma narrativa sobre algo que já aconteceu. Como disse, o aspecto *isỹru, aõni* – i.e., transformativo – do tempo primevo não foi exaurido

⁵⁵ Explorei essa idéia em outro lugar (NUNES, 2014), embora na ocasião eu tenha usado a idéia de *forma* sem apresentar uma definição. Continuando com Strathern, vale uma citação mais extensa: “The objectification of relations as persons simultaneously makes them into *things* in so far as the relations are only recognized if they assume a particular form. Indeed, there is a very small number of (conventional) forms that will do as evidence that relations have been thus activated. They must display certain attributes. [...] Objectification necessarily requires the taking of a form; knowledge has to be made known in a particular way. Now Westerners apprehend as symbolic a relationship between an item and what it ‘expresses’, as we imagine a shell valuable depicting a child, for the relationship between its ‘things’ each with their own form. Where Melanesians personify relations – endow valuables with human attributes and human capabilities as they do individual people – they must instead *make the form appear*. For a body or mind to be in a position of eliciting an effect from another, to evince power or capability, it must manifest itself in a particular concrete way, which then becomes the elicitory trigger. This can only be done through the appropriate aesthetic. My argument is that relations are objectified in a few highly constrained ways. Only certain specific forms of interaction will be taken as evidence of the successful activation or maintenance of relationships. In being conventionally prescribed these are reified: they-in-themselves hold evidence of the successful outcome” (1988: 180-181).

com a criação de diferenças discretas entre os seres, ele continua a rondar o ambiente humano. Se as *formas* são dadas, parte da dimensão inata do mundo, ser-se humano é um estatuto que precisa ser constantemente produzido, justamente porque não está garantido. As *formas* são dadas, mas nada garante *a priori* que determinada ação vá elicitar uma *forma inỹ*, e não uma *forma Outro*: é preciso fazer a *forma* apropriada, dado um contexto específico, aparecer. O processo do parentesco, no mundo atual, replica o processo de constituição da humanidade verdadeira no mundo do mito: o fundo contra o qual a humanidade se constrói é a alteridade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b; 2002c). Por isso mesmo, talvez, as histórias sejam tão presentes na vida cotidiana; por isso mesmo, talvez, eventos aparentemente banais desencadeiem narrativas sobre o início dos tempos; por isso mesmo, talvez, personagens ou eventos míticos sejam tão frequentemente usados como medida de comparação para comportamentos imorais, extravagantes, excessivos.



Antes, porém, de fechar o presente capítulo, uma nota. Istvan Praet, em sua tese sobre os Chachi, grupo indígena do noroeste do Equador, propõe o conceito de *shape*, “forma”. A proposta do autor se aproxima, em linhas gerais, do meu uso da palavra aqui. Mas é sobre as diferenças que gostaria de me ater. Para Praet, as formas são relacionais: a expressão pretende capturar a maneira como as pessoas “engajam-se em suas atividades cotidianas, antes que seus corpos físicos como tais” (2006: 67 – tradução minha). “A aparência é secundária ao comportamento, a identidade de alguém deriva do que a pessoa faz, antes que de como ela se parece” (id.: 68). A “forma Chachi”, portanto, “captura o povo Chachi como seres físicos *mais* um comportamento moral e cultural específico” (id.: *ibid.* – grifo no original). Praet, porém, argumenta que seu conceito de *shape* difere fundamentalmente do animismo, tal como elaborado por Philip Descola, e do perspectivismo, tal como elaborado por Eduardo Viveiros de Castro, embora ele reconheça que o germe de sua teoria esteja já presente nos trabalhos desses dois outros autores (id.: 120).

É certo que ressonâncias com ambas as abordagens são facilmente detectáveis. O fato de que até o mais monstruoso dos Monstros é provido de personitude [*endowed with personhood*] confirma a posição de Descola de que seres naturais e outras criaturas fazem parte de um campo social mais amplo. Ao mesmo tempo, isso parece sustentar a idéia de Viveiros de Castro de uma ‘*perspectiva-nós*’: qualquer que seja o ser com o qual estejamos lidando, de seu próprio ponto de vista ele é sempre uma pessoa (id.: 115).

Mas Praet quer se diferenciar dessas abordagens, principalmente da de Viveiros de Castro. Pois Monstros familiares e Familiares monstruosos, diz ele, não são parte do universo cotidiano, do que os Chachi qualificam como “uma vida tranquila”. O próprio Viveiros de Castro, prossegue o autor, reconhece isso ao dizer que “tipicamente, em condições normais, humanos veem humanos como humanos, animais como animais e espíritos (se eles os veem) como espíritos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998: 470), “ainda que ele tenda a minimizar [*downplay*] isso” (PRAET, 2006: 116). [Praet não explica o porque dessa última afirmação, mas consideremo-la.] Por isso seria duvidoso que o perspectivismo seja “igualmente relevante em todos os momentos: ele parece operar apenas em condições que *não* são normais” (id.: *ibid*). O autor parece sugerir, ao dizer isso, que seu conceito de *shape* seria operacional tanto para as situações de *shape-shifting* quanto para situações cotidianas, nas quais os Chachi são Chachi e os Monstros são Monstros.

Praet faz ainda outras críticas, dizendo, por exemplo, que, tanto para Descola quanto para Viveiros de Castro, “mudar de humano para não humano (e vice-versa) só é tocado como uma possibilidade teórica” (id.: 118); que os atores tratam a diferença entre humanos e não humanos como uma diferença qualitativa (id.: 119) ou “*de tipo*” (id.: 118), e, se referindo diretamente a Viveiros de Castro, que “formas [*shapes*] não correspondem a pronomes por que isso implicaria uma diferença qualitativa entre as distintas formas” (id.: 119). Ora! Bastaria lembrar que, para Viveiros de Castro, a capacidade perspectiva enquanto tal se ancora em um princípio agentivo abstrato de agência, partilhado por todos os seres, que são gente para si mesmos (o que implica, justamente, para usar os termos de Praet, que eles são qualitativamente semelhantes); mas cada perspectiva determinada está no corpo específico, um corpo como um conjunto de afecções e capacidades particulares (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 1998; 2002a) – o que implica que a possibilidade de trocar de perspectiva é algo tão concreto, tão corporal, quanto Praet que que ser *shape-shifting* seja.

Não caberia extender esse comentário. Meu ponto é que as críticas de Praet carecem de fundamento, penso, pois as vantagens que ele busca com seu conceito de *shape* estão no cerne da proposta de Viveiros de Castro. No que, então, *shapes* diferem de perspectivas? Em certos momentos, Praet fala de uma *Chachi shape* ou de *Monster shapes* – essas plurais – e, portanto, da possibilidade (ou do perigo, eu diria) de se “trocar de forma”. Esse uso de *shape*, me parece, corresponde exatamente àquilo que Eduardo Viveiros de Castro chama de perspectiva, ou melhor, de corpo, o corpo como sede ou

origem das perspectivas (1996: 128). Em outros, porém, Praet fala de *shapes* de escala inferior, que seriam *parte* da *Chachi shape*.

Concretamente, poder-se-ia dizer que o uso de canoa [*canoeing*] forma uma parte intrínseca da *Chachi shape*. Eu mostrei que fazer canoa, caçar e pescar com lanças constituem formas masculinas [*male shapes*]. Fazer roça e pescar com rede fazem parte dos *shapes* tanto de homens quanto de mulheres. Além disso, eu mostrei que o casamento monogâmico é um elemento crucial das formas adultas em geral. Em um sentido, a maneira como as pessoas falam sobre a Aldeia Antiga também constitui parte de seu *shape* (2006: 67).

Falar da caça, por exemplo, como uma *male shape* é algo diferente de se falar da *Chachi shape*. Estamos, por assim dizer, um nível abaixo, no qual a idéia de *shape-shifting*, tal como usada por Praet, não se aplica. Pois quando um homem abandona sua *shape* de caçador para assumir a de agricultor, ele não se torna um Monstro; ele continua, embora de uma maneira diferente, tão Chachi quanto antes. Essas *shapes* de escala inferior, de algum modo, remetem também ao conceito de corpo, pois caçar ou pescar são capacidades e afecções dos corpos de homens chachi. Mas as perspectivas, como pontos de vistas ou posições relacionais, pronominais, não têm *partes*. A pesca também é uma capacidade dos corpos de homens inỹ, mas não é possível dizer que ela é *parte* de sua perspectiva; simplesmente, do ponto de vista dos Inỹ, homens são pescadores. Por outro lado, um homem pescando é uma *forma* humana. Ou, nos termos dos Karajá, pescar “é da *cultura*”, ou “é *cultural*”.

O que chamo de *forma*, portanto, guarda alguma semelhança com as *shapes* de escala inferior de que fala Praet, mas difere do que o autor chama de *A Chachi shape*. As *formas* são aqueles “gatilhos elicitatórios” de que fala Strathern, elementos convencionais, que existem em número reduzido, que servirão como evidência de que uma relação foi ativada de uma de maneira determinada (STRATHERN, 1988: 180), e, assim, aqueles nela envolvidos sabem-se humanos um para o outro – ou diferentes um em relação ao outro. Elas estão intimamente ligadas àquilo que José Kelly chamou de performance, pois, se “o status da pessoa que age é sempre revelado pela ação de outra” (2011: 125), essa revelação consiste na elicitação de uma *forma*. Assim, fazer-se humano para outros humanos é uma performance incessante, na qual é preciso fazer as *formas* apropriadas, convencionais, aparecerem. Assim como a alteração, seja como uma performance mal sucedida seja como uma ação intencional, é a elicitação de *formas* convencionais. Outras. Nessa medida, as *formas* estão também intimamente ligadas à constituição da subjetividade que, como mostrou Anne-Christine Taylor, “é primariamente uma questão de refração” (2012[1996]: 217).

Uma “imagem”, é claro, que pode incluir palavras, objetos, posições... Nesse sentido, as famosas bonecas de barro *ritxoko* ♀, *ritxoo* ♂, podem ser vistas como uma objetificação de parte do estoque de *formas* convencionais *inỹ*⁵⁶. As ceramistas moldam no barro homens pescando, mulheres com potes de água ou ralando mandioca, moças tendo o resguardo de sua primeira menstruação finalizado por uma avô que passa um pedaço de peixe em sua boca, os meninos em iniciação sentados sobre seus bancos *orixà* e completamente adornados, mulheres em trabalho de parto, cenas rituais em que figuram os parentes *bròtyrè*, assim como imagens de homens e mulheres (geralmente sentados) pintados e adornados, dentre muitas outras cenas da vida cerimonial e cotidiana. A imagem de um homem sentado em sua canoa e levando uma tartaruga, fruto de sua pescaria, é uma *forma* na medida em que codifica uma série de relações (ente o homem e sua mulher, seus filhos, seus sogros) que, se ativadas de maneira apropriada, darão a ver aquele homem como um pescador, como um marido pai/genro para sua mulher/filhos/sogros, em suma, como um *homem inỹ*.



FIGURA 1: Cerâmica, homem em sua canoa trazendo uma tartaruga

As *formas*, portanto, existem apenas no plural. É possível falar de *uma forma inỹ*, ou *das formas inỹ*, mas não de “A *forma inỹ*”, como Praet fala de *The Chahi shape*. Para o autor, *shape* se refere a seres – “seres físicos mais um comportamento moral e cultural específico” (2006: 67); já o que chamo de *forma* não se refere a seres (com ou sem

⁵⁶ Em parte, pois as cerâmicas também retratam os seres do tempo em que os animais falavam e, nesse caso, não é possível dizer que elas objetificam *forma* alguma.

adições), mas a nexos de relações. Por isso não existe “A *forma inỹ*”; esta, segundo entendo, corresponde ao ponto de vista como propriedade de um corpo determinado. Já as *formas inỹ* são o que compõe uma estética de um conjunto de convenções formais para a ativação de nexos determinados de relações –conjunto esse que os Karajá chaman de *cultura* – por meio dos quais as pessoas podem se dar a ver como *inỹ* umas em relação às outras.

A história que o mito conta, em certo sentido, é a do surgimento das *formas inỹ*, em contradistinção a *formas Outras*; ou, olhando por outro ângulo, a história da constituição de um cosmos atual no qual podem existir *formas* pois há tipos distintos de seres, com corpos específicos, em suma, pois há perspectivas. O tempo primordial, portanto é anterior às *formas*, pois as *formas* são uma codificação extensiva da diferença entre identidade e diferença.

CULTURA⁵⁷

Quando os Karajá falam de ‘cultura’, evoca-se de imediato o conceito antropológico. E logo um problema aparece. Pois enquanto antropólogas e antropólogos (bem como profissionais de outras áreas) vêm, há décadas, combatendo uma noção essencialista, como se costuma dizer, de “cultura”, e enfatizando seu caráter histórico, transformativo, híbrido, na boca dos índios, a palavra remete justamente àquilo que se recusa: vemo-nos diante de uma noção de “cultura” como um conjunto de elementos e práticas características de determinado grupo e que, enquanto tal, pode ser “perdida”. Falar *inỹrybè* é “da cultura”; perder a língua materna é “perder a cultura”. Essa é uma questão da qual dificilmente podemos escapar, e não só em relação aos Karajá. Há algum tempo, os povos indígenas em território sul-americano vêm se apropriando do conceito de cultura, e ele aparece de maneira cada vez mais proeminente no cenário político no qual eles estão envolvidos (ver, p. ex., TURNER, 1993). Hoje, proliferam os contextos – e eles só tendem a aumentar – em que vozes indígenas dividem o lugar de fala com a de antropólogos não indígenas ou outros estudiosos, o que coloca a diferença entre o que cada um chama de “cultura” ainda mais em evidência.

Parece-me haver, portanto, pelos menos duas ‘culturas’: aquela que corresponde àquilo sobre o que a etnografia se debruça, o mundo que os indígenas constroem para si próprios (sob o olhar do antropólogo), e aquela que emerge nas falas indígenas sobre si próprios. Manuela Carneiro da Cunha deu recentemente uma solução para o paradoxo

⁵⁷ Recupero, nesse tópico, parte da argumentação que desenvolvi em outro lugar (NUNES, 2013c).

que esse duplo registro da cultura cria. Ela propôs que continuássemos usando o termo cultura (sem aspas) para esse primeiro nível, que ela chama de um “contexto endêmico”, que diz respeito a “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (2009: 313), e que usássemos o termo “cultura” (com aspas) para o segundo nível, o uso do termo pelos grupos indígenas no diálogo “interétnico” – como no caso que ocupa a autora, as discussões sobre propriedade intelectual indígena. Para dentro, cultura, para fora, “cultura”. Esse contorno entre o dentro e o fora é, com efeito, constantemente atravessado. A “cultura” é uma metalinguagem e, assim, possui uma propriedade reflexiva, que têm efeitos dinâmicos sobre a cultura (sem aspas) como sobre a “cultura” – é a isso que a autora chama de *looping effect* da reflexividade. “Essas ordens embutidas uma na outra [as culturas com e sem aspas] se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado” (id.: 362). A lição principal da autora, nos lembra Marcela Coelho de Souza, é “a de que falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar a atenção para o fato de que a cultura *se enuncia*, sempre, imediatamente, *entre* o dentro e o fora” (2010: 108) – o que significa que toda enunciação da “cultura” com aspas ‘diz algo’ tanto para fora quanto para dentro, mesmo se essa enunciação é feita em um diálogo interétnico.

Há, porém, ainda uma outra dimensão desse “nó da cultura” não abordado, e que é o que me interessa aqui. Carneiro da Cunha remete o conceito antropológico ao “contexto endêmico” e a enunciação indígena ao diálogo “interétnico”. O uso que os Karajá fazem da palavra “cultura” é inextricável, certamente, do processo histórico de relação com os brancos. Mas eles também falam de “cultura” em referência a seu próprio “contexto endêmico”: uma enunciação “para dentro”, mas que não se confunde com o conceito antropológico; um uso entre-si do termo. O contexto que motiva esse uso é, principalmente, a diferenciação interna entre os *hỹyna mahãdu* e os *wijina bòdu mahãdu*, o povo antigo e o pessoal de hoje, que leva os Inỹ a uma reflexão cotidiana sobre sua *cultura*, sobre o que é *òbiti* e o que é *ehadu*, como disse acima. Os Karajá pensam muito sobre o modo como estão vivendo hoje, e se preocupam. Ouvei diversas vezes a palavra *cultura* ser dita, em conversas informais, dentro de casa (nos conselhos que os mais velhos dão para seus filhos e netos) e no pátio ritual, geralmente no seguinte tom: devemos fazer isso, e dessa maneira, porque assim é *inỹ culturarèny*, “a nossa cultura”. Ou dizendo-se que “a cultura está acabando”...

“Cultura”, em português. Mas há também um termo vernáculo, igualmente usado nesses contextos, e que os índios traduzem geralmente por ‘cultura’: *inỹ bàdèdàkỹnana*

♀, *inỹ bàdèdỹnana*. *Bàdèdỹnana* tem o sentido geral de “conhecimento”. Quando se diz de algo que aquilo é *hàri bàdèdỹnana*, faz-se referência ao conhecimento xamânico, àquilo que os xamãs sabem justamente por serem xamãs – por terem a “visão aberta” ou por poderem viajar pelo cosmos–, às práticas e técnicas que caracterizam suas atividades (isso será tema do capítulo quatro). Assim como o domínio da escrita e da burocracia, o poder do papel, é *Tori bàdèdỹnana*. Do mesmo modo, *inỹ bàdèdỹnana* é o conjunto de conhecimentos, que se atualizam em modos de fazer, enfeites corporais, rituais, padrões de relação entre parentes, diversos artefatos etc., que caracteriza aquilo que, em português, os Karajá chamam de sua *cultura*. *Bàdèdỹnana* é algo necessariamente coletivo. Nunca escutei a palavra ser usada com o pronome possessivo de primeira pessoa do singular, *wa-*, “meu/minha”, mas sempre com seu correspondente no plural, *inỹ*, “nós, nosso”, por vezes, ainda, pós-fixado pelo pluralizador *-rènyĩ*. Quando se trata de um conhecimento particular, não se diz *wabàdèdỹnana*, mas sim *wakèryna* ♀, *waèryna* ♂, termo que poderia ser traduzido por “meu conhecimento”⁵⁸, mas que significa sempre algo do tipo “a maneira como eu sei fazer”. Certa vez, por exemplo, fui pescar com alguns homens *inỹ* em um lago afastado da aldeia rio acima. Era necessário arrastar a canoa por um trecho de mata para ser ter acesso ao lago. E assim o fizemos, erguendo-a e carregando-a. Na volta, porém, quando íamos erguê-la novamente, um dos homens disse: *Txoeini! Mỹĩ ijoy irurihikre, waèryna-mỹ* (“Esperem! Vamos tentar assim, do jeito que eu conheço/sei”). E ergueu a popa da canoa e puxou-a, arrastando apenas a proa no chão.

Para *bàdèdỹnana*, proponho uma tradução que, embora não esteja totalmente certo de sua pertinência, me parece muito significativa. *Bàdè* é uma palavra polissêmica que tem um sentido geral de tempo, lugar, mundo – ver supra, nota 25. *Dàkỹ* ♂, *dỹỹ* ♂ é um causativizador: o uso da partícula implica que o sujeito da sentença está causando uma ação de ou um estado em outrem. Se um bebê, digamos, andou por si só, ele *rariare* ♂, “andou”; mas se foi sua mãe quem o ergueu e, segurando-o pelos braços, o fez andar, ela *ririradàkỹnyĩre* ♀. Por fim, *-na* é um instrumental, formando diversos nomes de objetos – ver supra, nota 17). Em alguns casos, a posposição é reduplicada, como na palavra que ora examinamos ou em *ikonana* ♀, *ionana* ♂, “fim”, “último”. A reduplicação é um recurso comumente usado em *inỹrybè* para dar a idéia de plural – no caso de

⁵⁸ *-Kèry-* ♀, *-èry-* ♂ é a raiz do verbo para saber, conhecer, entender. Pode dizer que *diarỹ débò waxi-mỹ rèèry* ♂, “eu sei pescar [tartaruga] com anzol”; ou que *môbo mômatàbyre? Dikarỹ rèkèrykô!* ♀, “Eu não sei quem é o pai de fulano”. Ou ainda no sentido de se entender o que outrem está dizendo: na fala cotidiana, é comum que ela seja pontuada em diversos momentos com a pergunta *tèèry?* ♂, ou em sua forma mais extensa, *tèkèrytèri anôbo?* ♀, “você está entendendo [o que eu estou falando]?”. A raiz também forma a expressão *bàdèkèry* ♀, *bàdèèry* ♂, uma pessoa sábia, que conhece sobre muitas coisas.

substantivos, como *iròdu iròdu*, “os animais”, “todos os animais” – ou como forma de ênfase: esse último me parece ser o caso aqui. *Bàdèdỹnana*, portanto, seria aquilo que serve (-*na*) para operacionalizar, para causar a ação (-*dỹ*) do mundo (*bàdè*). A ação, ou a existência. *Bàdèdỹnana* talvez seja “o que serve para existir” ou “para ser-se”. Existir: essa é a única tradução que consigo dar para um verbo que poderia – em hipótese, pois não me lembro de vê-lo ser usado por nenhum Karajá – ser derivado da palavra que nos ocupa: *rabàdèdỹnỹ-*, “fazer acontecer”, “fazer existir”. A tradução é especulativa, também, porque, até onde saiba, *bàdèdỹnana* é uma palavra lexicalizada e, portanto, não é alvo de exegeses por parte dos indígenas.

Mas se essa “cultura” (dita pelos índios) é uma espécie de objetificação reflexiva da cultura (sem aspas), não podemos nos esquecer, nos lembra Coelho de Souza, o que é a cultura (sem aspas) dita ou escrita pelos(as) antropólogos(as): esta última é igualmente uma objetificação. Já se vai um tempo considerável desde que Wagner (1981) mostrou que a noção de cultura é dependente de nosso próprio modo de criatividade ou de simbolização, como diz o autor. Ao ser confrontado(a), em campo, com a diferença – um confronto que se chamou por muito tempo de “choque cultural” –, o antropólogo ou a antropóloga precisam supor que os indígenas estão fazendo, coletivamente, algo análogo ao que ele ou ela, entre os seus, faz: uma cultura. Assim, eles estão providos de meios para, controlar sua experiência da vida indígena e de dar sentido a ela. Descrever uma cultura para outros povos, portanto, é produzir uma extensão metafórica da *nossa* cultura, i.e., da nossa maneira de compreender a vida coletiva como um empreendimento consciente e coletivamente fabricado e ao qual as individualidades precisam, em maior ou menor grau, se adequar. Ao estender essa imagem da (nossa) cultura, porém, a descrição etnográfica, em alguma medida, a distorce – a relativiza, para continuar com os termos do autor⁵⁹. Entretanto, a forma como isso é feito, a partir de um modo de inventar a realidade que nos é próprio, faz toda a diferença: descrever ou inventar uma ‘cultura’ para outros povos é inventar a realidade deles como algo que contrasta não com a nossa realidade como um todo, mas com parte dela⁶⁰.

⁵⁹ É esse processo que, em um livro anterior, Wagner chama de metáfora (1972).

⁶⁰ “Quando nós usamos [...nossos] controles no estudo de outros povos, nós inventamos a sua cultura como análogos não de *todo* nosso esquema cultural e conceitual, mas como *parte* dele. Nós os inventamos como análogos da Cultura (como ‘regras’, ‘normas’, ‘gramáticas’, ‘tecnologias’), a parte consciente, coletiva, ‘artificial’ de nosso mundo, em relação a uma ‘realidade’ única, universal, natural. Assim, eles não contrastam com a nossa cultura, ou oferecem contraexemplos dela, como um sistema total de conceitualização, mas, antes, convidam à comparação como ‘outras formas’ de lidar com *nossa própria realidade*. Nós os incorporamos em nossa própria realidade, e assim incorporamos seus modos de vida em nossa própria auto-invenção. O que podemos perceber das realidades que *eles* aprenderam a inventar e viver é relegado ao ‘sobrenatural’ ou desconsiderado como ‘meramente simbólico’” (1981: 142 – tradução minha).

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

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

É essa a questão que me interessa. O uso que os Inỹ fazem da idéia de *cultura* depende necessariamente da relação com Outros, sobretudo os brancos. Isso, mesmo no uso entre-si do qual me ocupo aqui: os Karajá falam tanto de sua *cultura* ou de seu *bàdèdỹnana* porque, nos tempos de hoje, as ações das pessoas, em muitas ocasiões, têm elicitado *formas* que não são *inỹ*, mas *tori* – ou *ixỹju*... Mas a enunciação da “cultura” é, porque só pode ser, feita a partir de seu próprio modo de criatividade. Ainda que objetificando sua vida por meio de um termo não indígena, o que é objetificado, a dimensão coletiva e convencional da vida é, como argumentei acima, é algo tomado como dado. Por isso, como diz Coelho de Souza, não há aspas no mundo que possam resolver a questão. “Cultura” é um termo duplo, uma homonímia (VIVEIROS DE CASTRO, 2004a), que esconde um equívoco sobre a natureza própria da dimensão coletiva, convencional da vida; na “língua” da antropologia, algo do domínio da ação e responsabilidade humanas – por isso mesmo tantos adjetivos como processual, múltipla, híbrida...; na boca dos índios, algo imanente, parte do domínio do inato, do dado – por isso mesmo algo que só se pode preservar, perder, resgatar...

3.

DO LADO DO IXỸ:
PARENTESCO E HUMANIDADE



3.

DO LADO DO IXỸ: PARENTESCO E HUMANIDADE

Um mundo em que as *formas* sob as quais a ação humana deve realizar-se aparecem como dadas, ‘inatas’ (WAGNER, 1981). O que, então, é do domínio da ação e da responsabilidade humanas? Se a *cultura* é ‘inata’, se o convencional é ‘dado’, o que resta, afinal, aos humanos ‘construírem’ ou fazerem? A resposta é tão simples quanto a tarefa é complexa: gente, pessoas *inỹ*. Se as *formas* próprias da humanidade “já estão lá” – são uma propriedade “objetiva” do mundo –, nada garante que uma ação concreta qualquer vá evidenciar a *forma* apropriada, que aquela pessoa que está diante de você vá se revelar realmente como gente, e não como outra coisa. A humanidade é um estatuto que não está garantido de antemão, pois, nesse mundo, os estatutos só podem ser conhecidos por seus efeitos (COELHO DE SOUZA, 2004). Como diz Strathern, “apenas algumas formas específicas de interação servirão como evidência da ativação ou manutenção bem sucedidas das relações” (1988: 181); apenas, portanto, *depois* que se logra ‘fazer a forma aparecer’, como diz a autora, é que se pode saber sobre a natureza daquela relação, se aquele engajamento se dá entre semelhantes ou entre diferentes. Um mundo, portanto, de instabilidade crônica (VILAÇA, 2005).

Instável, pois o que há de certo é a possibilidade, ou o risco, de um semelhante se revelar como um diferente, como não humano. Se, em circunstâncias normais, pessoas são pessoas, animais são animais, *aõni* são *aõni*, é porque há um trabalho humano constante, incessante, de se fazer semelhantes uns para os outros, gente uns para os outros, parentes uns para os outros. Pessoas precisam ser feitas, e essa produção cotidiana e duradoura – que só termina com a morte – garante uma estabilidade, igualmente relativa, a ser-se *inỹ*. Esse é o processo do parentesco, a produção de pessoas humanas, aquilo que acontece do lado do *ixỹ*, no espaço residencial. Parentesco e humanidade. É a esses dois temas que nos dedicaremos nesse capítulo. Na primeira parte, tratarei da produção do parentesco. O fio condutor será o desenvolvimento, ao

longo do ciclo de vida, da qualidade de ouvir/lembrar/pensar justificada nos “ouvidos” das pessoas. Mas tratarei também da relação entre certos rituais e o processo do parentesco.

Na segunda parte, abandono o foco estrito nos processos que têm lugar no espaço residencial, contrastando-os, então, com aqueles que têm lugar na praça ritual. Começarei analisando a relação entre os conceitos de *inỹ* e *ixỹ* e, somando a isso alguns outros materiais, mostrarei que, no nível do contraste entre os espaços doméstico e ritual, há uma associação das mulheres à humanidade (*inỹ*), de um lado, e dos homens à alteridade (*aõni*), de outro. Aparece, então, a questão do gênero. Prosseguirei elaborando as outras possibilidades de combinação entre esses dois contrastes, mulheres/homens (gênero) e Eu-Outro, *inỹ-aõni* (“espécie”). Na terceira parte, por fim, retorno ao processo do parentesco, não mais para descrever suas *formas*, mas para apresentar alguns dos elementos que apontam para um coeficiente elevado de instabilidade, por assim dizer, no momento atual; no tempo do “pessoal de hoje”, as pessoas têm se dado a ver, com uma frequência preocupante aos olhos dos Inỹ, como algo diferente de um parente perante os seus. Para concluir o capítulo, faço um breve comentário sobre a articulação entre a teoria da simbolização de Wagner (1981) e a elaboração de Eduardo Viveiros de Castro sobre o processo do parentesco como “atualização e contra-efetuação do virtual” (2002b).

PRODUZINDO PARENTES

DOS QUE CHEGAM COMO ESTRANHOS

As crianças estão no centro da vida cotidiana inỹ. Boa parte do que se faz ao longo do dia é em função delas, sobretudo quando ainda são bem pequenas. Cedo pela manhã e no final da tarde, as famílias costumam se reunir à porta das casas ou em pátios internos formados por aglomerados de casas de uma família extensa. Nesses momentos, enquanto os adultos conversam sobre temas diversos, olham atentamente os pequenos, separando eventuais brigas, alertando-lhes para tomar cuidado com isso ou com aquilo, pegando-os junto de si e acariciando-os. Se não há crianças num grupo doméstico, os Karajá dizem que ele fica “triste” – tristeza é também o estado que caracteriza o luto e a

ausência de ritual na aldeia (ver também RODRIGUES, 1993, 2006, 2008b). Sobre sua experiência de viagem pelo Araguaia em 1903, Fritz Krause escreve:

Os meninos de pouca idade andam completamente nus, ao passo que as meninas já começam cedo a usar cintos pretos de algodão, cujas franjas anteriores cedem mais tarde o seu lugar a um aventalzinho de imbira [*tuu*], até que finalmente com a puberdade todo cinto é substituído pela atadura de imbira. O índio se faz acompanhar sempre das crianças, a que dedica afeição extrema. As irmãs carregam os pequenos no braço ou nos quadris, enquanto o pai ou a mãe conduzem os maiores pela mão. Só a partir da idade de 5 anos, mais ou menos, as crianças brincam sozinhas no acampamento do visitante estranho (1940a: 198).

Um dos elementos mais notáveis da importância das crianças para o processo do parentesco iñy é a tecnonímia, pois as pessoas são sempre referidas, por assim dizer, por um nome de criança. Ainda durante a gravidez, os avós – sobretudo as mulheres –, começam a “pesquisar” um nome para o neto ou a neta por vir. Estes são transmitidos de G+2 e acima para Go, de modo que todo Iñy tem necessariamente o nome de um avô ou avó (em sua maioria falecidos, embora também se transmita o nome de pessoas vivas). Pode ocorrer também que uma pessoa dê seu próprio nome a um neto. Mais de um avô ou avó nomeiam a criança, de modo que toda pessoa tem um estoque de nomes. Geralmente, um único se fixa mais, e é por ele que a pessoa é amplamente conhecida; mas não raro um segundo nome também é usado. Há uma certa tendência de que, quando os diferentes nomes veem de grupos de parentesco mais ou menos afastados, cada um se refira à criança pelo nome que deu a ela. Um caso muito nítido é de um menino de Buridina. Em sua casa, chamam-no de Ijawala, nome recebido por parte de sua avó materna, cuja família é da aldeia Boa Esperança (javaé); Em São João (também javaé), porém, aldeia da família do pai do garoto, chamam-no de Tukunabi, nome dado por eles. Esses nomes pessoais são considerados, poderíamos dizer, como “nomes de infância”. Em uma gravação, por exemplo, Mahuèdèru se referiu a seu nome como *wahirarini*, “meu (*wa*) nome (*ni*) de menina (*hirari*)”.

Quando a pessoa tem o primeiro filho, porém, ela passa a ser referida por um tecnonimo: “pai” ou “mãe de (nome da criança)”. A mesma Mahuèdèru, por exemplo, é mais comumente chamada de *Karirỹma sè*, “mãe de *Karirỹma*”; sua irmã, cujo “nome de menina” é *Jjukè*, é chamada de “*Tewaxure sè*”, “mãe de *Tewaxure*”; *Dòrèwaru* é *Dimarè sè*, “mãe de *Dimarè*”; *Kutaharu* é *Krahiwa sè* ou *Waira sè*, “mãe de *Krahiwa/Waira*” (dois dos nomes de seu primogênito). O mesmo para os homens: *Mawasi* é *Kumahira tàby*, “pai de *Kumahira*”; *Sòkròwè* é *Bèlèhiru tàby*, “pai de *Bèlèhiru*”. Esse tecnonimo não se altera com o nascimento dos outros filhos, apenas quando a pessoa tem o primeiro neto

¹ *Hirari* é uma categoria de idade feminina, aproximadamente de 2 anos, quando se deixa de ser “bebê” – *tohokũa* ♀, *tohoũa* ♂ –, até os 6 ou 7 anos, quando passasse a ser uma “menina grande”, *hirarihakỹ*.

ou neta. Ela passa, então, a ser chamada de “avô (*labikè* ♀, *labiè* ♂) ou avó (*lahi*) de (nome da criança)”. Esse sistema tecnonímico não é usado com a rigidez de outrora. As quatro mulheres que citei acima, por exemplo, são todas avós, mas, no cotidiano, são mais comumente referidas como “mãe de” do que como “avó de”. Além do mais, em muitas ocasiões as pessoas – principalmente os mais jovens – se referem às outras usando seus nomes pessoais, mesmos que sejam pais/mães ou avôs/avós. Prova de que ele ainda é bastante operante, porém, é que muitas vezes se ouve pessoas serem chamadas, como vocativo, de *isè*, “mãe dele”, quando não se lembra/sabe o nome de seu primogênito.

As crianças são centrais, também, para a terminologia de afinidade. A sogra de alguém é *wariòrè* ♂ *lahi*, “avó do(s) meu(s) filho(s)”; o sogro, *waritxòrè labikè* ♀, “avô do(s) meu(s) filho(s)”; o cunhado (WB) é *wariòrè* ♂ *lana*, “tio materno dos meus filhos”, ou (HyB) *waritxòrè* ♀ *labry*, “tio paterno (mais novo que meu marido) dos meus filhos”, e assim por diante. A terminologia segue extensivamente essa lógica: as crianças são os mediadores entre os afins, aproximando-os no seio da convivialidade cotidiana. Não há termos próprios para afins; a única exceção é *-ralàby*, “genro”.

Apesar da enorme importância das crianças na vida cotidiana e do afeto a elas dirigido, elas chegam ao mundo do meio como Outros, não-parentes, não como humanos – um tema comum no mundo ameríndio (cf VILAÇA, 2002; GOW, 1997). “Apesar de partilhar a mesma substância vital com seus parentes”, diz Rodrigues sobre os Javaé, “em maior ou menor grau, [a criança] nasce na condição de estranho, em relação aos sentimentos dos pais. Somente com o passar do tempo lhe será dirigido o afeto próprio aos parentes” (1993: 384). Em Buridina, Renan Hãburunatu me disse que esse novo ser “quando nasce é *aõni*, não é gente não”. Não necessariamente um ser “monstruoso”, mas pode ser o caso. Quando uma mulher engravida, um *hàri* pode, ocultamente, tirar o *tyytàby* (a “alma”) da criança e colocar um *aõni* no lugar. Após o nascimento, mesmo que tenha uma aparência comum, sua alteridade é irreduzível, apesar dos esforços de seus parentes para torná-lo um dos seus, *inỹ*. Essas crianças ou morrem rapidamente ou, perdurando mais, são inaparentáveis, por assim dizer, o que se revela em seu comportamento insociável (agressividade, não reconhecimento dos parentes) ou louco (*itxỹtè*).

No mais das vezes, porém, dizer que um recém-nascido é *aõni* – nesse como em outros casos de uso do termo –, é uma maneira de relativizar a humanidade do neonato. Sendo assim, sua morte, para dar um exemplo, é objeto de um esquecimento mais rápido. Quando morre uma pessoa jovem, um *weryrybò*, uma *ijadòòma* ou alguém casado, com filhos pequenos, o luto tende a ser respeitado em sua integridade, e todos

sentem aquela morte: a aldeia toda fica triste, como dizem². Já quando uma criança pequena falece, a dor da família é aguda, mas o sofrimento, em geral, passa mais rápido. E o luto se concentra nos parentes mais próximos, ao passo que o restante da aldeia não se abala muito. Os tecnônimos fornecem outro exemplo, pois eles só se fixam se a criança “dura”, digamos assim. Quando se perde o primeiro filho ainda pequeno, seu nome é esquecido, e a pessoa só será referida por um tecnônimo quando uma outra criança nascer e permanecer. Mahuèdèru, por exemplo, perdeu seu primeiro filho ainda bebê; só com o nascimento de Karirỹma, que, apesar de ser seu segundo filho, é considerado seu primogênito, ela passou a ser chamada pelo tecnônimo.

Apesar disso, logo após o nascimento, uma criança não é propriamente um *aõni*, um estranho completo, porque o esforço de aparentá-la começa desde o início da gravidez. O corpo da criança é formado pelo acúmulo de sêmen no útero por meio de repetidas relações sexuais. Assim, quando se descobre que uma mulher está *bàtò*, grávida, o casal precisa se empenhar em produzir a criança de modo adequado. “Quando pedi a meu tio Karajá de adoção que me explicasse esse tema”, diz Lima Filho, “relatou-me que, durante a gravidez, os homens copulam ‘para engordar o menino, acabar de formar, senão o menino fica fraco’” (1994: 107, nota 23)³. Também, como dito, ainda durante a gravidez, as avós da criança começam a pesquisar um nome para ela. Os nomes são um tipo de substância (RODRIGUES, 2008b: 681ss) que, enquanto tal, são parte do processo de construção da pessoa. Nesse mesmo período, a mãe, ou a avó, dedicarão de três a cinco meses de trabalho diário para a confecção de uma esteira, que será usada no ritual de pintura do recém-nascido – veremos adiante. Além do mais, desde dentro da barriga a criança já é inserida na rede de afetos e cuidados por meio dos quais as pessoas se produzem como parentes umas para as outras, povoando intensamente a memória de seus pais e avós.

A esteira fabricada durante a gestação é usada nos primeiros dias de vida, em um pequeno ritual doméstico. No colo da avó, o recém-nascido é todo pintado de urucum

² Esse é o caso, por exemplo, das recentes mortes por enforcamento. Os óbitos são, geralmente, de jovens, de 13 a pouco mais de 20 anos, e todos da aldeia ficam extremamente abalados.

³ Alguns registros etnográficos mais antigos apontam que as “relações sexuais devem ser interrompidas depois que a barriga da mulher começar a ficar grande” (DONAHUE, 1982: 106 – cf. também AYTAL, 1979b: 3). E se são necessárias repetidas cópulas para formar a criança, um tema comum no Brasil Central (COELHO DE SOUZA, 2002: 549), é possível que mais de um homem contribua com sua substância. “Pode ser que a mulher tenha relações com vários homens [*that the woman knows many men*]; todos seriam os pais biológicos da criança” (DONAHUE, 1982: 105). Rodrigues diz que o mesmo vale para os Javaé (1993: 51). Anteriormente (NUNES, 2012a: 100-104), abordei mais detidamente a teoria da concepção *inỹ*, que, noto, é em tudo semelhante às descritas para a maioria dos povos de língua Jê – ver, por exemplo, Seeger (1980: 129) para os Suyá (Kisédjê), Carneiro da Cunha (1978: 101) para os Krahó e Maybury-Lewis (1984: 108-9) para os Xavante; ver também a síntese de Coelho de Souza (2002: 549ss).

para tirar o cheiro forte (*kyty*) que ele traz de dentro do útero e para remover uma fina camada esbranquiçada que cobre sua pele. Depois, então, passa-se *tari* (óleo do coco de tucum) misturado com a resina vegetal *kowoji* ♀, *owoji* ♂, para que seu cabelo fique bem preto, não fique *iradèxò*, com o “cabelo vermelho”, como os inỹ se referem aos cabelos castanhos. Hoje, porém, é difícil ver um bebê ser pintado com urucu; o mais comum é apenas unta-lo com a mistura de *tari* e *owoji*. O cheiro forte, cheiro de sangue, o que os Inỹ chamam de *kyty*, caracteriza estados liminares, como a menstruação e o resguardo, durante os quais as pessoas são submetidas a uma série de proscricões. Pessoas nesse estado atraem coisas estranhas e/ou perigosas para si: as gaivotas sobrevoam e defecam sobre a protagonista de M16 porque ela ainda estava com *kyty*; uma outra história (M23) conta como um pai de bebê pequeno desrespeita o resguardo, sai para dançar aruanã, e, como consequência, se transforma em *ijasò* e vai para o *bèrahatxi*. Para que se possa retomar a vida comum, é preciso, primeiro, acabar com o *kyty*. No caso da mãe da criança, isso é feito em um pequeno ritual, igualmente doméstico, que acontece cerca de um mês depois do parto. Nesse período, ela não pode comer alimentos do tipo *dòò*, carne⁴, e sua dieta restringe-se basicamente a alimentos de base vegetal do tipo *hina*. A mulher tem maxilar pintado com urucum, e depois sua mãe ou uma avó esfrega um pedaço de peixe assado em seus lábios, encerrando, assim, seu *kyty* e liberando-a para voltar à dieta comum – essa festa é feita apenas na ocasião do nascimento do primeiro filho.

A primeira coisa que se faz após o nascimento para aparentar o bebê, portanto, é tirar seu *kyty*, o que, poderíamos dizer, diminui seu aspecto *aõni*. Esse é um ponto central, e muito energia será dedicada a ele do longo dos anos que virão; pois o parentesco é um processo de assemelhamento corporal, de produção de corpos análogos (COELHO DE SOUZA, 2004). Sem o *kyty*, a criança começa a ser incorporada na dinâmica cotidiana do parentesco. Mas ela ainda se alimenta basicamente de leite materno e de comidas moles/líquidas, como o calugi. Com aproximadamente seis meses, uma outra pequena cerimônia doméstica é feita para que a criança possa começar a ingerir alimentos sólidos. A criança é toda enfeitada, com a coifa plumária *lòri-lòri*, com o colar de miçangas *mỹrani*, com o bracelete de algodão *dexi*, com a penugem de mergulhão *dura*, com os brincos de dente de capivara e pena de arara vermelha *kueju* ♀, *ueju* ♂ etc. Para que possa usar os brincos que, diferentes por sexo e idade, compõem praticamente

⁴ A restrição, que é a mesma durante a menstruação, tende a pesar sobretudo sobre o peixe; algumas mulheres comem carne de frango, por exemplo, ou por considerá-la mais fraca ou por ser um alimento tori (restringindo o resguardo, portanto, aos alimentos propriamente inỹ, peixe e tartaruga).

toda ornamentação cerimonial, as orelhas dos pequenos são furadas geralmente com poucos dias de vida. A penugem *dura* é um elemento importante. O *owoji*, a resina vegetal usada para fixá-la no corpo, é quente, diz-se. Por isso, idealmente, a cerimônia não deve ser feita antes dos seis meses; é necessário esperar que o corpo do bebê endureça/se fortaleça para que ele não sofra muito.

OUVIDO TAMPADO

Os corpos das crianças, como vimos, vão sendo feitos desde pequenos à semelhança de outros corpos *iñy*. Desde pequenas, também, elas são submetidas ao fluxo de uma substância fundamental da socialidade *iñy*: as palavras. E quando elas próprias começam a falar, o processo de seu aparentamento se intensifica. Por meio da fala, a criança expressa seus desejos, o que quer comer, com o que deseja brincar, se quer ficar no colo ou no chão. Se ela deseja comer peixe, o pai ira pescar ou comprar; se ela quer beber calugi, a mãe irá fazer. As crianças são puro desejo; e mães, pais, avôs e avós próprios, por seu turno, são aqueles que suprem os desejos de seus filhos/netos⁵. Um aspecto interessante disso é a liberdade conferida às crianças. Elas brincam livremente, fazem o que bem entendem. Os que cuidam delas falam-lhes constantemente, dizendo para não subir ali, para não mexer naquilo, para deixar o cachorro em paz, mas raramente *fazem* algo. Eles só interferem se o que a criança faz algo perigoso: se uma criança muito pequena pega uma faca para brincar, ou se uma um pouco maior pega um pedaço de pau e avança para acertar outra. Isso vale para as crianças, mas também para os jovens. Certa vez estava na casa de uma família pouco antes do almoço, quando uma discussão começou. Um rapaz de 16 anos tinha se arrumado para ir ao colégio, em São Félix. Mas seu pai, que o atravessa diariamente, se atrasou fazendo um frete. Ele se irritou e disse que não iria mais, entrou para o quarto e tirou o uniforme. Ocorre, porém, que ele ia todos os dias com mais de uma hora de antecedência, para usar a internet em uma *lan house*. Quando seu pai chegou, ainda havia tempo de sobra para atravessarem. Sua mãe, seu pai, seu tio e sua avó argumentaram isso com ele, e os cinco discutiram por alguns minutos. Mas o rapaz não quis ir mais. E não foi.

⁵ Desenvolvi essa questão em minha etnografia sobre Buridina (NUNES, 2012a: cap. 5). No que se segue, retomarei alguns pontos desse trabalho anterior. Saliento que, depois de fazer o campo em Santa Isabel, só pude concluir que a descrição do processo do parentesco que fiz sobre Buridina é igualmente válida para esse outra aldeia. As *formas* são as mesmas, a expectativa de como um parente de uma categoria x deveria agir em relação a um parente de uma categoria y são as mesmas; o que é diferente é a capacidade dos *Iñy* de uma e outra aldeia de fazerem essas *formas* aparecer – maior em Buridina, menor em Santa Isabel. Voltarei a isso na terceira parte desse capítulo, e em vários outros momentos ao longo da tese.

Fala-se muito aos jovens, aconselhando-se como devem se portar no pátio ritual, para com sua esposa ou seu sogro, na cidade; mas se a pessoa não “escutar”, não se pode fazer nada. Não se obriga nunca ninguém a fazer nada. Esses conselhos, que os pais e avós devem dar aos filhos/netos, são parte importante da formação da pessoa in̄y. Pessoas *ityhy* (“verdadeiras”, “legítimas”), portanto, precisam ter um bom ouvido. Acontece, porém, que elas chegam ao mundo do meio com o “ouvido tampado”. Uma característica marcada das crianças é serem *tōhōtitxi* ou *tōhōtikō* ♀, *tōhōtiō* ♂, expressões sinônimas que indicam teimosia. *Tōhōtiō* é literalmente “sem ouvido”⁶. A mãe fala para o filho parar de apertar o focinho do cachorro, para que o bicho não fique bravo e lhe morda; mas o menino continua torturando o animal. A mãe só assiste, e insiste com o filho, sem entretanto impedi-lo. O cachorro, por fim, pode rosnar e ameaçar avançar na criança, e a mãe mostrará para o filho que o que ela dizia estava correto, com uma frase do tipo: *Huri! Adàkè krarybèrèri iràbi biatykè-mỹ!* (“Esta vendo! Estou falando para você soltá-lo!”).

Pode-se falar, deve-se falar, como dizia, mas cabe à pessoa ouvir e agir de acordo. A atitude moral apropriada é aquela das pessoas que ouvem as palavras dos seus e, assim, agem motivados por elas. Por um lado, somos remetidos a uma idéia de liberdade ou a um princípio de autonomia individual: um mundo em que não se pode obrigar ninguém a fazer nada, um mundo onde nem mesmo os chefes tem poder de coação. Por outro, entretanto, a moralidade partilhada, a dimensão convencional da vida compele ou induz, sobretudo por meio da vergonha (*ix̄yru*), as pessoas a escutar o que os parentes falam. Pois, como diz Wagner, “a vergonha é uma manifestação de uma atenção moral inapropriada, um constrangimento privado ou público da humanidade inata de alguém. [...] O medo da vergonha, e a onipresença de ações potencialmente envergonhadoras, é um tipo de indução permanente para a ação moral” (1981: 95). Adultos cujas ações não evidenciam sua capacidade de ouvir são também chamados de *tōhōtitxi* ou *tōhōtiō* e, por isso mesmo, comparados a crianças. Não escutar o que os parentes dizem, i.e., não agir de acordo com isso, é uma negação de sua relação para com aquele ou aquele que lhe fala. Pois a escuta evidencia uma reciprocidade, um ser-se humano reciprocamente. Pois parentes são aqueles que falam para os seus sobre a maneira correta de se agir; e aqueles que agem com as palavras dos seus em mente. As crianças, afinal, ainda não são pessoas próprias; além delas, só os loucos (*itx̄ytè*) e os bêbados (*kōhỹ mahādu* ♀, *òhỹ mahādu* ♂)

⁶ *T-òhōti-ò*, 3 - ouvido/orelha - partícula negativa. *Tōhōtitxi*, os In̄y me disseram, é um sinônimo, embora eu não saiba precisar o significado da partícula *-txi* nesse contexto.

tem o “ouvido tampado” (ver também SCHIEL, s.d.: 50). Assim como os velhos – veremos mais adiante.

Cabe notar que “ouvido” também compõe a raiz do verbo lembrar/pensar: *-ōhōtinỹ* (ouvido + verbalizador). *Idi rōhōtinỹ-mỹ ratxirèri*, “ele está pensando em algo/lembrando de algo ou alguém”. O ponto é importante, pois a memória é crucial para o processo de parentamento. Idealmente, uma pessoa age sempre lembrando de/pensando em um parente. É a memória que produz o fluxo de cuidados, palavras, comida, bens cerimoniais e uma série de outras substâncias que produzem as pessoas como semelhantes umas em relação às outras (NUNES, 2012a; 2012b) – voltarei a isso. Ouvir, lembrar de e pensar em, com efeito, fazem parte de um mesmo campo semântico. Para concluir, “ouvido” também compõe a expressão para “lembrar”, no sentido de lembrar-se de algo que se havia esquecido, e aquela para “esquecer”. Se alguém está contando uma história, por exemplo, e se esquece do nome de uma pessoa, lugar ou objeto, quando ela se lembra, pode dizer: *wanōhōti itxi reara* ♂ (lit., “meu ouvido encontrou”) ou *wanōhōti-kò rèakarèri* ♀ (lit. “está mexendo com o meu ouvido”). E quando se esquece de algo, diz-se *wanōhōti rusa-* (“meu ouvido esqueceu”).

ABRIR O OUVIDO

Para que uma criança se torne plenamente pessoa, ela precisa abrir o ouvido, i.e, aprender a escutar, pensar ou lembrar daquilo que seus parentes lhe dizem. Mas ela permanecerá teimosa, *tōhōtiō*, ainda por muito tempo. Em geral, é só quando uma pessoa tem seus próprios filhos que ela “abre o ouvido” (*nōhōti ruka* ♀, *nōhōti rua* ♂), ou que as coisas começam a “entrar em seu ouvido” (*nōhōti-kò ralò-* ♀, *nōhōti-ò ralò-* ♂). Uma das coisas que se fala – ou melhor, se conta – para os filhos e netos são os mitos. Então estava eu sentado ouvindo Mahuèdèru narrar a história de Tèribrè (M19), e uma de suas netas, uma *ijadòòma*, estava atrás de nós, remedando jocosamente as palavras da avó. A certa altura, Mahuèdèru assim disse:

Kaa uritèrè tahè tuu ijàkyna anōkō hèka rare
Essa [referindo-se a sua neta] não serve para (ouvir/sabe contar) essa história

Kaa tuu arelàkyrèri tiku kaa kuladu sàmō imànỹkō-mỹ hyky hyky hyky,
Isso que estou contando, as crianças pequenas⁷ não pegam [gravam],

⁷ *Kuladu sàmō*, “crianças pequenas”. Mais adiante, ela se refere à idade de sua neta, que é uma *ijadòòma*, como *hirari sàmō*, “menina pequena”, de 4 a 8 anos, aproximadamente. Algumas das categorias de idade inỹ têm marcadores claros, como as iniciações masculina e feminina, o nascimento do primeiro filho ou neto. Ainda assim, elas são usadas frequentemente de maneira metafórica. Os jovens, por exemplo, sendo

anōma-le-mỹ idi rōhōtinỹrèri alàsina-le.
só pensam em brincadeira/divertimento.

Txokoho.
Sim!

Ikumỹtyhy-le ràki anōma kaa usè tuu ijàky ràki dikarỹ rekeryre, tuu ijàjy.
Eu só aprendi essa história depois de adulta.

Kaa hirari xàmō nỹimỹhỹde, kia-mỹ rikèry-mỹ anōkō rỹimỹhỹre
Quando eu era uma menina pequena, eu não sabia.

Iusè-mỹ dikarỹ anōma rèkèry-mỹ anōkō hyky hyky hyky hyky
Quando eu era da idade dela, eu não sabia.

Anōkarikèrykè, by!
Eu não sabia contar história alguma!

Kia ta waritxore boho dukadènỹde ràki tahè ijàky wanōhōti-kò ralò,
Quando meus filhos nasceram, então as histórias entraram em meus ouvidos.

ijàky hè rèkèry tyhy.
eu realmente aprendi as histórias.

Karirỹma waritxòrè, ta waritxòrè wèlèku ta anōma Ijè wèlèku waritxòrè.
Meu filho Karirỹma, meu finado filho Ijè[sèbèri].

Iusè-mỹ taràki itxoi maruko rỹira. Kia kuladu usè-mỹ rỹi, ijàky rikèry-mỹ anōkō
Do mesmo modo são os homens jovens. Como crianças, eles não sabem as histórias.

Que as palavras dos parentes passem a entrar no ouvido das pessoas, significa que elas passem a agir com outros em mente. Mas as crianças, como disse, são puro desejo. E também os *weryrybò* e *ijadòòma*⁸, ainda que em menor medida. Enquanto ainda solteiros, eles não tem obrigação de trabalhar, o que eles fazem é motivado principalmente por seu próprio desejo⁹. Sobre os rapazes, Luiz Palha escreveu, em 1942:

Só os chefes de família têm roças; só eles trabalham para o sustento da casa. Jovens, rapazes, não trabalham antes do casamento. O jovem é guerreiro aprendiz. Faz caçadas, por divertimento. Vai à pesca por passatempo e se exerce na vida de remeiro, como exercício de atleta em formação. Só depois do casamento começa vida laboriosa e trabalha deveras e fortemente (1942: 45).

No relato de sua viagem de 1903, Fritz Krause faz um comentário curioso.

weryrybò, *ijadòòma* ou mesmo casados e com filhos pequenos, são muitas vezes referidos como *uladu sàmō*, “crianças pequenas”.

⁸ Categorias de idade de, respectivamente, rapazes e moças iniciados e solteiros, geralmente na faixa de 15 a 18 anos. Ver Anexos, 3.

⁹ Ainda que haja uma certa disparidade entre homens e mulheres, pois estas tendem a se engajar – sob demanda das mães – em pequenos trabalhos domésticos ainda solteiras, como fazer comida ou lavar roupa. Mas se em um determinado dia ela não quiser fazer, provavelmente não fará, e pronto.

Havia vários solteiros de mediana idade; não é boa a sua influência sobre a juventude masculina. Pregam o ideal de solteirão, que seduz os jovens sobretudo porque o casamento os obriga a pesado trabalho cotidiano (pescar, fazer roça). Mais de um declarou-me que não pretendia casar, porque então deveria trabalhar muito. Parece, todavia, que os pais reagem contra essa tendência (1941b: 238-239).

Hoje, não há um tal “ideal de solteirão”. Mas, pelo que os Iñy contam sobre o tempo dos antigos, deduz-se que os homens tendiam a adiar o casamento em função da carga de trabalho que ele implicava. Antes, dizem, casava-se mais velho; hoje, casa-se a partir dos treze anos, e é raríssimo encontrar alguém que fique solteiro até os 19 ou 20 anos. Isso tanto para homens quanto para mulheres.

Quando se casa, porém, homens e mulheres têm obrigações, eles precisam trabalhar, produzir. O homem, como se diz em Buridina, tem que “colocar comida em casa”, formulação que resume toda a gama de atividades masculinas que visam o sustento do grupo doméstico: sobretudo pescar, construir casa e obter dinheiro para comprar itens diversos (de comida, a aparelhos celulares, passando por roupas, material escolar, penas para confecção de adornos cerimoniais etc.). A mulher, por seu turno, deve cozinhar para seu marido, lavar suas roupas e cuidar da casa. Eles passam a trabalhar um para o outro; mas, ainda assim, no período inicial do casamento, são parcialmente dependentes do trabalho que do pai e da mãe da mulher que, igualmente, trabalham um para o outro – há, entre os Iñy, uma forte tendência uxorilocal (cf. LIMA FILHO, 1994; TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008; DIETSCHY, 1978). O homem sairá para pescar e se engajará em alguma atividade a fim de conseguir dinheiro, mas ainda comerá, em parte, os peixes pegos por seu sogro e a comida comprada com o dinheiro dele ou de sua sogra (salário, resultado da venda de peixe ou de artesanato ou, mais provavelmente, benefícios sociais como aposentadoria e bolsa família). A mulher cozinhará para seu marido, mas provavelmente eles comerão também da comida feita por sua mãe (ver NUNES, 2012a: 135-136).

Devido à uxorilocalidade, a mulher permanece na casa da mãe. Foi ali que ela aprendeu a fazer os trabalhos que a vida de casada demanda. As mulheres aprendem com sua mãe e com suas avós. Elas se engajam mais cedo que os homens na economia doméstica, ainda que não sistematicamente. Já os homens, aprendem a pescar acompanhando seus pais, tios ou avós, mas o fazem mais por diversão. O mesmo valia, antigamente, para atividades importantes para os antigos, mas que no tempo do “pessoal de hoje” são feitas apenas pelos mais velhos, como manter a roça e fazer canoa. Ainda assim, eles não chegavam ao casamento, geralmente, como bons trabalhadores. No tempo dos antigos, era com o sogro que o homem aprenderia muito do que precisa saber

para se tornar um *ijoi tyhy*, um “homem verdadeiro”: trabalhando com o pai de sua esposa, ele aprendia como fazer uma boa canoa, como plantar, fazer casa, se aprimorava nas técnicas de pescaria,. Homens recém casados, *ijoi tyhy tãmÿra*, “*ijoi tyhy* novos” – ou “iniciantes”, poderíamos dizer –, são inexperientes; e tanto no que diz respeito ao sustento dos grupos domésticos quanto ao universo ritual, eles seguem os “mais experientes”, como os Inÿ gostam de dizer em português, e são bastante dependentes deles. Hoje, porém, dessas atividades, apenas a pesca e a construção de casa continuam sendo praticadas com bastante intensidade¹⁰. A circulação de dinheiro coloca outros elementos em cena. Pois o conhecimento que dá acesso a recursos materiais vem, principalmente, da escola. E esse é um investimento que as famílias – algumas nitidamente mais que outras – fazem em seus filhos, de modo que eles possam conseguir um emprego: sobretudo na escola da aldeia e no sistema de atenção à saúde indígena. O papel “pedagógico” do sogro, assim se reduz.

O processo de formação de um novo casal é, portanto, gradual, sendo apenas com o nascimento dos filhos que a união tende a se consolidar. A dependência do novo casal em relação ao trabalho que o pai da mulher faz para a mãe dela tende a diminuir com o tempo, mas é quando o homem constrói uma casa para sua esposa que eles assumirão quase integralmente a responsabilidade do sustento de sua família nuclear, agora já com algumas crianças. O resultado dessa separação, porém, não é a *autonomia* do casal, mas sim seu enredamento em um outro nexo de relações: um casal torna-se gradativamente “independente” de seus pais/sogros por meio da produção de uma rede de parentes que depende deles – eles terão filhos, depois genros (e noras), depois netos. O processo do parentesco envolve a transformação de relações em outras relações (STRATHERN, 1988). Vejamos, então, o que está implicado nessa transformação.

As crianças, como dizia, são puro desejo. E os pais e avós são aqueles que suprem tais desejos. Quando uma criança pede para sua avó fazer calugi para ela tomar ou para seu pai pescar um peixe específico que ele gosta de comer, quando ela transforma seus desejos em demandas desse tipo, ela os interpela em suas posições de avó ou pai, parentes que cuidam dela e a alimentam. Quando a avó, por seu turno, faz o calugi para seu neto ou quando um homem sai para pescar aquele peixe desejado, eles se mostram para a criança como verdadeiramente uma avó ou um pai, pessoas que efetivamente suprem os desejos de seus filhos/netos. Ao fazer isso, eles fazem uma *forma inÿ* aparecer, pais/avós suprimindo o desejo de filhos/netos. O calugi feito pela avó devolve à criança o

¹⁰ Ainda que o dinheiro possa suprir ambas: os bons pescadores vendem peixe dentro da aldeia, e alguns bons construtores de casa podem ser contratados.

conhecimento de que ela é um neto daquela mulher; e tanto o desejo da criança pelo calugi quanto o ato de tomá-lo e apreciá-lo, devolve para a mulher o conhecimento de que ela é uma avó para aquela criança. A criança se sabe um neto pela ação da avó, e vice-versa; o autoconhecimento é resultado da interação (STRATHERN, 1988), “o status da pessoa que age é sempre revelado pela ação de outra” (KELLY, 2011: 125 – tradução minha). Eu me conheço como um filho porque minha mãe me devolve esse conhecimento ao suprir meus desejos. Uma pessoa sabe-se parente de outra pelos efeitos que sua ação produz sobre ela (ver COELHO DE SOUZA, 2004); porque a ação em resposta elicitava uma *forma inỹ*.

O aparentamento é um processo de individuação que, como diz Simondon (2003), cria não apenas o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. Os atos cotidianos de cuidar e alimentar não envolvem uma mãe/avó e um pai/avô *constituídos* e uma criança *por constituir* ou *em processo de constituição*. Os atos de ‘alimentar alguém’ não têm existência independente dos atos de ‘ser alimentado por alguém’, ‘ser cuidado por alguém’; os primeiros não diferem dos segundos como um processo ativo difere de um passivo. A efetividade da produção do parentesco depende, portanto, dessa reciprocidade. Se uma criança não responde de modo apropriado aos cuidados que sua mãe lhe dispensa, a mulher se conhecerá como algo diferente de uma mãe. E se a mãe não supre adequadamente o desejo de um filho, a criança se conhecerá como algo diferente disso para aquela mulher. Essa tem sido uma questão frequente nos recentes casos de tentativa de e óbito por enforcamento.

Em muitos casos, o motivo alegado pela própria pessoa ou pela família da vítima parece banal: um jovem pede um tênis, um celular, ou uma moto, para a mãe, o pai ou a avó e, tendo seu pedido negado, se enforca; em um caso particular, um rapaz chegou em casa e comeu um prato de comida que sua irmã havia separado para o marido e, por isso, brigou com o jovem, que tentou se enforcar na sequência. A aparente banalidade dos motivos que levam as pessoas a tentar provocar a própria morte assusta muitos brancos, dentre regionais, profissionais da atenção à saúde indígena e outros, que costumam associar os “suicídios” à depressão, ao abuso de álcool e outras drogas. A causa é sempre projetada na própria pessoa que comete o ato. Para os Inỹ, porém, a causa sempre está fora da pessoa. Estados antissociais caracterizados pela tristeza e pelo isolamento (o que pode se manifestar em parar de ir jogar futebol com os amigos ou perder a fome, por exemplo) e que guardam alguma semelhança com o que a psicologia chama de “depressão” ocorrem, em geral, repentinamente e têm sua causa na ação de espíritos: o luto e/ou a lembrança de parentes falecidos (recentemente, no mais das vezes) ou o

enfenticação. Quanto ao álcool, embora seja um problema patente no universo inã, nos casos de tentativa e óboto não há predominância de pessoas que fazem uso abusivo da bebida nem de pessoas que estavam alcoolizadas no ato. Os dados mais recentes do DSEI Araguaia, ao contrário, aponta que a maioria dos casos acontece com pessoas sóbrias (ver NUNES, 2013a). Mas voltemos ao ponto.

O dinheiro é, hoje, parte fundamental da vida na aleia; mas conseguiu-lo não é fácil. Muitas famílias (três, cinco, às vezes dez pessoas) se sustentam basicamente com a aposentadoria de um único homem ou mulher. Dado o baixo rendimento, não é difícil ver que comprar um tênis, quanto mais uma moto, pode comprometer a alimentação daquela família em um determinado mês. Quando uma mãe, digamos, nega a um jovem um pedido como esse, ela pode muito bem estar pensando no sustento do filho, na possibilidade de bem alimentá-lo. Mas, ainda sim, ela nega um pedido dele, ela não supre seu desejo; naquele momento ela age, poderíamos dizer, como alguém diferente de uma mãe, como um não-parente. E, ao fazer isso, ela devolve ao jovem o conhecimento de que ele é algo diferente de um filho para ela; ela nega sua relação para com ele¹¹. Trata-se, em suma, sim de uma questão de subjetividade; mas, em solo sul-americano, a subjetividade é uma questão de refração: para se constituir como um Self, é necessário perceber a si mesmo sob o ponto de vista de Outros (Taylor, 2012[1996]). A questão é aguda, quanto mais quando se trata de pessoas que ainda tem o “ouvido tampado”, que “não pensam” (ver NUNES, 2011; 2012a: 161-170).

O fato de que a causa da ação está sempre fora da pessoa, ou melhor, *em outra pessoa*, é crucial. Se a produção de crianças como parentes demanda uma reciprocidade, como dizia, há aí uma assimetria. Quando olhamos para a relação entre os cônjuges, a mesma questão se coloca. A distinção entre *pessoa* e *agente*, elaborada por Marilyn Strathern em *The gender of the gift* (1988), auxilia a elucidar o ponto. O *agente*, diz ela, é um sujeito que age com outro sujeito – a *pessoa* – em mente; a *pessoa* é, assim, o ponto de referência ou a causa da ação do *agente*. Aqui, portanto, a ação e sua causa – o que nós poderíamos considerar como a volição do sujeito (cf. LEACH, 2004) – estão separadas. Quando um homem karajá sai para pescar, ele o faz com alguém em mente (sua esposa), é esse alguém que o compele a agir. Há sempre uma assimetria – aquela entre agente e pessoa –, pois as ações das pessoas não podem ser auto-referenciadas. Esse, com efeito, é

¹¹ Uma negação da relação sim; que o jovem tente se enforçar, porém, não é algo considerado normal. Ele assim o faz por estar sob ação de feitiço: ele age de uma maneira que, em estado normal não agiria. É comum, por exemplo, que as pessoas acometidas por esse malefício chamado *bàtòtàka* ♀, *bàtòta* ♂, (lit., “amarrar a garganta”) busquem ativamente situações em que sua relação de parentesco para com outrem é negada – agindo como um não parente, provocativa e agressivamente –, provocando uma discussão ou uma briga que, então, são o gatilho de uma tentativa (ver Nunes, *no prelo*).

o problema do celibato. Como diz Peter Gow sobre os Piro, se um solteiro não produz, é porque ele não tem ninguém – um cônjuge – para quem produzir. Ele é alimentado por seus parentes: estes, por seu turno, produzem por que são casados, ou seja, têm uma pessoa que é a *causa* sua ação produtiva (1989: 572).

Os cônjuges se *compelem* mutuamente a agir, a produzir. Mas, em situações normais, não se trata de uma coação, no sentido forte do termo. Aqui, como no caso da produção das crianças, é crucial ouvir o que sua esposa ou marido diz e se lembrar dela ou dele. É só quando o processo do parentesco “falha”, quando a *forma* elicitada não é *inỹ*, mas *Outra*, que a relação entre os cônjuges pode aparecer, então, como uma coação. Um homem pode sair para pescar porque sua mulher lhe disse que está com vontade de comer peixe. Mas, no transcurso da vida cotidiana, ele está atento à sua geladeira, se ainda há peixe ou não, e decide ir pescar para repor o estoque, por assim dizer. Ele decide “por conta própria”; mas o faz com sua esposa em mente, ela é a causa de sua pesca. Do mesmo modo a mulher. Seu marido não precisa lhe dizer que está na hora de fazer o almoço para que ela vá cozinhar. Ela mesma, lembrando-se de seu marido e de seus filhos, toma a iniciativa. O que eles fazem, eventualmente, é pedir que ela faça o peixe cozido, e não assado, que naquele dia ela faça um ensopado com a carne moída, ou então que a frite. Eventualmente, digo, porque ela sabe as preferências de seu marido e seus filhos e, sempre que possível, faz a comida daquele jeito, com os desejos deles em mente. Como lembra Strathern (1988), por mais que a *pessoa* que o *agente* tem em mente seja a motivação ou a causa de sua ação, a agência está no *agente*, não na *pessoa-causa* de sua ação.

É só quando uma parte falha em suprir os desejos da outra, quando uma casa está sem peixe e a mulher pede para o marido ir pescar mas ele não vai, ou quando um homem pede para que sua esposa asse o peixe, mas ela faz cozido (seja por qual motivo for), é só nessas ocasiões que a cobrança e formas de coação aparecem. As formas mais eficientes costumam ser a das mulheres: quando as esposas se recusam a cozinhar para seus maridos, por exemplo, eles costumam resolver com uma agilidade ímpar um problema que vinha se arrastando por tempo demais. Compelir outrem a agir é uma questão de performance (*sensu* KELLY, 2011), de agir de maneira a fazer a pessoa se conhecer de uma tal maneira que a ação desejada seja *lhe* seja própria, fazer a pessoa se conhecer como um(a) “fazedor(a)” da ação desejada. Quando uma mulher briga com seu marido, para continuar o exemplo, ela pode dizer para ele algo como “vá pescar”; mas as coisas mais pesadas que ela pode dizer são do tipo “eu vivo como se não tivesse marido, como uma *wytèsè* (viúva ou separada), pois não como peixe”. Ao dizer isso, ela evidencia

que as ações de seu marido estão fazendo uma *forma não inỹ* aparecer, e ele, percebendo-se naquele momento como algo diferente de um marido para sua esposa, é compelido pela vergonha (*ixỹru*) a ir pescar.

Se os Inỹ só passam a trabalhar depois do casamento, é porque a união matrimonial cria esse referente externo para a ação. Antes disso, eles eram, em geral, apenas causadores das ações de outros, *pessoas* para seus pais e avós enquanto *agentes*. Antes eles apenas tinham seus desejos supridos; agora eles têm alguém cujos desejos devem suprir. É essa transformação nos nexos de relações que compõem a pessoa que, penso, é o mais difícil na fase inicial do casamento e que parece ancorar aquilo que Krause chamou de “ideal de solteirão” (cf. supra). Logo o casal terá filhos – a mulheres costumam engravidar nos primeiros meses de casamento –, esses seres desejantes, e assim multiplicam-se as ocasiões em que eles têm que agir com outrem em mente (são incitados a agir por esses outros sujeitos). É esse novonexo de relações, segundo entendo, que faz com que as palavras comecem a “entrar no ouvido” das pessoas. Os Karajá falam que os jovens “não escutam”, ou que “não pensam”; porém, eles também falam que, depois que têm filhos, e sobretudo à medida que a idade vai avançando, eles começam a se lembrar do que seu pai, sua mãe, suas avós lhe diziam. Não aleatoriamente, é claro, mas motivados por situações concretas. Um homem, por exemplo, me contava que casou muito novo, com treze anos. No início ele “não respeitava” sua mulher, i.e., a traía. Seu pai lhe falava, às vezes com palavras duras/pesadas. “Às vezes doía no meu coração, mas eu aguentava calado”. Um dia ele brigou com seu filho, dizendo: “você casou com sua mulher para que? Para cuidar dela ou não? Foi para cuidar dela, não foi?! Então você tem que cuidar dela!”. Ainda sim, ele continuava traindo sua esposa. Quando seu primeiro filho nasceu, porém, ele se lembrou do que seu pai – então já falecido – lhe dizia, e passou a respeitar sua mulher.

Há duas maneiras de se anunciar que se vai falar algo para alguém. Uma delas é trivial, no sentido de que o ouvinte permanece como estava antes, no mesmo clima de descontração – que é a tônica do cotidiano – que o/a narrador/a. É quando se vai “contar uma história”: *ijàkynõ ako karelàkyre* ♀, *ijyyõ ako arelyykre* ♂, diz-se, “eu vou contar uma história para você”. *Ijyy* são os mitos¹², mas também qualquer tipo de história que se possa contar, como os casos cômicos de eventos que ocorrem em uma pescaria ou na

¹² Nas ocasiões em que os mitos são contados, noto, a descontração predomina. As pessoas ficam um pouco caladas, depois falam coisas não relacionadas à história, saem e voltam enquanto o/a narrador/a fala, muitas interrupções acontecem. Muitas vezes tem-se a impressão de que o narrador ou a narradora fala no vazio, de que seus ouvintes nem mesmo estão prestando atenção. Até que aquele ou aquela que parecia mais distraído faz uma pergunta sobre a história, mostrando que estava sim escutando.

própria aldeia. A outra tem uma certa rigidez e é parcialmente formalizada. Quando alguém diz, *adàkè krarybekre* ♀, *adèè ararybrekre* ♂, “eu vou falar para você”, sabe-se que o assunto é sério e importante, que não se trata de uma conversa qualquer. É uma fala direcionada e assimétrica¹³. O ouvinte assume de imediato uma postura contida, olhando para o chão ou para o nada e, idealmente, “abre os ouvidos” para aquelas palavras. Dentre outras situações, esse é o caso dos conselhos que se dá aos jovens. Eles evidenciam aquela posição assimétrica entre pais/avós e filhos/netos de que falava, os segundos sendo *peessoas* para as ações dos primeiros enquanto *agentes*. Pais e avós verdadeiros falam, devem falar, precisam falar, para que seus filhos e netos tenham do que se lembrar quando seus ouvidos começaram a se abrir. Helena Schiel comenta um caso interessante, a esse respeito.

Eu me vi em uma situação de “dar conselhos” a um rapaz da família que me “adotou” em Macaúba, a quem eu deveria chamar de “irmão mais novo”. Ele era um ótimo rapaz, inteligente, mas bebia muito, quase todo o tempo. Uma vez ele chegou até mim, bem bêbado, e queria conversar. Me foi penoso ver aquilo, porque ele é um bom rapaz, o único de sua geração que conhecia bem os mitos de seu povo, eu temia vê-lo morto como os outros que caem do barco. Sem me dar conta, eu comecei a lhe aconselhar a não dar essa tristeza a sua mãe, que ele tinha um papel a cumprir na aldeia etc. Eu vi, então, que ele se portou de modo diferente. Escutar os conselhos requer uma disposição do corpo, do espírito. Ele olhou para o chão e deu um sorriso de canto de boca para me escutar. Quando parei, ele me pediu que continuasse, era minha obrigação, dizia ele: “Você deve me dar conselhos, você é minha irmã, você deve me dizer para que eu não faça mais isso”. Isso não quer dizer que ele vá parar de beber. Mas eu desempenhei meu papel de conselheira; e ele o seu de ouvinte (s.d.: 57).

É apenas, então, quando nascem os primeiros filhos que os ouvidos das pessoas *começam* a se abrir. O processo é gradativo: quando se tornam mãe ou pai, as pessoas não abandonam de um só golpe a posição de ter seus desejos supridos para aquele de supridores de desejos. A postura do homem, no início do casamento, é significativa nesse sentido. Ele se muda para a casa da esposa, mas continua passando boa parte do seu tempo na casa da mãe, cuja comida ele come. O que ele produz, porém, fica na casa de sua sogra. “Slowly, he works his way into the household of his wife, but as long as his mother and sisters are alive, their house will be an important refuge for him” (DONAHUE, 1982: 151). Apesar de os Iñy apontarem a vida de casado e a de solteiro como radicalmente diferentes, a mudança não é abrupta, “and in the early months and even years, he is still more a user than a supplier of resources” (id.: 154).

Rodrigues menciona essa afirmação de Donahue, mas, falando sobre o casamento tradicional arranjado, o *h̃arabiè*, diz que “uma análise da cerimônia de casamento mostra que ela acentua as obrigações de provedor do homem, marcando a *transição abrupta e*

¹³ E que contrasta, assim, com a conversa informal, que não é descrita como uma pessoa falando algo para outras, mas sim como pessoas falando uma para outra: uma ação recíproca, referida pelo recíproco *wii*. *Ijoi widàdè rarybèrèri*, a rapaziada está conversando “um com o outro” (*widàkè*, recíproco + direcional).

um tanto traumática de um estado anterior paradisíaco em que não se trabalha para um estado constrangedor de evitação e subordinação aos afins, para quem o jovem terá que trabalhar regularmente, entregando o produto do seu trabalho” (2008a: 755 – grifos meus). De minha parte, só posso concordar com Donahue. Se os Inỹ falam dessas duas fases da vida masculina como completamente distintas é porque, nesse contraste, os solteiros evidenciam uma *forma filho*, na qual a pessoa está em uma posição de ter seus desejos supridos, e os casados evidenciam uma *forma marido* ou uma *forma pai*, posições nas quais o homem tem que suprir os desejos de outrem. Mas os casados também são filhos. Dependendo, portanto, de que relação concreta, particular, é ativada, e de que maneira, eles evidenciam ora uma *forma* ora outra (ver NUNES, 2014).

O casamento é mais difícil para os homens, ou mesmo traumático, como quer Rodrigues, porque eles são propulsionados da casa de suas mães para a de suas sogras, onde eles são forasteiros. Já a mulher, permanece junto da mãe. Mas também para ela o processo é gradual. Também ela, como diz Donahue, continua mais como uma consumidora que como uma fornecedora de recursos. Os desejos de homens e mulheres enquanto filhos, o desejo de ter seus desejos supridos, não recuam imediatamente com matrimônio. E essa é uma fonte de tensões no período inicial da união: traições (de ambos os cônjuges), mulheres que não querem cozinhar, homens que bebem e passam a noite fora de casa, mulheres que passam longos períodos de tempo na casa de uma amiga ou uma parente. O pai e a mãe de ambos os cônjuges têm um papel importante para a estabilização da união, pois eles continuam aconselhando seus filhos para que ajam como esposas e maridos devem agir. Antigamente, as famílias de ambos se uniam para apaziguar os ânimos de um casal que brigava. Hoje, porém, muitas mães e avós têm aconselhado seus filhos ou filhas a se separarem, dependendo da situação do casamento, e não a agirem da maneira apropriada para com seu cônjuge (ver *infra*).

É só com o passar dos anos que as pessoas vão gradativamente se preocupando mais com os desejos de outros (marido/esposa e filhos) que com o seu próprio. É isso que se espera de todos. Sabe-se que as crianças têm o “ouvido tampado”, e que quando elas casarem e tiverem filhos, as palavras de seus parentes ascendentes começarão a entrar em seus ouvidos. E quando chegam os netos, espera-se que as pessoas tenham os ouvidos realmente abertos: avós não podem ser *tôhōtiō*.

QUANDO OS OUVIDOS TORNAM A SE FECHAR

Pessoas de meia idade, que são avós, tendem a se preocupar muito mais com os desejos dos filhos e principalmente dos netos que com os seus próprios. Isso se acentua quando o homem constrói uma casa para sua mulher, e mais ainda com a chegada dos netos. O nexu de relações que constitui tanto o homem quanto a mulher como pessoas que tem seus desejos supridos por seus pais avós vai se esvanecendo, e seus descendentes passam a ocupar intensamente seu pensamento. É nessa fase que as pessoas tendem alcançar a realização mais próxima dos ideais de moralidade humana; é a eles e elas que geralmente cabe a alcunha de *iñ tyhy*, “verdadeiramente pessoa”. Pessoas que já são avós mas ainda sim apresentam comportamentos moralmente inadequados, são duramente criticadas. Em uma reunião no *ijoina*, por exemplo, os homens criticavam uma certa atitude do então cacique. Ele, porém, negava e respondia a todos. Com a insistência dos homens, ele começou a ficar bravo e a xingar alguns deles. Depois da reunião, várias pessoas comentaram que ele estava agindo teimosamente, “o cara já é avô e fica fazendo assim, está parecendo criança!”, arrebatou um deles.

Essa nova transformação nos nexos de relações que compõem as pessoas decorre, por um lado, da passagem de casal júnior, que mora na casa da mãe da mulher, para casal sênior, mantenedor de uma casa e cabeça de um grupo doméstico. Por outro lado, entretanto, isso é consequência do envelhecimento dos pais de ambos os cônjuges. Os velhos, dizem os *Iñ*, voltam a ser crianças (ver também RODRIGUES, 1993: 88; 108-109). Pessoas maduras podem se referir a seu pai e sua mãe idosos como *watohokūa* ♀, *watohoūa* ♂, “meu bebê”. E os próprios velhos (*matukari* ♀, *matuari* ♂) e velhas (*sènadu*) podem dizer isso de si mesmos. Certa vez eu estava na casa de meus anfitriões, e o som espalhava um forró à distância. *Mahuèdèru* havia saído. Quando voltou, ela entrou pela porta dançando desajeitadamente, e disse que, quando era nova, ela gostava muito de festa. “Agora eu envelheci, virei *tohokūa*”, concluiu.

Pessoas de muita idade costumam morar com um dos filhos ou filhas. São estes e seus cônjuges que cuidarão de sua mãe/sogra ou pai/sogro. Agora, em lugar de suprir os desejos dos descendentes, eles têm os seus desejos supridos por eles. Por isso eles são como *tohoūa*, como bebês, que precisam ser cuidados. E também porque, à medida que uma pessoa que já é avô ou avó vai envelhecendo, seus ouvidos tornam a se fechar: os velhos, assim como as crianças, são *tōhōtitxi* ou *tōhōtiō*, teimosos, não escutam o que lhes é dito. E assim como eles, quando jovens, aconselhavam seus filhos, agora estes os aconselharão, igualmente em vão.

Em um sentido, portanto, a humanidade de alguém se mede pelo seu ouvido, por sua capacidade de *nõhõtĩny-*, escutar/lembrar/pensar; a audição, como diz Helenha Schiel, é o sentido da razão (s.d.: 56). O ápice dessa capacidade se manifesta quando a pessoa se torna avô ou avó. Por outro lado, porém, o ápice da vida da pessoa é a fase antes do casamento, quando homens são *wèryrybò* ou *rahetodu* ♀, *raheodu* ♂ (“donos do *rahetò*”, maior enfeite plumário de cabeça e considerado como o mais bonito) e as moças são *ijadòma*. O ápice da beleza, o ápice energético. Rodrigues (1993) diz que as pessoas vão acumulando energia vital desde o nascimento até um ponto máximo, justamente este da juventude. O nascimento do primeiro filho marca o momento em que os corpos começam a perder energia. Os velhos, assim como as crianças, são energeticamente débeis; assim como os pequenos, sua “humanidade” – i.e., a densidade dos vínculos com seus semelhantes – é reduzida. O luto, mais uma vez, dá prova disso. O impacto da morte de um velho sobre a comunidade como um todo é infinitamente menor que a de um jovem; e se concentra sobretudo em seus parentes mais próximos. Exatamente como ocorre em caso de morte de uma criança muito pequena.

CONHECIMENTO E TRANSFERÊNCIA

Em um terceiro sentido, porém, os velhos são a epítome da humanidade *inỹ*, pois são os maiores conhecedores e conhecedoras do *inỹ bàdèdỹnana*, da *cultura*. Eles sabem qual a maneira correta, *òbiti*, de se fazer as coisas. Os velhos, mas sobretudo as velhas. Elas são mestras da palavra, tendo, em geral, amplo domínio sobre os mitos (são *ijàkydu* ♀, *ijyydu* ♂, “mestras das histórias”, ou “historiadoras”, como diz o cacique de Buridina, Raul Hawaati) e sobre as genealogias. Frequente, quando um homem velho estava me contando uma história ou falando sobre o *inỹ bàdèdỹnana*, ele recorria à sua esposa para se lembrar ou se certificar de algum detalhe. Muitas vezes, as mulheres estavam presentes, escutando, e interrompiam a narrativa do marido para corrigi-lo. Elas também são mestras das lamentações fúnebres *ibru* (lit, “o choro [*bruu*] dela [-i]”), nas quais relembram características e feitos de seus parentes falecidos e apontam possíveis culpados por sua morte – veremos mais sobre eles no fim da segunda parte do capítulo. Os homens também entoam lamentos fúnebres, chamados de *hii*, mas, tanto em termos das letras quanto da melodia, eles são nitidamente mais pobres que o das mulheres¹⁴ – ver Aytai, 1983a, 1983b; Maia, 1997; Rodrigues, 1993, 2008a; Brígido, 2011.

¹⁴ Associados às formas nominais *bruu* e *hii*, há verbos distintos para o choro masculino e feminino, quer se trate do lamento fúnebre – que é entoado pelas mulheres não só na ocasião da uma morte mas também, por exemplo, quando um filho ou neto cai doente ou se machuca – ou de um choro qualquer. Mulheres *robu-*,

É dos velhos e velhas que os mais novos aprendem as coisas. O caso dos mitos é ilustrativo. Vejamos seguinte trecho de uma gravação com Abitxana, um senhor morador da aldeia Fontoura.

Ko, aõma arelyykre juhu ijyy-mỹ, hỹyna ijyy-mỹ arelyykre
Sim, eu vou contar uma história antiga, vou contar uma história dos tempos antigos

hỹyna rỹiramỹhỹ ijyy-mỹ
uma história que aconteceu antigamente

aõma ràbi xè ijàky diarỹ rèryre waha ràbi, aõximàna tahè aõkõ
Eu aprendi essa história com meu pai, eu não aprendi sozinho

iximàna aõrèrykõhyky-mỹ iràbi
ninguém aprende história sozinho,

ta inỹ tadi ràbi aõrièrymỹhỹre tàby ràbi aõrièrymỹhỹ
as pessoas sabem a partir de suas mães, a partir de seus pais

tahè arelyykre
então eu vou contar

Ninguém aprende história sozinho. Com efeito, isso é recorrentemente marcado ao longo da narração, o fluxo dos acontecimentos sendo interrompido por assertivas do tipo *kaa wysè wulabikè boho, wulahi boho wakokurèny relàkymỹhỹre* ♀, “assim nossos avôs, nossas avós nos contavam”. Por vezes, também os nomes daqueles e daquelas de quem se escutou a história também é mencionado. Como no seguinte trecho de uma narrativa de Mahuèdèru:

Mỹỹ kàny hàkỹna ijàky
Assim é a história antiga.

wulahi wakoku relàkymỹhỹ
Minha avó me contava,

kaa wysè-mỹ wakoku relàkyre
assim ela me contou.

wulabikè boho, wulahi boho
Meus avôs, minhas avós.

wulabikè Wataku wakoku relàky
meu avô Wataku me contava

wulahi ruko ritxokorè boho wakoku relàkymỹhỹrèny kaa wysè
os netos de minha avó caçula, eles me contavam assim,

wulabikè Hāraruèhèkỹ
meu avô Hāraruè

homens *rahiny*-. Quando alguém está entoando um lamento fúnebre, diz-se que a pessoa está “chorando”, utilizando-se um desses dois verbos.

wulahi Dikuriahakỹ
minha avó Dikuria

wulahi wadàkè rarybè-mỹ runỹrèri
minha avó se sentava para me contar

As pessoas aprendem as histórias com seus avôs, com suas avós. Ninguém, como disse Abitxana, aprende histórias sozinho. Nem tampouco, acrescento, com pessoas distantes, de outras famílias. O conhecimento sobre as narrativas circula por meio de laços estreitos de parentesco, entre aqueles que convivem cotidianamente de maneira mais intensa. Uma mulher conta histórias para seus filhos, seus netos, seu sobrinhos. Há, assim, uma especialização desse conhecimento por família. Cada narrador ou narradora conta as *ijyy* de acordo com o que ouviu de seus ascendentes, com detalhes diferentes, por vezes mesmo com variações de mitemas. E seus descendentes perpetuam essas diferenças quando eles próprios vierem a se tornar narradores. Daí as diferentes versões para as histórias. O mesmo é válido para todo conhecimento, da maneira de se armar a rede de pesca ao *iry*, os gritos formalizados por meio dos quais o chefe do Hetohokỹ libera as atividades da festa.

Esses conhecimentos, é claro, podem fluir também para fora da família – ainda que, pelo menos em alguns casos, isso seja indesejável¹⁵. Fora do círculo mais próximo de parentes, entretanto, esse conhecimento demanda pagamento. Desde minha primeira estadia em Santa Isabel, em 2013, fui acolhido pela família de Mahuèdèru, que passou a me chamar de *waixi*, “meu irmão mais novo”, dizendo-me que eu deveria chamá-la de *lèrỹ*, “irmã”. No campo de 2014, eu comecei a pedir para que ela me contasse histórias para que eu gravasse. Histórias específicas, que eu já conhecia mas queria uma versão textual. Com o tempo, ela mesma passou a me chamar para contar histórias – “pegue seu gravador”, ela dizia. Mas nunca me pediu nenhum tipo de compensação, pagamento, *òwy*, por isso. Ainda que seu filho mais novo, na minha frente mesmo, dissesse que ela deveria cobrar por suas histórias. Curiosamente, ele não falava que ela deveria cobrar de mim, mas sim de outras pessoas que vêm para a aldeia, passam pouco tempo e, mesmo sem intimidade com ela, querem gravar suas histórias. Eu estava ali como um parente, comendo e dormindo junto com eles há meses, aprendendo a falar sua língua. É claro que eu não sou um parente da mesma maneira que seu filho, e ela sabia disso. Mas eu me

¹⁵ Karirỹma, por exemplo, aprendeu o *ibruhukỹ*, “grande choro”, do Hetotohkỹ e da iniciação feminina com sua mãe. Eu pedi para que ele entoasse os choros para eu gravar; ele concordou, mas pediu para que eu não passasse a gravação para ninguém, porque poucas pessoas sabem-nos. Aquele conhecimento é de sua família, e deve permanecer com ela.

portava como tal para ela, demandando que ela me contasse histórias e demonstrando interesse por elas. Quando lhes disse que queria gravar também com sua prima, Dòrèwaru, eles me aconselharam a entregar-lhe um pacote de miçangas; assim ela me contaria muitas histórias. Isso se repetiu outras vezes. Pessoas mais afastadas esperavam sempre pagamento (òwy) pelas suas narrativas. Qualquer pessoa, com efeito, pode procurar alguém que não seja um parente próximo, para aprender um tipo de conhecimento específico – embora isso seja raro. Soube de um homem, por exemplo, procurou um senhor para aprender os gritos cerimoniais *iry*. Isso foi criticado por muitos, que diziam que, se ele não sabe, é porque o seu próprio avô não lhe ensinou. Mas disseram também que, se ele realmente quisesse assim fazer, ele deveria pagar. Nessas como em outras ocasiões, muitas vezes não se demanda pagamento explicitamente, mas todos sabem que isso é apropriado. E se a pessoa não paga, apesar de o credor nunca cobrar diretamente, ela ou ela costuma fazê-lo indiretamente, falando para outros que a pessoa lhe procurou por tal ou qual motivo, mas nunca lhe pagou. A mensagem certamente chegará aos ouvidos do/da devedor/a, e causando-lhe vergonha e compelindo-o/a a efetuar o pagamento devido.

O conhecimento que uma avó transmite a um filho ou um neto, assim, é um mote de assemelhamento. As pessoas sabem a partir (-*ràbi*) de seus ascendentes diretos, e, assim, tornam-se semelhantes a eles, detentores do mesmo conhecimento. É mote também, é claro, de diferenciação; cada família extensa detém um conhecimento particular, e que lhes diferencia de outras famílias. Particular, digo, mas não necessariamente especializado, no sentido de que as diferenças em questão se resumem, no mais das vezes, a pequenos detalhes dos mitos, por exemplo. Daí também a diferença entre aldeias, e entre os Karajá de cima e de baixo: se as mulheres de Macaúba são especialistas em cestaria, os homens de Fontoura são exímios artesãos de madeira e as mulheres de Santa Isabel são as melhores ceramistas, se há pequenas diferenças no Hetohokỹ dessas três aldeias, se o pessoal de cima fala diferente do pessoal de baixo, é porque cada aldeia ou conjunto de aldeias são formados por grupos territoriais distintos; e cada um aprendeu com seus próprios avós. Como me disse certa vez o cacique de Buridina, Raul Hawaati, “os antropólogos pensam que porque é Karajá, todas as aldeias são uma coisa só. Mas não, cada aldeia tem seu costume”.

A transmissão desse conhecimento assemelha os corpos dos parentes. Como diz Peter Gow, “corpos aqui [no mundo ameríndio] são feitos, não dados, e uma etnografia após a outra tem mostrado como os corpos são construídos e transformados por meio do compartilhamento de *substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças*” (2003: 66

– grifos meus). Note-se que tipo de coisas o autor chama de “substâncias”. Palavras e afetos são tão ‘substancias’ quanto a comida, por exemplo, e sua *circulação* constitui os corpos de parentes, assemelha-os, na mesma medida que a alimentação. Estamos diante, com efeito, de um outro conceito de corpo (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002a; LIMA, 2002). A esse propósito, vale uma citação de um trecho da tese de Patrícia Rodrigues:

Tudo aquilo que no Ocidente está localizado “fora” do corpo – na alma, na psique ou no intelecto – e que constitui o sujeito abstrato, seja a inteligência ou o pensamento, a sensibilidade artística ou as emoções, a criatividade conceitual ou as imagens oníricas, a consciência ou o inconsciente, para os Javaé está profundamente “dentro da carne”, é imanente à matéria de que é constituído o corpo humano. Não se trata meramente de uma não oposição entre emoção (sentimentos) e razão (pensamentos), ambos situados dentro do *ky*, mas de uma inadequação total da clássica oposição entre os atributos e produtos do corpo e os atributos e produtos da mente/alma, entre o concreto e o abstrato, entre o material e o sutilmente invisível, entre o biológico e o conceitual. O *ky*, a essência da corporalidade, é tanto o que está dentro da carne física, a constituição concreta da matéria, quanto o cerne do pensamento e das emoções, como se estes últimos também fossem “corpóreos”. Nele se manifestam as dores físicas e as emocionais. Em suma, o *sujeito* humano não é uma abstração racional ou imaterial, mas antes de tudo um *corpo* (2008a: 406-407).

O parentesco “verdadeiro” é feito não pela suposição de uma consubstancialidade – o paradigma da biologia –, mas pela consubstancialização enquanto processo de assemelhamento corporal (COELHO DE SOUZA, 2004). Elaborei esse argumento mais detalhadamente em outro lugar (NUNES, 2012a: capítulos 4 e 5). Além do mais, essa questão tem sido tratada por diversos etnólogos e etnólogas desde pelo menos o texto clássico de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1979) – ver também COELHO DE SOUZA, 2001; 2004; MCCALUM, 1998; OVERING, 1999; RIVAL, 1998; VILAÇA, 2002).

Além da transmissão de conhecimento por via da oralidade, há ocasiões em que os velhos e velhas transferem suas qualidades para os novos, ou prolongam-nas para os corpos daqueles – uma espécie de ‘contágio’, um “contaminação” positiva e qualitativa. Um exemplo é a arranhadura corporal com *latxi*, um pedaço triangular de cabaça com uma fileira de dentes de peixe cachorra (*latè*, o peixe, *lateju*, seu dente) na extremidade mais larga (ver imagens em KRAUSE, 1941c: 277; 1943: 191). No tempo dos antigos, essa era uma prática corriqueira para os homens. Riscava-se¹⁶ para tirar o “sangue ruim”, o sangue da mulher que se acumula no corpo do homem por meio das relações sexuais, e que provoca um estado de moleza, preguiça, falta de disposição. Segundo Rodrigues, a arranhadura era parte também do resguardo masculino, após o nascimento dos filhos

¹⁶ Assim os Iny se referem em português ao ato. Em sua língua, usa-se o verbo de raiz *-hè-*. Um jovem chega para um parente mais velho e lhe diz: *biwahekre*, “risque-me”. Seguindo sua tradução, chamo o instrumento de “riscador” e a prática de “arranhadura”, pois os cortes são superficiais e não deixam nenhuma escara; por isso evito o termo escarificação. A instrumento usado é muito similar a seu análogo alto-xinguano, por exemplo, como os Karajá notam. Mas, contrário daquele, uma extensão maior dos dentes de peixe fica exposta.

(1993: 65). O uso frequente do *latxi* era também uma forma de preparo corporal visando fins específicos. Sempre que se risca, aplica-se sobre os riscos/arranhões algum “remédio”, *luahi*, que provocará um efeito específico: se o homem era um “corredor”, *ijàradu*, ele aplicava remédios nas pernas a fim de produzir leveza e, assim, potencializar sua capacidade de corrida; um lutador, *ijèsudu*, usava remédios nos braços, feitos a partir de ossos de sucuri ou do cipó *hātàrirà* usado na disputa do mastro no Hetohok̄y, dentre outros, para que, durante a luta, quando ele travar o tronco do adversário com os braços, ele não consiga se soltar. E quando um homem matava um inimigo em guerra, entrando em um resguardo similar àquele provocado pelo nascimento de um filho (RODRIGUES, 2008a: 864; PÉTESCH, 1992: 316-317), ele riscava o peito – segundo Krause (1941C: 277), também as costas – horizontalmente, aplicando uma mistura de carvão e água sobre os cortes, o que tornava a marca definitiva¹⁷. No passado, disse, mas ainda hoje os homens riscam, embora não com a frequência de antes. Mais precisamente, os homens jovens, pois risca-se cada vez menos, à medida que a idade avança. Quando conversam sobre o assunto, os homens mais velhos dizem: “eu já risquei muito, quando eu era novo. Agora parei”.

O efeito produzido pela arranhadura, assim, depende do remédio que se aplica. Mas, sobretudo, de quem lhe risca. Ninguém aplica *latxi* em si mesmo, é necessário que um outro o faça. E essa pessoa é escolhida com cuidado, pois o ato de riscar transfere as características do riscador para o riscado. No passado, isso envolvia também as especializações masculinas. Um homem que se preparava para ser *ijàradu*, “corredor”, era riscado por um bom corredor; um que desejava ser lutador, por um bom lutador, e assim por diante. Hoje, costuma-se falar apenas da qualidade *ityhy* (“verdadeiro”, “exemplar”) das pessoas. Eu mesmo risquei algumas vezes com um homem. Outras pessoas me advertiram, dizendo que eu ficaria preguiçoso como ele e que eu deveria procurar um certo homem para me riscar, porque *matuari ityhyre*, “aquele é velho é *ityhy*”, excelente pescador, fazedor de canoa, tem uma roça etc. Ouvi comentários similares em outras ocasiões. Certa vez, por exemplo, estava no *ijoina* e havia muitos bêbados lá. Um deles saiu e voltou rapidamente, trazendo um *latxi*, e os *òh̄y mahãdu*, os cachaceiros, se riscaram uns aos outros. Comentei isso, depois, com outras pessoas, que disseram que aquilo estava errado: se eles estavam sendo riscados por um *òh̄y mahãdu*, a situação só ia piorar, eles iam beber cada vez mais. Um último exemplo. Os In̄y contam que o Lateni, entidade mascarada que é uma espécie de “guarda” dos *ijasò*, pode sair

¹⁷ O procedimento é o mesmo da tatuagem facial circular característica dos Karajá, exceto que, nela, os cortes são feitos com riscador, obviamente, mas com cacos de vidro (que substituíram o uso de lascas de pedra).

andando pela aldeia com um *latxi* na mão para riscar as pessoas. Mas ele não risca como os Inỹ: sua mão é rápida e um tanto desajeitada. Afinal, “Lateni é doido”, dizem. Quem é riscado por ele, torna-se como ele: fica bravo, destemido, não tem medo quando vai caçar ou pescar; mas também agitado, irrequieto, “doido”.

As mulheres, diz-se, também riscavam, no passado. Eu, porém, nunca vi isso acontecer, e não posso dar detalhes sobre os momentos em que isso era feito. Há outras ocasiões, entretanto, que o mesmo tipo de transferência de qualidades tem lugar. Quando uma mulher tem o primeiro filho, ela fica de resguardo e não pode comer peixe por um mês. Ao final desse período, uma pequena cerimônia acontece para que ela possa voltar à dieta normal. O momento mais importante do ritual é quando ela “encerra seu resguardo comendo peixe”¹⁸, quando uma avó da mulher esfrega um pedaço de peixe assado na boca da jovem, acabando com seu *kyty*, o cheiro forte, relacionado ao sangue, e liberando-a para voltar a se alimentar com comidas do tipo *dòò* – carnes, em geral. A mulher que opera essa ação transfere suas qualidades para a moça; se a velha for preguiçosa, não cozinhar bem, não for uma boa contadora de mitos, assim a moça ficará. Por isso sempre se chama uma *sènadu ityhyre*, uma “velha *ityhy*”, para que a moça se torne *ityhy* como ela. O mesmo acontece na iniciação feminina. Findo o fluxo menstrual, a moça é toda enfeitada. Sentada sobre uma esteira, com muitas *bròtyrè* sentadas atrás de si, uma avó sentada à sua frente esfrega um pedaço de peixe na boca dela, terminando com seu *kyty*. Agora ela não é mais uma *hiraririkỹ*, mas sim uma *ijadòòma*. A avó que passa comida na boca dela deve ser *ityhy*, para que também assim a moça fique¹⁹.

BRÒTYRÈ: O PAGAMENTO DO PARENTESCO

Também o caso dos parentes *bròtyrè* envolve um tipo de assemelhamento, não exatamente por transferência de qualidades, mas pelo *compartilhamento de substância*. O *bròtyrè* é uma prática em que um conjunto de parentes, geralmente no contexto de algum ritual, se submetem ao mesmo tipo de coisa a que uma criança está passando (embora de forma atenuada), em prol dela. Se o menino que está sendo iniciado é pintado de preto no início de sua reclusão, os *bròtyrè* também se pintarão, mas talvez apenas os braços ou as pernas. Se a moça que está sendo iniciada senta-se sobre a esteira,

¹⁸ O verbo *rikyty*- é usado para se referir a essa ocasião – assim como àquela, em tudo similar, que acontece no fim da iniciação feminina. Até onde entendo, o verbo designa tanto o ato da mulher que passa o peixe na boca da moça quanto ao fato de que a moça “come” peixe e, assim, encerra resguardo.

¹⁹ Teria o caráter “contagioso” desse tipo de transferência alguma relação com o sangue? Pois, nas três situações citadas, as pessoas alvo da transferência estão exteriorizando sangue: o uso do riscador faz verter sangue; e no caso das mulheres, as práticas citadas têm o objetivo de acabar com seu *kyty*, seu “cheiro forte de sangue”.

como dizia, para acabar com seu *kyty*, as *bròtyrè* também se sentarão junto com ela. Quando o recém nascido é untado com uma mistura de *tari* e *owoji*, as *bròtyrè* passam aquele óleo em seus cabelos. Em troca desse ato de comunhão, digamos assim, cada *bròtyrè* tem direito a um pagamento (*òwy*). A palavra, como se pode ver, refere-se tanto ao ato (faz-se *bròtyrè*), quanto ao conjunto de parentes que o faz (tem-se *bròtyrè*), assim como ao próprio objeto dado como pagamento (ganha-se coisas como [-m̄y] *bròtyrè*).

O tema aparece em praticamente todas as etnografias sobre os grupos in̄y. Isso se deve, é claro, à proeminência do fenômeno na vida aldeã. A variedade de situações em que ocorre *bròtyrè* é enorme: nas iniciações masculina e feminina, quando um rapaz se enfeita pela primeira vez como *weryrybò* para participar do Hetohok̄y junto com o restante da comunidade masculina, quando uma moça (*ijadòma*) é enfeitada é dança pela primeira vez com os *ijasò*, na ocasião do nascimento do primeiro filho ou neto (na ocasião do ritual de pintura do recém-nascido, mas não somente), no ritual de primeira alimentação do bebê, na chegada dos *ijasò* à aldeia, no *wona* (uma quantidade de comida doada para a família do aruanã para alimentá-lo no dia seguinte à sua chegada na aldeia) e nas festas despedida dessas entidades (ver capítulo cinco), no rito de iniciação xamânica, e antigamente, no corte do cordão umbilical, na furação do lábio inferior dos meninos, por ocasião da feitura da tatuagem facial em forma de círculo (*kòmarurà* ♀, *òmarurà* ♂), e possivelmente em muitas outras mais. Fora dos rituais, também pode-se ir, qualquer momento, à casa de um parente e fazer *bròtyrè* para seu/sua filho(a)/neto(a). De modo que há sempre algum *bròtyrè* acontecendo na aldeia.

As pessoas fazem *bròtyrè* para alguém, de quem elas são ditas ser *bròtyrè*. Esse alguém, via de regra, é um parente descendente, geralmente uma criança. Os *bròtyrè* são descritos por Toral como aliados da criança em situações liminares (1992a: 139), e que a protegem contra “seres cosmológicos trazidos pelos *ijoi*” (id.: 142). O autor enfatiza a associação dos *bròtyrè* com a criança. “O *brotyrè* [sic.] se associa à criança nessas situações, compartilhando tudo o que lhe acontece. A idéia é de que tudo que acontece à criança deve acontecer ao *brotyrè* também. Coisas boas e ruins, dores e alegrias” (id.: 139)²⁰. Esse é também um aspecto enfatizado por Rodrigues. A autora menciona que,

²⁰ A idéia de que “tudo que acontece à criança deve acontecer ao *brotyrè* também”, evoca uma analogia entre o *bròtyrè* e a amizade formal (ver, p. ex., CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Entre os Karajá, Hans Dietschy descreveu, na década de 1970, a instituição da amizade formal como ligada também às danças de aruanã: “...l’institution de l’amitié formelle. Les « amis » (*wali-na*) qui se choisissent, après l’entrée dans la maison des hommes, por danser emsamble par paires, selon le mode karajá, et pour s’aider mutuellement durant toute la vie, se considèrent réciproquement comme « frère cadet » (*waiθi*) et ne doivent donc pás épouser leur sœurs respectives” (1977a: 299). Hoje, porém, não existem mais amigos formais, apenas informais (chamados de *wali*, ou *amiu* – do português “amigo” – ou *ami*, uma forma reduzida), uma relação, justamente, não formalizada e, de certo modo, desvalorizada: ouvi algumas vezes, em decorrência de conflitos em que uma

apesar de o termo *bròtyrè* ser amplamente registrado na literatura karajá, os Javaé dizem que seus vizinhos usam mais o termo *usè*, que ela afirma se referir ao ato de imitar (2008a: 615). A palavra, para ser mais preciso, não significa “imitação” ou “ato de imitar”, mas sim “semelhante a”, “parecido com”²¹. Eu nunca ouvi tais parentes serem chamados assim, mas a possibilidade é interessante – caberia, com efeito, investigar. Ancorando-se nesse termo, Rodrigues chama os *bròtyrè* – *bòròtyrè*, em javaé – de “imitadores” da criança que, como dito, têm direito de pedir algo em troca de seu ato. Isso é muito nítido durante o Hetotokỹ, quando as casas das famílias dos iniciandos ficam cheias de *bròtyrè* de outras aldeias, que, junto com os da própria aldeia, lhe levam tudo, de televisão a comida, de bicicleta a adornos rituais, de barracas a ventiladores. Depois da festa, a família fica depenada, e precisa recomeçar a comprar tudo aquilo que levaram anos para adquirir. “Apesar do ônus econômico que significa para um casal que os seus filhos tenham várias imitadoras em algum momento da vida [...], quanto maior a expressão da generosidade, o que pressupõe um casal que trabalha muito [...], maior a honra gerada para essa família” (RODRIGUES, 2008a: 617). Mas haveria ainda, para a autora, algo a mais do que generosidade que conferiria tamanha importância aos *bròtyrè*.

...ter muitas “imitadoras” em circunstâncias significativas é o equivalente simbólico de ter muitos parentes, os quais são vistos antes de tudo como “semelhantes”. A imitação, afinal, nada mais é do que o ato de tentar se parecer com o Outro, tornando-se um igual. Durante a atuação das *bòròtyrè*, é como se elas fossem a própria pessoa que está sendo imitada. Não sei responder porque as mulheres mais velhas são escolhidas preferencialmente para assumir esse papel, mas a imitação exercitada de forma consciente parece ter o objetivo de *recriar simbolicamente o estado de semelhança* ou parentesco existente no mundo *xiburè* (id.: 617).

A questão de um ‘estado de semelhança existente no mundo *xiburè*’, que a autora associa os corpos fechados (como os dos aruanãs) – ou seja, corpos que, basicamente pela ausência de relações sexuais/procriação, não exteriorizam de substâncias, o que, no caso das pessoas, se limita a um período que “vai do nascimento à procriação do primeiro filho” (id.: 618) – mereceria um comentário mais demorado. Para tanto, porém, seria necessário nos aprofundarmos no argumento geral de Rodrigues sobre a “sociedade javaé”, o que seria um desvio muito grande em nossa trajetória aqui – os aspectos mais

pessoa defendeu seu amigo (que, por definição, não é de sua família, caso em que seria um “primo” ou um “tio”, por exemplo), a família repreender tal pessoa dizendo que ‘amigo não é parente’. De todo modo, caberia reconhecer que a amizade formal é simétrica e recíproca: os dois amigos chamavam-se pelo mesmo termo de parentesco e eram da mesma faixa de idade. Já o *bròtyrè*, veremos na sequência, é assimétrico e direcionado.

²¹ Se duas pessoas que não são parentes muito próximos são fisicamente muito parecidas, por exemplo, elas são *usèna* uma da outra, “o que serve para ser semelhante”. Os parentes de ambos passam, assim, a se referir ao *usèna* pelo menos termo que se referem a seu descendente. A mãe de um rapaz chamará o *usèna* de seu filho também de *waritxòrè* ♀, “meu filho”; o irmão dela o chamará também de *wara*, “meu sobrinho uterino”, e assim por diante. Noto de passagem que o termo às vezes é pronunciado como *use* e outras vezes como *wàsè/wysè*. Não tenho certeza se são duas pronúncias para a mesma palavra ou se uma delas é a correta.

relevantes de seu argumento, no que diz respeito ao meu próprio, serão tratados na segunda parte desse capítulo, assim como na terceira parte do capítulo cinco. Gostaria apenas de chamar atenção para o fato de que Rodrigues se utiliza de uma noção ‘substancialista’ de substância: substância é aquilo que os corpos exteriorizam na forma de coisas como saliva, sangue, sêmen, fluido genital... Como apontei acima, e argumentei mais extensamente em minha dissertação (NUNES, 2012a: capítulo 4), uma quantidade de etnografias tem apontado que o tipo de ‘substancialidade’ que constituiu os corpos, assemelhando-os entre si, não se define por sua “materialidade”. Vide a importância da memória, dos afetos, das palavras, da proximidade/convivialidade etc. para o processo do parentesco. O ponto é que as noções ameríndias de ‘substância’ dificilmente poderiam ser capturadas pela oposição entre material e imaterial. Trata-se menos, portanto, de tratar as palavras ou a memória como um tipo de ‘substância imaterial’ que de buscarmos uma materialidade (pois o fluxo de substâncias constitui *corpos*) não substancial(ista). Caberia, penso, distinguir as questões do fechamento dos corpos (do ponto da noção de “energia vital” que Rodrigues apresenta em sua dissertação [1993]) e da poluição (o estado *ikyty*, por exemplo), de um lado, do processo de consubstancialização, de assemelhamento corporal, de outro.

Noto isso, pois meu material confirma a interpretação de que os *bròtyrè* são *iusè*, “como ele [a criança]”; não no sentido de o ato presumir uma semelhança entre os parentes *bròtyrè* e a criança, mas sim no de produzi-la. E isso, por meio de um *compartilhamento de substância*. Quando o menino é pintado de preto no Hetohok̃y e tem seus cabelos cortados, seus parentes se pintam com o mesmo jenipapo e tem seus cabelos cortados pela mesma pessoa, com a mesma tesoura. Quando a menina é iniciada, as *bròtyrè* comem e levam para casa a mesma comida da nova *ijadòòma*; o peixe que é esfregado em sua boca faz parte do conjunto que é dividido entre suas *bròtyrè*. Ainda no mesmo ritual, é a mesma mulher que corta o *lasi* (um tipo de “topete” feito no centro da cabeça) na menina que menstruou (antes ela não usava tal penteado) que o fará também nas *bròtyrè* que se dispuserem. Na pintura do recém-nascido, elas passam no cabelo o óleo (*tari*) do bebê. Quando um rapaz se pinta pela primeira vez como *weryrybò* para sair no meio os homens no Hetohok̃y, ele também tem *bròtyrè*. Ele é pintado no dia anterior, e o jenipapo é guardado. No dia seguinte, quando ele vai efetivamente ser enfeitado, os *bròtyrè* começam a aparecer em sua casa. O padrão, nessas ocasiões, é a pintura de tucunaré: os *bròtyrè* têm três listras pretas pintadas ao redor de suas pernas e/ou braços. Com o mesmo jenipapo, enfim, que o garoto foi pintado. *Bròtyrè*, como disse, não se recusa, não se pode recusar. Vi uma única ocasião, porém, em que isso aconteceu. Depois

de muitas e muitas pessoas terem vindo fazer *bròtyrè* para um rapaz que se enfeitava pela primeira vez, uma mulher chegou. A mãe do menino negou, dizendo-lhe que *ibàdina rexihura*, “o jenipapo dele acabou”. *Inathy? Awire* (“É mesmo? Está bem.”), a mulher respondeu, e se foi. Outro jenipapo não serviria. Na iniciação das meninas isso também fica claro. Quando seu fluxo termina, a mãe prepara a tinta de jenipapo e a pinta. Depois ela divide o restante em pequenas vasilhas e anda na aldeia distribuindo essas porções para as mulheres que farão *brotyrè* para ela no dia seguinte. É com esse jenipapo que elas pintaram os braços e pernas com o padrão *bènõra ràti*, “pintura de tucunaré”.

O *bròtyrè*, assim, implica uma associação entre a criança e seus parentes de gerações superiores. Mas isso está sujeito a uma gradação. É nítido que, quanto mais próximo o *bròtyrè* é da criança, mais completa, digamos assim, é sua “imitação”. Essa proximidade é também terminológica, mas principalmente aquela gerada pelo convívio estreito e pela consideração mútua que o *bròtyrè* e os pais da criança desenvolvem ao longo da vida. Usando o exemplo do *Hetohokỹ*: é possível que, de duas pessoas na mesma posição em relação ao menino, uma pinte uma extensão maior do corpo de preto e corte mais os cabelos que a outra. Durante esse momento da iniciação masculina, vê-se isso facilmente: algumas pessoas pintam apenas mais ou menos os braços de preto; outras pedem que os braços sejam inteiros bem pintados; outras pintam os braços e as pernas; já a avó do menino (geralmente pelo menos uma o faz, MM ou FM), pinta toda extensão do corpo não coberto pelas roupas, incluindo o rosto e corta seus cabelos bem curtos. Algumas pessoas tomam banho pouco tempo depois de serem pintadas, de modo que o pretume do jenipapo logo some; as avós, por outro lado, deixam o jenipapo no corpo por horas, ficando com os corpos negros por mais de uma semana.

Essa gradação implica também em que tipo de coisa se pode pedir. Os itens mais valiosos – no caso do *Hetohokỹ*, as duas esteiras feitas para o menino – são considerados direito dos parentes mais próximos e que se submetem mais intensamente ao mesmo que o menino passa. Pintar o rosto de preto, por exemplo, é muito mais expressivo, em termos de *bròtyrè*, que pintar outras partes do corpo. Pessoas que pintam apenas os braços, por exemplo, costumam pedir itens menores, como pratos, talheres, uma panela ou uma bacia. Em suma, quanto maior a identificação do *bròtyrè* com a criança, mais caro é seu pagamento (*òwy*). Mas é a pessoa que determina o que ela ganhará pelo seu ato, nunca os pais da criança: a estes, cabe perguntar o que a pessoa quer, aceitar e pagar, resignados. Depois que alguém faz *bròtyrè*, a mãe da criança, geralmente, se dirige a ela com a seguinte expressão: *Anõmỹbokõ anõbo lyhy?* ♀, o que pode ser traduzido aproximadamente como “o que você está precisando? Coitada de mim...”. *Lyhy* é uma

partícula que indica dó, pena, e, na maioria dos contextos, pode ser traduzida por “coitado(a)”. Como se a mãe pedisse misericórdia. Todos que já tiveram um filho iniciado no Hetohok̃y, com efeito, retaram esse momento como muito difícil – pesado, como costumam dizer –, pois os *bròtyrè* levam tudo que se tem²². Se alguém pede um presente desproporcional, isso é criticado, e pode-se demorar para fazer o pagamento: mas a obrigação de pagar continua a mesma.

Estou usando o exemplo do Hetohok̃y. A gradação se manifesta, também, em outras situações, colocando-se, porém, de outra maneira. Em todos os rituais domésticos que assisti – pintura do recém-nascido, liberação do resguardo da mãe e iniciação feminina –, foi possível distinguir dois “tipos” de *bròtyrè*. Algumas das mulheres – são sobretudo elas que fazem *bròtyrè* nessas ocasiões – chegam antes do momento da festa propriamente dita e ajudam em algum tipo de preparativo. Essas são geralmente pessoas com vínculos mais estreitos com a criança ou sua mãe. Tomemos o caso da iniciação feminina, algumas parentas são convidadas para virem mais cedo para ajudar a enfeitar a menina. Em troca, elas retiram sua parte do conjunto de alimentos²³ (o que é geralmente mais do que as outras mulheres conseguirão pegar) antes do momento da “distribuição”. Depois que uma de suas avós esfrega um pedaço de peixe na boca da moça – as duas estão, nesse momento, sentadas uma de frente para a outra sobre a esteira feita para a ocasião – a nova *ijadòoma* se levanta imediatamente e entra para o quarto. As bacias com comida, então, são trazidas e dispostas no chão. Às mulheres que chegam depois, i.e., as que fazem *bròtyrè* mas não ajudam a enfeitar a moça, cabe apenas o que elas conseguirem pegar dessas bacias, sobre as quais avançam ferozmente: nesse momento, a cena até então razoavelmente organizada, torna-se uma confusão. Já aquelas que ajudaram a enfeitar a moça, pegam sua parte, que já estava reservada, sem precisar

²² Vejamos o seguinte trecho de Toral: “A relação de *brotyrè* mais forte e ritualizada é a exposta acima, durante a iniciação masculina. O número médio de *brotyrè* por criança no *Hetohoky* na aldeia de Fontoura em 1991 oscilava entre quatro e seis. Diversos Karajá me contaram, sérios, que seu número chegava a trinta, quarenta pessoas que adentravam a cada da pessoa e levavam, como formigas, todos seus mais preciosos objetos, deixando uma casa nua. O exagero evidente do número parece refletir o temor da excessiva oferta de aliados e sua demanda por presentes” (1992a: 140). Ao contrário da impressão de Toral, a descrição dos Karajá ao autor me parece bem precisa. Digo a partir das duas iniciações completas que assisti. Só no momento em que os meninos se sentam em suas esteiras no início do *ijoina*, logo antes de entrarem para reclusão, havia mais de uma dezena de *bròtyrè* para cada família (se dois irmão são iniciados juntos, eles usam a mesma esteira e têm os mesmos *bròtyrè*). E as casas das mães dos iniciandos ficaram completamente cheias literalmente de dezenas de *bròtyrè* de outras aldeias: durante a noite, só havia um minio corredor para se passar de um lado a outro, todo o resto do espaço estava tomado por colchões e colchonetes. Ainda me lembro a expressão atônita de Ijàriwè, pai dos meninos iniciados em 2014, quando o barco da comunidade encostou no porto de sua casa e os *bròtyrè* de Fontoura, mais de trinta pessoas, desembarcaram em sua casa: “não para de sair gente”, ele disse, com o olhar triste.

²³ Nessa ocasião, além da esteira sobre a qual a moça se sentará para “comer” peixe (i.e., ter um pedaço de peixe esfregado em seus lábios por uma avó) e de alguns adornos, comida é o único item dado como pagamento.

disputar com ninguém – Toral (1992a: 141) aponta uma distinção semelhante. A esteira, o item mais valioso, é quase invariavelmente dada a uma avó que chora publicamente pela moça. Quando a menina começa a menstruar, a mãe anda pela aldeia anunciando o ocorrido, indo na casa de todas aquelas que farão *bròtyrè* para a menina. Uma das avós da moça, diante disso, anuncia para sua mãe que ela vai chorar o *ibruhukỹ* para a menina. No mesmo dia, no mais tardar no dia seguinte, ela se dirige para a frente da casa da menina e, da lá mesmo, entoa a lamentação. Depois da cerimônia – que consiste basicamente do momento em que uma avó esfrega o peixe na boca da menina (sentadas elas e as *bròtyrè*, justamente, sobre essa esteira) e na “distribuição” de comida que se segue –, a esteira é entregue a ela.

Um ponto bastante frisado na literatura específica é a exclusão de todos os irmãos e “primos” – i.e., todas as pessoas da mesma geração de Ego, dada a tendência havaiana da terminologia de parentesco inỹ em Go – do universo de parentes que podem fazer *bròtyrè* (RODRIGUES, 2008a: 616; LIMA FILHO, 1994: 135; TORAL, 1992a: 140). Os *bròtyrè*, com efeito, são sobretudo os tios e tias bilaterais, de todas as categorias (MeZ, MyZ, MB, FeB, FyB, FZ), e os avós, igualmente bilaterais (MM, MF, FM, FF). A razão disso, me parece, é que o *bròtyrè* é um ato assimétrico, feito por pessoas na posição de supridores de desejos para pessoas na posição de ter seus desejos supridos. Um tio pode fazer *bròtyrè* para seu sobrinho, pois ele está em uma posição análoga a de seu irmão ou de sua irmã (o pai ou a mãe do menino). A obrigação de suprir os desejos dos jovens, certo, pesa mais sobre a mãe o e pai, mas não raro uma criança se dirige a um tio ou tia para pedir algo. E do mesmo modo que os pais, a ação dos tios devolve à criança o conhecimento de que tipo de pessoa eles são um para o outro, parentes verdadeiros ou não. É significativo que os tios e tias que fazem *bròtyrè* para seus sobrinhos sejam aqueles já casados, com filhos. Um tio de mesma idade de um sobrinho, e ainda solteiro, não fará *bròtyrè*; ambos, afinal, se assemelham no sentido de ainda terem os ouvidos fechados, pessoas cujos desejos são providos por outrem.

Os únicos que, em posição de provedores, não podem fazer *bròtyrè* são os pais da criança (ver também RODRIGUES, 2008a: 616; e LIMA FILHO, 1994: 136). Eles são os responsáveis pelo pagamento dos *bròtyrè* e, enquanto tal, não poderiam demandar pagamento de si mesmos. O pagamento, neste sentido, é o que define o *bròtyrè*. No Hetohokỹ, por exemplo, a mãe de um iniciando pode eventualmente também se pintar – embora o faça de maneira bastante discreta –, mas não pode pedir nada em troca; por isso, os Karajá não qualificam sua ação como *bròtyrè*. Pagamento, *kòwy* ♀, *òwy* ♂. No universo inỹ, uma ampla gama de ações demandam pagamento. Em alguns casos, isso é

formalizado: como quando uma família recebe um aruanã ou decide fazer um Hetohok̄y para um filho, o tratamento xamânico ou os *bròtyrè*. Em outros, porém, isso é tácito. Certa vez, por exemplo, eu e Xirihore pegamos emprestado do finado Axiari um pouco de óleo para motor. O frasco já tinha menos da metade de seu conteúdo, e Axiari cedeu, gentilmente. Quando saímos de sua casa, porém, Xirihore me disse: “agora temos que comprar um novo para pagar ele”.

Para que se possa pagar alguém por algo, é necessário uma certa distância. Lembremos do que dizia acima sobre o conhecimento e sobre as *in̄y ijyy*, as histórias. Entre parentes muito próximos, deve-se dar sem pedir nada em troca. A possibilidade de retribuição demanda um mínimo de distância. Por isso, também, a mãe e o pai não podem ser pagos quando fazem *bròtyrè*. Há um tipo de *bròtyrè* que acontece fora do ritual, como comentei no início do tópico, que coloca de maneira particularmente clara a necessidade de uma distância mínima para que seja necessário haver um pagamento. Uma pessoa pode chegar na casa de um parente, a qualquer momento, e fazer *bròtyrè* “em nome de” seu sobrinho ou neto etc. Entre os Karajá de cima, ela chega e pede para ser “riscada”. A anfitriã se agacha atrás dela e risca suas panturrilhas com as unhas, como se usasse um riscador *latxi*, e depois pergunta o que ela está precisando. Entre os Karajá de baixo, a pessoa chega e pede um copo de água com açúcar. Isso é feito invariavelmente por pessoas de grupos domésticos diferentes, que, devido à uxorilocalidade, tendem a ser os irmãos (reais ou classificatórios) de ambos os sexos do pai, os irmãos (reais ou classificatórios) da mãe e avós e avós paternos e classificatórios. As pessoas fazem isso quando precisam de algum item (de penas para confecção de enfeites a um punhado de arroz, feijão, farinha etc.) que sabem que há na casa de determinado parente. Fazendo-se *bròtyrè*, “é regra”, deve-se pagar. Mas quando o arroz da casa de uma mulher acaba e ela vai pedir um punhado para sua mãe ou irmã, que mora ao lado, ela não precisa fazer *bròtyrè*, pois isso não demanda pagamento; entre elas não há distância suficiente.

Isso evoca a questão do casamento. Pois, como veremos mais abaixo, os cônjuges preferenciais não são marcados terminologicamente, mas situados a uma distância ideal entre aqueles com o qual o casamento seria incestuoso e aqueles com o qual, em termos de aliança entre dois grupos de parentesco, seria inviável. E o *bròtyrè*, por meio do pagamento, mapeia essa gradação de distâncias. Entretanto, eu não poderia fazer mais aqui do que assinalar a questão. Os In̄y não dizem – pelo menos nunca disseram para mim –, que as pessoas deveriam se casar com os filhos de seus *bròtyrè*. Isso não seria totalmente descabido – seria, de fato, uma observação trivial, na medida em que,

considerando a assimetria geracional e o fato de que as pessoas têm muitos *bròtyrè* de distâncias variadas, é bastante provável que elas acabem se casando com um filho ou filha de algum deles. (Pelo menos no passado, pois, como veremos depois, a distância excessiva entre os cônjuges é um dos problemas dos casamentos atuais). Mas é preciso notar que alguns *bròtyrè* – tipicamente, aqueles que realizam de forma mais completa a “imitação” em questão – são pais de pessoas em geral consideradas próximas de mais para o casamento, como os primos paralelos e cruzados de primeiro grau.

Helena Schiel fez um outro tipo de relação entre *bròtyrè* e casamento, propondo ver a prática como uma solução para o problema da afinidade. “A reunião de uma parentela, a princípio antagonista [os parentes paternos e maternos da criança], sob uma categoria única, parece denotar a aprovação, a sanção de uma afinidade efetiva, àquela relação conjugal” (2005: 92). A autora assim argumenta ancorando-se em algumas situações nas quais se faz *bròtyrè* enquanto a estabilidade do casal estaria ainda em questão. Ela menciona o corte do cordão umbilical, o primeiro banho, e as iniciações masculina e feminina. Há uma série de ocasiões, porém, em que se faz, *bròtyrè* para uma criança cujos pais constituíram uma unidade conjugal já estável e plenamente reconhecida. Para dar apenas um exemplo: a primeira vez que um rapaz se enfeita para participar do *Hetohokỹ* como *weryrybò*, seus parentes fazem *bròtyrè* para ele. O último caso que vi, foi de um jovem de 15 anos que tinha duas irmãs mais novas, já *ijadòdòma* – e que, portanto, já tinham tido seus próprios *bròtyrè* na ocasião de sua primeira menarca. Casados há quase vinte anos e com três filhos iniciados, a “sanção” de sua união não estava em xeque. O *bròtyrè* é feito para as crianças, em função delas, e não de seus pais.

Disse que, na iniciação feminina, uma avó da moça chora um *ibruhukỹ*, um “choro (*ibru*) grande (*hvkỹ*)”, que é próprio da ocasião. A iniciação masculina também tem seu *ibruhukỹ*²⁴. O ‘lamento’, se assim posso me expressar, é muito prestigioso; mas, sendo uma exposição pública daquele ou daquela que a entoam, é também motivo de vergonha. Por isso, só as pessoas velhas o entoam. Mesmo pessoas de meia idade, com mais de 50 anos, me disseram que sabem chorar o *ibruhukỹ*, mas que não o fazem, ou só fazem junto com sua mãe (pode-se chorar em dupla, embora só conte como uma pessoa, demandando, portanto, um único pagamento), por vergonha (*ixỹru*)²⁵. Esse, com efeito, me parece ser um componente fundamental do *bròtyrè*. Pois, na maioria das situações de

²⁴ Há, com efeito, vários outros *ibruhukỹ*, para várias ocasiões como o encerramento do luto e a despedida do *ijasò lateni*. Hoje, porém, os únicos dois que são executados são os das iniciações masculina e feminina e o da brincadeira de *axiàròrò*, que acontece no dia do início da reclusão dos meninos para o *Hetohokỹ* (ver capítulo cinco). Noto, ainda, que nem sempre eles são executados.

²⁵ Note-se a palavra não se confunde com *isỹru*, conceito tratado no capítulo anterior.

em que *bròtyrè* acontece, as crianças são expostas publicamente – no pátio ritual ou dentro de casa, para uma grande quantidade de pessoas –, e ficam acanhadas, envergonhadas. Sentados na esteira, os *bròtyrè* desviam o foco estritamente da criança, compartilhando com ela aquele momento. É principalmente por isso, penso, que esses parentes podem ser considerados como um tipo de “aliados” ou “defensores” da criança. Quando um aruanã novo chega na aldeia, os *bròtyrè* dançam desajeitadamente à frente dos mascarados; as pessoas que assistem têm sua atenção desviada do fato de que aquela entidade é *nõhõ* de certa criança, e riem com a performance cômica da velha. Esse caráter cômico parece ser proposital; como se o *bròtyrè* estivesse chamando a atenção para si e aliviando, assim, a vergonha que seu neto ou neta sente. A vergonha, que compele as pessoas a agirem de maneiras determinadas ao longo da vida (para com o sogro ou a sogra, com a esposa, entre cunhados, no ritual etc.), diminui gradativamente à medida que a pessoa envelhece. Mas a exposição é dupla: tanto da criança quanto do parente que age em prol dela. Muitas pessoas novas não fazem *bròtyrè* por isso, porque tem vergonha. Por isso eles são geralmente pessoas mais velhas.

Essa é parte da resposta da questão que Rodrigues se coloca, na citação acima: “Não sei responder porque as mulheres mais velhas são escolhidas preferencialmente para assumir esse papel”. Velhas, porque não são constrangidas pela vergonha; mulheres, porque o *bròtyrè* é uma *forma feminina*. Isso me foi explicitado pelo jovem Wèirèhè, filho de meus anfitriões. Certa vez, eu e sua mãe estávamos de saída para participar do ritual de pintura de um recém-nascido. Eu o chamei para ir, ele disse que ficaria em casa. Provocativamente, eu lhe disse: *hãwyxè kai! Hetowoluuhukỹ!* (“Você parece mulher, só fica dentro de casa!”) E ele replicou, para a gargalhada de todos: *Hãwyxè kai kãnỹ! Bròtyrèluuhukỹ!* (“É você que parece mulher, não perde um *bròtyrè!*”)²⁶. Todos riram e me disseram que, naquele disputa verbal, ele ganhou. Não adiantaria muito dizer que eu ia a todos os eventos de *bròtyrè* apenas por fins etnográficos... Também os homens fazem *bròtyrè*, mas são em quantidade incomparavelmente menor; e sobretudo os velhos que o fazem. Disse acima que a velhice é concebida como uma volta à infância. E, da mesmo forma que as crianças são associadas ao universo feminino – no caso dos homens, é a iniciação que os propulsiona para o mundo masculino –, a velhice é também um retorno ao mundo das mulheres. Se podemos dizer que a diferença de gênero é muito pouco marcada nas crianças, sobretudo nas pequenas, o mesmo é válido para pessoas de idade

²⁶ *Làku* ♀, *luu* ♂, se refere a uma pessoa que gosta muito de algo, que faz certa coisa com muita frequência. *Òhỹluu*, são os cachaceiros, os que “gostam de cachaça (*òhỹ*)”; *hetowoluu* é alguém que só fica dentro (*wo*) de casa (*heto*).

avançada; e isso implica uma certa ‘feminilização’... Guardemos isso um pouco. Adiante, na segunda parte do capítulo, explorarei esse argumento mais pausadamente.

O *bròtyrè*, em suma, é um mecanismo de assemelhamento, de produção de uma comunidade de substância expandida – que ao mesmo tempo reconhece e determina por meio dos pagamentos gradações de distância interna a ela –, que envolve ascendentes e descendentes, parentes em relações assimétricas. Essa operação assume o aspecto do dom: a performance coletiva objetifica (*sensu* STRATHERN, 1988) o nexo de relações *bròtyrè* do qual, naquele momento, a criança é o vértice – como já havia notado Helena Schiel (2005: 91-92) –, ao passo que o pagamento e as gradações na ‘imitação’ objetivam as distinções internas a ele. Assim como o dom, o *bròtyrè* une e separa. E assim como “todas as pessoas [se] lembram com carinho [d]os seus *brotyrè* do tempo em que se tornaram moças ou rapazes” (TORAL, 1992a: 141), os objetos dados aos *bròtyrè* retêm igualmente a memória dessas ocasiões, e as pessoas dizem coisas como “essa bacia eu peguei como *bròtyrè* no Hetohokỹ do meu sobrinho”.

RITUAIS DOMÉSTICOS

Ao longo do capítulo, chamei alguns rituais de “domésticos”: a pintura do recém nascido, o encerramento do resguardo da mãe, a primeira alimentação da criança e a iniciação feminina²⁷. Faço-o não em referência a contrastes do tipo “doméstico/político”, “privado/público”, mas de maneira exclusivamente descritiva, porque essas festas acontecem *dentro* das casas. Comparados com os rituais que têm lugar no pátio masculino, porém, elas apresentam algumas características distintivas. Poder-se-ia dizer que essas festas são femininas; não só por acontecerem dentro das casas, mas também porque são protagonizados por mulheres (principalmente a mãe, a avó e as tias maternas da criança/moça/mãe em resguardo, ou seja, as mulheres de seu grupo doméstico) e os *bròtyrè* são todas mulheres²⁸. Além disso, os rituais domésticos são *rituais de humanização*, ao contrário dos de praça nos quais, como veremos em detalhes no

²⁷ Caberia acrescentar, ainda, a feitura do *kòmarurà* ♀, *òmarurà* ♂, a tatuagem facial típica dos Karajá, na forma de dois círculos sob os olhos, na maçã do rosto (ver SIMÕES, 1992: 37-38; KRAUSE, 1941c: 277-278). Essa marca está caindo em desuso, e é raro ver um jovem com tal tatuagem. Não tive a oportunidade de ver a operação. Mas, segundo os relatos dos Inỹ, a feitura do *òmarurà* acontecia na casa do ou da jovem a ser tatuada e também havia *bròtyrè*. Uma senhora, por exemplo, me disse que ela própria não tinha a marca, e que a fez como *bròtyrè* na ocasião em que seu sobrinho foi tatuado. O mesmo não vale para a furação do lábio inferior dos meninos – prática hoje abandonada –, que tinha lugar no pátio masculino, em meio ao Hetohokỹ, embora de maneira independente (SOUZA FILHO, 1987c: 81-83).

²⁸ Em todos os rituais domésticos que assisti, os únicos homens presentes eram o pai da criança/moça. Eles, entretanto, não participam ativamente da festa; eles vão e vem, ficam um pouco dentro de casa, depois somem, enquanto são as mulheres que efetivamente fazem a festa.

capítulo cinco, os homens têm sua humanidade eclipsada e devem ritualmente “mortos”, “bichos” etc. Vejamos os exemplos das duas iniciações.

Os meninos são iniciados por meio do contato com uma série de não humanos: os *ijasò*, uma multiplicidade de *aõni* e, sobretudo, os *woràsỹ*. Um trecho do *ibruhukỹ* dos *jyrè* assim diz: *anõni wakuràsỹ wetxu-mỹ / hiru ranõnõ ranõnõnỹ-mỹ ralokere*, “na alvorada, ele entrará para ser servo (*wetxu*) dos *aõni*, dos *woràsỹ*”²⁹. A iniciação lhes faculta o acesso ao pátio masculino, onde, dali em diante, eles conviverão com os outros homens, com os espíritos dos “mortos”, os aruanãs e diversos outros *aõni*. Já a lamentação feita para a menina que menstrua pela primeira vez se inicia com os seguintes versos: *awatxiwi ihelo-le-mỹ / aixõdèkò ihelo-le-mỹ*, “está aprendendo a fazer panela de barro / está aprendendo a fiar algodão”³⁰. O choro faz referência a duas atividades propriamente humanas e femininas, a cozinha e a produção de ornamentos rituais. A iniciação das moças é feita para acabar com seu *kyty*, seu “cheiro forte de sangue”, eliminando o perigo e a poluição decorrentes desse estado, encerrando suas restrições alimentares e devolvendo-as à plena convivialidade cotidiana. Isso, é claro, é uma questão de aparentamento. O mesmo pode ser dito dos outros rituais domésticos: as festas de pintura do recém nascido e de encerramento do resguardo da mãe também são feitas para tirar o *kyty*, e a de primeira alimentação da criança para passar a partilhar das mesmas comidas que seus parentes.

O contraste entre rituais domésticos e de praça reverbera outro, mais geral, entre os espaços residencial-feminino (*ix̃y*) e ritual-masculino (*ijoina*), que será tema da segunda parte desse capítulo. Que o leitor ou a leitora me permitam, aqui, estender a comparação entre as iniciações masculina e feminina. Na história de origem do *Hetohokỹ* (M16), a personagem principal, ao contar sobre a festa para seu novo marido, se refere à iniciação dizendo que os meninos *jyrè-mỹ runỹmỹhỹre*, que “eles sentam-se como *jyrè*”. Com efeito, um dos itens fundamentais para a iniciação de um garoto é o banco *korixà* ♀, *orixà* ♂. Entretanto, a forma mais comum de se dizer isso, hoje, é *jyrè-mỹ ròhònỹmỹhỹre*, “saem como *jyrè*”, ou *Hetohokỹwo-ò ralòmỹhỹre*, “entram para a casa grande”. Não sei dizer se isso é uma peculiaridade dessa narrativa – posto que as histórias têm fórmulas relativamente padronizadas, geralmente certas falas de algumas personagens – ou se é uma expressão antiga, *hỹỹna rybè*, “palavra dos antigos”. Por outro

²⁹ Não pude traduzir com precisão a expressão *iru ranõnõ*, mas afirmaram-me que ela se refere ao orvalho que cai na madrugada, logo antes do alvorecer.

³⁰ A tradução, igualmente, me foi fornecida pelos Inỹ. A tradução dos *ibruhukỹ*, com efeito, é extremamente difícil, pois suas fórmulas usam muitas palavras antigas, que mesmo as pessoas mais velhas de hoje não conhecem bem. Sabe-se o significado geral de suas letras, mas quando se senta com alguém para traduzi-las, muito fica em aberto.

lado, o verbo sentar-se (de raiz *-unỹ-*) é usado em uma série de outras ocasiões, como sinônimo de *tornar-se*: *hàri-mỹ runỹre*, “virou xamã”; *wèdu-mỹ runỹre*, “tornou-se chefe”; *aõni-mỹ runỹ-*, “tornou-se *aõni*”³¹. É também usado como sinônimo de *estar em algum lugar* ou *ficar com algo*. Em uma gravação com Usana, ele comentava sobre o trecho da história de Teribrè (M19), quando os Wèrè vão embora e entregam para ele o rio e suas comidas, e relata a fala dos Wèrè: *wahõrõ-di hè bunỹ-mỹ mabekre*, “Vocês vão sentar-se com o que é nosso”, no sentido de ‘vocês vão ficar com o que é nosso’. Na mesma gravação, ele comenta sobre a expansão da aldeia Santa Isabel: *Itya bàdè bàdè hyky titxibo roire, aõma ràki, mō hè tai runỹrèri tai, Tèwaxure sè tai-le dunỹ, Tèwaxure sè. Kia xè wiji-le kia-ò Mahuèdèru runỹrèri*. “Ficava no meio da aldeia, lá onde se senta a mãe de Tèwaxure. Lá onde a Mahuèdèru se senta hoje, lá é recente”.

Ainda com o sentido de *torna-se, virar*, quando uma moça tem sua primeira menarca, diz-se que ela *ijàdòkòma-mỹ runỹre* ♀ *ijdòòma-mỹ runỹre* ♂, “sentou-se como moça”, i.e., “tornou-se moça”³². Enquanto seu sangue não acaba, a menina fica reclusa dentro de casa; no dia que o fluxo cessa ela tem o corpo todo pintado com grafismos inỹ e, no dia seguinte tem lugar uma pequena cerimônia. Não posso deixar de notar uma certa inversão entre as iniciações masculina e feminina. Os garotos passam toda a reclusão sentados sobre os bancos *orixá*, mas diz-se que eles “saem” (do *ixỹ* para o *ijoina*, local que até então eles não podiam frequentar) ou “entram” (para a casa grande). Já as meninas, quando reclusas, não precisam ficar necessariamente sentadas. O único momento em que elas se sentam é quando, na parte final da cerimônia, ela se senta de frente para uma de suas avós, que passa um pedaço de peixe assado em seus lábios. A moça, então, levanta-se imediatamente. Esse momento sentada dura apenas alguns segundos. E, além do mais, ela senta-se diretamente sobre a esteira (confeccionada para a ocasião), e não sobre um banco, este último uma imagem, uma forma, muito saliente entre os Inỹ – tanto Rodrigues (2008b) quanto Pétesch (1992) associam-na ao estatismo. Ainda assim, diz-se que ela “sentou-se”. Digo isso apenas como uma nota; pois pode bem ser que dizer que uma menina “senta-se como *ijadòòma*” não seja nada além de um uso comum do verbo de raiz *-unỹ* na língua karajá.

³¹ Esse último exemplo foi retirado da narrativa de Mahuèdèru sobre seu finado avô Texibrè, que era um poderoso xamã do mundo do alto – veremos trechos dessa gravação no capítulo quatro. A narradora, nessa ocasião, usa a expressão “tornou-se *aõni*” como sinônimo de “tornou-se xamã”, se referindo a seu próprio avô. Pois os xamãs são ditos serem eles próprios *aõni*. Mais comumente, refere-se a “virar *aõni*” ou usando o verbo *rèlè-*, “transformar(-se)” ou descrevendo a ‘mecânica da transformação’, “almas” que “entram para o interior” de pessoas/corpos (ver capítulo quatro).

³² Da segunda menstruação em diante, diz-se que *hãlubu (tamỹ) rèakarèri* ♀, que o sangue (*hãlubu*) “lhe acomete”, “mexe com ela”, “chega para ela” (*rèakarèri* ♀).

AS FESTAS COMEÇAM EM CASA

O *bròtyrè*, ao associar a criança com uma série de parentes ascendentes, produz uma comunidade de substância expandida. E eles estão presentes em quantidade tanto nos rituais domésticos como nos de praça. Os dois grandes rituais masculinos, como dizia, são contextos de alteração. Isso, é claro, no que se refere a suas partes principais, que acontecem no *ijoina*. Há muito, porém, que se passa dentro das casas: as festas, com efeito, começam em casa. Nesse sentido, tanto o Hetohokỹ quanto as danças de aruanã tem uma dimensão de aparentamento; ao nível tanto do grupo doméstico quanto dessa comunidade de substância expandida que o *bròtyrè* ajuda a produzir.

Toda e qualquer festa demanda uma série de itens rituais e ornamentos corporais. A produção deles depende tanto de um conhecimento específico quanto da possibilidade de obtenção das matérias primas; para tudo isso, a pessoa precisa de seus parentes. Tais conhecimentos, assim como tudo na humanidade inỹ, são diferenciados por gênero. A olaria e o trabalho com algodão³³ são atividades estritamente femininas; já a madeira, é trabalhada apenas por homens. A cestaria é trabalho misto, havendo peças fabricadas exclusivamente por homens, e outras exclusivamente por mulheres. O trabalho de colocação de penas na maioria dos adornos é indiferente ao gênero do artesão, embora alguns itens sejam trabalhados apenas por homens. Esse é o caso dos adornos plumários de cabeça para homens iniciados, como o *raheto* (usado pelos *weryrybò*) e o *koji* ♀, *oji* ♂ (usado pelos *ijoi tyhy*, homens casados e com filhos). Há uma senhora em Fontoura, por exemplo, que faz *raheto* para venda; por isso, chamam-na de *hawwynōdi* ♂, “mulher com pênis”.

Vejamos o exemplo do Hetohokỹ. Ele começa – é “liberado”, dizem os Inỹ –, ainda em setembro, depois que o pai de um dos meninos a serem iniciados paga a festa de seu filho para o chefe do ritual, tornando-se *dono* do ritual naquele ano: ele e sua família

³³ No tempo dos antigos, a olaria era também uma arte culinária: as mulheres fabricavam as panelas (*watxiwi*) com as quais cozinhavam, os pratos chatos (*bàsè*) nos quais se comiam, os potes de armazenamento de água (*butxi*), dentre uma infinidade de outras coisas. Hoje, tudo isso foi substituído por utensílios industrializados dos mais variados. A prática da cerâmica, assim, ficou restrita à fabricação das famosas bonecas de barro *ritxoko* ♀, *ritxoo* ♂, cujos modos de fazer e os conhecimentos a elas associados foram recentemente registrados pelo IPHAN como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira (IPHAN, 2011). A cerâmica é possivelmente o tema mais pesquisado e mais sistematicamente registrado entre os Karajá desde os relatos pioneiros de Ehrenreich (1948) e Krause (1940a), com o aumento de visibilidade e a valorização geradas pelo registro, as pesquisas sobre o tema ganharam novo fôlego. Sobre as bonecas, ver Lévi-Strauss (1937), Castro Faria (1959), Reuf (1967), Chiara (1970), Fênelon Costa (1978), Simões (1992), Linhares (2004; 2006), Campos (2002; 2007), Whan (2010), Lima Filho & Silva (2012), Farias (2015) e Silva (2015). Quando o algodão, apesar da raridade do uso do fuso nos dias de hoje, a produção dos adornos feito com o material continua muito ativa; mas agora usa-se extensivamente rolos de fio de barbante comprados no comércio local.

serão os principais provedores da festa³⁴. Dali em diante, a família se preparará para o evento durante meses. A primeira coisa que a mãe do menino começa a fazer são suas esteiras. Esses são os itens mais valiosos e trabalhosos: sua confecção costuma levar, no mínimo, dois meses. Tudo começa com o marido tirando as duas matérias primas básicas: o olho de buriti (*atèhō*) e o *kyna* ♀, *yna* ♂³⁵. Ela, então, processa o material, separando a palha (que é a base da esteira) da seda (usada para amarrar os feixes de palha) e tingindo o *yna* de preto. A mulher trabalhará na esteira diariamente, sem, entretanto, deixar de fazer suas atividades de limpar a casa, cozinhar e lavar roupa. A esteira demanda uma enorme quantidade de olho de buriti. Quando seu suprimento estiver acabando, ela pedirá novamente ao marido que tire mais.

A mulher, entretanto, não trabalha exatamente sozinha. Se ela tem filhas solteiras, as moças serão demandadas a ajudar nas atividades domésticas mais nesse período que em outros. Pode haver, também, outras mãos que ajudam a tecer a esteira. Pode ser que uma outra mulher (uma avó, uma tia) façam, por exemplo, uma ou mais das partes brancas (i.e., sem grafismo), ao passo que a artesã principal fará a parte desenhada (a mais difícil) e costurará todas as partes, unificando-as. Às vezes uma mulher começa a fazer uma parte, e depois outra assume o trabalho. Mas há sempre uma única mulher que é dita ter feito a esteira. Ela, para ser exato, não é necessariamente a mãe. Pode ser, por exemplo, que a avó materna do menino faça uma e a avó paterna faça outra.

Isso não é um problema. Uma divisão do trabalho, com efeito, é necessária, pois as esteiras não são os únicos itens que precisam ser fabricados. Há ainda: *dexi* (bracelete de algodão) e o feixe de penas atado em sua parte posterior (*dexiraru*), *dekobutè* ♀, *deobutè* ♂ e *wulairi* (peças de algodão com franjas que vão abaixo dos joelhos), o banco *korixà* ♀, *orixà* ♂, o capacete de penas de arara vermelha *latenira*, os brincos de dente de capivara *kueju* ♀, *ueju* ♂, *nõhõsa* e *lòru* (ornamentos de algodão tingido de preto atados respectivamente ao pescoço e aos braços), o colar de miçangas desenhado *mÿrani* e os feixes de miçanga *kòtità* ♀, *òtità* ♂. Alguns desses podem tanto ser reaproveitados de itens da própria casa quanto ser obtidos prontos de outros parentes. Mas, no geral, eles precisam ser feitos. Um menino provavelmente tem já um *dexi*, por exemplo, mas, àquela altura, o bracelete já deve estar pequeno para seu tamanho, e ele precisará de outro par.

³⁴ Depois disso, outras pessoas podem anunciar que também iniciarão seus filhos naquele ano. Elas também serão provedoras dos *ijasò* do iniciando e em diversos outros momentos da festa, mas não precisam fazer pagamento para o chefe do *Hetohokÿ*, como a primeira família fez, e são considerados como *ihèlàdu*, “os que seguem ou acompanham” o *dono* do ritual daquele ano.

³⁵ *Ky* ♀, *y* ♂, aqui, se refere à parte desenhada da esteira. *Yna*, então, é “o que serve para fazer o desenho”. A árvore cuja entrecasca é própria para isso, é a “original”, o *yna tyhy*, *yna* “verdadeiro”, é a *wytykrè* ♀, *wytyàrè* ♂.

O banco *orixà* e o capacete plumário *latenira* tem exigências específicas. Eles *não* são produzidos pelo pai do menino; a família encomenda sua confecção com algum parente da criança (em geral, de outro grupo doméstico). Hoje, isso é feito mediante dinheiro: cada um desses itens custa entre trinta e cinquenta reais, dependendo da proximidade do artesão com o menino. A maioria dos homens mais experientes sabem fazer o banco. Mas o *latenira* é um item que poucos hoje fazem, e por isso seu custo tende a ser maior. Embora certamente deva haver mais, sei de apenas três homens em Santa Isabel que fazem esse artigo. Ambos são entregues para a família do menino em sua forma elementar, digamos assim. O artesão apenas esculpe a madeira e trança o capacete (feito com a palha do babaçu), mas é a família (aqueles do grupo doméstico do menino, mais provavelmente sua mãe ou avó) que pintará o banco e colocará os adornos de concha e pena e fixará as penas de arara vermelha no capacete.

Dos itens de algodão, o bracelete *dexi* é o mais difícil de ser feito, demorando cerca de um mês. É provavelmente uma avó que o fará. O restante é de confecção bem mais rápida, e são feitos pela avó e/ou pela mãe ao longo dos meses antes da festa. O mesmo vale, no geral, para as miçangas.

A confecção de todos esses itens, portanto, depende das relações existentes dentro do grupo doméstico e para fora dele. E, como tal, eles fornecem ocasiões para que as pessoas se produzam reciprocamente como parentes. Eles demandam, primeiro, que o marido trabalhe para sua esposa: ele precisa buscar olho de buriti e *yna* para ela, assim como comprar o algodão para a fabricação de vários ornamentos; que uma avó escute as palavras de sua filha (a mãe do menino) e faça o que ela lhe pede (cozinhar ou a ajudar com uma parte da esteira); ou que a avó, pensando em seu neto, faça alguns de seus enfeites; que um tio, pensando em seu sobrinho, aceite o pedido de sua irmã ou cunhada de que ele faça o banco e cobre barato, ou não cobre, idealmente. E o menino tem multiplicadas as ocasiões em que as ações de seus parentes lhe devolvem o conhecimento de que ele é um filho, um sobrinho, um neto; pois tudo isso, é claro, eles fazem com o menino em mente. Esse momento do ritual, portanto, pode ser visto como um “aquecimento” do processo do parentesco. Isso também é válido para outros rituais. A moça que tem sua primeira menarca, também será toda enfeitada, e a produção de seus enfeites demanda o engajamento de uma série de pessoas; depois, esses objetos aparecerão como a objetificação desse nexo de relações.

A produção de objetos e ornamentos rituais traz, ainda, uma outra questão importante. Pois ela demanda conhecimento, i.e., corpos com habilidade e afecções específicas. Para que uma esteira possa ser feita, é necessário que uma mulher saiba a

técnica de sua tessitura, que saiba tingir o *yna* com a mistura de carvão (o cortante) e *ixarurina* (um fixador natural), que conheça os padrões de grafismos e saiba transpô-los para a esteira etc. Para que um banco *orixà* ou um *latenira* possam ser feitos, é preciso um homem que saiba talhar madeira e fazer um tipo de trançado específico com a palha do babaçu. E se eles têm esse conhecimento, é porque aprenderam com alguém: a mãe ou a avó, no caso as mulheres; o pai ou o avô, no caso dos homens. E no momento em que ela estiver fazendo a esteira e o homem estiver fazendo o banco ou o *latenira*, provavelmente um filho/filha ou neto/neta estará olhando. Assim as pessoas aprendem. Uma pessoa escuta o mesmo mito muitas, muitas e muitas vezes, mas ainda sim diz que “não sabe” aquela história. Um dia, porém – com a idade, quando os ouvidos da pessoa “se abrirem” –, esse conhecimento será externalizado e a pessoa se conhecerá (ao dar-se a conhecer) como um ou uma *ijyydu*, alguém que “sabe” contar aquela história. Uma mulher pode já ter visto sua mãe fazer esteira várias vezes, e já ajudou-a, mas nunca fez uma ela mesma. Em algum momento, na ocasião do nascimento de seu primeiro neto, por exemplo, ela simplesmente fará; outros, então, dirão que ela “sabe fazer esteira” (*bàkyrè widàkỹ-mỹ rikèry* ♀).

Os objetos e ornamentos rituais, assim, são uma evidência, de um lado, da efetividade do processo de aparentamento que tem a criança como centro; e, de outro, da efetividade do processo de aparentamento que tinha como centro sua mãe, seu pai, seus avós, enquanto crianças. Se esses itens são produzidos hoje, é porque a realização periódica dos rituais gera um encadeamento de contextos apropriados para a transmissão de conhecimentos específicos que constroem essas pessoas como propriamente *inỹ*, mulheres fabricantes de esteira, homens artesãos de maneira etc. O *orixà* que um rapaz vê seu pai fabricar é uma objetificação dos nexos de relações que possibilitaram a realização das iniciações de seus tios – i.e., dos *orixà* que o pai ou avô de seu pai fizeram para seus sobrinhos ou netos – e, assim, ajudaram a construir tais relações.

WĪJI DINHEIRO QUE MANDA BÂDÈ DOIMỸHỲDE!

No tempo atual, para fazer um ritual qualquer, é preciso também de dinheiro. Muitos dos itens necessários são obtidos no comércio local. Para dar apenas alguns exemplos: rolos de barbante, alimentos dos mais variados tipos (e, no caso dos peixes, o combustível e os materiais de pesca utilizados para capturá-los), bacias para comida, ou o pagamento do *Hetohokỹ* e dos *ijasò* – que hoje, via de regra, é algo como fogão, bicicleta, televisão, armário de cozinha etc. Mas não só pelo que se compra dos brancos:

também pelos pagamentos que se faz a outros inỹ. O *latenira* e o banco *orixà*, como disse, são hoje pagos em dinheiro, assim como a parte principal das máscaras de aruanã (sua cabeça), o cinto *wètaana*, cocares como o *oji* e o *raheto*, dentre outros. Os diversos tipos de penas usados na ornamentação ritual, também, são quase sempre comprados de outros³⁶.

Com efeito, isso vale não só para os rituais. Se uma família quer construir uma casa, ela pode pagar um homem, bom construtor, para fazê-lo. Isso significa que tanto um homem quanto uma mulher, hoje, podem “fazer” casa: em 2014, por exemplo, uma mulher separada que morava em uma casa bem velha com dois filhos solteiros (uma *ijadòòma* e um *weryrybò*) e uma separada com um filho pequeno, pagou para um homem construir uma casa nova para ela. No Hetohokỹ de 2015, o pai de dois dos iniciandos, diante da imensa quantidade de coisas que ele precisava fazer, pagou um outro homem para construir uma pequena casa para abrigar os *bròtyrè* que viriam de Fontoura e outras aldeias. Em janeiro desse mesmo ano, antes dos *ijasò* dos iniciandos saírem, a casa de Aruanã foi queimada. O cacique, então, pagou um grupo de homens para reconstruí-la. Há um homem de Fontoura que mora há muitos anos em Santa Isabel chamado Kurania ♀, Urania ♂. Além de sua aposentadoria, ele sustenta sua família com o dinheiro da venda de artesanato; na cidade, para os brancos, mas também dentro da aldeia, muitas pessoas procurando-o para encomendar remos, bordunas, diversos itens rituais etc. Também os pescadores. Quando um homem chega da pescaria, ele às vezes consegue vender todo o excedente para os próprios Inỹ, sem mesmo precisar atravessar para São Félix.

Por isso e muitas outras coisas, os Inỹ dizem comumente que *wiji dinheiro que manda bàdè doimỹhỹde*, “hoje é o dinheiro que manda”. Em certo sentido, o dinheiro estende o sistema de pagamento (*òwy*) inỹ, pois muito daquilo que hoje se paga diretamente em moeda ou com itens comprados já era, no tempo dos antigos, alvo de pagamento. Esse é o caso, por exemplo, do Hetohokỹ e dos *ijasò*, que antes eram pagos com objetos como canoas, esteiras ou parte de uma roça. Por outro lado, essa monetarização parece ter aumentado a gama de coisas que são alvo de pagamento. Os Inỹ reclamam, por exemplo, que muito do que antigamente se fazia voluntariamente, hoje só se faz mediante uma gratificação monetária. Como o caso da casa de aruanã queimada, de que falava acima: antes, me diziam, os homens ajudariam porque “aruanã é

³⁶ Em Santa Isabel, é raro que se mate uma ave para se tirar as penas. Elas são compradas geralmente de outras aldeias, principalmente de Fontoura e, sobretudo as de arara vermelha, mais difíceis e caras (uma única pena do rabo é vendida a R\$20,00) e consideradas mais belas, das aldeias da Barra do Tapirapé, onde muitos criam o animal como *nõhõ*.

de todo mundo”; agora, “se não pagar, ninguém faz nada”. Também a cabeça dos aruanãs, no tempo dos antigos, era feita “só para ajudar”.

Como uma forma de conversão universal de valores, o dinheiro têm promovido uma transformação de certos nexos de relação de modo a fazer aparecerem formas não reconhecíveis como *inỹ*. O caso da mulher separada que comentava acima é bem ilustrativo. Como *wytèsè*, o que implica que ela não tem marido, ela estaria fadada a uma vida difícil. Pois uma mulher sem marido não tem quem pesque para ela, quem faça uma casa nova e uma série de outras coisas. Mas, com dinheiro, isso muda. Essa questão é muito saliente em relação às mulheres, pois, hoje, elas tendem a contribuir substancialmente para o sustento do grupo doméstico, seja com a venda de artesanato seja com as aposentadorias e outros benefícios sociais. Há muitas casas que se sustentam quase exclusivamente com a aposentadoria de uma idosa. Isso faz mulheres evidenciarem formas masculinas, como provedoras do grupo doméstico – retomarei essa questão mais abaixo.

Mas há alguns itens rituais que resistem à conversão em dinheiro: o dente de capivara *ueju*, a resina vegetal *owoji*, a penugem de mergulhão *dura* e o óleo de tucum *tari*. Estes, não se vende. Me atentei para isso quando uma senhora ofereceu um pacote de *dura* para eu comprar. Recusei, dizendo que na casa em que eu estava havia suficiente. Chegando lá, comentei o acontecido e, para minha surpresa, eles recriminaram imediatamente a atitude da senhora (conhecida por seu gosto exacerbado pelo dinheiro), dizendo que aquilo estava “errado”: se você precisa de *dura*, tem que ir à casa de um parente. Só há duas formas de conseguir tais itens: ou se os produz (extraí, coleta) ou ganha-se como *bròtyrè*. O dente de capivara, em especial, precisa circular, pois não se pode fazer um brinco para seu filho ou filha com um dente extraído pelo próprio pai. A “regra”, como dizem, é que ele deve ser feito com um dente dado (como *bròtyrè*) por algum parente da criança. Quanto aos outros três, uma família pode usar o que ela mesma produz. Mas como esses itens só são produzidos eventualmente, e seu uso é muito frequente, seus estoques nas casas costumam estar sempre baixos. Quando alguém tem algum desses em quantidade, outras pessoas vão ficar sabendo e, quando precisarem, vão aparecer naquela casa para pegar um pouco.

Os quatro itens em questão são considerados de muito valor. Por isso, pode-se oferecê-los como *bròtyrè* a alguém para conseguir algo também de valor. Um exemplo. O primeiro neto de uma mulher estava para nascer. Um dia sua prima entrou em sua casa segurando um mergulhão morto e lhe entregou dizendo: “Eu venho com isto, para que meu neto seja enfeitado”. Em resposta, a dona da casa lhe devolveu a formulação padrão

para os *bròtyrè*, *anòmỹbokō anōbo lyhy?*, “o que você está precisando?” E sua prima lhe disse que queria a esteira do bebê. Depois que seu neto nascesse e fosse untado com *tari* e *owoji*, a esteira seria guardada ainda para a festa de primeira alimentação da criança, para só depois ser entregue àquela que a tinha pedido como *bròtyrè*.

GÊNERO E ESPÉCIE

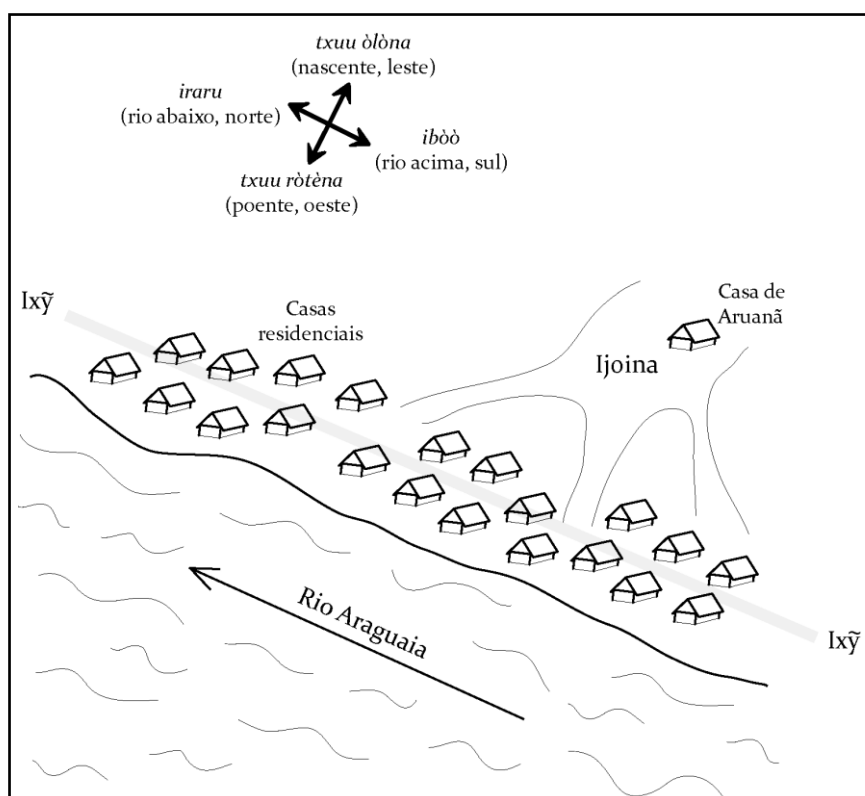
SOBRE MULHERES, PORCOS E ESTRANGEIROS

Cabe agora tratar mais detidamente do espaço residencial da aldeia, o *ix̃y*. Há algumas maneiras diferentes, na língua karajá, de se referir à aldeia (ou à comunidade aldeã). O termo mais genérico é *hāwa*, que enfatiza um aspecto territorial. *Hāwa* pode tanto ser a aldeia (*inỹ hāwa*) como um território de domínio dos moradores daquela aldeia. Esse território é constituído, em termos gerais, pelos locais de pesca, de roça, de caça, de extração e de coleta cujo uso é “direito” – o termo é dos Inỹ – daquele grupo, mas não necessariamente são contíguos ao local de moradia. Isso vai depender da história de cada grupo. Como vimos no capítulo um, por exemplo, os Inỹ de Fontoura moraram, há muito tempo, em lugares afastados a montante de sua atual aldeia. Assim, há locais acima de Santa Isabel que são território do pessoal de Fontoura. Um deles é o furo chamado Caracol, em português, e *wayry tola*, em *inỹrybè*. Esse é um ponto de pesca coletiva de tartaruga usado por várias aldeias. Mas como o local é de Fontoura, eles têm o direito de fazer a primeira despesca anual lá; depois disso, está “liberado” para os outros. *Hāwa* tem um sentido geral de lugar, e remete geralmente a um território (ver NUNES, 2009b; 2013b).

Outro termo é *sỹ*, que é a mesma palavra para “parentes”. Quando uma pessoa diz *wasỹ-ki*, literalmente “nos meus parentes”, ela está se referindo à sua aldeia, ou à sua casa, dependendo do contexto. Como quem diz “lá no meu pessoal”, “lá entre os meus”. Toral oferece para o termos as traduções de “meu lugar” e “minha família”. “Meu lugar” remete ao local onde vive atualmente, à uma comunidade concreta. ‘Minha família’ é o termo que descreve a parentela à qual se liga e que existe nesse local. *Wasy* [*sic.*] parece marcar de maneira enfática a existência de grupos de descendência ou parentelas associados a locais determinados” (1992a: 72).

O último termo, enfim, é *ixỹ*. A palavra designa tanto os porcos queixada quanto um coletivo qualquer de mulheres. Nesse último sentido, é complementar a *ijoi*, que se refere a um grupo de homens. Quando algumas mulheres vêm chegando, pode-se dizer *ixỹ rarèri*, “a mulherada está vindo”. Também do mesmo modo que seu análogo masculino, o termo pode ser usado como um pronome de terceira pessoa do plural. Um grupo de mulheres pode dizer, com o mesmo significado, *karòirènykre* ou *ixỹ rakre*, “nós vamos”³⁷. Mas *ixỹ* também se refere à comunidade aldeã: da mesma maneira que se pode dizer *inỹ hãwa*, diz-se *ixỹ hãwa*. Os homens, sobretudo os mais jovens, que marcam mais enfaticamente sua posição de gênero, tendem a usar a primeira expressão, enquanto a segunda é usada tanto por homens quanto por mulheres.

FIGURA 02: Plano das aldeias inỹ



De modo mais restrito, *ixỹ* designaria o espaço residencial, as fileiras de casas à beira do rio, em oposição ao pátio ritual masculino, *itxoina* ♀, *ijoina* ♂ (lit., “o que serve para a rapaziada”, ou “o lugar da rapaziada”). Ao se referir, portanto, à aldeia como *ixỹ*,

³⁷ Alguns verbos do *inỹrybè* variam a raiz em função do número, ou seja, há uma raiz para o singular e outra para o plural. Esse é o caso aqui: o verbo “ir/vir” tem raiz *-a-* no singular e *-ò-* no plural. O uso de *ixỹ* e *ijoi* como pronomes de primeira pessoa do plural, entretanto, pede um verbo no singular – da maneira similar, portanto à variação no português entre “nós vamos” e “a gente vai”.

ix̃ hãwa, faz-se uma equação entre a aldeia e o espaço residencial, excluindo – e não subsumindo – o pátio masculino. A idéia comum às descrições da literatura específica de que a “aldeia” remeteria à soma do espaço residencial e do espaço ritual, assim, guarda um descompasso em relação ao chão etnográfico. Pois os Iñ dizem explicitamente que *ijoina* está fora da aldeia. Isso também é evidenciado linguisticamente. Quem está em casa sai (verbo de raiz -òhònỹ-) para o *ijoina*. Os homens, em casa, dizem muitas vezes apenas *aròhònỹkre*, “eu vou sair”, e sabe-se que eles estão indo para o pátio ritual. Quem está no pátio, por sua vez, *entra* (verbo de raiz -lò-) para o *ix̃*. No *ijoina*, escuta-se frequentemente os homens, quando estão indo embora, dizerem simplesmente *aralokre*, “eu vou entrar”, e sabe que eles estão indo para casa. Na história de Sanawè que pegou o pessoal do alto (M15), Biuraxi instrui os Iñ sobre como fazer quando as primeiras colheitas amadurecem:

Ijõ hè aõma-ò idi makre wèdu-ò ijõ-di makre
Levem um pouco para o chefe

ijõ tahè *ijoina-ò idi bòhònỹkè*, ijoi tamỹ raxiwekre-mỹ
e *saiam* com restante para o *ijoina*, para a rapaziada fazer *xiwè* com eles

Quando se está fora da aldeia, na pescaria, por exemplo, também se “entra” de volta para o *ix̃*. Na história de *tori uhu* (M22), o único sobrevivente do ataque, depois de fugir por muito tempo e ver seu cunhado ser morto, volta caminhando para a aldeia:

Tatihyky-le-mỹ *nalode* *ix̃-kò*
Ele foi caminhando e *entrou* para o *ix̃*

Se *ix̃* pode designar a aldeia, o termo, então, faz referência a um coletivo de pessoas que inclui tanto homens quanto mulheres. Quando se diz, por exemplo, *ix̃ hãwa*, está se referindo a um “lugar/território” de um *ix̃*, i.e., de um grupo iñ. Como dito, pode-se usar a expressão *iñ hãwa* de modo intercambiável, subsumindo também a diferença de gênero, mas não se pode referir à aldeia como *ijoi hãwa*. O lugar dos homens, o *ijoina*, é fora da aldeia.

Ix̃, assim, cobre praticamente o mesmo campo semântico que *iñ*. A principal diferença, me parece, é que o segundo é um pronome, ao passo que o primeiro é um nome. Retomemos, por um instante, uma característica dos termos de autodesignação ameríndios, que comumente podem ser traduzidos por algo como “nós”, “gente”, “humano”. Esse é o caso de *iñ* que, no uso corrente da língua, é um pronome de primeira pessoa do plural inclusivo (p. ex., *iñ riroxikre*, “nós vamos comer”) ou um

possessivo de primeira pessoa, igualmente plural (p. ex., *inỹ labiè*, “nosso avô”). Depois de um longo período sendo chamados pelos brancos de “Karajá”, os Inỹ se reconhecem por esse termo, e usam-no entre si, sobretudo para marcar a diferença entre Karajá e Javaé³⁸. Hoje, porém, o termo vernáculo, Inỹ, ganha força como autodesignação, e pode-se escutar ou ler, em alguns lugares, os indígenas afirmando coisas como “nós, o povo Inỹ...”.

A necessidade (em última instância estatal) de utilizar um termo de referência, um nome único, rótulo identitário, sob o qual se possa reunir uma população específica – no caso, o termo “Karajá” – e a subsequente produção de uma equivalência entre este e um termo vernáculo operou, é claro, uma extensão metafórica (*sensu* Wagner, 1972) do significado de *inỹ* – “Inỹ” como autodesignação é uma extensão metafórica de *inỹ* como “gente”, “nós”. Quero sugerir aqui, porém, que não percamos de vista seu caráter pronominal. Como podemos traduzir a expressão *inỹ bàdèdỹnana*? Poderia ser “o conhecimento/a cultura dos Inỹ”. Penso, entretanto, que a tradução mais apropriada é “nosso(a) conhecimento/cultura”. Em fórmulas desse tipo – *inỹ hãwa*, por exemplo –, estamos claramente diante de um pronome, e não de um nome.

Inỹ, com efeito, também opera, em outros contextos, como um nome (ou adjetivo). Ainda aí, porém, a palavra *não é uma designação coletiva*, mas um marcador da humanidade enquanto condição: ela se refere a “pessoa”, e não a “membro da espécie humana” (ver VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a); e, como tal, não se restringe aos Inỹ-Karajá. Quando se diz, por exemplo, que alguém é *inỹ tyhy*, significa que ele ou ela é uma *pessoa*, que é *gente*, e não outra coisa – naquele momento, escusado dizer. Quando Woubèdu se diz o *inỹdèri* (M12), ele está se afirmando como uma pessoa verdadeira em contraposição aos *ixỹju*. Ou então *inỹ* quer dizer “pessoa” em um sentido fraco, operando como um marcador de quantidade, e não da condição humana. Uma música de *ijasò*, por exemplo, conta que uma moça estava se masturbando no mato, e *inỹ riè-mỹ*, “procurando uma pessoa”, no sentido de “olhando para ver se vinha alguém”. Diz-se *inỹ sohoji* (numeral, um), *inỹ inatxi* (dois), *inỹ inatanõ* ♀, *inataõ* ♂ (três), quando se quer marcar quantas pessoas havia em um dado local ou ocasião. Por vezes os Karajá contam histórias dizendo, por exemplo, que no lugar havia três pessoas (*inỹ inataõ*), para só depois especificar que duas delas eram Karajá e outra era Tori. Uma pessoa, alguém; um sujeito genérico. Se há muitas pessoas, se o que se quer marcar é o caráter de grupo, usa-se *ijoi*, caso sejam só homens, e *ixỹ*, se forem só mulheres ou caso se refira a um coletivo

³⁸ E, com menos frequência, também em relação aos Ixỹbiòwa.

misto, composto tanto de homens quanto de mulheres. Vejamos a frase abaixo, retirada da narrativa de Mahuèdèru sobre a história do fim dos primeiros humanos (M11), quando ela fala que os dois homens que lançaram todas as pessoas nos buracos de fogo cantam seus nomes, antes de lançarem a si mesmos.

Iñ inatxi-m̃ h̃è rawikuñr̃èñ tanir̃èñ, t̃àki ix̃ rahura.

Dois pessoas estavam cantando seus nomes, eles que acabaram com o pessoal.

A única maneira que a palavra *iñ* pode ser usada para designar um coletivo é na expressão *iñ mah̃adu*, “os Iñ”. *Mah̃adu* se refere a uma coletividade qualquer, de modo que pode ser usado como um simples pluralizador. Escuta-se as pessoas dizerem *h̃àrètù mah̃adu*, “os pintados/o cardume de pintado”, ou *piloto mah̃adu*, “os pilotos (de voadeira)”, e mesmo para objetos, como *dexi mah̃adu* (“os braceletes de algodão *dexi*”) ou *ixiura mah̃adu* (“as miçangas”, “os enfeites de miçanga”), do mesmo modo como dizem *bâtôiry mah̃adu* (“o pessoal de Fontoura”), *h̃āwalò mah̃adu* (“o pessoal de Santa Isabel”) ou *iraru mah̃adu* (“o pessoal de baixo”). *Iñ mah̃adu*, portanto, pode ser “o pessoal *iñ*”, i.e, o pessoal que é verdadeiramente gente, pessoa. O que imprime o caráter coletivo à expressão é o termo *mah̃adu*. Ou então, poderíamos pensar que também aqui se trata de um pronome e a expressão poder ser traduzida por “nosso coletivo”.

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

Isso nos retome ao outro significado da palavra *ix̃*, “porco queixada”, e a um termo dela derivado, que já apareceu muitas vezes ao longo desse texto: *ix̃ju* (*ix̃* + *juu*, “dente”), povos estrangeiros, não *iñ*. Os dois termos estão certamente associados. Pois, das características dos porcos do mato, as mais ressaltadas pelos Iñ são seu caráter gregário e sua agressividade extrema, encarnada justamente por seus dentes (*juu*). Não é preciso ir muito além disso para ver que os grupos *ix̃ju*, em geral, podem ser descritos pelas mesmas características. Patrícia Rodrigues e Nathalie Pétesch tiraram implicações importantes dessa conexão semântica entre “grupo de mulheres”, “porcos do mato” e “grupos estrangeiros”.

Rodrigues coloca os três termos lado a lado e analisa o campo semântico que seria comum a eles. Na letra da autora:

A palavra para estrangeiro (*ix̄ju*), que deriva daquela que designa a coletividade feminina (*ix̄y*), significa literalmente “dente (*ju*) do porco queixada (*ix̄y*)”, mas poderia ser traduzida também como “dente das mulheres”. Como se sabe, o porco queixada é considerado um dos animais mais agressivos ou perigosos do continente sul-americano em razão de sua “queixada” (mandíbula), dotada de grandes dentes afiados e potentes. Mais uma vez, a alteridade é representada por uma mandíbula extremamente poderosa e agressiva, que pode ser a mandíbula real dos porcos selvagens ou aquela que dá origem às armas de fogo. Nos dois casos há uma associação entre um poder altamente destrutivo e a mandíbula das mulheres, o que traduzo como uma indicação do poder desestruturador da oratória feminina (id.: 461).

Quando Rodrigues fala do surgimento das armas de fogo, ela se refere a uma versão registrada por ela do mito dos gêmeos, filhos de *Àn̄yxiwè* e *Uj̄y*, no qual, quando os dois deixam *Àn̄yxiwè*, depois de encontrá-lo, eles voltam até a casa de *Hālòè Lahi*, a *Avó Onça*, tiram seus ossos e, a partir deles, fabricam as armas de fogo – e não pontas de lança, como na versão que apresento aqui. Rodrigues confere um lugar importante a essa narrativa, que endossa seu argumento de que, para os *Javaé*, o feminino está ligado à alteridade (ver RODRIGUES, 2008a; 1999). Esse, com efeito, é seu ponto central. O enquadramento em um mesmo campo semântico de coletivos de mulheres, (bandos de) porcos do mato e grupos estrangeiros, para a autora, se dá porque todos os três remetem à alteridade e à agressividade.

O argumento de Pétesch tem alguma afinidade com o de Rodrigues. A autora francesa marca a associação do termo *ix̄y* ao mundo do meio: os *ix̄y*, “a humanidade terrestre”, são parte dos *bàdè mah̄adu*, “os habitantes da terra”. A palavra, segundo Pétesch, é utilizada³⁹ para designar geralmente:

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

Nessas duas acepções, prossegue ela, *ix̄y* se oporia a *in̄y*, que remete “a identidade coletiva, entidade relativamente homogênea, comunidade mais cultural que territorial, mais cósmica que terrestre. Os *In̄y*, somos nós; os *Ix̄y*, estes são os outros” (id.: *ibid.*). A caracterização da autora me parece muito apropriada por ressaltar o caráter coletivo, humano e territorialmente localizado de um *ix̄y* qualquer. Mas, como argumentei acima, *ix̄y* não se opõe a *in̄y*; os conceitos são, antes, complementares, um remetendo a uma

³⁹ Em concordância com o que argumentei acima, Pétesch diz que a palavra é “généralment utilisé sous une forme collective” (1992: 87).

coletividade particular, concreta, e outro à humanidade enquanto condição. Um grupo propriamente humano é um *ix̃y* que é também *iñy*. Mas há, enfim, outros *ix̃y* (que são, do mesmo modo, gente para si mesmos). Os *ix̃y* não são os Outros, como tampouco é um Nós: remetendo a coletivos *de mesma natureza*, o termo pode significar tanto uma coisa quanto outra.

Mas retomemos a questão de Rodrigues. O que dizer dos porcos (e dos estrangeiros “dentados”)? O que há em comum entre eles e as mulheres? Alteridade e agressividade são certamente características imputadas pelos Iñy aos porcos do mato e aos *ix̃yju*⁴⁰, mas não a si próprios; os Iñy, afinal, são também *ix̃y*. O campo semântico comum aos três termos, penso, é seu caráter coletivo, gregário. *Ix̃y*, assim como *mahãdu*, designa uma coletividade. Não uma qualquer – como *mahãdu* –, mas uma coletividade de pessoas associadas a um lugar, a um território específico e que, por isso, são presumivelmente humanas para si mesmas: ou seja, *uma coletividade de parentes*⁴¹. Assim, o termo *ix̃yju*, se pudéssemos decompô-lo, antes que “os dentes das mulheres”, remete a um “grupo dentado” ou “coletivo dentado” (tradução, aliás, já oferecida por Pétesch). Como nota Rodrigues (ver citação acima) e Helena Schiel (s.d.) argumenta com perspicácia, dentes e garras são os principais signos da alteridade e, claro, da agressividade. Os Iñy, ao contrário, valorizam o pacifismo – Renan Hãburunatu, certa vez, me traduziu *iñy tyhy* como “pessoa pacífica”. Ao coletivo, portanto, os dentes agregariam a diferença, a alteridade.

Os *ix̃yju*, como diz Pétesch, são Outros, mas compartilham com os Iñy um ser-se humanos para si mesmos, i.e, a capacidade de viver entre parentes – assim entendo sua afirmação de que estes são uma “alteridade humanizada”. Nesse sentido, é significativo que hoje, em contextos onde se reúnem pessoas de distintas etnias, os próprios karajá

⁴⁰ De modo que, em uma reunião com o pessoal da Sesai-Brasília, um homem tentava explicar o significado da palavra dizendo que “*ix̃yju* é tipo um bicho”. Em relação aos Xavante, um grupo *ix̃yju*, ouve-se vez ou outra os Karajá dizerem que, por vários motivos, eles são “que nem bicho”. Os estrangeiros podem ser ditos “animais” na medida em que eles e os animais podem ser gente, mas um tipo muito diferente de gente.

⁴¹ O que seria linguisticamente plausível. Que o leitor ou a leitora me permita uma especulação linguística. *Ix̃y* parece decompontivamente em *i-*, prefixo de terceira pessoa, e *x̃y* [ʃ̃], partícula que não tem significação. A partícula mais próxima seria *s̃y* [θ̃], “parentes”. Mas é fonologicamente plausível que uma seja derivada da outra. Como Eduardo Ribeiro demonstrou em sua tese, “um exame cuidadoso da distribuição de consoantes palatais em Karajá mostra que elas ocorrem em ambientes muito limitados – geralmente em contiguidade com vogais altas [+ATR]” (2012: 116 – tradução minha). Ou seja, os pares de consoante /s/ [θ] e /x/ [ʃ], /t/ [d] e /tx/ [tʃ], /d/ [d] e /j/ [dʒ] ocorrem em distribuição complementar, as palatais ocorrendo em contiguidade com vogais altas [+ATR], como a vogal /i/ [i] que compõe o prefixo de terceira pessoa, e as não palatais ocorrendo nos demais ambientes. Por exemplo: a raiz do verbo “achar”, *-aha* [-aha], quando nominalizada com o sufixo /θV/ torna-se *-ahasa* [-aha-θa], sem palatalização; já a raiz para “ver”, *-obi* [-obi], terminada com uma vogal alta, quando nominalizada com o mesmo sufixo torna-se *-obixi* [-obi-ʃi]; também a forma nominal da raiz verbal *-sê* [-θɛ], “dançar”, é *ixê* [i-ʃɛ], a inserção da vogal alta /i/ desencadeando palatalização. É possível, portanto, que o termo *ix̃y* seja resultado de um processo de lexicalização de um termo antes decompontível em um prefixo de terceira pessoa /i-/ e o nome /s̃y/, “parentes”: por mais, portanto, que isso hoje não esteja mais na memória dos falantes, *ix̃y* pode ter algum dia significado “os parentes dele”.

não tenham muitos problemas para denominar esse coletivo, que os inclui, de *ix̄ju*, como sinônimo de “índio”. A primeira vez com que me deparei com isso foi em um vídeo gravado por Eduardo Ribeiro, no qual Kurikala, um de seus parceiros de trabalho, manda uma mensagem para as filhas do linguista. Ela começa dizendo: *Diarȳ Kurikala wanire, ix̄juõ watxim̄h̄re* (“Meu nome é Kurikala, eu sou um índio”)⁴². Como se, junto com outros índios e frente aos brancos, os karajá pudessem dizer aos Tori: “nós somos estrangeiros para vocês”. Eles só podem fazer isso, porém, porque podem dizer para si mesmos: “assim como os outros índios, nós somos *ix̄*, um coletivo de parentes”.

DO LADO DO *IX̄*, DO LADO DAS MULHERES

A aldeia é o espaço humano por excelência. E a aldeia, como vimos é o *ix̄*, o espaço residencial, o espaço das mulheres. O *ijoina* está fora da aldeia: ele é, poderíamos dizer, uma extensão do *bàdèrahy*, do “mato”, espaço inculto e antissocial, morada dos *aõni*. Há uma equação, portanto, da aldeia, o lugar da vida entre si, entre parentes, e as mulheres. Uma visada sobre os momentos das vidas dos homens em que eles são claramente associados ao mundo feminino reforça isso. Um deles é infância. Quando são *tohoûa*, de recém-nascidos até pouco depois de começar a andar, por volta dos dois anos, a diferença de gênero é muito pouco marcada, praticamente nula. Talvez o único aspecto que diferencie homens e mulheres nessa fase são os nomes, diferenciados por gênero. De resto, tanto meninos quanto meninas são tratados da mesma forma, ambos tem a orelha furada no mesmo período, passam pelas mesmas cerimônias.

Essa não marcação da diferença de gênero, entretanto, não é uma indiferenciação ou uma neutralidade, como se a criança pequena fosse indiferente ao gênero. Isso implica, antes, uma aproximação ao mundo feminino. Um aspecto bastante saliente, em relação a isso, é que é com a mãe e a avó, que cuidam mais proximamente dele, que a criança aprende a falar; de modo que um menino, no começo do desenvolvimento de sua capacidade linguística, fala as palavras da variante feminina. Só depois o pai e outros homens mais próximos começam a corrigi-lo, ensinando-lhe, assim, a variante masculina. Além do mais, até sua iniciação, o menino pertence ao mundo feminino: assim como as mulheres, eles não podem ir ao pátio ritual⁴³. Quando os aruanãs dançam,

⁴² Esse vídeo foi exibido pelo próprio Eduardo Ribeiro no curso “Descrindo uma língua indígena: o caso Karajá”, ministrado por ele no ano de 2012 na Universidade Federal do Pará, e do qual fui um dos alunos. Agradeço a ele por ter compartilhado o vídeo conosco.

⁴³ Tenha a idade que tiver. Um jovem de 15 ou 16 anos que ainda não tenha sido iniciado não pode frequentar o *ijoina*. Mas isso, no tempo do “pessoal de hoje”, é matizado pelo fato de que há outros espaços de convivência masculina frequentados pelos meninos ainda não iniciados, tais como a pista de pouso abandonada, o *hurè* – um local de pescaria – e o campo de futebol, espaços esses análogos ao *ijoina*, seja pelo

por exemplo, a aldeia se divide nitidamente em duas plateias: no *ijoina*, os homens, de todas as categorias de idade após a iniciação; no *hirarina* (“o que serve para as meninas”), o espaço situado no limite da aldeia, entre as casas e a extremidade da pista de dança dos *ijasò* (ver capítulo cinco), mulheres e crianças, i.e., meninas e meninos não iniciados.

A outra fase da vida masculina a que me referia é a velhice. Como disse acima, os Iñy fazem uma correlação entre velhos e crianças, tanto do ponto de vista energético (RODRIGUES, 1993) quanto em relação a sua audição precária, a seu “ouvido ruim”, ambos sendo *tõhõtixi* ou *tõhõtĩõ*, “sem ouvido”, teimosos. E se envelhecer é voltar a ser *tohoũa*, para os homens, é também um retorno ao mundo feminino. Aqui se passa o inverso do que ocorre com as crianças: se, com o passar do tempo, elas vão sendo gendêrizadas, processo que culmina com suas iniciações, para os homens, a marcação de gênero vai se esvanecendo quando avançam os anos. E, novamente, isso significa uma associação ao universo feminino. Os homens frequentam regularmente o *ijoina* desde sua iniciação até sua maturidade, até a idade em que seus ouvidos estão “completamente abertos”, no ápice de sua capacidade de escutar/pensar/se lembrar, i.e., quando são avós. Quando vão envelhecendo, porém, quando seus ouvidos “voltam a se fechar”, eles passam a frequentar cada vez menos a praça masculina. Há alguns velhos que são figuras caricatas no *ijoina*. Mas mesmo estes aparecem lá apenas eventualmente, com uma frequência nitidamente menor que o restante. Os velhos, em suma, permanecem cada vez mais dentro de casa, com as mulheres. Se você procura um homem de cerca de trinta anos, casado, com três ou quatro filhos, e vai a sua casa (durante o dia), você possivelmente não o encontrará, pois é provável que ele esteja pescando, trabalhando, na cidade ou simplesmente no *ijoina*, passando seu tempo na companhia de outros homens. Mais ainda, ele *não deve ser encontrado lá*. Homens nessa idade têm que ficar fora de casa: se ele está lá é porque ele é preguiçoso; ou é como uma mulher, que só fica em casa. Já se você estiver procurando um homem idoso, vá diretamente à casa dele.

Os velhos, além disso, passam a usar cada vez mais termos da fala feminina. Se consideramos que a diferença entre as duas variantes de gênero são apenas de termos, i.e., mulheres e homens falam a mesma palavra – com o mesmo significado, usando as mesmas estruturas gramaticais – de formas diferentes, podemos dizer que, à medida que envelhecem, os homens passam a falar cada vez mais como mulheres. Isso é muito nítido

seu uso (no caso da beira do campo) para discussões políticas entre os homens, seja pela alteração, decorrente não (necessariamente) da junção entre homens e espíritos, como no ritual, mas da bebida (tanto a pista de pouso quanto o *hurè* são locais muito frequentados pelos beberrões) – como argumentarei mais adiante, os bêbados são semelhantes, sob certos aspectos, a um tipo de espectro dos mortos, os *kuni* ♀, *uni* ♂; e no capítulo cinco, mostrarei que a transformação provocada pela bebida pode ser entendida como uma continuação (ou uma transformação) da transformação ritual.

quando se contrasta seus modos linguísticos com o dos *weryrybò*, por exemplo. Estes últimos, por analogia ao modo de derivação da fala masculina em relação à feminina, retiram as paradas velares – /k/ ou /t/ – até mesmo de palavras para as quais isso é considerado errado. Eles falam o que Eduardo Ribeiro chamou de uma fala “hipermasculina”.

Como mencionado acima, morfemas como *-hVkỹ*, um “aumentativo”, podem esporadicamente ocorrer sem a parada velar [k/] na fala masculina, embora isso seja considerado “errado” pela maioria dos falantes. [...] Homens jovens, particularmente na adolescência e no começo da casa dos vinte, são a vanguarda dessa fala “hipermasculina”, frequentemente para a desaprovação dos seus pares mais velhos, que criticam esses exageros. Um exemplo extremo e frequentemente mencionado é a adaptação radical do português *Coca Cola* para ♂ *òà òla*. Assim como em relação a outras marcas de pertencimento social, como a pintura corporal e os ornamentos, o uso da língua como um emblema de masculinidade parece enfraquecer quando se entra na idade madura, retirando-se da esfera pública. Um grande número de chefes e xamãs respeitados (como o falecido Watau, de Santa Isabel do Morro, e Maurehi, de Aruanã) são ditos terem adotado [*indulge in adopting*] formas da fala feminina, em seus últimos anos, sem incorrer em qualquer censura pela comunidade (RIBEIRO, 2012: 153-154 – tradução minha)⁴⁴.

A oposição entre imobilidade (ou movimento controlado) e movimento (excessivo ou descontrolado) foi tratada por boa parte da literatura específica (PÉTESCH, 1992; TORAL, 1992a, RODRIGUES, 1993, 2008a) como central para sociocosmologia inỹ: a imobilidade é uma imagem da imortalidade (da vida, portanto) e está ligada ao autocontrole, à contingência corporal, ao pacifismo e à moralidade; o movimento excessivo, ao contrário, se associa à alteridade radical, como os monstruosos *aõni* do *bàdèrahy* (“mato”) que são *inỹròdu*, “comedores de gente”, e à transformação. Rodrigues é uma das autoras que demonstra bem esse contraste. Ela coloca as mulheres do lado do movimento e os homens do lado da imobilidade ou do movimento controlado; como veremos, a autora associa as mulheres aos *aõni* e os homens aos *ijasò*, cuja dança extremamente formalizada é um forma, para ela, de movimento controlado⁴⁵; mulheres transformadoras e desagregadoras, homens conservadores. Seu argumento é ancorado em análises de mitos traça uma série de associações entre feminilidade e alteridade, de um lado, e masculinidade e humanidade, de outro, que ela caracteriza como “simbólicas”.

Já Manuel Lima Filho, tratando de questões tanto cosmológicas (as relações entre vivos e mortos, entre humanos e *aõni*) quanto sociológicas, inverte o lugar do masculino

⁴⁴ Para maior fluidez do texto, substituí os termos escritos em alfabeto fonético universal pela ortografia comum da língua.

⁴⁵ Caberia notar, porém, o contraste entre os *ijasò* na aldeia (quando a entidade é uma soma de sua “alma”, *tyytàby*, e “dois corpos”, uma indumentária de palha e o corpo do dançarino) e as mesmas entidades em seu mundo de origem ou no mato. O movimento na aldeia é controlado e periódico: dança-se por períodos determinados, a cada cinco dias. Já os *ijasò tyhy*, “aruanãs de verdade”, dançam incessantemente – ver, por exemplo, o M17. Não seria isso, justamente, uma forma de movimento excessivo?

e do feminino quanto às oposições em questão. As mulheres, diz ele, estão do lado dos vivos, da vida; os homens, do lado do dos mortos (*woràsỹ*), dos Outros. O autor esquematiza isso em um quadro (1994: 155).

Mulher	Homem
Vida	Morte
Pouco espaço	Espaços amplos (cerrado, Araguaia, ilha do Bananal)
Imobilidade	Movimentos (guerras/caçadas/lutas rituais)
Mundo Subaquático	Mundo da Superfície e do Céu Sagrado
Profano	Sagrado

As duas últimas oposições são especialmente problemáticas. De modo mais geral, a esquematização em uma tabela de duas colunas não poderia senão deixar resíduos. O quadro de Lima Filho é, ainda assim, sugestivo. Na vida diária, as mulheres mantêm uma relação estreita com a casa que, além de ser sua, é onde passam a maior parte do tempo. Os homens, como dito, não devem ficar muito dentro de casa. Mulheres são *hetowoluu* ♂, pois “gostam de ficar dentro de casa”, e dizer isso de um homem é um desafio à sua masculinidade, seja por se parecer com uma mulher, privando-se do convívio masculino no *ijoina*, seja por não desempenhar as atividades masculinas que dele se espera, i.e., por ser preguiçoso. Essas atividades, como efeito, levam os homens para fora de casa, para fora da aldeia. Eles são os que saem, andando grandes distancias para pescar, pelo rio ou dentro a ilha, que adentram as matas fechadas para cortar madeira e palha para construir e reformar casas, que descem nos brejos para tirar olho de buriti e que, no passado, faziam roça e buscavam lenha para suas mulheres – coisas que, igualmente, tinham lugar “no mato”. A vida ritual, do mesmo modo, os tira da aldeia: para o *ijoina*, para buscar os materiais para confeccionar os trajes dos *ijasò* e de outras entidades e, no *Hetohokỹ*, para caçar e para cortar o mastro *tòò* ou o madeiramento e as palhas para a construção das casas rituais.

São eles, também, que são propulsionados para fora de casa com o casamento: dentro de um grupo doméstico, um genro é um diferente. Na prática, a uxorilocalidade implica que as mulheres tendem a nascer e morrer em um mesmo lugar da aldeia. Elas crescem na casa da mãe e moram lá no período inicial do casamento. Depois se mudarão para casas pegadas às casas de suas mães, construídas por seus maridos. O que chamo aqui de “grupo doméstico” são aglomerados de casas habitadas geralmente por uma, às vezes duas, mulheres mais velhas e suas filhas casadas – “formam-se assim verdadeiros ‘bairros’”, diz Toral (1992a: 67). As atividades femininas, cozinhar, lavar roupa e louça,

fazer bonecas de cerâmica, esteiras e adornos rituais etc., as mantém a maior parte do tempo dentro de casa ou no pátio fora dela.

Também no que tange ao conservadorismo, que Rodrigues descreve como uma característica do mundo masculino. São as mulheres, e não os homens, as grandes conhecedoras da memória genealógica, da mitologia e das práticas convencionais, de uma forma geral – as mulheres, como a própria Patrícia Rodrigues (2008a: 405) nota, são *nôhôtitèrè*, “ouvido duro”, expressão que tem o sentido de uma qualidade de audição/pensamento/memória bem desenvolvidas; são elas que mantêm as famílias unidas; são elas o principal esteio da língua. Os homens são os que não se lembram bem dos detalhes das histórias e recorrem a suas esposas para se certificar; são os que mantêm uma vida sexual extraconjugal mais ativa e que mais bebem e, por isso, agem mais frequentemente como não parentes (xingamentos, agressões, roubo); são eles que se dedicam mais ao aprendizado do português e se engajam mais intensamente no mundo dos brancos.

A diferenciação de gênero na língua traz ainda uma consideração interessante. Análises linguísticas mostram que a fala das mulheres é mais “conservadora”, ou seja, que ela remeteria a um estado mais antigo, ou mais completo, da língua. Essa hipótese vem da constatação que não são as mulheres que inserem a parada velar – principalmente o /k/ – nas palavras, mas sim os homens que a retiram: a fala masculina é derivada da feminina, e não o contrário. Por meio de um conjunto limitado de “regras” ou procedimentos de transformação fonológica, dada uma palavra qualquer da fala feminina, pode-se deduzir seu correspondente masculino; o contrário não é possível (ver BORGES, 1997; RIBEIRO, 2012). De modo que o fato de variação da língua por gênero não deve ser vista como uma “metáfora da dificuldade dos homens de ‘controlar’ as mulheres” (RODRIGUES, 1993: 296), mas um esforço de diferenciação dos homens em relação às mulheres.

Tal esforço se reflete na trajetória de vida dos homens. Como vimos, eles aprendem a falar com as mulheres, depois vão se diferenciando cada vez mais delas até o ponto de uma “hipermasculinização” de sua fala; com a idade, porém, eles abandonam gradativamente esse esforço exacerbado de diferenciação até o ponto de, quando bem velhos, falarem como mulheres. Os homens nascem no espaço feminino e a ele pertencem até a iniciação, mas retornam ao *ix̃y* com o avançar dos anos. A pessoa masculina se desdobra temporalmente em dois movimentos, cuja língua karajá fornece uma imagem exata: com a iniciação, eles *ijoina-ò ròhònỹm̃h̃ỹre*, “saem para o pátio ritual”, e, com a velhice, eles *ix̃y-ò ralòm̃h̃ỹre*, “entram para as casas”. A condição

masculina plena coincide com o período da vida em que um homem é um frequentador assíduo do pátio ritual. Há alguns anos atrás, eu estava em Burdina (aldeia que não tem casa de aruanã nem, portanto, *ijoina*), sentado junto com Renan Hãburunatu no pátio de sua casa. Nós conversávamos enquanto ele trabalhava no fabrico de uma peça de artesanato. Eram por volta das quatro e meia da tarde. Ele, que morou muitos anos em aldeias Javaé, olhou para o céu, viu que o sol já começava a baixar e me disse: “uma hora dessas, lá na Ilha, eu ia estar fazendo isso aqui lá no *ijoina*. Mas como aqui não tem, a gente fica que nem mulher, direto em casa”.

Tudo isso, enfim, sugere uma equação entre o feminino e a humanidade – a humanidade como coletivo de parentes, condição marcada por uma convergência de perspectivas que tem como foco a casa, o espaço doméstico, a aldeia. O espaço humano, *inỹ*, por excelência, é o *ix̃y*. A humanidade é um *ix̃y*, um coletivo de parentes. O aparentamento é um processo de consubstancialização, e a consanguinidade é feminina, poderíamos dizer – o grupo local (*associado a um lugar, um território específico*) de semelhantes unificado pela linha materna, nos quais os genros são diferentes. O *ix̃y* é local da produção de pessoas propriamente humanas por meio do assemelhamento corporal. Tudo se passa, enfim, como se ‘ser parente’ fosse uma condição feminina, como se os homens fossem internamente repartidos entre uma parte Outro, masculina, *aõni*, e uma parte Eu, feminina, parente: é nisso, afinal, que homens e mulheres se igualam.



Esse argumento me obriga a nos determos com mais cuidado sobre a tese de Patrícia Rodrigues, que descreve – e enfatiza em diversos trabalhos (1993, 1999, 2005, 2007, 2008b) – uma associação inversa entre o feminino e a alteridade⁴⁶. Essa associação traçada pela autora se ancora sobretudo em três elementos: a mitologia, as músicas de aruanã e a relação que os *ijasò* e os *aõni* estabelecem em certos rituais javaé. Analisando as características das mulheres míticas, Rodrigues aponta que elas seriam sempre associadas a Outros, aos Tori e aos *ix̃yju*, e que se caracterizariam pela avidez exacerbada, pela insaciabilidade (alimentar ou sexual) e pela imoralidade. “Em

⁴⁶ Em sua tese (2008a), essa associação serve de base para a elaboração de uma “teoria javaé da história” que, como uma teoria sobre a interação entre diferentes, entre um princípio Eu e um princípio Outro, guarda uma afinidade com o que os Karajá de Buridina chamam de *mistura* e que eu descrevi como uma teoria indígena da relação entre as perspectivas indígena e nãoindígena (Ver NUNES, 2009, 2010a, 2012a). Mas as consequências de nossos respectivos argumentos são bastante diferentes, como tentei delinear no epílogo de minha dissertação (2012a: 330-345).

praticamente todos os fragmentos míticos em que as mulheres são personagens centrais, estas são apresentadas como seres egoístas, individualistas, desagregadores, causadores de conflitos e cuja única preocupação é a realização de seus desejos pessoais, em especial os sexuais, em detrimento da coletividade” (RODRIGUES, 2008a: 425). A associação com os *ix̃ju* remete a uma versão do mito do Jacaré que namorou com as mulheres em que, no fim, privadas de seu hiperamante, parte delas se transformam em Avá-Canoeiro, parte em boto (*buhỹ*) e outros, por fim, sobem para o *biu* e se transformam em *ikere karalahu*, “uns *karalahu* encantados”, nas palavras da narradora (id., 1993: 327). Quando aos Tori, a associação, como disse acima, vem do mito dos gêmeos em que os dois irmãos fabricam as armas de fogo com a mandíbula da Avó Onça morta.

Para demonstrar a avidez extrema, insaciabilidade e imoralidade das mulheres, a autora recorre a diversas narrativas, apresentado em sua tese uma lista de exemplos (id., 2008a: 426-428). Alguns casos são condizentes com o que ela afirma; em outros, a meu ver, a associação é débil. Rodrigues cita, por exemplo, o caso da mãe de Myreiò (Mo2) que, após se machucar, cobra do genro *Ànỹxiwè* uma atitude quanto à duração diminuta do dia. Antes que um comportamento imoral, porém, a velha cobra de seu genro o *tyy òwy* (“pagamento da vagina”) de sua filha a ela devido, e cobra algo que beneficia a todos. A autora também usa *Hâlòèlahi*, a Avó Onça, que ignora a tentativa de *Hāwyy Wènōna* de se aproximar pacificamente e a devora (Mo9), como exemplo de que, “em muitos episódios, as mulheres são *aōni* canibais e maléficos” (id.: 426). A associação das mulheres aos *aōni*, crucial para o argumento geral de Rodrigues, se ancora principalmente uma narrativa que conta sobre um rapaz virgem chamado *Lỹkỹni*. Uma de suas irmãs passa a entrar no quarto do jovem durante a noite e a fazer sexo com ele. Para descobrir quem era – na escuridão, ele não via seu rosto –, ele sujou as mãos de jenipapo e passou nos seios da mulher de modo que, no dia seguinte ele pode identificá-la. Como consequência da revelação do incesto, ela se transforma no *aōni leimỹlò* (sucuri), e ele em um aruanã (id., 1993: 283-284; 2008a: 429-430).

Combinando o material da autora e as versões de mitos registradas por mim, diria que, ainda que a mitologia apresente várias mulheres imorais e insaciáveis, isso não me parece tão definitivo assim. Primeiro, há contraexemplos. Nas histórias que apresentei no capítulo anterior, há tanto mulheres moralmente exemplares quanto homens insaciáveis. A saga de *Hāwyy Wènōna* (Mo8) começa com grupo de homens que, a despeito do aviso dado pelo chefe dos pirarucus, não controlam a ânsia de matar mais e mais peixes e acabam, por isso, mortos. O mesmo poderia ser dito do “mito do dilúvio”, em que um grupo de homens tira e mata diversos caititus que se escondiam em um buraco, até que

os porcos começam a sair coloridos. Ignorando o mal presságio, eles continuam matando os caititus, até que puxam uma pessoa do buraco. Esse evento desencadeia um dilúvio. A pessoa que os homens acham, na versão de Rodrigues, é uma mulher que pede aos In̄y que lhe tragam a “flor do céu” para ela comer/chupar. Trouxeram várias flores, mas nenhuma serviu, ninguém sabia qual era⁴⁷. A mulher, então, começa a chorar, seu choro se transforma em chuva, e com ela acontece um dilúvio. “A mensagem do mito é clara – os desejos das mulheres são perigosos para a sociedade, não podendo ser totalmente realizados” (RODRIGUES, 1993: 292). O que causa a catástrofe, para a autora, é a agência de uma mulher. Mas porque não poderíamos dizer que os culpados são os homens e sua avidez pela caça que os faz ignorar um sinal de perigo iminente? Além disso, não seria demais notar que, em outras versões dessa história, javaé (NUNES, 2012a: 373-374) e karajá (KABITXANA, 2014), a mulher que provoca a chuva é, na verdade, um homem.

Em alguns casos, a ação perturbadora que Rodrigues associa às mulheres é causada por homens, *aõni* ou não: é o caso dos *biu mahãdu* que roubam a comida das crianças (M15) ou do jovem que duvida do poder de Xiburè e lhe pede um “mingau de bosta”, trazendo prejuízo para todos (M13). Na história da origem do *rutõna* dos novos xamãs (M18), é um menino desmesurado (curioso demais) que interrompe a oferta de alimentos dos *ijasò* para seu pai. No mito da origem da agricultura (M14) há, por outro lado, uma mulher que, não podendo satisfazer seu desejo de desposar o homem estrela, agora novo e bonito, se transforma em pássaro e foge; mas poderíamos dizer que a estrutura do mito não confere um lugar central a ela, e sim a oposição entre uma mulher egoísta e insaciável e uma mulher altruísta (que se casa com o velho para cuidar dele) e boa esposa.

A saga de Hãwy Wènõna (Mo8, Mo9) merece um comentário à parte. A protagonista é uma mulher que, na maior parte do tempo, tem um comportamento humano e moral, contra personagens masculinas que não o são. O que a protagonista faz, ao longo da história, enquanto seu filho ainda está com ela, é para proteger ao menino e a si mesma de *aõni* quase sempre masculinos: do Lateni, esposo ciumento; de um jacaré que quer copular com ela; de um morador do céu que só oferece água para o menino em troca do acesso à vagina de Hãwy Wènõna. Aqui, é o menino que, como a mulher do mito do dilúvio relatado por Rodrigues, não suporta sua sede (ao invés de fome) e, como a cunhada do homem-estrela, se transforma em um pássaro e foge. É também um menino, o filho de Ænyxiwè, ainda na barriga da mãe, que é insaciável,

⁴⁷ Ela fazia uma referência a flor do fumo, que se volta para o alto; ela queria fumar.

desejando todas as flores que vê pelo caminho. E são também homens, *Ànyxiwè* e *Mucura*, que são ávidos por sexo e insaciáveis (como diz a história, ambos copulam com ela repetidas vezes; no caso de *Mucura*, até o dia amanhecer). A *Avó Onça* é uma figura feminina. Mas se em um caso (Mo9) ela é imoral e excessiva – “o seu desejo de comer foi mais importante que a ética de bem receber as visitas” (RODRIGUES, 2008a: 426) –, em outro (Mo8) ela é uma avó exemplar, que se submete a qualquer coisa, por mais penosa que seja, como *bròtyrè* para seu neto.

Interessante, também é observar a quem o mito imputa a culpa de certos eventos. Na história de *inỹ wèbòhòna* (M11), por exemplo, é uma mulher que é imoral e insaciável: ela pede insistentemente que o filho lhe revele um segredo masculino. No entanto, o mito se refere ao menino que não suporta e conta para a mãe como o “culpado”. *Tàki bàdè kòraru-ki*, insiste a narradora: “ele, o culpado/o responsável por aquilo estar acontecendo”. Interessante, igualmente, o resultado de certas ações de mulheres. No mito de origem do *Hetohokỹ* (M16), é uma mulher que não suporta o resguardo e abandona os seus para saciar sua vontade de comer peixe⁴⁸. No fim, porém, sua ação, em lugar ‘ameaçar a ordem social’, é mote do início do mais importante ritual *inỹ* de praça.

Por fim, sobre a associação entre mulheres e estrangeiros, *Tori* ou *ixỹju*, lembro o leitor ou a leitora que as versões apresentadas aqui das narrativas que Rodrigues usa como referência têm desfechos distintos: o mito do *Jacaré-amante* (Mo6) termina sem nenhuma referência ao destino das mulheres, ao passo que a história da saída do fundo (M12) do rio afirma que todos os *ixỹju* vieram de lá seguindo *Woubèdu*; e os gêmeos tiram os ossos da *Avó Onça* para fazer ponta de lança, e não armas de fogo (Mo9).

O que estou sugerindo, enfim, é que os mitos com os quais Rodrigues trabalha poderiam talvez ser lidos de outra maneira; e que a mitologia karajá que apresento aqui exige outra análise. Ainda sobre os mitos, lembremos, com Lévi-Strauss (2013[1976]), que eles ora retratam as coisas do mundo atual tal como elas são, e ora as espelham, produzindo uma imagem invertida. *Hāwyy Wènõna*, por exemplo, é uma mãe que zela por seus filhos, como as mulheres devem ser, mas inverte a tendência uxorilocal, pois é ela quem vai atrás de seu “marido”, ao passo que *Ànyxiwè* a “desposa” e a manda embora (Mo9) – embora ele tenha ido morar na casa de sua sogra quando se casou com *Myreiò* (Mo2). Foi também Lévi-Strauss, desde pelo menos “A estrutura dos mitos” (2008[1958]), quem nos ensinou que os mitos (um único ou um conjunto) são sistemas de

⁴⁸ Um resguardo, note-se, excessivamente prolongado: ela já estava a três meses sem comer peixe, e isso é enfatizado na narrativa, ao passo que, normalmente, a restrição alimentar dura apenas um mês. Como se o mito projetasse a culpa alhures.

transformação, e que sua ‘mensagem’ está não em seus termos, mas nas correlações entre relações. O mito de origem da agricultura (M14), por exemplo, parece elaborar o valor relativo da roça e da pesca em relação a um par de irmãs, uma boa e outra má esposa. Por fim, a natureza da relação entre “imagens” míticas, por assim dizer, e o mundo atual é toda uma outra questão. Sobre esse último, poderia dizer, adicionalmente, que, no campo, na Santa Isabel atual, o que pude perceber foi o oposto do que Rodrigues argumenta: são os homens, no geral, que não controlam seus desejos (por bebida, por sexo; até homens velhos), ao passo que as mulheres são, por excelência, as que cuidam dos parentes.

Não comentarei a fundo a questão do conteúdo das músicas de Aruanã, o que nos levaria longe demais. Noto apenas que é verdade que várias músicas cantam sobre comportamentos femininos imorais, grande parte de cunho sexual. De certo modo, não poderia ser diferente, dado que elas são feitas por homens. Mas, do que os Karajá me dizem e de todas as músicas para as quais obtive uma tradução das letras⁴⁹, a “crítica às mulheres” é um tema importante porém não exclusivo, ou mesmo dominante, creio eu. Há, junto com esse, pelo menos um outro grande tema: casos curiosos envolvendo o comportamento de animais, geralmente fora da aldeia. Além dessas, ainda há músicas que versam sobre temas diversos, assim como, importante notar, há aquelas que fazem críticas a homens. Listo abaixo alguns exemplos do conteúdo das letras – não exporei as letras na íntegra por uma questão de economia textual.

- Um camaleão foi surpreendido na estrada por alguns Iñy que vinha de carro e, ao invés de fugir para fora da estrada, correu à frente do caminhão;
- Um homem estava pescando e viu quando um jaburu que estava sentado sobre plantas aquáticas foi atacado por baixo e devorado por um jacaré;
- Um grupo de homens estava pescando e um deles atirou contra um jacaré muito grande que, ao invés de convalescer com o tiro, ficou bravo e avançou sobre os homens;
- Uma música comenta sobre o comportamento do João de Barro, dizendo que ele fala *iñyrybè* mas fica apenas fazendo fofoca sobre a vida dos outros;
- Uma música comenta sobre o comportamento das tartarugas na seca, que se aproximam da margem d’água tanto para se aquecer quanto para comer as frutas que amadurecem nessa época;
- Uma música critica um homem que estava andando pela aldeia, pegou a calcinha de uma mulher e levou para o mato, para se masturbar;
- Uma música critica um homem que defecou em um saco plástico e pendurou dentro da casa de aruanã;
- Uma música critica um viúvo que, apesar de já não ser um *weryrybò*, se ofereceu para casar com uma *ijadòdòma*, que chorou muito quando ele entrou em sua casa para fazer o pedido (ela não queria);

⁴⁹ Uma amostra igualmente aleatória, como afirma Rodrigues sobre a sua (1993: 314): gravei muitas músicas, mas nunca sistematicamente ou com qualquer orientação temática. Gravei-as ou no pátio ritual, sendo cantadas pelos próprios *ijasò*, ou diretamente com os compositores, seja em sua casa seja no mato, ocasiões em que eles entoaram músicas de sua autoria e de sua escolha, no momento.

- Um rapaz não sabia fazer sexo mas, diz a música, depois que aprendeu, depois que sua vergonha acabou, “ele come qualquer uma”;
- Uma música acusa um homem de manter relações sexuais com a própria filha; o acusado compôs uma réplica, se defendendo e acusando seu adversário de que, mesmo velho, desdentado, ainda está correndo atrás de mulher;
- Uma música critica um homem preguiçoso, que só fica em casa junto com a mulher e não trabalha;
- Uma música critica um homem que se dizia valente, mas, na hora do aperto, correu para se esconder no mato;
- Uma música critica um homem que se diz sério, mas fez um filho e o abandonou;
- Uma música comenta sobre o comportamento dos jovens de hoje, que passam próximos de outras pessoas mas não as cumprimentam;
- Um avião caiu no Araguaia e os outros Tori que vieram fazer o resgate, apesar disso, também vieram de avião;
- O cantor Pepe Moreno fez um show na aldeia tapirapé Urubu Branco, e muitos Inỹ, de praticamente todas as aldeias, foram vê-lo; impressionados, diz a música, porque aquele artista tão famoso estava ali mesmo, perto deles;
- Uma música canta a beleza do início da estação seca;
- Um homem estava na Casai de Goiânia e viu pela primeira vez algumas mulheres xavante carregando seus filhos nos quadris, e fez uma música comentando isso;

O último ponto em relação ao argumento de Rodrigues diz respeito à associação entre mulheres e *aõni*. O que posso dizer sobre isso, só subsidiarei etnograficamente nos próximos capítulos. A autora insiste sobre uma diferença entre *ijasò* e *aõni*, os primeiros associados ao que ela define como uma socialidade ideal de um mundo *xiburè* de corpos fechados (i.e., sem relação sexual e nem perda de energia), reino do estatismo/imobilidade e do autocontrole, e os últimos ao extremo oposto, à agressividade, à ferocidade, ao fato de serem devoradores de gente e ao movimento intenso e caótico. Os Inỹ, porém, reafirmam a todo tempo que os *ijasò* são *aõni*. Rodrigues não ignora isso, mas ela tende, a meu ver, a diminuir a importância dessa afirmação ao tratar os mascarados como “humanos originais” ou “humanos mágicos”, em detrimento da alteridade a que o perigo inextirpável de seu caráter *aõni* remete⁵⁰; ela tende a tratar, enfim, o termo *aõni* como designando uma classe específica de seres (ver capítulo dois).

Lembremos do mito do incesto, que a autora evoca para traçar a associação entre mulheres e *aõni*; como consequência da revelação do ato incestuoso, a irmã se transforma em uma suciri *aõni*, e o irmão em um aruanã. Porque a transformação da mulher é, como diz ela, uma punição ao passo que a do homem é um empoderamento (RODRIGUES, 1993: 329-330)? A suciri *aõni* tem também seus poderes, e não são poucos. E

⁵⁰ “...; outros, por fim, em *aõni*, seres antropomorfos que vivem no nível aquático ou terrestre, com muitas características diferentes dos Aruanãs, e temidos pelos Javaé. Na verdade, todos os tipos de *aõni* são potencialmente perigosos e precisam ser controlados pelos xamãs” (RODRIGUES, 1993: 279). Ela também reconhece esse perigo, encarnado no segredo masculino, mas tende a tratá-lo como um mecanismo masculino de controle sobre as mulheres, dando pouco peso, em seu argumento geral, para as consequências (ontológicas) desse perigo para os homens.

transformar-se em *ijasò* é “virar bicho”, é perder sua humanidade – uma consequência, aliás, muito comum do incesto (COELHO DE SOUZA, 2004). Essa era, por exemplo, uma das punições a que eram submetidos homens que cometiam infrações rituais: eles podiam ser amarrados em um tronco de landi verde e lançados em um lago para “virar aruanã de verdade”, como dizem os Karajá (ver capítulo quatro). Há um mito (M23), também, que conta que um pai de bebê (*tohoũa tãby*) desrespeita o resguardo e vai dançar aruanã. Como consequência, as roupas de palha grudam em sua pele e ele *ijasò-mỹ rëlèra*, “virou aruanã (de verdade)”. Isso é explicitado na narrativa como algo negativo: a narradora descreve seguidamente seu estado como *ibinare*, “feio/ruim”; e os homens, quando o veem dançando em direção à água, quando se dão conta do que aconteceu, não se alegram, mas sim tentam pará-lo, puxando-o, em vão, pelos saiotes de palha, antes que ele submergisse rumo ao mundo subaquático.

Os Karajá, enfim, negam fortemente a possibilidade de os *ijasò* serem seus ancestrais: eles não são *inỹ labiè*, “nossos avós”, eles são *aõni*. Só há três coisas que me sugerem algo que, de alguma forma, pode ser tratado como uma proximidade, ou algum tipo de convergência, entre os aruanãs e a humanidade: primeiro, em um momento específico do Hetohokỹ, eles saem da casa de aruanã cantando e dançando, e vão até o início do pátio ritual, onde os meninos estão, e erguem-nos, ato que, diz-se, estimula seu bom crescimento (ver capítulo cinco); segundo, porque a dança dos *ijasò* deixa as pessoas “alegres” (*bàdèsa-mỹ*), um estado marcadamente social, que contrasta com a “tritesa” do luto e da lembrança dos parentes mortos, da ausência de crianças em um grupo doméstico e da ausência de ritual; e por fim a questão de que há uma dimensão do ciclo de danças de aruanã que é, de certa maneira, uma extensão do processo do parentesco, como argumentei acima. Mas nada disso, aos olhos dos Inỹ com quem convivi, apaga o fato de que os *ijasò* são Outros e, como tal, o contato com eles é intrinsecamente perigoso e, para ser produtivo, precisa ser mediado xamanicamente.

Uma outra evidência apresentada por Rodrigues para a equação entre *aõni* e mulheres são uma série de brincadeiras rituais nas quais os *ijasò* flecham, com pequenos arcos, certos *aõni* – que estão, muitas vezes, de costas –, o que apresenta uma conotação sexual evidente. Os Inỹ equacionam o ato de flechar ao de penetrar sexualmente, podendo se referir figurativamente ao pênis como uma flecha (*wyhy*) e usando o mesmo verbo (*riwè-*) para designar ambas as ações. Essas brincadeiras estão ausentes entre os Karajá. Não há referência a elas na literatura específica e, quando perguntei os índios, eles me disseram que elas são exclusivas dos Javaé. Seria talvez, portanto, uma diferença entre os dois grupos.

Gostaria de concluir o tópico ressaltando esse último aspecto e a possibilidade de estarmos diante de duas versões, ou maneiras de equacionar as oposições entre masculino e feminino, de um lado, e semelhante e diferente, de outro, que parecem ser transformações (inversões estruturais) uma da outra. Noto, adicionalmente, que os Karajá atribuem às mulheres javaé um comportamento sexual excessivo, exacerbado, ou incontrolável – similar, portanto, às mulheres míticas para as quais Rodrigues chama a atenção. Se as diferenças entre os grupos inỹ são hoje melhor conhecidas do que jamais foram – ainda que falte muito trabalho a fazer, sobretudo em relação aos Ixỹbiòwa –, um campo propício para futuras investigações é como essas diferenças (entre Karajá, Javaé e Iixỹbiòwa, assim como entre os Karajá de cima e de baixo, e outras mais, quem sabe) podem ser analisadas não apenas como sistemas de transformação, mas como modos de conexão – no passado como no futuro. Novas pesquisas são bem vindas.

Mas se a discordância pode ter base empírica, isso não significa que a argumentação que apresento não seja crítica, na medida em que sugiro que os materiais sobre os quais Rodrigues sustenta sua equação, para o caso javaé, entre feminino e alteridade, poderiam ser lidos de outra maneira – como talvez os leiam os Karajá... Pois a formulo a partir do único lugar de onde poderia: minha própria experiência de pesquisa entre os Karajá de cima, e mais especificamente, de Santa Isabel. E, ali, não são as mulheres que aparecem como Outros, mas sim os homens: são eles que se transformam nos *woràsỹ* (espíritos dos mortos) em uma série de momentos durante os rituais; são eles que dançam *com* aruanã, com a “alma” ou “espírito” (*tyytàby*) desses seres, transformando-se ritualmente em *ijasò*; são eles que dançam *com* os *aõni aõni*, espíritos de animais; são eles, majoritariamente, que são xamãs, pessoas divididas entre uma parte humana e uma parte *aõni*. Bastaria, por hora, notar que o lugar onde tudo isso acontece, o lugar onde os *aõni* podem se fazer presentes na vida humana de maneira relativamente controlada e segura, é a praça masculina, o *ijoina*. Do lado do *ixỹ*, ao contrário, o que acontece é aparentamento. O lugar das mulheres é ali onde homens e mulheres se assemelham enquanto humanos, gente, parentes.

MULHERES E HOMENS (1)

A correlação que delineei acima entre mulheres e humanidade (i.e., parentesco mútuo), de um lado, e homens e alteridade, de outro, baseia-se sobretudo na divisão interna ao espaço humano entre a aldeia e o pátio ritual, *ixỹ* e *ijoina*, e na diferença entre ação cotidiana e ação ritual (dos rituais coletivos, de praça). Nesse nível, a diferença *inỹ-*

aõni é rebatida na diferença mulheres-homens. Dentro do espaço residencial, uma diferença análoga também é colocada em termos de gênero, com a mesma distribuição de valores, pela tendência uxorilocal: são os homens que saem de suas casas com o casamento, e passam a morar primeiro na casa de suas sogras, depois na de suas esposas, de modo que, desdobrando o argumento, a consanguinidade é associada às mulheres e a afinidade aos homens⁵¹.

Nem todas as polaridades e contrastes relevantes, porém, se deixam interpretar em por esta oposição de gênero. Por exemplo, a oposição entre anfitriões e visitantes na praça ritual durante o Hetohok̃y, que opõe grupos de *woràs̃y* respectivamente de rio acima (*ibòò*) e rio abaixo (*iraru*). Ou o espectro de relações entre homens e espíritos na iniciação masculina e no ciclo de danças de aruanã – ver capítulo cinco. Meu material não me permite estabelecer relações de gênero entre essas oposições. Mas, ainda no plano do ritual, poderíamos nos perguntar se a relação entre os grupos de praça poderia trazer algo de novo à esta questão. Pois a literatura específica, como apontei no capítulo um, relata que os homens de cima e de baixo se dividiam, até um passado recente⁵² (a pesquisa de Nathalie Pétesch, por exemplo, data da segunda metade da década de 1980) em mais de um *ijoi*. A serviço de que estava sua diferenciação? Como ela se articularia à dualidade de gênero? Eles exerciam papéis rituais distintos? Se alternavam neles? Márcio Silva (2001), tratando do caso Enawene-Nawe, evidencia uma associação entre consanguinidade e feminino, de um lado, e alteridade e masculino, de outro. No ciclo ritual ligado aos espíritos do subterrâneo, os quatro clãs se dividem dois a dois. Um desses pares sai da aldeia em uma longa expedição de pesca. Quando voltam para a aldeia, oferecem os peixes (posição-afin-masculino) para o outro par de clãs, que, em troca, lhes oferece mingau de mandioca e sal (posição-consanguíneo-feminino). Os clãs, entretanto, alternam-se nessas posições, de modo que, ao longo do tempo, homens aparecem em uma posição ora feminina ora masculina perante os outros homens (e mulheres).

⁵¹ É interessante notar que a terminologia de parentesco iñy (ver Anexos, 2) não tem termos para afins. Estes são designados por tecnônimos que suprimem a relação de afinidade por meio do equacionamento de duas relações de consanguinidade: o cunhado é chamado de “pai dos meus sobrinhos”, a sogra de “avó de meus filhos”, etc. A única posição de afinidade que é designada por um termo próprio, e não por um tecnônimo (ver *supra*), é “genro”, *-ralàby*, palavra formada pela raiz do termo para “sobrinho uterino” (*-ra*) somada a palavra para a cor preta (*làby*). As marcações cromáticas na terminologia – há outros termos, como *wahaura* (FeB), “meu pai branco”, e *nadiura* (MeZ) “minha mãe branca”, por exemplo – foram analisadas por Schiel (2005).

⁵² Nathalie Pétesch (1987; 1992; 1993a), cuja pesquisa data da segunda metade da década de 1980, descreve seis *ijoi*, divididos dois a dois entre cima (*ibòò*), meio (*itya*) e baixo (*iraru*). Já Manuel Lima Filho (1994), que foi à campo cerca de uma década depois, menciona apenas os dois *ijoi* de cima e de baixo, e um terceiro, do meio, que só aparecia em um período curto durante o Hetohok̃y, a mesma situação que encontrei em minha pesquisa. As etnografias de ambos os pesquisadores, noto, foram realizadas na aldeia Santa Isabel.

O exemplo me leva a imaginar que a existência de múltiplos grupos de praça entre os Karajá provavelmente implicava, no passado, um sistema mais complexo, em que o simbolismo de gênero talvez fosse mais desenvolvido no âmbito do ritual e, diga-se, da chefia (ver também capítulo cinco). As etnografias mais antigas, sobretudo os textos de Hans Dietschy (1963; 1974; 1978), apontam que havia um grau de complexidade nesses dois domínios muito maior do que há hoje. Mas isso está fora do meu alcance e, por isso mesmo, não me preocupa. A situação que etnografei é, certamente, uma transformação da situação retratada por Dietschy e outros, na qual, se algumas relações e/ou termos saíram de cena, outros passam a figurar de modo cada vez mais relevante: os Tori, certamente.

No artigo supracitado, Márcio Silva desenvolve um importante argumento sobre a natureza das relações de gênero Enawene-Nawe. Na etnologia das terras baixas da América do Sul, há historicamente duas abordagens principais sobre a questão de gênero. Uma delas, que o autor rotula de “dominação masculina”, deriva do Projeto Harvard-Museu Nacional e da oposição, traçada por muitos de seus pesquisadores, entre centro e periferia entre os povos Jê, a qual se acoplavam várias outras, dentre elas, homens e mulheres. A proeminência do centro para a definição que os autores faziam do social conferia um caráter assimétrico às relações de gênero: resumindo e simplificando, homens estariam do lado da “cultura”, mulheres do lado da “natureza”, os primeiros sendo associados ao todo (político-público), não às partes (privadas). Caudatárias de críticas feministas a tais formulações, as etnografias baseadas na convivialidade e no cotidiano viriam depois apresentar uma imagem de uma relação bem mais complicada, às vezes mais simétrica, entre homens e mulheres, por isso Silva utiliza o termo “igualdade sexual” para se referir a elas. Os dois rótulos, ele alerta, são usados como “artifício retórico” para ressaltar o caráter assimétrico/hierárquico ou simétrico das relações de gênero que cada abordagem apresenta. O autor, então, faz uma análise de uma série de rituais Enawene-Nawe (as iniciações masculina e feminina, o casamento e os rituais ligados aos espíritos celestes e do subterrâneo) que articulam dois tipos de relação: gênero e “espécie” (consanguinidade-afinidade). A partir disso, Márcio Silva argumenta que as abordagens da “dominação masculina” e da “igualdade sexual” não seriam contraditórias, “mas em certo sentido complementares” (2001: 43). A solução para o impasse, ele propõe, pode ser encontrada na teoria Lévi-Straussiana da aliança:

A relação de gênero não tem como suporte uma oposição entre “masculino” e “feminino” tomados como termos, simétrica ou hierarquicamente relacionados, mas se apóia em uma oposição complexa

entre indivíduos de mesmo sexo (termos para si) e indivíduos de sexo oposto (relações para o outro) (id.: 62).

Indivíduos de mesmo sexo, ainda, podem ser de mesma espécie (consanguíneos) ou de espécies diferentes (afins), e o mesmo para indivíduos de sexo oposto, de modo que a produção de pessoas sexuadas/genderizadas entre os Enawene-Nawe envolve sempre esses dois tipos de relação, gênero e espécie: indissociáveis, “uma pressupõe a outra” (id.: 61). Algo semelhante poderia ser dito sobre os Karajá. Com o reparo de que trato aqui como “espécie” não é a diferença consanguíneos-afins, mas uma versão desta em escala mais ampliada, *inỹ-aõni*. Digamos, então, que o nexos de relações privilegiado por esta tese, aquelas entre *ix̃y* (espaço residencial feminino) e *ijoi-na* (pátio ritual masculino), opõe pessoas de gêneros e espécies diferentes. Isso nos coloca diante de dois termos polares: mulheres *inỹ* e homens *aõni*, ou, formulando de maneira mais abstrata, função-Eu das mulheres e função-Outro homens. Já encontramos o primeiro termo nesse capítulo, e muitos elementos que apontam para o segundo, ao qual voltaremos no capítulo cinco. Resta, então, perseguirmos os outros dois: a manifestação de um função-Eu dos homens e de uma função-Outro das mulheres. Vejamos.

Se os homens se transformam ritualmente em *ijasò*, nos espíritos dos mortos (*woràsỹ*) e em uma série de outros *aõni*, eles não o fazem a todo o tempo, é claro. Nem mesmo quando estão no *ijoina*: o pátio masculino está sujeito, também, a outros usos. No passado, ele era um lugar de reunião cotidiana, onde os homens passavam seu tempo, trabalhavam na confecção de itens de uso pessoal como remos, bordunas ou cestos masculinos, e onde discutiam coletivamente uma série de assuntos referentes à aldeia. Hoje, isso está muito diminuído. O que reúne os homens lá, na maior parte do tempo, é a bebida. Muitos homens maduros, que não bebem – ou que bebem pouco, sobretudo no ritual⁵³ – evitam o pátio em função dos bêbados, pois sempre há algum lá. O *ijoina*, porém, permanece sendo um importante lugar de discussões de alguns assuntos que dizem respeito à aldeia. Reuniões com os brancos costumam ser feitas na escola. Por seu turno, a “política”, como dizem os Inỹ, é feita nos locais de agremiação masculina: o pátio ritual e o campo de futebol. Via de regra, um homem aproveita que muitos estão reunidos ali – depois das danças dos aruanãs ou das partidas de futebol – para fazer uma fala. Depois outros tomam a palavra e, assim, vários assuntos são colocados em pauta: geralmente questões da ordem das atribuições do cacique (o uso do caminhão e do barco de Santa Isabel para fins comunitários, a realização de festa ou o abatimento de rezes

⁵³ No capítulo cinco, explorarei essa associação da cachaça com o ritual.

para festas, rituais e distribuição da carne pela aldeia, por exemplo), ou questões relacionadas ao mundo Tori (problemas em relação à escola, à assistência básica à saúde, títulos de eleitor, dentre outros). Qualquer que seja o assunto que dê início à discussão, ela quase invariavelmente chega à própria atuação do cacique, sobretudo no que diz respeito ao eterno problema do uso do dinheiro do gado, e às linhas de tensão política (aqueles que “apoiam” e aqueles que “são contra” o cacique, como os Karajá costumam dizer) se mostram claramente. Essas discussões ocorrem com mais frequência em momentos de insatisfação coletiva com a atuação do cacique, e sua substituição é colocada em pauta repetidamente, por vezes ao longo de vários meses, até que ele entregue o cargo e uma eleição seja marcada. Reuniões à parte, tanto o *ijoina* quanto o campo são lugares onde os homens se reúnem de quando em quando – embora não mais cotidianamente, como conta-se que acontecia no pátio –, passando seu tempo na companhia uns dos outros e conversando descontraidamente.

Além do mais, os homens são parentes, de outros homens e de mulheres. O que quer dizer que eles estão ligados a dois pontos do espaço residencial: sua casa natal e a casa de sua esposa ou sogra. Eles são pais e avós, irmãos e tios, maridos, cunhados e genros, fazendo uma série de atividades em prol dos seus. São eles que percorrem o rio e o mato para trazer peixe para alimentar seus parentes, e materiais diversos para a produção de uma série de itens, de confecção masculina ou feminina. Se essas atividades os associam com o exterior da aldeia, e vários desses locais são moradas de *aõni*, por outro lado, elas são a contraparte masculina do trabalho feminino e, assim, são também integrantes do processo de produção de pessoas propriamente humanas, *inỹ*. Nesse contexto, os homens associam-se a uma função-Eu.

E quanto às mulheres? Elas são mestras de um certo gênero de fala, chamado de *lahi rybè* (“palavras” ou “fala das avós”), que remete ao seu domínio da mitologia, da memória genealógica/histórica e das *formas* convencionais *inỹ* – elas costumam ter um conhecimento mais detalhado que o dos homens inclusive, note-se, sobre o cerimonial dos rituais. Sua fala é potente, e, por isso mesmo, perigosa⁵⁴; aquelas que direcionam uma fala “calma” ou “correta” (*ywi*) para os seus, não raro falam “agressiva” e “raivosamente” (de modo *èhèhè*) para outros. Cabe notar que a raiz do verbo “xingar”,

⁵⁴ Patrícia Rodrigues (2008a) marca persistentemente o “poder destruturador da oratória feminina” em seu argumento sobre a associação entre feminino e alteridade entre os Javaé.

lahi, é a mesma palavra para “avó”: *riwalahirèri*, “ele/ela está me xingando”⁵⁵, por exemplo. Há dois contextos principais onde esse aspecto se manifesta de maneira aguda.

O primeiro deles é o dos choros fúnebres *ibru*, lamentações entoadas principalmente por ocasião da morte de um parente próximo, mas também em decorrência de casos menos graves, como adoecimento (*wèbina*) ou um machucado (*wotàmō*). Os lamentos têm uma primeira parte, chamada, segundo o linguista Marcus Maia, de *sybina*, “caracterizado por gritos, gemidos e soluções, expressando a emoção descontrolada por parte do parente do morto” (1997: 6). Depois se inicia uma lamentação verbal ritmada, cujos versos, no caso dos choros feitos na ocasião da morte de um parente, são criados na hora⁵⁶. A estrutura geral do choro é constituída de “uma sequência de frases intercaladas por um estribilho, denominado *itōō*” (id.: 6). Essas frases (ou versos) relembram características e feitos da pessoa falecida e retratam o estado de sofrimento da cantora e, por vezes, de outros parentes. Além disso, o choro trata das causas da morte (id.: 6-7) e, muitas vezes, a mulher que chora fala dos desafetos do morto e especula sobre sua relação com o falecimento de seu parente – o que, dito abertamente, é uma forma de acusação; ela pode mesmo fazer acusações abertas e diretas de feitiçaria. Em outros contextos, acusações públicas desse tipo são raras, podendo gerar conflitos diretos; as pessoas, ademais, temem fazê-lo também por que isso despertaria a raiva do(s) feiticeiro(s), que provavelmente lançariam algum malefício em retaliação. No choro feminino, porém, elas são relativamente toleradas⁵⁷. Para Rodrigues,

o simples fato delas [as mulheres que choram] revelarem publicamente os nomes dos personagens centrais ou suspeitos da morte de alguém é profundamente subversivo, uma ruptura de um grande tabu da ordem cotidiana, em que as pessoas se dirigem umas às outras usando apenas termos vocativos de parentesco, sendo considerado ofensivo chamar alguém pelo nome. A acusação nominal e pública de ações condenadas, crimes, omissões ou intenções imorais durante os choros rituais é uma forma muito temida de destruição moral da pessoa, principalmente porque os acusados não podem revidar na hora (2008b: 461-462).

Os choros *ibru*, emocionalmente carregados, inundados pela memória de um parente que, entretanto, está morto, são eventos complexos e multifacetados. Em outro lugar, avancei a hipótese de que os choros, ao reiterar que o morto está, justamente, morto, ajudariam a direcionar a memória dos vivos para os vivos; que eles ressaltariam a disjunção entre vivos e mortos, que lembrariam do morto apenas para lembrar que se

⁵⁵ O verbo aparece geralmente dessa forma, embora eu também tenha escutado várias ocasiões em que ele foi usado com o verbalizador *-ny*: *riwalahinyrèri*, para seguir com o mesmo exemplo.

⁵⁶ As mulheres, porém, se recordam os *ibru* que choraram, podendo repeti-los em ocasiões futuras, quando algum evento faz irromper a memória do parente falecido, ou mesmo se solicitadas.

⁵⁷ Um exemplo citado por Patrícia Rodrigues (2008b: 460), porém, mostra que a questão é mais de tolerância que de permissividade.

deve esquecê-lo, pois é com os parentes vivos que se deve ocupar a memória⁵⁸. Por outro lado, porém, as acusações abertas feitas pelas mulheres, se são relativamente toleradas, nessa ocasião⁵⁹, não são nunca esquecidas. Os suspeitos, como se pode imaginar, tendem a ser pessoas mais distantes, com cuja família já não se tem uma boa relação. As acusações, em geral, emergem das linhas de tensão entre grupos de parentesco (de diferentes ordens⁶⁰) e as marcam claramente. De modo que os choros são também um vetor de diferenciação.

Nesse sentido, os choros se assemelham a um outro gênero de fala feminina. Trata-se de duelos verbais, carregadas de acusações e xingamentos, que eclodem no seio de querelas familiares. Em um momento de exaltação extrema, precipitado por algum incidente, uma mulher começa a gritar, geralmente do pátio de sua casa, de modo que logo muitas pessoas e entende o que se passa. Inclusive a destinatária, que sai também de sua casa e passa a responder sua adversária, também em alto volume⁶¹. As duas xingam-se, utilizando toda sorte de palavras “pesadas” e altamente ofensivas, e acusam-se mutuamente. Essas acusações se ancoram em qualquer acontecimento envolvendo a família adversária que seja imoral ou vergonhoso – um filho cachaceiro, um marido preguiçoso, o descumprimento de obrigações rituais, traições e todo tipo de conduta considerada inapropriada ou característica pessoal que cause vergonha. O fato de que o

⁵⁸ Elaborei essa hipótese em minha dissertação (Nunes, 2012a: 151-155). Falo de uma reiteração do fato de que o parente pelo qual se choro está morto, pois os versos do choro são intercalados pelo que Marcos Maia chamou de “estribilhos”. O autor cita o seguinte exemplo: “*waritxòre helykyna waribi rurure*”, “meu segundo filho morreu de mim” (1997: 6 – preservo a grafia do autor). Com efeito, a expressão *waràbi rurure*, lit. “morreu ‘de mim’” está presente na enorme maioria dos choros. Ela ou outras análogas, como *waràbi riõra*, “sumiu” ou *waràbi roira*, “se deitou” (ou, como em um dos *ibru* registrado por Brígido [2011, mídia anexa], *wabàdè woku-ki waràbi roira*, “se deitou no interior do cemitério”). Canta-se sobre o morto, mas reitera-se que ele está, justamente, morto; como se o choro estivesse lembrando, a quem canta e aos que ouvem – que são, sobretudo, os parentes vivos daquele ou daquela que faleceu –, da importância da disjunção entre vivos e mortos, da importância de que o falecido permaneça, como se costuma dizer, morto e enterrado. De uma maneira diferente, Lima Filho também argumenta que “a oralidade afiada das mulheres ‘protege’ os seus parentes”, afastando-os da “ameaça da morte” (1994: 155).

⁵⁹ Há um gênero de fala masculina, vale notar, que também permite acusações abertas que são, nessa ocasião, toleradas. Me refiro às músicas de aruanã. Uma parcela delas, embora diminuta, são feitas acusando e/ou criticando o comportamento de um desafeto (outro homem). Não se canta o nome da pessoa; mas uma boa música é entendida por todos sem precisar dizer nada explicitamente – essa é uma característica geral das músicas. O ofendido não pode retrucar diretamente o compositor; quem está cantando, afinal, é um *ijasò*, e os mascarados cantam para toda a aldeia ouvir. A única forma de pagamento (*òwy*) pela ofensa é fazer uma outra música em resposta.

⁶⁰ Toral oferece uma descrição bastante detalhada dessas unidades de oposição, que ele caracteriza (em ordem de amplitude, do menor para o maior) como “famílias extensas”, “facções” e “grupos de descendência” (1992a: 73-79). Os Karajá de Santa Isabel usam frequentemente a palavra “família”, em português, às vezes de modo genérico para se referir aos “parentes” de alguém (aproximando-se, assim, do termo vernáculo *sý*), mas principalmente para falar daquilo que Toral chama de “grupos de descendência”. Em minha dissertação, elaborei a relação entre memória do parentesco e diferenciação entre parentelas, tomando como exemplo o caso de duas parentelas da aldeia Buridina politicamente opostas (Nunes, 2012a: 155-160).

⁶¹ A fala é direcionada para alguém, mas também espera-se que todos ouçam. Em um desses duelos, que pude presenciar mais proximamente, a mulher que iniciou o confronto, gritava, de tempos em tempo: *Warybè bohòlabèny! Hāwalò mahādu ibutu-mý warybè bololakre!*, “Ouçam minhas palavras! Todo o pessoal de Santa Isabel escutará o que estou dizendo!”.

confronto é entre famílias, e não apenas entre as duas mulheres que duelam, é evidenciado por outras mulheres, suas parentes, que se juntam a elas, endossando sua fala ou lembrando outros acontecimentos envolvendo a família adversária que sirvam de motivos para mais xingamentos e acusações.

Os dois blocos – as protagonistas à frente, suas parentes imediatamente atrás – movem-se lentamente um contra o outro, utilizando como ponto de apoio, geralmente, as casas de parentes que hajam pelo meio do caminho. Em casos mais graves, as duas adversárias ficam frente a frente e, no limite, podem agarrar-se pelos cabelos. Grudadas uma na outra, elas continuam a se xingar até o limite da exaustão física, pois nenhuma delas quer ceder e largar os cabelos da outra primeiro. As outras mulheres continuam ao seu redor, também xingando-se mutuamente, até que as duas cessem a briga. Nenhum homem ousa intervir nessas ocasiões. O estado absolutamente enfurecido, quase transtornado, das mulheres durante esses duelos é algo assustador.

Esse gênero de discurso não opera, parece claro, como vetor de assemelhamento, aparentamento, mas sim de diferenciação, nascido como é das linhas de fissão entre parentelas. Assim como nos choros *ibru*, na medida em que estas também envolvem acusações abertas, é uma forma de alteração, poderíamos dizer. Pois, nesses duelos verbais, tomadas completamente pela raiva, as mulheres apresentam disposições corporais típicas de Outros: raiva e agressividade. Poderíamos considerar essas falas como um tipo de *rybè èhèhè*, “fala brava”, “raivosa”, considerada imprópria e ofensiva. Entre parentes, como argumentei, deve-se falar *ywi-mỹ* ♂, “calma” e/ou “corretamente”. *Rybè èhèhè*, ao contrário, é típico, por exemplo, dos espíritos dos mortos (*woràsỹ*); eles sim, veremos no capítulo cinco, gostam de xingar.

As “falavas bravas” das mulher, por fim, evocam uma diferença de comportamento entre homens e mulheres, notada por diversos autores. Donahue coloca a questão de maneira interessante.

The male and female personality are in sharp contrast to each other. Placed in the most direct terms, the men are silent, dignified and unemotive. The women are boisterous, bold and excitable. The difference has been noted by travelers to the Araguaia since the earliest days, Men have been observed sitting stoically as their wives beat them. Travelers expressed surprise at how the Karajá men always went to their wives for permission to accompany the traveler along the river. Lipkind noted that men acted like Victorian maidens (1982: 188)⁶².

Donahue segue notando que, quando embriagados, os homens agem de maneira bem diferente; e que sua contenção no universo doméstico contrasta com o relaxamento da convivência masculina no *ijoina*: “they put forward the strong silence front in the

⁶² Ver também Dietschy (1974), Lima Filho (1994: 123) e Rodrigues (2008b).

company of women. In the men's house they joke and are more relaxed" (id.: 189). Nos dias de hoje, o contraste não é tão bem marcado. Os homens parecem estar trazendo, cada vez mais, a descontração típica do pátio para dentro de suas casas; pelo que se pode ler em etnografias e outros relatos mais antigos, assim como pelo que os Karajá me contam, os homens parecem estar se habituando, em alguma medida, à vida dentro de casa. De uma maneira geral, porém, o contraste continua pertinente. As mulheres tendem a ser mais irritadiças e a reagir de maneira mais agressiva que seus maridos, fazendo uso de suas palavras afiadas e, não raro, pesadas.

Teríamos encontrado, então, o termo que faltava: uma função-Outro das mulheres. Sim, por um lado; pois, nos contextos em que as mulheres xingam e acusam, sobretudo nesses duelos verbais, elas apresentam disposições corporais Outras, marcadamente distintas daquelas consideradas propriamente humanas. Isso ocorre, porém, sempre em defesa de seus próprios parentes, um contexto caracterizado por certo tipo de relações, que Marilyn Strathern (1988) chamou de *particulares*. A função-Outro dos homens, por outro lado, se expressa em um contexto de relações que a autora britânica caracterizou como *coletivas*. O contraste *inỹ-aõni*, em suma, se aplica à diferenciação entre uma função-Eu e uma função-Outro no caso dos homens, mas não no caso das mulheres. Se, certamente, homens têm uma face Eu e mulheres têm uma face Outro, há uma assimetria entre essas oposições. Pois a função-Outro feminina não me parece se exprimir em um aspecto *aõni*. Como, então, ela se exprime? Deixarei essa questão em aberto, por hora. Voltaremos a ela no capítulo conclusivo.

Antes de concluir esse tópico, porém, voltemos aos brancos e a certas transformações das obrigações (ou das possibilidades) de cada gênero no mundo atual, em que se vive "no meio dos brancos" e se precisa de dinheiro. Os homens, como vimos, são os provedores dos grupos domésticos. A obtenção de dinheiro, porém, é penosa, e eles, muitas vezes, não conseguem suprir completamente a demanda de seus grupos domésticos. Por isso, e também por que as relações de gênero assumem outra configuração entre os Tori (mesmo entre os regionais), as mulheres *inỹ* se engajam cada vez mais em atividades que lhes gera alguma renda. São sobretudo elas, por exemplo, que fabricam artesanato para venda. Além disso, há benefícios sociais (o Bolsa Família, por exemplo), que só podem ser acessados por mulheres. E há também as aposentadorias. Apesar delas virem tanto para homens quanto para mulheres, tenho a impressão que há mais mulheres aposentadas do que homens. De todo modo, porém, elas vêm para os velhos.

Isso promoveu, historicamente, uma certa reconfiguração de relações dentro do grupo doméstico, algo que é cada vez mais relevante. Pois as mulheres, hoje, têm uma importância considerável, e crescente, para o sustento do grupo doméstico; o que, como vimos, é um atributo masculino. No tempo em que os Karajá vivem “no meio dos brancos”, em certos contextos, mulheres aparecem “como homens”. Ou, talvez, fosse possível dizer que, nesses contextos, as relações de gênero iñy aparecem como as dos Tori regionais – as ações do casal evidenciam uma forma não-iñy, nas quais, embora ao homem seja atribuído um papel predominante, há um ideal de que o casal pode, e deve, cooperar para a geração de renda de uma família. As aposentadorias, ainda, promovem outra transformação, uma dupla torção, dessa feita, pois transfere o peso da responsabilidade de “colocar comida em casa”, como dizem os Karajá de Buridina, de homens jovens para mulheres velhas, *grosso modo*. No chão da aldeia, vê-se não só filhos e netos ávidos pela aposentadoria de suas mães e avós, como genros preguiçosos acostumados com a não necessidade de trabalhar para ter algo que comer. Essa é uma reclamação constante dos Karajá em relação aos jovens.

INSTABILIDADE

FORMAS OUTRAS

Ainda que o ix̃y seja o lugar por excelência do parentesco, onde pessoas são feitas parentes umas das outras, nem sempre esse processo opera a contento. No tempo dos *wijina bòdu mahãdu*, o “pessoal de hoje”, a vida no ix̃y, em muitos aspectos, tem sido difícil. Ser parente tem se mostrado uma condição muito instável, e as pessoas têm se dado a ver, com uma frequência preocupante aos olhos dos Iñy, como não parentes perante os seus. A descrição que fiz no início do capítulo do processo do parentesco é, de alguma maneira, “ideal”. Mas nem por isso menos importante. Muito pelo contrário. Se os Karajá de Santa Isabel tem tido dificuldades de se produzir propriamente como parentes uns para os outros, eles são muito conservadores quanto a o que é, de seu ponto de vista, ser um parente. Todos sabem como um marido deve agir para com sua mulher, como uma avó deve tratar um neto, como um homem deve se portar frente a seu cunhado etc., e, a partir dessas expectativas, cobram-se reciprocamente. Mas a

capacidade de suas ações de evidenciar essas formas tem falhado com frequência. E quanto mais elas falham, mais as pessoas sentem necessidade de marcar a diferença entre o *òbiti* e o *ehadu*, entre o certo e o errado. Entretanto, isso não os impede de continuar “errando”. Como me disse Samuel Yriwàna, em entrevista:

Então, acho que a gente tem que mexer um pouco com o sentimento das pessoas. Com o sentimento, com a responsabilidade do homem, com a responsabilidade da mulher... Tem que mexer um pouco com isso. E todo mundo sabe qual a sua responsabilidade. Sabe! Não estão cumprindo com as suas responsabilidades. Mas saber, sabe! Então ainda não morreu por completo.

Dos jovens, por exemplo, diz-se comumente que eles não só não escutam o que seus pais e avós dizem como lhes respondem, e isso é *ehadu*. Quando um pai fala algo para seu filho, este deve escutar, calado, por mais que não concorde em absoluto com o que lhe é dito. Hoje, porém, acontece frequentemente que o filho responda, discuta com seu pai, o xingue. Como se pode imaginar, porém, os pais e mães também tem seu quinhão nisso. Quando se dá um conselho a um parente descendente, deve-se fazer *kywi-mỹ* ♀, *ywi-mỹ* ♂, de modo “lento”, “calmo”. A fala entre parentes deveria sempre ser *rybè ywi*, uma “fala calma”. *Ywi* remete a algo “lento” ou “calmo” e, nesse sentido, “correto”. A fala calma se opõe ao que se chama de *rybè èhèhè* ou *tèburè ryrè*, “fala raivosa”⁶³ ou “fala brava, nervosa”, o que tem um sentido de agressividade e desrespeito.

Os pais e mães desses jovens que lhes respondem, os próprios karajá também dizem, não tem lhes dado conselhos. Alguns dizem que as coisas estão assim porque o tempo de convivência com os filhos está muito diminuto, principalmente pelo hábito dos jovens de hoje de andarem na aldeia até a madrugada, e depois acordarem tarde no dia seguinte. Outros dizem que, além disso, os próprios pais têm falhado em seu papel de conselheiros. Em uma reunião da comunidade com o pessoal da saúde, em 2011, um homem falava sobre “o problema dos jovens”. No meio de sua fala, ele fez uma mea-culpa. Contou que, quando era pequeno, seu pai estendia a esteira no terreiro de casa e se deitava com os filhos. Olhando o céu, ele lhe contava histórias (*ijyy*) e lhes explicava sobre o cosmos, contava como era o *biu*, o *bèrahatxi* – o velho era xamã. Já ele, confessou, quase nunca fez isso com seus próprios filhos.

E quando os jovens fazem algo errado, muitos pais e mães brigam com eles, e tendem a fazê-lo não com uma fala calma, *ywi*, mas com raiva ou bravos (*èhèhè-mỹ* ou *rèburè-mỹ*). Seus filhos, então, respondem. Quando os jovens agem “errado”, eles muitas vezes se dão a ver como não parentes. E é assim, igualmente, que eles se conhecem

⁶³ *Èhèhè* é um estado de raiva e descontrole, no qual as pessoas fazem coisas impulsivamente. Quando a pessoa está “normal”, como dizem em português, ela age, ao contrário, de modo “calmo”, *ywi-mỹ*.

quando seus pais apenas brigam com eles, sem lhes dirigir uma fala calma. Um dos rapazes que faleceu enforcado em 2012, por exemplo, bebia muito. Quando chegava embriagado em casa, a família brigava com ele, dizendo que deveria parar de beber, que isso só lhe fazia mal, que atrapalhava seu casamento etc. “A gente falava, mas era para o bem dele”, me disse seu irmão. Depois de seu óbito, porém, um amigo do rapaz contou para a família do falecido que ele lhe confidenciava seus sentimentos em relação a isso, dizendo: “minha família não gosta de mim”.

A cachaça é outro ponto que merece comentário. A cachaça e gasolina: sobretudo quando não há pinga, muitos inalam uma mistura de gasolina com pasta de dente, que tem um grande poder entorpecente. Os *kòh̃y mahãdu* ♀, *òh̃y mahãdu* ♂, os “cachaceiros”, são *tòh̃otiò* como as crianças (SCHIEL, s.d.). Seus parentes lhes dizem para parar de beber, como no exemplo acima, mas eles não escutam. Pessoas bêbadas, dizem, “não conhecem seus parentes”, tratam-nos como se eles fossem estranhos. A qualquer momento podem xingá-los, ou mesmo bater neles. Eles agem de maneiras que, se estivessem sóbrios (*tayry-mỹ*), não agiriam. Em vários sentidos, eles se assemelham aos *kuni* ♀, *uni* ♂, um tipo de espectro dos mortos que, sobretudo nos dias que se seguem a uma morte, andam pela aldeia aterrorizando os vivos⁶⁴. Os bêbados andam pela aldeia durante a noite, principalmente na parte de cima da aldeia (local das antigas instalações da FAB), e de longe pode-se ouvir seus gritos. O movimento e o barulho de motos é incessante. As pessoas dizem não dormir tranquilas e ter medo de que algum bêbado lhes queime a casa. Os cachaceiros, em vários momentos, evidenciam uma *forma uni*, comportando-se, sob certos aspectos, como de um espectro de um morto: andam a noite, sobretudo no mato mas invadindo também a aldeia, gritam assustadoramente e são um risco para os “plenamente vivos” (os sóbrios), que, de um modo geral, os temem. Ou então eles evidenciam *formas ix̃yju*. Há pouco tempo, um *òh̃y mahãdu* de meia idade, na falta de dinheiro para comprar cachaça, pegou o botijão de gás de sua mãe para vender. A velha, de mais de 90 anos, viu e advertiu o filho que, em resposta, espancou-a. Em uma outra ocasião, já há algum tempo, eu estava em São Félix, esperando para atravessar para a aldeia, quando chegou um senhor meu amigo, morador da aldeia Wataú. Ele veio com a mão na costela, e contou que seu filho mais velho chegara até ele, bêbado, e o espancara. Os bêbados não reconhecem seus próprios parentes, assim como os *ix̃yju*, caracterizados em geral pela belicosidade, não veem os iñy como parentes.

⁶⁴ O *uni* “caminha à procura dos parentes, volta para a casa onde morava, para os lugares que frequentava, vai atrás das pessoas com quem mantinha um relacionamento mais próximo. Os parentes, então, temem a ‘alma’ do que morreu, que volta na condição de estranho, de ‘outro’ total, para agredir e atacar” (RODRIGUES, 1993: 368). Falaremos mais sobre eles no capítulo seguinte.

Não cabe estender os exemplos sobre a difícil situação cotidiana de Santa Isabel. Até porque, são muitos também os momentos de alegria, em que parentes tratam-se como parentes. O ponto que quero chamar atenção é que, hoje, o processo do parentesco em Santa Isabel tem falhado mais do que os Inỹ desejariam, ou achariam tolerável. Ali onde as pessoas deveriam aparecer como semelhantes umas em relação às outras, alguém volta e meia se revela um Outro – *uni, ixỹju* ou, porque não, Tori. O parentesco é certamente um mecanismo de estabilização da perspectiva humana (VILAÇA, 2005), mas sua efetividade, na Santa Isabel de hoje, está um tanto fragilizada. Um dos terrenos em que isso mais se expressa é o casamento.

DISTÂNCIA E INSTABILIDADE

Os Inỹ não apontam nenhuma categoria de cônjuges preferenciais. Dizem, em geral, que as pessoas deveriam se casar com primos. Em Buridina, dizem que não com os “primos primeiros”, i.e, filhos de dois germanos, mas com “primos segundos”, pessoas mais distantes⁶⁵. Casar com os “primos primeiros”, muito próximos, resvala no incesto, pois eles “são criados como irmãos”. Casar muito longe, porém, é igualmente um problema. Um casamento apropriado é aquele em que os pais de ambos os cônjuges são parentes próximos, “primos primeiros”, idealmente – indiferente à distinção entre paralelos cruzados. De modo que, se o casal se desentende, as famílias de ambos se unem para apaziguá-los, dando conselhos para ambos, dizendo como um marido deve se portar em relação a sua esposa e vice-versa, dizendo que qual tal ou qual atitude está errada. Em um casamento distante, porém, as famílias do homem e da mulher podem não manter um bom relacionamento, ou simplesmente não ser próximas o suficiente para que possam agir como uma unidade nos momentos em que tensões emergem entre os cônjuges. O bom casamento, portanto, é uma questão de distância apropriada. André Toral (1992a: 74) diz algo semelhante.

Na composição das famílias extensas e facções Karajá, o casamento desempenha papel fundamental. Através de uma série de arranjos os pais dos noivos tentam concretizar articulações com o objetivo de não dispensar os membros da família e estabelecer alianças proveitosas, preferencialmente no interior do mesmo grupo local. Através do casamento uxorilocal o genro passa a viver e trabalhar juntamente com o sogro e sua família. Para evitar a “evasão dos homens”, ou um genro com parentes inconvenientes ou com interesses divergentes, os Karajá procuram casar seus filhos com os de seus irmãos ou de seus primos cruzados e paralelos. São assim comuns casamentos entre primos paralelos e cruzados de 1º e 2º graus. A eficácia dos arranjos visando neutralizar os efeitos da uxorilocalidade é

⁶⁵ Ver também o que diz Rodrigues: “Apesar do conceito de *rawyõna* [pessoas “prometidas” uma para a outra] exprimir um casamento com primos cruzados, os Javaé dizem apenas que os afins preferenciais são os primos bilaterais de 3º e 4º graus” (2008a: 737-738). O *rawyõna* era uma combinação feita entre famílias e que geralmente resultava em um *hãrabiè*, um “casamento tradicional arranjado”. Tratarei dele na sequência.

tal que boa parte dos filhos homens acabam se casando e vivendo com mulheres do mesmo grupo local, vivendo próximo aos pais da noiva, mas na mesma aldeia que os seus próprios.

O *h̃arabiè*, o casamento tradicional arranjado, era uma maneira de equacionar isso. A união era combinada entre as famílias às vezes anos antes de sua efetivação, de modo que se podia garantir o melhor arranjo possível – sobre o *h̃arabiè*, cf. Donahue (1982: 147-151), Rodrigues (2008a: 745-757), Dietschy (1978: 74-75) e Fénelon Costa (1978: 47). Sem esse arranjo, um homem pode simplesmente entrar na casa de uma moça e declarar a seus pais e avós sua intenção de desposá-la, o que pode ser chamado – segundo FÉNELON COSTA (1978: 47) e DONAHUE (1982: 151) – de *ixidiròtè*, “entrar (*ròtè*) sozinho (*ixi-di*)”⁶⁶. Essa união é menos valorizada e limita o poder da família de garantir um bom arranjo para o casamento de sua filha: eles só podem, enfim, aceitar ou negar. Pelo que dizem os Iñy, deduzo que essa era uma forma de casamento mais comum para pessoas viúvas (sobretudo homens), ou seja, para o segundo ou terceiro casamento de alguém. Por isso, havia uma tendência ela envolvesse cônjuges com uma maior diferença de idade. Por tudo isso, podia estar sujeito a críticas. Esse é o caso contado por uma das músicas de *ijasò* que listei mais acima. Depois que sua esposa faleceu, esse homem entrou na casa de sua prima e a pediu em casamento. A moça era uma *ijadòòma*, e ele era pelo menos 15 anos mais velho que ela. A família aceitou seu pedido, mas a moça não queria, e chorava copiosamente. Um desafeto desse homem, então, fez a seguinte música de Wèru para ele.

Tàki-le iji-di⁶⁷ reare-h̃y
Tàki-le iji-di rearèri-h̃y
Tàki-le hawyky-m̃y iji-di rearèri

*Foi ele quem procurou
É ele que está procurando
É ele que está procurando a mulher*

Waeji-kè hè-wa rarèri wa-he-h̃y
Uri-le wahè èr̃y-m̃y roburèri h̃y
Weryrybò ijiòòna rarekè-m̃y hè
Èr̃y roburèri kia tèsirañym̃y,
ira-ki t̃yitèri

*Meu irmão mais novo, ele vem chegando
Sua prima está chegando
Ele não é mais um rapaz
Sua prima, aquela que não quer, está chorando.
(Ainda assim) ele está lá*

Essas duas formas de casamento são raríssimas hoje, virtualmente abandonadas. A forma de união predominante hoje é aquilo que os Iñy chamam de *kòta kòta* ♀, *òta òta* ♂, expressão que pode ser traduzida por “sacanagem”, no sentido sexual⁶⁸. Quando um

⁶⁶ A palavra *ixi-di*, “sozinho(a)”, é composta pelo reflexivo *ixi* acrescido da posposição instrumental *-di*.

⁶⁷ Nas músicas de Aruanã, ocorre uma substituição fonológica regular do /x/ [f] pelo /j/ [dʒ]. Em lugar de *ixi-di*, “sozinho”, o *ijasò* canta *iji-di*; em lugar de *waexi*, “meu irmão mais novo”, ele canta *waeji*. Ver capítulo cinco.

⁶⁸ Fénelon Costa (1978: 47) diz que essa forma de casamento pode também ser chamada de *birèna*, palavra geralmente traduzida pelos Karajá como “namorada(o)” mas que também tem um cunho sexual. Uma tradução mais apropriada seria “namorar”, como sinônimo de “fazer sexo”.

rapaz e uma moça são flagrados em uma situação de intimidade típica de um casal, eles são compulsoriamente casados⁶⁹: eles evidenciam uma *forma casal* e suas famílias, conhecendo-nos enquanto tal, efetivam a união. Até certo tempo atrás, isso podia ser algo tão simples quanto um rapaz e uma moça serem pegos conversando sozinhos. Ou então a mãe de um deles, ao descobrir que eles mantiveram relações sexuais, simplesmente chegava à casa do rapaz para buscar suas coisas ou levava as coisas do filho para a casa da moça. Hoje, porém, isso tem ocorrido de uma maneira ainda mais simples – ou mais complexa: um rapaz e uma moça, sem consultar suas famílias, decidem se casar e fogem para o mato. Lá eles têm relações sexuais, voltando para a aldeia no mesmo dia, ou no dia seguinte, já casados. Eles, em suma, dormem juntos e amanhecem casados.

Ao contrário do *hārabîè* e, em menor grau, do *ixidiròtè*, nos quais a família tem poder de decisão sobre o casamento dos filhos, permitindo traçar estratégias para obter bons arranjos matrimoniais, o *òta òtà* priva a família de qualquer influência. Assim, não se pode garantir que os cônjuges estejam em uma distância ideal em relação uns aos outros. Com efeito, isso tem provocado uma grande quantidade de casamentos distantes, cujos cônjuges são de famílias diferentes e, não raro, que tem algum tipo de antipatia ou rivalidade. O que faz com que, quando o casal se desentenda, em lugar de as famílias se unirem para a resolução da querela, elas assumam cada uma o lado de seu filho ou filha e o conflito, assim, pode assumir grandes proporções. Acontece também que, diante de tensões menores no cotidiano, os parentes dele ou dela lhes aconselhem não a tratar seu cônjuge devidamente, mas a se separar. A distância entre as famílias abre brecha também para um outro problema. A mãe de uma moça, por exemplo, pode criticar constantemente seu genro, acusando-o de ser preguiçoso, de não sustentar sua filha, de não a respeitar etc. Ela pode falar isso diretamente para a moça que, “apaixonada”⁷⁰, fica do lado do marido e se desentende com a mãe que, de seu ponto de vista, nega, ao agir daquele jeito, sua relação para consigo. Tensões entre famílias, assim, tem por vezes se refletido em conflitos dentro do grupo doméstico. Somando-se a isso, o pessoal de hoje se casa muito cedo, às vezes com 13 anos. O balanço geral, assim, são muitos casamentos de curta duração. Vários jovens de até 16 ou 17 anos já se casaram e separaram três, quatro, cinco vezes. Até que uma dessas uniões firma.

⁶⁹ O que digo vale apenas para os jovens, sobretudo *weryrybò* e *ijadòdòma*. Mas, hoje, também pessoas mais velhas, já separadas, se engajam em um outro casamento por decisão própria, sem envolver as famílias. O *ixidiròtè* está, em suma, também em desuso.

⁷⁰ Os Karajá usam muito essa idéia, sobretudo para se referir a pessoas recém-casadas que só pensam em seu cônjuge, esquecendo-se de sua família (dos problemas que aquele casamento causa e do sofrimento que ele ou ela tem propiciado à sua mãe ou avó). O estado ao qual o termo remete é algo como uma versão atenuada dos *pusta vète*, feitiços de amor Yawanawa (CARID, 2007: 255).

Por tudo isso, os casamentos hoje são muito instáveis. Até mesmo, note-se, os de pessoas um pouco mais velhas. Eles são, provavelmente, a principal fonte de conflitos no cotidiano. As causas imediatas disso são várias: mulheres que andam demais pela aldeia, deixando seus maridos sozinhos em casa; homens que ficam demais em casa (i.e, que trabalham pouco); mulheres que não querem cozinhar para seus maridos; homens que bebem demais. Mas uma causa, em especial, é saliente: as traições, principalmente de homens, mas também de mulheres. Nutrindo um ideal estritamente monogâmico e, ao mesmo tempo, respeitando-o pouco, o ciúme aparece como um fator de grande instabilidade entre os casais. Por vezes ele é justificado (baseado em acontecimentos prévios), por vezes não (fruto, muitas vezes, apenas de fofoca ou de desconfiança “gratuita”, ou melhor, de um estado de desconfiança generalizada). Tudo isso me parece relacionado, por um lado, ao enfraquecimento da relação de aconselhamento entre ascendentes e descendentes e, por outro, aos casamentos distantes.

MELANÉSIA E AMAZÔNIA: FORMA E DIFERENCIAÇÃO

Para concluir esse capítulo, quero tentar ajustar mais rigorosa e cuidadosamente duas linguagens teóricas que, muito próximas em espírito e efeito, manifestam certas dissonâncias de vocabulário que podem causar confusão. Uma delas tem seu solo etnográfico na Melanésia, outra na Amazônia. Me refiro à teoria da simbolização de Roy Wagner (1981) e à conceitualização de Eduardo Viveiros de Castro (2002b) do processo do parentesco em termos de “atualização e contra-efetuação do virtual” – da afinidade potencial. Venho me utilizando das formulações de ambos. Na apresentação da tese, retracei as linhas gerais dos argumentos dos dois autores. Aqui, gostaria de me ater a um aspecto específico, qual seja, o sentido ou orientação da ação cotidiana. De um lado, a proposição de Wagner é de que, nas tradições que chama de diferenciadas, o dado são as convenções, e a ação (simbólica) humana assume um caráter diferenciante. De outro, Viveiro de Castro sugere que o dado é a diferença, e que o que é deliberadamente produzido é assemelhamento, i.e., algum nível (ou vários níveis) de produção de coletivos. Com o primeiro, argumentei que, no universo iñy, a dimensão coletiva, convencional do mundo, a *cultura* e as *formas*, são dadas; com o segundo, argumentei que a humanidade recíproca das pessoas não está garantida, que ela precisa, antes, ser produzida por meio de um processo contínuo de aparentamento, assemelhamento.

Essa dissonância, como chamei, não é mais que superficial. Pois, como nota Viveiros de Castro, a produção de consanguinidade é “uma diferenciação intencional e

construída da diferença universalmente dada” (2002b: 443). Isso é, trata-se de uma atualização da “afinidade potencial”, como valor genérico, em afinidade real, sua “*manifestação particular* do nexo de parentesco” (id.: 412), i.e., genros/noras-sogros(as), cunhados(as)-cunhados(as) etc. Sem essas relações não se tem filhos, netos, sem elas não há grupo doméstico possível. Mas é outro aspecto que gostaria de explorar aqui. Ele é mais visível nas linhas de fissão entre grupos domésticos, parentelas, famílias, aldeias.

O primeiro ponto a considerar é que a dimensão convencional remete à *forma* como as relações precisam aparecer para produzir um efeito determinado. Não se faz parentes de qualquer maneira, ou da maneira à sua escolha: é preciso “fazer a forma aparecer” (STRATHERN, 1988: 181) – a forma reconhecível, i.e., convencional, que atesta a ativação das relações em questão. O processo de extração da humanidade do fundo de diferença infinita, de despotencialização da afinidade potencial, assim, exige a elicitación dessas formas convencionalizadas, tidas, em tradições diferenciantes, dadas. A ação humana, neste sentido, é altamente condicionada: as pessoas sabem que a efetividade de sua ação depende da elicitación da forma apropriada. Mas a criatividade individual, porém, não fica assim ceifada; apenas ela tem um outro campo para se expressar. Que todos precisem se esforçar para fazer as mesmas formas aparecerem, frente a certo contexto relacional, não quer dizer que todos se esforcem para ser iguais. A atenção e a intenção das pessoas (e coletivos) estão voltadas, ao contrário, para diferenciar-se como, digamos assim, aqueles que fazem melhor o que todos deveriam fazer. Diferenciar-se é ser “original”, como dizem os Iny; não no sentido de ‘inventar’ algo novo, inusitado, mas sim no de fazer as coisas aparecerem mais de acordo com a ‘origem’ possível. Mas isso é feito, na prática, das maneiras mais inusitadas possíveis, e que, por vezes, acabam se revelando malsucedidas.

Quando os cardumes de pacu estão subindo o rio, eles passam geralmente em um grande saranzal parcialmente alagado pouco abaixo de Santa Isabel, e muitos homens saem cedo para pescar lá. Um deles pode se abster de relações sexuais com a esposa na noite anterior⁷¹ e sair da aldeia ainda de madrugada, de modo que, quando os primeiros raios de sol vazam no horizonte, ele já está com a rede na água, e no melhor ponto de pescaria. Ele possivelmente obterá bons resultados, o bastante para entregar para sua esposa uma quantidade de peixe suficiente tanto para o consumo (e para a distribuição de uma pequena quantidade para parentes mais próximos) quanto para a venda do excedente. Outros homens podem fazer amor com sua esposa no dia anterior; outros

⁷¹ A atividade sexual prejudica, em geral, toda atividade cinegética. A pesca da tartaruga é onde isso é mais saliente.

podem simplesmente não acordar tão cedo. Em todos os casos, o homem pescando evidencia uma forma-iñy, pois ele pesca com sua esposa (e seus filhos) em mente, ele pesca para alimentá-los. Mas o primeiro age de maneira *ityhy*, “legítima”, “exemplar”, ao contrário dos outros. Ele age se diferenciando dos outros pescadores, que aparecem para ele como preguiçosos (a atividade sexual em excesso deixa o homem preguiçoso). Ele se diferencia dos outros *evidenciando precisamente a mesma forma* – evidenciando-a mais, ou melhor, que os demais.

Pode-se fazer isso de uma série de maneiras. Ainda no domínio da pesca, alguns homens aprendem a manipular algumas substâncias de origem animal ou vegetal, ministrando-as em si mesmos ou nos instrumentos de pesca a fim de obter melhores resultados. Quanto a ornamentação, uma mulher pode ter parentes nas aldeias de baixo e, assim, conseguir com mais facilidade belas penas de arara vermelha a fim de fazer um enfeite especialmente belo para seu filho ou filha; outras mulheres, ao contrário, talvez tenham que ornamentar seus filhos com enfeites já gastos. Uma mulher pode se diferenciar de outras fazendo com mais perfeição as mesmas bonecas de cerâmica. Os pais de *jyrè* podem fazer formalmente as mesmas atividades para a iniciação de seus filhos; mas eles se esforçam para se diferenciar uns dos outros por meio de sua capacidade de mobilizar uma rede de parentes e, assim, fazer um ritual mais belo, e que lhe confira mais prestígio – que tenha mais parentes *bròtyrè* que o usual e que alguém chore o choro cerimonial *ibruhuk̃y* para seu filho.

Cada esforço de diferenciação, entretanto, é necessariamente relacional. Pois um homem só sai para pescar porque ele tem uma esposa (e filhos) a quem alimentar; um homem só assume a posição de dono do *Hetohok̃y* de um determinado ano porque ele tem um filho a quem iniciar. Por isso essa diferenciação só pode ocorrer elicitando-se uma forma convencional, evidência do resultado bem sucedido de um esforço de ativação das relações em foco – por exemplo, o aparentamento. Diferenciando-se umas das outras por meio da elicitação das mesmas formas, as pessoas ao mesmo tempo produzem assemelhamento, i.e, parentesco, e contraproduzem (contrainventam, contraefetuum), seu *contrário*: a afinidade real.

Diferenciação da diferença em diferença e identidade: eis no que consiste, nas tradições diferenciadoras ameríndias, a atualização do virtual, da diferença pura (afinidade potencial). Eis porque essa atualização pode assim ser descrita tanto como um processo de assemelhamento quanto de diferenciação – duas perspectivas que os atores podem adotar, como efeitos provavelmente muito distintos, sobre suas próprias ações.

4.

O APARELHO DOS HÀRI:
SOBRE OS XAMÃS E O COSMOS



4.

O APARELHO DOS HÀRI: SOBRE OS XAMÃS E O COSMOS

No capítulo anterior estávamos no *ixỹ*, e agora sairemos dele rumo o *ijoina*. Antes de chegarmos ao pátio ritual, porém, faremos um desvio, acompanhados pelos xamãs, pelos diferentes patamares do cosmos para conhecermos melhor seus habitantes. No *ijoina*, durante as festas, os homens “viram bicho”, ou “espírito”, e os seres nos quais eles se transformam (*ijasò, aõni aõni, woràsỹ*) são moradores dos três patamares do cosmos. O código dessa transformação é xamânico. Não só porque os *hàri* atuam frequentemente como mediadores na interações com esses seres, como porque, mesmo quando não o fazem, a mecânica da transformação é a mesma para – a diferença é que eles dominam essa mecânica, são seus mestres, ao passo que os não xamãs só podem alterar-se de maneira relativamente controlada por meio do ritual. Além do mais, são eles que devem nos servir de guias nessa viagem pelo cosmos pois, se as pessoas escutam muitas histórias sobre o mundo de baixo, o mundo de cima, ou sobre os *aõni*, só os *hàri* de fato *sabem*, porque só eles *vêem*, só eles podem visitar os *ijasò* no *Berahatxi* ou chegar até a porta de *Xiburè*, na camada mais alta do *Biu*.

ADOCIMENTO, CURA E TRANSFORMAÇÃO

HÀRI

Entre os *Karajá*, há pessoas que se reconhecem e são publicamente reconhecidas como *hàri*, xamã. Entretanto, o conjunto de conhecimentos, habilidades e técnicas que compõem o universo do xamanismo não são exclusivos deles. Entre os *hàri*, há diferenças de grau, alguns sendo mais fortes ou mais fracos. E há também pessoas que manejam

algumas das habilidades e técnicas xamânicas sem, entretanto, serem consideradas propriamente como xamãs. Nesse sentido, por exemplo, Patrícia Rodrigues diz que “a maioria dos habitantes da aldeia [Canoanã, Javaé] se insere na categoria de ‘iniciantes’” (1993: 149; cf. também TORAL, 1992a: 224). Apesar disso, os Inỹ não chamam essas pessoas de *hàri*. Os únicos que são referidos por este termo são aqueles que têm a “visão aberta” e/ou cujas mãos sabem trabalhar. Mas, para que fim se usa essas habilidades, isso depende da índole de cada um. Alguns se tornam matadores, feiticeiros que lançam malefícios sobre as pessoas. Outros aprendem a curar e proteger as pessoas contra tais malefícios. O termo “*hàri*” serve a ambos, mas é muito mais frequentemente usado para se referir aos curadores.

A capacidade de cura, com efeito, é a face pública do xamanismo. Aqueles que se reconhecem abertamente como xamãs, o fazem sempre evocando seu trabalho de cura (cf. também DONAHUE, 1982: 218; FÊNELON COSTA, 1978: 43) e afirmando que não mexem com feitiço. Em uma reunião acontecida na aldeia Santa Isabel, por exemplo, Jijukè, uma senhora, afamada pelo seu vasto conhecimento sobre “remédios do mato” (*luahi*), foi chamada para falar de sua atividade. Ela falou seu nome, disse que já tratou muitas pessoas e depois complementou: “feitiço nunca passou pela minha mão!”. Essa insistência, certamente, está ancorada na ambiguidade da figura do xamã. Pois, como dito acima, a feitiçaria e a capacidade de curar são possibilitadas pelo aprendizado do mesmo conjunto de habilidades e técnicas. E há, é claro, xamãs que se afirmam publicamente como curadores, tratam pessoas, mas que, ocultamente, também lançam feitiço sobre outras. A contraparte dessa insistência de que não fazem feitiço são as acusações que não raro são feitas contra eles. Os curadores também costumam negar que saibam *sobre* a feitiçaria, que saibam como os “pajés do mal”, na letra inỹ, fazem seus maléficis – mesmo quando o sabem –, pois o próprio conhecimento sobre o assunto pode ser uma confissão de culpa ou dar margem para acusações. Certa vez uma senhora saiu pela aldeia procurando seu filho que havia saído para beber há mais de um dia e ainda não tinha voltado para casa. Depois de procurar um pouco, ela parou no limite entre a aldeia e o *ijoina*, e de lá gritou: “Meu filho, cadê você? Você está bebendo por aí, tome cuidado! Eu estou sabendo que tem feitiço na aldeia! Será que é você que vai cair na armadilha? Será que sua morte está próxima?”. Então “o pessoal guardou a palavra dela”, e pouco tempo depois algumas pessoas começaram a acusá-la (veladamente) de feitiçaria. Pois, se ela não o fosse, como ela saberia que há feitiço na aldeia?

Os xamãs podem se comunicar com os diversos habitantes do cosmos inỹ, i.e., eles os veem, escutam e podem também lhes falar. A visão é a capacidade focal aqui. Os *hàri*

têm a “visão aberta”, seus olhos veem o que olhos comuns não vêem. Por isso os Karajá gostam de dizer que eles têm um “aparelho”, seu *hàri ruè*, “olho de *hàri*”. Certa vez eu estava com um homem quando encontramos seu primo, que, depois de um processo um pouco peculiar, tinha acabado de se tornar xamã. Meu companheiro, então, perguntou a ele: *aapareidi aõbo?* (2 + *aparei*, do português “aparelho” + instrumental, part. interrogativa), “você tem/está com aparelho?” Ele queria saber se seu primo já via os *aõni* e se ele estava escutando os *ijasò* (“de verdade”, não os da aldeia) cantarem, como explicitou na sequência. Por outro lado, os xamãs vivem entre os outros Inỹ e enxergam também as mesmas coisas que eles. Em referência a essa visão dupla, uma rementedo a uma capacidade *aõni* (ver *infra*) e outra a uma capacidade humana, um homem me disse certa vez que os *hàri* têm “dois aparelhos”.

Quanto a audição, ela é fundamental para uma outra atividade importante dos xamãs, a administração de *luahi*, “remédios”, ou “remédios do mato”, plantas usadas para fins terapêuticos¹. O conhecimento dessas plantas, cabe notar, não é exclusivo dos xamãs, e pessoas comuns também podem aprendê-lo da mesma maneira como se aprende quase qualquer coisa, com seus ascendentes próximos. Kutaharu, por exemplo, é filha de Jijukè (uma senhora afamada por ser grande conhecedora de ‘remédios do mato’), e aprendeu com sua mãe o manejo de uma grande quantidade de *luahi*. Pessoas como ela, mesmo não sendo xamãs, podem ser consideradas como *kòhutibèdu* ♀, *òhutibèdu* ♂, “raizeiras”, poderíamos chamar. Todo *hàri* curador, porém, é um *òhutibèdu*. O que lhes é peculiar é que eles têm uma outra maneira de aprender sobre os remédios. Depois que identificam o que aflige o doente, seus espíritos auxiliares, por vezes, lhes dizem qual *luahi* administrar. Nas palavras do xamã Hibereri,

Aõma luahi bàdèdỹnana rasi usè-mỹ,
Os remédios, [sabemos] como em um sonho,

luahi bàdèdỹnana aõmamỹhỹ wadèè ritèòsinỹmỹhỹre,
os remédios, ele [seu aõni] os aponta para mim,

luahi wahè, bàdèradè ini.
os remédios, plantas.

Inatyhy luahi rỹimỹhỹre bàdèradè.
É verdade que existem remédios, plantas.

E, quando os xamãs vão ao mato, alguns remédios se mostram para eles, cantando. Em Buridina, nas muitas pescarias e outras ocasiões nas quais acompanhei Karitxỹma e

¹ Embora algumas das plantas consideradas em geral como *luahi*, termo associado à cura, sejam usadas para fazer malefícios. Algumas delas podem servir a ambos os fins, dependendo de como sejam manejadas.

seu marido, caminhando no mato, ela sempre me apontava alguma planta e dizia que “isso aqui é remédio”. Curiosamente, quando eu perguntava para que servia, ela quase invariavelmente me oferecia uma lista de três, cinco ou mais moléstias que poderiam ser tratadas com aquele *luahi* – dos mais diversos tipos, de tosse a inveja ou “mal olhado”, e algumas relacionadas à ação maligna de algum espírito. Se um único remédio serve para tantos fins, e se há mais de uma planta que pode ser usada para uma mesma doença, como saber, então, qual (combinação de) *luahi* se deve administrar? Os xamãs sabem, no mais das vezes, porque seus espíritos auxiliares lhes instruem. Por isso todo xamã curador é dito ser um *òhitibèdu*. As pessoas comuns tendem a deter um conhecimento mais reduzido que os xamãs sobre os remédios. Em alguns casos, mesmo que elas conheçam uma quantidade enorme de plantas, sabendo identificá-las no mato e processá-las da maneira adequada, será necessário um *hàri* que diagnostique a doença e prescreva os *luahi* apropriados.

Apesar da ênfase na visão, é com as mãos que os xamãs fazem boa parte de seu trabalho de cura: eles tateiam o corpo do doente em busca do malefício, e o extraem com as mãos. Uma outra característica dos xamãs é sua capacidade de *rexytytamỹhỹre*, i.e., de “tirar o próprio espírito” do corpo. Como um *tyytàby*, palavra que os Inỹ traduzem geralmente por “alma” ou “espírito”, eles podem assumir corpos animais e andar pelo mato ou pela aldeia, e é também assim que eles transitam entre os patamares do cosmos. Voltarei a isso mais adiante.

Mas como uma pessoa pode adquirir essas habilidades? Como as pessoas se tornam xamãs?

UM AÕNI O PEGOU

Algumas pessoas já nascem com a “visão aberta”, com seu “aparelho”. Isso não é muito comum; mas esses, dizem, se tornam os xamãs mais poderosos. Essas pessoas, desde pequenas, veem muitas entidades, como os *kuni* (um tipo de espectro dos mortos) e os *aõni*, e, por isso mesmo, costumam ter um comportamento irrequieto – um sintoma frequentemente mencionado é a dificuldade de dormir a noite. Quando a pessoa atinge certa idade, se a decisão da família é que ela realmente venha a se tornar um *hàri*, ela precisará passar por uma espécie de treinamento com outro xamã, mais experiente. De todos os xamãs que conheci, apenas um deles nasceu assim. Raríssimos, também, são os relatos de xamãs antigos cuja capacidade de visão vem de nascença. Mas os casos de crianças que nascem com a “visão aberta” não são tão escassos, na verdade. Na maioria das vezes, porém, os pais, com dó do sofrimento que isso causa a elas, ou simplesmente

por não quererem que sigam esse caminho, levam-nas até um xamã para que ele lhe “feche a visão” – *riruètàbònỹ-*, lit “fechar (-*tàbònỹ-*) o olho (*ruè*)”. Depois disso, a criança passa a ter uma vida comum (cf. também TORAL, 1992a: 218)².

A forma mais comum de se tornar *hàri* é quando um *aõni* “pega” uma pessoa. Geralmente, ela está fora da aldeia, no mato, na pescaria, quando a entidade a ataca. Chegando de volta à aldeia (ou aina no mato), a pessoa cai doente e é lavada para um xamã. Este confirmará para o enfermo e sua família que foi um *aõni* que o pegou. A pessoa e a família decidem, então, o que fazer. Pode-se optar por tentar o tratamento para que a entidade se afaste da pessoa e esta, assim, se reestabeleça. Ou então ela pode optar por virar xamã. Vejamos o relato de Hibederi, *hàri* morador da aldeia Watau³.

Foi assim que eu virei *hàri*. A rapaziada foi pescar tartaruga no *wayry tòla* [um furo comprido à aproximadamente 125 km de Santa Isabel, rio acima], nós fomos com o barco da comunidade. Meu companheiro era o Lukukui. O pessoal entrou no furo e nós ficamos para trás, descemos na entrada para pegar *týtè* [um tipo de entrecasca usada para fazer artesanato]. Depois nós entramos de canoa, para pescar. Começou assim: os botos vieram para mim, jogando pequenas tartarugas para o alto. Um pegava a tartaruga com o bico e jogava, e o outro pegava no ar, também com o bico. Eu mostrei para Lukukui, mas ele não viu. Foi assim que começou. Nós pescamos e viemos embora, de canoa mesmo. Quando chegamos no *òrèradu ijò* [a foz do Rio das Mortes, onde este encontra com o Araguaia], lá tem muito boto, então os botos vieram na minha direção, ficaram passando bem perto da borda canoa. Eu me cansei daquilo, “vou bater neles!”. O Lukukui me falou, “não bate, não, é perigoso!”, mas mesmo assim eu bati com o remo na direção deles. O *aõni* tinha me pegado. Nós continuamos até o *heiry* [um outro furo, a cerca de 10 km de Santa Isabel, rio acima], lá paramos para pescar mais. Então eu vi de novo, os botos jogando tartarugas pequenas com a boca, quando ela estava caindo outro pegava com o bico. Meu companheiro não viu nada. Quando nós chegamos aqui, quando estávamos passando próximo da margem do rio, bem aqui perto, então, de repente, meu corpo ficou ruim, me deu febre. Quando encostamos aqui no porto, a febre ficou muito alta. Eu fiquei doente, e logo minha família atravessou comigo para a cidade e fui internado. Mas não adiantou, eu continuei do mesmo jeito. Então eles me trouxeram de volta e me levaram para o avô de Wànahiru [Maluarè, um grande xamã, hoje falecido]. Ele me confirmou que um *aõni* tinha me pegado. Depois disso eu virei *hàri*. É verdade mesmo, eu sou *hàri*! Sim, eu sou. Então *ijasò* veio de cá [apontando a direção] para mim, dançando no ar mesmo. Eu ainda morava lá [na aldeia Santa Isabel]. O *Iraburè* [um tipo de *ijasò*] veio dançando, no ar, sem encostar o pé no chão. Eu tinha me tornado *hàri*. Ele que me transformou em *hàri* [*wahàrina*, se referindo ao *aõni*], ele abriu minha visão. À noite, eu passei a enxergar claramente, assim como todos veem as coisas durante o dia. Eu tinha virado *hàri*. Então o velho [Maluarè] falou para mim que eu ia escolher como eu ia ficar, se eu queria ser um matador [*rubudýydu*] ou um curador [*tèytèdýydu*]. “Não”, eu falei, “eu vou ficar só como curador”. Então ele passou um remédio em mim. Eu me tornei um grande curador, meu nome se espalhou por todas as aldeias. Minha nossa! Eu curei muitas pessoas, crianças, adultos. Por causa disso, os feiticeiros quase me mataram. Depois que eu adoeci, voltei a ser gente [*inỹ*; pois seu *aõni* foi embora]. Depois disso, passou um tempo. Até que os *hàri* falaram para

² Segundo Rodrigues, as pessoas nascem com “visão aberta” por intermédio de ação xamânica: “os feiticeiros podem trazer, no lugar das ‘peles velhas’ [*tyytàby*] dos *inỹ* que já morreram, certos tipos de *aõni* (seres antropomorfos invisíveis), para que ‘entrem’ nas crianças que vão nascer. Esses *aõni* vêm sem a força total de seus poderes e aqui na terra tornam-se aquelas crianças que já nascem xamãs” (1993: 149).

³ O relato é parte de uma entrevista feita por mim e por Juanahu, registrada em vídeo em julho de 2014; o texto foi traduzido com o auxílio de Xirihore.

mim que meu *aõni* tinha voltado. Então os feiticeiros ficaram com medo, “não vá até ele, ele virou *hàri* de novo!”. Nossa! Eu quase morri porque eu tenho dó das pessoas [que sofrem quando ficam doentes, por isso ele as trata]. Os feiticeiros acham que estão fazendo uma coisa correta, mas na verdade é muito ruim. Pessoas boas, pessoas que não fazem nada de mal para a comunidade, elas estão morrendo. Quando elas vêm até mim, eu as trato, e por isso os feiticeiros ficam com muita raiva de mim. Por isso eles queriam me matar, porque eu trato as pessoas. Mas eu tenho meu *aõni*!

Vejamos também um trecho de uma gravação na qual Sòkròwè, um dos principais xamãs e chefe cerimonial (*irydu*) de Santa Isabel, conta sobre sua crise iniciatória⁴.

Sòkròwè: Alguma pessoa que não acredita no pajé, [mas] existe. Cada aldeia, cada tribo, que existe pajé. Por isso a gente existe, existe tudo. Como é que a gente fica como pajé... Aruanã que dava, o boto, cobra-coral, cobra preta, pirarara também, pirarucu, vai também com o *hàri*.

Eu: Mas como é? Você vai no mato ou no rio e encontra?

S: Isso! Exemplo: Você vai no lago, aí algum Aruanã [está] querendo você, ele escolheu você, você vai ficar como pajé. Aí, quando ele vai entrar no seu corpo, aí ficava doendo, doendo cabeça, você [fica] vendo algum bicho, algum Aruanã dançando. Aí o remédio que vai curar, só o Aruanã que vai sair. Aí quando Aruanã está saindo, está dançando, aí acabou [a pessoa fica curada]. E aquele negócio [*ijasò*] que está você vendo é o que ficou no corpo do pajé [o *aõni* que o pegou]. E o Aruanã está lá... Por exemplo, o Aruanã que me pegou. Aí está me vigiando, aonde que eu estou saindo ele está só me vigiando. Aí fiquei deitado. Quando de noite, eu ficava tentando dormir, mas estou vendo só Aruanã, dançando, cantando. Antigamente eu não cantava, eu não dançava. Aruanã me ensinando, aí eu estou sabendo a música. Aí eu estou cantando, para cá eu estou cantando. Rapaz, aquele ali é interessante, para nós. Para mim aconteceu, como eu estou ficando como pajé. Eu ficava lá andando no mato, caçando. A gente levou a garrafa de água, e lá acabou, a gente tomando água, acabou. E nós caçamos água, onde vamos encontrar. Aí, lá no meio da impuca, tem um laguinho, redondinho. Aquele laguinho é fundo. Aí o bicho está lá, ficou lá mesmo. Aí eu entrei lá na impuca e vi o lago, “vambora lá”. Aí a gente foi lá. Quando eu entrei no lago, aí deu tipo um choque. Aí me assustou, eu pulei feio, eu gritei. Aí ficou doendo, no meio do pé. Doendo, eu não estava aguentando. Aí quando eu deitei, ficava tipo bêbado, que nem bêbado anda, que não consegue enxergar. Aí quando eu levantei, a cabeça bem... dor! Mas forte, forte. Aí eu não conseguia andar, vontade de vomitar. Aí eu falei pro meu tio, “tio, eu vou voltar, não aguento ficar aqui, não”. Aquele bicho que a gente matou, o caititu, eu estava vendo como gente, gente que está lá, gente morto. “Esse porco, pode levar para você, eu não quero mais”. Eu desisti. Rapaz!

E: O Caititu já estava morto?

S: Estava morto.

E: E parecia uma pessoa morta?

S: Uma pessoa morta, eu estava vendo.

E: Isso ainda lá no mato?

S: Ainda lá no mato. Aí eu peguei minha bicicleta e corri. Aí aquele Latèni, que é Aruanã, me vigiando: não pode sair em algum lugar errado. Ele sempre me cercando e mostrando a estrada onde vem para cá. Aí estou vendo, o Aruanã me vigiando. Rapaz, aquilo ali é interessante. Tem muita história que eu vou guardando. Aí quando eu entrei aqui, fiquei 15 dias. Eu não conseguia levantar, eu não conseguia comer: eu tomava só água. Minha esposa me perguntou o que aconteceu comigo: “eu não sei o que aconteceu”. Antigamente eu morava aqui nessa casa [apontando], aquela telha, eu via só como isso [o céu], não tinha telha lá. Aí, quando eu acordava, tinha telha; mas quando eu estava assim [deitado, de olhos fechados], eu vi, estava vendo alguma coisa, tudinho.

⁴ A gravação foi feita no pátio de sua casa, em 2013, e gravada em português.

E até agora eu estou... não sei o que aconteceu na minha vida. Parece que algum Deus que deu para mim, só do bem, não é do mal. Nunca experimentei algum feitiço, “vou matar aquele ali”, não. Acho que meu pensamento é só para curar.

Casos de crise iniciatória, como esses, já foram registrados na literatura específica (ver, p. ex., DONAHUE, 1982; TORAL, 1992a). Um *aõni* “pega” uma pessoa, dizem os Karajá, porque ele gosta dela ou a acha parecida consigo – lembremos de M18, no qual o *aõni* Ijareni levou o menino porque gostou dele. A entidade “entra no corpo” da pessoa (*iwo-ò ralore*, “entrou para seu interior”), o que deixa o futuro *hàri* doente⁵. O *aõni* “abre sua visão”. Em alguns casos, a pessoa passa a enxergar através de obstáculos, como no caso de Sòkròwè. Também o cacique de Buridina, Raul Hãwakati, me contou que, quando era jovem, depois de chegar do mato, ele caiu doente. À noite, ele se deitou em sua cama e enxergou diretamente o céu, como se a casa não tivesse telhado. Assustado, se virou de costas mas, ainda assim, ele via a terra, o chão, como se não houvesse a cama. Depois disso, seu finado avô lhe “fechou a visão” (ver também TORAL, 1992a: 221). Mas a ‘visão aberta’ se manifesta principalmente da seguinte maneira: o enfermo, durante a noite, passa a escutar e a ver um *ijasò* dançando em sua direção. A pessoa é levada a um xamã mais experiente, que constatará o ocorrido e comunicará a ele e sua família: *aõni rimÿra*, “um *aõni* o pegou”. Diante disso, a pessoa e a família precisam se posicionar, dizendo se desejam ou não que o doente se torne um xamã. Na maioria dos casos, a resposta é positiva. Não há, com efeito, muitas opções, pois negar ao *aõni* a proximidade que ele deseja é algo perigoso. De toda maneira, a pessoa precisa ser tratada, caso contrário seu estado se agravará progressivamente até que o *aõni* a leve para junto de si: morrendo entre os Inÿ, a pessoa se tornará, então, um *aõni* “de verdade”, como dizem. Lembremos mais uma vez de M18. Assim um dos *ijasò* explica ao pai do menino:

Kõrehe, *hàri*. Diarÿ aõkõre. Ariòrè aridykè aõkõ.
Não, hàri, não fui eu. Não fui eu quem levou seu filho.

Aõma ijoi hàtxiwolàduhukÿ ijoi wèduhukÿ ariòrè ridyra,
Quem levou seu filho foi um morador do Fundo do Rio, nosso chefe,

Ijareni ariòrè ridyra.
foi o Ijareni que levou seu filho.

Ta tiu iòtuòròsòkõna.
Por isso ele não vai subir.

Ariòrè ridyra, rurukõra hèka, uri-le ridyra. Rurukõra.
Ele levou seu filho, mas não o matou, apenas o levou. Seu filho não morreu.

⁵ Segundo Toral, o *aõni* “senta” no interior da pessoa (1992a: 221; anexos, p. 71).

Ridy, ixidàdè ridyra raaõninỹkre-mỹ. Rurukõtyhy kaa.
Levou, levou-o para si, para que ele vire aõni. Mas não está morto.

O xamã mais experiente tratará o enfermo, ministrando-lhe remédios, e ele se recuperará de seu estado de enfermidade. O *aõni* que o atacou passará, dali em diante, a ser seu xerimbabo. Mas, para que isso aconteça, para que o novo xamã se recupere completamente, é necessário trazer aquele *ijasò* que lhe aparece durante a noite. A entidade será entregue como *nõhõ* para uma criança e os homens fabricarão suas máscaras para que o aruanã saia para dançar na aldeia. Quando o *ijasò* chega à aldeia, ele vai dançando e cantando até a casa da família da criança da qual ele é *nõhõ*. Lá o novo xamã o espera (acompanhado pelo *hàri* mais experiente que o trata) para passar remédio em seus pés e em seu rosto. Isso acontece com todo aruanã, mesmo quando quem o trouxe foi um *hàri* experiente (veremos mais detalhes sobre a chegada dos *ijasò* na aldeia no próximo capítulo). No dia seguinte, o mascarado sai para dançar e vai até o novo xamã, que o trouxe. Este lhe espera na ponta de uma das pistas de dança, também acompanhado pelo xamã que o está tratando. O Aruanã chega até o *hàri* iniciante e o abraça, levanta e sacode⁶: a isso se resume o rito de iniciação xamânica, chamado pelos karajá de *hàri tàmyra rutòna*, o *rutòna* do novo *hàri*⁷. Esse é um marcador importante, pois um *hàri* que teve seu *rutòna* se torna publicamente conhecido como tal. E sua face pública, como dito, é a de curador (*òhutibèdu*). Dentro de pouco tempo, provavelmente, algum doente lhe procurará para ser tratado.

Existe, como disse, a possibilidade, porém, de tentar afastar o *aõni* e recusar a carreira xamânica. Mas isso não é tão simples. Pois, dizem os Inỹ, quando um *aõni* realmente gosta de uma pessoa e a deseja, ele não vai embora. Cito dois exemplos. Hibederi, *hàri* morador da aldeia Watau, adoeceu gravemente, foi operado em Goiânia e conseguiu sobreviver. Depois de voltar à aldeia, ele me contou que, na verdade, fora atacado por feiticeiros. “Eles têm raiva de mim, porque eu já tratei muitas pessoas”. Como consequência, seu *aõni* se afastou e ele deixou de ser *hàri*. Hibederi parou de fumar. Passado um ano, um dia fui até sua casa e ele estava fumando novamente.

⁶ Aqui podemos entender melhor a estrutura de M18. No mito, um *ijasò* leva o menino e, como pagamento, seu pai começa a distribuir os mascarados como *nõhõ* das crianças. Na vida atual, é a própria pessoa que é pega pelo *aõni* que o entrega para alguma criança, embora ele não vire “aruanã de verdade”, como na história. Isso só acontecerá após a morte – ver *infra*. O mito, assim, condensa o processo de vida dos xamãs.

⁷ A palavra *rutòna*, para a qual os Karajá não oferecem tradução, se refere ao momento em que o *ijasò* é ‘recepcionado’ na aldeia pelo xamã que o trouxe. Mas expressão *hàri tàmyra rutòna*, “*rutòna* dos novos xamãs”, designa esse pequeno ritual (quando o *ijasò* abraça, levanta e sacode o xamã) que tem lugar no dia seguinte à chegada do aruanã na aldeia e que só ocorre caso ele seja o *hàrina* – termo que pode ser traduzido por algo como “aquele que o transformou em xamã” – do *hàri*. Os xamãs mais experientes, nessa ocasião, apenas passam novamente o remédio no rosto da máscara e nos pés do daçarino.

Quando o perguntei se ele tinha voltado ao tabagismo, ele me respondeu que “meu *aõni* voltou”. Diante da novidade, várias pessoas comentaram que, quando o *aõni* gosta mesmo daquela pessoa, ele não vai embora. O outro caso é o do jovem Juasa – mais conhecido pelo apelido de Ôlè. Ele caiu doente, e logo a notícia se espalhou: um *aõni* o pegou. Juasa, porém, não queria se tornar xamã, e resistiu. Para tentar afastar a entidade, ele passou a manter relações sexuais assiduamente com sua mulher, pois os *aõni*, veremos abaixo, não gostam do cheiro do sexo. Algumas pessoas acreditavam que o método seria eficaz, mas sua enfermidade não melhorava. “O *aõni* quer ele mesmo. Se ele não virar *hàri*, vai morrer”, me disse seu primo. Seus parentes, então, começaram a insistir que ele se iniciasse como *hàri*, caso contrário ele morreria. Ôlè resistiu ainda por algum tempo, mas acabou cedendo, diante da piora de seu estado de saúde. Ele desceu para a aldeia Itxala – Juasa é um *iraru mahãdu* –, onde trouxe seu aruanã e teve seu *rutòna*. Depois disso, se reestabeleceu plenamente.

Há vários *aõni*, como o Huumari ♂ (“cobra-coral *aõni*”) ou o Syra Nõhõ, que podem atacar alguém para que a pessoa se torne *hàri*. Estes não são aruanãs, e sim outros *aõni*, moradores da água ou do mato. É sempre um *ijasò*, porém, que aparece para o enfermo à noite. Os karajá se referem a esse aruanã como “*ijasò do aõni*”. Em uma gravação feita com o xamã Paulinho Kòhãluè, por exemplo, ele diz: *Kiè-mỹ hè rahàrinỹre-u waworèny aõma nadidyde, aõma ràki Syra Nõhõ kia ijasò nadidyde*, “quando eu virei *hàri*, eu trouxe o aruanã do Syra Nõhõ”. Assim como o *aõni* que pegou Hibederi foi o Huumari, mas o aruanã que apareceu para ele foi um Iraburè. Toral diz que “uma mesma entidade pode aparecer como *aõni* e *ijasò* [aruanã]” (1992a: 173). Há uma associação clara entre os dois, pois os Inỹ dizem que o *aõni* pega a pessoa e depois aparece para ela, à noite. Para mim, entretanto, a natureza desse par não é clara. Seriam duas entidades diferentes, mantendo uma relação assimétrica – o *aõni* seria um “dono/mestre” (*wèdu*) para o *ijasò*? Ou seriam, como sugre Toral, diferentes manifestações do mesmo ser?

Seja como for, é claro que logo que logo após iniciar-se como xamã, a pessoa ainda precisa desenvolver suas capacidades xamânicas. Para se tornar um ‘*hàri forte*’, é preciso se aprimorar. Isso, por um lado, é uma questão de tempo, pois o *aõni* auxiliar instrui constantemente o xamã, de modo que ele vai acumulando conhecimentos pouco a pouco. Por outro, entretanto, é comum que o iniciante passe por uma fase intensiva de treinamento com um xamã experiente, que lhe ministrará remédios e lhe ensinará técnicas de trabalho (ver RODRIGUES, 1993).

ALEATORIEDADE E TRANSMISSÃO

É o *aõni* quem escolhe a pessoa para ser seu *hàri*, o que significa que qualquer pessoa pode ser pega por um espírito que deseja ser seu xerimbabo. Qualquer um ou qualquer uma. Há, com efeito, xamãs mulheres, embora elas sejam poucas. Na Santa Isabel atual, há nove homens publicamente reconhecidos como *hàri*, que tiveram seu *rutòna*, e apenas três mulheres – duas delas moças de aproximadamente 16 anos⁸. Além delas, sei de pelo menos mais duas: a velha Jijukè, que já foi uma xamã poderosa, mas hoje não tem mais seu *aõni*, e Korina, da aldeia Itxala. Ainda assim, para os Karajá, ser *hàri* é uma posição eminentemente masculina, e diz-se que não é bom que uma mulher seja xamã pois, quando elas aparecem “em espírito” (ver *infra*) para outros xamãs, estão sempre completamente nuas. Isso não tem qualquer cunho sexual, nem depende de sua própria vontade. É simplesmente assim que acontece: o “espírito” das xamãs mulheres anda sempre nu, com a vagina à mostra⁹.

Entretanto, à medida que fui tomando conhecimento de quem eram os *hàri* de Santa Isabel e de outras aldeias, pude perceber que muitas vezes a pessoa pega por um *aõni* tem outros xamãs em sua família. Em alguns casos, a escolha do *aõni* parece de fato aleatória, tendo como única motivação o desejo que sente por aquela pessoa. Em outros, porém, outros fatores parecem estar em jogo. Jijukè tem dois netos xamãs, os irmãos Waira e Mahurinawi; o pai de Sòkròwè também era xamã, assim como o avô de Axiwèra; em Fontoura há duas duplas de irmãos que são *hàri*; Tabuhỹna e o recentemente falecido Aximỹni, e os velhos Pedro Ijètura (um dos principais interlocutores de André Toral sobre o assunto) e Ituhèrè. Mas se é o *aõni* quem escolhe, porque então há uma recorrência de xamãs aparentados?

Isso ocorre porque, em alguns casos, é um *hàri* que manda um *aõni* pegar uma determinada pessoa. Nesses casos, será certamente alguém de sua própria família. Os xamãs competem entre si e atacam-se mutuamente. A única garantia – ainda que fraca – que se pode ter de que um novo *hàri* será um aliado, e não um adversário, é um vínculo de parentesco estreito. Um homem de Santa Isabel, depois de ser atacado diversas vezes

⁸ O caso de uma delas é interessante. Devido à crise atual provocada pela difusão do feitiço de enforcamento, os Inỹ fizeram uma reunião no *ijoina*, em Santa Isabel, envolvendo apenas os xamãs e seus parentes. Essa moça acusou um rapaz de estar jogando esse feitiço, e ele lhe replicou, revelando-lhe a verdadeira razão de ela ter se tornado *hàri*. Disse que não foi um *aõni* que a pegou, como acontece normalmente. Foi um feiticeiro que mandou um *aõni* para ela, na intenção de que ela se enforcasse; mas a entidade, seguindo motivações próprias – o *aõni* gostou da moça –, pegou-a para ser seu xerimbabo.

⁹ Embora, no cotidiano, pelo que pude perceber, pessoas as procurem para tratamento da mesma maneira que procuram homens. Jijukè, por exemplo, era muitíssimo respeitada com *hàri*, os Inỹ contam, e ainda é como *òhutibèdu*, “raizeira” – mais respeitada, inclusive, que muitos dos xamãs homens de hoje. O fato de que as xamãs andam nuas “em espírito”, com efeito, foi o único porém que pude ouvir sobre o fato de uma mulher ser xamã.

por feiticeiros, decidiu tornar-se xamã para proteger a si próprio e a sua família. Um *hàri* seu primo, então, se ofereceu para mandar um *aõni* para ele. O caso mais ilustrativo é o de Cleber Axiwèra, da aldeia Hãwalòra. Ele já nasceu com a “visão aberta”. Seu avô, um *hàri*, cuidou dele desde pequeno, ministrando-lhe remédios e lhe ensinado as técnicas de trabalho. Axiwèra começou a tratar pessoas aos 16 anos e hoje, com pouco mais de 40, é um dos curadores mais renomados, senão o principal, de todo o universo karajá. Hoje, ele me contava, está preparando dois de seus netos, ainda pequenos e que não nasceram com “aparelho”, para serem xamãs. Ele tem aplicado remédio regularmente nos meninos e os observado. O “espírito” de um deles, dizia, é bom, benévolo, e, quando chegar a hora, todos o conhecerão como um *hàri*. Axiwèra não entrou em detalhes sobre como isso se tornará público, mas é muito provável que ele mande um *aõni* para pegar seu neto. Para aqueles que não sabem o que ele está fazendo – pouquíssimos o sabem –, porém, a crise iniciatória do menino parecerá fruto da escolha do próprio *aõni*. Quanto ao outro menino, disse Axiwèra, seu “espírito” é mau, e ele está tentando, em suas palavras, “controlá-lo” e, apenas se conseguir fazê-lo, transformará o menino em xamã; caso contrário, ele tenderia a ser um matador, e não um curador.

Os *aõni* que pegam as pessoas podem vir de vários lugares, de qualquer um dos três patamares do cosmos, e sua origem diferencia os xamãs entre si. Se o *aõni* vem do Fundo do Rio, o xamã será um *berahatxi hàri*; se ele é do Mundo de Fora, seu companheiro será um *ityti hàri* ou um *bàdèrahy hàri*, um xamã “do seco” ou “do mato” – local de moradia dos *aõni* no Mundo de Fora; se ele vem do Alto, então o xamã é um *biu hàri*, “xamã do alto”. Os casos de crise iniciatória que comentei aqui são, para ser mais preciso, típicos dos xamãs do Mundo do Meio e do Fundo do Rio, os mais comuns hoje. A iniciação dos xamãs do alto podia se dar também de outra maneira, que coloca em cena igualmente uma transmissão dentro da família. Vejamos um trecho de uma gravação feita com Mahuèdèru, na qual ela conta, dentre outras coisas, como seu finado avô Texibrè se tornou um *biu hàri*. A extensão da citação vale pela riqueza de detalhes da narrativa.

Dikarỹ karelykykre wulabikè Texibrè ijyky-mỹ
Eu vou contar a história de meu avô Texibrè

Wulabikè hàrinihikỹ-mỹ runỹre
Meu avô se tornou um grande hàri

Xiburè itxò-kò ràki wulahi Mỹixahakỹ ràki rilàdire ràki
Diz que minha avó Mỹixa o colocou na porta de Xiburè

Wulabikè ràki rubu ràki rihènỹre ràki wekyrybò-mỹ, wulabikè ràki rubu ràki rihènỹ.
Meu avô escapou da morte quando era rapaz.

Taita ràki tèrỹ, isè anõkõ, tèrỹ idi rare ràki.
Sua irmã, não foi sua mãe, sua irmã o levou.

Taita ràki tamỹ rikòhutibèdàkỹnỹ
Ela o tratou,

tàki tamỹ narybede tatàkytòènỹ ràki wèbinadu-mỹ resere:
com dó porque ele tinha caído doente, ela falou:

“Kõre, kuladu burukõkre, waexi bo ràki. Dikarỹ adi krakre”.
“Não, essa criança, o meu irmão mais novo, não vai morrer. Eu vou levá-lo.”

Taita ràki idi rare, Xiburè itxò-kò ràki idi rare.
Então ela o levou, levou até a porta de Xiburè.

Hitxiwa-di ràki idi ràki rare ràki,
Ela o levou usando seu bastão hitxiwa [ver infra],

kua-kò, txibo biku-kò.
para lá, para o Mundo do Alto.

[..]

Tamỹ ràki anõma rỹirèri Xiburè itxò-kò ràki rilàdire ràki
Ela o colocou na porta de Xiburè [que disse:]

“Awire, kaa hè weryrybò awire, wekyrybò awire”
“Tudo bem, esse rapaz é bom/está bem, o rapaz é bom/está bem”¹⁰“.

Xiburè ràki hè anõma rare hãwàky anõkõ ràki hãbu, Xiburè ràki rare ràki.
Xiburè não é mulher, ele é homem.

Iwèru-dihikỹ “ja ja ja ja já...” mỹràki Xiburè ratxirèri ihỹmỹhỹre, Xiburè ràki
Diz que ele fica sempre com seu maracá, “ja ja ja ja ja...”

kaa tori-ki anõma ratxirèri Deuxu (Deus),
Em português, ele é Deus,

inỹ boho tahè anõma rininimỹhỹrènỹ inỹ, Xiburè.
já nós o chamamos de Xiburè.

[Eles voltam para o Ahãna, e Mỹixa faz Texibrè esquecer que esteve no Biu usando seu hitxiwa, um instrumento xamânico – ver *infra*. Ela ficou tratando de seu irmão por um tempo, ministrando-lhe remédios, até que o levou novamente.]

ridyre ràki, bixà ràki ràsỹna! Anõririkõ ràki ràsỹna ràki
O levou, e então, minha nossa! Quanta comida! Comidas variadas!

¹⁰ Sua fala não me é de todo clara. Pode ser que ele estivesse dizendo que o rapaz ia ficar bem. Mas tendo a pensar, a partir do que segue na narrativa, que ele diz que o rapaz “serve” para ser *hãri*. O uso desse tipo de formulação na fala cotidiana reforça essa hipótese. Se uma pessoa, por exemplo, pede uma faca emprestada para outra, e a pessoa lhe entrega dizendo, porém, que ela não está amolada, a primeira pode receber dizendo *kaa awire*, “essa está boa/serve”, porque, digamos, ela só quer cortar um pedaço de barbante.

bixà ràsŷna ràki sòè-mŷ ràki ràsŷna bàsè-di ràki rŷirèri ràki ràsŷna rŷirèri.
Minha nossa, tinha muita comida mesmo, servidas em pratos de cerâmica.

“Ijò biràsŷkômŷkre. Ijò biràsŷkre ràki ta òhòtibèdu-mŷ, òwòrudu-mŷ mŷŷ mabehetxu.
[Mŷixa fala] “Não coma nada! Se você comer você vai ficar tanto curador quanto feiticeiro.”

“Kia kò-mŷ ta ijò biràsŷ aòkò tahè òhòtibèdunihikŷ mabekre.”
“Já se você não comer você, vai se tornar um grande curador.”

Kia ràbi inŷ mahādu, inŷ mahādu kua-ò biku-kò inŷ mahādu hàri mahādu ramŷhŷre ràki hè
Então as pessoas, os hàri que vão para o Mundo do Alto,

inŷ ràsŷna riràsŷmŷhŷre ràki iràsŷnarènŷ riràsŷmŷhŷre,
essas pessoas comem a comida, comem a comida deles,

taita ròtèkytèdàkŷ rèkèrynŷ-mŷ.
e por isso eles sabem curar e matar.

Taràki rŷirèri-mŷ ihŷ hàri mahādu ràki rŷirèri-mŷ ihŷ.
É assim que acontece com os hàri.

Berhatxi hàri taràki anòkòre sŷ bèra-kò ràki sŷ rŷire-mŷ ihŷ,
Os hàri do Fundo do Rio não, eles ficam lá na água,

biku hàridàkŷna taràki sŷ biku-mŷ anòma-mŷ rŷimŷhŷre.
e aqueles tornados xamãs por um ser do alto¹¹, eles ficam no Bui.

Wulabikè wèlèku wakoku relykymŷhŷre.
Meu finado avô me contava.

Kia rèri-mŷ kia anòma riràsŷkò-mŷre ràki tàki
Então ele não comeu.

Tèkytèdàkŷdu mŷŷ rare ràki hè ihŷmŷhŷre wulabikè wèlèku.
Ele era curador, meu finado avô.

[Mŷixa leva Texibrè para conhecer várias das aldeias do Bui, dos *itxŷtè mahādu*, dos Ajuesani, e de vários outros – ver *infra*. Depois volta com ele para o Ahāna e continua tratando-o. Por fim, ela o leva mais uma vez para o Bui. Eles passam pela estrada dos *hàri*, cheia armadilhas perigosas, e Mŷixa vai instruindo seu irmão sobre como se esquivar delas. Texibrè chega no Mundo do Alto já como um xamã].

Anòma rare ràki hè wulabikè wèlèku ralanōninŷra ràki hè,
Meu finado avô virou aōni,

anòma ràki hè rèlèra hàri tyhy ràki,
se tornou um hàri “verdadeiro”/poderoso,

[...]

kua, biku-kò rexitàkytàkarèri.
ele estava indo apenas em espírito para lá, para o Bui.

¹¹ *Hàri-dàkŷ* ♀-na, xamã + causativizador + instrumental. *Hàridàkŷna* ♀, *hàridŷŷna* ♂, ou simplesmente como *hàrina*, designa o *aōni* que transforma alguém em xamã.

Tahè roirènỹ, rira-mỹ ràki hè ròirènỹ
Então eles foram, caminhando,

[...]

tahè inỹ xè ralò-mỹ ra, anõma-kò ràki hè rirònỹrènỹra anõma-kò, hāwa-kò ràki
e entraram, entraram na aldeia [dos biu mahãdu].

[...]

Mỹràki hè tamỹ ràki rakòhutibènỹ-mỹ rỹimỹhỹ,
Eles [??] estavam passando remédio nele,

kia-ko ràki hè ràki Xiburè itxò-kò tàki kòhutibè-mỹ rèakarèri.
na porta de Xiburè, estavam passando remédio nele.

Kaa bo ràki hè wulabikè wèlèku hàrinihikỹ bo ràki kaa runỹ.
Assim meu avô se tornou um grande xamã.

Ibutu hàri ratyrè-ratyrè,
Ele era mais poderoso que todos os outros,

anõmỹ hàri iusè anõkõ ta inatyhy!
nenhum hàri se comparava a ele, é verdade!

[...]

Anõma ratxi rexiburèhàridakỹna,
Quem fez ele virar hàri foi xiburè.

Em outro momento, comentando sobre a história de seu avô, Mahuèdèru especificou que Xiburè cuspiu na boca de Texibrè, e que é daí que advinha seu grande poder. Com o mesmo procedimento, o próprio Texibrè transformou sua neta Jijukè, irmã mais velha de Mahuèdèru, em xamã. Vejamos outro trecho da mesma gravação.

Kaa anõwakumỹdèla rurukõre,
Uma de minhas irmãs mais velhas não morreu,

tahè wakumỹdèla rikywinỹre iuse-le ràki rikywinỹ.
então ele a consertou [curou], da mesma maneira [como aconteceu com ele].

Tahè wakumỹdèla Jijukè irybexi-mỹ mōdukurè ini hè kòhutibèdu-mỹ runỹmỹhỹre.
Jijukè, minha irmã mais velha, bebia a saliva dele, por isso ela se tornou curadora.

Jijukè wahè, Tèwaxure sè wahè, runỹmỹhỹre.
A Jijukè, a mãe de Tèwaxure.

Tahè tèkytèdākỹna sōemỹhỹ, Jijukè.
A Jijukè já curou muitas pessoas.

Irybexi-mỹ riõre tebokubetere rarybexinỹre.
Ela bebia a saliva dele¹², depois ele cuspiu na palma da mão dela.

¹² Texibrè cuspiu na boca dela.

Hāburewàna taràki ixi usè risànỹ hàrinihikỹ mỹràki,
Se ela fosse homem, ele a teria transformando em um grande hàri, como ele,

kia kô taràki hè hāwàkyre ràki anôma.
ele não fez isso por que ela é mulher.

Hāwàky taràki inỹ boho ràki taky-ki-mỹ ròirènỹ,
Nós, mulheres, andamos [“em espírito”] nuas,

tadhèkỹ ruwèkrè-di dèri dèri-mỹ anôkô taty-di ixibàdètàkahakỹ
peladas, sem short, com a vagina à mostra.

Anôma ityrènỹ iradè-di ràki ityrènỹ iradèrènỹ ràki riwòmỹhỹ,
Só o que esconde suas vaginas são os pelos pubianos,

kaa hāwàky anôma hè itybrasa taràki ixi bādètàkahakỹ ity ràki ramỹhỹre.
já as mulheres que não tem pelos pubianos ficam com a vagina à vista de todos.

Taita ràki tai-le taràki hāwàky inỹ boho ràki ikòèsibinarènỹre ràki tadèrènỹ ràki,
Então o nosso problema/defeito é andarmos peladas,

taita ràki ixi usè rihàridàkỹnỹtyhykôre ràki.
por isso ele não a transformou em um hàri de verdade, como ele.

Mỹỹ tuu wulabikè wadàkè rarybèrèri hāwàky hàri ràki anôma ibinare ràki,
Assim meu avô falava para mim, que as mulheres não prestam para ser hàri,

taràki hè taritxoreboho rihàrinỹkômỹhỹre, Jumale, ta kaa mōma Ixèhèru, hāwàkywi.
por isso ele não transformou suass filhas em hàri, Jumale, Ixèhèru, Hāwàkywi.

Esse não é, com efeito, o único domínio no qual qualidades são transmitidas por meio da saliva. Patrícia Rodrigues (2008b: 406) registra, entre os Javaé, que as grandes oradoras, velhas com a qualidade da fala superdesenvolvida, e os compositores de música têm o hábito de doar sua saliva para seus descendentes, de modo a transmitir-lhes suas qualidades de oratória ou de canto.

TÈYTÈDỸY: O TRABALHO DE CURA

O *aōni* estabelece uma relação de proximidade como o xamã de quem é xerimbabo. Ele conversa com o *hàri*, dizendo-lhe quais remédios deve administrar ao paciente, avisando-lhe caso alguém lhe queira fazer mal e o protege das investidas de outros xamãs/feiticeiros. Para que essa proximidade seja mantida, o *hàri* deve se abster de sexo por longos períodos, e de beber cachaça. Os *aōni* não gostam do cheiro que a pinga e o coito deixam no corpo, o que lhe causa repulsa e o afasta do *hàri*. Por isso as pessoas costumam nutrir uma certa desconfiança em relação a xamãs que bebem ou que têm muitos filhos com pouca diferença de idade. Certa vez uma menina do grupo doméstico

de meus anfitriões passou mal, e a família concluiu que ela tinha sido enfeitiçada. Eles procuraram um xamã, mas ele não estava na aldeia. Sugeri, então, que eles chamassem outro homem, que é parente próximo da menina. Em resposta, me disseram que não, pois ele tinha sido visto bêbado no dia anterior. Algumas pessoas têm suspeitado da atual capacidade de cura de um outro xamã devido a ele ser pai de seis filhos. O mais velho tem 18 anos, o segundo 15 e o terceiro 10. A idade espaçada entre eles mostra que o *hàri* manteve uma vida sexual regrada ao longo do tempo. Seu quarto filho, porém, tem quatro anos, o quinto três, e o último um. É isso que levanta as suspeitas de alguns. Pois que recentemente sua esposa tenha engravidado três vezes em sequência é prova de que eles têm mantido uma vida sexual mais ativa do que o recomendado para um xamã. Sobre o cheiro, cabe notar ainda que os *hàri* sabem quando uma pessoa fez sexo porque eles sentem, assim como os *aõni* seus xerimbabos, o odor que fica impregnado no corpo.

Quando o cheiro da cachaça ou do sexo vai sumindo, o *aõni* vai gradativamente retornando. Ele se aproxima e se mantém pegado ao xamã enquanto este mantiver sua abstinência. É nesse estado de ‘acoplamento’ que a dupla trabalha. Apesar da ênfase que os Inỹ conferem ao “aparelho” dos *hàri*, é com as mãos que ele fará boa parte de seu trabalho de cura, *tèkytèdàkỹ* ♀, *tèytèdỹỹ* ♂ – aqueles que tratam as pessoas podem ser chamados de *tèkytèdàkỹdu* ♀, *tèytèdỹỹdu* ♂, “curadores”. Durante uma sessão de tratamento, ele pode fumar tabaco, assoprando a fumaça nas próprias mãos e no paciente, pode usar substâncias vegetais de seu conhecimento, mas é principalmente com as mãos que ele extrai “flechas” (*wyhy*) ou tira alguma entidade que tenha atacado o enfermo e “entrado em seu corpo” – um *aõni*, por exemplo. O xamã por vezes vai até a casa do paciente, mas é mais frequente que este seja levado à casa daquele. Lá, ele é deitado em uma esteira, no chão. A família do doente relata ao *hàri* as circunstâncias e sintomas do adoecimento, apontando geralmente um local do corpo como foco de incidência da moléstia. Por vezes a família conta como a pessoa ficou naquele estado, ao que o xamã replica: *aõbo risarèri?*, “o que está o acometendo”? Quando uma pessoa machuca o pé, por exemplo, ela pode dizer *wawa riwasarèri*, “meu pé me acomete”, com o sentido de “estou com o pé doendo/machucado”. Quando se está com fome, diz-se *ràma riwasàrèri*, “a fome me acomete”; ou com frio, *kyhy riwasarèri* ♀, “o frio me acomete”¹³. O xamã pergunta, portanto, o que acomete a pessoa, e a resposta da família é invariavelmente uma parte do corpo.

¹³ A estrutura do verbo *riwasarèri*, na terceira pessoa e incorporando o pronome possessivo de primeira pessoa, deixa claro que o sujeito da ação não é a pessoa que sente fome, frio ou dor no pé, mas sim a própria

O curador, então, passa a mão no local e, assim, se o caso for mesmo um feitiço, localiza-o. Ele puxa a pele da pessoa, pressionando-a entre a parte lateral do indicador e o polegar, até que ela escape; depois ele faz um movimento como se estivesse jogando fora algo que tirara do corpo do doente. É precisamente isso que acontece: o feitiço é removido, extraído, tirado (verbo de raiz *-taa*)¹⁴. Como me disse o xamã Waira, em entrevista, falando sobre tipo de feitiço mais comum, *wyhy*, “flecha”, pequenos projéteis lançados sobre a vítima:

hèbè! Sôè wyhy rètamỹhỹre, hèbè!
Minha nossa! Eu já tirei muitas flechas,

Uladu, matuari, sènadu-mỹ riòrymỹhỹ, tahè rètamỹhỹre
Crianças, velhos, velhas [me] procuram [me buscam], e então eu tiro

O movimento com a mão é feito com força e repetido várias e várias vezes, ao longo de aproximadamente dez minutos (essa foi a duração média de todas as sessões de tratamento às quais assisti), a ponto de deixar o local vermelho ou mesmo ligeiramente esfolado. Depois de remover completamente o feitiço¹⁵, o xamã dá o diagnóstico e fala sobre a provável evolução do quadro. Como escutei, em um caso: “Ele foi flechado, é verdade que ele foi flechado. Esse feitiço é muito forte. Quem o jogou nele [quem o efeitiçou] realmente queria matá-lo. Mas eu tirei. A mistura [*uri*, um dos componentes do malefício, ver *infra*] vai sair com o tempo, e ele vai ficar bem”. Nesse momento, o *hàri* também instrui a família sobre com o que – i.e., quais remédios (*luahi*) – “lavar” o doente. Ou, se for o caso, ele fará o remédio e entregará para a família, dizendo algo como *idi bihokre*, “lave[-no] com isso”. Os Inỹ se referem ao ato de ministrar um *luahi* qualquer por meio do verbo “lavar” (raiz *-hò*), o que é uma descrição bastante literal do ato. Os remédios, que são sempre líquidos, assumindo comumente a forma de uma infusão, não são ingeridos, mas sim aplicados sobre o corpo, esfregados ou por meio de tapas razoavelmente fortes. A pessoa não toma banho com água imediatamente após a aplicação, deixando o remédio na pele por horas.

fome, frio ou seu pé. A estrutura é a mesma de quando se diz que “ele/ela me bateu”, *riwahàtènỹra*, “ele/ela tem raiva de mim”, *riwadònỹmỹhỹre*, ou “ele/ela me xingou”, *riwalahinỹra*.

¹⁴ A palavra é a mesma que a forma da fala masculina para o verbo “amarrar”. Mas enquanto “tirar” tem uma única forma, usada indistintamente por mulheres e homens, “amarrar” tem duas, *-tàka* ♀, *-taa* ♂. Isso indica que são verbos distintos.

¹⁵ Em casos mais simples, o feitiço é removido em uma única sessão; em outros, mais complexos, se fazem necessárias mais de uma. O paciente pode ir regularmente à casa do xamã por um período de tempo – geralmente uma ou no máximo duas semanas – ou mesmo ficar “internado” na casa do curador, que fará o trabalho de extração manual e lhe ministrará remédios.

Também quando a moléstia não se resume a um objeto material (embora visível apenas para aqueles que têm “aparelho”), quando são espíritos também que povoam o corpo da vítima, que entraram em seu interior (*iwo-ò ralò-*), é com as mãos que os xamãs os extraem. Assisti a uma sessão em que o xamã Cleber Axiwèra, da aldeia Hãwalòra, tratava uma vítima do feitiço de enforcamento – *bàtòtàka* ♀, *bàtòtaa* ♂, lit. “amarrar a garganta”. Em outra ocasião, ele comentou comigo que o caso era grave. Havia muitos *aõni* no corpo do enfermo, e eles eram vorazes: “Quando eu ia com a mão para pegar, eles avançavam que nem piranha. Rapaz, até eu fiquei assustado. Então eu enganava eles e pegava, fui tirando de um por um”. Para quem assistia a sessão de tratamento, porém, tudo se passava como de costume. Em um clima relativamente descontraído, enquanto todos conversavam, ele fazia o movimento padrão de “extração” com as mãos. A principal diferença em relação às outras sessões que assisti era que ele usava dois remédios, em forma de duas pequenas bolas com consistência parecida com a da cera de abelha. De quando em quando, ele arrancava com os dentes um pequeno pedaço de cada, mastigava-os e depois os cuspiu nas mãos, dando continuidade, então, ao procedimento. Ele também fumava, assoprando igualmente a fumaça sobre as mãos. O cheiro doce do tabaco¹⁶, ao contrário daquele do coito e da cachaça, é apreciado pelos *aõni* auxiliares e fortalece sua conexão com o *hàri*. Os xamãs, com poucas exceções, são fumantes; e mesmo aqueles que não o são fumam quando vão tratar alguém.

Essa descrição dá conta dos casos mais comuns. Há outras formas de tratamento, nas quais o trabalho das mãos não é tão enfatizado pelos Karajá. Uma delas é acionada quando um feiticeiro “rouba” a alma de alguém e a esconde. Sem a alma, o enfermo perde o tônus vital, ficando em um estado que pode variar entre o desânimo, a tristeza e a apatia. Esse estado é descrito pelos Inỹ como estar “com o corpo ruim” – *ikumỹ* ♀ *ibinarèri*, “o corpo dele está ruim”. Outros sintomas dependerão do local onde a alma da pessoa foi escondida pelo feiticeiro. Sòkròwè, por exemplo, me contou sobre dois casos que tratou. O primeiro foi o de uma moça que depois de meses internada no hospital, só piorava. A família a levou para a casa do xamã já em estado grave. Ela já não comia há alguns dias. Um feiticeiro havia tirado sua alma e enterrado no *subruru* (a lama do fundo do rio), de modo que o frio foi tomando conta de seu corpo. Sòkròwè começou o tratamento e, “em espírito” (ver *infra*), buscou a alma da enferma e a reintroduziu no

¹⁶ Os Inỹ não dizem explicitamente que o tabaco (*kòti* ♀, *òti* ♂) é doce. Mas é significativo que o verbo para fumar (de raiz *-tò*) seja o mesmo usado para “comer” coisas doces em geral, como frutas, pirulito e balinha. O tabaco se “chupa” – *kòtinō karitokre* ♀, “eu vou ‘chupar’ um pouco de tabaco”, “eu vou fumar um pouco” –, assim como se “chupa” uma melancia – *ruubrèō aritokre* ♂, “eu vou chupar melancia”. Os Inỹ dizem que o tabaco, assim como as comidas doces (frutas, balinhas etc.), são “alimentos” do tipo *tàbò*.

corpo. No terceiro dia ele foi ao mato buscar remédios e, quando voltou, a moça já estava sentada e comendo. Essa foi sua primeira paciente. Recentemente, ele tratou um caso similar. Um homem de Fontoura trouxe seu filho para ele ver. O menino estava com uma febre persistente, já tinha ido várias vezes ao hospital, mas nenhum médico conseguiu resolver. Olhando a criança, o xamã viu que um feiticeiro tinha roubado sua alma e escondido debaixo de um fogo, em Fontoura. Se ele colocava mais lenha nessa fogueira, a febre do menino aumentava. *Sòkròwè* foi “em espírito” até lá e trouxe a alma do menino de volta. Depois disso, as febres passaram, e o garoto terminou de se recuperar sendo lavado com remédio. Em ambos os casos, se nada fosse feito, ou se os doentes tivessem permanecido no hospital, diz-se, teriam morrido. Alguns xamãs, curadores ou feiticeiros, também podem retirar o espírito de alguém para enganar outros. Eles levam o *tyytàby* da pessoa à sua frente, escondendo-se atrás dele, de modo que outros pensem tratar-se daquela pessoa, e não do xamã, ou simplesmente não saibam quem realmente está fazendo aquilo.

Além de seu xerimbado, outra importante fonte do poder xamânico é o *hitxiwa*, pequeno bastão feito de um pedaço de cerca de 40 centímetros de um tipo de bambu fino – *hitxiwa* é também o nome dessa planta – em cuja extremidade superior é presa uma pena de rabo de arara vermelha. Em várias ocasiões, em sessões de tratamento ou acompanhando os *ijasò*, por exemplo, o xamã empunha essa vareta e a sacode no ar. O *hitxiwa* é um *aõni*. O xamã pode passá-lo no corpo de seu paciente, na cabeça, e o *hitxiwa* os cura. Com ele, o *hàri* extrai facilmente os *aõni* que povoam o interior (*wo*) de um enfeitado. Sem ele, só os xamãs mais poderosos, como *Axiwèra*, podem fazê-lo com as próprias mãos (ver *supra*).

O *hitxiwa* conversa com seu dono: ele lhe avisa dos perigos que o espreitam (quando um outro xamã está se preparando para atacá-lo, por exemplo), e escuta as palavras do *hàri*, fazendo o que este lhe pede. O bastão também pode se comunicar com algumas outras pessoas. Quando um renomado xamã de Santa Isabel faleceu, por exemplo, seu *hitxiwa* começou a se mexer sozinho, preso entre as palhas do alto da parede de sua casa. A esposa do homem, ao ver aquilo, sabia que algum problema estava acontecendo. Saiu à procura de seu marido, mas apenas para encontrar o velho morto: era isso que seu próprio marido falecido, por meio de seu *hitxiwa*, estava lhe avisando. O *hàri* também pode pedir ao *hitxiwa* que vá atrás de algum feiticeiro, adoecendo-o e, assim, identificando-o. Um caso ocorrido com *Jijukè* é ilustrativo. Um outro xamã a atacou, e ela ficou doente. *Jijukè*, então, pegou seu *hitxiwa* e, fumando e assoprando nele a fumaça, lhe falou: “O que ele mandou para mim? Espírito ruim?” Depois soprou mais e

falou de novo: “Vá pegá-lo!” Na época, um velho com fama de feitiçeiro estava passando um tempo na mesma casa do finado Maluarè. Ele, que também era xamã, suspeitava de seu hóspede. “Porque ele está dormindo tanto?” Pois os *hàri*, quando seu corpo dorme, andam “em espírito” – ver *infra*. O feitiçeiro estava deitado, dormindo, quando começou a passar mal: ele ficou gravemente doente. Assim Jijukè soube quem estava a atacando.

Há um outro instrumento, similar ao *hitxiwa*, embora um pouco mais fraco. Trata-se também de um bastão fino chamado de *kòhutiraku* ♀, *òhutiro* ♂, feito com a madeira de mesmo nome. Em Buridina, há muitos anos, um surto de uma doença, cujo principal sintoma era o vômito, atacou as crianças. Os Inỹ pensaram que se tratava de uma doença de branco, e apontaram um atravessador de artesanato como culpado de ter trazido a moléstia. Maurehi, xamã e antigo cacique da aldeia, ficou bravo. Ele pegou um fio de algodão (*èsòwè*) e embebeu no vômito de seu neto – que também estava doente –, depois amarrou-o na ponta de um *òhutiro*. Ele sacudiu a varinha em todas as direções. Então o tempo fechou (*bàdè rabinara*) e começou a ventar forte. Havia um feitiçeiro na aldeia, que pescava todos os dias. Ele estava no mato, pescando, e o vento o pegou lá mesmo. O homem chegou em casa se sentindo mal, com febre. Com o tempo, seu estado foi piorando. Ele foi trazido para Santa Isabel, se tratou e, por fim, se recuperou. Mas isso só foi possível porque Maurehi desamarrou o fio de algodão da ponta do *òhutiro*. Se ele não tivesse desamarrado, a morte do feitiçeiro era certa.



Os Inỹ fazem uma distinção entre *tori binana*, “doença de branco”, e *inỹ binana*, “doença de índio”. As primeiras são aquelas que os médicos podem tratar, como gripe, pneumonia, diabetes etc. As segundas são os vários tipos de feitiço. Alguns dos sintomas desses últimos são bastante nítidos, como dor de cabeça, mudança repentina de humor/comportamento, formigamento no corpo, escutar vozes ou ter visões. Outros, porém, são os mesmos de algumas “doenças de branco” – como o vômito, no caso de Maurehi, relatado acima. Assim, quando uma pessoa fica enferma, uma questão importante é saber que tipo de doença lhe aflige. No cotidiano, acontece tanto que pessoas sejam levadas até um xamã que lhes assevera que se trata de uma *tori binana* e que, portanto, ele ou ela precisa ser levada para o hospital, quanto que pessoas sejam internadas e a doença continue a evoluir, até que a família leve o enfermo para ser tratado com um xamã. Cada um dos especialistas só pode tratar as doenças que lhes são próprias. Se a pessoa tem uma doença de branco, os esforços do *hàri* serão vãos; se ela

está enfeitada, nenhum médico poderá curá-la. Nesse último caso, a internação em um hospital pode, com efeito, agravar o estado do doente pois, dizem os xamãs, a aplicação intravenal de soro fisiológico intensifica os efeitos dos maléficos, podendo ajudar a provocar a morte do doente. A idéia não é recente. Em um recorte de jornal datado de 1969, encontramos a seguinte passagem:

Os médicos Coge Kinati e Gun Bergstein, da Escola Paulista de Medicina, estão tentando salvar uma índia carajá de dois meses, desidratada, que está internada no Hospital dos Índios da Ilha do Bananal. Se a indiazinha se salvar, será facilitado o trabalho de integração entre os hospital e os índios, que terão confiança nos médicos. Há um pouco de desconfiança, natural devido as preconceitos, desde que morreu, lá, uma índia adulta. O pajé previu a morte da índia e isto despertou antigas e arraigadas crendices. Os Carajás acharam que foi o sôro do hospital de matou a moça (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1969)

O EVIDENTE E O OCULTO: FEITIÇO

Há, ainda, uma outra forma de se tornar *hàri*, a decisão voluntária. Uma pessoa pode desejar tornar-se xamã e, para isso, procurará um *hàri* mais experiente que esteja disposto a ajudá-la. Este lhe ensinará, mediante pagamento, os remédios que a pessoa deve usar. Há alguns deles servem, por exemplo, para “abrir a visão”, sendo aplicados na região dos olhos. Com o tempo, a pessoa começa a ter visões a noite e, por isso, não dorme bem. Depois desse período inicial, ela precisará passar por um treinamento com um xamã mais experiente para aprender a trabalhar. Que tipo de trabalho a pessoa vai aprender, cura ou feitiçaria, vai depender de sua índole. Isso é particularmente relevante para este tipo de iniciação, pois trata-se de um processo particular, privado. Ao contrário de quando uma pessoa é pega por um *aõni*, o que se torna de conhecimento público com a vinda do aruanã e com seu *rutõna*, quando uma pessoa decide virar *hàri* por meio da aplicação de remédios, poucos tomarão conhecimento disso. Em muitos casos, apenas a própria pessoa e o xamã que a auxilia. Ou seja, isso pode ser feito ocultamente, às escondidas. E se alguém deseja esconder dos outros que se tornou *hàri*, é porque se trata de um feiticeiro. Essa, afinal, é a face oculta do xamanismo inỹ. Há maneiras de se virar feiticeiro, inclusive, que nem mesmo dependem do auxílio de um outro xamã. A pessoa interessada vai ao cemitério, pega terra de cima de uma cova e passa na testa. Então os *woràsỹ* vêm de rio abaixo para a “assustar”. Eles começam a aparecer todas as noites, enquanto a pessoa dorme, conturbando seu sono. Logo ela se tornará *hàri*. Quem se submete a esse processo desenvolve apenas a capacidade de fazer o mal.

O contraste esboçado acima entre atividades que são realizadas abertamente, de conhecimento público, e atividades levadas a cabo secretamente, ocultas, está no cerne

do xamanismo inỹ. O trabalho dos curadores é feito de maneira *itànỹ*, “clara”, frente aos olhos de todos, por assim dizer. Já a feitiçaria é feita *wasi-le-mỹ*, de maneira *wasi*, “oculta”, às escondidas. Os Karajá chamam os feiticeiros de *kòwòrudu* ♀, *òwòrudu* ♂, “dono/mestre (*du*) do feitiço (*òwòru*)”. Um outro termo utilizado é *hàri wasi*, “xamãs ocultos”, “xamãs que trabalham ocultamente”. Esse contraste nesses termos entre cura e feitiçaria, cabe notar, é entre tipos de atividades, e não necessariamente entre tipos de pessoas. É o contraste entre duas faces do mesmo complexo xamânico. Pois mesmo aqueles publicamente conhecidos como curadores, *hàri* que tiveram seu *rutòna* e que já trataram muitas pessoas, podem fazer malefício – sempre, é claro, de maneira *wasi*.

Por outro lado, o contraste tende a acabar de fato opondo tipos de pessoas, os que são “pajés do bem”, que apenas tratam os doentes, e os que são “pajés do mal”. Pois as mãos dos *hàri* são afetadas pelo tipo de atividade que ele faz. Aos olhos dos comuns, a palma da mão de um xamã é como outra qualquer. Mas aqueles que têm “aparelho” veem os traços do que passou por ali. Um curador, por exemplo, tem as mãos marcadas pelos remédios que ele ministra; se o *hàri* usa um tipo de raiz para seduzir mulheres, sua mão fica rajada, com pequenas listras acompanhando a orientação dos dedos; já um feiticeiro tem as mãos vermelhas, manchadas de sangue¹⁷. Por isso os Inỹ também se referem aos feiticeiros como *tèbò bina mahãdu*, “aqueles das mãos ruins”. Um xamã de Fontoura me contou, certa vez, que um homem de Santa Isabel, afamado por fazer malefícios, o encontrou na cidade e o abordou, mostrando-lhe as palmas das mãos e dizendo: “se você é *hàri* mesmo, olhe minhas mãos”. O xamã olhou se assutou (“Eu me arrepiei todo!”), e disse ao homem: “rapaz, você já fez muita coisa ruim, você tem que parar com isso”.

Essas marcas não são apenas indícios do passado, mas também do futuro; elas informam que tipo de coisa um *hàri* tem feito, mas também a capacidade daquelas mãos, o que elas poderão ou não fazer. Se um curador começa a fazer feitiço, ele pode “estragar sua mão”, i.e., perder sua capacidade de cura. Nas palavras de Sòkròwè:

Diarỹ wadèbò wadèè watximỹhỹre, wadèbò awihikỹ watximỹhỹre.
Minha mão está muito boa.

Tiu òwòru arièrykè kia ta sỹ xè txibo rabinakè òsànỹ.
Se um dia eu aprender a fazer feitiço, então talvez ela vai ficar ruim/estragar.

Kia-mỹ tuu wadèè idi watximỹhỹre, awihikỹ-le.
Mas eu estou com a mão boa, muito boa.

Aõma ihoõre wadèbò-ki aõibinabina-mỹ, tètèdỹỹ sohoji-le.

¹⁷ Segundo um relato do finado Maluarè, “as mãos de um bom *hàri* são frias, enquanto as de um ‘macumbeiro’ (mau feiticeiro) seriam quentes” (TORAL, 1992a: anexos, p. 98).

Não há nada de ruim na minha mão, apenas o trabalho de cura.

Mas o que, exatamente, é isso que mancha as mãos de sangue, que estraga as mãos? O feitiço é um objeto material, contendo diversas substâncias, que é acionado contra uma pessoa para lhe fazer mal. Alguns são lançados à distância. Esse é geralmente o caso das “flechas”, *wyhy*. São minúsculos projéteis que o feiticeiro atira contra sua vítima. O principal sintoma é dor repentina, intensa e localizada. De uma hora para outra, a pessoa começa a sentir uma dor forte em um determinado local – justamente, é claro, ali onde ele ou ela foi “flechado(a)” –, o que não raro prejudica os movimentos daquela parte do corpo. No trecho a seguir, Kurehete relata sua experiência de ter sido atingido por *wyhy*.

Eu mesmo, um dia eu estava aqui de manhã, começou a doer, aqui [região ventral], mas doer, doer, mesmo, parecia que estava rasgando tudo. Aí eu levei... e chorando de dor. Não tinha nada, nada, nada, nada. De repente amanheci assim, doendo, de manhã, umas 9 ou 10 horas da manhã comecei a sentir a dor, parecia que estava rasgando tudo. Aí, tem um rapaz [...] que tira, meu cunhado [Sòkròwè], aí eu fui lá para ele. Aí ele [disse:] “É feitiço, eu vou tirar. Só que o conteúdo, que é o tempero, o veneno, ele não vai sarar agora, vai demorar, vai custar morrer e vai continuar doendo”. [...] Aí nunca mais... doeu um pouco e depois, até hoje, parou. É, é uma coisa, assim, de surpresa, mesmo (Santa Isabel, 23/01/2013).

Depois que o *xamã* localiza o projétil, visível apenas a seus olhos, ele o extrai (literalmente, “tira”, *rita-*), utilizando apenas sua mão, como dito. O alívio é imediato, ainda que o sintoma, já muito amenizado, vá sumir apenas aos poucos. Isso porque, como a fala acima aponta, o “veneno” ou o “tempero” utilizado pelo feiticeiro ainda fica no corpo da vítima. Esses termos se referem às substâncias e/ou objetos que o feiticeiro utiliza como “mistura”, *uri*, para o feitiço – voltarei a isso adiante. *Wyhy* é, sem dúvida, o feitiço mais comum, e geralmente não tem consequências graves, a não ser que a vítima não procure um *xamã* para retirar o projétil. Parte considerável da população da aldeia já foi flechada uma ou mais vezes na vida. Apesar de *wyhy* ser geralmente lançado (*tamỹ wyhy-di rehure*, “jogou flecha nele(a)”), também pode ser colocado com as mãos, diretamente no corpo da vítima. Em alguns casos, o feitiço de enforcamento tem sido colocado por meio de uma flecha, que faz com que um *aõni* se introduza no corpo da pessoa alvo. Com efeito, feitiços com efeitos variados que são feitos em forma de ‘flecha’. Vejamos um trecho de uma entrevista gravada com Sòkròwè.

A flecha tem aquele... chama *kuni*. *Kuni* existe, *kuni* mau. Aí algum feiticeiro pega o osso do morto aí passa aquele pozinho [de osso]. Aí quando flechar, vira *kuni* lá dentro do corpo da gente. É assim, eu tiro aquele negócio lá. E aquele também, o bichinho que fura a gente, ele entra no corpo e vai furando cada lugar, a gente chama *môhõ*, *môhõ oju*. O *wyhy* que flecha cada lugar, aí vira tipo bichinho, vai furando. Aquela flecha é mais perigosa. [...] Só *wyhy*, *wyhy* tem mais forte. Aquele ali, que pega o espinho do peixe, aí faz flecha, aí flechava lugar bem aqui [garganta], aí a gente não consegue comer,

fica doendo quando engole alguma comida. Aquele é mais forte. Aquele peixe comprido, como é que chama... bicuda. Aquele ali é o espinho mais forte que faz a flecha, aquele é mais perigoso também. É também *òwòru* que a gente chama (Santa Isabel, janeiro de 2013).

Já outros feitiços são colocados em um determinado local e acionados à distância. A forma física mais comum, nesse caso, é uma pequena boneca de cera de abelha ou um pedaço de boneca de cerâmica. Quanto aos efeitos desejados, são os mais variados possíveis, embora geralmente envolvam ou a introdução de um *aõni* no corpo da vítima ou o roubo de sua alma. Tarde da noite, quando todos já estão dormindo, um *hàri* sai de sua casa, encoberto pela escuridão. Eles geralmente andam pelo mato, nos arredores da aldeia, e nunca, como se pode imaginar, pela rua entre as casas. Ele coloca o objeto, por exemplo, perto da casa da vítima e volta. De longe, ele fuma e “benze” para que o feitiço atinja a pessoa. É impossível saber exatamente como os feiticeiros fazem isso: só sendo *hàri* para sabê-lo. E os curadores, quando perguntados sobre esse assunto, frequentemente desconversam, dizendo que sabem apenas curar. Mesmo que eles não façam feitiço, eles provavelmente sabem alguns detalhes sobre como os feiticeiros trabalham¹⁸. Mas admitir conhecimento sobre tais assuntos pode abrir espaço para dúvidas sobre sua pessoa. Se ele diz que apenas cura, como, então, ele sabe tanto sobre feitiço? Esse tipo de dúvida pode irromper facilmente na cabeça de muitos.

Os efeitos pretendidos com os malefícios, como dito, são muito diversos. Há feitiços, por exemplo, para: seduzir mulheres (*hāwyy itxèna*); provocar dor localizada (*wyhy*); fazer a pessoa enlouquecer (*itxýtè*); fazer com que uma pessoa não pare de beber cachaça; fazer um raio atingir um local/uma pessoa (*biumỹta*); introduzir um *aõni*, um *kuni* ou um *woràsỹ* no corpo da vítima; fazer com que uma pessoa não consiga comer e, assim, definhe progressivamente; e também para provocar suicídio (*bàtòtaa*). Entre muitos outros. Patrícia Rodrigues, em sua dissertação sobre os Javaé, por exemplo, lista 15 tipos (1993: 158-160), descrevendo suas características. Mas essa lista pode se estender indefinidamente, pois os feitiços não formam um estoque fechado. A feitiçaria é uma arte criativa: seus mestres estão sempre “inventando”, no fraseamento do português falado pelos Karajá, novos feitiços, que terão efeitos inéditos: os feitiços, dizem, são “invenção de feiticeiro”. Para cada efeito desejado, um componente específico é utilizado.

Há, porém, um componente comum a todo feitiço: osso humano. Os feiticeiros, sempre às escondidas, vão ao cemitério, abrem uma cova e retiram ossos de um morto.

¹⁸ Quando um xamã tira um feitiço, por exemplo, não raro ele diz quais foram as “misturas” utilizadas no intuito de provocar quais efeitos; eles sabem porque vê com seu aparelho, e porque seu *aõni* lhe conta detalhes sobre como o feiticeiro produziu tal malefício. Além do mais, os xamãs (curadores e feiticeiros) têm uma vida secreta, encontrando-se às escondidas, ou “em espírito”, e trocando informações.

Especialmente os de xamãs mortos. E, quanto mais poderoso ele tenha sido em vida, mais poderoso será o malefício feito com seu osso. A isto serão adicionados vários outros componentes, cada um visando um efeito específico. A maior parte disso é transformado em pó (*nōdè*) para ser incorporado ao objeto, que também pode contar com substâncias de origem vegetal. Todos esses componentes são a “mistura” (*kuri* ♀, *uri* ♂) do feitiço – como vimos acima. Em alguns casos, quando um *hàri* tira um feitiço de alguém, ele enumera os elementos de sua “mistura”. No caso de um homem que foi tratado com sucesso de um feitiço de enforcamento, o malefício feito contra ele tinha corda, arame e algodão – meia, camiseta de manga longa – (objetos com os quais ele poderia se enforçar), grampeador (para que, pendurado pelo pescoço, ele ficasse “grampeado”, sem reação), e cachaça (para que tomasse coragem). Para direcionar o feitiço para uma pessoa específica, além de “benzer”, o feiticeiro pode usar, junto com a mistura, qualquer pedaço do corpo da vítima ou objeto que tenha estado diretamente em contato com ela. Por isso, por exemplo, os Karajá, quando aparam o cabelo, costumam juntar a parte cortada e jogar no rio. Como diz Toral,

tudo que sai do corpo está em ligação com o que existe dentro dele, com o *tytyby* [a “alma”, componente imaterial da pessoa]. Assim a urina, cabelo, fezes, o rastro na terra, as unhas, o cuspe etc., são coisas poderosas para se entrar em contato com o *tytyby* de seu proprietário. Podem ser utilizadas, por exemplo, para fazer um malefício (1992a: 146).

A feitiçaria, como dito, é uma arte inventiva. Os feiticeiros estão atentos a novos materiais que poderiam utilizar como mistura em seus malefícios, assim como estão sempre desenvolvendo novos feitiços, que causarão efeitos inéditos. Alguns itens industrializados, por exemplo, passaram a ser incorporados como *uri*, “mistura”: os já mencionados grampeador e fio de eletricidade, por exemplo, este último tendo resultado em malefícios muito fortes. Um homem me contou, certa vez, que um xamã javaé fez um feitiço para seduzir mulheres com um pedaço de um avião que caiu no Araguaia, pois as mulheres, na sua percepção, são deslumbradas por avião e carro. Esse exemplo, ainda que simples, ilustra bem a lógica desse tipo de criação. Uma das consequências mais visíveis dessa dimensão inventiva do feitiço é que, de tempos em tempos, um novo malefício se espalha, acometendo muitas pessoas em diversas aldeias. Essas “modas” ou “ondas”, como dizem os Inỹ, se sucedem umas às outras. Só em tempos recentes, eles apontam quatro. Houve um tempo (década de 1980?) em que muitos homens bebiam e caíam, ou se jogavam, de suas canoas. Vários morreram. Apesar de essas mortes serem classificadas por muitos Tori como “acidentes” provocados pelo consumo de álcool, os Inỹ são enfáticos em afirmar que foram causadas por um feitiço. Depois, muitos jovens

“elouqueceram”, ficaram *itxýtè*. Essa crise ocorreu na virada dos anos 1980 para 1990 e foi registrada por Manuel Lima Filho (1994: 30-31; 138), que fez pesquisa de campo em Santa Isabel à época. Depois, aconteceram alguns casos de tentativa de “suicídio”¹⁹ com arma de fogo; quatro pessoas foram a óbito dessa maneira entre 2002 e 2007. Na sequência, muitas pessoas passaram a subir na torre de TV de Santa Isabel e a ameaçar se jogavam de lá; duas mortes assim ocorreram em 2007 e 2008. Agora, de 2010 para cá, a “moda” é o enforcamento²⁰. E depois dessa “onda”, virá outra, os Inỹ afirmam. Pois, como me disse Samuel Kyriwàna, “o feitiço existe desde que o mundo é mundo”.

Os feiticeiros “não pensam de curar, só de matar”, no fraseamento inỹ. Ouve-se frequentemente que eles que “não tem dó de ninguém”. E isso porque, se os xamãs veem, por meio de seu “aparelho”, os bichos como pessoas, como gente (ver *infra*), os feiticeiros – alguns Inỹ me disseram –, quando seu *aõni* se aproxima deles, quando vão fazer um malefício, veem as pessoas como “bicho”. E bicho se pode matar, sem dó²¹. Um dos feiticeiros mais poderosos ainda vivos é o velho Warumỹni, o inventor do feitiço de enforcamento. Sobre ele, Waira me relatou:

Kia hè ijõ wako relyy, aõma pajé aõma ityhy kòwòrudu inihikỹ.
Ele me contou algumas coisas, aquele pajé ityhy, um grande feiticeiro.

Kaa iòwòru aõma ihỹre kaa bàtòtaa.
Esse feitiço de enforcamento é dele.

Wako relyyrèri, hèbè! Diarỹ hàrikõ-mỹ kànỹ!
Ele me contou, minha nossa! Eu aina não era hàri!

Wako relyyrèri hèbè! Òwòru-mỹ hèbè! Timỹ? Wako relyy.
Ele me contou, minha nossa! Feitiço, minha nossa! Mas como pode? Ele me contou.

Kaa usè rihõrõnỹ, tamaterial rihõrõnỹ aõma xaola-di. Hèbè!
Ele fazia assim, guardava seu material (ossos) em uma sacola. Minha nossa!

Kaa bàdè bàdè, kaa bàdè bàdè kaa, butu-mỹ.
Esse daqui, esse daqui, esse, tudo! [apotando partes do corpo, se referindo aos ossos].

¹⁹ Entre aspas pois, para os Inỹ, com arma de fogo ou por enforcamento, é um feitiço que leva a pessoa a agir daquela maneira. O culpado pela morte é o feiticeiro, foi ele quem o/a matou, dizem; trata-se, portanto, de homicídio (ver NUNES, no prelo).

²⁰ Cabe notar que, em 2012, uma xamã Kamayurá foi trazida para acabar com o feitiço de enforcamento. Em Santa Isabel ela desvelou alguns malefícios, um deles, inclusive, do lado de fora da casa de um rapaz falecido, mais exatamente ao lado do local onde ficava sua cama. Ela tirou, também, um feitiço de dentro da água, protegido por uma sucureira – o feitiço de afogamento – e outro enterrado embaixo da torre de TV da aldeia.

²¹ Ver também o que diz Toral: “Os *hàri* costumam trazer *aõni* violentos, através da manipulação de pequenas representações de cera misturada a restos de mortos, introduzindo-os no seu corpo ou no de outras pessoas com diferentes finalidades. Quando recebe um *aõni* violento o *hàri*, com seu próprio corpo, pode fazer coisas que normalmente não seria capaz, violências como ‘tirar o fígado das pessoas e comer’” (1992a: 228).

Mỹwahè òwòrudunihikỹ.
Assim, ele é um grande feiticeiro.

Hè wyhy riwinỹmỹhỹre tii ràbi-le ràki riwinỹmỹhỹre tuu, tii ràbi-le.
Ele faz flecha com osso, ele o faz com osso.

Ratxi-le-mỹhỹre ixyby rahènỹra.
Ele está aqui, depois escapa de novo [dos que tentam lhe matar]²².

Butu kaa ràbi inỹ rahure, kaa Hāwalò.
Ele matou todos [muitos] daqui, de Santa Isabel.

Arutỹna rirubunỹre, Bòbòsi rirubunỹre, Watau rirubunỹre,
Matou Arutỹna, matou Bòbòsi, matou Watau,

Mỹxiawari ràki rirubunỹre. Matuari ràki hè mōma wahè Jijukè hābu, rirubunỹre.
Diz que ele matou Mỹxiawari. O velho, marido da Jijukè, ele também matou.

Kia butu-mỹ rahura, kia velho mahādu.
Ele acabou com todos eles, com esses velhos.

Òwòru-mỹ rahu, òwòrudu ràki ratxi, òwòrudunihikỹ.
Matou com feitiço, ele é feiticeiro, um grande feiticeiro.

Inỹ wyhy ritakè aòkò. Inỹ wyhy ritara mỹỹ-le ixyby-le kua inỹ dèè rihōrōnỹ
Ele não tira flecha das pessoas. Ele tira a flecha e depois coloca de novo.

Ritakè ihōò, iòhāru hè!
Ele não tira [cura], ele é muito perigoso!

Os feiticeiros se alegram em fazer o mal. Suas motivações são mesquinhas: eles invejam as pessoas que estão bem, alegres, e tem raiva dos curadores que as salvam de seus malefícios. A seguinte passagem é um trecho do relato de Pedro Ijètura (em TORAL, 1992a: anexos, p. 82) no qual ele conta como o *hàri* javaé Warikina queria lhe ensinar a fazer feitiço.

Se alguém ficar com raiva de você, você vai procurar essa pessoa no mato quando ela for cagar, quando for banhar, urinar. Fica olhando e quando a pessoa não perceber pegue as coisas dele (urina na terra, fezes, o rastro na terra, saliva de cuspe). Com isso você vai fazer feitiço, faça, faça mesmo! Depois que você fizer algo, mate! Derrube o corpo dele! O feitiço é bom, bom mesmo, a gente fica alegre de fazer isso. Dá muita alegria ver gente gorda [saudável], moça, rapaz, casado novo, meninos, pode ser qualquer um, em grande número, a gente acha bom ficar vendo. [...] Quando as pessoas ficam alegres, o *hàri* fica falando: – Aquele gordo vou fazer emagrecer e vou ficar alegre com isso.

²² Sobre ele, os Inỹ contam que não para em aldeia nenhuma. Pois onde chega logo começa a matar pessoas. Muitos tentaram matá-lo (ao modo dos *hàri* ou dos *inỹ*, i.e., com burduna, por exemplo), em vingança, mas nunca ninguém conseguiu, poderoso que é. Expulso de uma aldeia, ele se muda para outra, e tudo se repete. A última notícia que se tem dele é que está morando entre os Xerente. Sobre ele, ver também o relato de André Toral (1992a: 230-231).

REXITYYTAAMÿHÿRE

Os *hàri* têm a “visão aberta”. Eles enxergam os feitiços no corpo das pessoas: onde os comuns não veem nada, eles veem uma flecha cravada no braço ou um fio de algodão amarrado ao redor do pescoço, por exemplo. Os xamãs também enxergam os espíritos de mortos, os *aõni* e outras entidades que, na maior parte do tempo, passam despercebidas aos demais. Isso acontece sobretudo no rio ou no mato. Eles olham um determinado local no rio e veem, sentem, que há um *aõni* ali. Um grupo de homens de Santa Isabel saiu em uma caçada, certa vez, acompanhados de um xamã. Eles avistaram um bando de veados mateiros e se animaram. Mas o *hàri* os advertiu, dizendo que eles não deveriam atacá-los, pois o dono (um *aõni*) daqueles veados estava bravo, e não deixaria a morte de um daqueles bichos impune. O xamã sabia porque ele o via. Mas é durante a noite que a visão dos *hàri* fica mais aguçada: no escuro, eles enxergam nitidamente toda a gama de seres que habita o cosmos inÿ, invisíveis aos olhos dos comuns. Lembremos do relato de Hibederi sobre sua crise iniciatória. Quando ele caiu doente, ele diz, “à noite, eu passei a enxergar claramente, assim como todos veem as coisas durante o dia”. Por isso as pessoas preferem levar seus familiares para serem tratados tarde da noite, às vezes de madrugada.

Os *hàri* enxergam com seu “aparelho”, mas há uma outra maneira pela qual eles podem ver – não exatamente com seus próprios olhos – e fazer coisas. Quando as pessoas dormem, seu *tyytàby*, sua “alma”, sai de seu corpo e anda. Quando a pessoa desperta, suas a alma se acopla novamente ao corpo. O que acontece durante o tempo em que a alma vaga, a pessoa não se lembra, a não ser ocasionalmente, na forma de sonho. A “mensagem” do sonho pode expressar-se literalmente ou não. Desidèrio Aytai, descreve vários objetos e eventos que aparecem em sonho como presságio de morte: “– Sonhar que estou chorando, significa que alguém da minha família morrerá. – Cair num buraco significa enterro. – Pegar um peixe grande, alguém da minha família morrerá” (1983a: 11), dentre outros. Nesses presságios oníricos, são geralmente os *woràsÿ* da família da pessoa que a avisam que algo acontecerá. Mas o sonho também pode ser “literal”, uma memória do aconteceu enquanto a pessoa dormia. Há relatos, por exemplo, de pessoas que sonham com um *hàri* específico. Isso quer dizer que aquele xamã veio até ela, também “em espírito”, enquanto dormia. Esse tipo de aparição é muito preocupante, pois se algum xamã age assim, é provável que ele esteja tentando fazer mal à pessoa. Em um caso específico, cedo pela manhã, uma mulher foi até a casa do xamã com quem sonhara e lhe perguntou: “Você foi até minha casa à noite?”

Também o *tyytàby* dos *hàri* saem de seu corpo enquanto eles dormem. Mas os *hàri* controlam os vagares de suas almas. Os xamãs têm a capacidade de *rexitàkytàkamỹhỹre* ♂, *rexityytaamỹhỹre* ♂, eles tiram/extraem (*taa*) sua própria (-*exi*-, um reflexivo) ‘imagem’ (*tàky* ♀, *tyy* ♂), i.e., sua alma e vão – não vagam – a vários lugares. Eles podem ir à casa das pessoas, a outras aldeias ou lugares no mato; é sob essa forma, também, que eles visitam os outros paramares do cosmos. Os *hàri* podem fazer isso a qualquer momento, embora o façam quase exclusivamente à noite, quando sua visão é mais aguçada²³: um xamã simplesmente se deita para “dormir”, sai de seu corpo e vai aonde deseja. Ele está o tempo todo consciente e vê tudo de maneira clara, exatamente como vê as coisas acordado, com seus olhos de não xamã. Quando ele volta, quando acorda, ele se lembra de tudo, do mesmo modo como se lembra das atividades corriqueiras que faz durante o dia, como rachar lenha, ou ir à cidade – o que muda é que tipo de coisa ele vê. Um exemplo pode ser encontrado na narrativa apresentada no capítulo um sobre a última guerra entre Karajá e Xavante. O grupo de homens inỹ anda o dia inteiro atrás de seus inimigos, e seguem noite adentro. No meio da madrugada, um deles sugere que alguém vá na frente para ver se os Xavante estão próximos. O xamã se prontifica. Ele senta no chão, *rexityytamỹhỹre* e vai com seu espírito. Logo ele chega na aldeia desses *ixỹju* e vê tudo. Voltando para seu corpo, ele dá a notícia: “*Yỹỹ...* Os *ixỹju* estão bem perto, eu vi a aldeia deles. Antes de o sol nascer nós vamos chegar lá”.

Esse estado é contrastado com o sonho (-*rasi*): o que o xamã viu com seu “aparelho” ou com os olhos de sua alma, por assim dizer, o que presenciou/viveu “em espírito”, é algo que “é verdade, aconteceu mesmo”, como dizem os Karajá. Quando Waira me contava sobre sua crise iniciatória, por exemplo, assim ele disse:

*Bàdèsò-mỹ*²⁴ xè, a noite, tuna?! Tahè rarõre, eu dormi.
No final da tarde/começo da noite, então eu dormi.

Rarõmỹhỹre taràki txibo de madrugada, anõma dòtuò aruanã wahè
Eu estava dormindo e, de madrugada, o aruanã subiu [do Berahatxi]

Kia rarèri ijasò rèsè-mỹ, Lateni...
Ele veio, o ijasò, dançando, também o Lateni.

[*Arasi-mỹ?*, “no seu sonho?”, eu perguntei.]

Kõre! Warasi-mỹ aõkõ, itãnỹ!
Não! Eu não estava sonhando, eu o vi claramente [itãnỹ]!

²³ Os Karajá dizem que só os xamãs mais poderosos podem “extrair sua alma” durante o dia.

²⁴ *Bàdèsò* se refere aos extremos do curso do sol, quando seus primeiros e últimos raios iluminam esse mundo, dando a ele uma tonalidade avermelhada – lit. “tempo/mundo (*bàdè*) vermelho (*só*)”.

Tàki wahè, kaa-ki aōma ratxi rēhēmānỹre.
Ele mesmo [o ijasò], ele chegou aqui.

Tahè tàki wàna hē wii dèè rarybèrèri aōma ròhònỹkè-mỹ kaa-ò, kaa wèbrò-ò wahè.
Então nós conversamos para que ele saísse para cá, para o lado de cá [para dançar na aldeia].

Extraíndo-se de seu corpo, o *tyytàby* pode andar sob essa forma ou pode introduzir-se no corpo de animais – *iwò-ò ralò-*, diz-se, “entrou (*ralò-*) para o interior (*wo*) dele (*i*)²⁵. Os bichos mais frequentemente mencionados são o pirarucu, o boto, a onça e o gato doméstico. É a esse último que os Inỹ são mais atentos. Pois ‘dentro do’ gato, os xamãs andam à noite pela aldeia, entram na casa das pessoas, veem o que elas estão fazendo, seguem-nas etc. Se um gato começa a aparecer retetidas vezes na casa de alguém, durante a noite, as pessoas ficam preocupadas, pois é provável que se trate de um *hàri*. E se um *hàri* vai à casa de alguém *wasi-le-mỹ*, às escondidas, com um corpo de gato, e não com o seu próprio, seus propósitos só podem ser nefastos. Um homem me contou que, certa noite, ele e sua mulher estavam dormindo quando alguém começou a atirar pedras no telhado. Ele se levantou rapidamente e saiu para olhar. Iluminou ao redor da casa com sua lanterna e viu um gato se esgueirando à beira do mato, nos fundos de sua casa. “Algum feiticeiro está querendo fazer mal para minha família”, concluiu. Quando algo do tipo acontece, há uma maneira de se proteger e, ao mesmo tempo, saber quem é o *hàri* que visita sua casa: deve-se espancar o gato. Quando o malfeitor acordar, seu corpo vai estar machucado, pois seu corpo está sujeito a tudo que acontece com seu *tyytàby* em suas andanças. Há vários relatos de feiticeiros que deitam-se sadios e que acordam com o corpo dolorido, com a perna machucada ou com hematomas. Se o gato for morto, aquele que ocupa seu corpo também morrerá. Um pequeno mito que registrei em Buridina (NUNES, 2012a: 377) ilustra isso.

O *tyytàby* de um *hàri* foi visitar os *berahatxi mahādu*, no mundo subaquático. Os “guerreiros” do Mundo de Fora foram pescar pirarucu. Os *berahatxi mahādu lateni* resolveram ir brincar. “A rede para eles é brincadeira”. O xamã tinha feito sexo com sua mulher. Por isso os *Lateni* disseram para ele tomar cuidado. “Diz que pirarucu é *lateni*”, pois os *tyytàby* dos *Lateni* entram neles, assim como o *tyytàby* do *hàri* também entrou. Os guerreiros armaram *rèru* na água (a rede trançada com fibra da embaúba) e os *Lateni* começaram a brincar. O primeiro deles foi e arrebentou a rede. O segundo também, e assim foi até chegar a vez do *hàri*. Quando ele bateu na rede, não conseguiu arrebentá-la e a rede virou, ele ficou preso. Os *Lateni* falaram: – “Eu não disse que ele corria perigo? Agora ele se

²⁵ Vale uma menção, aqui, a uma passagem de André Toral: “O conhecimento xamânico constitui-se em boa parte pelo domínio de técnicas de ‘excorporação’, que possibilitam ao *tytyby* [*sic.*], ‘espírito’, do *hàri* viajar nu para toda parte, relativamente invisível e livre do corpo que fica na sua casa ou então de introduzir-se em diversos tipos de seres, de poder evocá-los e conviver com eles no seu interior (‘incorporação’). Liberado do corpo que o abrigava e retinha, o *tytyby* do xamã percorre distâncias incríveis atingindo facilmente São Paulo, Brasília. Quanto mais virtuoso o *hàri* mais ele aparece como onipresente, senhor do espaço. Ele pode, também, escutar o que se diz dele em toda parte. Diversos Karajá de diferentes aldeias acreditavam firmemente que o *hàri* Javaé Ôrihele tinha o poder de escutar perfeitamente o que dele se dizia em qualquer parte” (1992a: 223).

lascou!” O *xamã* quase morreu. O que salvou ele foi que um dos *Lateni* mandou uma piranha para arrebentar a rede. Mas os *inỹ* já iam acertar a cabeça dele com a borduna quando ele foi salvo. Quando *hàri* acordou na aldeia, estava com a marca da malha [da rede] na testa. Enrolou um pano na cabeça para ninguém ver seu machucado. Se seu *tyytàby* tivesse morrido junto com o pirarucu, o *xamã* morreria na aldeia.

Esse tipo de transformação, como disse, envolve a instrumentalização de um corpo animal, para o “interior” (*wo*) do qual o *tyytàby* *xamã* “entra” (*ralò-*). Mas dos *hàri* mais fortes, diz-se que eles podem se transformar *taumỹtyhy-di*, “com seu próprio corpo”. Para demonstrar seu poder para um amigo, o velho *Warumỹni*, poderoso *hàri* e renomado feiticeiro (ver nota 22), transformou-se em onça diante de seus olhos. Assim *Waxià*, atual chefe cerimonial de Fontoura, relatou o caso.

Diz que ele virou *hālòè* de verdade, mesmo. Ele [um outro índio] não estava acreditando nele. Aí o [velho *Warumỹni* lhe disse]: “Você não está me acreditando?” [O outro responde]: “Não”. [Warumỹni]: “Então tá, eu vou...” Aí ele tava mexendo no negocinho, mexendo no... É uma raizinha, eu esqueci o nome. Aí passou o negócio no corpo, raizinha, né? Aí ele [o outro homem] só olhando. “Você vai ver”. De repente começou do pé, aí virou, virou, virou, até que virou mesmo [onça]. Só que não virou tudo. Ficou aqui [apontando para as pernas], o pé ficou de gente, mesmo. Só virou só aqui na frente, pra cima, na cabeça. O resto, o pé, ficou de gente, mesmo. Aí ficou olhando, “*hỹỹỹ*” [a onça rugindo]. Aí o índio ficou... escondeu assim atrás de um pau, com medo. Aí [o onça] pulando, assim, correndo, só para ele ver. Só para ele acreditar. Existe, mesmo! Aí chamou ele: “Vem aqui! Vem aqui! Passa alguma coisa aqui na minha cabeça” Aí ele mostrou o negócio para ele [o outro homem] passar nele. Passou o negócio nele, aí virou normal. Aí ele perguntou: “E aí, você acreditou, agora? O feiticeiro é assim!” Aí voltou. Aí ele [o feiticeiro] deu um negócio para ele, diz que para virar pajé, também, igual como ele. “Vai passar no seu rosto, no braço, no pé”. “Está bom”. Aí orientou ele. Como esse menino é esperto [ele pensou]: “deve ter alguma coisa errada”. Aí ele foi lá, levou no pajé e mostrou. “O que é isso aqui? O menino me deu. Diz que é para mim virar pajé, *hàri òhòtibèdu* [curador]”. [O *xamã* responde:] “Não, esse negócio aqui não é pra pajé, não. Esse negócio aqui é veneno”. Aí jogou fora, por isso ele não tomou. [Falando com o onça] “Você deu veneno para eu me matar!?” “Foi, eu vou te matar!” Aí o cara sumiu, assim... Não fica assim, some igual papel, vai embora. Ele sabe que... quando apronta alguma coisa, vaza rápido. Não para. Agora ele está nos *Xerente*. Com medo. No *Javaé*, ele aprontou. Diz que ele colocou um, em uma criança, veneno, é o raio. O menino pediu alguma coisa para a mãe dele, comida, e a mãe não deixou para ele. Aí ele ficou bravo, né, esse cara. Aí aprontou, encomendou para a criança. [O menino era] sempre assim, forte. O sol está assim [o tempo estava bom], e aí [veio o] vento. E daí a um pouco, ele estava jogando bola na praia, no *javaé*, caiu um raio, assim, e pegou ele. Morreu na hora essa criança. É assim, ele. O nome dele é *Warumỹni*. Não para não.

Os *xamãs* se conhecem uns aos outros, pois, com seu “aparelho”, eles veem que uma pessoa tem seu *xerimbabo aõni* ou que ela faz feitiço. À noite, eles saem de seus corpos e, eventualmente, se reúnem para discutir assuntos diversos, como decidir sobre qual punição será aplicada para uma infração ritual, para entrar em acordo sobre matar uma pessoa (se são feiticeiros) ou para dissuadir um feiticeiro de seu propósito assassino – um curador pode procurá-lo e pedir/aconselhar para que ele não jogue feitiço ou, caso já o tenha feito, para tentar convencê-lo a tirar o malefício ou lhe ensinar qual o remédio

apropriado. Embora essas reuniões também ocorram de corpo presente, às escondidas. Isso mesmo que não se trate de uma questão de feitiçaria. Os *hàri* mantêm, de certa forma, uma vida secreta, e sobre ela pesa uma ética do silêncio. Eles não revelam publicamente as atividades de um outro xamã, mesmo que esse seja um feiticeiro. Se o fizerem, um ou mais *hàri*, com o consenso, mesmo que velado, dos demais, provavelmente o atacará. Eles podem enfeitiçar algum parente daquele que contou, ou atacá-lo diretamente. Se um *hàri* insiste em contar o que ele sabe, mas apenas os xamãs deveriam saber, seus pares podem mesmo “fechar sua visão”. (ver também RODRIGUES, 1993: 145-146). Foi o que aconteceu com Maurehi, antigo cacique de Buridina. Ele era um xamã poderoso, mas contava tudo que sabia para seus familiares e para outras pessoas. Os outros *hàri* tinham raiva dele por isso, e, com o tempo, conseguiram tirar seu “aparelho”. Ele, então, como disse Hibederi quando os feiticeiros afastaram seu *aõni*, *inỹ-mỹ ròsè*, “voltou a ser gente”.

O *tyytàby* dos *hàri* também combatem-se uns aos outros. Um outro xamã, com efeito, é sempre um inimigo em potencial, provavelmente um adversário real. Eles atacam-se uns aos outros tentando diminuir o poder de seu adversário ou mesmo matá-lo. “Esses combates invisíveis causam, segundo os Karajá, a morte de muitos *hàri*. É uma das formas de morrerem, pois segundo se acredita os *hàri* não morrem de velhice e sim vítimas de meios violentos como o *asioròrò*, tiro, flecha, machado, etc.” (TORAL, 1992a: 232).

MODO DE AÇÃO AÕNI: DUPLICIDADE

Os xamãs conhecem as coisas porque eles têm um “aparelho”, um *aõni* e porque podem *rexytyta-*, extrair sua própria alma e andar pelo cosmos. Além disso, como os Inỹ dizem, os xamãs são eles próprios *aõni*. Lembremos-nos das histórias do tempo primordial, um tempo marcado pela qualidade *isỹru*, no qual todos os seres eram *aõni* e, por isso, capazes de atos “mágicos”. Esse também era o caso dos primeiros humanos, argumentei, porque eles capazes de ação *aõni*: como Hãwy Wẽnõna, que bate o pé na base da árvore e a faz diminuir até o chão, e seu filho, que se transforma em pássaro e foge (Mo8). Isso, não é difícil de ver, é precisamente o que ocorre com os *hàri*. Eles podem ver e escutar à distância, conversar com os *aõni* sem precisar eimitir uma única palavra com sua boca humana, sair de seu corpo e aparecer como “espírito”, ou transformar-se em animais vestindo suas peles/roupas (*tàky*) etc. Eles conhecem as coisas de maneira “intuitiva”: eles “sentem” a presença dos *aõni*, assim como de outros *hàri* e de feitiços, do mesmo modo como o Lateni de Mo8 segue pelo caminho certo atrás de sua mulher e

filho, mesmo sem saber para onde eles foram, ou como *Ànyxiwè* sabe que um dos gêmeos não é seu filho apenas ao olhá-lo, e o rapaz “escuta” o que *Ànyxiwè* diz, mesmo que ele tenha apenas pensado (Mo9). Eles podem transitar entre os patamares do cosmos, do mesmo modo como os *ijasò* podem subir do Berahatxi para o Mundo de Fora, apenas com seu *tyytàby* (quando trazidos pelos *hàri*) ou de corpo inteiro, ou como os habitantes do Biu podem descer para o Ahãna, como nos casos de Tainahakÿ (M14), Mawy (Mo8) e Biuraxi e seus companheiros *Wèkrò*, *Rutyti* e *Wasarubuna* (M15). Onde os comuns olham o corpo de um enfermo e não veem nada, os *hàri* veem uma flecha ou um fio de algodão atado; enquanto os comuns estão pescando tranquilamente, um *xamã* vê *ijasò* ou outros *aõni* dentro da água. O conhecimento *xamânico*, enfim, depende de um modo de ação *aõni* (ver capítulo dois).

Mas se os *xamãs* são eles próprios *aõni*, como os *Inÿ* sempre dizem, eles também são humanos. Eles são parentes de outros humanos e, assim, se constituem como *inÿ* assemelhando-se a eles. Por outro lado, por meio de uma “aliança demoníaca” (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2007) com seu xerimbado não humano, eles entram em um devir-*aõni*. Os *hàri* são seres individuais, internamente repartidos entre uma parte Eu (*inÿ*) e uma parte Outro (*aõni*). Essa duplicidade de sua pessoa, porém, será rompida com a morte. Entre os *Inÿ* acontece algo similar ao caso *Wari'*. Entre estes, a pessoa se torna *xamã* também por meio de um adoencimento, causado pelo roubo da alma (*jam*) da pessoa por um espírito animal. A alma do novo *xamã* será banhada pelo animal que o atacou, de modo que ela se torna, agora, um corpo animal. O *xamã* é um “doente crônico”, uma pessoa *wari'* com *jam* autônomo, um duplo animal. Esse duplo faz uma aliança com sua espécie: ele é prometido em casamento para uma mulher animal. Essa duplicidade se desfaz quando o tal aliança é efetivada, que é também sua morte entre os *wari'*. Dali em diante, ele será apenas um animal (ver VILAÇA, 1992: 79-83; 2006: 202-207). Entre os *Inÿ*, a “aliança demoníaca” entre o *hàri* e seu xarimbabo *aõni* não assume a forma matrimonial, como no caso *wari'*, mas a morte também implica uma interrupção do devir, uma regressão à “filiação intensiva”: o *xamã* morre se transforma em um similar a seu espírito auxiliar, em um *aõni tyhy*, em “*aõni* de verdade”. A literatura específica registra que os *hàri* têm um destino póstumo diferente do restante dos *inÿ*: eles ascendem ao Biu e lá se estabelecem (ver TORAL, 1992a; RODRIGUES, 1993; LIMA FILHO, 1994). Mas seu destino, com efeito, depende da origem de seu xerimbabo. Cada *hàri*, com a morte, descarta sua parte humana, *inÿ*, e se transforma em um *aõni* similar a seu espírito auxiliar, estabelecendo moradia, então, junto a este, em seu local de origem, que pode ser qualquer um dos três patamares do cosmos. O espírito dos *berahatxi* *hàri*,

assim, quando morrem, descem ao Fundo do Rio, onde se transformam em “*ijasò* de verdade”.

Em vida, esse duplicidade Eu-Outro se manifesta sobretudo quando o *hàri* extrai sua própria alma. Isso sugere que, antes que um doente crônico, como no caso Wari’, o *hàri* é um morto antecipado, pois sua manifestação por exelência, sua alma *fora do corpo*, é análoga a dos espectros dos mortos (*kuni*, *hurè*, *woràsỹ*, ver *infra*), assim como a de certos *aõni*, seres cujo corpo, do ponto de vista dos humanos, é uma alma. Como Rodrigues notou, o *tyytàby* é uma espécie de “corpo invisível”. “A pele velha tem fígado, coração e todos os órgãos internos, mas só o *xamã* pode ver” (1993: 82; também 2008b: 417ss). Sonia Lourenço afirma que “o conceito de *tykytyby* é usado para se referir a ‘corpos’ e não a ‘espíritos’. Os Javaé tentam explicar que *tykytyby* é como se fosse uma ‘alma’ que tem um corpo” (2009: 289).

O componente imaterial da pessoa, seu “espírito” ou “alma”, como os Inỹ traduzem geralmente, é chamado de *tàkytaby* ♀, *tyytaby* ♂, termo que foi traduzido por vários autores como “pele (*tàky* ♀, *tyy* ♂) velha (*tàby*)”. Já a palavra mais comum para “corpo” é *kumỹ* ♀, *umỹ* ♂. A oposição é evidenciada no seguinte trecho do relato do *xamã* Òhãluè, quando ele fala sobre o trabalho de trazer *ijasò* para a aldeia.

Kia usè inỹ rityytaamỹhỹre,
Dessa forma nós tiramos a alma [*tyy*] dos *ijasò*,

taumỹtyhy-di inỹ didyòmỹhỹde kaa-ò.
nós não trazemos o corpo verdadeiro dele [*taumỹtyhy*] para cá, não.

Tahè inỹ rityytaamỹhỹ.
Então nós tiramos sua alma [*tyy*]²⁶.

Ao lado da “pele velha”, Patrícia Rodrigues identifica, entre os Javaé, o conceito de *tàkytyhy*, “pele de verdade”, que remete à “imagem visível, palpável e mortal, o que inclui o corpo físico” (2008b: 417). Na literatura Karajá, como a própria autora nota, não há nenhuma referência ao “*tàkytyhy*”. Em sua dissertação (1993), Rodrigues havia associado a “pele velha” à “alma” e a “pele de verdade” ao corpo. Em sua tese, porém, ela rechaça a oposição corpo-alma como inapropriada à sociocosmologia javaé, dado que a invisibilidade dos “espíritos” não os impedem de terem uma materialidade corporal.

creio que seria mais exato traduzir os conceitos de *tykytyhy* e *tykytyby* como “corpo de verdade” e “corpo velho”, uma vez que *tyky*, nessas expressões, não se refere apenas à dimensão superficial da pele, mas ao corpo como um todo. E apesar dos próprios Javaé traduzirem ambos os conceitos como

²⁶ O processo e o verbo são os mesmos, note-se, que quando um *hàri* *rexityytaamỹhỹre*; mas, nesse caso, é a alma/imagem do *ijasò* que eles extraem, trazendo-a para a aldeia.

“alma” ou “espírito”, na falta de palavras do Português mais apropriadas, creio que nenhuma das duas é correta, uma vez que são conceitos ocidentais para aquilo que o sujeito tem de imaterial, em vida ou após a morte, o que não é o caso dos conceitos Javaé. [... T]anto o corpo velho ou invisível quanto o de verdade ou visível são igualmente “corpos”, uma vez que são dotados dos órgãos e todo o resto que constitui a sua materialidade. É preciso lembrar que, entre os Javaé, [...] o critério da visibilidade não é o que define a materialidade ou não de algo (id.: 418).

O argumento da autora de que as “almas” também tem corpo é crucial. O contraste entre material e imaterial, com efeito, coloca muitas limitações para a compreensão desses conceitos inỹ. O contraste entre visível e invisível, ou entre opaco e transparente, por outro lado, me parece central; e é aí que reside o sentido do uso da palavra “alma”, em oposição a “corpo”²⁷. Os *tyytàby*, as “almas” dos mortos, dos *ijasò*, dos *aõni* ou das pessoas, é, em circunstâncias normais, invisível (aos olhos dos comuns). Já o corpo se define por sua opacidade: quando se vê alguém (vivo, acordado) em algum lugar, se diz *aumỹ rabi- ♂*, lit. “eu vi seu corpo”, no sentido de “eu te vi”. Mas, eventualmente, pode se ver uma “alma” por aí.

Em um texto recente, Marcela Coelho de Souza aponta para a importância de se diferenciar as manifestações da alma dentro e fora do corpo. Quando a autora perguntou a um *Kisêdjê* de onde a alma (*mekarõ*) da criança vem, ele lhe respondeu: “mas isso é depois que você morreu!” (2011: 14 – tradução minha). O *karõ* nunca está dentro do corpo; o que aí existe é *katwâni*. “Quando você morre, o *katwâni* parte para a aldeia dos mortos (*mekarõ patá txira*), mas o que você vê (ou escuta) quando você vê (ou escuta) os mortos é o *karõ* das pessoas, *mëkarõ*” (id.: 15). “Como um duplo”, em suma, a alma “só pode se manifestar no lugar da pessoa, nunca ‘com’ ela. Um ‘outro corpo’ [...], ela só é visível quando o próprio corpo da pessoa deixa a cena, mas é definida por sua própria visibilidade. Figura/fundo” (id.: *ibid.*) – cf. também VILAÇA, 2002: 361). De maneira similar, os Karajá falam do *tyytàby* de alguém principalmente quando este está fora de seu corpo originário: quando um *hàri* viaja pelo cosmos, quando os *ijasò* estão na aldeia, quando o corpo de alguém é invadido por uma alma alheia ou quando a sua própria é roubada. Quando uma pessoa está “normal”, como os Inỹ gostam de dizer, viva, acordada

²⁷ Com base em sua recusa da oposição entre “corpo” e “alma”, Rodrigues afirma que a idéia do “perspectivismo multinatural” formulada por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a) não seria válida para o caso Javaé, pois, entre eles, o contraste “não é entre uma ‘essência antropomorfa de tipo espiritual’ e uma ‘aparência corporal variável’, mas entre tipos de corpos humanizados diferentes” (2008b: 423); “Ao invés do contraste entre alma e corpo, tem-se o contraste entre tipos diferentes de corpos” (id.: *ibid.*), o “corpo velho” (*tàkytaby*) e o “corpo de verdade” (*tàkytyhy*) – não cabe entrar aqui na maneira como a autora caracteriza a diferença ente esses corpos, pois nos levaria longe demais. A crítica de Rodrigues não me parece muito bem ajustada, pois a formulação de Eduardo Viveiros de Castro passa ao largo do contraste material/imaterial. O corpo em questão não é aparato biológico das espécies, mas sim feixes de disposições e afecções corporais. Uma alma, assim, só pode se manifestar como um/com um corpo, com as afecções e disposições que lhe são próprios. Pois se a “alma” é a própria capacidade perspectiva, os “corpos” são a sede das perspectivas determinadas.

e saudável, o que elas tem dentro de si é seu *woku* ♀, *wo* ♂, “interior”. Noto que a tradução que um missionário que trabalhou anos entre os Karajá da Barra do Tapirapé oferece para a palavra *iwo* (3 + *wo*) é “alma, centro das emoções”. Nessa conjunção, alma e corpo só podem se manifestar como corpo – é o corpo de alguém, como dizia, que você vê, quando a vê em algum lugar: dois-em-um.. Destacada do corpo, por outro lado, a alma é uma alterreplificação da pessoa, um *twinning outwards* (WAGNER, 2001: 48-55): um-em-dois.

Cabe analisar, então, o conceito de *tàky* mais de perto, pois, como nota Rodrigues (1993; 2008b) o termo pode tanto ser traduzido como “alma” quanto, de certo modo, como “corpo”. A palavra *tàky* significa também “pele”, “invólucro”, “casca”, “roupa”. A casca de uma árvore é seu *tàky*. O couro dos animais também é seu *tàky*. Quando os Inỹ falam de seu próprio couro, de sua pele, porém, eles costumam falar de *-dètàky*, “invólucro da carne”. Na continuação do relato de Mahuèdèru, ela conta sobre como seus avós Texibrè e Mỹixa vão “em espírito” pela estrada dos *hàri* até o Mundo do Alto. Para escapar das armadilhas-*aõni* que se espalham pelo caminho, eles entram no corpo (*tàky*) de certos animais. Assim diz a narradora: *kõri tàky-di rare* ♀, “ele foi (*rare*) com (*-di*) corpo/pele (*tàky*) de anta (*kõri*)”.

Note-se o contraste entre essa última formulação, “usar o corpo/pele” (*tàky*) de outro, poderíamos dizer, e aquela apresentada anteriormente, de que a alma dos *hàri* introduz-se nos corpos de animais, ou de que alguns feitiços introduzem um espírito no corpo (*wo*) da vítima. É sugestivo que a palavra *tàky* designe coisas como “casca”, “pele”, “roupa”, “invólucro”, pois os invólucros envolvem algo, i.e., são continentes. Se o raciocínio for apropriado, isso implica que *tàky* designa, a um só tempo, um corpo “oco” – i.e., o corpo enquanto continente – e uma “alma” como *conteúdo possível* para outros *tàky* (corpos). Por outro lado, um corpo (*tàky*) de uma pessoa não pode conter uma alma, no sentido de tê-la como seu conteúdo, pois, quando esse é o caso (uma pessoa viva), seu corpo é um *umỹ*, e não um *tàky*, e a alma não mais é, pois eclipsada pelo interior (*wo*). Estamos, me parece, diante de um jogo de figura-fundo entre continente e conteúdo.

Eu gostaria de me aventurar um pouco mais além, arriscando uma interpretação para esse jogo de imagens. *Tàky*, como um “corpo oco” é um continente (um corpo, *umỹ*) sem conteúdo (*wo*), uma “pele”, “casa”, “invólucro” como um corpo possível *para Outro*: pois o “interior” fora do corpo é uma alma (*tàky*). Se *tàky* é um corpo ou uma alma, continente ou conteúdo, portanto, parece ser uma questão de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a). A “alma”, mais do que um outro corpo, como diz Rodrigues, é um

corpo Outro; o corpo dos mortos só pode aparecer para os vivos como sua alma. Seria possível, então, replicar essa diferença sobre a transformação enquanto evento? Refiro-me ao duplo registro, apontado acima: usar uma roupa/corpo alheio e “entrar para o interior” de outro ser. Pois a formulação Karajá de almas que se introduzem em corpos (registrada também por TORAL, 1992a) me parece difícil de lidar, tanto em termos teóricos quanto etnográficos. Quando uma pessoa é enfeitiçada e “endoida”, por exemplo, uma multidão de espíritos *itxýtè* “se introduzem em seu interior” (*iwo-ò ralò-*). No entanto, eles não são eclipsados pelo “interior” (*wo*) da pessoa; é o enfermo, poderíamos dizer, que “usa”, como uma pele/roupa, os corpos desses espíritos, posto que, nessa conjunção ele manifesta outro corpo, cujas capacidade e afecções são marcadamente distintas daquelas do corpo próprio da vítima. Gostaria de pensar que esse equívoco (*sensu* VIVEIROS DE CASTRO, 2004a) reside na diferença de perspectiva entre “corpos” e “espíritos”. Do ponto de vista do corpo (de uma pessoa viva, por exemplo), seu interior (*wo*) está sendo invadido por um espírito; do ponto de vista do espírito, porém (a alma do *xamã* extraída de seu corpo, por exemplo), o corpo é uma roupa que ele veste. Os dois movimentos, poderíamos dizer, são pontos de vista distintos sobre um mesmo devir, indicando uma posição ativa e uma passiva, de um que acomete e outro que é acometido.

Os *xamãs*, assim, são pessoas duplas, capazes de experimentar duas perspectivas, porque têm dois corpos: seu corpo *inỹ*, cujas capacidades e afecções lhe permite fazer-se e ser feito perante de outros *Inỹ*; e sua alma enquanto corpo, i.e., extraída de seu corpo, que tem outro conjunto de capacidades e afecções. Os *tyytàby* viajam grandes distâncias em intervalos de tempo ínfimos, podem ver e conversar com os mortos e outras ações, do ponto de vista dos vivos, “mágicas”. Os *tyytàby*, em suma, também operam um modo de ação *aõni*.

Os vivos, despertos e saudáveis (não enfeitiçados, não embriagados), são incapazes de ações “mágicas”. Mais ainda, isso não lhes é próprio. Qualquer ação propriamente *inỹ* deve ser feita *itànỹ-mỹ*, de maneira clara: pessoas *inỹ* não devem agir “magicamente”. A esse propósito, é interessante o que os Karajá dizem sobre o roubo, considerado altamente imoral. O verbo utilizado para designar a ação é composto a partir da sufixação do verbalizador *-nỹ* ao termo *wasi* – *riwasinỹra*, “ele/ela roubou”. Esse mesmo termo, note-se, é utilizado para descrever o trabalho dos feiticeiros, levado à cabo sempre às escondidas. E o roubo é sempre algo que se faz ocultamente, *wasi-le-mỹ*. De maneira oculta e, acrescentam os *Inỹ* em português, “mágica”; pois no mundo dos vivos, em circunstâncias normais, objetos não desaparecem sozinhos. Quando some algo em

uma casa, as pessoas tentam lembrar quem as visitou depois da última vez que tal objeto foi visto, ou usado, e, constatando seu desaparecimento, costumam dizer, em tom de ironia: *mágico-mỹ riõra!*, “sumiu magicamente!”

SÓ OS XAMÃS SABEM

Os xamãs, disse acima, sabem das coisas por que tem um “aparelho”, um *aõni* auxiliar e porque viajam com seus *tyytàby* pelo comos. Somando-se a isso sua ‘ética do silêncio’, a atividade dos *hàri* é envolta por um ar de mistério, pois há muitas coisas que “só os xamãs sabem”. Os não xamãs só podem saber por meio de seus relatos e, por isso mesmo, não podem ter certeza. É comum, por exemplo, alguém estar comentando sobre algo como o destino póstumo dos mortos ou o mundo subaquático, i.e, coisas que só os *hàri* veem/sabem, e concluir dizendo coisas como “os *hàri* dizem que é assim”, ou “talvez é assim. Eu não sei, não sou *hàri*”. Certa vez Mahuèdèru me contava sobre a estrutura do cosmos. Ela dizia que o sol, todos os dias, nasce no leste, atravessa todo o céu e depois entra a oeste do Mundo de Fora para o Mundo de Baixo. Lá ele cumpre o circuito invertido, saindo, na alvorada, do Fundo do Rio novamente para o Mundo de Fora; de modo que, quando aqui é dia, lá é noite. Ela me disse acreditar que é realmente assim que acontece, e prosseguiu asseverando que os “cientistas” ainda não sabem disso: *cientista mahãdu hàri aõkõ rare, timỹbo kàdikèrykre?* (“Os cientistas não são *hàri*, então como eles poderiam saber?”).

Mas isso cria uma incerteza crônica para os comuns: pode-se acreditar ou não, mas que meios de verificação restam a eles? Com efeito, uma quantidade considerável de pessoas dizem que não acreditam em feitiço e em xamãs. O caso da recente crise de tentativas e mortes por enforcamento nos fornece um exemplo. No início – os primeiros óbitos aconteceram em 2010 –, várias causas eram apontadas para o problema: da “cabeça fraca” dos jovens à dificuldades financeiras, passando pela falta de ocupação dos jovens e ao desrepeito pela família, pelos chefes e pela *cultura*. O feitiço era apenas uma dentre outras explicações. À medida que o tempo foi passando, porém, e a situação foi se agravando, muitos dos que não acreditavam que o enforcamento fosse causado por ação xamânica maligna passaram a aderir a essa explicação. Hoje, com efeito, ainda se fala de outras causas, mas que o feitiço de enforcamento existe, é algo praticamente unânime. Porque essa mudança de opinião?

Muitas pessoas passaram a acreditar quando elas mesmas ou algum parente próximo passou por uma crise. Um homem, por exemplo, um dos adeptos mais fervorosos de explicações sociológicas para o problema contra a explicação xamânica, se

viu diante do enfeitiçamento do marido de sua irmã, que mora na casa ao lado. Depois disso, ele me disse: “Antes eu não acreditava em feitiço. Mas eu vi o que aconteceu com o meu cunhado. Agora estou acreditando”. Casos similares têm sido comuns nos últimos três ou quatro anos, assim como já ouvi outros parecidos não relacionados aos casos de enforcamento – pessoas contando sobre sua juventude, por exemplo. Pois, aos comuns, a única maneira de verificação que resta é a experiência de ser enfeitiçado, adoecer e depois ser curado pelas mãos de um xamã, ou ver uma pessoa próxima passar por isso: o feitiço, como tudo o mais, se conhece por seus efeitos. Ainda assim, a incerteza, e com ela a especulação, está lá. Do ponto de vista dos que tem a visão fechada, dos que não tem “aparelho”, a dúvida é parte inerente do universo do xamanismo. Afinal, pode-se confiar na palavra de um xamã ou na própria experiência de adoecimento, mas nunca se pode ter certeza. Só os *hàri* sabem.

O conhecimento sobre o cosmos é onde essa questão é mais patente, pois as experiências dos não xamãs em relação a isso são muitíssimo limitadas. Para sabermos, portanto, como é o lugar dos *ijasò* ou o Mundo do Alto, não resta outra opção senão seguir os xamãs. É isso que faremos em seguida. Antes, porém, um comentário sobre o xamanismo nos tempos de hoje.

UM TEMPO SEM XAMÃS FORTES

Os xamãs do Alto são, sem dúvida, os mais poderosos dos *hàri*. No tempo atual, porém, eles praticamente não existem mais. Virtualmente todos os *aõni* auxiliares dos xamãs karajá atuais vem do Fundo do Rio ou do próprio Mundo de Fora. Os *hàri* do Fundo do Rio, com efeito, são a enorme maioria dos xamãs. Somando-se a isso, muitos dos que sofrem uma crise iniciatória não tem passado por um aprendizado sistemático com um *hàri* mais experiente, tendo como sua única fonte de conhecimento e aprimoramento seu próprio xerimbabo. A maioria deles, também, não tem seguido rigidamente a abstinência de cachaça e sexo que sua posição demanda. Dos nove xamãs homens de Santa Isabel, por exemplo, seis deles são conhecidos beberrões. Essa situação contrasta com a do tempo dos *hỹna mahãdu* (o “pessoal antigo”), quando, relatam os Inỹ, existiam vários xamãs poderosos, dentre eles os xamãs do Alto, capazes de feitos extraordinários.

No tempo dos *wijina bòdu mahãdu* (o “pessoal de hoje”), quase não há mais xamãs fortes. Eles existem ainda entre os Javaé, segundo os Karajá, que os temem enormemente. Além deles, também os *ixỹju* têm xamãs fortes. Diante da recente crise provocada pelo feitiço de enforcamento, foi a uma xamã Kamayurá, chamada Mapulu, que os Karajá

recorreram em duas ocasiões (2012 e 2016) para tentar solucionar, ou ao menos amenizar, o problema.

Muitos dos *hàri* karajá de hoje são apenas *wyhy trasadu*, “tiradores de flecha”, e não sabem tratar casos mais graves, como tirar um *aõni* do corpo de um enfermo. Também como consequência disso, proliferam atualmente os *tèbò bina mahãdu*, “aqueles das mãos ruins”, os feiticeiros. Muitos desses são bastante jovens, e nem mesmo poderiam ser considerados como *hàri*: eles apenas “estragam suas mãos”, dizem, aprendendo a manipular e lançar feitiço. Até onde entendo, eles não sabem “inventar” um malefício, apenas “jogá-lo”. O feitiço de enforcamento, *bàtòtaa*, inventado pelo velho Warumỹni, por exemplo, foi se espalhando de mão em mão, em uma sequência de eventos que praticamente todos conhecem (ver NUNES, 2013a), chegando até aos Javaé. Seus donos (*wèdu*, aqueles que têm o feitiço consigo) em Santa Isabel, os xamãs falam, são rapazes jovens – embora, é claro, não revelem sua identidade –, que apenas manipulam a substância que chegou até suas mãos, confeccionando malefícios direcionados a pessoas específicas. Os xamãs dessa aldeia tem medo de enfrentá-los, temendo principalmente por sua família, porque eles são muitos, e os curadores que teriam força para combatê-los são apenas três ou quatro. Por isso, também, o recurso a uma xamã *ixỹju*.

DO LADO DE CÁ, DO LADO DE LÁ

CORTINA DE ÁGUA: O BERAHATXI

O patamar inferior do cosmos – de onde, como vimos, saiu Woubèdu com os seus (a humanidade segunda, porém verdadeira), assim como os *ixỹju* – é o Berahatxi, “o Fundo do Rio”. A palavra para rio é *bèraku* ♀, *bero* ♂. Água é *bèè*, mas também, pode-se dizer *bèra*. Este último termo, geralmente associado a alguma posposição, também é usado para se referir ao rio ou a um lago – à “água”, nesse sentido geral. Quando Ànỹxiwè transforma o Pato (M05), por exemplo, o narrador comenta: *tai ràki hè aõma wiji tyhy ruamỹhỹre bèra-òhòkỹ idi ròhòtinỹmỹhỹre*, “por isso hoje, quando os patos nascem, eles vão direto para água”, i.e, descem para o rio, ou para um lago. É um mundo aquático, no “Fundo do Rio”. Lá, dizem os Inỹ, ainda existem humanos, o pessoal de Kàboi, aquele que entalou sua grande barriga no buraco de *inỹsèdyna* e não conseguiu sair (M12). É lá

também que moram a maior parte dos *ijasò*, assim como vários outros *aõni*. É um mudo de certo modo inverso ao dos humanos atuais: quando lá é dia, aqui é noite, e vice versa.

Como frisam as etnografias, é um ambiente fechado (PÉTESCH, 1992; TORAL, 1992a; RODRIGUES, 2008b), o que também pode ser deduzido pela maneira como os Inỹ se referem ao mundo no qual habitam. A vasta planície à beira do Araguaia, onde estão as aldeias inỹ, é chamada de Ahãna, quem tem o sentido de “do lado de fora” e implica em um espaço aberto. Como o interior de uma casa (*hetowo* ♂, *hetokuwoku* ♀) se opõe a seu terreiro. E, com efeito, os Inỹ, por vezes, se referem ao Berahatxi como *berawo* ♂, *berawoku* ♀, “dentro (*wo* ♂, *woku* ♀) da água” – ou como *berahatxiwo* ♂, *berahatxiwoku* ♀, como veremos no trecho citado abaixo. Waira, por exemplo, quando lhe pedi para contar sobre como os *ijasò* vivem no Fundo do Rio, começou pela seguinte frase: “*Aõma inatyhy ini hè ijasò berawo nỹimỹhỹde* [É verdade que existem *ijasò* ‘dentro da água’]. Mora dentro do fundo, né?” É também um lugar frio, tanto que, em uma versão da história da saída do Fundo do Rio, esse é o motivo de os Inỹ terem saído para procurar um novo lugar para viver (PIMENTEL DA SILVA & ROCHA, 2006: 90-91 – tradução minha do original publicado em *inỹrybè*).

Juhu ràki hèka inỹ berahatxiwo-mỹ rasỹnỹ-mỹ rỹiramỹhỹ.
Antigamente, os Inỹ moravam dentro do Berahatxi.

Berahatxiwo-ki ràki hèka sõe-mỹ inỹ bàde jutàtà rahu-mỹ rỹiramỹhỹ.
Dentro do Berahatxi, o frio matavam muitas pessoas.

Ruu sohoji-mỹ inataõ inỹ ràki ruru-mỹ txuu idi rèamỹhỹre.
Quando amanhecia, umas três pessoas tinham morrido durante a noite.

Bèra-ki ràki hèka iwèdurèny tamỹrèny rarybè-mỹ raremỹhỹ,
Na água, o chefe deles sempre falava para eles

sỹ-mỹ rarunỹmỹhỹkre-mỹ.
para que eles procurassem um lugar melhor para morar

Mas os *ijasò* gostam do frio de lá²⁸. Quando eles vêm para a aldeia inỹ, aqui do lado de fora, eles acham quente e, com o tempo, começam a adoecer. Alguns chegam a morrer.

Note-se também como o narrador ou a narradora (que não é identificado/a na publicação), na quarta linha, se refere a esse patamar do cosmos como *bèra-ki* (água + locativo), “na água”, como quem diz “lá”, “o chefe deles, lá”. O Berahatxi é um mundo

²⁸ Ver também o que diz André Toral: “Em *Berahatxi* faz muito frio. Diversos Javaé (Warasi, Tarabehi) me garantiram que dentro de suas casas [dos *Ijasò*] é ‘como uma geladeira’, com gelo nas paredes. Os *Ijasò* são seres de clima frio, e dormem sobre o gelo” (1992a: 53).

aquático; quando os *ijasò* “de verdade”, como dizem os Inỹ, vêm para cá – i.e., quando não são os homens inỹ que estão dançando com as máscaras e os *tyytàby* dos aruanãs, e sim os *ijasò* eles próprios, com seu próprio corpo –, como quando Wanahua e seu amigo os pegaram e os levaram para a aldeia (M17), seus pés deixam marcas d’água no chão, que somem rapidamente (cf. NUNES, 2012: M4, pp. 375-376). Eles, afinal, são *bèra làdu*, “habitantes da água”. André Toral descreve algo bastante semelhante.

Os *Ijasò* e *Berhatxi* são marcados por uma relação estreita com a água: quando os *hàri* trazem algum objeto das profundezas, exemplificaram com um pequeno maracá (*wèru*), ele vira água aqui na superfície. Da mesma forma, quando os *Ijasò* visitam a superfície, reclamam de calor. Por baixo de onde dançam, pois que seus pés quase não tocam o chão, a água brota e assim por diante (1992a: 158).

Os *Ijasò* das profundezas são também referidos como *beroludu*, “habitantes do rio”. Isso não quer dizer, no entanto, que eles são seres aquáticos ou que vivem em meio à água. Como vimos eles vivem sob a água e não na água. *Todos os hàri, que os visitam, marcam em seus relatos que apesar do ambiente em Berhatxi ser muito frio, lá respira-se como aqui* (id.: ibid. – grifos meus).

Essa sua ligação com a água e o fato de que quando ‘saem’ para a superfície algumas vezes eles atravessam rios e lago, fez com que fossem tidos como ‘seres aquáticos’ por muitos estudiosos dos Karajá (id.: ibid.)

Rodrigues, citando Toral, também insiste que o *Berhatxi* não é dentro da água, mas sim, em baixo do leito do rio. Ela diz que, entre os Javaé, “para se localizar espacialmente o nível subaquático, usa-se a expressão *wahetxiraworenỹ*, ‘o que está dentro do que está embaixo de nós’ [...] Este espaço chama-se *Berhatxi*, ‘as nádegas (*hetxi*) do rio (*bero*)’, em sentido literal, ou ‘o que está abaixo (do leito) do rio’” (2008b: 246-247). A autora cita, em nota, também uma expressão registrada por Toral, *Berhatxiwèbarò* (sic., *berhatxi wèbrò*), que ele traduz por “as profundezas por trás das águas”. Toral diz ainda que os Javaé chamam comumente esse patamar do cosmos de “*Kanawèbrò*, ‘por trás de *Kana*’, que parece ser um rio ou lago concreto, que não consegui localizar” (1992a: 153). Outra informação que o autor traz para reforçar a idéia de os *ijasò* não são seres aquáticos (e que o *Berhatxi*, portanto, não fica dentro do rio), é retirada de um relato de um xamã de Fontoura, Pedro Ijètura. “A casa deles (dos *ijasò*) é embaixo da pedra grade, é lá que o *ijasò* vive/mora. Da mesma forma que os morcegos vivem dentro do pau/tronco os *ijasò* vivem dentro/embaixo da pedra grande, bem lá no fundo, não é na terra não” (TORAL, 1992a: anexos, p. 75).

Pois bem. O *Berhatxi*, segundo Rodrigues e Toral, estaria localizado não dentro da água, mas sim sob o leito do rio ou de lagos. As principais evidências para isso são, por um lado, linguísticas e, por outro, ‘físicas’ (lá se respira como aqui, o lugar onde os *ijasò* moram é seco). Quanto as primeiras, veremos abaixo, não me parecem conclusivas. Quanto as segundas, elas são exatas, mas, como argumentarei, me parecem evidência

justamente do oposto. O Berahatxi é sim um mundo aquático. Há também evidências linguísticas nesse sentido. Em um relato, Paulinho Kòhàluè, homem de meia idade, professor da escola da aldeia e *hàri*, por exemplo, ao falar sobre como os xamãs trazem os *ijasò* para a aldeia ou quando discorre sobre o modo de vida desses seres, diz que os Aruanã “vêm da água”: *hàri tyhy didymỹhỹde kua bèra ràbi*, “é o próprio *hàri* que traz ele [*ijasò*] da água”; *bèra ràbi dòtuòmỹhỹde*²⁹, “eles sobem da água”. *Bèra ràbi*, “da água” – *ràbi* é uma partícula que indica o ponto de origem de um movimento, o lugar de onde se parte, “vindo da” água. Mas foi em uma conversa despretensiosa com Gedeon Ijàraru – originário da barra do rio Tapirapé, mas que hoje mora em Buridina – que pude vislumbrar a natureza da relação entre o mundo de baixo e o Mundo de Fora. Ele me contava que, quando criança, tinha a “visão aberta”. Assim, ele era capaz de ver *kuni* (um tipo de espectro dos mortos) e outras entidades. Esses seres o perturbavam durante a noite, vinham até seu mosquiteiro e o chamavam para ir a certos lugares etc. Ele não dormia a noite. Contou que, certa vez, um “bichinho”³⁰ o chamou, disse que queria mostrar um lugar para ele, e ele foi. O bicho o levou até o rio que, naquele momento, disse Gedeon, lhe pareceu uma cortina: quando se olha de fora, só se vê a superfície, mas quando ele foi entrando, foi como abrir e atravessar uma cortina. Debaixo da água, ele enxergava as coisas como ele as enxergava aqui fora. Lá tinha muitos Aruanãs, muita comida. Ele estava entrando no Berahatxi. Depois disso, sua mãe o levou até um *hàri*, que “fechou sua visão”.

Perguntei isso para pessoas de Santa Isabel, que me confirmaram: quando os *hàri* entram no rio em direção ao Berahatxi, a água é uma “cortina”. Do lado de lá há um mundo seco como aqui. E os habitantes do Fundo do Rio, importante notar, chamam os Inỹ, o pessoal do Mundo de Fora, de *biu làdu*, “habitantes do Alto”; o Mundo de Fora, para eles, é o patamar superior, seu próprio *biu wètàky*, termo pelo qual os Inỹ atuais se referem ao Mundo do Alto. Como diz Rodrigues, “o nível terrestre é o ‘Céu’ dos que moram no nível subaquático. O nível terrestre é uma espécie de teto do *Berahatxi*” (2008b: 249; ver também TORAL, 1992a: 157-158, e anexos, p. 76). E quando aqui é dia, lá é noite; quando aqui é noite, lá é dia. Pois o sol, que nasce ao leste do Mundo de Fora, nasce a oeste do Berahatxi: quando o sol se põe aqui, ele está nascendo lá. Rodrigues diz ainda que, para os habitantes do Fundo do Rio, é daqui que a chuva vem (2008b: 249),

²⁹ O verbo *dòtuò-* ♂, *ròtuò-* ♂, “subir”, é usado em relação à desniveis do terreno, de maneira geral, e mais comumente para se referir a algo ou alguém que sai da água e “sobe” para o seco, considerando que o nível do rio é sempre mais baixo que o de suas margens. Ele e seu recíproco, *rubèrè-*, “descer”, só raramente são usados para um movimento vertical.

³⁰ Essa conversa aconteceu em português. Não sei, portanto, de que “bichinho” se tratava. Pela descrição, certamente era algum *aõni*.

assim como, para os Inỹ do Mundo de Fora, a chuva vem do mundo de cima. Se, portanto, há elementos para se fazer um esquema geral do cosmos que comporte, coerentemente, tanto o Berahatxi quanto o Ahãna (o caminho do sol), é necessário, porém, tomar um partido. Pois o que para os humanos atuais é o chão, *suu*, para o pessoal de baixo é o “céu”, *biu*; o que para os humanos atuais é submerso, para o pessoal de baixo é seco. Mas, do ponto de vista de ambos, seu local de moradia é seco, é ar que se respira. Do ponto de vista de ambos... É justamente disso que se trata. Entre os habitantes do Fundo do Rio e os do Mundo de Fora, há uma diferença de ponto de vista, de perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a). O que coloca uma dificuldade para os esforços de Toral e Rodrigues de elaborar uma descrição única, una, que dê conta, a um só tempo, tanto dos diferentes patamares do cosmos quanto dos seres que os habitam, em decidir se o Berahatxi é ou não um mundo aquático sem se perguntar *para quem* (ver *infra*).

Voltemos aos termos usados pelos dois autores. Rodrigues diz que os Javaé podem se referir ao mundo subaquático como *wahetxiraworenỹ*, expressão que traduz como “o que está dentro do que está embaixo de nós”. Ela traduz a palavra *rawo* como “dentro da cabeça/corpo”, que, figurativamente teria o sentido de “dentro da terra” (2008b: 246). Esse pode ser o sentido, quando o falante conscientemente une *ra* (“cabeça”) e *wo* (“interior”), para dizer, por exemplo, que uma flecha *irdòdu rawo-ò ralòra*, “entrou dentro da cabeça do animal”, i.e., perfurou sua cabeça. Mas existe um homônimo, *rawo*, termo este lexicalizado e que significa em baixo; *mesa rawo*, “em baixo da mesa”; *watxiwi rawo*, “em baixo da panela”. A expressão assim, também pode ser traduzida como “o que está embaixo (*rawo*) do que está debaixo de nós (*wahetxirènỹ*)”, ou simplesmente, “o que está debaixo do nosso fundo/chão (*hàtxi*)”. Afinal, para os humanos atuais, no que se refere às características do mundo físico em que vivem, *wahetxirènỹ*, “nosso fundo”, pode bem ser o *suu*, o chão, ou a superfície da água. A outra tradução de Rodrigues que vale um comentário é a do termo *berahatxi*, por “as nádegas do rio”, “em um sentido literal” (id.: 247), ou “o que está abaixo (do leito) do rio” (id.: *ibid.*) – em um sentido figurado? A autora se ancora em dois dos vários significados da palavra *hàtxi*. Um deles é “nádegas” e o outro, “atrás, parte de trás”. Há um lugar quase de frente à aldeia de Santa Isabel, por exemplo, cujo nome é *hãwalò hitxi wo*, “entrada por trás (*hitxi*) do morro (*hãwalò*)”; como o nome descreve, é um furo (que conduz a alguns lagos) que entra por trás do morro que fica imediatamente à jusante da cidade de São Félix. Mas *hàtxi*, como disse anteriormente, também pode significar “fundo”, o fundo de uma bolsa ou de um pote. As traduções que Rodrigues faz dos dois termos, portanto, não são conclusivas para que se

possa afirmar que o Berahatxi está abaixo do leito do rio, e não simplesmente dentro do rio, no fundo do rio.

Já Toral apresenta o termo “*berahatxiwebarò*” como “uma forma mais extensa” da palavra “Berahatxi (‘as profundezas da água’)” e o traduz por “por trás das profundezas da água” (1992a: 153). Com efeito, *wèbrò* significa de “atrás”. Onde está o fulano? – alguém chega e pergunta. *Heto wèbrò-ki*, “atrás da casa”³¹. Mas se você está nos fundos da casa, *heto wèbrò* é a parte da frente. A palavra *wèbrò*, assim, é mais precisamente traduzida por “do lado de lá”. Ela difere de *wèràbi*, “lado”, me parece, por um detalhe. Pode-se referir ao *ijoina* falando sobre seus “lados”, o lado do pessoal de cima (*ibòò mahādu wèràbi*) e o lado do pessoal de baixo (*iraru mahādu wèràbi*), pois não há um obstáculo entre eles, algo que os separa claramente. Já *wèbrò*, é usado para falar de um lugar quando há um obstáculo ou uma partição, divisória, que faz uma separação clara entre os dois lados – uma separação sobretudo visual, me parece. Como uma casa: de frente para ela, não se sabe o que se passa nos fundos. Assim, o termo *wèbrò* também pode ser usado para se referir ao “lado (*wèbrò*) de cá (*kaa*)”. Nas gravações que fiz sobre história da saída do Fundo do Rio (M12) ou que comentavam sobre o episódio, as narradoras usam abundantemente essa expressão para se referir ao Mundo de Fora. Os exemplos a seguir foram retorados de gravações com Mahuèdèru.

Mỹ tàràki *kaa wèbrò-kòhòkỹ* nakòkunỹde.
Assim, então, ele [*Wokubèdu*] saiu para o lado de cá.

Anõma-mỹ ixỹ *kaa wèbròtākỹ* ahāna-mỹ rỹiramỹhỹ juhu.
Antigamente existia Inỹ no mundo de cá, do lado de fora.

A posposição *-kò* ♀ é um direcional, de modo que *kaa wèbrò-kò nakòkunỹde* é “(ele) saiu (*nakòkunỹde*) para o lado de cá” – *hVkỹ* é um aumentativo que, em alguns casos, como aqui, é usado como um enfático. Na segunda frase, a expressão usada é *kaa wèbròtākỹ*. A palavra *tākỹ* significa “pele”, “casca”, “roupa”, mas também é usada de maneira mais ampla, para se referir ao corpo, como dito. Associado à palavra *wè*, como é o caso aqui, assume um sentido próximo ao de “plano” ou “mundo”. *Kaa wèbròtākỹ*, assim, seria algo como “no plano” ou “mundo de cá” (ver *infra*, sobre o termo *wètākỹ*).

O outro termo mencionado por Toral, “*Kanawebarò*” (*sic.*, *kàna wèbrò*, em karajá), é uma variação destes. *Kàna* é um sinônimo de *kua*, “aquele”, o oposto de *kaa*, “este”. *Kàna wèbrò* é o mesmo que *kua wèbrò*, “do lado de lá” – não parece se tratar, portanto, de nenhum “rio ou lago concreto”, como diz o autor (1992a: 153). Dòrèwaru, por exemplo, ao

³¹ O termo, porém, não se aplica a pessoas. Nesse caso, usa-se *-hewo*.

falar da ida dos Wèrè para o lado do rio Javaés, diz que *iràbi xè roire kàna wèbrò-kòhòkỹ-le*, “depois eles foram para o lado de lá”. “Lado de cá” e “lado de lá”, com efeito, me parecem uma boa maneira para se referir à relação entre dois mundos, em vários sentidos similares, mas que diferem segundo o ponto de vista de seus habitantes.

Vimos que os principais moradores do Berahatxi são os *ijasò*. Há muito mais tipos de Aruanã que aqueles que vêm para a aldeia dançar. Os *hàri* os vêem, mas não os trazem para cá porque os Inỹ não os conhecem, não sabem confeccionar suas “roupas” (as máscaras de palha, que variam de acordo com o tipo de *ijasò*) e não conhecem o ritmo de suas músicas e de suas danças. No Fundo do Rio, os Aruanã vivem espalhados em aldeias; e todas elas se situam sob algum rio ou lago. Embora não haja relações sexuais, eles têm filhos e mulheres; estas, eles escondem dos *hàri* que os visitam. Os *ijasò* não têm casa de moradia, apenas a *hetoàrè* ♂, a “casa de aruanã”. Vejamos um trecho da gravação com o *hàri* Waira.

Aõma inatyhy ini hè *ijasò* berawo nỹimỹhỹde
É verdade que existe ijasò dentro da água.

mora dentro do fundo, né?
[frase dita em português]

Rỹimỹhỹre, *ijasò*
Existe ijasò.

Ijasò rarỹỹnỹmỹnỹre ràki
Os ijasò ficam sempre brincando.

Tai hè inỹ ijõ rimỹmỹhỹre, tuna? rahàrinỹmỹhỹre
Alguns deles pegam os Inỹ, não é? Os transformam em hàri.

Ijasò kia hè aõma ihỹre tado-di wahè, tuna?
Os ijasò, lá, eles têm suas comidas.

Tartaruga, tuna? E peixe, banana, tòera kia iràsỹna rỹirèri ihỹmỹhỹre
Tartaruga, peixe, banana, abóbora, eles têm sua comidas.

Kua wo-ki rỹimỹhỹre tysina
Lá dentro tem as brincadeiras deles.

Mỹỹ kaa-ò namỹhỹde, tuna? Kaa wèbrò-ò namỹhỹde, kaa wèbrò-ò wahè, tuna?
Eles vêm para cá, não é? Eles vem para o lado de cá, para o lado de cá mesmo!

Kua wo-ki rỹimỹhỹre yrubu-le, tysina.
E aqui eles brincam do mesmo jeito que lá dentro.

Wiji xè aõma ijõohỹkymỹhỹre kaa *ijasò* tysina-di rysinỹkè.
Hoje em dia não tem mais aqui, as brincadeiras de ijasò.

Kaa hè juhu-le mõma ibiòwa wàna ijõ nadobimỹhỹde,

Um tempo atrás, eu vi um, com seu parceiro,

Ijasò rysinỹrèri aõma-di waura, tuna? Obiu.
Os ijasò estavam brincando com tucunaré branco, peixe assado.

Rawàdànỹrèri,
Estava fazendo fumaça [se referindo ao peixe sobre o fogo],

ta aõma ihỹ ròwèryrèri, ijasò wii-mỹ rèsè,
eles estavam saindo, os ijasò estavam dançando um com o outro,

aõma tule ibròlàdu ijadòòma iyrubutyhy-le.
e também tinham as ijajòòma dançando com eles, igualzinho como acontece aqui.

Aõma tule aõma ràki caititu, tuna? Hàlà tule roirèny, obiu.
Também tinha caititu, eles estavam assando.

Idò ràki, idi ràsinỹrèri ihỹ.
É a comida deles, eles estavam brincando com caititu também.

Hèbè, obiunihikỹ roirèri ihỹ, ihètàbyhykỹ!
Hèbè, era um jirau muito grande, com um grande braseiro em baixo.

Kua-txi, berahatxi-ki.
Lá no Berahatxi.

Hè rysinỹ-mỹ ihỹre iràbi tahè ituèmỹhỹre, rirahumỹhỹ.
Eles ficam brincando, e depois acaba. Então eles vão embora.

txibo xè rirahumỹhỹre ixyby iwitxira lugar, hè rirahumỹhỹ ta sỹ ijò tule
Eles vão não sei para onde, eles vão brincar de novo em outro lugar.

Bèrawo-mỹ rỹimỹhỹre aõma tysina-di rysinỹmỹhỹ ijasò
Dentro da água, os ijasò estão sempre brincando

kaa aõma bàdè bàdè-di aõma axiàròrò bàdè bàdè dehumỹhỹde riryrawo-mỹ.
com muitas coisas, eles atiram no axiàròrò [outra brincadeira]...

Ijasò ini hè
Os ijasò!

Ijasò mahãdu inaty-mỹ iriòrè ihokõ,
Os ijasò não tem filhos,

Ijõõ iriòrè, ihãwyy ihõõ.
não tem filhos, não tem mulher.

Tàki boho-le rexièry-mỹ ratximỹhỹre aõma-mỹ tii wàna rabiòwanỹmỹhỹre, tuna?
Eles só conhecem a si mesmos, ficam como amigos uns dos outros,

Taamigo-mỹ ratximỹhỹre mỹỹ.
É assim, eles ficam com seus amigos [parceiros de dança].

Aõmadire iriòrèdire Lateni, Lateni hè iriòrè ijõdi, ihãwyy ijõdi.
O Lateni tem filhos. O Lateni tem filho, tem mulher.

Iriòrè, lateni riòrè dois, tuna? Hãbu-lehekỹ timỹbo Lateni tahãwyy wàna.

São dois, seus filhos do Lateni e de sua mulher, todos homens.

Ijasò tahè diarỹ aõma rabiõre ihõrõ iriòrè-di mỹỹ wahè
Mas os ijasò, eu não vi seus filhos, eu não vi ijasò que tenha filhos.

Ijasò tyhy wahè, Wèru, Txaohi, kaa boho hè diarỹ rabiõre iriòrè boho.
Ijasò de verdade, Wèru, Txaohi, estes eu não vi seus filhos.

Txureheni he bo xè ijõ rabi, matuari wahè
Eu vi o Txureheni, é um velho.

Iriòrè-di-mỹ kaa-di-mỹ rabi-mỹ wiji wiji-le
Ele tem filhos, eu vi não faz tempo³²

Ijasò hè aõma ihõõre iheto kua-ki wahè kua sỹ,
Os ijasò não tem casa lá no lugar deles,

berahatxi-ki ihõõre aõma iheto.
eles não tem casas no Fundo do Rio.

Aõma-le rỹirèri ihỹre mỹỹ-le, raria-mỹ rỹirèri, rèsè-mỹ.
Eles ficam só assim, andando, dançando.

Rèsè hyky hyky bàdè rỹirèri.
Eles estão sempre dançando.

Kaa-ò namỹhỹde ta sỹ iheto ijõdimỹhỹ.
Quando eles vêm para cá, tem a casa deles.

Hetoàrè ijõdi kua-txi berahatxi-ki, hetotyhy ta sỹ ijõõ.
Também tem casa de aruanã no Fundo do Rio, mas casa de verdade [onde se mora] não.

Aõma ini hè ijasò rahāwanỹmỹre kaa-ki aõkõ,
Não é aqui que os ijasò moram,

kua-ki kua berawotyhy-ki.
é lá, lá dentro da água mesmo [lit. “no interior verdadeiro da água”].

Kua-ki, kua hatxi-ki.
É lá, lá no fundo.

Nesse relato, reencontramos alguns dos tópicos da história de quando Wanahua e seu amigo pegaram os *ijasò* dançando e os levaram para a aldeia (M17). Eles perguntam para os dois homens Inỹ se na aldeia deles tem comida, pedem que, quando chegaram lá, eles construam uma casa separada para eles (a *hetoàrè*, casa de aruanã) – como diz Toral, “a *ijasòheto* (‘casa dos *ijasò*’) da superfície é, ela mesma, uma representação da *ijasòheto* original” (1992a: 157) – e ensinam para os humanos todas suas brincadeiras. Eles fazem assim justamente porque é dessa maneira que vivem no Fundo do Rio. Lá, os *ijasò* estão

³² Se bem entendo, ele diz que os *Ijasò* “não têm” filhos porque ele não os viu: Waira não é um xamã muito experiente. De todo modo, outro *hãri*, Axiwèra, me disse que os *ijasò* têm filhos; e mulheres, mas, estas, eles não deixam os xamãs inỹ que os visitam verem.

sempre com os corpos pintado de jenipapo. Eles vivem dançando e brincando com algo. Essas brincadeiras – *tysina*, “a(s) brincadeira(s) dele(s)” –, acontecem geralmente do seguinte modo: depois de anunciado que tal ou qual brincadeira acontecerá, os *ijasò* saem para dançar e, finda a dança, “brinca-se”. Várias dessas são brincadeiras de comida, principalmente no Fundo do Rio. Quando Waira diz que viu os *ijasò* “brincando com” tucunaré branco (*i-di*, possessivo de terceira pessoa + instrumental, ou *waura-di*, tucunaré branco + instrumental), isso que dizer que eles estavam dançando para depois comer o peixe assado.

No Fundo do Rio, os *ijasò* têm suas comidas. Lá, eles cercam as tartarugas, os porcos do mato, pirarucu e outros em um tipo de curral (*hukari* ♀, *huari* ♂) – “do mesmo jeito que os *tori* fazem com o gado na terra deles” (TORAL, 1992a: anexos, 75-76), compara Pedro Ijètura, xamã de Fontoura. Eles são os donos (*wèdu*) da fauna aquática³³; mas estes não são seus *nõhõ*, suas criações, e sim suas comidas (*idò*). Os pássaros, como o colhereiro (*wàrarè*), estes sim são seus *nõhõ*³⁴. Quando os *ijasò* estão dançando aqui, no Mundo de Fora, eles sentem falta de suas comidas e pedem para o *hàri* que os trouxe – “Estou com vontade de comer tartaruga”, ou pirarucu, tucunaré etc. Este comunica aos homens, que saem para pescar ou caçar. Por vezes, são os homens que pedem aos *ijasò* suas comidas. Em ambos os casos, os *ijasò* abrem a porteira de seu cercado e liberam uma grande quantidade daquele animal específico para que possam ser capturados pelos homens. Assim, a pescaria ou a caçada é muito bem sucedida.

Os corpos dos *ijasò* têm a mesma aparência que os dos Iny. Mas eles são bem mais altos, sua pele é branca e seu cabelo não é liso, como o dos humanos atuais, mas sim, todo enrolado (*iwèrywèry*) – Toral acrescenta ainda que “seu cabelo grosso e encaracolado [é] cortado como uma delgada coroa ao redor do crânio” (1992a: 157). Além disso, o que para os Iny é sua indumentária, para eles é seu próprio corpo. Os *ijasò* só tiram a cabeça da máscara, mas os saiotos de palha não saem, são grudados em seu carne, são parte de seu corpo. A descrição dos *ijasò* do Fundo do Rio que me foi feita por vários xamãs difere do que fala Natahalie Pétesch acerca dos habitantes dos patameres inferior e superior do cosmos que, segundo ela, seriam “geralmente representados como baixos e gordos” (1987: 77; 1993a: 336), à semelhança de Kàboi. Veremos adiante que

³³ Quanto aos porcos do mato, eles não são os donos exclusivos, dividindo esse posto com outros *aõni*, como o Inyini.

³⁴ Ver também o relato de Pedro Ijètura, registrado por André Toral: “No lugar dos *ijasò*, o *ijoi* [“rapaziada”, grupo de homens] deles cria colhereiro, *warure* (uma espécie de jaburu), arara azul e papagaio que era (com [a pena d]os quais faziam) seus raheto (tipo de plumária). Eles é que são os verdadeiros donos desse animais. Os bichos aqui no (lago) *Sohoký* são como uma pequena parte dos que estão lá embaixo” (1992a: anexos, 77-78; ver também id.: 156).

também os *biu mahādu*, “o pessoal de cima” são caracterizados como altos, brancos e (ao contrário dos moradores do Fundo do Rio) muito feios – ver também M15.

Segundo Toral, os *ijasò* não são os únicos habitantes do mundo subaquático. A descrição oferecida pelo autor é interessante, pois sugere que o caminho dos *hàri* até o Fundo do Rio, assim como aquele que leva ao Mundo do Alto (como descreverei logo abaixo), é cheio de perigos.

Além dos *ijasò*, diversos outros seres também vivem nas profundezas. Algumas deles, para ser mais exato, vivem entre o lugar dos *ijasò* e a superfície. Caracterizam-se por representar uma ameaça aos *hàri* que visitam as profundezas. De alguns tenho somente o nome e a informação de serem todos muito perigosos (1992a: 158).

Passamos pelo Berahatxi; agora vamos pular o Mundo do Meio, que terá seu lugar depois, e vamos direto para o Mundo do Alto.

BIU WÈTÀKY: O LUGAR DE XIBURÈ

O patamar superior do cosmos é o *Biu*, ou *Biu wètàky* ♀, *Biu wètyy* ♂. *Biu* é uma palavra polissêmica que se refere, além desse mundo, à “chuva”; e, em oposição à *bàdè* (“baixo”), se refere também ao “alto”. Se uma pessoa guarda algo preso às palhas no alto da parede de uma casa, ou em cima da geladeira ou de um armário, pode-se dizer que aquilo está *biu-ki*, “no alto”, ao contrário de algo que está próximo ao chão, em uma prateleira, ou guardado em um cesto apoiado diretamente ao chão, que se diz que está *bàdè-ki*, “em baixo”. *Biu wètàky*, por outro lado, se refere às nuvens, à camada de nuvens que se pode ver daqui. *Wètàky* tem um sentido geral de plano, camada – a palavra *tàky*, “pele, casca, invólucro”, também é usada para se referir a coisas finas de superfície larga, como “papel” e “tecido”, mas, associado à *wè*, assume o sentido de “plano”, “patamar” ou “mundo”³⁵. Assim como o Mundo do Meio pode ser referido como *kaa wèbrò*, “lado de cá” – em relação ao Fundo do Rio ou ao mundo de cima –, também se usa a expressão *kaa wètàky* com o mesmo significado (ou, mais precisamente, algo como “plano de cá”, “mundo de cá”). Na literatura específica, o nome desse patamar celeste aparece traduzido por “mundo da chuva” ou “pele da chuva” (LIMA FILHO, 1994; PÊTESCH, 1992), “invólucro ou pele da barriga da chuva” (RODRIGUES, 2008b) ou, mais literalmente, “o espaço onde estão as nuvens” (TORAL, 1992a). É impossível, me parece, decidir qual dos três

³⁵ Patrícia Rodrigues ofereceu uma tradução literal de *wètàky* como “pele (*tàky*) da barriga (*wè*)”. Isso não me parece apropriado, pois, além de o termo ser lexicalizado, a palavra *wè* é também uma unidade de medida (*sohoji èsòwè*, “uma bola de algodão [um rolo de barbante]”) e é usada, ainda que de maneira muito mais restrita, de modo algo análogo à *bàdè*, formando palavras diversas como *wèràbi* (“lado”), *wèbrò* (“lado de trás”) ou *wèbàkỹ* ♀, *wèbỹỹ* ♂ (“grosso”, de bitola larga).

significados da palavra *biu* – o patamar do cosmos, a chuva e um sentido mundano de orientação – seria primário. Minha opção é traduzir o termo *biu wètàky* por “Mundo do Alto”.

Nos tempos de hoje, é difícil escutar relatos mais extensos sobre esse patamar do cosmos. A maioria das pessoas sabe contar muito mais sobre o Berahatxi, e isso se deve principalmente ao fato de que hoje praticamente não há mais *biu hàri*, como disse. A descrição que apresento aqui se baseia sobretudo no relato gravado com Mahuèdèru, no qual ela conta histórias de seu finado avô Texibrè, que foi um grande xamã do alto. Quando ainda era rapaz, ele caiu gravemente doente. Sua irmã Mÿixa, que também era uma *biu hàri*, decidiu levá-lo até o Mundo do Alto para que o pessoal de lá o curasse. Ela o levou até a porta de Xiburè que, além de o curar, cuspiu em sua boca, transformando-o também em um *biu hàri* – ver *supra*.

Em algum lugar do extremo oeste deste mundo há uma passagem, a entrada da *hàri ryy* (“estrada dos *hàri*”³⁶), que é guardada por uma arraia grande (*bòròhywè*, espécie de arraia de grande porte), cujos olhos brilhantes pode-se ver ao longe³⁷. É por lá que o *tyytàby* dos *biu hàri* segue para chegar às aldeias do pessoal do alto. Eles entram por essa “porta”, deixam seus pertences, e seguem levando um fio de algodão para se guiar. Daqui, as pessoas enxergam a estrada dos *hàri* como a via láctea (ver também DONAHUE, 1982: 2018). As estrelas que vemos, são cupinzeiros na estrada³⁸; do lado de lá, existe um chão, terra (*suu*). Essa estrada é cheia de perigos que os *hàri* precisam vencer para poder chegar ao Mundo do Alto. Ela é habitada por várias armadilhas-*aõni* que tentam matar todos que passam por lá. Vejamos o relato da primeira vez que Texibrè foi por essa estrada, acompanhado de sua irmã Mÿixa, que o guiava e ensinava.

Minha avó Mÿixa continuou passando remédio nele, e depois o levou novamente para o alto. Mas dessa vez ele foi como um *hàri*, meu avô foi com seu espírito.

– “Vamos pela estrada dos *hàri*, vamos pela estrada que os *hàri* usam”.

Lá onde fica o *watideseni*³⁹. Meu avô chamava de *dexitàna*, lá onde fica o *dexitàna*, tyk... tyk... tyk... tyk... tyk... Ele fica lá. Quando ele não está vendo o *hàri*, ele vai devagar. *Bixà!* Quando ele vê o *hàri*, tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk! Ele fica assim, bem rápido! Ele fica assim. Aí ela disse:

– “Vai ser assim!”

³⁶ Rodrigues (2008b: 249) diz que esse caminho dos *hàri* é o mesmo caminho percorrido pelo sol.

³⁷ Ao que parece, seus olhos brilhantes são um par de estrelas.

³⁸ Lima Filho diz que os *hàri* viajam para o *biu* por dentro de uma grande árvore, que um Karajá disse-lhe ser um pequizeiro cujas flores, disse-lhe outro, são as estrelas (1994: 79).

³⁹ *Aõni* “minha (*wa*) perna (*tì*) fina (*dèsè*)”. É algo pontudo que fica batendo no chão, tentando acertar e matar os *hàri* que passam pela estrada.

Ela disse que entraria no corpo (*tàky*) do beija-flor (*kybàdò*), ela pegaria um beija-flor pequeno. Com corpo de beija-flor ela se preparou, até que tyk! Escapou.

– “Venha com um corpo desses!”, M̃yixa gritou para ele.

Ele também foi com corpo de beija-flor, se preparou e foi, foi, foi, foi... Tyk!, saiu do outro lado. Diz que alguns *hàri* iam com corpo de Txebu-Txebu⁴⁰, mas, como ele não é rápido, lá mesmo morriam. Os *hàri* podem ir na forma de qualquer pau, de qualquer pássaro. Quando os animais terrestres (*iròdu*) passam lá, coitados, eles morrem. Lá em baixo do *dexitàna* é cheio de ossada deles⁴¹.

Então eles continuaram, foram, foram, foram... Até que chegaram ao *kòwòru tàka*⁴². Assim meu finado avô o chamava, *kòwòru tàka*. Ele ficava lá, *kywi.. kywi... kywi... kywi...* Assim o *kòwòru tàka* ficava, balançando devagar. *Bixà!* Quando ele via o *hàri*, tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk tyk!, balançando bem rápido para pegá-lo.

– “*Hàri*, vai ser assim”, M̃yixa falou.

– “Está bem”.

– “Me observe”.

Diz que ela foi com beija-flor de novo, tu tu tu tu tu tu, foi, foi foi... tyk! Saiu do lado de lá!

– “*Uri hè!* Agora você”.

Ele também, meu finado avô, foi com o corpo de beija-flor, foi, foi, foi, foi, até que conseguiu passar para o lado de lá. Meu finado avô virou *anōni* [♀, *aōni* ♂], se tornou um *hàri* de verdade (*hàri tyhy*). Ele era um grande curador, meu finado avô. Então eles continuaram, ele foi com ela, foram, foram, foram, foram... Até que chegaram ao *ràmakòla*⁴³. Os caroços do pequi ficavam caindo, tu... tu... tu... tu... *Bixà!* Quando o *anōni* os viu, *tòdò tòdò tòdò tòdò tòdò!*, assim os caroços caíam.

– “*Hàri*, nós vamos com corpo de beija-flor de novo”.

– “Está bem”.

Então eles foram, foram, foram, foram, foram... Nossa avó M̃yixa estava ensinando ele. Ela foi, tyk!, saiu do outro lado.

– “*Uri hè!* Agora vem você”.

E meu avô foi, como beija-flor ele foi, tyk! Eles passaram. Eles continuaram indo, foram, foram, foram, foram...

– “Esse vai ser o último, é o último antes de chegarmos até o *biku*”, ela falou para ele.

– “Está bem”.

Eles seguiram pelo mato. Eles estavam indo para o alto apenas com seu *tàkytaby*⁴⁴. Então eles foram, foram caminhando. *Bixà!* Eles chegaram até *mànarulàty webàsenihikỹ*, uma pedra gigante e muito lisa! Quando os animais terrestres (*iròdu iròdu*) tentavam passar por ela, seus pés escureciam e eles caíam e morriam. *Bixà!* Diz que lá tinha muitos ossos de animais! Muitos mesmo! Então eles foram com o corpo de anta (*kōritàky-di*). Sim, foi com a anta, meu avô foi com a sola da pata da anta. Primeiro ela foi, foi, foi, foi, e chegou. Então falou pra ele.

– “Agora você, *hàri*. Venha”.

⁴⁰ *Nōtxieni*, “Gaivota riscadora”. Uma espécie de gaivota maior que a mais comum (*nōtxiè*), que voa rasante sobre água, riscando-a com o bico à caça de peixes.

⁴¹ Segundo Kakukaxi Javaé, que me trabalhou comigo na tradução desta narrativa, os *aōni* que ficam nessa estrada se alimentam dos *hàri* que passam por ali.

⁴² Outro *aōni*, um tronco que fica balançando de um lado para o outro.

⁴³ Outro *aōni*, como um pequizeiro (*ràmakò* ♀) cujos caroços (*ràmakòla* ♀) das frutas maduras ficam caindo.

⁴⁴ “*Biku-kò rēxitàkytākārèri*”, a narradora diz, “extraindo sua alma” (ver *supra*).

– “Está bem”.

Ele também foi com a anta, foi, foi, foi, foi, e chegou até sua companheira.

– “*Uri hè, hàri!* Você conseguiu!”, ela estava ensinando ele. “Então vamos entrar”.

Eles foram e entraram na aldeia, na aldeia dos *biku mahādu*. Eles entram na aldeia, entraram no *ix̃y*. *Bixà!* Tinha muita comida, mas só para enganar (*bòdàkỹna ràsỹna*)⁴⁵! Muita comida, melancia, peixe assado, mel, muita comida! Então eles chegaram. *Bixà!* O pessoal do alto estava lá.

– “O *hàri* veio de novo!”

Os perigos dessa estrada foram reportados também por outros autores, embora, em geral, apresentando poucos detalhes – cf. Donahue (1982: 218-219), Aytai (1986: 44), Toral (1992a: 205-206) e Rodrigues (2008b: 314-315) – esta autora fornece, ainda, uma lista dos seres que obstruem o caminho dos xamãs. No Mundo do Alto, Texibrè viu vários de seus habitantes.

Bixà! Nossa avó o levou para conhecer os lugares lá no Biu. Ela o levou até a aldeia dos *itx̃ytè mahādu*, “os loucos”. Depois ela o levou também até a aldeia dos Ajuèsani. Diz que os Ajuèsani ficam jogando pedaços de pau. Eles são pequeninhos assim, vivem dentro do buraco. Depois ela o levou não sei para onde. Ela foi o levando em cada aldeia, andou com ele por todos os lugares, na aldeia daquele pessoal, daquele outro, daquele outro, em todas as aldeias! Eu sei o nome de alguns deles, de outros eu esqueci. Meu avô sempre me contava.

Ele também contou sobre o pessoal de *xiwanakòtu*. Ele chegou até aquele pessoal... como é mesmo o nome deles? O pessoal de *lòròbàtò* [nome de uma constelação]. Ela o levou até o pessoal de *lòròbàtò*, meu avô chegou lá. Os *lòròbàtò mahādu* são gente, eles são gente. Não foi como *ix̃ju* que ele os viu, foi como Inỹ. Mas eles são todos *hàri*. Eles sabem das coisas, eles são *hàri*. Meu finado avô contava para a gente, ele era um *biku hàri*. Minha avó o levou até a porta de Xiburè, então ele se tornou um grande *hàri*. Ele morreu de velhice, meu finado avô.

Lá ele viu também uma figura que ele disse ser um padre, mas a narradora diz que não se tratava disso: *tahè wulabikè wèlèku badàre* [do português “padre”] *anòkò robire anõma anjo-mỹ, anjo-mỹ wulabikè robire*, “Então não foi um padre que ele viu, meu avô viu um anjo”. Toral se refere a entidades similares.

Os Karajá distinguem o *Ibutumyby* [sic., *ibutu-mỹ tàby*], o “pai de todos nós”, um velho de compridos cabelos e barba branca que usava um roupão branco até os pés. Os Javaé por seu lado mencionam os impressionantes (pelo menos para os recém re-contactados Javaé nas décadas de 40 e 50) padres dominicanos de bonitas imaculadas que os visitaram intermitentemente. Não sei se o *Ibutumyby* dos Karajá são os memos dominicanos lembrados pelos Javaé, talvez sim porque também foram atingidos pelas suas desobrigas a partir de Conceição de Araguaia (1992a: 206).

Entre os muitos habitantes do Biu, estão também os donos da chuva. Vimos (Mo8) que foi para Mawy que Hāwàky Wènõna pediu água, e ele fez chover; vimos também

⁴⁵ Pois, como vimos, os que comem essa comida se tornam feiticeiros.

(M15) que os *biu mahādu* que Sanawè pegou tinham nomes relacionados à chuva, e dois deles tinham nome de formações chuvosas específicas, *wèkrò* e *rutyti*. E há outros. Texibrè também contou sobre isso para seus netos.

Está chovendo, txòòòòòò... está chovendo, a água está caindo, mas a chuva que estava caindo era um *anōni* feio/ruim (*ibina*). Ele fica tomando banho, diz que ele é muito muito gordo, a chuva. Seu perna é bem fina. Quando ele pisca os olhos, chove; quando ele aperta os olhos fechados, txòòòòòò..., chove forte. Quando está trovejando, é porque ele está batendo em sua própria barriga, tuk, tuk, tuk, tuk!, e então dy hy hy hy hy hy.... dy hy hy hy hy.... É verdade! quando a chuva está começando, ele bate na barriga dele, dy hy hy hy hy.... Ele sabia porque nossa avó o levou para o *biku*, ela o levou até os *biku mahādu*, até os *kydèburè*. Então meu finado avô viu, ela o levou para ele olhar. Diz que eram umas pessoas muito feias. Eles jogam pedras, e daqui os *hàri* jogam *wokuràti* [??]. O pessoal do alto joga do lado do *ibòkò*, eles e os *hàri* ficam jogando uns contra os outros. Quando eles piscam os olhos, ty, ty, ty, ty..., então faz aquele clarão, quando ele aperta os olhos, ty, ty, ty, ty..., então relampeia. Quando está chovendo, então ele abre os olhos. São os *biku mahādu* que molham o mundo. Meu finado avô me contou sobre todos os habitantes do céu, me contou tudo!

No Mundo do Alto existem também *ijasò*, que só os poderosos *biu hàri* poderiam trazer para dançar na aldeia. À semelhança do Berahatxi, o *biu wètàky* é um espaço dividido entre aldeias/territórios (*hāwa*) desses vários seres. Esse, me parece, é um espaço aberto – semelhante, nesse sentido, ao Ahāna, nível intermediário do cosmos. Enquanto o Berahatxi é um “interior” – os Inỹ se referem a esse lugar, por vezes, como *bèrawo* ♂, “dentro da água”, ou *berahatxiwo* ♂, “dentro do *berahatxi*” –, do Biu diz-se apenas “lá” (*kua-ki*, *kua-txi*, dois sinônimos), “do lado de lá” (*kua wèbrò*), “no plano de lá” (*kua wètàky* ♀). Além do mais, os lugares do Biu são muito distantes uns dos outros. A começar pela estrada dos *hàri*, que como vimos, é longa; e, quando se chega no primeiro *wètàky*, ainda há mais dois acima (o último patamar, como veremos abaixo, é muito distante). As aldeias dos vários moradores do alto parecem ser distantes e nelas, segundo Donahue, as casas ficam muito longe umas das outras (1982: 218). Lima Filho diz que lá também há “rios, selva e caminhos entre as estrelas” (1994: 150)⁴⁶.

A história de Sanawè (M15) nos fala também sobre outra característica do pessoal do alto, qual seja, sua relação com a agricultura. Vimos também que os Inỹ aprenderam a fazer roça com Tainahakỹ, o homem-estrela (M14). Os *biu mahādu* são os mestres dos alimentos cultivados (principalmente *hina*, mas também alguns *tàbò*), assim como os *berahatxi mahādu* são os mestres da fauna aquática (*dò*) – cf. também Toral (1992a),

⁴⁶ Tudo isso vai no sentido contrário da descrição de Pétesch; a autora afirma que tanto o Berahatxi quanto o *biu wètàky* são espaços concebidos como fechados e que em ambos há “exiguidade espacial” e uma superpopulação (1987: 76-77; 1993a: 366).

Pétesch (1992) e Rodrigues (2008b)⁴⁷. Segundo Pétesch, são eles que garantem o bom crescimento das plantas e protegem as roças de pragas (1992: 83). Essa oposição entre agricultura/Mundo do Alto e pesca/Fundo do Rio aparece em uma versão da história de Tainahakỹ publicada por George e Maria Helena Donahue, na qual a mulher que rejeita o velho homem-estrela se casa com Huumari ♂ (Hukumari ♀), o *aõni* da cobra-coral, morador do Berahatxi. Cada um deles tem um filho com uma das irmãs. Os primos, como na versão apresentada no capítulo dois, batem um no outro com suas comidas: o filho de Huumari primeiro, com peixe, e depois o filho de Tainahakỹ, com milho. Pois “Hukumari [sic.] gosta de pescar, Taina[hakỹ] gosta mais de trabalhar na lavoura” (1981: 4).

Mas a principal característica dos moradores do Biu é seu poder xamânico. Há inúmeros *hàri* no Mundo do Alto, todos muito poderosos – incluindo alguns *biu hàri* inỹ que, após a morte, ascenderam a esse outro plano do cosmos. Lá também é local do mais poderoso entre todos os xamãs: Xiburè. Antigamente, ele vivia próximo deste mundo. Diz-se que, daqui, podia-se escutar o barulho de seu maracá, que ele traz sempre à mão.

Tahè kua biu wètàky, kua wèbrò-ki suu ratxirèri, kua wèbrò suu ratxirèri
Lá onde estão as nuvens (biu wètàky), do lado de lá é terra, do lado de lá tem chãõ.

Tai aõma ratximỹhỹre aõma, Xiburè ratximỹhỹre
Era lá que Xiburè ficava.

Kaa tahè wiji ràki ra-mỹ ramỹhỹre, ijõ wètàky-ki ràki ihỹmỹhỹre.
Mas ele se foi mais para cima, para outro wètàky [nível, plano, “outro céu”].

Ijõ wètàky ràki hè roirèri, kua-ki ijõ wètàky ràki roirèri.
Lá existe outro wètàky, sim, diz que tem outro wètàky.

Tai tahè ràki Xiburè ràki anõma ra-mỹ ramỹhỹre tai.
Foi para lá que Xiburè foi.

Iwèruwokudakỹ rexibàdètàka tamỹrènyĩ ji ji ji ji ji ji ji ji ji...
Podia-se escutar nitidamente ele fazendo barulho com seu maracá, ji ji ji ji ji ji ji ji ji...

Mỹràki iwèru ràki roirèri ihỹmỹhỹre.
Assim ele fica sempre com seu maracá.

Juhu tahè kaa wètyhy ràki raremỹhỹ,
Antigamente ele ficava aqui mesmo,

taràki rohokujare ràki iwèruwokudỹ-kò
então podia-se escutar o barulho de seu maracá.

⁴⁷ Rodrigues (2008b: 312) diz que a comida vegetal de origem celeste é *rasỹna* [sic., *ràsỹna*]. Esse termo, porém, junto com *roxina* e *byrèna*, se refere à comida em geral. Os alimentos cultivados, como mandioca, milho, abòbora, cará, são do tipo *hina* – embora haja alguns *tàbò*, como a melancia (ver nota 32, capítulo 2).

Depois, ele foi embora porque um rapaz doido (*itxÿtè*) não acreditou em seus poderes e pediu um grande “mingau de bosta” – *ijànÿ busuhukÿ*, “fezes de diarreia”, outra narradora específica – mas não comeu (M₁₃). Então Xiburè foi para o último patamar do Mundo do Alto e, lá, desde então, ele alimenta apenas os *biu mahãdu*. A narradora não especifica quantas camadas tem o Biu, mas Donahue (1982: 219) e Toral (1992a: 146) afirmam que são três. O lugar onde Xiburè está é muito longe, e só os *hàri* realmente muito poderosos conseguem chegar lá. Vejamos um trecho da fala de Cléber Axiwèra, renomado xamã da aldeia Itxala, no “I encontro de pajés karajás” (São Félix do Araguaia, 06/08/2015).

Quando eu comecei a ser pajé, eu vi a realidade, como o céu. Nós também temos céu, assim como tem também o povo da terra e o povo do rio. Os crentes, os pastores e outros, a igreja, eles falam que tem Deus. Sim, tem Deus, mas a gente não vê Deus. Eu fui, como em um sonho. Outro pajé, que é meu mestre, me carregou até o céu mostrando o que é do bem e o que é do mal. Eu queria chegar até o final do céu, mas eu não consegui, porque era muito longe. A gente dormiu cedo, mais ou menos cinco horas da tarde, e só fomos acordar ao meio dia. Se a gente ficasse muito tempo lá, a gente podia até morrer. Eu passei o maior sufoco. Os pastores, os crentes, falam em Deus. Eu não fui até lá, não, mas eu estava no caminho.

Xiburè, como vimos no capítulo dois, é considerado pelos Inÿ como sendo o mesmo Deus dos cristãos. É uma figura de grande poder, o mais poderoso dentre os xamãs, mas é difícil descobrir algo além disso sobre ele. Toral diz ainda que as informações variam muito dependendo da aldeia e mesmo da pessoa, e que “a subjetividade que se inclui na descrição do lugar e dos habitantes do ‘lugar’ de Xiburè constitui um contraste marcante com a coincidência das versões e a homogeneidade das descrições das profundezas” (1992a: 206). O autor segue com um comentário interessante.

Os assuntos relativos a Xiburè são pouco conhecidos pela maioria da população Karajá. Apenas os homens, e entre eles os *hàri*, tem conhecimentos a respeito. Assumir que se viaja costumeiramente para o céu, privando da intimidade com Ijanaòtu e com Xiburè, é um fato negado por aproximadamente a metade dos *hàri* que conheci. Como veremos adiante, a qualidade das informações e técnicas acumuladas pelos *biu hàri*, os *hàri* celestes, são de tal poder e ambivalência para a comunidade que trazem consigo a marca da suspeita e o controle do comportamento do *hàri* pelos demais aldeões. Os *biu hàri* são suspeitos porque são eficazes. As informações sobre os níveis celestes circulam discretamente na comunidade dos *hàri*, não são para os comuns (id.: 207).

Também Donahue diz algo parecido.

Tentar colocar o mundo do céu em qualquer tipo de representação gráfica é difícil. Quase todos os *hyri* [sic.] acrescentam variações nos detalhes e, para ser sincero, nenhuma das imagens fornecidas eram muito claras. As descrições dos *hyri* são a de um artista abstrato, não a de um fotógrafo. Apesar disso, é possível conseguir *algumas ideias muito abrangentes e gerais* sobre o mundo superior (1982: 218-219 – tradução minha, grifo meu).

Tanto o Berahatxi quanto o *biu wètàky* são povoados quase exclusivamente por *aõni*. Para os humanos atuais, esses são mundos Outros, ainda que a vida lá apresente algumas vantagens em relação à sua própria. À humanidade verdadeira, resta o Mundo de Fora e, mesmo aí, ela tem que dividir espaço com uma série de Outros. Vamos, então, ao patamar intermediário do cosmos.

Ahãna: o Mundo do Meio

Quando Woubèdu saiu do Berahatxi, ele descobriu o amplo espaço à beira do Araguaia, com suas praias brancas, muitos peixes no rio e muitas frutas na mata. Este é o Ahãna, o “lado” ou “Mundo de Fora”. Assim, os humanos atuais podem se referir a si próprios como *ahãna mahãdu*, “pessoal do Mundo de Fora” – ou *ahãna òbira mahãdu*, “o povo com a face de fora”, segundo Rodrigues (2008b; 1993) –, em oposição aos *berahatxi mahãdu* e aos *biu mahãdu*. Sendo este o patamar intermediário do cosmos, os Inỹ atuais também podem se referir a si mesmos como *itya mahãdu* ♂, *ityka mahãdu* ♀, “o pessoal do meio” – embora esse termo seja muito mais mencionado nas etnografias javaé (cf. RODRIGUES, 1993; 2008b)⁴⁸.

O rio Araguaia é o eixo principal desse mundo. É ao longo de suas margens que se distribuem as aldeias inỹ, e os Karajá conhecem e nomeiam praticamente todos os lugares ao longo de sua extensão. O mesmo não acontece, porém, quando se vai “para dentro”, em direção a leste ou a oeste. Como disse Lipkind,

The Carajá [sic.] universe is very small. [...] The Carajá are perfectly acquainted with the middle portion of this parallelogram. Every beach, high bank, wood and lake along the Araguaya [sic.], every body of water and distinctive patch of ground within Bananal [island], is known and has a name. The tributaries are known in less detail and only up to a few days' journey from their mouths. Inland from the rivers their knowledge peters out after a short distance and you are soon in a mythical country (1940: 248).

A única extensão mais longa de terra que se conhece em detalhes é, com efeito, o interior da Ilha do Bananal. Ainda assim, é uma distância pequena (aproximadamente 100 km, em sua parte mais larga) quando comparada com o eixo do rio. Os Karajá de Santa Isabel, por exemplo, tem pontos de pesca ao longo de toda a Ilha, e viajam, por vezes, até 150 km para pescar em um local de fartura. Até a década de 1960, eles iam de canoa até um lago dentro do rio Vermelho, que deságua no Araguaia no local onde está a aldeia Buridina (Aruanã, GO), para buscar *bàtòrè* (“taquari”, o tipo de bambu/taquara próprio para a confecção de flechas), percorrendo mais de 700 km rio acima.

⁴⁸ Também porque, no plano horizontal, em relação aos Karajá e aos Ixỹbiòwa, os Javaé são *itya mahãdu*, esses outros dois grupos sendo respectivamente *ibòò mahãdu* e *iraru mahãdu*.

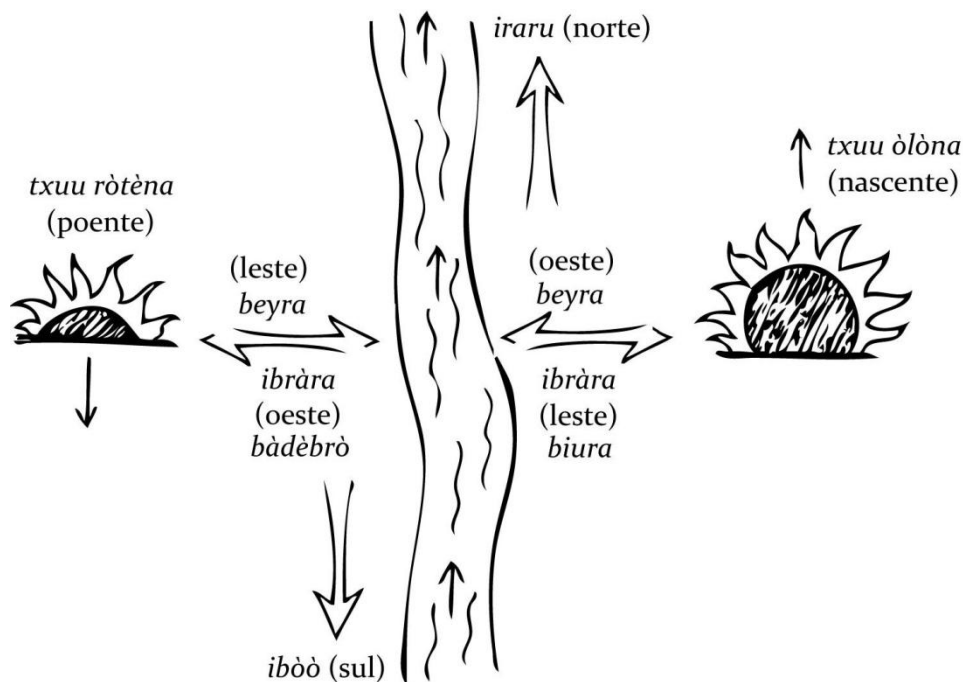
O sentido da correnteza do rio, opondo jusante à montante, fornece uma oposição básica para a orientação dos Inỹ no espaço. A direção ‘rio acima’, que corresponde aproximadamente ao sul geográfico, é chamada de *ibòkò* ♀, *ibòò* ♂; e a direção ‘rio abaixo’, que corresponde aproximadamente ao norte geográfico, é chamada de *iraru*. Sendo o *ibòò* mais alto que o *iraru*, as pessoas se referem aos movimentos em um sentido ou no outro como “subir” ou “descer”. Quem está em Santa Isabel, “desce” para Fontoura; e quem está em Fontoura “sobe” para Santa Isabel. Esse referente espacial, porém, não é exclusivo do deslocamento pelo rio. Os Inỹ, por exemplo, se referem às casas das pessoas, ao campo de futebol, à escola, etc., dependendo de onde estão, como “lá em cima” ou “lá em baixo”, tendo o eixo do rio como referência. Por meio desses termos, localiza-se os lugares uns em relação aos outros. Diz-se, por exemplo, que uma aldeia antiga, chamada Latèni Ixèna, está “acima de São Félix”, *São Féli rabòò-ki*, ou que a aldeia São Domingos fica “depois” ou “abaixo de Fontoura (Bàtõiry)”, *Bàtõiry ràbi iraru-ò*. Essa configuração costuma causar confusão para os brancos não familiarizados com ela, pois “desce-se” para o norte, que fica “em baixo”, e “sobe-se” para o sul, que fica “em cima” – o que é o contrário, por exemplo, de sua disposição em um mapa.

Um outro eixo importante de referência é aquele da trajetória do sol, que opõe nascente (*txuu òlòna* ♂, “a passagem por onde o sol sai”) e leste (*biura*), de um lado, a poente (*txuu ròtèna*, “a passagem por onde o sol entra”) e oeste (*bàdèbrò*, “as costas”, ou “o que está atrás do tempo/mundo [*bàdè*]”). Mas há também um outro par de termos que não opoem, porém, ‘leste’ e ‘oeste’ geográficos, e sim “lado do rio” e “o lado do mato”. Os locais afastados do rio, seja para leste seja para oeste, são *ibràra*. Se um homem está na aldeia diz *ibràra-ò arakre*, “eu vou para *ibràra*”, quer dizer que ele vai se afastar do rio mato à dentro. Se a aldeia é situada na margem direita do rio, ele vai em direção ao *txuu òlòna* – “o que serve para o sol sair”, o buraco por onde o sol sai do Fundo do Rio para o lado de Fora; se a aldeia é situada na margem esquerda, ele vai em direção ao *txuu ròtèna*, “o que serve para o sol entrar”, o buraco por onde o astro entra novamente no patamar inferior do cosmos. O contrário de *ibràra* é *bekyra* ♀, *beyra* ♂, termo que designa o sentido oposto, do mato em direção ao rio. É importante notar que eixo *ibràra-beyra* se inverte de um lado a outro do rio, de modo que, se nos situamos na margem esquerda, *ibràra* corresponde ao oeste, e se nos situamos na margem direita, *ibràra* corresponde ao leste.

Não há termos para as coordenadas diagonais, nordeste/sudoeste, moroeste/sudeste. Alguém que se afasta do rio na direção sudeste está indo igualmente para *ibràra*. Os Karajá de Buridina, por exemplo, me apresentaram uma série de termos

para se referir aos turistas (NUNES, 2009: 10-11). Os que vêm de Goiânia e outras cidades próximas são chamados de *ibràra mahãdu*, o pessoal “do leste” – dado que a aldeia Buridina fica à margem direita do rio, de onde *ibràra* corresponde ao leste –, mesmo que a capital do estado fique a sudeste da cidade de Aruanã. Os que vêm de lugares mais distantes são *ibràrahakỹ mahãdu*, o pessoal “mais do leste ainda” (*hvkỹ* é um aumentativo). Já os alemães, por exemplo, que vêm do extremo leste, do outro lado do oceano (*kua breijàhàkỹ*, “muito do outro lado”), são chamados de *txuu òlona birè-ki hãwadu mahãdu*, “os que moram perto de onde o sol nasce”. Em referência à sua pele muito branca, que fica avermelhada facilmente sobre o sol, os Karajá se referem a eles também como *isòhòkỹ mahãdu*, “o pessoal vermelho”. Essas relações espaciais estão sintetizadas na figura abaixo.

FIGURA 03: Direções do cosmos



Também em relação a esses dois eixos de orientação do Ahãna, poderíamos dizer, os Inỹ são *itya mahãdu*, “o pessoal do meio”. O *ibràra*, quando se afasta do rio – e do território Inỹ, conseqüentemente – nas direções leste e oeste, é território dos *ixỹju*. À oeste, Mato Grosso à dentro estão os Xavante e, mais abaixo, os Kayapó. À leste estão outros índios com os quais os Inỹ tem menos contato, dentre os quais menciona-se mais frequentemente os Xerente. E os Tori, de uma maneira geral, além de estarem associados

ao leste, estão ligados à *ibòò* e *iraru*. Lembremos que cada um dos gêmeos, filhos de Æn̄xiwè e Uj̄y e ancestrais dos brancos (Mog), foi para uma dessas direções. Esse, talvez, seja o sentido da afirmação de Lipkind de que “se você remar muitos dias rio abaixo você chegará à aldeia do transformador Kanashiwe [sic.], no limite norte do mundo. Uma jornada semelhante rio acima o levará até seu limite sul, outra aldeia de Kanashiwe” (1940: 248).

O *ibràra* é, ainda, local de moradia de uma série de outros seres, visíveis apenas aos olhos dos *hàri*. Todos estes são *bàdèrahy làdu* ♂, *bàdèrahyky làdu* ♀, “moradores do mato”. O *bàdèrahy* é o “mato”, no sentido de lugar inóspito, inabitado; pode ser um varjão, uma mata, um lugar de vegetação bem fechada (uma “macega”). Entre seus habitantes, além dos animais (*iròdu iròdu*, animais terrestres), estão os *aõni*. Alguns deles são *hàrina*, ou seja, eles atacam as pessoas que eles desejam que se tornem xamãs. Outros são donos (*wèdu*) de algumas espécies animais. Já outros são ainda mais perigosos, podendo inclusive matar os In̄y: este é o caso do *Ilabièhèk̄y* ou *Aõnihik̄y*, “o grande avô” ou “o grande *aõni*”. No *bàdèrahy* também existem alguns *ijasò*, ainda que estes sejam em pequeno número – ao contrário dos do Fundo do Rio, onde são legião. Todos estes são *ityti làdu aõni*, “os *aõni* do seco”, em oposição aos *bèra làdu aõni*, “os *aõni* da água”. Rodrigues caracteriza o *bàdèrahy* como uma “dimensão invisível” (1993: 355). Segundo meu material, porém, são os *aõni* que são “invisíveis” – i.e., visíveis apenas aos *hàri*; o *bàdèrahy* é apenas um lugar qualquer, no qual os próprios In̄y transitam frequentemente (quando estão indo para pescaria, quando vão cortar madeira para fazer suas casas, quando vão tirar palha etc.). Alguns lugares, como a mata do Pomar, localizada a cerca de 15 km de Santa Isabel, são amplamente conhecidos como moradia de um ou mais *aõni*. Por isso os homens preferem ir lá em grupos, e sempre mantêm muita cautela.

O Mundo de Fora é também o lugar dos mortos, em suas várias manifestações possíveis. Como vimos, uma pessoa viva tem um corpo, - *kum̄y* ♀, -*um̄y* ♂, e um componente imaterial, visível apenas para os xamãs, seu *tàkytàby* ♀, *tyytàby* ♂. É um princípio agentivo genérico; sem ele, a pessoa não morre imediatamente, mas perde seu tônus vital. Os Karajá e Javaé (ver também RODRIGUES, 2008b; TORAL, 1992a) traduzem a palavra comumente como “alma” ou “espírito”. Mas o *tyytàby* não é exclusivo dos In̄y: os animais, os *aõni aõni* que participam do *Hetohok̄y*, os *ijasò*, todos têm alma – embora alguns deles sejam ‘pura alma’, i.e., o que para os humanos atuais é sua alma, de seu ponto de vista, é seu próprio corpo. É apenas em “espírito” que os *hàri* viajam pelo cosmos; e é apenas o *tyytàby* dos *ijasò* que eles trazem para a aldeia.

Com a morte, os componentes da pessoa se separam e seguem destinos diferentes. O corpo é enterrado e perece. Já o destino póstumo do *tyytàby* dependerá da forma de sua morte. Para os comuns, há duas formas. A primeira delas é a morte “normal”, que pode ser de velhice, de doença dos brancos (*tori binana*) ou de feitiço (*kòwòru* ♀, *òwòru* ♂). Até certo tempo, todas as mortes eram imputadas à ação maligna dos *rubudỹĩdu mahādu*, “os matadores”, os feiticeiros. Mas, com o aparecimento das doenças dos brancos, os Karajá passaram tanto a reconhecer que há outras formas de morte quanto a separar essas doenças dos feitiços, imputando, respectivamente, aos médicos e aos *hàri* a capacidade de cura de cada uma delas (ver *supra*). Talvez devido a essa aproximação com a medicina moderna – o que leva algumas pessoas, inclusive, a duvidar do poder dos xamãs –, embora muito raramente, os Inỹ falam que alguém *tamatuari-mỹ* ou *tasènadu-mỹ rurure*, “morreu de velhice”⁴⁹. A morte, para essas pessoas, é um processo relativamente longo: adoce-se, definha-se, sofre-se, até perder a vida. O *tyytàby* de quem assim morre será levado pelos *woràsỹ*, a coletividade anônima dos mortos, e se tornará um deles. Vejamos o trecho de uma discussão que teve lugar em uma oficina realizada em Santa Isabel⁵⁰, contando com indígenas desta aldeia e de Fontoura.

Wadoi

Aõmamỹhỹre, inỹ kaa durumỹhỹde, tuna?
Quando uma pessoa morre, certo?

Hàri mahādu hè cinco dia tahè aõmamỹhỹde, dexièrymỹhỹde, cinco dia.
Então os *hàri* sabem, aquilo que acontece dentro de cinco dias.

Hèrinaru (Fontoura)

Rubu rỹimỹhỹre-u wahè, tai tahè bee jutytyre dikòrydèny.
Quando acontece morte, então eles buscam a água fria.

Wadoi

Kohe, bee txutyty taràki bèè tòtàkè mỹỹ
Sim, água fria e depois água quente, assim.

Hèrinaru

Bee jutyty rikòrymỹhỹre idi rexityty.
Eles procuram água fria e o esfriam com ela.

Iràbi kaa-le rexixakòkre idi rakòkàsè-mỹ,
Depois disso ele ainda não acorda, então eles voltam com ele,

⁴⁹ *Matukari* ♀, *matuari* ♂, é uma categoria de idade masculina, “velho”; e seu correspondente feminino é *sènadu*, “velha”.

⁵⁰ Oficina de Capacitação Antropológica, SESA1/DSEI Araguaia; Roda de conversa, aldeia Santa Isabel, fevereiro de 2013.

idi raòbiti-mỹ ramỹhỹre⁵¹ taràki rexixa-mỹ idi rakòkàsè-mỹ.
eles o levam para cima, voltam com ele para que ele acorde.

[...]

Wadoi

Hâta, tièryta aôbo? Inỹ durumỹhỹde-u wahè,
Hâta, você entendeu? Quando uma pessoa morre,
(Wadoi se dirige a Hâtawai, que, na sequência, traduziu para os brancos presentes)

tahè inỹ durumỹhỹre taràki hè woràsỹ idi rirahumỹhỹde.
quando uma pessoa morre, os woràsỹ o levam.

Aõma kua wabàdè nỹide mahãdu woràsỹ wahè!
Os woràsỹ, aquela pessoa que existe no cemitério!

Irahu-di dirahu-mỹ iraru-ò, bee txytyty-ò wahè.
Depois eles vão para baixo, para a água fria.

Taita ràki tamỹ idi rehumỹhỹre mỹỹ wahè rexixakre-mỹ wahè.
Então eles o jogam na água para que ele acorde.

Ta txiò-mỹ ràki rexixa-mỹ namỹhỹde ta xè idi namỹhỹde ibò-ò idi ramỹhỹre.
Mas ele só acorda um pouco (ele não acorda direito/completamente), então eles o levam para cima.

Waxià (Fontoura)

Rexixakõ nade.
Ele ainda não está acordado.

Wadoi

Iu tahè dexixa-mỹ tahè namỹhỹde.
É quando ele acorda.

Iu tahè tàki aõma namỹhỹde, iu-le tamỹ ràsỹna ritèhèmànỹ, tuu hãri rybè-ki wahè.
Então, quando ele vai, é quando a comida chega para ele [no cemitério], assim dizem os hãri.

[...]

Hâtawai

Agora, em relação aos pajés, eles continuam com essa... Eles acreditam que o defunto retorna à vida dele lá com os espíritos, depois de cinco dias. Aí esse espírito, eles convidam esse espírito novo, que está morrendo daqui e acordando para eles, levam primeiro para baixo do rio, com a água fria. Aí ele começa a tocar a vida dele, lá com eles [os woràsỹ]. Só que fica mais ou menos. Para acordar, assim, para ativar o corpo inteiro, eles trazem para rio acima e jogam ele na água quente, primeiro leva na água fria e depois na água quente. Aí o hãri avisa aqui, a comunidade, a família, para levar a comida para o cemitério. Só o pajé é que tem conhecimento disso, ele só passa o recado para a família levar a comida, depois de cinco dias.

Na dissertação de Manoel Lima Filho encontramos uma descrição semelhante. Segundo o autor, a viagem do morto é guiada por um hãri. Acompanhado pelos woràsỹ,

⁵¹ Literalmente, essa frase seria algo como “corrigindo-o, eles vão” ou “vão com ele no rumo certo”. Mas a idéia principal é que os woràsỹ “viram-se junto com ele” (*idi rakòkàsè*) e vão em direção à *ibò*.

“ele desce o Araguaia até Belém [...]. Lá ele bebe água quente” (1994: 153). Depois eles se voltam para *ibòò*.

O morto, ainda acompanhado pelos *Worÿsÿ* [sic.], sobe o rio Araguaia em busca de água fria. Neste lugar ele encontra um *hàri* da aldeia dos mortos e pede para ser jogado na água fria. O *hàri* joga o morto na água fria e este se torna novamente vivo. Nesta transformação o *Krolahi* [sic.] – um grande sapo – chupa os olhos dos mortos. Essa é a grande diferença entre os *Worÿsÿ* e os vivos. Os olhos dos *Worÿsÿ* são corroídos, pequenos, e por isso eles andam sempre cabisbaixos e comem com as mãos viradas para trás (id.: *ibid.*)⁵².

Vemos que a ordem da água fria ou quente é invertida no relato apresentado acima e na dissertação de Lima Filho. Não afirmo com toda certeza que as informações são divergentes, pois, em meio à conversa transcrita acima, em alguns momentos, as pessoas ficaram em dúvida quanto a essa ordem. E a versão que prevaleceu foi a de uma mulher de Fontoura. Os dois relatos são sucintos, dando a impressão que há diversos outros detalhes dessa jornada que não aparecem aí. Mas tive dificuldade em conseguir um relato mais completo sobre a viagem do morto, e mesmo algumas pessoas sobre quem me disseram que sabiam, quando as perguntei, me falaram que não sabiam contar ou que tinham esquecido-se.

Depois de “terminar de acordar”, já vivo para os mortos, o novo *woràsÿ* passa a habitar, junto com seus congêneres, em uma aldeia que fica sob o cemitério onde foi enterrado. Tanto a aldeia quanto o cemitério são chamados de *wabàdè*, termo que poderia ser traduzido por algo como “meu lugar” (*wa-*, possessivo de 1ª pessoa, + *bàdè*, que, nesse caso, tem um sentido de “lugar”, “mundo”). Segundo Donahue, essa aldeia é “igual à aldeia karajá, com casas” (1982: 162-5; ver também Lima Filho, 1994: 153). Patrícia Rodrigues fala de um “lugar invisível que existe abaixo do cemitério” (2008b: 847) ou de um “cemitério invisível” (id.: 849). André Toral diz simplesmente que os mortos vivem ‘junto ao local de sepultamento’ (1992a: 57-8). Nas palavras de Sòkròwè, os *woràsÿ* “têm uma aldeia. O cemitério é a terra deles, fica no fundo do cemitério”. Os cemitérios karajá tendem a ficar à beira do rio, quase contíguos à aldeia – abaixo, no caso de Santa Isabel, acima, no de Fontoura. Também segundo Sòkròwè, os *woràsÿ* vivem no *berowèsi* ♂, “à beira do rio”.

Apesar de os Karajá dizerem que os *woràsÿ* têm sua aldeia e que é lá que eles moram, eles dizem também que esses mortos estão sempre acompanhando os vivos em suas atividades cotidianas: quando um homem vai para pescaria, quando uma mulher vai buscar lenha, ou simplesmente ‘fazendo companhia’ para os vivos, em suas casas. Por

⁵² André Toral também faz uma descrição semelhante, mas, segundo ele, a viagem dura apenas quatro dias e os *woràsÿ* levam o morto para pescar, e não para joga-lo nas águas fria e quente (1992a: 211).

isso os Inỹ fazem o *xiwè* (ver capítulo 2, nota 27) sobre a comida cotidiana. Fazendo assim, eles garantem o auxílio e a proteção de seus mortos. Se um homem está na pescaria, por exemplo, seus *woràsỹ* afastam as piranhas, arraias ou outros bichos que possam lhe fazer mal. Eles também dão sinais, geralmente sob a forma da aparição de algum animal em um local não usual para a espécie, de que alguma coisa está errada: de que a pescaria não renderá frutos, ou que um parente vai morrer. Se não se faz *xiwè*, os *woràsỹ* ficam bravos e não auxiliam seus “parentes” vivos. Descrevi isso em mais detalhes em outro lugar (NUNES, 2012: 107-108 – ver também LIMA FILHO, 1994: 56; TORAL, 1992a: 213; PÉTESCH, 1992: 90, nota 3). Além disso, veremos no próximo capítulo que os *woràsỹ*, tanto os do cemitério da aldeia que realiza a festa quanto de aldeias antigas, têm uma participação crucial no Hetohokỹ.

A segunda forma de morte, a que me referia, corresponde o caso das pessoas que tiveram uma “má morte” (LIMA FILHO, 1994), que morreram “no sangue” (PÉTESCH, 1987; 1992) ou “de corpos abertos” (RODRIGUES, 1993; 2008b). Estas não fazem sa viagem pelo rio, não se transformando, assim, em *woràsỹ*. Elas tornam-se *hurè*, o mais assustador e perigoso espectro dos mortos. Essa oposição entre “boa morte” e “má morte” está registrada em diversas etnografias (LIPKIND, 1940; 1948; LIMA FILHO, 1994; AYTAL, 1983; PÉTESCH, 1987; 1992; 1993a; RODRIGUES, 1993; 2008b; TORAL, 1992a: 211); nelas a má morte é geralmente descrita como uma morte violenta, em que se morre derramando sangue. Como diz Lima Filho, esse é o caso “quando alguém morre afogado, a facadas, suicídio, a tiros, por brigas ou coisas assim” (1994: 120). Note-se, porém, que na morte por afogamento e por alguns tipos de suicídio (como o enforcamento), não se derrama sangue. Os Karajá de Santa Isabel foram enfáticos ao me explicar que a oposição não é aquela entre uma morte violenta ou no sangue e uma morte por feitiço ou doença dos brancos, mas sim entre morte lenta e morte repentina. Nos vários casos de falecimento por enforcamento, por exemplo, diz-se que isso aconteceu porque a pessoa estava enfeitizada; e ainda assim estes são considerados como *hurè*. Também em um caso recente de um homem de cerca de 30 anos que saiu para beber pinga em uma noite, sumiu e foi encontrado morto no dia seguinte, sem nenhum ferimento no corpo, ele se tornou um *hurè* – o diagnóstico médico foi ataque cardíaco. Os *hurè* são aqueles que morrem “de repente”, como dizem os Karajá, pessoas que estão bem, saudáveis, normais e, de uma hora para outra, vêm a falecer. É justamente essa diferença entre a “boa” e a “má” morte que o Mo7 coloca em cena: quando alguém vê uma onça magra no mato, é sinal de que alguém de sua família morrerá, depois de sofrer, emagrecer, e se tornará *woràsỹ*; quando a onça aparece gorda, porém, é sinal de que a morte ocorrerá de repente

para alguém que está normal, saudável, e que, portanto, se tornará *hurè*. Por isso o nome que Patrícia Rodrigues (1993; 2008b) confere ao lugar dos *hurè*, “Terra dos Ensanguentados”, não me parece adequado, ao menos para os Karajá. Há apenas um tipo de *hurè* que se poderia caracterizar como “ensanguentado”, o *hãlubu*, “sangue”, espectro esse liberado apenas pelas pessoas que morrem derramando sangue. Eles são baixos e vermelhos, ou, segundo outra pessoa, como uma grande bola de sangue que rola sobre o chão. O *hãlubu* aparece no mato e canta de um jeito específico. Aqueles que olham para ele morrem. Quando a pessoa escuta seu canto no mato, deve deitar e colocar o rosto contra o chão.

Assim como os *woràsỹ*, os *hurè* também tem sua aldeia (*hurè mahãdu hãwa*, “aldeia dos *hurè*”). Enquanto a primeira se localiza exatamente sobre o cemitério, no *beyra*, próxima ao rio, a aldeia dos *hurè* fica afastada dela rumo à *ibràra*, também sob a terra. Como me disse um homem, “é por isso que no *ibràra* tem muito *hurè*”⁵³. As pessoas com quem conversei sobre o assunto, porém, não souberam me dizer se, assim como entre os Javaé, existe um rio que separa as duas (*rubuo* [??] *mahãdu bero*, “rio dos mortos”; RODRIGUES, 1993: 404; 2008b: 255). Na história de Tori Uhu (M22), que vimos no capítulo um, pode-se ter uma breve noção de como os *hurè* se comportam. O morto tenta enganar sua mulher, fingindo que estava vivo. Quando ela descobre, foge com suas duas filhas. O *hurè* a vê indo embora e a persegue, correndo de ponta cabeça, com as mãos no chão e as pernas para o alto. Por fim, ele arranca e come o fígado das três, matando-as. Essas duas aldeias dos mortos, a dos *woràsỹ* e a dos *hurè*, apesar de se localizarem sob o chão, estão no Mundo de Fora, *kaa suu-ki*, “neste chão”, e não no Fundo do Rio ou em algum outro tipo de “nível inferior” (como sugere RODRIGUES, 2008b).

Há ainda um outro termo para se referir ao espectro dos mortos: *kuni* ♀, *uni* ♂. Esta é uma categoria difícil de definir. Em alguns momentos, os Karajá falam dos *uni* de tal modo que tem-se a impressão de que se trata de um tipo específico de espectro liberado após a morte. Em outros, eles insistem que “*kuni* e *woràsỹ* é a mesma coisa”. Em outros, ainda, dizem que não se pode chamar os *woràsỹ* de “*kuni*”. Os *uni* são seres noturnos e que ameaçam os vivos. Os Karajá temem suas aparições, e a qualquer barulho suspeito ou movimento estranho pensa-se logo que pode ser um *uni*. Como disse Raul Hawaati, “Índio tem muito medo de sombração [sic.], mas do que qualquer outra coisa”

⁵³ O *ibràra* é também, como vimos, o lugar dos *aõni* do Mundo de Fora, que são *bàdèrahy làdu*, “moradores do mato”. Talvez seja esse o sentido da afirmação de Nathalie Pétesch de que “o *uni* inỹ, o espírito do morto karajá, se junta então à horda dos *bede rahy mahadu*, os seres da terra selvagem, praticamente se assimilando aos monstros *aõni*” (1992a: 99). Como veremos na sequência, *uni* é uma categoria um tanto vaga; talvez a afirmação da autora remeta especificamente aos *hurè*.

(AYTAI, 1983b: 17). A grande maioria das pessoas tem histórias para contar sobre o assunto: barulho de bicicleta passando bem próximo, mas não se vê nada; alguém segura sua bicicleta e, quando você olha para trás, não vê nada; pedras ou pedaços de pau sendo atirados sobre o telhado; gritos; ou visões. Diz-se que o *uni* “não mais reconhece seus antigos parentes, perseguindo e aterrorizando todos os vivos à noite” (RODRIGUES, 2008b: 254; ver também LIMA FILHO, 1994: 120). É no período próximo ao falecimento que o *uni* do morto se manifesta mais frequentemente para os vivos. “Depois de um tempo o *uni* ‘sossega’ e se conforma a viver seu destino” (TORAL, 1992a: 211).

Assim como Pétesch (1992: 109), penso que *uni* e *woràsỹ* são, grosso modo, as manifestações respectivamente maligna e benigna dos mortos. Grosso modo, digo, por dois motivos. Primeiro porque os *woràsỹ* nem sempre estabelecem uma relação positiva com os vivos. Se não se oferece a comida para eles fazendo a “prece” *xiwè*, como dito, eles não protegem os seus; nesse caso, o caráter benigno da relação depende de uma reciprocidade continuada. E, em alguns casos de enfeitiçamento, um *woràsỹ* pode ser inserido no corpo da vítima para provocar sua morte; esse é um feitiço considerado como muito “forte” e perigoso. Segundo, porque o termo *uni* não se refere apenas aos espectros daqueles que tiveram uma “boa morte” e se tornaram *woràsỹ*. Os *hurè* e os espíritos de inimigos (*ixỹju*) mortos em guerra também são tipos de *uni*. Quando a esses últimos, poder-se-ia dizer que sua relação tem (ou tinha) um aspecto benéfico, pois eles eram alvo do ritual chamado de *ixỹju uni* que, sende uma festa, alegre as pessoas. Pétesch ressalta a transformação dos inimigos de agressores (quando vivos) em “protetores”, pois o espírito dos inimigos mortos em guerra era oferecido como *nõhõ* para uma criança (id.: 312-321). Quando os *woràsỹ* aparecem nos rituais, não se deve referir a eles, alguns Karajá me disseram, como “*kuni*”. Não porque eles não o sejam, mas porque, como me disse Karirỹma, essa “é uma palavra pesada para eles”, chamá-los assim soaria como um xingamento.

Alguns autores, como Lima Filho (1994: 120) e Toral (1992a: 211), dizem que são aqueles que têm uma “má morte” que se tornam *uni*. Não se poderia dizer que isso não é correto, pois os *hurè* são um tipo de *uni*. Mas enquanto *woràsỹ* e *hurè* se referem a um tipo específico de espectro liberado com a morte – a diferença entre eles é o tipo de morte –, *uni* é um termo bem mais genérico, que se assemelha, nesse ponto, à *tyytàby*. Os mortos, de uma maneira geral, podem ser chamados de *kuni mahãdu* ♀ (“os ‘fantasmas’”) ou *tyytàby mahãdu* (“as almas”, “os espíritos”), indistintamente. Ainda que sua manifestação mais típica seja a presença aterrorizante (na aldeia e, sobretudo, no cemitério) dos espectros de mortos recentes, os Karajá têm vários relatos sobre

“aparições” (vultos, gritos, árvores mexendo de maneira estranha) de *uni* em cemitérios antigos, por exemplo, que já não são utilizados para sepultamento há muitos anos.

Entre os Javaé, Rodrigues (1993; 2008b) diz que, com a morte, o *tyytàby* da pessoa torna-se um *kuni*, que vaga pela aldeia perseguindo seus antigos parentes, ao passo que outro componente da pessoa, o “*tykytyhy*”, “a pele de verdade”, “que corresponde, aproximadamente, em vida, à ‘imagem’ visível, confundindo-se com a concretude da carne” (1993: 385) e que se juntará aos *woràsỹ* – embora ainda não se tenha transformado em um deles. A “pele de verdade” passará por uma série de provações iniciais (id.: 389-390) por um período que coincide aproximadamente com o luto. Depois disso, os *woràsỹ* se reúnem com os xamãs para decidir o destino final da pessoa. Dependendo de seu comportamento em vida, sobretudo no que diz respeito ao segredo ritual masculino, há duas opções: ela poderá permanecer no nível terrestre, como *woràsỹ* ou *kuni* (i.e., *hurè*), integrando a coletividade dos mortos (*rubu mahãdu*); ou poderá ir para o Mundo do Alto ou para o Fundo do Rio, onde não serão mais “mortos”, mas sim “moradores do Alto” ou “moradores do Fundo do Rio” – nesse caso, o *uni* “transforma-se em pele velha novamente a junta-se à pele de verdade que ficara sofrendo entre os *worosỹ*” (id.: 391). O que vão para o Fundo do Rio, diz a autora, são especificamente aqueles que morreram por terem cometido alguma infração ritual (2008b: 256). Como vimos mais acima, não há registros dessa “pele de verdade” entre os Karajá.

Igualmente, não há referência na literatura Karajá a esse “‘conselho secreto’ dos xamãs e *worosỹ*” (Rodrigues, 2008b: 254) para decidir se o morto permanecerá no Mundo de Fora ou seguirá para um dos dois outros patamares do cosmos. A exceção, segundo Lima Filho (1994: 153), são os xamãs do Alto, que poderiam ascender ao patamar superior do cosmos após sua morte, levando inclusive alguns de seus parentes daqui para lá (ver também TORAL, 1992a: 205). Porém, o destino póstumo de qualquer *hàri*, como apontei mais acima, depende da origem do *aõni* que o iniciou: após a morte, o corpo dos xamãs perece, como o de qualquer pessoa, e seu *tyytàby* se transformará em um *aõni tyhy*, um “*aõni* de verdade”, passando a habitar o mesmo lugar que seu xerimbabo – que pode, portanto, ser o Mundo do Alto, o Fundo do Rio ou o Mundo de Fora, dependendo do caso. O *devir aõni* dos *hàri*, portanto, os projeta para fora da dinâmica de relação entre vivos e mortos: nem *woràsỹ* nem *hurè*, o *tyytàby* dos xamãs falecidos se torna um corpo *aõni*, i.e., um “*aõni* de verdade”. Esse também é o destino, assim como entre os Javaé, daqueles que cometam infrações rituais, pelo menos de alguns deles ou deles. Antigamente – entre os Karajá, as punições para essas infrações, como veremos em mais detalhes depois, onde ainda as há, foram relegadas apenas à feitiçaria –, se um homem cometesse uma infração

ritual grave, como escorregar e cair enquanto está dançando com a máscara de um *ijasò*, ou queimar as máscaras ou a casa de Araunã, poderia ser amarrado a um tronco de landi (*teriò*) verde e jogado na água, geralmente em algum lago. Desses, também se diz que viravam “*aõni* de verdade”, se juntando aos *ijasò* do Fundo do Rio.

O COSMOS EM PERSPECTIVA

A estrutura tripartida do cosmos *inỹ* foi alvo de duas interpretações abrangentes, uma a partir dos Karajá (PÉTESCH, 1987; 1992; 1993a) e outra a partir dos Javaé (RODRIGUES, 2008b), interpretações essas que divergem significativamente entre si. Nesse tópico, não as comentarei em detalhes. Antes, retraço apenas algumas de suas características gerais a fim de fazer um exercício. Pois ambas atribuem, cada uma a sua maneira, um lugar central ao “meio” ou “centro” da tríade. Algo natural, de certa forma, dado que, no que se refere ao cosmos, o meio é o lugar da humanidade *inỹ*. Mas, dado que os outros dois paramares do cosmos são habitados por uma gama de seres Outros, seria possível deslocar essa centralidade do Mundo do Meio?

A partir de sua etnografia entre os Karajá de Santa Isabel, Nathalie Pétesch estabelece uma série de paralelos entre o Mundo do Alto e o Fundo do Rio. Para ela,

são dois espaços concebidos como fechados, úmidos apesar da presença do sol; ambos tem conotação aquática, sendo o céu chamado de *biu tehe* [sic.], “pele da chuva”; os dois hemisférios são reino da imortalidade, da inatividade e da imobilidade; os seus habitantes, antropomorfos e portadores de pinturas e ornamentos corporais karajá, são representados como pequenos, gordos e sempre sentados em bancos de madeira. Esta imobilidade é devida aos fenômenos conjugados da exigüidade espacial, da superpopulação e da falta de atividade, já que lá basta pedir para se ser alimentado. Os alimentos, cozidos e servidos em pequenas porções, compõem-se exclusivamente de peixes e produtos vegetais. A única diferença dietética entre os dois níveis cósmicos diz respeito às plantas cultivadas, que os seres aquáticos não conhecem, alimentando-se de frutas e tubérculos selvagens (1993a: 366).

Ainda que sua caracterização de alguns aspectos desses dois patamares do cosmos discorde do material que apresento aqui⁵⁴, o Biu e o Berahatxi, quando comparados com o Mundo do Meio, podem ser equiparados. De modo que têm-se dois extremos assemelhados que se opõem a um centro distinto: o “Fundo do Rio” e o “Mundo da Chuva” (mundos “aquáticos”), contraposto ao Mundo do Meio, seco; imortalidade de um lado, mortalidade de outro; alimentação sem necessidade de trabalho (uma equação que implica a ausência de afinidade), de um lado, necessidade de produzir para se alimentar (uma equação que implica a existência de afins), de outro. Poderia acrescentar pelo menos um termo ao contraste: destino póstumo de xamãs e daqueles que cometem

⁵⁴ Por exemplo: se o Berahatxi é concebido como um lugar fechado, que tem um interior (*wo*), o Biu é descrito como um lugar amplo, com várias aldeias distantes entre si; e os habitantes de ambos os patamares não são descritos como pequenos, mas sim como bastante altos.

certas infrações rituais, de um lado, destino póstumo dos comuns de outro. Como vimos no primeiro capítulo, Pétesch caracteriza essa estrutura como um “dualismo assimétrico, com o elemento mediano opondo e se impondo aos dois elementos polares relativamente equivalentes” (id.: 370). Essa “díade assimétrica” no plano horizontal (ver Diagrama 01, capítulo um), porém, convive com uma tríade no eixo vertical, que a autora afirma responder a uma tendência centrífuga do sistema: de um lado, portanto, dualidades (*ixỹ* e *ijoina*, Fundo do Rio/Mundo da Chuva e Mundo do Meio, Karajá/Ixỹbiòwa e Javaé) que remeteriam ao dualismo diametral Jê-Bororo e, de outro, uma “tripartição evolutiva” (1987: 76) – Fundo Do Rio/natureza, Mundo do Meio/natureza e Mundo do Alto/sobrenatureza – que aproximaria o caso Karajá das estruturas Tupi (notadamente do caso Araweté – VIVEIROS DE CASTRO, 1986), abertas para o exterior. A partir disso, Pétesch propõe que os Karajá se localizariam em uma posição intermediária no “continuum jê-tupi”. Deixemos essa questão temporariamente de lado. O que importa, por hora, é a maneira como a autora descreve o elemento central da tríade.

Sendo, alternativamente, um dos pólos da díade assimétrica ou o nível mediano de um esquema triádico, ele acumula as funções de *centro* e *meio* do sistema. Sua posição no meio do eixo vertical é determinante; ela rompe a continuidade da reta, o movimento desta para fora, estabelecendo a distinção e a oposição das duas extremidades e, ao mesmo tempo, sua mediação e união. Esta oscilação do ponto central da estrutura entre uma posição radial e uma posição linear preserva sua força atrativa, numa ação centrípeta suficiente para contrabalançar a verticalidade centrífuga do sistema (Pétesch, 1993a: 379).

Patrícia Rodrigues argumenta que essa equivalência entre os patamares superior e inferior do cosmos, apontada por Pétesch, tem seus limites, pois os moradores do Berahatxi “não conhecem os produtos agrícolas. A água não é totalmente transparente, as carnes não são muito cozidas [...]. O ambiente é um pouco escuro e menos quente que o Céu, embora seja mais fresco ou frio que o plano terrestre, e existe lama até a altura dos tornozelos” (2008: 256-257). O Mundo do Alto, para Rodrigues, seria um ‘paraíso perfeito’, encarnando o ideal javaé (assim ela argumenta) de um parentesco “mágico”, i.e., sem a necessidade da procriação (afinidade)/sem exteriorização de energia vital, um mundo ideal, “para onde todos os vivos desejam ir depois de mortos” (id.: 257). O contraste que a autora propõe, assim, “não é entre um paraíso perfeito (*Biu*) e um imperfeito (*Berahatxi*), de um lado, e os destinos temidos de outro, como eu pensava [se referindo a sua dissertação], mas entre um paraíso perfeito (*Biu*), simplesmente, e todos os outros lugares menos perfeitos ou terríveis (*Berahatxi* e o *wabèdè*)” (id.: 259). A autora

esboça, a partir daí, uma proposta de interpretação espacial do cosmos que seria condizente com a oposição tal como ela a caracteriza.

Rodrigues estabelece uma série de equivalências “simbólicas” – o termo é da própria autora – entre os extremos dos três eixos cosmos (dois horizontais, leste-oeste e rio acima-rio abaixo, e um vertical, que se refere aos três patamares cósmicos) para propor que se trata, com efeito, de um único eixo, que opõe, de um lado, patamar inferior (Berahatxi), oeste (*bàdèbrò*) e rio abaixo (*iraru*) e, de outro, patamar superior (Biu), leste (*biura*) e rio acima (*ibòò*). Ela começa notando que é pelo buraco onde o sol se põe (*txxu ròtèna*) que diversos seres passam para os níveis inferiores, o *Berahatxi* e a aldeia dos mortos (*wàbàdè*), “de modo que ir para oeste é ir para baixo também” (2008: 259). Um exemplo importante é a trajetória do sol, pois, “sempre que o Sol entra, do ponto de vista terrestre, ele já está, ao mesmo tempo, descendo para os mundos inferiores, *não havendo, portanto, distinção espacial entre o oeste e o abaixo*” (id.: 260 – grifos meus). Outro exemplo importante é o lugar dos mortos, a aldeia que fica em baixo do cemitério (*wabàdè*) e a “Terra dos Ensanguentados” (*hurè mahādu hāwa*), que se localizariam tanto a oeste quanto abaixo do lugar dos humanos atuais. Entre os Javaé, ela diz, os cemitérios, o local de sepultamento, tendem a ficar a oeste das aldeias (2008b: 250; 1993). Esse eixo único abarcaria também os extremos *ibòò* e *iraru*. Ancorando-se em uma “análise etimológica” (id.: 262) dos termos *ibòkò* e *biura* (a direção do sol nascente), Rodrigues estabelece a analogia entre o que está no alto, a leste e à montante (*ibòò*), prosseguindo depois para a equivalência do *iraru* (jusante) com o oeste e o que está abaixo (id.: 263-264). A autora chega, assim, a um eixo único, transversal, diria eu.

Teríamos então uma associação entre o leste, a nascente do rio (sul), o nível celeste (ou o que está acima) e a cabeça/rosto de um corpo (entre o *ibòkò*, o *biura* e o *Biu*). No outro extremo, hierarquicamente inferior, entre o oeste, o fim do rio (norte), o nível subaquático (ou tudo que está embaixo) e as pernas/pés de uma pessoa (entre o *iraru*, o *bèdè bòrò* e o *Berahatxi*). De modo que o eixo horizontal sul/norte (que coincide com rio acima e rio abaixo no Araguaia) também estaria aglutinado ao eixo único que funde leste/oeste e acima/embaixo (id.: 264).

Mas entre os extremos, há sempre um meio (*-tyè; -tya*) a fazer a mediação, de modo que estamos diante de um esquema ternário, e não diádico. A imagem mestra deste eixo é o corpo inỹ tripartido entre cabeça (*-ra*), barriga (*-wè* ou *-wo*) e extremidade inferior, que pode ser representada pelas pernas (*-ruti, -raru*) ou pelas nádegas/ânus (*-hàtxi*). O que Rodrigues propõe, assim, é um “grande eixo cósmico corporal” (id.: 271), posto que “tanto cada um dos níveis cosmológicos [*sic.*] como *Butu Hāwa* (o mundo) são pensados como corpos” (id.: 268). O plano terrestre é o centro desse esquema estrutural,

“é o *locus* da socialidade, o grande ‘centro estomacal’ que faz a mediação tensa entre um extremo desejado e um repudiado, ambos igualmente anti-sociais” (id.: 272).

Em outros momentos da tese, a autora argumenta que diversos processos *javaé* se estruturariam de maneira semelhante: um meio que meio que funde dois extremos, dando lugar a um terceiro termo. A imagem mestra usada por Rodrigues é a procriação: “a sociedade/cultura é o filho híbrido [aqui no sentido de ‘originário do cruzamento de espécies diferentes’ (Ferreira, 1986), mas sem a conotação da “esterilidade” dos híbridos] de um princípio feminino criativo, porém desordenador (mudança, alteridade, exterior), e um princípio masculino estruturante (continuidade, identidade, interior)” (id.: 801). Para Rodrigues, essa fusão criativa entre extremos heterogêneos, termo central da tríade, é “o lugar da história” (2007), ou a próprio “teoria *javaé* da história” (2008b).

Rodrigues constrói sua argumentação, em parte, contra a interpretação de Nathalie Pétesch da sociocosmologia *karajá*. A leitura que ela faz do trabalho da autora francesa, entretanto, é apressada. Enquanto, por exemplo, Pétesch fala que os patamares superior e inferior do cosmos são “relativamente equivalentes” (1993a: 370), i.e., são equiparáveis em relação ao Mundo do Meio, Rodrigues diz que, para Pétesch, esses dois planos do cosmos seriam “essencialmente semelhantes quanto à sua natureza última” (2008: 261). Mas a autora francesa diz que o fundo do rio equivaleria à natureza, ao passo que o mundo de cima remeteria à sobrenatureza, de modo que a estratificação tripla do cosmos seria uma “tripartição evolutiva” (1987: 76) similar a estruturas Tupi; só posso entender isso como uma diferenciação entre os dois patamares do cosmos em termos de sua “natureza última”. Rodrigues caracteriza o modelo de Pétesch como um “dualismo triádico” (2008b: 261), “uma forma travestida de dualismo, dentro do espírito Lévi-Straussiano” (id.: 244) e que, assim, se distinguiria de sua própria formulação “verdadeiramente ternária” (id.: 262). Ainda que a inspiração em Lévi-Strauss seja clara, Pétesch caracteriza seu modelo como um dualismo não “triádico”, mas sim “assimétrico”. Bastaria lembrar que, “dentro do espírito Lévi-Straussiano”, estamos diante de “uma forma travestida de triadismo”, e não o contrário. A resposta de Lévi-Strauss para a pergunta que dá nome a seu artigo “As organizações dualistas existem?” é negativa (Coelho de Souza, 2002: 163; Lima, 2008), ainda que isso tenha passado despercebido por muitos de seus críticos. Nas palavras do próprio autor, “o triadismo e o dualismo são indissociáveis, porque o segundo nunca é concebido como tal, mas como uma forma limite do primeiro” (2008[1956]: 166).

Voltando ao cosmos, Rodrigues capta de maneira bastante feliz a associação entre patamar inferior (*Berhatxi*), ponte (*bàdèbrò*) e rio abaixo (*iraru*), de um lado, e

patamar superior (Biu), nascente (*biura*) e rio acima (*ibòò*), de outro. Os pares em oposição em cada eixo são assimétricos, um termo sendo sempre “mais alto” que o outro. Noto, entretanto, a ausência do eixo *beyra-ibràra*, que opõe o rio ao mato e que é reversível, pois, dependendo da localização da aldeia à margem esquerda ou direita do rio, um termo está para o outro ora como “leste” está para “oeste”, ora o contrário. Se bem entendo, a oposição *biura-bàdèbrò* diz respeito à relação entre os patamares dos cosmos, ao passo que o par *beyra-ibràra* é um eixo de orientação do Mundo do Meio – assim como o eixo do rio (*ibòò-iraru*), que lhe é perpendicular. Além disso, penso que entre as associações, muito pertinentes, que Rodrigues destaca à afirmação de que *não há distinção espacial* entre o oeste e abaixo (ver *supra*, RODRIGUES, 2008b: 260), por exemplo, há um longo caminho. Pois se a direção “rio acima” (em direção à cabeceira do rio) está associada à direção “para cima” (em direção ao patamar superior do cosmos), a diferença espacial entre esses termos não me parece ser obliterada. O que fazer, por exemplo, com a oposição no contexto do Hetohokỹ entre grupos de *woràsỹ*, seres do Mundo do Meio, em termos do contraste “rio acima”-“rio abaixo”? E o que fazer, também, com a fixação do termo *ibòò* (“rio acima”) aos anfitriões da festa? Santa Isabel está à montante (*ibòò*), Fontoura à jsante (*iraru*). No Hetohokỹ de Santa Isabel, essas posições se mantêm, pois os *woràsỹ* de Fontoura são visitantes. No ritual feito nessa outra aldeia, porém, os *woràsỹ* dos anfitriões ficam à montante (na parte *ibòò*, “de cima”, da praça ritual) e os de Santa Isabel, que nessa ocasião são visitantes, à jusante (na parte *iraru*, “de baixo”, da praça).

Penso, enfim, que Rodrigues transforma associações e correspondências em identidade entre termos, o que coloca o risco de obliterar uma série de diferenças pertinentes em contextos particulares. Além do mais, a comparação dos casos javaé e karajá relativiza algumas das associações traçadas pela autora. Os cemitérios karajá, por exemplo, ao contrário daqueles dos Javaé que, segundo Rodrigues, se localizam a oeste, ficam no *beyra*, à beira do rio, a uma pequena distância para cima ou para baixo do aglomerado das casas residenciais. E o lugar dos mortos *hurè* fica à *ibràra* da aldeia dos mortos comuns, o que pode coloca-la mais a leste ou a oeste, dependendo de que lado do rio se situa a aldeia. Em Santa Isabel, por exemplo, fica a leste⁵⁵.

⁵⁵ Penso se o mesmo não poderia ser dito também dos Javaé. Eles localizam seus cemitérios em direção a *bàdèbrò*, que corresponde aproximadamente ao oeste geográfico? Ou em direção à *ibràra*, como entre os Karajá? Note-se que a grande maioria das aldeias javaé atuais está à margem esquerda do rio Javaés, de modo que oeste (*bàdèbrò*) e *ibràra* se confundem. E se eles estivessem na margem oposta, como já estiveram outrora? Rodrigues elabora a questão de uma maneira que parece inconclusiva: “Em outro trabalho (RODRIGUES, 1993), mostro que os cemitérios Javaé tendem a ser situar na direção oeste das aldeias, de modo que *bèdè bòrò* seria “as costas (no sentido de ‘atrás’) do cemitério (*bèdè*)”, o que coincide sempre com o lugar

A aldeia dos mortos *hurè*, que não havia até então aparecido nas etnografias karajá, é base de outro elemento importante para Rodrigues. Segundo ela, a “Terra dos Ensanguentados” estaria associado não só a oeste como abaixo, “em um nível inferior”, e se oporia o Mundo do Alto (Biu) como o pior dos mundos se opõe ao melhor dos paraísos em termos, se bem entendo, dos destinos póstumos possíveis. “Na falta de uma Terra dos Ensangüentados”, diz a autora, “é mais difícil visualizar que o nível inferior, que contém em si tanto a origem ancestral [Berahatxi] como os corpos abertos dos que morreram ensangüentados, opõe-se ao nível superior dos corpos fechados” (2008: 261-262). Mostrei, porém, que há sim uma aldeia dos *hurè* entre os Karajá, e que, no caso de Santa Isabel, ela fica a leste (*ibràra*). Como disse, também, a oposição entre mortos comuns, que se tornam *woràsỹ*, e os *hurè*, não é, para os Karajá, definida pelo “derramamento de sangue”, por assim dizer, mas pelo caráter processual (adoecer, sofrer, morrer) ou repentino do falecimento; nesse último caso podem estar inclusive mortes por enfeitiçamento (como os enforcamentos recentes) e/ou sem derramar sangue. E, por fim, ainda que os Karajá localizem ambas as aldeias dos mortos “abaixo” do chão (do cemitério ou mais à *ibràra*), eles insistem que elas estão no Mundo do Meio (Ahãna). Um “nível inferior”, sim, mas que remete a uma estratificação do patamar do cosmos habitado pelos Inỹ, e não a algo que, de alguma maneira, possa ser associado ao Fundo do Rio. Isso sugere que, se a aldeia dos *hurè* pudesse ser tratada também como o pior dos destinos póstumos, seria necessário uma esquematização mais complexa de que um “eixo único”, pois o extremo negativo em termos de valor (a aldeia dos *hurè*) é concebido como estando mais acima que o extremo negativo em termos “cosmográficos” ou espaciais (o Fundo do Rio). Que o Mundo do Meio possa ser concebido como estratificado é algo interessante, e retornarei a isso mais abaixo.

Além dessas questões, poderia apontar ainda que a “porta” da estrada dos xamãs, que dá acesso ao mundo de cima, é dita estar a oeste, direção que Rodrigues associa ao “abaixo”. E não escutei nada que me sugerisse que a descida ao Fundo do Rio esteja associada ao oeste. Pelo que entendo, está associada ao rio ou aos lagos, enfim, à qualquer *bèra* (“água”) cujo *hàtxi* (“fundo”) seja morada de *ijasò*, por exemplo; o que

onde o Sol se põe (*Txuu rotená*). Nas aldeias Karajá da Ilha do Bananal, os cemitérios estão em lugares altos ao longo do Rio Araguaia (DONAHUE, 1982), pois este é o lado oeste das aldeias, diferentemente das aldeias Javaé, em que o oeste muitas vezes coincide com o “lado do mato”, oposto à margem do Rio Javaés” (2008b: 250). A tradução do termo *bàdèbrò* por “as costas/o que está atrás do cemitério” é questionável, dado que a palavra para cemitério é *wabàdè*, e não *bàdè*, termo aliás, com um amplo campo semântico, explorado inclusive por Rodrigues. Há sim, como diz Donahue, locais de sepultamento em lugares altos a oeste das aldeias, mas vários deles são também aldeias antigas. E lembro que, até a chegada do SPI, aproximadamente, os Karajá tinham diversas aldeias também na margem esquerda; i.e., seus cemitérios sempre estiveram, ao que consta, à *ibràra*, o que apenas em parte casos corresponde ao “oeste”.

pode ser à leste, ou a oeste (há afluentes e lagos em ambas as margens do rio, e o próprio Araguaia está no centro do Mundo do Meio, não podendo ser associado nem a oeste nem a leste).

Temos, então, duas leituras da estrutura cósmica inỹ (Karajá ou Javaé) que coferem ao ponto intermediário da tríade o lugar de “centro” e/ou “meio” do sistema. Tanto no “dualismo assimétrico” de Pétesch quanto no “grande eixo cósmico-corporal” de Rodrigues, porém, há um esforço de compatibilização de uma série de elementos a fim de que se possa apresentar uma única imagem, uma imagem *una*, de todo o cosmos. Pétesch, por exemplo, diagrama algumas estruturas rituais de um modo que me parece difícil de se fazer. Ela trata, por exemplo, os três *ijoi* (grupos de praça masculino) de maneira simétrica, desenhando-os na praça dos homens um ao lado do outro ao longo do eixo *ibòò-iraru*. A menos que a função do grupo do meio tenha definhado com uma velocidade improvável em cerca de dez anos (me refiro à diferença temporal entre as etnografias da autora francesa e de Manuel Lima Filho), o grupo do meio só aparece no nos dez dias da parte principal do Hetohokỹ, e *apenas no que diz respeito à distribuição e ao consumo do produto das caçadas rituais*, assim como ao *Ilabièhèkỹ*; em todo o resto do tempo, a divisão pertinente é dual, entre o grupo de cima e o de baixo. E, note-se, sua relação com o grupo do meio é assimétrica: são os dois primeiros que caçam, ao passo que o último reparte a carne dos animais abatidos em três (os três grupos comem separados).

Em relação a Rodrigues, bastaria, como exemplo, retomar a dificuldade em conceitualizar o cosmos como orientado por um único eixo em que o extremo negativo, ou inferior, difere caso a referência seja valorativa ou espacial/cosmográfica. Além disso, relembro um comentário feito mais acima, sobre sua interpretação (assim como aquela de André Toral) do patamar inferior do cosmos como estando localizado “em baixo do leito do rio”, e não na água. No início do capítulo de sua tese dedicado a uma extensa e detalhada descrição do cosmos, Rodrigues diz que seu objetivo é fazer “uma descrição espacial do mundo em sua totalidade” (2008b: 245). Inspirando-me na leitura que Tania Stolze Lima faz da solução Lévi-Strassiana para o problema do dualismo e, como ela, tentando escapar do “princípio teórico de que o todo é necessariamente uma *unidade* de ordem *superior*” (2008: 213), eu perguntaria, parafraseando Lima: a totalidade do mundo teria de (ou mesmo poderia) ser *una*? Porque ela não poderia ser *triádica*? Mais ainda, porque ela não poderia ser *dual*? Comentado sobre as consequências do argumento de Lévi-Strauss em “As organizações dualistas existem?”, ou seja, justamente sobre o caráter ternário do dualismo assimétrico (seja diametral ou concêntrico), Lima propõe que

o que condiciona um sistema como esse é a errância do centro – o ponto ou o terceiro pólo de que fala Lévi-Strauss – isto é, a errância da perspectiva, que não é ocupada por um termo da diáde assimétrica senão sob a condição de ser reapropriada por um terceiro” (id.: 237).

A autora cita um exemplo xavante, retirado da etnografia de Maybury-Lewis (1984): cada metade situa seus mortos no “começo do céu” e os mortos da outra metade no “fim do céu”. Diante dessa diferença de localização dos mortos segundo cada metade, Lima sugere que os vivos de uma metade são o terceiro (da relação entre os mortos de sua metade e os da outra). “Era nisso que eu pensava quando acima sugeri que o terceiro não era uma unidade lógica de mesma natureza que os outros dois termos: estes são os segmentos objetivados na realidade pela perspectiva. Mas nesse sistema de três pólos (ou de uma reta e um eixo) cada um pode atuar como terceiro” (LIMA, 2008: 238). Gostaria de seguir essa trilha e propor um exercício analítico. Trata-se, advirto, de um experimento, um esboço de argumento.

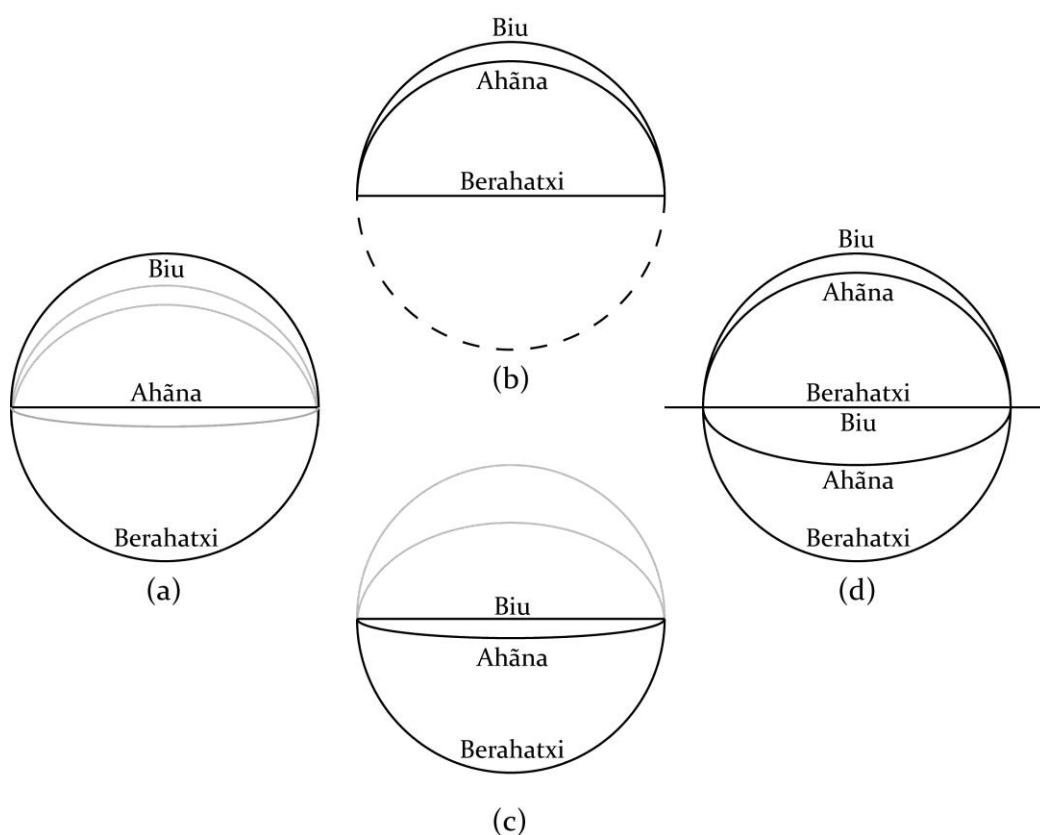
As descrições de Patrícia Rodrigues e Nathalie Pétesch, como a minha, assumem a perspectiva do “meio” como lugar da humanidade *inỹ*. Essas descrições do cosmos são fixadas em seu patamar intermediário: o Biu como “céu” mais o Berahatxi como “Fundo do Rio” ou “o que está embaixo de nós” são, parafraseando Lima, ‘objetivados na realidade pela perspectiva’ dos *inỹ*, habitantes do Mundo de Fora. Ocorre que há, como mostrei mais acima, elementos que apontam que a relação dos habitantes do Mundo do Meio com a dos outros dois patamares do cosmos envolve uma diferença de perspectiva (*sensu* VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a; LIMA, 1996; 1999). Como, então, apareceria o cosmos do ponto de vista dos moradores do Fundo do Rio e do Mundo do Alto? Vejamos.

Começo notando que cada semicírculo ou segmento de reta das figuras do DIAGRAMA 04 (ver *infra*) representa um patamar do cosmos, e as linhas cinzas vão pela estratificação de cada patamar. A figura (a) corresponde ao ponto de vista do Mundo do Meio; nela, representei a estratificação interna do Mundo do Alto em três camadas, como vimos, e do Mundo do Meio em duas (considerando a localização das aldeias dos mortos “em baixo” do cemitério – por isso, mais acima, chamei atenção para esse ponto). Um elemento comum de todas as transformações em questão, é que, do ponto de vista dos habitantes de cada patamar do cosmos, eles vivem sobre um “chão”, ou “terra” (*suu*). Esse é o caso dos *Inỹ*, é claro, e vimos como o Mundo do Meio, em referência aos dois outros, pode ser dito *kaa suu*, “este chão”, “esta terra”⁵⁶; “do lado de lá” do lugar onde

⁵⁶ A palavra *suu*, noto, se refere tanto à “terra” solta, ou ao barro retirado para se fazer bonecas *ritxoo* ♂, mas também à “terra” como chão, solo.

estão as nuvens há também um chão, e as estrelas que vemos daqui são cupinzeiros ao longo da estrada dos xamãs; e o Fundo do Rio é, justamente, um fundo (um chão), e sendo o lugar seco (lá respira-se como aqui), o tipo de chão que pode haver é um *suu* (sob a água, por outro lado, o que há no fundo é ou *kànyra* ♀, *ànỹra* ♂, “areia”, ou *subruru*, “lama do fundo do rio”). Por isso, quando passamos da figura (a) para as figuras (b) e (c), optei por diagramar o patamar de referência, do ponto de vista do qual a figura é construída, como uma reta, assim como o Mundo do Meio o era na figura (a).

DIAGRAMA 04: O cosmos em perspectiva



A figura (b) é o cosmos visto da perspectiva do Berahatxi, o patamar inferior, que passa, então, a ser o chão, o plano de referência. Os moradores do Fundo do Rio (os *ijasò*) se referem os Inỹ como *biu làdu*, “habitantes do Alto”, da mesma maneira, portanto, como estes últimos se referem aos moradores do Biu, que, para eles, é igualmente um “Mundo do Alto”. Segundo Rodrigues, “o nível terrestre é uma espécie de teto do Berahatxi, também sendo pensado como um corpo (*wètyky*) ou invólucro da

chuva (e das nuvens) que cai no mundo subaquático” (2008b: 249). Assim como os Inỹ dizem que os *ijasò* têm corpos diferentes dos seus (são altos e os saiotos de palha são grudados em seus corpos), também os *ijasò* o dizem: os Inỹ, para eles, são feios e “perebentos”, têm a pele cheia de feridas/doenças. O Mundo de Fora é muito quente para os *ijasò* (muito próximo do sol?), por isso adoecem quando prolongam sua estadia aqui – assim como os Inỹ acham o Fundo do Rio muito frio. Se considerarmos que Biu está acima do Ahãna, do ponto de vista do Berahatxi, seu céu é estratificado, assim como, para os Inỹ, o Mundo do Alto é dividido em três camadas (*wètàky*). E, do ponto de vista do Fundo do Rio como “chão”, i.e., não mais como “fundo”, não é descabido supor que haveria algo mais abaixo, um “fundo” para seu “chão” – daí a linha pontilhada na figura (b). Noto que Toral fala de um conjunto de *aõni* que “vivem entre o lugar dos *ijasò* e a superfície” (1992a: 158), indicando, assim, uma estratificação do Berahatxi.

A figura (c) é o cosmos visto da perspectiva do Biu, que passa, igualmente, a ser o chão, o plano de referência. Como comentei, os Karajá sabem contar muito mais sobre o Fundo do Rio que sobre o Mundo do Alto, talvez em função do virtual desaparecimento, nos tempos atuais, dos *biu hàri*, os xamãs do Alto. Não será possível, assim, levar esse exercício tão longe quanto o fiz com a figura (b). O que posso oferecer, mais uma vez, vêm do relato de Mahuèdèru sobre seu finado avô Texibrè, do qual vimos vários trechos. Vejamos. O que do ponto de vista dos Inỹ é a chuva, do ponto de vista do Biu é um *aõni* tomando banho: quando ele pisca, chove; quando aperta os olhos, chove forte; e quando bate em sua barriga, relampeia.

Os Inỹ, igualmente, dizem que os moradores do alto têm corpos diferentes dos seus: são altos e feios (ver também M15, em anexo), o *aõni*-chuva é muito gordo e tem as pernas bem finas. Não saberia dar detalhes sobre como os habitantes do Mundo do Alto veem os Inỹ, mas há também, de seu ponto de vista, uma diferença entre seus corpos. Em um trecho da narrativa, Mahuèdèru diz que: *anõma biku hàri ràki hãbu, hãwyky-mỹ kua-kò biku-kò ratàkytàbynỹmỹhỹre, kaa anõma-mỹ rỹimỹhỹre irabrai rỹimỹhỹre ràki*, “quando os *biku hàri* vão para lá [para o Mundo do Alto], homem ou mulher, eles ficam com cabelo branco [*irabrai*]”. O ponto é interessante. Pois para o Biu como chão, o Berahatxi é um “fundo”, e o Ahãna é um patamar imediatamente inferior, assim como, poderíamos dizer, o lugar dos mortos é imediatamente inferior ao chão dos Inỹ. Assim, os cabelos brancos dos xamãs do alto, quando estão no Biu, talvez possam ser vistos como um estado de velhice e, conseqüentemente, de proximidade da morte: os *biu hàri*, do ponto de vista dos moradores do Mundo do Alto, seriam como mortos antecipados. O que não é totalmente descabido, se consideramos que a morte é característica do Mundo

do Meio e que os habitantes do Biu (assim como os do Berahatxi) são imortais. O Ahãna, se a lógica procede, seria o “mundo dos mortos” do Biu. E se considerarmos que o destino póstumo (virar “*aõni* de verdade”) dos *biu hãri* é o próprio Biu, teríamos que o Inỹ são, de direito, os *worãsy* dos moradores do alto (embora, de fato, sejam apenas de alguns deles).

Note-se que, na narrativa de Mahuèdèru, o “chão” que existe “do lado de lá” corresponde à estrada dos xamãs e ao primeiro *wètàky* (“camada”) do mundo do alto. Assim, quando assumimos o ponto de vista do Biu, ele se reparte internamente entre um “chão” e camadas superiores – as linhas cinzas da figura (c) –, que talvez pudéssemos considerar como seu próprio Biu.

Do ponto de vista de cada um dos três patamares, assim, temos, em linhas gerais, a mesma estrutura cósmica; pois, qualquer que seja o “chão”, há sempre um “fundo” e um “alto”. Mas seria ainda possível diagramar essas transformações de outra maneira, representando cada patamar por meio de uma única linha, ou seja, eclipsando suas estratificações internas – desconsiderando a linha pontilhada na figura (b) e as linhas cinzas na figura (c). Mas então, as duas figuras dificilmente poderiam ser pensadas em separado, pois (b) e (c) condesam graficamente toda estrutura de (a) em “metade” da figura: do ponto de vista do Berahatxi como “chão”, acima dele há *um* “céu” estratificado, assim como as três camadas do Biu contam, para os Inỹ, como um, pois são todos parte de um mesmo patamar do cosmos; do ponto de vista do Biu como “chão”, abaixo dele há uma camada imediatamente inferior e um “fundo”, assim como, para os Inỹ, o lugar dos mortos é parte de seu espaço (o Ahãna) e o Berahatxi é de fato um mundo inferior. Assumindo o ponto de vista de (a), então, poderíamos juntar as figuras (b) e (c), formando a figura (d). Reconstituiríamos (a), assim, por transformação – um todo não unitário –, mas na qual a metade de cima [que se origina da figura (b)] é uma transformação da parte de cima de (a), i.e, a relação entre o Ahãna e o Biu, da qual o Berahatxi é o terceiro (ou seja, deixa de ser um termo em oposição), e a metade de baixo [que se origina da figura (c)] é uma transformação da parte de baixo de (a), i.e, a relação entre o Ahãna e o Berahatxi, da qual o Biu é o terceiro. A compatibilização entre as figuras (b) e (c) a fim de gerar a figura (d) foi baseada em uma oposição diametral.

Essa, com efeito, me parece uma boa imagem para pensarmos a própria figura (a). Pois o que define o dualismo diametral é a linha central, e não o círculo exterior. “Deixemos lembrar que esquemas dualistas diametraes podem dividir todo o universo, tanto humano quanto não humano, em duas metades opostas. O círculo é invisível do interior” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012: 10). De modo que “nosso problema é determinar

conceitualmente a natureza da linha meridiana interna que separa as duas metades (id.: 12). No caso de (a), a linha meridiana é o próprio Ahãna; no de (d) é um relação incomensurável entre o Biu e o Berahatxi. Incomensurável, sugere Viveiros de Castro, como a raiz quadrada de dois, “o número irracional arquetípico, um número que não pode ser expressado pela relação [*ratio*] entre dois integrais” (id.: 17). Um número, além do mais, cujo inverso é igual à sua metade.

Isso significaria que cada metade da organização dualista é o inverso da metade oposta, e não seu “negativo”. Cada metade vê a outra como seu inverso, como a divisão do todo =1 pela metade. Isso faz da relação entre as metades não uma adição (do tipo $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$), mas uma multiplicação, a repetição de si mesmo pelo outro, tornando cada metade uma função da outra (id.: 21).

Ora, essa é precisamente a situação da figura (d). As duas metades não se espelham, mas são o inverso uma da outra: o que é chão na parte de cima da figura [que se origina em (b)] vira “fundo” na parte de baixo ([c]), o que é, precisamente, a natureza de (b) do ponto de vista de (c), e a recíproca é verdadeira. Cada metade, assim, é ‘função uma da outra’. Mas a figura (d) é justamente uma recomposição do “todo” de (a) por transformação, i.e., ela é uma outra maneira de formular a mesma estrutura. O que isso sugere é que a linha meridiana de (a) – o Ahãna – é análoga àquela de (d): sua natureza é da ordem da raiz quadrada de dois, uma relação incomensurável entre o Berehatxi e o Biu. Em suma, se há sempre três termos, nunca há ‘uma concepção realmente ternária’, pois o terceiro é sempre de natureza diferente (uma linha e um eixo, um meridiano e dois semicírculos); o que há, sim, é um ‘dualismo assimétrico’, no qual o terceiro (posição que não é fixa, podendo ser ocupada por qualquer um dos três patamares) é a perspectiva.

Retomarei alguns das consequências desse exercício no final do capítulo seguinte. Como disse, não há muitos elementos na literatura específica para uma descrição das diferenças de perspectiva entre os habitantes dos três patamares do cosmos. Embora o que apresentei aqui me pareça suficiente para demonstrar que as há. Meu próprio material não é particularmente rico sob esse aspecto, talvez porque eu não tenha perseguido isso durante o campo – a intuição sobre essas transformações possíveis da representação do cosmos a partir do ponto de vista dos habitantes de cada um de seus patamares me veio já em um momento avançado de escrita da tese. Entretanto, esse parece o tipo de questão que, se você se der ao trabalho de perguntar, pode se surpreender com a resposta.

SÓ OS XAMÃS E DEUS PODEM CONTRA O DIABO DO FEITIÇO

Para concluir o capítulo, quero retomar o tema do xamanismo, conectando-o mais uma vez à cosmologia; agora não mais porque esse é um assunto sobre o qual só os xamãs sabem, mas sim porque os *hàri* e os *aõni* são de mesma natureza, porque xamãs são capazes do mesmo modo de ação que os vários *aõni* que povoam o cosmos. O mote para a discussão que se segue é uma analogia, com a qual nos deparamos em diversos momentos até aqui, entre o xamanismo e as religiões cristãs, entre demirugos e *tricksters* e figuras como Deus e o Diabo.

Os Inỹ fazem distinções radicais entre o que lhes é próprio e o que não é. Eles diferenciam suas próprias “leis” ou “regras” de seus homólogos tori, da cidade: os rapazes (*weryryrbò*) e as moças (*ijadòòma*), por exemplo, devem manter um distanciamento, ao passo que os rapazes e moças tori andam “todos misturados”; o alimento karajá por excelência é a tartaruga, enquanto o dos brancos é a carne bovina, e escuta-se injunções como “a tartaruga é a nossa vaca”, ou o contrário; os Inỹ, tradicionalmente, vivem da caça, da pesca e da roça, ao contrário dos Tori que, apesar de também fazerem tais atividades, dependem fundamentalmente de trabalhar (e assim conseguir dinheiro) para sobreviver, comprando sua comida no mercado; potes e bonecas de cerâmica, adornos cerimoniais, arcos, flechas, bordunas, são objetos inỹ, ao contrário de panelas de alumínio, eletrodomésticos, roupas e outros bens industrializados, que são dos Tori. E se hoje os rapazes e moças inỹ convivem “misturados” por causa do colégio da aldeia (dentre outros motivos), se os Karajá também comem carne bovina e compram diversos tipos de alimento no mercado, cozinhando-os em panelas de alumínio e conservando-os em geladeiras, se assistem televisão, usam roupas tori e consomem uma série de outros bens industrializados, é porque hoje, no tempo do ‘pessoal de hoje’, eles vivem “no meio dos brancos” ou “como brancos”. Ao final da narrativa do fim dos primeiros humanos (M11), Mahuèdèru assim comenta:

Kia hè wijina ijàky anòkõ ratxi, ihetxina ijàky,
Essa não é uma história nova, não, é antiga,

ihetxina ijàky hè ratxirèri.
é uma história antiga.

Ihetxi ijàky, hàkỹna ijàky,
Uma história antiga, muito antiga,

juhu timỹbo ixỹ rỹiramỹhỹ, inỹ boho rỹiramỹhỹ, rakòrarunỹ-mỹ rỹiramỹhỹ.
sobre como, antigamente, nós existíamos, sobre como nós começamos.

Kaa ta inỹ boho ta wijina bòdu ihỹmỹhỹrènyỹ.

Já nós, somos gente nova.

Awi-mỹ ta inỹ boho ihỹmỹhỹ, tori ijōdi-mỹ tàky ijōdi-mỹ, anōsiradu-ki inỹ boho ijōdire.
Nós estamos bem, os brancos estão aí, temos roupas, não nos falta nada.

Tori usè inỹ boho rakurukumỹhỹ⁵⁷.

Nós estamos como os Tori.

Tàki tahè kia kōrèri, inỹtyhyhykỹ, tadè-mỹ rỹiramỹhỹ,
Já eles [os antigos] não, eram inỹ de verdade [inỹtyhyhykỹ], ficavam pelados,

inỹtu-di tàkỹna anōma rexiwò-mỹ rỹirèri ihỹmỹhỹre.
as mulheres escondiam suas partes com inỹtu [um tipo de tanga de entrecasca].

Inỹdèbò-di mahādu taràki hè èsōdè ràki riwinỹ-mỹ timỹbo rià-mỹ.
Os que sabiam [lit. “os que tinham mãos”], faziam rede de algodão para si.

Anōni sò ràki iriàrènywira,
Suas redes eram muito boas,

awi sò tyrahakỹ, tuu rasunỹ.
bem alvas quando novas, depois iam sujando.

Inỹdèbò-di mahādu tahè anōma èsō-di rexihètynỹ-mỹ rỹiramỹhỹ.
Aqueles que sabiam (“que tinham mãos”), se cobriam com algodão.

O pessoal de hoje vive “como brancos”, ao passo que os antigos eram *inỹtyhyhykỹ*, “inỹ de verdade”, “gente de verdade”: hoje, em suma, “a cultura está acabando”. Em nenhum momento o resultado da coexistência de elementos indígenas e não-indígenas é elaborada como uma “hibridéz”, mestiçagem, ou algo do gênero (ver NUNES, 2014). O mesmo acontece com os *ixỹju*: os Inỹ são habitantes das margens do Araguaia, ao passo que as aldeias xavante são “no meio do cerradão” e a dos Kayapó são em meio à mata fechada; os Inỹ são pacíficos, ao passo que esses dois outros grupos *ixỹju*, assim como os Tapirapé, são *aōbinaluu* ♂, “amantes da guerra”; cada um desses povos tem seus adornos, sua língua, etc.; enfim, cada um tem um *bàdèdỹnana* (conhecimento, cultura) que lhes é próprio.

Em um contraste marcante em relação a essa atitude, há um campo no qual o conhecimento (*bàdèdỹnana*) dos Inỹ, Tori e *ixỹju* parece se comunicar: o xamanismo indígena e as religiões cristãs e/ou práticas de cura espiritual nãoindígenas. *Ànỹxiwè*, como vimos, é o Diabo; e *Xiburè* è Deus. Lembremos de outra fala de Mahuèdèru, citada mais acima: “Em português, ele é Deus, já nós o chamamos de *Xiburè*”. Não se diz que *Xiburè* é o Deus dos Inỹ, ou que Deus é o *Xiburè* dos brancos, como se diz que a vaca é a tartaruga dos Tori – ou que o sangue é o caium da onça, para lembrar um clássico

⁵⁷ O verbo *rakuruku-* ♀, *roruku* ♂, é uma forma plural do verbo *runỹ-*, “sentar-se”, que é usado em vários contextos com o sentido de “tornar-se” (ver capítulo três).

exemplo amazônico (VIVEIROS DE CASTRO: 1996, 2002a; LIMA, 1996, 1999). Antes, os Inỹ insistem que ele é um só, o único, o supremo. Também como vimos, algumas descrições do Mundo do Alto relatam a presença de figuras cristãs: Texibrè viu um “padre”, que sua neta Mahuèdèru diz ser, na verdade, um “anjo”; e Toral registrou entre os Karajá relatos sobre *ibutu-mỹ tàby*, “o pai de todos nós”, “um velho de compridos cabelos e barba branca que usava um roupão branco até os pés”, e sobre padres dominicanos entre os Javaé (1992a: 206).

Já Ànỹxiwè, è o Diabo. Não se sabe para onde ele foi. Mas, hoje, os Inỹ dizem que seus congêneres ainda vivem entre eles. De várias pessoas, ouvi a idéia de que, como me disse um homem, “a Bíblia diz que o Diabo está aqui na terra. E é verdade, porque aqui tem feitiço. O Mal está aqui”. Os feiticeiros também são demônios, manifestações de Satanás. Por um lado, os Karajá fazem distinções nítidas entre a sua medicina e a dos Tori: só os xamãs podem curar feitiço, assim como só os médicos podem tratar uma *tori binana*. E no próprio campo do xamanismo. Vimos que as flechas (*wyhy*) e outros malefícios utilizam osso humano como “mistura” (*uri*). Os Inỹ dizem, porém, que esses feitiços só atingem eles próprios, pois são feitos com ossos de mortos inỹ. Só malefícios feitos com ossos tori podem atingir os brancos. No entanto, na dimensão menos técnica e mais religiosa do xamanismo, por assim dizer, essas barreiras se esvaem. Muitas pessoas relatam que se protegeram ou mesmo se curaram de um feitiço fazendo recurso aos pastores e, principalmente, à Bíblia. Ouvi muitos relatos de pessoas que, em momentos de crise provocada pela ação de feiticeiros, abriram o livro sagrado e rezaram para Deus e, com isso, não sucumbiram.

Esse foi o caso de um homem cuja crise acompanhei de perto. Ele foi enfeitado com *bàtòtaa*, e tinha crises nas quais ele mudava repentinamente de comportamento, sentia fortes dores de cabeça e dormência no corpo e escutava vozes dizendo para ele se enforçar. Quando ele começava a se sentir mal, abria a Bíblia e rezava (ver o relato completo sobre “o caso de Antunes” em NUNES, *no prelo*). De outro homem, escutei um relato similar. Durante o pior momento da crise provocada pelo feitiço de enforcamento, nos primeiros meses de 2002, esse Karajá, que morava no Tocantins, veio visitar seus parentes, em um feriado. Ele tomou algumas cervejas e depois voltou para o hotel onde estava hospedado. Quando entrou no quarto, começou a se sentir mal. “Eu senti uma vontade, vontade mesmo de me matar”. Ele olhava para as cortinas e só conseguia vê-las como um objeto com o qual poderia se enforçar. O homem, assustado, sentou-se na cama, abriu uma Bíblia que estava na mesa de cabeceira e rezou. Logo se sentiu melhor. Então foi embora. Isso nunca voltou a acontecer com ele. Um último exemplo. Pedro

Hurusỹni é “original” de Fontoura, mas mora há anos em Santa Isabel. Hoje, ele se diz “crente”. Em uma pescaria de tartaruga, ele me falava sobre sua religião. Disse que acredita em Jesus, e começou a me contar sobre uma de suas “revelações”. Na época, Hurusỹni ainda morava em Fontoura. Um afamado feiticeiro daquela aldeia tinha lançado um malefício para seu filho. Pedro, então, resolveu desafiá-lo. Foi até ele e disse que não tinha medo, que de sua vida só Jesus sabia, que ele podia ser enfeitiçado, mas só Jesus sabia de sua vida. Com raiva, *hàri* jogou feitiço para ele. À noite Hurusỹni esperou pelo pior. Mas nada aconteceu a princípio, até que começou a se deparar com uma série de aparições. Ele ficou com muito medo, achou que ia morrer. A última aparição foi de uma vara de porcos do mato vindo em sua direção; no meio dos qurixadas, lá estava o feiticeiro, e assim Pedro teve certeza sobre o autor do malefício. Sua esposa não viu nada, apenas ele. Ele tremia na cama, sua mulher o chamava e ele não acordava. Quando as aparições vieram, ele orou para Jesus e se manteve firme em sua fé. Rezou fervorosamente e, aos poucos, seu tormento foi passando. Deus cura; afinal, Xiburè é o maior dos xamãs.

Os Inỹ também procuram curandeiros regionais para se tratar de enfeitiçamento, e creem em seu poder da mesma maneira como creem em seus xamãs – o que significa, também, que desconfiam deles do mesmo modo como desconfiam de seus *hàri*. Assim como, eventualmente, também procuram xamãs *ixỹju*: como mencionei acima, por duas vezes os Karajá trouxeram uma xamã xinguana para resolver, ou ao menos amenizar, o problema dos enforcamentos. Os Karajá são claros quando dizem que os curandeiros regionais não são os *hàri* dos brancos – i.e., não são para os brancos o que os *hàri* são para os Inỹ –, mas sim *hàri* brancos, *tori hàri*. Sejam eles Karajá, *ixỹju* ou Tori, xamãs são xamãs: todos eles agem “magicamente”, de modo *aõni*, todos eles têm seus *aõni* auxiliares e todos têm ‘visão aberta’ (ou “aparelho”). Apenas eles trabalham *taèryna-mỹ*, “da maneira como sabem”, e dá-se nomes diferentes a eles. Mas qualquer um destes é, por princípio, capaz de tratar as mesmas doenças que os outros. Eles diferem apenas em grau, do mesmo modo que os *hàri* inỹ são mais fortes ou mais fracos uns em relação aos outros.

Nesse caso, e somente nele, nos vemos diante da possibilidade de uma comunicação transespecífica não mediada, de uma transparência absoluta (Xiburè = Deus), e não de uma comunicação mediada na qual a equivalência entre termos se faz mediante um jogo de proporções (tartaruga : Inỹ :: vaca : Tori). O mesmo tipo de comunicação que aquele que tem lugar entre os *hàri* e seus espíritos auxiliares, ou entre os *tyytàby* dos xamãs, ou destes para com outras “almas”, como a dos mortos. Isso se dá

porque o xamanismo, assim como os seres do tempo em que os animais falavam, é marcado pela qualidade *isÿru*: os xamãs, ainda hoje, vivem “perto da transformação”. Eles tem *hàri*⁵⁸, e por isso são *aõni*. Vimos no capítulo dois que as histórias do tempo primevo narram a passagem de um estado em que as diferenças entre os seres eram internas a cada um deles para outro (o tempo dos antigos) em que essas diferenças são extensivas com a constiuição de “tipos” molares de seres: se antes todos eram *aõni*, agora humanos são humanos, animais são animais e *aõni* são *aõni*. As potências desse tempo primordial, porém, não foram exauridas com esse processo: os xamãs e os “espíritos” o provam (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), os *aõni* o provam. E mesmo para os comuns. Embora em circunstâncias normais pessoas ‘sejam’ apenas pessoas e, portanto, não possam falar com animais ou ver espíritos, isso acontece, eventualmente. Os relatos de pessoas que veem o espírito de um morto, *uni* ou *hurè*, algum *aõni*, como o *Ilabièhèkÿ* ou o *Inÿni*, no mato, *ijasò* “de verdade” dentro da água ou fora, não são raros. Vejamos o relato do xamã *Hibederi*.

Ta juhu inÿ-u, inÿtyhy raremÿhÿ, weryry-u kànÿ,
Antigamente, no tempo em que eu era inÿ, inÿ mesmo, que eu era menino,

ijasò-mÿ rabire txibo kaa usè-mÿ aõbo weryry diarÿ
eu vi um ijasò. Eu era menino,

wariokorè rÿire usè bo òsànÿ.
 Talvez do tamanho desse meu neto [apontando].

Dèlè-mÿ tàki-di aõma-mÿ rabi broreni-mÿ, kua bèra ràbi rukumarèri broreni.
Primeiro eu vi, junto com ele, uma vaca, vindo de dentro da água.

Tahè buhÿ mÿÿ-le tyrè raòwò, riõre.
Então um boto fez assim, subiu [boiou] por cima dela, e ela sumiu.

Tahè brèbu-mÿ araòrunÿ, tahè ixby-le rèbèrènÿre.
Eu corri de medo, mas depois voltei novamente.

Tahè ijasò-le mÿÿ-le ijasò, ijasò wahè
Então [eu vi] o ijasò, assim. Ijasò!

Hè tuu rabire weryry ruè-di, kaa usè-mÿ txuu òsànÿ, ijasò tyhy!
Eu o vi com meus olhos de menino, era dia, [eu vi] um ijasò de verdade!.

Itàmÿra ijasò ramÿhÿre usè, iu itàmÿra.
O ijasò era novo, ele estava como um ijasò novo [que acabou de chegar na aldeia].

Wèru hè ratxi, Wèru.
Era um Wèru, um Wèru.

Normal, tièry, kaa nÿimÿhÿde usè

⁵⁸ Os *aõni* auxiliares dos xamãs também podem ser chamados de *hàri* (ver também TORAL, 1992a).

Normal, entende? Igual aos que ficam aqui [na aldeia].

*Aõma-di tahè rabira waweryry, inỹ ruè-di tièry?
Eu o vi quando era menino, com meus olhos de gente,*

*nem hàri.
eu não era hàri.*

*Ijasò inahatxi aõma.
Eram dois ijasò.*

*Mỹ ta buhỹ-le ityрэ raòwònỹ, riòdỹnỹ-mỹ.
Então, os botos subiram [boiaram] por cima deles, fazendo-os sumir.*

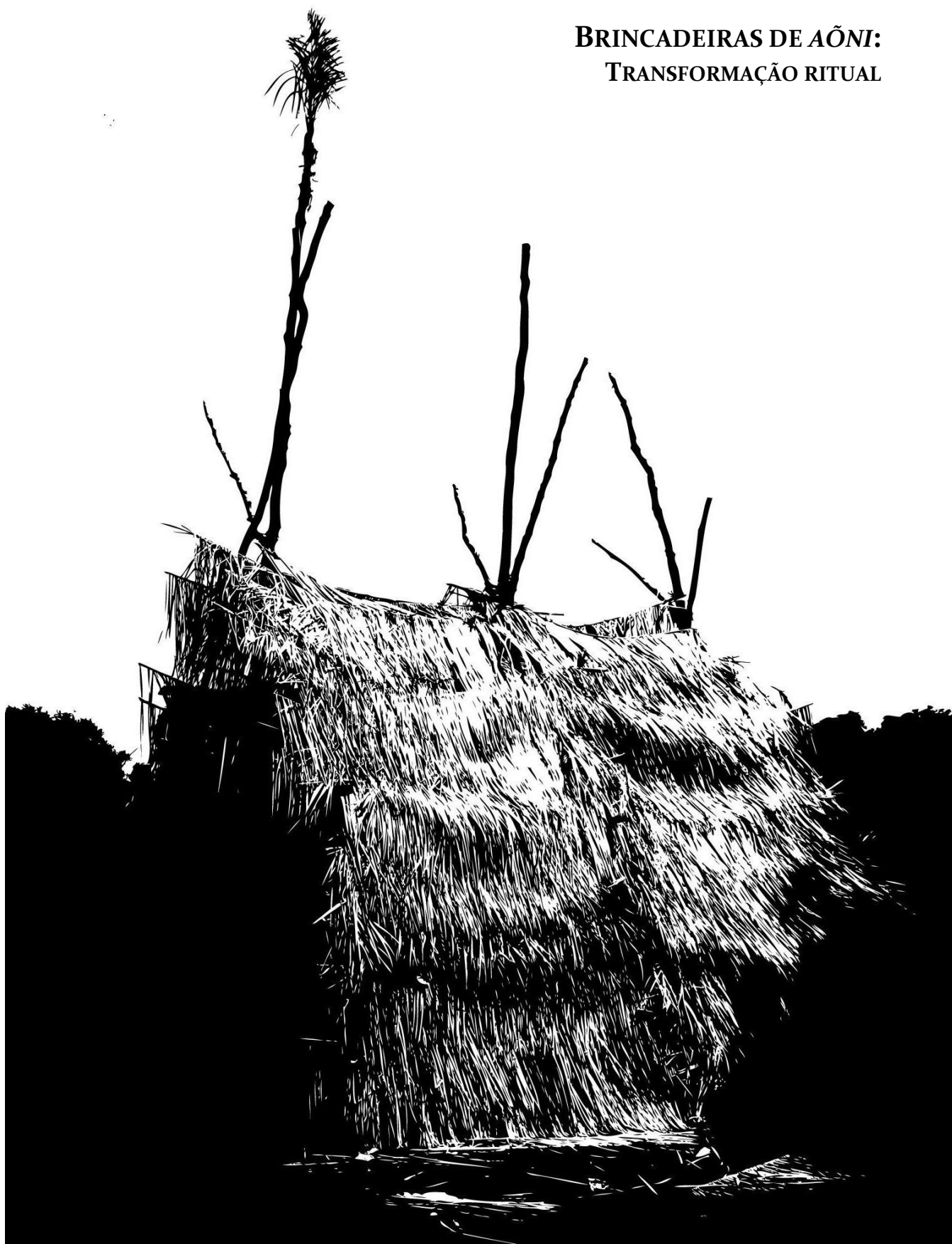
*Ijasò inatyhy rỹimỹhỹre.
É verdade que os ijasò existem.*

De modo similar, há muitos relatos de pessoas que escutaram *ijasò* cantando, no mato ou no rio, ou que escutaram os espíritos dos mortos conversando, geralmente perto de um cemitério.

O xamanismo remete a essa qualidade *isỹru* do tempo primordial, ao regime de socialidade virtual próprio do mito; pois essa é, em geral, a natureza dos “espíritos” no mundo amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) – dos “espíritos” ou dos *aõni*, em nosso caso. A possibilidade de comunicação transespecífica não mediada que aparece para os comuns como um risco – no caso do *hãlubu hurè* (o espírito de morto ‘ensanguentado’) e do *Ilabièhèkỹ*, por exemplo, pode-se eventualmente enxergá-los, mas olhar em seus olhos seria fatal –, é o cerne da prática xamânica, um modo de ação *aõni*. Pois isso Deus, os *tori hàri* e os *ixỹju hàri* podem curar Inỹ efentizados. Como mortos e *aõni* antecipados, seres que existem como *tyytàby*, os xamãs *isỹru-mỹ rỹiremỹhỹ*, “existem de modo *isỹru*”. Já os comuns existem – i.e., produzem sua existência – afastados da transformação – ainda que apenas relativamente. Só os homens, por meio do ritual, podem retornar periodicamente a este estado.

5.

BRINCADEIRAS DE AÕNI:
TRANSFORMAÇÃO RITUAL



5.

BRINCADEIRAS DE AÕNI: TRANSFORMAÇÃO RITUAL

Chegamos, enfim, ao *ijoina*, i.e., à praça ritual, o lado dos homens. Nesse capítulo, tratarei das danças dos *ijasò* (aruanã) e do grande ritual coletivo de iniciação masculina, o Hetohokỹ.

Muito já foi escrito, certamente, sobre esses dois rituais. O Hetohokỹ foi foco da dissertação de mestrado de Lima Filho (1994) e, pouco antes, Odilon Souza Filho (1987a, 1987b, 1987c, 1987d) havia publicado uma descrição sumária da festa – embora abarque todo o período principal do ritual. Aspectos da festa foram também abordados por Pétesch (1987, 1992, 1993a) e Toral (1992a), que faz uma das descrições mais detalhadas sobre os grupos de praça (*ijoi*) karajá e javaé. Quanto ao ciclo de danças de aruanã, ele é tão presente na literatura sobre o grupo quanto é na vida inỹ, sendo uma imagem sempre presente em escritos literários, poesias, e outros relatos etc. Na literatura específica, não poderia ser diferente. Máscaras de *ijasò* e breves comentários sobre eles já aparecem no relato de viagem de Paul Erenheich (1948) em 1888. De lá para cá, praticamente tudo que foi escrito sobre os grupos inỹ, se não trata diretamente do assunto, pelo menos menciona a dança de máscaras. Especificamente quanto às danças, Dietschy publicou um pequeno artigo ainda em 1960 e, mais recentemente, Rodrigues (1993, 2008a) e Lourenço (2009) tratam da questão de maneira mais aprofundada. Cabe mencionar, ainda, o livro de Suely Brígido (2011), no qual a autora resume os resultados de anos de pesquisa etnomusicológica entre os Karajá.

A maioria desses trabalhos trata dos dois ciclos rituais como parte de uma descrição mais ampla da sociocosmologia inỹ. Porém, a natureza específica das relações entre homens e espíritos – nas danças dos *ijasò* e no Hetohokỹ – não foi um tema muito elaborado; ou então, no caso dos aruanãs, por exemplo, o que foi enfatizado foi uma continuidade ou identidade original entre esses seres mascarados e os Inỹ – Rodrigues

(1993, 2008a) trata-os como “humanos mágicos” ou “humanos originais”, e, em mais de um lugar, aparece a idéia de que os *ijasò* seriam “ancestrais” dos Inỹ. Essa relação de continuidade *ijasò-inỹ*, porém, é negada veementemente pelos Karajá que, sempre que perguntava se os mascarados eram *inỹlabiè*, “avós dos Inỹ”, i.e, seus “ancestrais”, diziam assertivamente que não, que os aruanãs são *aõni*. Eles são Outros, assim como os mortos e toda a gama de espíritos com os quais os homens estão em relação próxima durante o Hetohokỹ. O que acontece no ritual é alteração. É nesse aspecto que gostaria de me deter. Enquanto no *ixỹ* os esforços das pessoas (das mulheres) estão voltados para a elicitación de *formas inỹ*, no *ijoina* os homens estão, a todo tempo, elicitando *formas Outro*.

BRINCADEIRAS DE ARUANÃ

DOS IJASÒ

Os *ijasò* são seres mascarados que dançam sempre em dupla, i.e., um único aruanã é um par de máscaras. Sua indumentária é composta por saiotos de palha amarrados ao corpo e sua cabeça, a parte mais importante da máscara. Ela tem formato cilíndrico e apresenta padrões gráficos estampados. A parte da frente é dita ser o “rosto” (*kò* ♀, *ò* ♂) da entidade. A parte superior de suas cabeças é sempre adornada com penas.

Há, com efeito, vários tipos de *ijasò*, e cada um têm características próprias. Em termos visuais, além das diferenças de forma e cor dos saiotos de palha, o que individualiza as entidades são suas cabeças, que apresentam diferentes padrões de ornamentação plumária e, em alguns casos, formatos diferentes. Cada um deles, também, têm uma maneira de dançar e músicas com características melódicas particulares. Alguns deles são *inỹ tàmyra*, “pessoas novas”, e, assim, dançam mais rápido e vigorosamente. Esse é o caso do Wèru, ou Iwèrudi (lit., “aquele com maracá”). Ele dança rápido e suas músicas são consideradas muito animadas. O Hãbuxeweria é muito próximo ao Wèru, usando o mesmo conjunto de músicas. O que os diferencia é a maneira peculiar do Hãbuxeweria dançar: quando eles param um de frente para o outro, eles avançam e topam os ombros, rodando e trocando de posição algumas vezes antes de seguir andando e dançando. Outro *ijasò* novo é o Iraburè. Ao contrário do Wèru e do

Hãbuxeweria, ele não usa maracá. Tampouco suas músicas tem letra, resumindo-se a um conjunto de gritos melódicos. Os Inỹ dizem que só os mais jovens conseguem dançar com ele, porque é necessário uma garganta vigorosa para poder cantar seus gritos super agudos, e porque ele é o aruanã que dança mais rápido, praticamente correndo; em conjunto, essas duas características tornam a performance altamente extenuantes para os que dançam com o Iraburè.

Outros *ijasò* são *matuari*, “velhos”, e por isso dançam mais pausadamente. Destes, o Ijareheni e o Hãkriri ♀ Hãiriri ♂ dançam com maracá. O primeiro é conhecido por um fio com penas atadas que pende do alto de sua cabeça até próximo ao chão. Ele dança devagar, balançando a cabeça para os dois lados, de modo que fio com penas mexe sinuosamente enquanto o *ijasò* anda. Já o segundo dança um pouco mais rápido, e é conhecido por interromper sua música, em momentos específicos, com um grito agudo. O Txakohi ♀, Txaohi ♂ não usa maracá, mas suas músicas tem o jogo de sobreposição de vozes mais elaborado de todos. O Dèbò também dança sem maracá, e lentamente, velho que é. O topo de sua cabeça é dividido, em forma de um “v”, e por isso ele também é chamado de Iraòrèra, “o de cabeça bifurcada”. Suas músicas contam histórias mais elaboradas e, diferentemente dos demais, apresentam formulações padronizadas; elas devem, por exemplo, sempre começar com a injunção *hè rarybekere-mỹ*. O Iòbàsè, “o de rosto achatado”, leva seu nome devido ao formato de seu rosto. Ele não usa maracá, embora às vezes dance como se estivesse com um instrumento desses na mão.

Não existe, é claro, um único Wèru ou Dèbò: cada tipo de aruanã é uma legião. Inúmeros Wèru, por exemplo, já vieram para Santa Isabel. Enquanto o formato geral de seu rosto e sua indumentária são iguais, eles se diferenciam pelos grafismos em termos de variações tanto nos padrões gráficos quanto nas cores. Os *ijasò* mais comuns hoje são Txaohi, Ijareheni e Wèru. Esse último é sem dúvida o mais assíduo em Santa Isabel. Os Inỹ apreciam-no muito e dizem que ele é “muito animado”, i.e., as pessoas alegram-se bastante vendo-o cantar e dançar. Hairiri, Iraburè e Hãbuxeweria são eventualmente trazidos. Já Iòbàsè e Dèbò, principalmente esse último, são hoje muito raros. Além dos *ijasò* propriamente ditos, há ainda o Lateni e o Txureheni. O Txureheni é *ijasò labiè*, “avô dos *ijasò*”, um velho brincalhão. Sua máscara, diferentemente das de seus netos, é um grande cabaça tingida de preto. Ele sai sempre com uma lança na mão, mas não é agressivo. As crianças se aproximam dele, e ele faz graça, divertindo a todos. Já o Lateni é “doido” e “bravo”. Assim como o Txureheni, ele não dança mas, ao contrário dele, anda rápido e agitadamente, quase pulando, combinando passos estereotipados (levantando o calcanhar, para trás, até a altura da cintura) com o movimento pendular de seu corpo. O

Lateni é *wèdu*, “chefe”, sendo uma espécie de guarda dos aruanãs. Ele anda pela aldeia sempre com alguma arma na mão, ameaçando galinhas, cachorros, crianças e mulheres que se aproximem dele. Quando os homens desejam algo, o Lateni vai buscar. Ele chega até a porta de alguém e aponta ou sinaliza o que deseja (ele nunca fala): ele pode trazer, por exemplo, um pacote de fumo vazio e mostrar para a dona da casa, que lhe entregará um pouco de tabaco, caso tenha. Não se pode negar um pedido dele, pois o Lateni é *wèdu*. Ao contrário dos Lateni javaé, que são cada um uma dupla de máscaras, os Lateni karajá são uma única máscara cada. Há o Lateni preto (*lateni làby*) e o vermelho (*lateni sò*), cuja única diferença física é a cor do desenho de seu rosto. O vermelho, porém, é mais agressivo.

Os *ijasò* são *aõni* e, portanto, o contato com eles é perigoso. Por isso sua presença na aldeia precisa ser mediada pelo xamã que trouxe a entidade. Apesar disso, eles entretêm, em geral, uma relação positiva como conjunto da comunidade. Os aruanãs são *bàdèsana*, “o que serve para alegrar” as pessoas. Homens e mulheres se reúnem descontraída e animadamente para ver os mascarados dançarem, eles no pátio ritual e elas no final da pista de dança, no limite entre o *ixỹ* e o espaço masculino. Os Karajá gostam de dizer que “aruanã é de todo mundo”, pois ele alegra a todos, e todos comem sua comida. Por isso devem ser respeitados.

OS QUE ENTRAM DANÇANDO

Os *ijasò* são trazidos para aldeia pelos *hàri*, em diversas ocasiões. Vimos no capítulo passado que eles podem ser os causadores de uma crise iniciatória e que, para que o novo xamã possa se recuperar, a entidade precisa sair para dançar na aldeia. Ou então um *hàri* pode simplesmente trazer a entidade. Em todos os casos, o aruanã é sempre entregue para uma criança, para os meninos que serão iniciados no Hetohokỹ ou para uma criança pequena – geralmente o(a) primeiro(a) filho(a) ou neto(a) de alguém, mas não necessariamente. No caso dos *jyrè*, os iniciandos, o *ijasò* é entregue para que ele levante o menino momentos antes de ele entrar para a reclusão – voltaremos a isso. No caso de crianças pequenas, diz-se que os aruanãs são entregues *taitxèrèna-mỹ*, “para que eles olhem/assistam”, e para que eles se lembrem disso, depois de crescidos. Por um lado, o mascarado é *nõhõ*, “criação”, da criança. Por outro, porém, eles são identificados. Ao contrário de outros *nõhõ*, como um cachorro, um porco do mato ou uma ave aquática criados no espaço doméstico, a criança não é considerada *wèdu*, “chefe/dono” do *ijasò*, e o pai e a mãe da criança são ditos *ijasò tàby* e *ijasò sè*, “pai” e “mãe do aruanã”. Os xamãs

escolhem para qual família vão entregar a entidade; esses, por seu turno, não podem negar receber o *ijasò* e, além disso, devem pagar o *xamã*. Vejamos o relato de *Sòkròwè*.

Hè aõma hè inỹ rètèhèmỹhỹre uladu dèrina raninimỹhỹre, tuna?
Nos ficamos observando, nós chamamos de uladu dèrina (“crianças queridas, estimadas”),

uladu tibo tàby isè aõmamỹhỹre,
crianças cujo pai, cuja mãe,

aõmare ràki tariòrè-di aõma-mỹ rỹirèri ihỹmỹhỹre isòisò-mỹ.
pintam seus filhos de vermelho (fazendo referência ao ritual de pintura do recém-nascido, ver capítulo três)

Taràki tàhè aõma tuu rỹimỹhỹre kia aõtyhydỹỹ.
Isso é feito por respeito à criança/porque a criança é muito respeitada/estimada.

Idi tahè tàki aõmamỹhỹre hàri wausèna timỹbo aõmamỹhỹre kànỹ hè
Para elas, então, os hàri, como eu,... [entregam um ijasò]

Diarỹ waexemplo arexicolocanỹ.
Vou me colocar como exemplo.

Diarỹ ràki hè rèhtèhè-mỹ aõma waraboho-txi wara Xurea boho aõmare wahè,
Eu estava olhando para a casa de minha sobrinha uterina, Xurea,

diarỹ nadidyde ijasò tamỹrènỹ.
então eu trouxe ijasò para eles [os dois filhos mais velhos dela].

Ta aõherekibo hè tuurèri?
E porque isso?

Aõma tariòrè aõma-ò ricolocanỹre Hetohokỹ-mỹ ,
Ela vai colocar seus filhos no Hetohokỹ,

ijõ aõma-mỹ kia radymỹhỹre-ki huròna-mỹ, jyrè riukokre-mỹ.
então eu trouxe uns [ijasò] para que levantem os jyrè.

Iu ta xè uladu itxèrenamỹhỹre uladu.
É quando as crianças ficam olhando.

Diarỹ warioreboho itxèrèna-mỹ ijõ rỹirèri wiji wahè
Hoje estou com aqueles [ijasò] que servem para meus filhos olharem.

Tèhãbi rahàrinỹra aõma ratxirèri hè wariòrè itèrèna-mỹ riwahinỹra,
Tèhãbi virou hàri, então entregou ijasò para que meus filhos olhem,

hè tàki boho raumỹnỹrènỹkre-u aõmakre idi ròhòtinỹrènỹkre.
para que, depois que crescerem, ele se lembrem disso.

Uri xè mỹmỹhỹre ijasò aõma-mỹ aõkõ radymỹhỹre uritèrè aõkõ,
Mas os ijasò não são trazidos de graça,

ijasò inỹ raòwynỹmỹhỹ.
as pessoas pagam pelos ijasò.

Juhu mahādu aōma riwahinỹmỹhỹre rāki hāwò, ihāwò rāki aōmamỹhỹre
O pessoal antigo entregava canoa [como pagamento],

“ihāwò-di ararekre-mỹ” rāki,
“eu vou ficar com a canoa dele [do pai de aruanã],”

ijasò rāki riwahinỹra mỹrāki aōma-ò uladu nōhō.
porque ele entregou um ijasò como nōhō da criança.

Ijō hāò, owo wàna, adèdura,
Outros [pagavam com] pilão, arara vermelha,

inihikỹ-di ivalor aōma adèdura ta byrè kia aōmarèri ijasò òwy awirèri.
coisas de muito valor, arara vermelha, esteira, estes são bons pagamentos para ijasò.

Wiji xè tuuōmỹhỹre wiji.
Já hoje não é assim.

Diarỹ aōma arexiruxetòènykre txibo aōbo
Eu vou pedir algo como,

aōma ariwykre irābi bixiàlètu aōbo televisão aōbo fogão aōbo,
eu vou pegar dele [como pagamento] uma bicicleta, ou uma televisão, ou um fogão,

mỹỹ arexiruxetòènykre diarỹ.
eu vou pedir algo assim.

Taita xè diarỹ aralokre tamỹ:
Então eu vou entrar até eles [entrar em sua casa]:

“Kaa-di rarèri aōma-mỹ...”
“Eu trago esse... [ijasò para a criança]”

Nadi aōbo aritèònykre ta lèrỹ aōbo idi rakre,
Eu vou apontar para minha mãe, ou é minha irmã que vai ficar com ele,

taita kànỹ hè uladu nōhō rasỹdỹmỹhỹre, kaa usè-mỹ.
então eles cuidarão do nōhō da criança, assim.

Diarỹ hè warābi hè tuu radefendenỹ diarỹ,
Eu vou defender o meu lado,

ta ariwykè ini “mōma boho nōhō bihōrōnykre,
eu vou buscar [um par de homens], “saíam com os nōhō de fulano,

aōma ijasò-di makre, wa ijasò, wanōhō-di makre tamỹ”.
levem os ijasò, meus ijasò, levem meus nōhō até ele/a [a criança – ver infra].

Ijasò xè inỹle-mỹ rỹimỹhỹre.
Os ijasò são pessoas.

Diarỹ tirābibo adidykre diarỹ arièrykre aōma tikibo rahāwanỹrènyre, diarỹ ariekre aōma.
Eu sei de onde eu vou trazer eles, onde eles moram, então eu vou buscá-los.

Tibo ijasò ièhèhè ijōdilere tule
Alguns são bravos, também.

Tibo ijasò tadòõna riraòmỹhỹre,
Aquilo que não é comida dos ijasò espera [os hàri]

ijõ bòrò riwèmỹhỹre, ijõ juwàta
alguns [hàri] são esporados por arraia, outros [são mordidos por] piranha,

mỹỹ kiè ijasò tèburè rỹimỹhỹre.
assim existem alguns ijasò bravos.

Ta nõhõ-ki awi-mỹ, taràki inỹ dèè xè awi.
Mas como nõhõ eles são bons, é bom para as pessoas.

Ta xè waura òtuni bàdòlèè idò aõma.
Tucunaré branco, tartaruga, pirarucu, essas são suas comidas.

Taiki ijoi riõhĩnrèri ihỹmỹhỹre ijasò õhĩ-mỹ ijoi ramỹhỹre.
Por isso os homens vão pescar/caçar, os homens vão buscar a comida dos ijasò.

Tai tuu aõmamỹhỹ riõhĩnỹ, tàki xè riwahinỹmỹhỹre ijoi dèè.
Eles vão pescar/caçar, e ele [o ijasò] entrega [os animais] para a rapaziada [ver cap. quatro].

Wiji xè tuukõmỹhỹre wiji,
Mas hoje não é assim,

hãniè, broreni, maixàmõ com òmỹta, macarrão,
[hoje as comidas são] galinha, [carne de] vaca, arroz com feijão, macarrão

suki aõmarèri uri, tuna? bolo, balinha.
A mistura [o que acompanha] é suco. Bolo, balinha.

Wiji aõmamỹhỹre irutaõ tuu riekre-mỹ aõma ijoi dèè,
Hoje é fácil para a rapaziada buscar [a comida dos ijasò],

taiki xè rexityhynỹ-mỹ ihỹ.
por isso eles confiam em si mesmos [i.e., são confiantes de que conseguirão patrocinar o ritual].

Diarỹ hè diarỹ aõma-mỹ aõkõ rèwahinỹmỹhỹre kia ra-mỹ aõkõ, inỹ dèè,
Eu não entrego para o sobrinho de alguém, é para nós, [no sentido de que, apesar de o ijasò ser nõhõ de uma criança, ele é dito ser “de todo mundo”, e sua comida é partilhada por todos os homens]

aõma-mỹ ijoi byrèna-mỹ.
a comida é da rapaziada.

Diarỹ tule ihèki-le riroxilemỹhỹre,
Eu também como com eles,

aõma rèròmỹhỹre àtura, carne rèròmỹhỹre,
como peixe, como carne [bovina],

iwàna-ki suki-mỹ rèõmỹhỹre.
eu tomo suco com eles.

Ijoina-ki aõma-mỹ riwasa tyhy-ki suki rèõmỹhỹre ijoina-ki.
No ijoina, o que mais tenho vontade é de tomar suco.

Inỹbyrènarènỹ ratxi, ibutu byrèna.
É a nossa comida, é a comida de todos.

Rabyrènanỹ, ijoi byrèna, aõmamỹhỹ ijasò dori riwahinỹre uladu-ò.
Nós comemos, é a comida da rapaziada, porque um ijasò foi entregue para uma criança.

Uri xè mỹ riòwynỹrèri aõkõ ihỹmỹhỹre
Mas o pagamento não é feito assim [imediatamente],

ijasò aõma riwahinỹre irahu-di,
é depois que o ijasò é entregue,

txibo tiubo tamỹ irutãorèri-u aõmamỹhỹre, ijasò riòwynỹmỹhỹre
quando for fácil para eles, eles pagarão o ijasò.

Ijasò radymỹhỹre aõma, nõhõ-mỹ aõma, uladu nõhõ-mỹ,
Nós trazemos ijasò para ficar como nõhõ das crianças,

aõma ijõra, jyrè Hetohokỹ-mỹ ralokre kia nõhõ.
e outro para ficarem como nõhõ dos jyrè que vão entrar no Hetohokỹ.

Hàri hè idi xè didymỹhỹde aõma-mỹ,
São os hàri que os trazem,

rexiruxetòènỹ-mỹ aõma-mỹ:
nós pedimos para eles:

“Kua bo ini marỹnỹkre ijoi itxèrèna-mỹ,
“Você vai brincar lá [no Ahãna] para a rapaziada olhar,

ijoi dò aõmakre-mỹ roikre-mỹ, ijoi aõma ràma nahumỹhỹde,
para que tenha comida para a rapaziada, para matar a fome da rapaziada,

aõma ijoi sò roioxikre, ijoi idi raa aõmakre rexibàdèsanỹkre”
a rapaziada vai comer, a rapaziada vai ficar alegre”.

Bàdèsana ijasò rare, aõma aõkõ bàdè ryryna aõkõ,
Os ijasò servem para alegrar as pessoas, não para entristecê-las,

bàdèsana-mỹ tuu rahamỹhỹre
eles servem para alegrar as pessoas

Os *hàri* conhecem os locais de moradia dos *ijasò* e vão até eles pedir para que venham dançar na aldeia, para que sejam vistos, alegrando a todos, e para que a rapaziada possa comer – e também as mulheres, em alguma medida, como veremos. Mas pode ser também que o próprio *ijasò* peça a um xamã, quando este os visita, para vir dançar do lado de fora. Quando entram em acordo, o *hàri* vai até a casa de uma família (*tamỹ ralòmỹhỹre*, se diz, “entra até eles”, i.e., “entra em sua casa”) e comunica que está entregando o *ijasò* para ficar como *nõhõ* de uma criança daquela casa. Depois disso, ele volta até a morada do aruanã e *riytytàbynỹmỹhyre* ♂ (verbo cuja raiz é formada pela

palavra para “espírito”, *tyytàby* ♂, sufixada pelo verbalizador *-nỹ*). O verbo tem significado similar a quando se diz que os xamãs *rexityytaamỹhỹre*, “extraem sua própria alma”; mas nesse caso, é a “alma” dos *ijasò* que eles “tiram” e trazem para a aldeia. Com efeito, esse último verbo (sem o reflexivo *-exi-*) também pode ser usado para se referir a quando um xamã traz um *ijasò*¹. Como diz Paulinho Kòhàluè,

Tahè aõma inỹ *ijasò* ridymỹhỹre kànỹ hè kaa aõmarèri.
Então nós trazemos os *ijasò*.

Biwagravanỹtènỹtèri, tuna? Warybè tèmỹtènỹtèri.
Vocês estão me gravando, não é? Estão pegando minha fala.

Iuse-le *ijasò* inỹ rimỹmỹhỹre.
Da mesma forma nós pegamos os *ijasò*.

Kua ràbi ta sỹ tule inỹ sỹ aõmare rityytaamỹhỹre.
De lá mesmo, então, nós tiramos sua alma/imagem,

tule inỹ aõmamỹhỹre use-le aõma inỹ wii rityytamỹhỹre aõma-di, máquina-di, fotografia
de maneira parecida como quando as pessoas tiram foto umas das outras com máquina,
fotografia.

Kia usè inỹ rityytamỹhỹre.
Dessa forma nós tiramos a alma/imagem [dos *ijasò*].

Taumỹtyhy-di inỹ didyõmỹhỹde kàna-ò
Nós não trazemos o corpo verdadeiro dele para cá,

tahè inỹ rityytaamỹhỹ
nós apenas tiramos sua alma/imagem

inỹ didymỹhỹde kaa-ò.
e trazemos para cá.

Xè kaa-txi iòràti inỹ riwinỹmỹhỹre sỹ.
Aqui, nós fazemos o desenho/a pintura de seu rosto dele.

Kaa-di aõmamỹhỹre iòràti inỹ rièry si itànỹmỹhỹde hàri,
O desenho do rosto dele, nós, hàri, sabemos com clareza,

iòràti rièry, aõma idi rètèhèrèri.
os hàri ficam observando-nos, então eles sabem.

Os *hàri* trazem a alma/imagem (*tyytàby* ♂, ou simplesmente *tàky* ♀, *tyy* ♂) do *ijasò* e a coloca dentro da casa de aruanã. Nessa mesma visita, ou em outras, se necessário, ele

¹ Vimos no capítulo anterior que a “alma”, *tyytàby*, também pode ser referida, em certos contextos, simplesmente *tàky* ♀, palavra essa cuja forma masculina é *tyy*. Usei recorrentemente tal palavra em sua forma feminina (*tàky*) para evitar uma possível confusão com a palavra para “vagina”, *tyy* – embora seja escrita da mesma maneira, a pronúncia é ligeiramente diferente. Os dois verbos em questão, portanto, de raiz *tyytàbynỹ-* e *tàkytàka* ♀, *tyytaa-* ♂, embora suas traduções pareçam significativamente diferentes (o primeiro é algo como “conferir alma”, “almificar”, e o segundo é “extrair a alma”), são bastante similares e usados nos mesmos contextos, geralmente de maneira intercambiável.

observa e memoriza o *iòràti* ♂, o “desenho do rosto” do aruanã. Ele acorda, na aldeia, e desenha a cabeça do *ijasò*, com sua pintura específica, em um papel, que será entregue, depois, para o *ijasò tàby*, o pai de aruanã. A partir desse momento, é ele quem se responsabiliza pelos preparativos para a chegada do aruanã na aldeia, i.e., a confecção de sua máscara e saiote de palha. O primeiro passo é tirar alguns olhos (ou brotos) de babaçu. Sob pedido do pai, ou oferecendo-se para tanto, algum parente da criança extrairá o material nas proximidades da aldeia e levará para a casa de aruanã. Lá, ele mesmo ou outros abrirão o olho, i.e., separarão cada folha do que então ainda é um único pendão, e deixará as palhas encostadas na casa, ou ao lado dela, para que sequem um pouco ao sol. Com as palhas já lá, o pai de aruanã, então, procura um homem e encomenda a parte mais importante da máscara, a cabeça. Hoje, em Santa Isabel, há poucos homens que sabem fazer essa peça, e cada par – ou seja, a cabeça de um único aruanã – demanda pagamento de cerca de cinquenta reais. Antigamente, dizem os Iny, os homens faziam isso “só para ajudar”; já hoje, no tempo do ‘pessoal de hoje’, precisa-se pagar com dinheiro, porque *wiji dinheiro que manda bàdè doimỹhỹde*, “hoje o dinheiro que manda”.

Esse homem vai ao *ijoina* alguns dias seguidos, pois é dentro da casa de aruanã que as cabeças, assim como todo o resto, são feitas. Esse, afinal, é um conhecimento interdito às mulheres. Um único par de máscaras pode ser feito em um dia, dois ou três, dependendo do ritmo do trabalho do artesão. Mas seu trabalho dura, em geral, pelo menos uma semana, pois um aruanã raramente vem sozinho. O *hàri* entrega “um” *ijasò* para ficar como *nõhõ* de uma criança; eles porém, quase sempre são um grupo. Esse *ijasò* que o xamã entrega é *wèdu*, o chefe dos demais, que são *ihèlàdu*, “os que o seguem/acompanham”. De modo que, quando um *hàri* traz um aruanã, eles podem ser dois, três, cinco ou às vezes, ainda que raramente, até mais – sempre lembrando que *um aruanã é uma dupla* de máscaras². Nesse primeiro momento, no entanto, o que importa é o *wèdu*: assim que sua máscara e seus saiotes de palha ficam prontos, ele vem do mato e entra na aldeia, dançando – seus *hèlàdu* simplesmente saem para dançar a partir da casa de aruanã, na medida em que suas máscaras e saiotes ficam prontos (ver *infra*).

² O *ijasò (wèdu)* dos filhos de Ijàriwè e Xurea, iniciados no Hetohokỹ de 2014, era um Wèru; seus *hèlàdu* eram um Ijareheni e um Txaohi. O *ijasò* trazido por Waixa, que teve sua crise iniciatória também naquele ano, era um Ijareheni; seu *hèlàdu* era um Lateni preto. Tèhãbi, que também se tornou *hàri* em 2014, trouxe um Txaohi que tinha como *ihèlàdu* um Ijareheni e um Wèru. O *ijasò* dos netos de Iwyraru e Dimaúra ♀, iniciados no Hetohokỹ de 2015, era um Hãiriri; seus *hèlàdu* era um Ijareheni, um Wèru, um Txaohi e dois Lateni, preto e um vermelho. O filho de Texibrè e Wyrasai tem dois *ijasò* trazidos por xamãs diferentes; nenhum deles, porém, tinha seus *hèlàdu*. Já o *ijasò* do filho de Krèhèlòri e Mahiru era um Wèru; seu *hèlàdu* era um Ijareheni. O Hãbuxeweria trazido para o primeiro filho do jovem Taxiràma também veio sozinho.

Esse homem que é pago para confeccionar a “cabeça” do *ijasò*, faz, na verdade, apenas a estrutura da máscara. Quando esta está pronta, então o pai de aruanã providenciará os materiais (basicamente barbante, tecidos coloridos³ e penas) e levará para a *hetoàrè*, onde os homens, voluntariamente, farão *iòràti* (“a pintura do rosto”), os adornos plumários e todo o restante do acabamento da máscara. Os que trabalham na cabeça são geralmente apenas dois ou três homens, sempre aparentados à criança de quem o *ijasò* é *nõhõ*. Eles fazem isso porque se lembram de seus sobrinhos ou netos (geralmente), eles fazem, sempre dizem, “para ajudar, porque esse aruanã é do meu sobrinho”. Paralelamente a isso, o pai de aruanã mobiliza um grupo de homens e providencia os meios para irem cortar olho de buriti, que se faz necessário em grande quantidade (de quarenta a cinquenta olhos, aproximadamente) para a confecção dos saiotos. Estes também são feitos voluntariamente. Mas, ao contrário das cabeças, eles são feitos por vários homens, que se alternam na medida da ocasião. Às vezes um homem chega na casa de aruanã para ver como está o andamento do trabalho, ajuda na confecção de um saioite por dez ou quinze minutos e vai embora; outros ficam o tempo todo dentro da casa, alternando-se no trabalho; alguns trabalham ininterruptamente, fazendo um saioite sozinho.

Idealmente, o pai de aruanã não deve trabalhar na confecção do *nõhõ* de seu próprio filho ou filha. Como *wèdu* daquele trabalho, ele é um patrocinador, e precisa se valer de sua capacidade de mobilização da parentela (masculina) bilateral de seu filho para que o *ijasò* possa ser feito. Enquanto os homens que trabalham na máscara ficam na casa de aruanã, ele vai e vem, trazendo os materiais que aqueles necessitam. Hoje, porém, além do prestígio pessoal e a consequente capacidade de mobilização da parentela, há um outro meio de se agremiar os homens para esse tipo de trabalho: a cachaça. Os Inỹ reclamam que, nos tempos de hoje, os *ijasò* demoram a ser feitos, pois as pessoas trabalham um pouco e vão embora. Mas se alguém quer que o aruanã de seu filho seja feito rapidamente, que muitos homens se juntem para trabalhar nele, basta oferecer cachaça. Vi um homem que não bebe, por exemplo, entrar na *hetoàrè* para acompanhar a confecção das máscaras do *nõhõ* de seu filho, sentar-se e colocar uma garrafa de 51 no chão, a seu lado. Enquanto ele, de vez em quando, dava goles irrisórios, outros se achegavam e davam tragos mais generosos. Os que passavam por ali paravam e ficavam, por causa da bebida. E à medida que os homens iam se aglutinando, o ritmo do

³ O desenho do rosto do *ijasò*, antes, era feito com penas; hoje, usa-se pedaços de tecido colorido, comprados ou, no mais das vezes, extraídos de roupas velhas.

trabalho aumentava. Quando não há cachaça, muitas vezes um ou dois homens ficam sozinhos trabalhando dentro da casa de aruanã.

Quando o buriti chega, os *jyrè* e *bòdu* (as duas primeiras categorias de idade após a iniciação) a abrem e preparam os olhos para que os *ijoi tyhy* (homens casados, com filhos), e por vezes também os *weryrybò* (rapazes em idade casável), trabalhem na confecção dos saiotes. Tudo isso acontece em um único dia, quando as cabeças já estão prontas ou quase, faltando apenas alguns detalhes de acabamento. Cedo, os homens vão tirar o buriti. Eles geralmente vão em um brejo que divide as partes antiga e nova da cidade de São Félix. De lá eles trazem os olhos de voadeira e encostam em algum ponto fora da aldeia – geralmente no *hurè*, um ponto de pescaria cerca 500 ou 600 metros abaixo de Santa Isabel. Os homens que ficaram na aldeia buscam o material de moto e o levam para a casa de aruanã. Isso acontece geralmente no começo da tarde. Todos sabem quando o buriti vai ser cortado e as mulheres, nessa manhã, evitam ir à cidade e, se vão, tomam muito cuidado, pois ver os homens tirando os materiais para a confecção das máscaras é uma violação do segredo ritual masculino, que as sujeita às mesmas punições que, por exemplo, se elas entrarem na casa de aruanã. Pelo mesmo motivo, elas também não vão para baixo da aldeia, no caminho do *hurè*, pois sabem que correm o risco de encontrar homens trabalhando em atividades relacionadas aos *ijasò*.

Os olhos de Buriti são levados para a casa de aruanã e os homens começam a fazer os saiotes. Eles se alternam nesse trabalho, enquanto os mesmos dois ou três que estão fazendo as cabeças finalizam-nas. As atividades são coordenadas de modo que toda a indumentária do *ijasò* fique pronta até o final da tarde. Logo que isso acontece, um grupo de homens conduz as máscaras e os dançarinos até algum ponto do mato. Lá eles se arrumam e, já como aruanã, entram cantando e dançando na aldeia. Dizem que, antigamente, só os homens sabiam quando o *ijasò* ia chegar; as mulheres eram pegadas mais ou menos de surpresa – elas sabiam que o mascarado estava para chegar, mas não sabiam quando. Já hoje, a notícia se espalha por todo *ixỹ*. Certa vez, por exemplo, estávamos na casa de Mahuèdèru quando um homem saiu do mato, vindo de baixo (*iraru*, jusante). Ele disse para as mulheres da casa não irem naquela direção, porque o *ijasò* estava lá, e ia entrar na aldeia a qualquer momento. Todos (e todas) sabem, e uma grande plateia se reúne nas proximidades de onde o aruanã vai entrar. Com o sol já baixo, sua música surge no horizonte e, alguns instantes depois, o *ijasò tàmỹra*, o *ijasò* novo, entra na aldeia, com suas “roupas” reluzentes, ostentando um verde claro da palha ainda nova. Esse é um momento de grande alegria, e todos dizem que o aruanã novo é muito bonito.

Diz-se que o *ijasò* novo *entra* na aldeia (*ixỹ-ò ralò-*), vindo de fora, do mato. O local por onde ele vai entrar depende da localização de seu lugar de origem: se ele é morador de um lago que fica acima da aldeia, ele entrará pela ponta de cima (*ibòò*) da aldeia; se ele é de algum lugar abaixo, entrará pela extremidade de baixo (*iraru*) do arruado de casas; se seu lugar fica do outro lado do rio, ele chega atravessando o Araguaia de voadeira, e assim por diante. Os homens que entram com o *ijasò* novo não podem ser quaisquer um. Como vimos na fala de Sòkròwè, eles são escolhidos pelo pai de aruanã. Ele vai até um homem que considera bom dançarino e cantor e lhe pede que conduza a máscara. Ele pergunta também quem tal homem escolherá para ser seu parceiro de dança. É o dançarino principal, portanto, que, escolhido pelo pai de aruanã, elegerá seu companheiro de dança. A escolha daquele que conduzirá a máscara é importante, porque o percurso, no mais das vezes é longo, o que o torna cansativo. E também porque, nessa ocasião, se canta versões resumidas das músicas, um ‘modo’ que os Inỹ chamam de *sitàbò*⁴. De modo que é preciso saber muitas músicas, para que não se repeta nenhuma. Quando os aruanãs dançam no pátio ritual, eles cantam *wiurèhè*, “música longa”, a versão completa da música.

O *ijasò* entra cantando e dançando na aldeia e é cercado por uma multidão, que o acompanha. À sua frente, vão os *bròtyrè* da criança de quem ele é *nòhõ*, principalmente mulheres mais velhas que imitam desajeitadamente a dança dos mascarados, para o divertimento de todos. Ao final de cada música, o aruanã para alguns instantes. Depois volta a cantar e dançar. Ele vai progredindo nesse ritmo em direção à casa de sua família na aldeia, i.e., a casa da criança de quem ele é *nòhõ*, onde é recebido com uma fala de boas vindas, feita possivelmente por uma avó da criança. Lá, ele também é aguardado pelo xamã que o trouxe. O *ijasò* para de frente para o *hàri*, que lhe aplica o *iwabròtirina*, um remédio (*luahi*) que é passado no rosto e no peito do pé (*iwabròti*) do mascarado⁵. Esse remédio é passado como uma medida de proteção contra os riscos de se ter um *aõni* vivendo entre os *inỹ*: em geral, diz-se que ele é passado *awi-mỹ ratxikre-mỹ*, “para que as coisas fiquem bem”. O remédio visa tanto os dançarinos quanto os *ijasò*. Quanto aos primeiros, serve para protegê-los do contato próximo com o *tyytàby* do aruanã – veremos isso em mais detalhes no próximo tópico. Quando aos segundos, é uma forma de estabilizar sua nova condição, humana. O que é água no Berahatxi, é seco no Ahãna; de

⁴ Isso para qualquer *ijasò*. Toda música, seja de Wèru, Txaohi, Ijarenehi ou qualquer outro aruanã, tem uma versão resumida, *sitàbò*.

⁵ A aplicação de remédio no rosto do *ijasò* é referida de uma maneira específica: diz-se que a pessoa *ijasò* *riòsuhò-* ♂, *rikòsuhò-* ♀, “lava o rosto do *ijasò*”, como veremos mais abaixo. Nesse momento, porém, a aplicação de *luahi* no peito do pé (*iwabròti*) subsume a aplicação no rosto, e o remédio aplicado em ambos é o mesmo, chamado de *iwabròtirina*.

lá, os *ijasò* chamam os Inỹ de *biu mahãdu*, moradores do Alto – vimos no capítulo anterior. Agora eles experimentam uma nova perspectiva, vivendo no seco e sendo aparentados pelos Inỹ. Com o tempo na aldeia, os *ijasò* se tornam como um parente, sendo direcionado a eles a mesmo afeto e cuidado que se dispensa a um filho: sua mãe cozinha regularmente para alimentá-lo, seu pai visita sempre a casa de aruanã, assegurando-se que ele (a máscara) está sendo bem cuidado. Em troca, o *ijasò* dança sempre, alegrando sua família, que se regozija em vê-lo belo, cantando e dançando, sozinho ou com as *ijadòòmá*⁶, trazendo alegria a todos. Os laços afetivos estabelecidos com o *ijasò* são evidenciados em sua despedida da aldeia, quando alguém de sua família – i.e., da família do menino – faz um discurso emocionalmente denso, e muitas pessoas chegam a chorar – ver *infra*. Sendo assim, o aruanã precisa ver os Inỹ como semelhantes, como parentes, e, escusado dizer, precisa ver as coisas do lado de fora do mesmo modo como os habitantes do seco veem. Sobre a aplicação do *iwabròtirina*, o xamã Waira me disse que ela serve para

aõmakre-mỹ wahè awikre-mỹ,
para que as coisas fiquem bem,

awi-mỹ inỹ rihõrõnỹkre-mỹ, rirecebenỹkre-mỹ wahè, rapassarèri luahi.
para que as pessoas os recebam bem, para isso se passa o remédio.

Hàri kua wèbrò ràbi, bèrawo rabi didymỹhỹde, tuna? do fundo do rio, tuna?
Os hàri os trazem do lado de lá, de dentro da água, não é? Do fundo do rio, certo?

Kua ràbi rarèri,
Eles vêm de lá,

iwitxira-mỹ-rèri kaa-ò.
e do lado de cá é diferente.

Tahè kaa-ò rapassakre aõma luahi,
Por isso, do lado de cá, passa-se luahi,

kaa mỹỹ rierykre-mỹ kaa aldeia, ripassanỹmỹhỹre
para que ele conheça/entenda aqui, a aldeia, então se passa [o remédio],

hè rèburèkè lau wahè.
Para evitar que ele fique bravo.

Para que ele conheça o lado de cá, a aldeia, porque as coisas aqui são diferentes. Não me parece descabido, portanto, supor que o remédio aplicado no rosto da máscara seja uma espécie de indutor ou estabilizador de sua visão – embora os Inỹ não digam isso

⁶ Moças após a primeira menstruação e antes do casamento, que são as parceiras de dança preferenciais dos *ijasò*.

explicitamente –, esse sentido privilegiado da perspectiva (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002a); afinal o limite entre o Ahãna e o Berahatxi é uma cortina, e os xamãs têm uma prótese visual, um “aparelho”... E, em momentos posteriores, é apenas no rosto do *ijasò* que se passará remédio. Como se a aplicação de *luahi* no rosto do aruanã induzisse uma visada humana, permitindo, enquanto ele está na aldeia, que ele veja os Inỹ como semelhantes, e não como aqueles seres estranhos, com a pele cheia de doenças, que é como ele os vê de lá, do Fundo do Rio. Ele precisa vê-los assim, caso contrário o perigo do contato próximo com um *aõni* não poderá ser controlado.

Depois que o *hàri* passa remédio nele, o *ijasò* segue cantando e dançando pela aldeia, rumo ao *ijoina*. Sai pela pista de dança, atravessa o pátio e para de cantar, entrando na casa de aruanã. Assim que ele entra, um homem pega um dos saiotos do *ijasò* a ata-o à cintura; outro, ele “veste”, segurando-o, porém, na altura da testa, de modo que seu rosto fique tampado. É o Hãrabòbò, o mesmo que decapitou o velho Ijakabukabu (M11). Seu ‘espírito’ sempre vem acompanhado os *ijasò* à aldeia. Ele corre da casa de aruanã para o mato (rumo à *ibràra*, ver capítulo quatro), depois entra na aldeia pela ponta de cima (*ibòò*) e segue pelo arruado de casas até voltar ao pátio ritual, sempre com seu grito característico: *Kỹỹỹ, kỹ! Kỹỹỹỹỹ... Hãrabòbòbòbòbò...*

No dia seguinte, o vai e vêm das mulheres na aldeia é intenso. A dona de cada casa leva um pouco de comida até a casa da mãe de aruanã⁷, onde ela vai juntando os alimentos em grandes bacias: essa comida é do *ijasò*. No tempo dos antigos, as pessoas levavam peixe assado, mandioca, abóbora ou milho cozido, etc; hoje leva-se pão, bolo – que muitas mulheres fazem, e é muito apreciado –, bolachas (recheadas, de água e sal, rosquinhas tipo “Mabel”), balinhas, pirulitos e algumas frutas compradas no comércio local, principalmente laranja e por vezes melancia. Cada mulher entra na casa da mãe de aruanã trazendo sua contribuição e, como *bròtyrè*, leva para casa uma porção menor de outro alimento, trazido por outra mulher. De modo que, nesse dia, todo o *ixỹ* come da comida do *ijasò*. No fim da tarde, o aruanã sai da casa dos homens e vai cantando e dançando, sob o reflexo avermelhado imprimido no horizonte pelos últimos raios de sol, até o final da pista de dança que ele utilizará dali em diante. Lá, no *hirarina*⁸, sua mãe, a criança de quem é *nõhõ* e uma série de parentes o esperam, as bacias com a comida

⁷ Idealmente, todas as casas contribuem com um pouco de comida, todas deveriam contribuir. Mas, é claro, isso dependerá também da extensão da rede de parentesco dos pais de *ijasò*, assim como de sua capacidade de mobilizar uma parentela – embora isso seja menos importante que em outras ocasiões, pois, aqui, a “regra”, como dizem, é que todos contribuam. Pessoas mais afastadas ou politicamente dissidentes tendem a não contribuir, nessa ocasião.

⁸ *Hirarina* é pequeno pátio formado na extremidade da pista de dança dos aruanãs voltada para as casas, o local de onde as mulheres e crianças assistem as danças.

acumulada ao longo do dia dispostas à sua frente, no chão. Lá também está o xamã que o trouxe⁹. O *ijasò* para de cantar e dançar, quando chega, e se coloca de frente para o *hàri* que, uma vez mais, passa remédio nos pés e no rosto da máscara – o mesmo do dia anterior, *iwabròtirina*. Depois ele se vira, começa novamente a cantar e volta dançando para a casa de aruanã. Os homens tinham o acompanhado da casa até o *hirarina*, e agora voltam também atrás dele, alguns deles carregando as bacias. A comida é colocada ao lado da casa de aruanã, e lá os homens se fartam com o banquete. Essa comida é chamada de *ijasò wokuna* ♀, *wona* ♂ – lit., “o que serve (-na) para o interior (wo) dele”, algo como “o que serve para saciá-lo”. Os Inỹ se referem a esse momento dizendo que o aruanã sai (da casa) “para buscar sua comida”, *tawona riorykre-mỹ*.

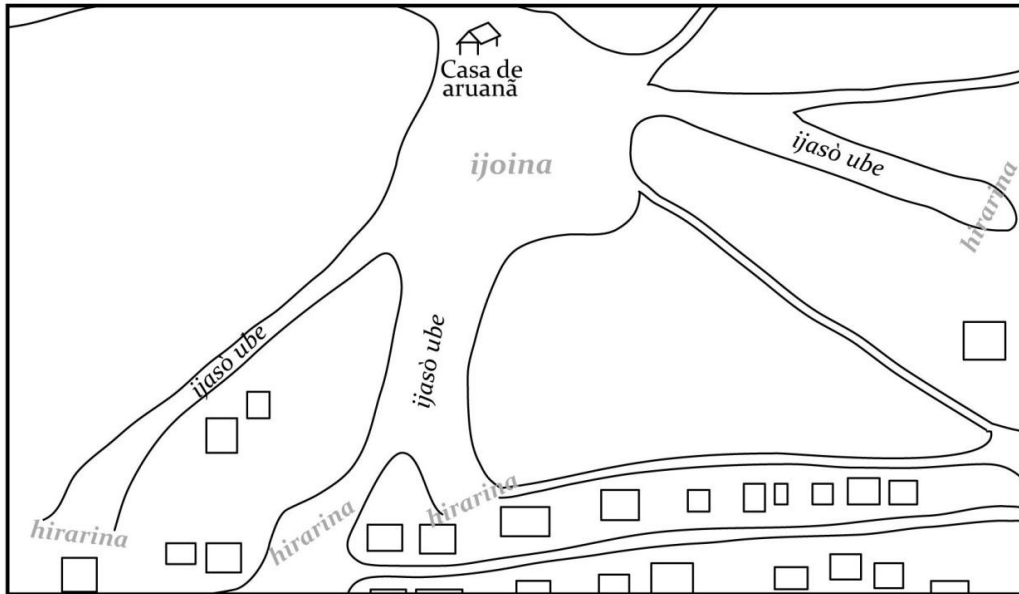
DAS DANÇAS

O *ijasò* que entra na aldeia cantando e dançando e que busca sua comida (seu *wona*) no dia seguinte é necessariamente o *wèdu*, o “chefe” de seu grupo. Com “aqueles que o acompanham”, seus *hèlèdu*, não acontece o mesmo. Eles começam a sair para dançar à medida que suas máscaras ficam prontas. Isso que dizer que, quando um aruanã novo chega e busca sua comida, no dia seguinte, os homens ainda estão trabalhando na casa de aruanã na confecção das outras máscaras, o que ainda pode durar uma semana ou um pouco mais. Pode acontecer, por exemplo que um aruanã chegue sozinho mas, no dia seguinte, ele saia para buscar sua comida (*wona*) já acompanhado de um de seus *hèlèdu*. O mais provável é que eles saiam no final da tarde, em um dos dias marcados para o aruanã dançar. Todos os *ijasò* novos que vi chegaram à Santa Isabel entraram na aldeia sozinhos ou, em um caso, acompanhado de um Lateni, seu *hèlèdu*.

O mascarado usa sempre uma mesma pista de dança (*ijasò kube* ♀, *ube* ♂, lit., “pátio do aruanã”), que, idealmente, se estende na direção da casa de sua mãe, de modo que o caminho dali até o *hirarina* (ver CROQUIS 02), onde as mulheres assistem das danças e onde sua comida o aguarda, seja o mais curto possível. Em Santa Isabel, há três pistas principais, usadas mais regularmente – uma delas sendo também a estrada que os *woràsỹ* usam para ir do porto ritual para o pátio masculino –, mas outras podem ser abertas, dependendo da localização do grupo doméstico da criança de quem o *ijasò* é *nõhõ*.

⁹ É nesse momento, também, que acontece o “*rutòna* dos novos xamãs” (o rito de iniciação xamânica, ver capítulo quatro), quando esse *ijasò* é também aquele transformou uma pessoa e *hàri*.

CROQUIS 02: Pátio masculino, pista de dança e pátio feminino



Depois que o novo aruanã busca seu *wona* (sua comida), ele voltará a dançar geralmente dentro de dois dias, para, em seguida, passar a dançar regularmente de cinco em cinco dias. Essa é a prática hoje, mas a decisão é da família. Embora seja mal visto um intervalo maior que esse: os *ijasò* têm que dançar, pois “aruanã é de todo mundo”. Se a família quiser que eles dance com menos dias de intervalo, isso será ótimo; mas dificilmente se o faz, porque quanto mais eles dançarem, mais comida a família terá que prover. Nessa fase, o *hàri* que trouxe o mascarado fica em segundo plano. É o pai de *ijasò* que “libera”, como dizem, o aruanã para dançar. No fim da tarde, ele vai até o *ijoina*, entra na casa dos homens e passa remédio, *luahi*, no rosto dos *nõhõ* de seu filho/sua filha. Naquela noite, os homens costumam dançar com aruanã até próximo ao raiar do dia. Mas é no fim da tarde seguinte que os *ijasò* dançam para serem alimentados. Ao contrário da noite, esse momento é mais formalizado. Cada aruanã canta apenas duas músicas, e no máximo dois deles ocupam uma mesma pista de dança ao mesmo tempo. Se uma família tem três ou mais *ijasò*, portanto, primeiro um deles sai e começa a cantar; depois um segundo sai, e os dois cantam “juntos” – cada um cantando sua música, mas dividindo a pista; só quando o primeiro termina e volta para a casa de aruanã é que o terceiro sai para dançar, dividindo a pista com o segundo. E assim por diante. Se há mais de uma família com *ijasò*, eles podem ser vários dançando ao mesmo tempo, mas apenas dois em cada pista: no caso dos aruanãs do Hetohokỹ de 2015,

relatado acima, como havia três famílias, até seis *ijasò* dançavam juntos no *ijoina*¹⁰. Nesses momentos, eles dançam preferencialmente acompanhados das *ijadòòma*, as moças em idade casável, belamente ornamentadas. Elas são chamadas de *ijasò bròlàdu*, “as que ficam nas costas dos aruanãs” – muito embora os mascarados ora dançam de frente, ora de costas para elas.

Quando todos terminam de dançar, quatro ou cinco homens saem do pátio masculino e vão até o *hirarina* de cada uma das famílias de aruanã. Lá – ou na própria casa da mãe de *ijasò*, se esta é perto o suficiente – eles pegam bacias com a comida aruanã e levam para o *ijoina*, onde os homens se fartam. Os alimentos, nessa ocasião, são principalmente: bolo, arroz com feijão, às vezes também com macarrão e pedaços de frango cozido, farofa de carne bovina, algumas frutas compradas no comércio local, como laranja e melancia, e sempre um balde de suco, geralmente “suco de saquinho”.

A noite, ao contrário, não há esse tipo de formalização. A começar, não há comida, e os homens dançam na medida de sua vontade. Se uma dupla sai com um aruanã, eles podem cantar quantas músicas quiserem. O único constrangimento é se houver outras duplas esperando para sair com aquele mesmo *ijasò*. Também o número de aruanãs que dançam ao mesmo tempo em cada pista não precisa se limitar a dois. Enquanto durante o dia a indumentária de palha é cuidadosamente arrumada, à noite os homens costumam abrir um pouco a palha da máscara, devido à falta de luz: tanto para se ver melhor, quanto porque a escuridão encobre seus rostos, parcialmente revelados com o procedimento. Enquanto durante o dia só as *ijadòòma* dançam com os mascarados, sempre com todos seus enfeites, à noite elas não dançam, cedendo lugar para as outras mulheres, já casadas e com filhos, às vezes avós. As *ijadòòma* usam uma indumentária tradicional, sem quaisquer peças de roupa tori, e estão sempre pintadas com jenipapo. Às vezes também algumas *hiraririkỹ*, categoria de idade das “meninas grandes”, que já estão razoavelmente próximas da menarca, também dançam, embora estas sejam em menor número. Já as mulheres mais velhas, que dançam à noite, costumam apenas retirar a blusa e não se pintam com jenipapo.

Disse que, nesse período, o xamã fica em segundo plano, pois, depois que o aruanã busca sua comida (*wona*) na tarde seguinte à sua chegada na aldeia, é seu o pai quem fica responsável por liberar as danças. Por outro lado, porém, o *hàri* continua tendo um papel importante. Pois é a ele que o *ijasò* comunica quando quer fazer alguma “brincadeira”,

¹⁰ Os mascarados chegam em momentos diferentes na aldeia, mas depois que buscam sua comida (*wona*), as famílias sincronizam seus calendários, de modo que os aruanãs de todas elas saiam para dançar juntos, a cada cinco dias.

ijasò anaràkỹ, “brincadeiras de *ijasò*”, como a do jenipapo, em que uma fruta dessa árvore (hoje mais comumente substituída por uma garrafa de refrigerante ou algo do gênero) é enterrada em um buraco e as mulheres tentam tirá-la, ao passo que os homens tentam impedir; a do carvão, em que homens e mulheres sujam as mãos com carvão e perseguem-se tentando sujar o rosto de alguém do sexo oposto; ou o *tuudu*, em que, depois de previamente combinado, as mulheres levam alguma comida (geralmente bolachas) para um homem, parente nem muito próximo nem muito afastado, no limite do *ijoina*, gritando seus nomes, ao que eles vão buscar. As brincadeiras são muitas (cf. Rodrigues, 1993). São os *ijasò* que dizem ao *hàri* que os trouxe, seu *wèdu*, que querem brincar com tal ou qual brincadeira; ele, então, comunica ao pai de aruanã, que avisa os homens – a história d’“A origem dos *Ijasò*” (XIKERA, 2014) elabora este ponto (ver *supra*, capítulo dois).

Os *ijasò* passam meses na aldeia, dançando regularmente. Antigamente, dizem que ficavam quase um ano; hoje, raramente chegam a seis meses. Sempre chega, porém, o momento de partirem. Com o tempo no Mundo de Fora, eles vão ficando doentes, e precisam retornar para seu local de origem, caso contrário poderiam mesmo morrer. O sinal mais visível de sua deterioração são as máscaras e saiotes de palha. Quando eles chegam, a palha do olho de buriti, recém-tirado, é de um verde claro bastante vivo. Com o tempo, elas secam, adquirindo a tonalidade característica, e começam a estragar. Isso é mais visível na cabeça: com o uso, o desenho do rosto se suja, penas estragam ou mesmo se soltam, assim como algumas outras peças do acabamento. Aproxima-se a hora dos mascarados irem embora.

Quando sua família decide que eles irão partir, prepara-se as festas de despedida. Elas são quatro, duas pequenas e duas grandes. Começa-se pelas pequenas, *idòriròrè*, “a comida (carne) pequena dele”, na qual os *ijasò* dançam para comer peixe, e *itàbòrìòrè* ou *imõnaròrè*, “a bebida pequena dele”, no qual eles dançam para tomar *iwèru*, calugi. As festas consistem, mais uma vez, de danças. Mas, em lugar de horários previstos, os aruanãs dançam ininterruptamente, dia e noite. As festas pequenas acontecem juntas, assim como as grandes, de modo que as quatro festas correspondem a dois períodos rituais. Começa-se com as pequenas, nas quais os *ijasò* dançam por cerca de dez dias seguidos¹¹. Quando esse período vai chegando ao fim, o pai de aruanã providencia os peixes, pedindo a alguns parentes que saiam para pescar ou, como em um caso,

¹¹ Não tenho certeza sobre o grau de formalização desse tempo. Mas os Inỹ sempre me falaram sobre isso de uma maneira vaga (“uma semana ou duas...”), ao contrário, por exemplo, da assertividade de que falam do período de reclusão do *Hetohokỹ*, que dura sempre sete dias. Pelo que pude entender, cabe à família decidir quando a festa terminará.

comprando-os. A festa do *idòriròrè* termina no final da tarde. Os *ijasò* saem para dançar e, quando terminam, os homens buscam sua “comida pequena”, uma boa quantidade de peixes assados, e levam-na para o *ijoina*, onde todos comem. Diz-se, então, que *ijasò riroxira*, “os aruanãs comeram”, o que eles *tadò riròra*, “comeram sua comida (carne)”. Logo cedo, na manhã do dia seguinte, eles voltam a dançar para, ainda nas primeiras horas do dia, tomarem sua “bebida pequena”, *calugi*. Diz-se, então, que os *ijasò tamõna riõra*, “tomaram sua bebida”. Assim como acontece quando os aruanãs buscam seu *wona* (sua comida), essa comida e bebida também é consumida pelas mulheres. Elas, dessa feita, não contribuem com o estoque do alimento, mas podem ir até a casa da mãe de aruanã e fazer *bròtyrè*, levando para casa uma pequena porção. No caso do *calugi*, uma panela enorme com a bebida é colocada no *hirarina*. Enquanto os *ijasò* dançam, antes de tomar sua bebida, as mulheres que se juntam para assistir podem tomar do *calugi* ali no *hirarina* mesmo – uma cuia fica sempre junto à panela.

Depois que tomam sua “bebida pequena”, os *ijasò* voltam a dançar no intervalo de cinco dias, no final da tarde, por aproximadamente duas semanas. Então, em uma tarde determinada, depois que os aruanãs terminam de dançar e os homens estão comendo, o *irydu*, o chefe ritual da aldeia, vai até a entrada do pátio masculino e, de lá, gritará liberando o *idòhòkỹ* (“a comida [carne] grande dele”) e do *itàbòhòkỹ* (“a bebida grande dele”). É o chefe que grita¹², mas ele o faz quando a família do *ijasò* lhe comunica que a festa pode começar – a liberação das festas pequenas acontece da mesma maneira. Naquela mesma noite os *ijasò* voltam a dançar ininterruptamente; agora por cerca de quinze dias. Tudo se passa como nas festas pequenas, apenas a duração é maior. Findo o período, eles dançam no final da tarde para comer sua “comida grande” e na manhã do dia seguinte para tomar sua “bebida grande”, e assim terminam as festas do *idòhòkỹ* e *itàbòhòkỹ*. Essas festas de despedida também são chamadas de “brincadeiras”, *tarỹỹ*, “as brincadeiras deles”. A descrição delas ofereço, aqui, se baseia no que os Inỹ me contaram, mas sobretudo na despedida dos *ijasò* dos filhos de Xurea e Ijàriwè, que foram iniciados no *Hetohokỹ* de 2014, e que acompanhei desde sua chegada até sua partida. Abaixo apresento o calendário de suas brincadeiras da comida e bebida grande e pequena. Com as duas festas, separadas por um intervalo, a despedida não é rápida; ela dura, ao contrário, mais de um mês e meio.

¹² Esse “grito de liberação”, assim como os que têm lugar ao longo do *Hetohokỹ* (ver *infra*), é chamado *iry*.

TABELA 02: Calendário das festas de despedida dos *ijasò* – Hetohokỹ 2014

07/05/14	Os <i>ijasò</i> dançaram no final da tarde. Depois, os pais de aruanã liberaram o <i>itàbò riòrè</i> e <i>idò riòrè</i> . À noite, os <i>ijasò</i> voltaram a dançar.
08, 09 e 10/05/14	<i>Itàbòriòrè e idòriòrè</i> .
11, 12 e 13/05/14	Nesses dias os <i>ijasò</i> não dançaram, por conta das comemorações do 38º aniversário da cidade de São Félix do. Araguaia.
14, 15/05/14	<i>Itàbòriòrè e idòriòrè</i> .
16/05/14	Nesse dia os <i>ijasò</i> não dançaram.
17/05/14	No fim da tarde, os <i>ijasò</i> dançaram e depois comeram seu <i>idòriòrè</i> .
18/05/14	Nas primeiras horas do dia, por volta das 7 da manhã, os <i>ijasò</i> dançaram e depois tomaram seu <i>itàbòriòrè</i> . Assim terminou a festa do mel pequeno e do peixe pequeno.
23/05/14	Os <i>ijasò</i> dançaram no final da tarde.
30/05/14	Os <i>ijasò</i> dançaram no final da tarde.
02/06/14	Os <i>ijasò</i> dançaram pela manhã, a pedido do pessoal da SESAI-Brasília, como parte das atividades que ocorreriam naquela semana.
04/06/14	Os <i>ijasò</i> dançaram no fim da tarde. Depois, os pais de aruanã liberaram o <i>itàbòhòkỹ</i> e <i>idòhòkỹ</i> .
de 05 a 18/06/14	<i>Itàbòhòkỹ e idòhòkỹ</i> .
19/06/14	No final da tarde, os <i>ijasò</i> dançaram para comer seu <i>idòhòkỹ</i> .
20/06/14	Por volta das sete da manhã os <i>ijasò</i> começaram a dançar para tomar seu <i>itàbòhòkỹ</i> .

Os Inỹ dizem que, durante essas festas, os *ijasò* dançam ininterruptamente. Ou que deveriam. Eles também reclamam que “o pessoal de hoje não está respeitando”: como se vê no calendário, as danças foram interrompidas por três dias por conta da comemoração do aniversário da cidade de São Félix, e houve um dia em que os *ijasò* simplesmente não dançaram. Assim como há, principalmente nos períodos mais quentes do dia, interrupções razoavelmente longas – uma manhã toda, por exemplo –, e que se diz que não poderia haver.

Depois que os *ijasò* tomam sua “bebida grande” e comem sua “comida grande”, mais cinco dias são respeitados e, passados estes, eles dançam pela última vez. Os *ijasò* saem no final da tarde, como de costume, terminam suas músicas e voltam para a casa de aruanã. A comida é trazida e os homens comem-na. Na sequência, porém, eles saem novamente e vão, cantando e dançando, até o *hirarina*, onde sua família os aguarda. Eles param defronte aos seus e uma mulher, provavelmente uma avó da criança de quem são

nôhõ, faz uma fala de despedida. O trecho abaixo é a gravação da fala feita por Hirejyky, mãe de Ijàriwè e avó dos mesmos aruanãs do calendário acima, quando de sua despedida (25/06/2014).

Bòibènỹ waritxokorè boho nôhõ!
Podem ir, nôhõ dos meus netos!

Aràsýna tykywi tyky,
Vocês comeram bem,

idòhòkÿrènỹ tykywi tyky
sua brincadeira de idòhòkÿ foi bonita,

ihinahakÿrènỹ ruxera ruxera.
sua brincadeira de ihinahakÿ¹³ foi bonita.

Bòibènỹ makòkunÿkè makòkunÿ!
Pode ir, saiam, saiam!

Anõ tyy kòwy bèra ràbi anòkõ,
Vocês não vieram da água para pagar pela vagina de uma mulher [para se casar aqui],

kòta kòta bèra ràbi anòkõ.
vocês não vieram da água para namorar.

Buu awèsirènỹ rijèmÿhÿ.
Seu pai sempre buscou o alimento de vocês [sempre alimentou vocês].

Warybè idi nôhòtinÿmÿ, waha rybè idi nôhòtinÿmÿ
Lembrem-se das minhas palavras, lembrem-se das palavras de meu pai.

Bòibènỹ!
Vão!

Aràsýna binabina anòkõ biribènÿkre,
Vocês deixarão suas boas comidas,

tyy kòwy-mÿ anòkõ.
vocês não vieram para pagar pela vagina de uma mulher [para se casar].

Ijadòkòma brò ràbi ruxera ruxera bekòbènÿkre
Vocês vão se despedir dançando com belas moças às suas costas.

bòibènỹ
Vão!

Abàdè byby anòkõ.
Vocês não ficaram desprovidos aqui.

Waritxokorè nôhõ tÿi rakòkuwi tÿi,
Nôhõ dos meus netos, vocês sempre descansaram bem [e depois saíram para dançar].

¹³ Ela se refere ao itàbòhòkÿ.

Kraxiwede aràsŷnawi tàkytàky idi kaa rètèhènŷ kaa runŷrèri.
Olhando daqui [do hirarina], sentada, eu ficava feliz vendo vocês comerem bem.

Essa fala é emocionalmente carregada; afinal, um ente querido, com o qual se conviveu intimamente por meses a fio – quase quatro meses, nesse caso –, está indo embora. Várias mulheres, nessa ocasião, choram. Poucos dias depois, o pai de *ijasò* me disse que estava triste, porque tinha se acostumado a alimentar os *nõhõ* de seus filhos, e agora elas tinham partido. Depois da fala de despedida, os aruanãs voltam cantando e dançando e entram na casa dos homens. Lá, os homens tiram os materiais que possam ser futuramente reaproveitados (penas, principalmente) e, as máscaras, a cabeça dos *ijasò*, são levadas para o mato e queimadas. Agora seu *tyytàby* não mais habita o interior da casa dos homens.

AS MÁSCARAS E AS MÚSICAS

Antes de seguirmos, voltemos um passo atrás, voltemos aos remédios. Não se pode dançar a qualquer momento com os *ijasò*, apenas depois que o pai de aruanã passa remédio nas máscaras. Esse *luahi* é chamado de *ikòbè* ♀, *iòbè* ♂, “a água do rosto dele”, ou, mais comumente, *ikòsuròna* ♀, *iòsuròna* ♂, “o que serve para lavar o rosto dele”. Trata-se de uma infusão feita ou com uma raiz chamada *adòkòra* ♀, *adòòra* ♂, ou com o broto da flor do urucum. Toral menciona também o uso das sementes de algodão e ucucum e da raiz *kowoxina* ♀, *owoxina* ♂ (1992: 169). Quando o pai de aruanã passa o remédio, os homens presentes espalham a notícia na aldeia, dizendo que *ijasò riòsuhòra*, “o aruanã lavou o rosto [teve seu rosto lavado]”, o que quer dizer que, já naquela noite, os mascarados podem sair. O remédio visa tanto os dançarinos quanto os aruanãs. Os *ijasò*, como disse, adoecem à medida que vão ficando no Ahãna, de modo que o remédio é passado para protegê-los.

Sendo seu *wèdu*, o xamã deve cuidar dele. Entre os Javaé, segundo Rodrigues, a prática é uma “limpeza ritual” que visa tirar dos *ijasò* “o *kyty* endêmico do nível terrestre” (RODRIGUES, 2008a: 326-327). Os Karajá dizem que o remédio é aplicado quando *ràma risamŷhŷre*, quando eles estão com fome. No tempo dos antigos, quando os *ijasò* tinham seus rostos lavados, os homens iam *ijasò òhĩ-mŷ*, “caçar/pescar para alimentar os aruanãs”, que pediam por comidas específicas. Como vimos no capítulo anterior, em seus locais de moradia no Berahatxi, os *ijasò* criam peixes e alguns outros animais em cercados; estes não são suas criações, seus *nõhõ*, mas sim seus alimentos, *idò*. A aplicação do remédio na máscara servia para que os aruanãs liberassem uma quantidade desses

animais para que os homens, no Mundo de Fora, pudessem pegá-los, de modo que, quando saiam para pescar/caçar (*ôhĩ-mỹ*), trouxessem para a aldeia grandes quantidades de carne. Como disse Sokròwè,

Kia ràki aõma ihỹmỹhỹre luahi wahè, luahi.

Aquilo [iòsuròna] é remédio, luahi.

Aõma-mỹ rèhòrònỹmỹhỹre, idi rèhòmỹhỹre aõmakre-mỹ

Eu o aplico nele [no ijasò], eu lavo seu rosto com ele para que

tahòrõ, tràsỹna, tadò irutaõ irutaõ-le aõmakre-mỹ wahè kàdiwahinỹkre-mỹ,

ele entregue sua comida facilmente,

idò rahòrònỹkre wahè, tadò riwahinỹkre irutaõ-le,

para que sua comida saia, para que ele entregue sua comida sem dificuldades,

tai iòsànỹ, iòsànỹ rèhòrònỹmỹhỹre.

Por isso eu aplico no rosto deles.

Assim como no caso do *iwabròtirina* (o remédio aplicado nos pés dos *ijasò* no dia de sua chegada à aldeia), o *iòsuròna* aplicado nas máscaras parece uma medida de estabilização da condição temporária e parcialmente humana dos *ijasò*, para que eles permaneçam *vendo* seus parentes Inỹ como semelhantes, pessoas para os quais eles devem entregar comida (e pessoas que os alimentam). Isso acontecia no tempo dos antigos. Mas hoje, como vimos em uma fala de Sòkròwè mais no início do capítulo, prover a comida dos *ijasò* “é fácil”, pois não se caça, pesca ou se planta roça para alimentá-los; antes, compra-se comida no comércio local. Fácil, por um lado, mas complicado por outro, pois o dinheiro, como disse anteriormente, é difícil de conseguir. Sustentar um aruanã aumenta consideravelmente as despesas de um grupo doméstico, cuja renda, na maioria dos casos, mal abarca o consumo alimentar daqueles que lá habitam. De modo que, no tempo em que é o dinheiro que manda, a disparidade entre as famílias em termos de sua capacidade de sustentar um *ijasò* me parece ter aumentado. Há certo tempo atrás, por exemplo, um homem mandou os *nòhõ* de seus filhos embora – i.e., mandou que as máscaras fossem queimadas – sem fazer as brincadeiras de despedida. Isso foi muito mal visto e ele foi, e ainda é, duramente criticado – “vai entrar para a história”, ouvi pessoas comentarem –, pois as festas de *itàbò* e *idò* pequenas e grandes são “regra”. O homem, porém, alegou que tinha muitos filhos para sustentar. No tempo em que esse sustento dependia da pesca, por exemplo, bastava ter disposição; mas alguns dos mais bem dispostos e trabalhadores de Santa Isabel não conseguem suprir a carência de dinheiro na vida cotidiana. Em um movimento paralelo, a ênfase sobre essa comida parece ter se deslocado. Nos relatos sobre os tempos em que os homens saiam

para *ijasò ohĩ-mỹ*, caçar ou pescar para alimentar os aruanãs, a comida é sempre referida como sendo *dos ijasò*; já hoje, como se vê também naquele relato de Sòkròwè, fala-se mais de *ijoi byrèna*, da “comida da rapaziada”. Isso não é exatamente uma mudança, pois essa comida é – hoje, como, ao que parece, já o era antes – tanto dos mascarados quanto dos homens, inscrevendo-se num duplo registro *inỹ-aõni*.

Mas se os homens não têm mais saído para caçar/pescar a comida dos *ijasò*, se os mascarados não precisam mais, por assim dizer, liberar sua comida para que os homens peguem, porque ainda assim é necessário passar o *iòsuròna* em seus rostos? O principal motivo é porque o remédio volta-se não só para os *ijasò*, como também para os dançarinos. Se o *luahi* não for aplicado, a cabeça do dançarino pode doer, o que é um sintoma de que ele foi afetado pelo *tyytàby* do *ijasò*. Segundo o *hàri* Hibederi, o remédio é aplicado para que *ijasò iàlàtà inỹdèrèrèny rohorekre*, para que “para que nos limpe do *àlàtà* do aruanã”. *Àlàtà* é um tipo de substância corporal, um visco – no caso dos peixes, uma baba que alguns apresentam, como a curvina e a piranha, assim como, em geral, os peixes de couro, que os torna escorregadios. Quando um *aõni*, devido a uma proximidade excessiva, transfere seu *àlàtà* para uma pessoa, ela adoece. Isso aconteceu em Santa Isabel com um homem que, durante o Hetohokỹ, ficou próximo demais do *lìabièhèkỹ*, o mais perigoso dos *aõni*. Um xamã o olhou e disse que, se ele tivesse se aproximado mais, o monstro teria o pegado e levado para o mato, de modo que o homem teria se tornado um *aõni tyhy*, um “*aõni* de verdade”. Compartilhar do *àlàtà* de um *aõni* é consubstanciar-se a ele, colocando a pessoa no limite de um processo de metamorfose¹⁴. Lembremos que foram os *bèralàdu aõni aõni*, os *aõni* moradores da água, que, ao deixarem seu *àlàtà* em Tèribrè e Wanahua, os transformaram em *aõni* (M19). Toral (1992a: 169) fala algo semelhante.

Ao *ijasòtyby* e *ijasose* cabe também o preparo e o tratamento contínuo dos *ijasò* com *ijasò osorona*, um líquido com características mágicas que visa proteger os *ijasò* e os dançarinos e, ao mesmo, assegurar o fluxo contínuo de alimentos para a aldeia. Uma de suas funções é evitar a continuidade da relação *ijasò*-dançarino (“performer”). Nesses casos ele é aplicado no dançarino depois de atuar como *ijasò*. O *ijasòtyby* passa o líquido no rosto, especialmente nas têmporas e testa. Caso não seja aplicado o *ijasò osorona* o dançarino corre o risco de despertar à noite, em sua casa, cantando como *ijasò*; o que é um perigo considerando-se as interdições que só permitem às mulheres verem os *ijasò* atuando como tais.

¹⁴ A “contaminação” com *àlàtà* de um *aõni* provoca um estado de alteração (um adoecimento) reversível. Porém, isso é em geral relatado como um limite entre adoecimento e *metamorfose*: “quase virou *aõni* de verdade”, dizem, o que implicaria em sua morte para os *Inỹ* e sua transformação (irreversível) em *aõni*. Se alguém entrou em uma conjunção com um *aõni* próxima o suficiente para pegar seu *àlàtà*, “mais um pouco” poderia ter sido raptada pela entidade.

Em Santa Isabel, o remédio é passado apenas na máscara e antes das danças, e não nos dançarinos depois de dançarem, como ocorre entre os Javaé (ver também RODRIGUES, 2008a). Mas, de certa maneira, o *luahi* também é passado para “evitar a continuidade da relação *ijasò*-dançarino”, no sentido de que o remédio parece uma medida de controle sobre o devir-*ijasò* do dançarino. Pois, quando um homem está dançando com a máscara sobre a cabeça, naquele momento, dizem os Inỹ, ele é o *ijasò*; essa condição, porém, precisa ser temporária.

Disse mais acima que a cabeça do aruanã – *irati*, “a cabeça (*rati*) dele (*i-*)” –, a máscara – ali onde o remédio é aplicado, vale lembrar –, é a parte mais importante de sua indumentária. Por um lado, porque é ela que individualiza cada *ijasò*. Já os saiotos de palha, são intercambiáveis. Se uma criança têm três *nõhõ*, por exemplo, os homens por vezes fabricam apenas dois saiotos inferiores, que são usados pelos três aruanãs. Mas o par de máscaras, aquele é o *ijasò*. Mas também porque, quando os *hàri* trazem o *tyytàby* dos aruanãs do fundo do rio, ou de outro lugar, eles o colocam dentro da cabeça da máscara. Quando os dançarinos vestem-na, o *tyytàby* do *ijasò* se introduz em seu corpo; eles, transformam-se, portanto, ritualmente em aruanã. Entre os Javaé ocorre o mesmo: “no ritual, os Aruanãs ocupam os corpos dos dançarinos ou como me explicaram (nos bastidores), que os homens usam o *tykytyby* [a alma] dos Aruanãs para dançar e cantar” (LOURENÇO, 2009: 108). Um dos efeitos que isso provoca é que, quando os homens estão vestidos com a máscara, eles por vezes se lembram “magicamente” – de modo *aõni*, como argumentei – de músicas para cantar. Vejamos um trecho de uma conversa que tive com Waijore.

Waijore: Vai cantando, né? Ai, de repente, vem a música na cabeça da gente.

Eu: Quando entra na máscara?

W: Quando entra na máscara. Vai dançando aí depois para. Aí vem pensando também, uma pessoa tem que pensar também [se esforçar para lembrar de alguma música]. Aí de vez em quando, também, aparece a música, também. Tem muita música. Aí vai indo, *ijasò*. Pra mim acontece assim.

E: Mas porque que quando está na máscara lembra?

K: Porque *ijasò* é *aõni*, por isso que faz assim.

Em seus locais de origem, o corpo dos *ijasò tyhy*, dizem os *hàri* é similar em forma ao dos Inỹ. Porém, eles são brancos e bem mais altos – as réplicas de suas “roupas” feitas na aldeia são mais curtas, para que sirvam nos dançarinos. Além disso, apenas cabeça da máscara é removível: os saiotos de palha são grudados em seus corpos, i.e., são parte de seus corpos. Os xamãs, como disse Ôhãluè, não os trazem *taumỹtyhy-di*, lit. “com seu corpo verdadeiro”, mas apenas sua alma-imagem, que é replicada, no Mundo de Fora,

como um outro corpo/roupa (a máscara e os saiotes de palha) que é vestido pelos dançarinos.

É sugestivo, portanto, que a indumentária dos *ijasò* seja referida como sua “roupa”, seu *tàky*¹⁵. Mas a palavra se refere tanto à roupa, casca, invólucro, como à pele, corpo, assim como à alma-imagem. Se o “espírito” das pessoas é qualificado como *tàby*, “velho” – daí a tradução de *tyytàby* ♂ como “pele velha” – é porque, como notou Rodrigues, ela “já foi usada” (1993: 82), i.e., a alma-imagem de uma criança é sempre a de um *woràsỹ*, de um Inỹ que viveu e morreu antes dela nascer. O princípio vital, a alma-imagem de uma pessoa ou de outro ser, é um *tàky*. Poderíamos dizer, assim, que as vestes de palha, antes que a roupa dos aruanãs, são seu corpo. De modo que o devir *ijasò* dos dançarinos envolve uma dupla transformação, em espelho: o *tyytàby* do mascarado “veste” o corpo dos dançarinos – *iwò-ò ralò-*, “entra em seu interior” –, o que lhe rende capacidades e afecções humanas, *inỹ*; e os dançarinos ventem o “corpo”, a máscara dos *ijasò*, o que lhes rende capacidades e afecções *aõni* (ver capítulo quatro). No caso dos homens, isso se manifesta, como dizia, em se lembrar “magicamente” das músicas. Mas também na habilidade de falar uma outra língua, uma língua Outra. Vejamos.

As músicas de *ijasò* não são cantadas em uma língua completamente estranha. Antes, ela segue o regime do *inỹrybè*. A maior parte das letras é totalmente inteligível a qualquer pessoa¹⁶. Algumas músicas antigas não se entende bem, pois elas usam palavras antigas, *hỹỹna rybè*, desconhecidas mesmo para os mais velhos. Mas a fala dos *ijasò* apresenta uma transformação fonológica regular em relação à fala humana, *inỹ*: sempre onde os Karajá falam /x/ [ʃ], os aruanãs falam /j/ [dʒ]. As músicas são divididas em duas partes, *iumỹ*, “o corpo dele”, a primeira, e *itõõ*, “a subida dele”. Essa segunda parte começa sempre com um termo de parentesco, um vocativo. Um dos mais frequentes é *waixi*, “meu irmão mais novo”, que é pronunciado pelos *ijasò* como *waiji*.

Essa transformação fonológica é regular e extensiva a todas as músicas (sempre que há uma palavra com /x/) e a todos os *ijasò*. É uma diferença pequena em relação à língua falada pelos Inỹ, mas ainda sim significativa. A variante do *inỹrybè* falada pelos Javaé, por exemplo, difere sutilmente daquela falada pelos Karajá, a ponto de não poderem ser consideradas como línguas distintas, mas sim como variantes ou dialetos (ver RIBEIRO, 2012). Elas são idênticas gramatical e fonologicamente, as diferenças se resumindo ao

¹⁵ São principalmente as mulheres, noto, que as chamam assim, *ijasò tàky*. Os homens conhecem os nomes específicos para cada um dos saiotes de palha.

¹⁶ Embora, mais no caso de alguns *ijasò*, como o Wèru, que de outros, como o Dèbò, as letras sejam bastante vagas. Em alguns casos, só quem sabe a história por trás da música entende o sentido da letra, de modo que, quando uma pessoa vai cantar uma música para que outra escute, fora da performance ritual, costuma-se primeiro contar a história para apenas depois cantar a música.

sotaque, palavras ou expressões mais usadas em uma ou em outra (os casos de ocorrência exclusiva são raros, como por exemplo os empréstimos tapirapé que ocorrem em javaé), e ao fato de que a diferença entre as falas masculina e feminina é bem menos marcada em javaé – os Karajá dizem que “as mulheres javaé falam que nem homem”. Assim, os Karajá afirmam com certa frequência – dependendo do contexto, é claro – que “a língua dos Javaé é diferente”, ou que *Karajá rybè hitxi-mỹ*, *Javaé rybè hitxi-mỹ*, “a língua dos Karajá é uma, a dos Javaé é outra”. A questão não é de quão diferente uma língua é da outra, mas sim que haja marcadores claros e significativos, do ponto de vista *inỹ*, de que aquela é uma fala de Outros. Esse me parece o caso das músicas de *ijasò*. Em um artigo recente, Nathalie Pétesch afirma que “a língua outrora utilizada pela máscara era, parece, específica, unicamente compreendida pelos homens. Nos nossos dias, as entidades mascaradas se exprimem por meio da linguagem masculina corrente¹⁷, mas acredita-se que as mulheres continuem a não entender sua língua” (2011: 59 – tradução minha).

Os *ijasò* são Outros, *aõni*. E, como tal, só podem se manifestar controladamente no *ijoina*. Raras são as ocasiões em que eles entram no *ixỹ*: quando eles chegam na aldeia e vão até a porta da casa de sua mãe e pai, como vimos, e em alguns poucos contextos rituais, como a brincadeira do mel (*uladu bàditokre*, “a criança tomará mel”). Nesta última, eles entram no *ixỹ* e seguem, sempre acompanhados por um xamã, que vai lhes aplicando remédio durante todo o percurso, até a casa da criança que participará da brincadeira; de lá, agora seguidos por uma pequena multidão feminina, voltam até o início do *ijoina*, onde a brincadeira tem lugar. Para ser mais exato, essa é a única circunstância que presenciei (ou de que ouvi falar) na qual os *ijasò* entram no *ixỹ*, além de sua chegada. Seu lugar é o *ijoina*, e lá tendem a permanecer. Mas os homens também cantam suas músicas no *ixỹ*. Quando eles o fazem, porém, eles tendem a cantá-las em *inỹrybè*, i.e., revertendo a substituição do /x/ pelo /j/. Assim como as mulheres, ouvintes assíduas que são, sabem quase tantas músicas quanto os homens, e as cantarolam, em tom de voz baixo, em suas casas. No tempo do ‘pessoal de hoje’, por vezes, os homens cantam em casa, exatamente igual aos *ijasò*, fazendo a substituição fonológica característica.

¹⁷ “A linguagem masculina corrente”... Exceto a transformação do /x/ em /j/. Mas, ao contrário do que a autora francesa diz, da mostra aleatória de músicas que registrei, há uma tendência a se usar mais as formas da fala feminina, embora isso seja irregular e nem tão extensivo. No caso de um dos exemplos que apresentei acima: *Tàki-le hãwàky-mỹ iji-di rearèri*. *Tàki* e *hãwàky* são formas bastante marcadas da fala feminina, e os homens evitam-nas, falando *tii* e *hãwyy*. Já *rearèri* é uma forma marcadamente masculina, as mulheres falam sempre *reakarèri*. Comparadas com a fala masculina corrente, é nítido como abundam, nas músicas de aruanã, formas da fala feminina.

Entretanto, e essa é uma questão central, no *ixỹ*, as músicas devem ser cantadas em tom de voz baixo, cantaroladas, e não com a potência com que se o faz no *ijoina*. No pátio masculino, os homens “cantam” (*rawiunỹ*, verbo cuja raiz é formada sufixação do verbalizador *-nỹ* à palavra para música, *wiku* ♀, *wiu* ♂); mas, em relação ao volume com que o fazem, diz-se que eles “gritam”. Quando, fora da aldeia, um homem pede a outro para que cante uma música em tom de voz alto, como se estivesse sob a máscara, ele pode dizer, *biryrykè*, “grite”. No *ixỹ* não se canta “gritando”, pois isso seria perigoso¹⁸. Quando se pede aos homens para gravar músicas de aruanã, eles, via de regra, dizem que isso deve ser feito fora da aldeia, no mato, em algum lugar afastado. Lá se pode gravar eles “gritando”. Assim como é comum escutar músicas de aruanã ecoando ao longe, quando os homens estão na pescaria.

Mas mesmo no *ijoina*, o controle que se pode ter sobre os *ijasò* é relativo. O contato próximo com os *aõni*, caso não se tome todos os cuidados, prescrições e proscricções necessárias, por ter implicações drásticas para o dançarino. A “história do pai de bebê pequeno” (M23) elabora o tema. Um homem estava de resguardo por conta do nascimento de seu filho. Os *ijasò* iam sair para dançar, e os homens que estavam no *ijoina* mandaram um menino recém-iniciado (*jyrè*) para chamar o pai de bebê, mas ele recusou, pois estava de resguardo. Os homens insistem e mandam o *jyrè* novamente, dizendo que não havia problema, até que ele cede e vai dançar. Sob a máscara, o homem dança, dança, dança, e não para. Preocupados, seus tios dizem que está bom, que ele pode parar. Mas o homem continua dançando, dançando, e começa a ir em direção ao rio. Os outros, assustados, tentam impedi-lo e puxam seus saíotes de palha; mas em vão, pois aqueles já tinham grudado em sua pele, tornado-se parte do seu corpo. O homem segue dançando sobre a água e, no meio do rio, começa a submergir lentamente, sempre dançando. Quando apenas a pena do alto da cabeça da máscara estava para fora d’água, os botos vêm e saltam sobre ele, fazendo-o sumir. O pai de bebê pequeno, desrespeitando seu resguardo, virou *aõni tyhy*, “*aõni* de verdade”. No meio da narrativa, Mahuèdèru comenta que isso aconteceu porque, no tempo dos antigos, o resguardo era “perigoso”.

Hàkỹna, juhukỹna, tohokũa tyby brèbuna-mỹ rỹira.
Antigamente, ser pai de bebê pequeno era perigoso.

Wiji tahè aõkõre,
Mas hoje em dia não,

¹⁸ Talvez esse seja o sentido da afirmação de Toral (1992a: 169), em citação mais acima, de que, caso não seja aplicado o *iòsuròna*, o dançarino pode despertar à noite “cantando como *ijasò*”, i.e., “gritando” como *ijasò*.

brèbuna-mỹ aõkõ inỹkydèhè-di nỹimỹhỹde,
não são perigosas para nós,

tohokũa tyby bàdènỹkỹnana.
as coisas de pai de bebê [o resguardo].

Essa é uma questão recorrente nas falas dos Karajá sobre os tempos de hoje, no que diz respeito aos *ijasò*. O que antes era muito perigoso e, por isso mesmo, respeitado ao máximo, o pessoal de hoje não respeita mais, pois “não têm medo”. O que não é exatamente o mesmo de deixar de ser perigoso. Exploraremos essa questão melhor ao tratar do segredo ritual masculino.

SEGREDO PRAGMÁTICO

A oposição entre homens e mulheres é muito marcada no cotidiano: cada um tem espaços, atividades, modos de falar etc. que lhes são próprios. Nos dos grandes rituais de praça, ela é levada ao extremo; pois boa parte das atividades masculinas nesse contexto não pode ser revelada às mulheres. As danças de aruanã são um dos contextos em que essa diferença é colocada mais em evidência. Os homens se reúnem no *ijoina*, e de lá, conversando descontraidamente, em meio a muitas risadas, assistem alguns de seus companheiros dançarem com as máscaras e as almas-imagens dos *ijasò*. As mulheres se reúnem no *hirarina*, o pequeno pátio feminino no extremo da pista de dança dos aruanãs voltado para as casas, de onde assistem os mascarados dançarem; por isso elas podem ser chamadas, nesses contextos, de *itxèrèdu mahãdu*, “as que olham/assistem”. Junto às mulheres, estão as crianças pequenas, de ambos os sexos, e as moças (*ijadòõma*). Essas últimas são as que, durante o dia, dançam com os *ijasò*.

Vimos que os *ijasò* dançam ora de costas, ora de frente para elas. Para as moças, a situação é mais delicada quando estão de frente para os mascarados. Elas dançam sempre de cabeça baixa, olhando para o chão, para os pés dos dançarinos, de modo a acompanhar o ritmo da dança. Elas não podem olhar para o rosto da máscara, pois poderiam eventualmente identificar qual homem está dançando com aquele *ijasò*; e isso é um segredo ritual. Elas também não podem encostar nas máscaras, sob hipótese alguma. Em alguns momentos, elas entregam uma pequena cuia, chamada *ixa* ou *inỹra*, contendo algumas balinhas, diretamente aos aruanãs – cada moça entrega uma para um dos mascarados –, e depois, ao final das danças, recolhem-nas, também das mãos dos *ijasò*. Nesses momentos, elas devem tomar o máximo de cuidado para não encostar em

parte alguma do aruanã, seja nas mãos do dançarino ou nas palhas da máscara: isso seria uma infração ritual, sujeita à punição.

Para os homens, a dança também é cheia de perigos. Eles não podem cometer nenhum tipo de erro, como tropeçar, escorregar, tossir, errar a música, etc. Isso também seria uma infração ritual. Por isso a família do *ijasò* mantém sua pista limpa, para que nada o atrapalhe dançar. Os *jyrè* (meninos recém-iniciados), por conta própria ou comandados pelos homens, estão sempre se adiantando aos mascarados e espantando cachorros do caminho, tirando pedaços de pau, pedras e outros objetos que poderiam atrapalhar o bailado dos aruanãs. Os dançarinos, ao vestir as máscaras, também retiram todos os objetos que poderiam identificá-los, como relógios, pulseiras e outros acessórios. Quando algum destes não pode ser removido facilmente, ou o homem tem uma marca ou um machucado na perna ou no braço, por exemplo, eles podem enrolar os pulsos e ou os tornozelos com feixes de palha de buriti, de modo também a não serem identificados. As mulheres, por mais que possam saber quem está dançando, não podem jamais dizer quem é, nem mesmo para outra mulher; isso seria uma infração grave.

Quanto às mulheres, pesa ainda a proibição de não poderem ver os homens no mato tirando os materiais para a confecção das máscaras – assim como das estruturas erguidas para o *Hetohokÿ* –, e não poderem entrar na casa dos homens, de maneira alguma. Todas essas infrações rituais são sujeitas à punição. No caso das mulheres, a forma mais comum era ser tornada, compulsoriamente, uma *wàdèna*, uma mulher de vida sexual pública. Caso ela cometa uma infração, é levada para a casa dos homens, onde todos os lá presentes fazem sexo com ela. Ouvi, de uma mulher, que, no tempo dos antigos, um *xamã* lhe ministrava um remédio, de modo que ela não sentia nada. Mas, de todo modo, ela se tornava “pública”, qualquer homem podendo acessá-la sexualmente. Segundo Rodrigues (1993), quando uma mulher era colocada nessa posição, homens de outras aldeias ficavam sabendo e iam até lá para fazer sexo com ela. Essa condição não é definitiva, e a mulher podia retomar a vida comum depois de um tempo; se ela fosse solteira, possivelmente quando um homem decidisse se casar com ela. Quanto aos homens, a punição mais radical era a morte: como disse no capítulo anterior, ele era amarrado a um tronco de landi verde e atirado a um lago, geralmente, descendo ao *Berhatxi* e tornando-se um aruanã, um *aõni tyhy*, abandonando, assim, a vida entre os vivos. Mas a forma mais corriqueira parecia ser o feitiço. Os *hàri*, enraivecidos com o acontecido, lançariam um malefício sobre o próprio dançarino que cometeu o erro ou sobre alguém de sua família. Isso não acontece imediatamente. Os *Inÿ* ainda hoje dizem,

quando um homem erra durante a dança, que “alguma hora uma coisa ruim vai acontecer para a família dele”.

Essas punições, em geral, são ditas serem consequência da revelação do segredo ritual masculino, sobretudo a revelação de qual homem está dançando sobre a máscara ou a descoberta, por parte das mulheres, de como as máscaras são feitas – caso ela veja os homens no mato ou olhe para dentro da casa de aruanã. Acontece, porém, que o conteúdo dos conhecimentos que é alvo desse silêncio é acessível a praticamente todas as mulheres. Quase invariavelmente, elas sabem quem está dançando; elas conhecem as vozes e os pés de seus parentes. E elas sabem muito sobre como as máscaras são feitas: de que usa-se o buriti para confeccioná-las, como é feita a estrutura da cabeça, que os desenhos dos rostos dos *ijasò* são feitos com tecidos coloridos, dentre outras coisas. Ainda assim, as restrições a que elas estão sujeitas para que não “descubram” o “segredo” são as mesmas. A partir dessa contradição aparente, Patrícia Rodrigues elabora um argumento em sua dissertação de mestrado (1993), que estaria na base da “teoria da ação criativa javaé”, tal como ela desenvolveu depois em sua tese (2008a). Ela relata que os Javaé dizem que os mascarados que dançam na aldeia são “bicho”, *ijasò tyhy*, e não apenas homens dançando com suas almas-imagens. Os próprios indígenas, entretanto, reconheceriam em outros momentos, segundo a autora, que é apenas o *tyytàby* dos *ijasò* que é trazido para a aldeia; eles não vem com *taumỹ tyhy*, com “seu corpo verdadeiro”, como vimos. Por isso Rodrigues afirma que “há um esforço coletivo para se tornar a ficção da encenação realidade, o que é conseguido enquanto discurso”, pois, segue ela, por mais que os homens dancem “incorporados” – o termo é da autora –, “a essência da dança é teatral, pois não há perda de consciência. [...] Os homens transformam-se, apenas de forma artística, em ‘bichos’ mágicos” (1993: 262). O segredo, assim, seria uma negação coletiva da dança enquanto “representação”. O que seria negado, segundo Rodrigues, é o fato inevitável da morte no mundo de fora. Pessoas que cometem infrações rituais revelariam que aqueles não são *ijasò tyhy*, chamando

à consciência de todos os fato de que tudo é representação, que há diferenças entre ator e personagem. Mais do que isso, lembraram à sociedade que não há mais possibilidade de passagem total para o tempo mítico e não social. [...] A intenção do teatro é convencer o público que os Aruanãs, os primeiros homens, anteriores à passagem de uma vida mágica para uma vida em sociedade, podem continuar vivendo nesta dimensão de ‘corpo fechado’, em carne e osso, mantendo intacto o conteúdo energético inicial, a fonte de poder mágico (id.: 275). Se os Aruanãs realmente viessem com ‘tudo’, não só com a pele velha, seria possível estabelecer uma continuidade entre o tempo que não passa dos lugares pré-sociais e o tempo atual; seria possível manter, aqui, a inviolabilidade do corpo, impedindo a exteriorização da energia vital; enfim, seria possível negar a morte (id.: 276).

A proposição de que as danças seriam uma “representação teatral” me parece questionável. Para os Karajá, como vimos, a alma-imagem dos *ijasò*, sediada no interior da cabeça da máscara, entra no corpo dos dançarinos (*iwo-ò ralò-*). Os homens, portanto, não dançam *como*, mas sim *com* aruanã (com suas almas-imagens). Vestir as máscaras/roupas dos *ijasò* implica uma transformação corporal, os homens passando a dispor de um outro conjunto de capacidades e afecções; dançar com aruanã os coloca em um devir-*aõni*.

Se o segredo ritual não é uma questão de ‘mistificação’, ele tampouco é uma questão estritamente de conhecimento. Há, efetivamente, coisas que só os homens sabem, como os nomes próprios de cada saiote de palha que compõem o corpo-roupa dos *ijasò* e detalhes da fabricação das máscaras. Mas a questão não é tanto que as mulheres *saibam*, *descubram* o segredo ritual dos homens, mas que isso seja evidenciado; como Rodrigues nota, o que é relevante (do ponto de vista das consequências sociais) é “o fato de alguém assumir publicamente, querendo ou não, que conhece” (1993: 270). E as restrições tampouco se resumem a conhecer/saber: as mulheres não podem encostar nos *ijasò*¹⁹, assim como não podem entrar na casa de aruanã, ou mesmo olhar para seu interior, mesmo que ela esteja vazia, que não haja máscaras nem homens lá dentro. Por tudo isso, penso que o segredo ritual masculino não é uma questão de conhecimento, mas sim pragmática, de separação de domínios – espacial e cósmico. Sentadas no *hirarina*, as mulheres são *itxèrèdu mahãdu*, “as que olham/assistem” o devir-Outro dos homens: elas são o polo humano da oposição *inỹ-aõni*. O segredo e as restrições impostas a elas criam a distinção entre dois domínios: um (masculino) caracterizado pela relação próxima com diversos *aõni* e pela alteração ritual (o devir-*aõni*), e outro (feminino) caracterizado pelo afastamento em relação aos *aõni*, pela impossibilidade de alterar-se ritualmente, i.e., pela condição humana (*inỹ*).

O “segredo” parece uma medida de *controle* (ver *infra*) do contexto transformativo (*isỹru*, ver capítulo dois) do ritual, circunscrevendo um tempo-espaço no qual os *aõni* podem se manifestar de maneira relativamente segura/controlada dentro do espaço humano; ele marca os contornos mesmos entre o *ixỹ*, o espaço residencial, o lugar onde pessoas são feitas humanas, parentes umas para as outras, e o *ijoina*, a praça ritual. A manutenção do “segredo”, assim, parece marcar a própria diferença entre a humanidade

¹⁹ A única exceção é o momento em que os mascarados levantam os meninos que serão iniciados no Hetohokỹ, momentos antes de entrarem para a reclusão. Depois deles, os aruanãs também levantam as *bròtyrè* que o desejarem. Ver *infra*.

inỹ e toda sorte de Outros nos quais os homens se transformam ritualmente; a diferença *inỹ-aõni*, em suma.

WÀDÈNA MAHÁDU

Os Karajá falam dessas punições decorrentes da violação do segredo masculino como coisas do tempo dos *hỹyna mahádu*, ‘os antigos’. Hoje, as pessoas têm dó de punir severamente alguém por um erro desses. Há alguns anos, por exemplo, um rapaz de Fontoura queimou a casa de Aruanã. Ao descobrirem o culpado, os homens levaram-no até um lago, ataram suas mãos e pés e iam jogá-lo na água. Mas o finado Wajurema, último chefe cerimonial daquela aldeia – falecido em 2014 – chegou a tempo e impediu que isso fosse feito. A única punição que ainda parece existir, em algum grau, é o feitiço. Quanto às mulheres, os Inỹ relatam alguns casos em que uma infratora foi tornada *wàdèna*, uma mulher de vida sexual pública. Mas não há casos recentes, e o tom de alarde como que falam sobre o que pode acontecer com uma mulher caso ela entre na casa de aruanã ou identifique um dançarino, por exemplo, contrasta com a maneira quase folclórica dos relatos sobre casos concretos.

Ainda que, no universo karajá como um todo, as punições rituais pareçam ter se atenuado enormemente, sua ausência é muito mais marcada em Santa Isabel que em outras aldeias. Em Fontoura, por exemplo, a casa de aruanã foi queimada em junho de 2014. Quando descobriram quem tinha feito aquilo, o rapaz foi punido severamente. Pouco tempo depois, as cabeças dos aruanãs que estavam em Santa Isabel começaram a sumir. Alguns foram apontados como suspeitos, mas, passados pouco dias, o culpado foi flagrado no mato, carregando mais duas cabeças de *ijasò*, por um homem que saiu de casa na aurora para defecar. Descoberto, Sòkròwè foi falar com ele, dizendo-lhe para devolver os aruanãs. Assim o rapaz fez. Mas, depois de mais alguns dias, ele queimou a casa de aruanã. Todos ficaram com raiva dele, e também tristes. Nada, porém, foi feito com ele. A casa foi reconstruída, pouco mais de um mês depois, queimada novamente – dessa vez, o culpado não foi descoberto. Os Karajá de Santa Isabel dizem que seus jovens não têm respeito nem medo, porque não se pune mais, ao contrário do que acontece em Fontoura – e em outras aldeias –, onde essas questões são tratadas com mais seriedade. Mas é principalmente sobre os Javaé que se diz isso. Seus xamãs são “bravos”, e punem severamente qualquer infração ritual. Um homem me contou que em uma das vezes que esteve em Canoanã, aldeia de sua mulher (javaé), o pessoal de lá o chamou para dançar com *ijasò*. Ele recusou, e nem mesmo foi ao *ijoina*, com medo. Os próprios javaé notam essa diferença para com seus vizinhos.

Através das etnografias Karajá, tem-se a impressão que os Karajá, como os próprios Javaé costumam dizer, não têm, pelo menos na prática, o mesmo cuidado em relação aos Aruanãs. Os Javaé falam que os Karajá não se preocupam em esconder a identidade dos dançarinos, e que inventam os desenhos das máscaras, ao contrário deles próprios, que as copiam “perfeitamente” (RODRIGUES, 1993: 264, nota 1).

Embora, é claro, haja um exagero, um viés, nessa acusação dos javaé de que os desenhos são inventados ou de estes que não se preocupam em esconder a identidade dos dançarinos. De todo modo, as punições em Santa Isabel parecem praticamente ausentes, e há um nítido relaxamento em relação ao segredo dos homens e às restrições e cuidados com os aruanãs. Eu mesmo tive oportunidade de presenciar várias infrações. Vi um Ijareheni cair na lama, quando saiu para levantar os *jyrè*; um Txaohi sair com uma máscara na posição correta e outra na posição errada; diversos homens errarem as letras das músicas; moças dançarem e olharem diretamente para o rosto dos mascarados; mulheres falarem, para mim, inclusive, quem estava dançando com um determinado *ijasò*; mulheres dizerem que tal ou qual material era usado para fazer a cabeça das máscaras, ou que sabiam como sua estrutura era feita, de modo similar a um enfeite ritual. Isso, em alguns casos, despertou um incômodo nos Karajá, que diziam que aquilo estava errado; em outros casos não. E nenhuma das infrações que vi foram punidas de maneira explícita. Diz-se apenas que alguma coisa ruim vai acontecer com a família da pessoa, em algum momento. Alguns dizem que o feitiço é a única punição que ainda se aplica; por isso, concluem, a aldeias está como está, com muitos beberrões e *wàdèna*, os jovens não respeitando os pais, as pessoas não respeitando os chefes. Essa ideia é logicamente coerente: muitas infrações rituais implicariam um estado de proliferação de malefícios, como assistimos hoje. Outros, porém, não creem nessa hipótese.

Ainda sim, há muitas *wàdèna*, “mulheres de vida sexual livre”²⁰, mas, ao que parece, não por decorrência do ritual. Elas são geralmente mulheres jovens que gostam de beber, algumas sendo consideradas como *itxýtè*, “loucas”. Quando estão com vontade de fazer sexo, ou quando a oportunidade aparece, alguns homens convidam essas mulheres para beber e levam-nas para a pista de pouso ou, mais comumente, para o *hurè*, um ponto de pescaria pouco abaixo do cemitério principal da aldeia. Vários homens se juntam e travam relações sexuais com ela, sequencialmente – “fazem fila”, os Inỹ dizem. Em vários momentos vi um homem chamar outro, sussurrando, para ir ao *hurè* porque a rapaziada estava lá com uma *wàdèna*. Há também mulheres que se aproximam mais da figura de prostitutas, fazendo sexo em troca de dinheiro ou, mais comumente, algum “presente”, como uma “feira” (uma compra de mercado). Isso acontece principalmente na cidade,

²⁰ Os Karajá chamam-nas em português de “raparigas”.

com homens karajá ou tori. Tornar-se *wadèna*, nos tempos de hoje, é, até onde entendo, uma opção deliberada. Essas mulheres escolhem esse caminho, alguns dizem, como forma de escapar dos fortes constrangimentos a que as mulheres jovens estão submetidas pelas “regras da *cultura*”. As moças que já menstruaram mais ainda não casaram (as *ijadòoma*) não devem andar muito pela aldeia, quanto mais sozinhas, e nunca durante a noite, devem ter um comportamento recatado e são alvo de um máximo de preocupação e aconselhamento por parte de suas mães e avós; já as *wadèna* andam livremente, sozinhas, à noite, bebem, não devem satisfação a ninguém. A condição de *wadèna* é contraditória com o casamento e, por isso mesmo, não é definitiva. Uma mulher pode voltar a ser uma *hāwywòbiti*, uma “mulher correta”, quando desejar, mas isso geralmente ocorre quando elas se casam: as *wadèna* são, por definição, solteiras. Há várias “ex-*wadèna*” e, depois que decidem abandonar essa vida, não há grandes constrangimentos que pesem sobre elas. Só depois de vários meses em Santa Isabel, por exemplo, vim a saber que uma senhora, casada há muitos anos com um mesmo homem, mãe a avó dedicada, foi *wadèna* na sua juventude.

Não posso oferecer mais que esses breves comentários sobre a questão, mas ela mereceria bem mais atenção. No tempo dos ‘antigos’, algumas mulheres se tornavam *wadèna* em decorrência da violação do segredo ritual masculino, que é algo coletivo e convencional. Já no tempo do ‘pessoal de hoje’, as *wadèna* parecem estar experimentando uma alternativa *individual*, Tori, a seu modo, que dispensa muitas das obrigações do parentesco. O caminho *wayward* (ver WARDLOW, 2006) pelo qual optam tem algo a dizer sobre os dilemas que os mais jovens têm enfrentado hoje, vivendo “no meio dos brancos”.

A GRANDE BRINCADEIRA DOS AÕNI AÕNI

A FESTA QUE NUNCA ACABA

Neste tópico apresento uma descrição geral do ciclo completo do Hetohokỹ, que dura quase um ano. Baseando-me nas duas iniciações que assisti, em 2014 e 2015, bem como em relatos dos Karajá. Ainda que parte da descrição seja válida também para a festa de Fontoura (e possivelmente também de Macaúba), ela trata do Heteohokỹ *de*

Santa Isabel: há pequenas diferenças na realização do ritual em cada aldeia, o que não se pode perder de vista. Além do mais, praticamente todas relatos etnográficos que abordam a festa entre os Karajá se basearam em Santa Isabel, ao passo que o Hetohokỹ de Macaúba, por exemplo, praticamente não foi documentado. Para ajudar a leitora ou o leitor a acompanhar melhor a descrição, divido-a de acordo com as etapas da festa: I. A liberação da festa e sua preparação no universo doméstico; II. A chegada dos aruanãs e a preparação do pátio; III. “O grande final”; IV. Os sete dias da reclusão; V. A continuação do ciclo dos aruanãs e a saída do Wèhõ/Weryry.

I. A liberação da festa e sua preparação no univeso doméstico

O Hetohokỹ é o maior e mais importante ritual inỹ. Trata-se de um ciclo ritual intercomunitário de iniciação masculina, durante o qual os *jyrè*, os iniciandos, ficam reclusos por sete dias dentro da *hetohokỹ*, a “casa grande”, uma das três estruturas de madeira e palha erguidas para a festa e que dá nome a ela (ver *infra*, FIGURA 04). O ritual é realizado anualmente em Santa Isabel, Fontoura e Macaúba, as três maiores aldeias karajá. São Domingos, em anos recentes, passou também a realizar a festa, embora não com a mesma frequência que as outras aldeias e com a ajuda de Fontoura. Diferentemente dos *ijasò*, cuja confecção envolve ativamente menos de dez homens, o Hetohokỹ demanda dezenas deles para sua realização. Por isso a festa só é realizada nas grandes aldeias²¹.

A festa tem um chefe²², o *irydu* (“aquele que grita”), e um dono, *hetohokỹ wèdu*, o pai ou avô de um dos meninos que será iniciados. O chefe do Hetohokỹ ocupa permanentemente o cargo, e só é substituído quando muito velho ou com sua morte (ver *infra*). Já o dono da festa varia de ano a ano. Ainda no primeiro semestre, começam os rumores de que os filhos de fulano, sicrano e beltrano serão iniciados no Hetohokỹ do ano seguinte. Até que o pai ou avô de um desses meninos, adiantando-se aos outros, vai até o *irydu* e lhe oferece um pagamento pela realização da festa de seu filho/neto, se tornando, assim, o *wèdu* (dono) da festa daquele ano. Outros homens podem também pagar o chefe do ritual para iniciar um de seus filhos, mas estes são considerados como *hèlàdu*, “aqueles que seguem”, do dono da festa. Quando o primeiro homem paga o chefe, todos sabem que haverá um Hetohokỹ em breve. Quando se aproxima o fim da

²¹ Por isso São Domingos, uma aldeia pequena, só logra realizar o ritual com a colaboração da coletividade masculina de Fontoura. Além disso, não tendo um chefe cerimonial, é o chefe da festa de Fontoura também que comanda o Hetohokỹ de São Domingos.

²² Os Karajá o chamam, em português, de “cacique tradicional”. Ao longo do texto, uso as expressões “chefe cerimonial” ou “chefe do ritual”, em distinção ao dono da festa de cada ano e à outra figura importante de chefia atual, o cacique. Discutirei essas posições mais pausadamente no tópico seguinte.

estação seca, em agosto ou no máximo setembro, o chefe da festa se dirige o *ijoina* e grita.

Hỹỹỹỹ...
Wèduhukỹ tarykànahakỹ riekre!
“O grande chefe vai procurar sua brincadeira!”²³

Esse grito é chamado de *iry*, lit. “o grito dele”, e por isso esse chefe é chamado de *irydu*, “aquele que grita”. Os *iry* têm sempre a função de “liberar”, como os Inỹ sempre dizem, alguma atividade. O chefe do Hetohokỹ não comanda atividade alguma; mas se ele não liberar, os homens não podem fazer o que devem. Todas as etapas do ritual são liberadas por um *iry*. Esse primeiro grito libera a realização da festa. Depois disso²⁴, o Hārābòbò entra correndo na aldeia. Nas palavras de Sòkròwè, depois do *iry* de liberação da festa,

tibo aõma-mỹ ratxirèri sỹ xè Hārābòbò aõma-le-mỹ ralòmỹhỹre wokõ-le-mỹ.
então o Hārābòbò entra [na aldeia] de repente.

Hārābòbò namỹhỹde .
O Hārābòbò vem.

Roholarèri, tōhōti ijōdirèri aõma, Hetohokỹ ijōdirèri.
Ele escuta, ele tem ouvido, ele sabe que vai ter Hetohokỹ.

Hetohokỹ ritỹsarèri,
O Hetohokỹ está o alegrando,

nalòmỹhỹde.
[por isso] ele entra.

aõma-le-mỹ, tàki rexièry aõma ralòrèri.
Ele já sabe que vai ter festa, por isso ele entra [na aldeia].

Trata-se de um *aõni* que, como vimos, sempre acompanha os *ijasò* quando estes são trazidos para o mundo de fora; é também o mesmo da história do fim dos primeiros humanos (M11), que corta a cabeça do velho Ijakabukabu. Assim como no ciclo de danças

²³ As pessoas conhecem os *iry*, assim como tudo o mais, a partir de seus pais, mães, avós e avós; portanto, eles podem variar, dependendo da família. Esse *iry* de liberação da festa me foi fornecido por Sòkròwè, em uma gravação sobre o Hetohokỹ e sua função de *irydu*. Em outra gravação, Tuila relatou esse *iry* diferentemente: *Kỹỹỹ! Anarākỹhỹkỹ rỹikre! Kỹỹỹ! Anarākỹhỹkỹ rỹikre!* (“Kỹỹỹ! A grande brincadeira vai acontecer!”). Escutei a maioria dos *iry* no pátio ritual, mas, nesse contexto, eles são gritados de repente e, geralmente, quando os homens estão lá reunidos e conversando animadamente, de modo que é muito difícil entender o que é gritado no momento. Até mesmo para os homens inỹ que estão lá. Sempre que presenciei o momento em que Sòkròwè gritou um *iry*, eu perguntei para alguém próximo que estava de mim como exatamente ele tinha gritado. Os homens, via de regra, sabiam o que o grito implicava – a liberação da capina do pátio, ou a liberação do corte do mastro *tòò*, por exemplo –, mas não sabiam reproduzir com exatidão a o *iry*. Por isso recorri às gravações.

²⁴ Nunca tive oportunidade de assistir ao grito de liberação da festa e a entrada do Hārābòbò e, por isso, não sei precisar qual o lapso de tempo entre os dois eventos. Mas, ao que parece, ambos ocorrem no mesmo dia.

de aruanã, sua participação se resume a essa corrida pela aldeia. Ele passa pelo *ixỹ* e depois sai para o *ijoina*, entrando na casa dos homens: o *Hetohokỹ* começou.

Agora os *aõni aõni* – que, nesse caso, são basicamente as almas-imagens de animais – virão para a aldeia, estabelecendo-se dentro da casa de aruanã; sua presença ali implica que “está liberado” para os homens dançarem com o *tyytàby* deles. Fora do período da festa, os homens não poderiam fazê-lo. Vejamos um trecho de uma gravação com Tuila.

Taita tahè Hãrabòbò ralòmỹhỹre,
Então o Hãrabòbò entra,

ralòlòmỹhỹ ryry-mỹ aõmare ràki tahè
entra [na aldeia] gritando e depois

ralòmỹhỹre hetokrewo-ò.
entra na hetokrè.

Iràbi tahè aõmamỹhỹre hè riwy-mỹ rèamỹhỹ bàdè txiboõ ahãdu sohoji.
Depois disse leva mais ou menos um mês.

Kõrehe, ahãdu sohoji aõkõ,
Não, um mês não,

Diwymỹhỹ ràki irèhè tyhy aõkõ
Menos que isso.

Iràbi tahè aõni nalòmỹhỹde, aõni aõni wahè
Então os aõni entram [na aldeia].

Aõni aõni nalòmỹhỹde aõma ràki nalòmỹhỹde
Os aõni aõni entram,

hawyy hàri òsàny dèlètyhy-mỹ nalòmỹhỹde hawyy hàri.
a primeira a entrar é a hãwyy hàri [mulher-xamã, nome de um aõni].

Iràbi tahè ijõ mahãdu hè nalòmỹhỹde, aõma ràki, hawyy hàri, hãuri, lòkò, kuritxi, õhõrè,
asỹ, budoe uni ràki, ta usehewe, ta uritxi,
*Depois outros entram, hãwyy hàri, cutia, muriçoca, mutum, jacu, guariba, espírito de veado
campeiro, ema,*

aõni aõni nalòmỹhỹde ibutu-mỹ nalòmỹhỹde.
todos os aõni aõni entram

kaa hè aõma-mỹ tuumỹhỹre jyrè hè-ki rỹikre-mỹ
para acompanhar/seguir o jyrè [o iniciando].

Aõni aõni nalòmỹhỹde, ibutu-mỹ aõni aõni nalòmỹhỹde itytilàdu mahãdu wahè,
Todos os aõni aõni entram, os moradores do seco,

tytilàdu hè nalòmỹhỹde
os moradores do seco entram.

Iràbi ta xè aõmamỹhỹde dõtuumỹhỹde bèralàdu mahãdu, bèra ràbi wahè.
Depois deles os moradores da água sobem, eles vêm da água [para a aldeia].

Bàdèrahy ràbi hè nalòmỹhỹde, kaa hetokrè-ò hè dirahumỹhỹde, kaa-ò hè ijoina-ò.
Eles vêm do mato e entram na hetokrè, eles vêm para cá, para o ijoina.

Iràbi ta xè bèralàdu xè dòtuòmỹhỹde, bèralàdu aõni aõni wa sỹ xè.
E depois os da água sobem, os aõni aõni moradores da água.

[...]

Tahè dòtuòmỹhỹde, àròwètè uni, waritètè, abòròrò, hãrisa, èhy, bàdòlèkè, òtu, ta turè,
ànadura
*Então eles sobem, espírito de sapo, perereca, jacaré-açu, hãrisa (??), cuiu-cuiu [um peixe],
pirarucu, tracajá, pirarara, bicuda,*

sõè-mỹ sò rỹirèri jyrè, uè...
eles são muitos, ariranha, capivara...

Kiè hè dèhèmànỹmỹhỹde, hetokrè-ò ràki dirahumỹhỹde.
Assim eles chegam, eles vêm todos para a casa de aruanã.

Os *aõni aõni* – assim como os *woràsỹ*, a coletividade anônima dos mortos – se fazem presentes durante a maior parte do ciclo da festa e, em diversos momentos do ritual, os homens dançam, brincam e trabalham com suas almas-imagens. Não por acaso, Tuila, nessa mesma gravação, se refere ao *Hetohokỹ* como *aõni aõni anaràkỹhỹkỹ*, “a grande brincadeira dos *aõni aõni*”.

A chegada de todos esses seres marca o início da festa, e o pátio ritual será ocupado, a partir de então, por homens que, à medida de sua vontade, cantam e dançam com os *aõni aõni* – veremos isso em mais detalhes adiante. Mas, nesse momento, é no *ixỹ* que o ritual começa a ser preparado. As famílias dos meninos que serão iniciados começaram a confeccionar os enfeites e objetos necessários. O principal e mais trabalhoso são as duas esteiras que o menino usará; os adornos de algodão fiado, sobretudo os braceletes *dexi*, também são preparados com antecedência, pois a produção de um único par dura cerca de um mês. Quando vai se aproximando o momento da reclusão, os outros objetos e adornos são providenciados. Desde o início da festa até janeiro ou fevereiro, as atividades se resumem à preparação dos enfeites.

II. A chegada dos aruanãs e a preparação do pátio

Em algum momento, por volta de dezembro ou janeiro, um xamã entregará um aruanã para o iniciando. É o próprio *hàri* que toma a iniciativa e se dirige a família do menino para entregar a entidade. Depois que o xamã traz a alma-imagem do *ijasò* e a coloca dentro da casa de aruanã, o pai ou avô do menino encomenda a confecção da base das cabeças das máscaras e organiza o trabalho masculino para a produção das vestes de

palha. Quando seu corpo-roupa ficar pronto, os *ijasò* vão entrar na aldeia cantando e dançando (ver *supra*). A chegada desses aruanãs é como a de qualquer outro, e depois dos dois ou três primeiros dias, eles passam a dançar no intervalo de cinco dias, como usual. Atualmente, é por volta de meados de janeiro que os aruanãs dos *jyrè* têm chegado; os Inỹ dizem, porém, que, antes, eles chegavam com bastante antecedência, em outubro ou novembro, dançando por meses antes de a parte principal da iniciação acontecer.

As danças dos *ijasò* convivem com as atividades de preparação para os 10 dias do ápice do Hetohokỹ. A primeira delas é a capina do pátio ritual, que, com as chuvas, está em boa parte tomado por um mato baixo. Quando é chegado o momento – em meados de janeiro, aproximadamente –, o chefe do ritual vai até o *ijoina* e entoa o *iry* de liberação da capina (*axiurena*). Ele assim o faz, geralmente, em um fim de tarde, logo após os *ijasò* dançarem. Os homens que estão reunidos no pátio por esse motivo, então, conversam entre si e decidem que dia iniciarão a capina. O chefe está lá, mas ele não decide nada; ele libera a atividade e pode dar alguma advertência geral, mas são os homens que decidem o dia da atividade e se organizam para tanto. Contam que, até certo tempo atrás, o pátio era inteiramente capinado e limpo em um único dia; hoje, porém, a capina costuma durar de três a quatro dias, nem sempre seguidos.

Alguns dias após a conclusão da limpeza do pátio, o *irydu* volta a gritar, dessa vez para que os homens cortem o mastro ritual *tòò* (*tòò krèsy-mỹ* ♀, *tòò àrèsy-mỹ* ♂, “o corte do *tòò*”). Novamente isso é feito depois que os aruanãs dançam, de modo que os homens estão reunidos no *ijoina*. Ali mesmo eles conversam e decidem quando irão cortar o mastro. Na data programada, eles atravessam no barco da comunidade até um lugar pouco abaixo da aldeia chamado *hãwalò hitxiwo*, “entrada nas costas do morro”, já no território de Mato Grosso. Dali eles atravessam um varjão parcialmente alagado até a mata da encosta do morro, onde procuram uma árvore apropriada, em termos do tamanho e da retidão do tronco. Os Karajá de Santa Isabel usam apenas duas espécies, *inỹniò* e *xiriò*, cujo nome em português desconheço²⁵. Quando a árvore é derrubada, a copa e os galhos são cortados, de modo a deixar apenas o tronco de tamanho apropriado – de 15 a 18 metros, geralmente. Depois de retirada a casca, os homens amarram cipós em volta do mastro e arrastam-no por mais de um quilômetro até a beira do rio, atravessando terrenos secos e alagados. A árvore é então colocada no barco e levada para

²⁵ Em Fontoura, usa-se apenas o *tèriò*, landi, e a árvore cortada está sempre parcialmente submersa – os homens mergulham e a golpeiam com machado em baixo d’água, alternando-se a árvore ser derrubada. Já os homens de Santa Isabel cortam a árvore no seco, com machado ou motosserra, quando conseguem uma.

a aldeia. Nesse mesmo dia, geralmente, os homens já combinam quando irão erguer o poste.

O tronco descansa no pátio ritual por um ou dois dias, durante os quais o mastro da festa do ano anterior é derrubado e cava-se o buraco (de quase dois metros de profundidade) que receberá o novo *tòò*. Na data combinada, os homens se reúnem no pátio para erguer o mastro. O trabalho requer algumas dezenas de homens, que levantam o gigantesco tronco apenas com a força de seus braços e com o auxílio de *hojuju*, duas varas compridas amarradas próximas à sua extremidade de modo que, quando cada uma é puxada para um lado, forma-se um “gancho”. Com o *tòò* de pé, a festa já se aproxima de seu ápice. Novamente em um fim de tarde, depois que os aruanãs dançam, o chefe do ritual gritará liberando o corte das palhas de babaçu (*nòbò*)²⁶ e do madeiramento para a construção das três estruturas erguidas para a festa. Como de costume, os homens ali reunidos combinam o dia em que irão para o mato cortar o material.

O material é trazido e depositado no *ijoina*. A palha de babaçu não é cortada madura, e sim ainda em broto; nos dias que se seguem, muitos homens permanecem no pátio abrindo os olhos de babaçu, de modo a conferir-lhe formato apropriado para a construção das casas.

III. “O grande final”

Alguns dias se passam com esse trabalho, até que o *irydu* vem ao pátio e grita liberando a construção da *hetoriòrè*, a “casa pequena”, e da *hetohokỹ*, a “casa grande”. Isso ocorre, via de regra, em uma sexta feira²⁷. Assim que o chefe do ritual grita liberando a construção das casas, o trabalho começa. Os homens de Santa Isabel se dividem entre os dois grupos de praça, os *ibòò mahãdu*, “pessoal de cima”, que constrói a casa de cima (a casa grande, *hetohokỹ*), e os *iraru mahãdu*, “pessoal de baixo”, que constrói a casa de baixo (a casa pequena, *hetoriòrè*). Os homens de baixo gabam-se por terminar sua casa primeiro, o que não é nada de extraordinário, devido à diferença de tamanho: a casa pequena tem aproximadamente quatro metros de comprimento por três de largura e pouco mais de dois de altura, ao passo que a casa grande tem aproximadamente sete metros de comprimento por quatro de largura e cerca de seis de altura; além da extensão e quantidade do madeiramento, a casa grande tem uma superfície imensamente maior

²⁶ *Nòbò* se refere apenas às palhas do babaçu. A palmeira é chamada de *horeni*.

²⁷ Como a festa é necessariamente intercomunitária, os chefes de Santa Isabel e Fontoura combinam previamente as datas do ápice da festa, de modo que os dois dias principais coincidam com dois finais de semana seguidos, para que os homens de Fontoura possam ir a Santa Isabel e vice-versa.

que a da pequena para ser coberta com palha de babaçu. As palhas são todas amarradas com cipó, não se usa pregos, como nas casas de moradia. A casa grande tem ainda um detalhe importante em sua construção. Ainda com o madeiramento no chão, um punhado de folhas de palmeira com espinho (tucum, *hèry*, ou outra espécie aparentada), chamadas genericamente de *hederubò*, “folhas espinhetas”, é amarrado, também com cipó, no topo do primeiro mastro central, de modo que, quando ele é colocado em pé, as folhas se erguem no alto e na frente da casa.

Com a construção das casas grande e pequena, tem início o ápice da festa. Os Inĩ se referem aos dois dias que se seguem, quando homens e mulheres de Fontoura vêm para a parte propriamente intercomunitária da festa, como *ikonanahakỹ* ♀, *ionanahakỹ* ♂, “o grande final”. Muito embora este seja apenas o início do ápice do ciclo ritual, que dura dez dias e que, por sua vez, estão localizado aproximadamente na metade do ciclo (desde a liberação da festa e a chegada do Hãrabòò até a saída do Wèhõ, em julho/agosto, como veremos). É, porém, o momento mais importante e mais esperado por todos, homens e mulheres, quando virtualmente a totalidade das populações das aldeias anfitriã e visitante é mobilizada.

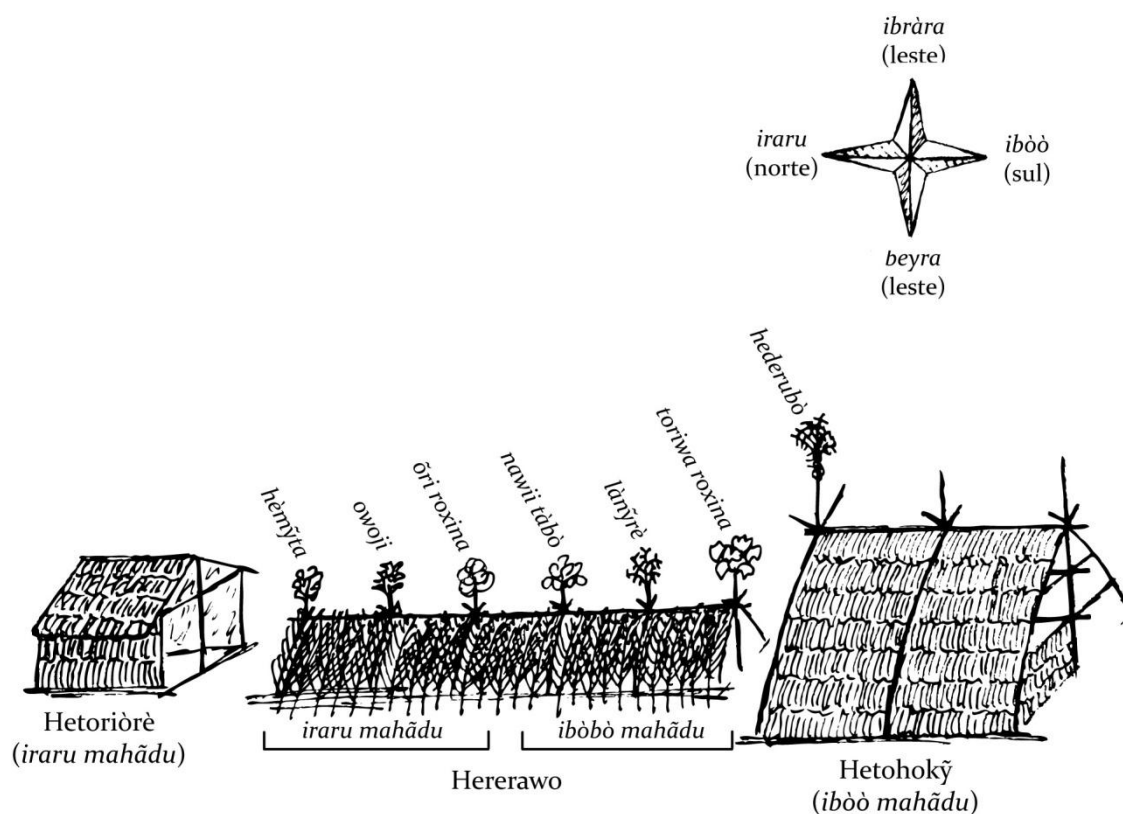
A partir do fim da tarde do dia seguinte, uma série de atividades rituais do “grande final” tem lugar, culminando com a entrada dos iniciandos para a reclusão. Não me deterei na descrição de todas elas, o que nos levaria a uma volta longa demais para a argumentação do capítulo. Aos leitores e leitoras interessados(as), remeto aos artigos de Odilon de Souza Filho (1987a; 1987b; 1987c; 1987d), nos quais o autor apresenta uma descrição geral do ciclo mais completa do que esta que ofereço aqui²⁸. Deter-me-ei, assim, aos aspectos mais importantes em relação ao que nos interessa.

Quando termina a construção das casas, o chefe volta ao pátio e grita liberando o *adòròtòhòna*, um jejum que acontecerá na alvorada do dia seguinte. Os homens se dividem nos grupos de praça de cima e de baixo, e vão juntando as comidas (café, bolacha, bolo, frutas, refrigerante etc.) que cada um traz de casa. Quando vários já se juntaram, eles fazem a “prece” *xiwè* sobre o “café da manhã” e comem. Ainda divididos nos grupos *ijoi* de cima (*ibòò*) e de baixo (*iraru*), eles seguem andando pela aldeia para brincar com *ixỹrawo malua*, expressão que poderia se traduzida aproximadamente por “os lutadores dentro da aldeia”. Trata-se de uma encenação da luta corporal *ijesu* (ver *infra*), na qual os lutadores não podem efetivamente derrubar e vencer seus

²⁸ Ainda sim, há inúmeros detalhes sobre os quais o autor não se aprofunda. O trabalho de Lima Filho (1994) trata de várias questões da festa, mas não oferece uma descrição sequencial e completa do ritual. Penso que esse trabalho de descrição minuciosa seria de grande valor etnográfico, e espero poder fazê-lo em um momento futuro.

adversários²⁹. Eles param para lutar em três ou quatro pontos ao longo do *ixỹ* e, por fim, quando chegam novamente ao *ijoina*. Depois dessa última parada, o chefe da festa grita outro *iry*, dessa vez para que o pátio seja esvaziado – *hetohokỹwo rayhykre*, ele grita, “o interior da casa grande será esvaziado” (a raiz do verbo utilizado, *-yhy*, é a mesma palavra para “vento”). Os homens deixam o pátio, e só poderão ocupá-lo novamente mais tarde, por volta do meio dia, depois que o último dos *aõni aõni* chega a aldeia. Trata-se dos *jyrè uni*, “espíritos de ariranha”. Eles chegam pelo rio, encostam no porto ritual e de lá seguem para o pátio ritual (ver *infra*), entrando na casa de Aruanã³⁰. Agora o pátio pode voltar a ser ocupado. É também nessa manhã que chega o barco de Fontoura trazendo os *bròtyrè* dos iniciandos. Estes são o *ixỹ*, mulheres, crianças e velhos – os homens só chegarão no fim da tarde (ver *infra*).

FIGURA 04: A casa pequena, o “corredor” e a casa grande



²⁹ Os Karajá contam, porém, que, no passado, a luta do *ixỹrawo malua* não era uma encenação, e sim encarada com a mesma seriedade que aquelas que ocorre no pátio ritual – o que é condizente com a descrição de Souza Filho (1987b: 54-55).

³⁰ Quando encostam no porto ritual (ver *infra*), sobem o barranco e colocam-se um ao lado do outro, formando uma fila. Com os corpos inclinados, eles seguram uma vara comprida na altura da canela e fazem um movimento ritmado, indo para frente e depois recuando um pouco, enquanto emitem um som característico. Quando chegam no começo do *ijoina*, desfazem sua formação, vão andando e entram na casa de aruanã.

Os homens se enfeitam e, no começo da tarde, começar a sair para o *ijoina*. Do meio para o final da tarde, ocorrem dois eventos importantes. O primeiro deles é a confecção do *hererawo*, um corredor de palha que liga as casas grande e pequena. O corredor é composto de seis postes baixos (pouco mais de dois metros), cada um correspondendo a uma espécie de árvore. De cima para baixo, são as seguintes: *toriwaxoxina* (lit. “comida de tucano”), *lànÿrè*, *nawitábò* (lit. “fruta de passarinho”), *õriroxina* (lit., “comida de anta”), *owoji* (a mesma árvore cuja seiva é usada para a fixação da penugem de mergulhão no corpo) e *hèmÿta*, as três primeiras sendo do *ijoi* (grupo de praça) de cima e as três últimas do de baixo (ver FIGURA 04). Cada grupo sai rapidamente no mato próximo e pega uma vara de cada uma de suas três espécies, limpando-o em baixo e deixando um punhado de folhas na ponta – dependendo da espécie, pegam apenas um punhado de folha e atam-na na ponta de uma vara qualquer –, fincando-as depois na posição apropriada. A fixação desses postes é a primeira etapa da construção do corredor.

O segundo evento é a corrida do *iwèru biura* (“calugi branco”³¹). O chefe é levado até o pátio³². Sua esteira é colocada nas proximidades do mastro *tòò* e seu banco *orixà* disposto no centro dela. Lá ele se senta e espera. Os homens de cima fazem uma fila de duplas dentro da *hetohokÿ*, e os de baixo fazem o mesmo dentro da *hetoriòrè*. Então o chefe se levanta e entoia o *iry* da corrida dos *woràsÿ* para o *iwèru biura*. Após o grito, os homens de cima iniciam a corrida, guiados por um representante do *dèridu* (um tipo de chefia, ver *infra*). Os homens de baixo os seguem, entrando no final da fila. As duplas seguem cantando e dançando com *aõni aõni*, dão uma volta pela aldeia e, na segunda volta, param na frente da casa do chefe, que lá lhes espera sentado no mesmo banco, sobre a mesma esteira. No chão, em uma panela de cerâmica, está o “calugi branco” (*iwèru biura*) – que não é uma bebida, mas sim um remédio (*luahi*) à base de ervas. O chefe, então, se levanta e grita outro *iry*, o mais longo e elaborado de todos. Com isso, os homens vão até o pote, passam a mão no remédio e aspergem-no para cima, passando-o, depois, em seu próprio rosto. Na sequência, voltam à formação em fila e, sempre cantando e dançando, seguem para o *ijoina* e entram na casa grande, dispersando a formação.

³¹ Os Inÿ não me ofereceram uma tradução precisa do termo. *Biura*, como vimos no capítulo quatro, é um termo que remete ao leste. Mas os Karajá insistiram que, nesse caso, o termo é associado a cor branca (cuja raiz é *-kura* ♀, *-ura* ♂).

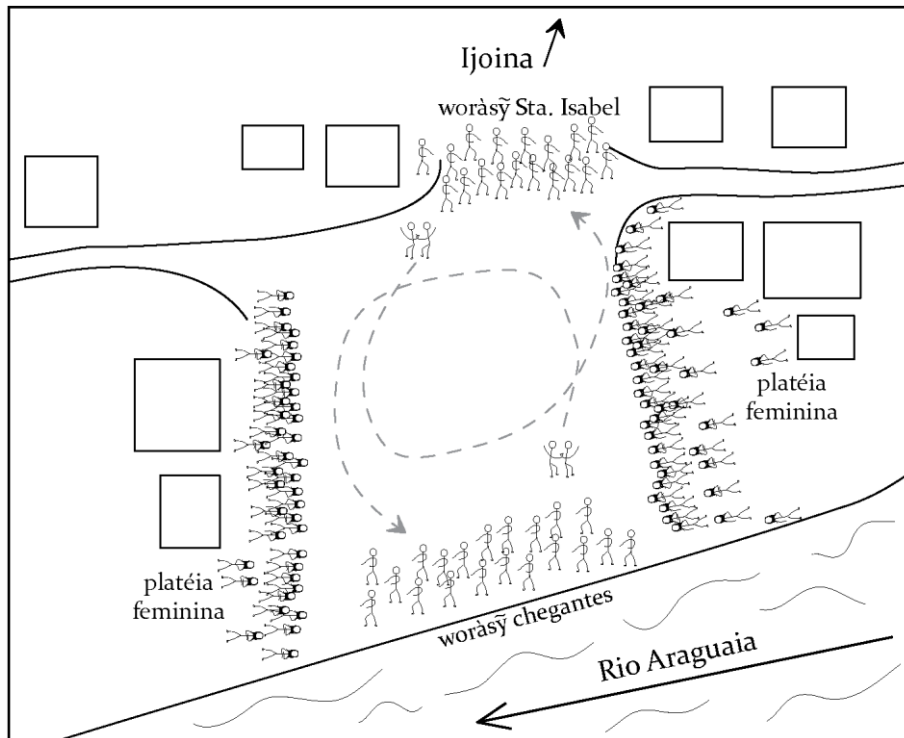
³² Em Santa Isabel, hoje, ele vem caminhando, ao passo que duas pessoas o acompanham, uma trazendo a esteira e outra o banco. Dizem, entretanto, é que o correto é que ele seja carregado sob os ombros, como foi registrado por Souza Filho (1987b: 57) e como presenciei em Fontoura. Nos ciclos do *Hetohokÿ* que assisti em Santa Isabel, apenas algumas vezes o chefe foi carregado, e não nos ombros, mas sim na garupa de uma bicicleta ou moto.

Neste momento, os homens se dividem em dois grupos principais (essa divisão não se dá segundo os grupos de praça). Um deles termina a confecção do corredor *hererawo*, que, até então, contava apenas com os mastros centrais: eles colocam as outras varas que lhe conferem sua forma e encostam as palhas de babaçu (maduras, e não os brotos usados nas duas casas) na base do corredor – ele só será completamente coberto no penúltimo dia da festa. O outro grupo se põe a aprumar e colocar terra na base do poste *tòò* para firmá-lo³³. Enquanto os dois grupos de homens fazem essas duas atividades, outros ficam apenas cantando e dançando, e bebendo... Com o cenário todo preparado, é a isso, também, que todos se dedicam. Os homens saem, à medida de sua vontade, novamente em fila de duplas, cantando e dançando com *aõni aõni*, dando uma volta pela aldeia e retornando depois ao pátio. Eles fazem isso enquanto esperam à chegada dos homens de Fontoura.

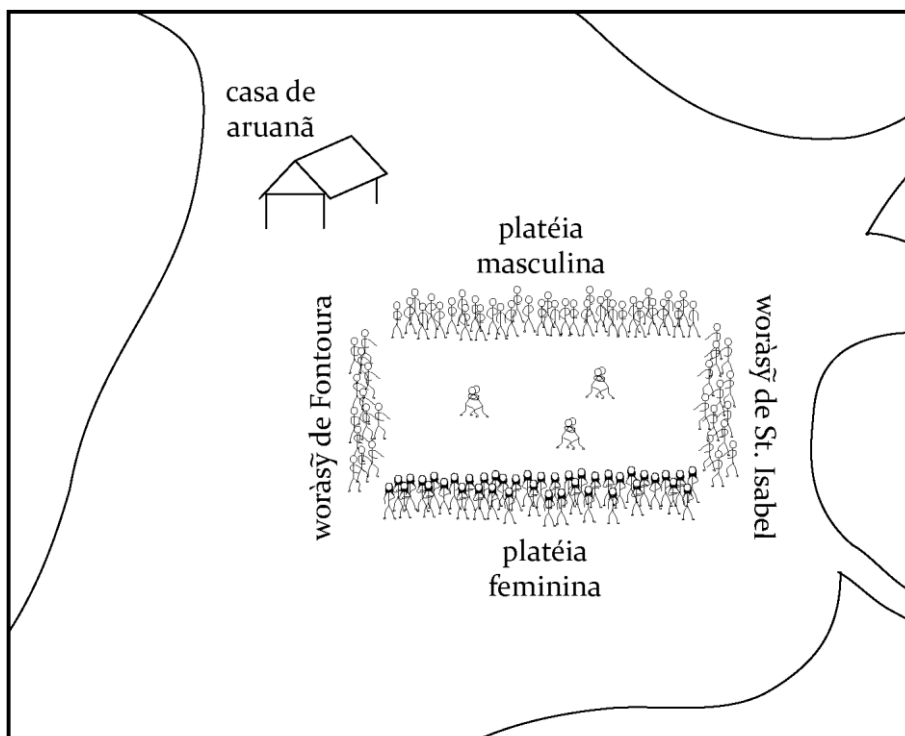
No começo da noite, o canto dos visitantes ecoa ao longe: sabe-se que seu barco está próximo. Os homens de Santa Isabel, então, se reúnem na extremidade oposta ao rio do pátio formado pelo porto ritua e ficam cantando e dançando a partir de lá, enquanto aguardam seus opositores. Acima e abaixo do porto, dezenas e dezenas de mulheres se reúnem para assistir. O barco de Fontoura encosta no porto e os homens descem, também cantando e dançando, e tomam conta da cena (ver CROQUIS 03). Depois de um tempo não muito longo de danças, o cenário se desfaz e os todos saem para o pátio ritual. Lá, os homens formam dois blocos, um de frente para o outro: os de Santa Isabel do lado de cima (*ibòò*) e os de Fontoura do lado de baixo (*iraru*). Do lado voltado para a aldeia, a plateia feminina se agremia; do lado oposto, voltado para o mato, é a platéia masculina (i.e., os homens que não estão atuando no ritual) que se junta. No interior desse quadrilátero formado por essas quatro linhas, ocorrem as disputas de *ijèsu* (ver CROQUIS 04). Trata-se de uma luta corporal similar ao Huka-Huka alto xinguano, mas os homens não apoiam os joelhos no chão, como lá, e si ficam em pé. O objetivo é lançar o adversário com as costas no chão. As lutas não dura muito, cerca de 15 ou 20 minutos, no total. Finda estas, todos se dispersam. Os homens de Fontoura vão descansar e armar as barracas no pátio, abrigo para os poucos que procurarão descanso ao longo da madrugada. Homens e mulheres de Santa Isabel voltam para suas casas. Elas ficarão lá. Eles apenas descansarão um pouco, se alimentarão, para depois retornar ao pátio.

³³ Como dito, os homens já haviam cavado um buraco e colocado o mastro de pé. É só horas antes da chegada dos *woràsy* de Fontoura que o buraco é enchido com terra e calços de diversos tipos – de pedaços de pau a blocos de concreto de construções antigas.

CROQUIS 03: Danças na chegada dos woràsỹ visitantes



CROQUIS 04: A luta dos woràsỹ



Uma ou duas horas depois, a movimentação no *ijoina* recomeça. É hora da disputa pelo mastro *tòò*, funciona da seguinte maneira: os anfitriões lutam para manter o mastro de pé, e os visitantes para derrubá-lo. Os homens de Fontoura avançam com um enorme gancho de madeira (*hojuju*) amarrado na ponta de um longo e grosso cipó, tentando prendê-lo ao poste e puxá-lo; e os de Santa Isabel tentam impedir isso de duas maneiras: primeiro com os próprios corpos, empurrando o gancho para fora; ou “laçam” o gancho seu próprio cipó (que é amarrado em forma de argola em uma de suas extremidades) e fazem força no sentido contrário.

A disputa só termina próximo às cinco da manhã. Com a escuridão começando a ceder à primeira luz do dia, os iniciandos são trazidos nos ombros pelo espírito de guariba (*asỹ uni*) de sua casa até o início do *ijoina*, onde são sentados em seus bancos, sobre suas esteiras, e rodeados de parentes *bròtyrè*. De lá essa plateia assiste à disputa do *tòò sàmõ* (“postes pequenos”)³⁴. Depois uma fila de homens de Santa Isabel se forma em frente aos iniciandos e seus *bròtyrè*, segurando um cipó horizontalmente. Estes são chamados de *hàtydàkỹdu* ♀, *hàtydỹdu* ♂, “os defensores” dos meninos. Os homens de Fontoura saem em uma fila de duplas de dentro da casa pequena e passam atrás da fila dos *hàtydỹdu* e em frente os meninos e seus *bròtyrè*. Eles fazem isso três vezes, cada vez com o espírito de um *aõni* diferente. Parados em frente aos meninos e os seus, eles falam para eles, misturando conselhos, provocações e brincadeiras de cunho sexual. Nesse último caso, eles usam a alma-imagem do *wabe*, um *aõni* de falo gigantesco, representando pelos homens com qualquer objeto longilíneo que se tenha à mão (bordunas, pedaços de cipó, varas, talos de folha de palmeira etc.).

Na sequência, ocorre um dos momentos mais importantes da festa. Os *ijasò* dos iniciandos, saem cantando e dançando da casa de aruanã, vêm e param defronte deles. Os meninos são levados até os mascarados, que os seguram por debaixo dos braços e erguem-nos. Depois os *bròtyrè* que queiram também se dispõem para serem erguidos pelas entidades. Diz-se que isso estimula o crescimento dos meninos; caso um deles não seja levantado de maneira apropriada, vigorosamente, ele não crescerá bem. Desde a construção das casas grande e pequena, os *ijasò* não saem mais para dançar; e continuarão assim até o fim da reclusão dos meninos e do ápice do ciclo ritual, dali a sete dias. Esse é o único momento durante a iniciação propriamente dita (i.e., o período da reclusão) que os aruanãs sairão da casa.

³⁴ É feita uma barreira de postes pouco de mais de um metro e meio de altura, espaçados de metro em metro, aproximadamente; os homens de Fontoura tentam tirá-los do lugar, ao passo que os de Santa Isabel lutam para manter a barreira.

Imediatamente após esse momento, os meninos são carregados nos ombros para dentro da casa grande. Seus *bròtyrè* os seguem. Os meninos são sentados sobre seus bancos para assistir a brincadeira do *axikròrò* ♀ *axiàròrò* ♂, na qual duas miniaturas de cera, uma em forma de aro (o *axiàròrò*) e outra em forma de veado mateiro (*bròrè*) são flechadas com arcos e flechas igualmente em miniatura (com cerca de dez centímetros)³⁵. Esse momento é um dos únicos em que é permitido às mulheres avançarem no pátio masculino e entrarem na *hetohokỹ*. Mas, ainda sim, o momento é tenso para elas, que se dividem entre a preocupação com seus filhos/netos/sobrinhos e o medo dos *woràsỹ* e dos *aõni aõni*, especialmente do *wabe*, o *aõni* hiper-sexualizado que investe contra elas a todo o tempo com seu falo gigantesco. Finda a brincadeira do *axiàròrò*, elas voltam para suas casas. Mas não os meninos. Agora eles ficarão reclusos dentro da casa grande por sete dias, contados a partir deste. Os homens de Fontoura, assim como os *bròtyrè* que vieram daquela aldeia, também vão embora nesse momento.

IV. Os sete dias da reclusão

Voltemos um passo atrás. Disse que, quando da construção da casa grande, um punhado de folhas de palmeira com espinho (*hederubò*) é atado à ponta do primeiro mastro central da casa. E disse também que o corredor *hererawo* é formado por seis postes de espécies diferentes. Pois bem. Cada uma dessas sete árvores corresponde a um dia da reclusão dos meninos. O domingo, quando eles são levados para dentro da casa, como acabei de descrever, é o primeiro dia, que corresponde ao *hederubò*, o mastro frontal da casa grande (para acompanhar a sequência dos postes, ver *supra*, FIGURA 04). A cada um dos mastros está associada uma caçada coletiva. Elas se alternam entre incursões nos arredores da aldeia e caçadas em matas mais afastadas. Começa-se com uma caçada próxima. No dia do *hederubò*, após os meninos entrarem para a reclusão, os homens saem nos arredores da aldeia procurando pequenas presas como cutia, camaleão ou galinhas. Essas últimas, na verdade, são a principal, senão a única presa dessas caçadas próximas, os homens pegando as aves que porventura se afastam do quintal de seus donos. As presas são trazidas para o pátio e divididas pelos chefe do ritual para os três grupos de praça. Até agora, falei dos grupos de cima (*ibòò*) e de baixo (*iraru*). Mas com o início da reclusão dos meninos, forma-se um terceiro grupo, composto de poucos homens, velhos e/ou xamãs, vindos de ambos os outros. Esse grupo intermediário (ao

³⁵ Em quem acerta, o chefe do ritual – que, no caso de Santa Isabel, é também um xamã –, passa um remédio (*luahi*) em seus braços para que fique bom caçador/pescador; em quem erra, o remédio é passado para “estragar” seu braço, provocando insucesso na caça/pesca.

qual o chefe cerimonial é necessariamente vinculado), é chamado de *itya mahādu*, “o pessoal do meio”, *ijoinihukỹ* (“o grande *ijoi*”) ou ainda, segundo Lima Filho (1994), de *mahādu mahādu*. Cada um dos três grupos de praça tem uma cozinha: as do pessoal de cima e de baixo ficam ao lado de suas respectivas casas; a do pessoal do meio fica na base do primeiro poste do corredor *hererawo* – i.e., aquele mais próximo da casa grande.

O dia seguinte é o dia do primeiro poste do *hererawo*, o *toriwaxoxina*. Agora os homens irão caçar em alguma mata mais distante e procurar uma presa maior (veado, paca, porco do mato, etc.). Por conta do acontecimento narrado pela história do fim dos primeiros humanos (M11), em que o menino em reclusão revelou um segredo dos homens para sua mãe, hoje os homens levam os iniciandos consigo, não mais permitindo que eles aguardem seu retorno da caçada na casa de suas mães. Os meninos são levados, logo cedo, até um ponto relativamente próximo da aldeia, e lá ficam junto com alguns poucos homens. A maioria parte dali para a caçada. Quando retornam, são acompanhados pelos outros homens e os meninos que os aguardavam. As presas são levadas para o *ijoina* e novamente repartidas para os três grupos pelo chefe do ritual. Essa divisão obedece sempre a proporção de tamanho dos grupos: duas partes maiores são entregues para os grupos de cima – que recebe sempre um pouco mais, por contar com mais homens – e de baixo, e uma parte menor para os homens do meio.

Quando o trabalho de limpeza e esquiteamento da caça está adiantado, os homens gritam do *ijoina* chamando as mulheres. Esse é outro momento importante da festa, quando os meninos terão todo o corpo pintado de preto com jenipapo e os cabelos cortados. As mães dos iniciandos vêm trazendo uma outra esteira³⁶. A casa grande fica cheia de mulheres (e alguns homens), *bròtyrè* dos meninos. Primeiro os iniciandos têm o corpo inteiramente pintado com jenipapo, depois os cabelos cortados bem curtos, depois. O jenipapo deve ser aplicado sempre de cima para baixo, e nunca o contrário; isso é feito para potencializar o crescimento dos iniciandos. Depois deles, os *bròtyrè* se submetem voluntariamente ao mesmo procedimento. Enquanto as mulheres permanecem na casa grande, os espíritos *wabe*, mais uma vez, mexem com elas. Na festa de 2014, enquanto os meninos eram pintados, um homem entrou correndo na casa grande com o espírito do *wabe*, empunhando na região genital o fígado da caça abatida como pênis do *aōni*. As mulheres correram, em meio a gritos e gargalhadas.

³⁶ Como disse mais acima, são necessárias duas: a primeira foi usada no momento em que os meninos se sentam na entrada no pátio ritual para assistir a disputa dos “postes pequenos” (*tòò sāmō*), escutar os “conselhos” dos *worāsỹ* e para serem erguidos pelos aruanã. Depois desse momento, uma pessoa que já fez *bròtyrè* para ganhar o objeto, e o leva. A segunda esteira será usada agora.

Terminada a pintura e o corte de cabelo dos meninos, as mulheres voltam para o *ixỹ*. A partir desse momento, o ritual assume um aspecto mais calmo, cotidiano. O que se passa nos dias seguintes é uma repetição dos mesmos motivos. O próximo dia é o do segundo poste do corredor *hererawo*, o *lànỹrè*. Nele os homens caçam novamente apenas nos arredores da aldeia. A alternância entre caçada próxima e distante segue até o último poste do corredor, da seguinte maneira: *nawiitàbò*, caçada distante; *õriroxina*, caçada próxima; *owoji*, caçada distante; *hèmỹta*, caçada próxima.

Além das caças abatidas, os homens também são alimentados pelas famílias dos *jyrè*. Todos os dias durante a reclusão dos meninos, o *asỹ uni*, “espírito de guariba” gita do *ijoina* pela manhã, ao meio dia e no fim da tarde para que as mães dos meninos mandem comida para os homens. A comida dos meninos vêm junto, mas em porções individuais: enquanto estão reclusos, eles ainda não comem junto com os homens. Os *jyrè* são sempre guardados pelos *asỹ*; quando precisam urinar ou defecar, o espírito do animal os acompanha. Eles saem gritando e correndo em direção ao mato, com os meninos os acompanhando.

Note-se que a sequência dos dias ligados a cada poste em Santa Isabel não se encaixa bem com a data programada para o “grande final” em Fontoura – como disse, esses dois dias são sempre programados para caírem em um final de semana. Se fosse seguida sequencialmente, a reclusão dos meninos começaria no domingo e terminaria no próximo domingo, adentrando o final de semana em que os homens de Santa Isabel estariam participando do “grande final” do *Hetohokỹ* em Fontoura. Isso não foi um problema em 2014, pois a festa não foi realizada em Fontoura devido ao grave estado de saúde do falecido chefe do ritual daquela aldeia. Mas isso, é claro, é uma exceção. Diante desse problema de calendário colocado atualmente pela escola e os empregos assalariados, os Karajá assumiram duas alternativas. Disseram-me que a festa em Santa Isabel pode ser interrompida por dois dias, sábado e domingo, e depois retomada na segunda feira. Nesse caso, os *jyrè*, ainda em reclusão, seriam levados à Fontoura “escondidos”, i.e., iriam no meio dos homens, mas permaneceriam a todo o tempo completamente cobertos por um lençol, cobertor ou manta. Em 2015, porém, isso foi feito de outro modo: a festa de Santa Isabel foi encurtada. Por duas vezes, as caçadas referentes a dois postes foram fundidas, de modo que o final da iniciação – que descreverei em seguida – ocorreu ainda na sexta feira. Em 2016, a festa foi encurtada ainda mais e terminou na quinta-feira.

O *hèmỹta*, como dito, é o último poste. No fim da tarde desse dia, os homens cortam nos arredores da aldeia palhas maduras de babaçu e fecham completamente a

lateral do corredor *hererawo* voltada para a aldeia. Na madrugada, o *Ilabièhèkỹ* ou *Aõnihikỹ*, o mais monstruoso e perigoso dos *aõni*, sai. Quem veste sua máscara e alma-imagem é sempre, no caso de Santa Isabel, *Sòkròwè*, chefe do ritual e xamã. Ele é acompanhado durante o percurso de um ajudante, que ministra remédio em si próprio e na máscara, a fim de proteger ambos da potência predadora do bicho – ver *infa*. No início da madrugada, ele sai da casa grande e vai até a casa pequena. Por volta das três ou quatro da manhã, ele faz o percurso inverso. Às cinco da manhã, aproximadamente, acontece mais um *adòròtòhòna*, o desjejum no pátio ritual. Quando os homens terminam de comer, todos se viram para a aldeia, dando as costas para as casas rituais. A essa altura, até as passagens entre o corredor *hererawo* e as casas grande e pequena foram tapadas com palha, de modo que a visão fica completamente encoberta. Ainda assim, ninguém pode olhar para o lado das casas rituais, pois o *Ilabièhèkỹ* sairá mais uma vez. Ela anda da casa grande até a casa pequena, passando por trás do corredor, e depois volta para a casa grande, emitindo o grito característico. Quando ele termina, o chefe do ritual tira a cabeça da máscara e a enterra entre a casa grande e o corredor *hererawo*. Nesse momento, todos os homens que estão na praça correm e pisam sobre o monte de terra formado no local onde a cabeça foi enterrada.

Na sequência, ocorre a corrida dos *jyrè*, último ato antes de saírem da reclusão. Eles correm em um trecho determinado do *ixỹ* e são perseguidos por um *aõni* de cada vez. Os *aõni* tentam alcançá-los, ao passo que os meninos tentam escapar³⁷. Na sequência ocorre a brincadeira do *àhàhà riòrè*, em que dois grupos tiram folhas das palhas das casas grande e pequena (o grupo de cima tira da casa grande, o grupo de baixo da casa pequena) e lançam-nas ao ar, um contra o outro. As atividades no pátio, então, cessam por hora, e os homens saem para matar uma vaca. Essa é a comida do *Ilabièhèkỹ*, associada ao último e principal mastro da festa, o *tòò*³⁸. O animal é morto e descarnado. Parte da carne é distribuída na aldeia, e outra parte é dividida – mais uma vez – entre os três grupos de praça, que preparam sua última refeição durante o *Hetohokỹ*.

No final da tarde, os homens novamente se reúnem no *ijoina* para a despedida dos *aõni aõni*. Toda a estrutura exterior do corredor *hererawo* é desmontada, deixando apenas os seis mastros centrais em pé. Alguns homens, então, fazem uma fila dentro da

³⁷ Diz-se que, caso os *aõni* alcançam os *jyrè* na corrida, eles dão tapas no alto de suas cabeças. Se isso acontecer, o menino “fica fraco” e “ele não cresce, fica baixinho”. Por isso alguns de seus parentes homem correm acompanhando os iniciandos, protegendo-os, caso o *aõni* os alcance.

³⁸ A comida do *Ilabièhèkỹ* é necessariamente um animal de grande porte. Os Karajá contam que, no passado, a única presa possível era a anta (ou, alguns dizem, também o veado mateiro). Depois da brincadeira do *àhàhà riòrè*, eles saíam para caçar e precisavam voltar rápido, antes do meio dia. Isso, certamente, era uma empreitada difícil. Nos tempos de hoje, a anta foi substituída pela vaca, cuja disponibilidade está garantida pelo rebanho considerável de Santa Isabel.

casa grande: esses são os *ajuèsani*, *aõni* habitantes do Mundo do Alto (ver capítulo quatro). Um por um, seis deles saem da casa, rolam por cima do monte de terra onde a cabeça do *Ilabièhèkỹ* foi enterrada, depois correm até o mastro mais próximo e o arrancam, até que toda a estrutura do corredor é desfeita. Terminando de desmontar o *hererawo*, os *ajuèsani* pegam varas – a maior parte proveniente do próprio corredor – e dão uma volta na aldeia. Eles vão andando e, de quando em quando, soltam o grito característico para depois bater as longas varas no chão. Apesar da aparência calma com que tudo transcorre, os *ajuèsani* são *aõni* muito perigosos, e as mulheres e crianças os temem enormemente. Quando chegam novamente ao *ijoina*, os homens se preparam para uma nova corrida, idêntica à do “calugi branco” (*iwèru biura*), descrita acima, mas sem o remédio. Agora, os *aõni aõni* estão se despedindo do chefe cerimonial. Quando o grupo chega novamente ao pátio, é hora dos *aõni aõni* irem embora. Eles correm rapidamente em direção ao rio e pulam na água. Os homens mergulham e logo emergem, voltando para a aldeia; mas as almas-imagens desses seres, com as quais eles brincaram na praça por meses, estas vão embora. Ainda que esse seja considerado como o momento da partida de todos os *aõni aõni*, são, mais precisamente, os *bèralàdu aõni*, os *aõni* moradores da água, que aí vão embora. Os do seco partem silenciosamente, e nem todos naquele momento. Depois de se jogar na água, os homens sobem novamente o barranco e vão uma última vez para o pátio. Agora é chegado o momento de desmanchar as casas grande e pequena. Como as palhas são apenas amarradas com cipó, rápidos golpes de facão as soltam com facilidade. Quanto ao madeiramento, a casa pequena não demanda muito trabalho. Já quanto à casa grande, é necessário subir no alto de seus postes para cortar as amarras das travessas, da mais alta para a mais baixa. É o espírito de *asỹ* (guariba), exímio escalador de árvores, quem faz esse trabalho. Com as casas completamente desmontadas, e todos os *aõni* – incluindo os do seco – indo embora, termina a iniciação dos meninos.

V. A continuação do ciclo dos aruanãs e a saída do *Wèhõ/Weryry*

Estamos na segunda metade do mês de março. Os iniciandos já são propriamente *jyrè*, recém-iniciados³⁹. Mas o ciclo do *Hetohokỹ* ainda não acabou. Agora os *ijasò* dos iniciados – que ficaram parados durante os dez dias do ápice da festa – voltarão a dançar, cumprindo seu próprio ciclo. No mês de abril ou maio eles iniciarão suas festas de

³⁹ *Jyrè* é a categoria de idade dos meninos recém-iniciados. Os Karajá, porém, se referem aos garotos que serão iniciados naquele ano – i.e., na festa do *Hetohokỹ* que já começou –, tanto antes de sua reclusão como durante, também como *jyrè*.

despedida (ver *supra*), para irem embora em por volta de julho. Provavelmente ainda com os aruanãs na aldeia, o último *aõni* do Hetohokỹ sai para dançar na aldeia. Trata-se, com efeito, de dois, *wèhõ* e *weryry* (lit. “menino”), que sempre vêm juntos. São os rapazes novos que saem com eles, usando os saiotes de palha sempre na altura da testa, escondendo seu rosto, e por vezes também na cintura. O *wèhõ* tem um dono, e o *weryry* outro; esses *aõni* dançam para serem alimentados por seus donos. Eles dançam pelo *ixỹ*, sempre um no sentido contrário do outro (um para cima, *ibòò*, e outro para baixo, *iraru*, e depois o contrário). Eles saem a primeira vez e, quando param de dançar, comem. Depois ficam mais um tempo dentro da casa de aruanã, para depois sair novamente. A terceira vez é a última e, com ela o ciclo do Hetohokỹ é encerrado.

Agora já estamos provavelmente em agosto. A essa altura, algum homem já pagou o chefe do ritual pela iniciação de seu filho, e todos já sabem que haverá outra festa. E, cerca de um mês depois, apenas, o chefe se dirigirá novamente ao pátio e gritará o *iry* de liberação da festa, recomeçando o ciclo do Hetohokỹ. A festa, poderíamos dizer, nunca acaba. Apesar das muitas nuances, oscilando entre períodos de atividade intensa e períodos bastante calmos, o ciclo da iniciação dura quase um ano inteiro, de modo que a vida ritual inỹ é tem um ritmo semicotidiano.

O Hetohokỹ, como se pode ver, é um ritual longo e complexo, composto de dezenas e dezenas de eventos encadeados. A descrição que apresentei aqui visa apenas uma caracterização do ciclo, prescindindo de uma infinidade de detalhes. Pois, no que se segue, não farei uma análise do ritual em si, ou por si, mas sim das relações entre os Inỹ e toda a gama de *aõni* que povoam a praça. A descrição do ciclo foi longa e, provavelmente, um tanto exaustiva, mas permitirá ao leitor ou à leitora melhor localizar os eventos dos quais tratarei abaixo. Mas antes de seguirmos, uma nota se faz necessária.

CHEFES DE HOJE, CHEFES DE ONTEM

Há entre os Inỹ vários termos para os diferentes tipos de chefe. Mas as descrições dos indígenas de cada função e seu(s) respectivo(s) nome(s) nem sempre são muito claras, assim como a literatura específica apresenta descrições que divergem em aspectos importantes. Atualmente, as grandes aldeias têm dois chefes principais que, em Santa Isabel, são chamados de “cacique tradicional” e de “cacique”; o primeiro é que venho chamando de “chefe do ritual”, o *irydu*, “aquele que grita” liberando as atividades; o segundo é descrito, em termos gerais, como *tori wèru*, “dono dos brancos”, i.e., o

responsável pela interlocução “oficial” com os Tori. A diferença das atribuições de ambos, porém, não é tão clara quanto parece.

O *irydu* é chamado de “cacique tradicional” porque seu cargo, no passado, ia além das atribuições rituais. Ao “chefe da aldeia” ou “chefe do povo”, *ixỹ wèdu*⁴⁰, cabia, segundo Toral (1992a) e Pétesch (1992), também atribuições seculares, como organização de roças, pescarias e caçadas coletivas, liderança de expedições guerreiras e o aconselhamento da população de seu grupo local, bem como o apaziguamento de conflitos. As descrições de meus interlocutores concordam parcialmente com isso. Pétesch (1992: 343-344) descreve, ainda, algumas das prerrogativas que lhe caberiam – muito embora eu só possa confirmar a última.

Todas as atividades de predação (reide guerreira, caça, pesca) lhes são interditas; ele não está submetido à regra da uxorilocalidade e dispõe, graças à poligamia, de uma numerosa família que lhe permite assumir a carga material correspondente a seu estatuto elevado; em certas ocasiões (como ainda hoje durante o ritual de iniciação [masculina]), ele se desloca sobre os ombros de um de seus afins (geralmente o marido da filha).

Esse cargo, assim, sofreu uma espécie de esvaziamento, ficando restrito à suas funções cerimoniais: mais especificamente, à iniciação masculina, de modo que ele também pode ser chamado de *Hetohokỹ wèdu*, “chefe do Hetohokỹ”. Toral (1992a: 95ss) identifica essa função ao termo *ixỹ tàby*, “pai do povo”. Já o cacique, é claro, é uma figura recente, que surge na primeira metade do século XX, diante da invasão tori do vale do Araguaia e o consequente estabelecimento de relações mais constante entre estes e os Inỹ. O termo “capitão”, bem verdade, já era usado pelos Karajá desde tempos antes (ver COUTO DE MAGALHÃES, 1863), mas sua instituição como cargo parece diretamente relacionada à visita de Vargas à Santa Isabel em 1940. Fénelon Costa (1958: 27) e Lima Filho (1994: 124) relatam que, impressionado pelo porte atlético de Watau e seu desempenho na luta *ijèsu*, o presidente nomeou-o capitão. Vinte anos depois, um jornal relembra o acontecido.

Os guerreiros alinhados diante do “Papai Grande” começaram a batalha que talvez merecesse outro cântico de um inspirado Gonçalves Dias. Um jovem retezou [*sic.*] os músculos e derrubou espetacularmente o primeiro adversário. Depois agarrou o outro e fez o mesmo. Idêntica sorte do terceiro, do quarto, do quinto, do sexto, do sétimo, do oitavo, do nono e do décimo. O jovem

⁴⁰ *Ixỹ wèdu* ou *ixỹ dinòdu*. Os Karajá de Santa Isabel tratam as duas expressões como sinônimas – e a literatura específica registra ambos designando a mesma função. O termo *dinòdu* poderia também ser traduzido por algo como “chefe”, embora eu tenha a impressão cubra um campo semântico um pouco diferente de *wèdu*. Enquanto a última palavra é “dono/chefe”, a primeira talvez seja melhor traduzida como “mestre”. O *wèdu* é um “chefe/dono” de suas “criações” (*nõhõ*, embora, em alguns casos, o que é “chefiado” por um *wèdu* não seja caracterizado como seus *nõhõ*); O *dinòdu* é um “mestre” para seus “seguidores” ou “discípulos” (*dèkòdu* ♀, *dèòdu* ♂). A tradução é tentativa. Mas me inspiro no único contexto em que vi os termos serem usados fora do contexto da chefia: os crentes podem ser ditos *deuxu dèòdu* ♂, “seguidores” ou “discípulos” (??) de Deus, que, por seu turno, é seu *dinòdu*.

guerreiro parecia um furacão que só deixava ruínas à sua passagem furiosa. Os espectadores tremiam de entusiasmo. E o presidente Getúlio Vargas, com aquele sorriso que a todos fascinava, deu o aplauso mais vibrante:

– Este é que deve ser o cacique da tribo. Deve ser o “capitão” dos Carajás...

O jovem Uataú inflou o peito. A seu lado, ainda sujo de poeira que pegara na luta, o cacique Maluá curvou a cabeça em sinal de submissão. A palavra de Vargas, sôlto no calor do entusiasmo provocado pelo espetáculo, acabava de vibrar um verdadeiro golpe de Estado no seio daquele povo valente mais pacífico... O “Estado Novo” acabava de ser implantado também na tribo Carajá... (O JORNAL, 1960).

A vergonha de Maula diante de uma derrota às vistas de todos, além do então presidente, deve ter sido enorme. Mas ainda que esse incidente parece ter sido um passo importante para a consolidação dessa nova posição de chefia, o capitão, Malua não foi destituído de sua posição como *ix̃ wèdu*. Outro reconto de jornal, do mesmo ano, diz que “os carajás têm dois capitães. Um nomeado pelo ex-Presidente Vargas e que se chama Uataú. Outro que é considerado o verdadeiro chefe e chama-se Maluá” (JORNAL DO BRASIL, 1960). Além do mais, ainda em sua visita de 1940, o próprio Vargas “instituiu salários para os caciques” (TORAL, 1982c: 3), o que indica de que sua “nomeação” de Watau não o impediu de reconhecer Malua como chefe. Em algum momento, talvez já aí, Arut̃yna também foi reconhecido como “capitão”, de modo que os três principais chefes dos grupos territoriais que se reunirão em torno do Posto Redempção, em 1927, forem assimilados pelos brancos como igualmente “chefes”. “Nessa aldeia chegaram a existir até 1991, três “caciques” reconhecidos e assalariados pela Funai desde quando eram mais moços. Mesmo depois de deixarem o posto de “cacique”, todos eles mantiveram seu prestígio (e o salário)” (id., 1992a: 95). O órgão também construiu casas de alvenaria para os três.

Ao que parece, portanto, a “nomeação” de Watau como capitão por Vargas parece ter dado brecha para um desdobramento da função de *ix̃ wèdu*, que provavelmente já devia estar em curso. Como André Toral (1992a: 90) bem nota, os atuais cargos de “cacique tradicional” e de “capitão” ou “cacique” correspondem às dimensões respectivamente ritual e secular do antigo cargo de *ix̃ wèdu*, *ix̃ dinòdu* ou *ix̃ tàby*. Vejamos o caso do Hetohok̃ỹ. É Sòkròwè, o *irydu*, o chefe do ritual, quem libera toda e qualquer atividade da festa, como o corte do mastro *tòò* ou do material para a construção das casas grande e pequena. É o cacique, entretanto, quem é responsável pela logística, por assim dizer: ele deve abastecer o barco ou o caminhão da comunidade que serão usados em tais atividades, ou consertá-los com antecedência, caso estejam quebrados – o que acontece com enorme frequência. Tanto em 2014 quanto em 2015, o barco

apresentou problemas mecânicos em algum momento. Para solucionar a questão, o cacique fretou uma balsa para que a atividade pudesse ser concluída.

Os caciques são ditos serem *tori wèdu*, chefe dos brancos ou para os brancos, como dizia. Suas atribuições “internas”, porém, são por vezes vistas como uma interferência, de certa maneira, no campo de ação próprio do chefe do ritual que, afinal, é o *ixỹ wèdu* – no sentido de que se reconhece uma continuidade entre o chefe cerimonial e o cacique. Pois, sobretudo diante dos brancos, quem é o “representante legítimo” da comunidade? Quando precisam negociar algo, pedir autorização, etc., funcionários de órgãos do estado e outros procuram, geralmente, o cacique, ao passo que *Sòkròwè* só é procurado quando o assunto é o *Hetohokỹ*. E ele, muitas vezes, se ressentia disso, pois, como “cacique tradicional”, ele também deveria ser consultado sobre qualquer questão que diga respeito à aldeia. Na prática, o cacique e o chefe do ritual tendem a cooperar, minimizando, assim, os efeitos dessa interferência. Mas isso implica que o sucesso dessa articulação depende da relação entre ambos, e, por isso, varia ao longo do tempo à medida que os caciques se sucedem.

O cargo de chefe do ritual, cabe notar, é duradouro: aquele que o ocupa só será substituído caso deseje, o que é raro, quando muito velho e doente ou com sua morte, como é comumente o caso⁴¹. Já o de cacique tem duração curta, não sendo raro que dois ou três homens se sucedam na posição em um único ano. Os que ficam mais tempo permanecem por dois ou três anos, dificilmente mais que isso. O chefe do *Hetohokỹ* assume o cargo, geralmente recebendo-o de um parente ascendente, por ser, idealmente, grande conhecedor do cerimonial e por ser pessoa de prestígio. Historicamente, esses são homens mais velhos⁴². Já os caciques, em Santa Isabel, são eleitos, e sua permanência depende de sua capacidade de responderem a contento as demandas da comunidade. Muito embora os “mecanismos democráticos” inỹ sejam, em larga medida, dependentes das redes de parentesco: os eleitos quase sempre são membros de parentelas numerosas. Isso coloca uma outra questão importante. Pois a posição de cacique, devido à possibilidade de trocá-lo à medida da ocasião, é muito mais sujeita à dinâmica política dos grupos de parentesco. Quanto ao chefe do ritual, por mais que, digamos, não se esteja inteiramente satisfeito com seu desempenho, não se cogita substituí-lo. Até

⁴¹ Que assume o cargo, substituindo-o, é geralmente um descendente em linha direta. Este, porém, nunca é um primogênito (*uladu dèla*), mas sempre um caçula (*uladu ruko*). Esse é um detalhe que mereceria atenção, pois parece contradizer a importância da primogenitura entre os Inỹ (ver RODRIGUES, 2008a).

⁴² Embora os atuais chefes de Santa Isabel e Fontoura, após o falecimento de Maularé, da primeira aldeia, e Wajurema, da segunda, sejam homens de cerca de quarenta anos, sobre os quais não raro pesa a acusação de não terem um conhecimento apropriado sobre os ofícios do ritual em toda sua riqueza de detalhes.

mesmo porque ele libera as atividades, mas cabe à coletividade masculina fazê-las satisfatoriamente; já o cacique é demandado e precisa ele próprio fazer.

Essa dupla chefia, como lembra Toral, é característica apenas das grandes aldeias. No começo da década de 1990, segundo o autor, só havia chefe do ritual nas aldeias karajá de Santa Isabel, Fontoura e Macaúba, onde se realiza o Hetohokỹ anualmente – e esse ainda é o caso –, e na javaé Canoanã (1992a: 95). Já nas aldeias menores, o cacique é quase sempre um descendente em linha direta do fundador do local (id.; 92; NUNES, 2012a), o que faz com que o cargo tenda a acumular aspectos tanto do *tori wèdu*, de mediação frente ao mundo dos brancos, quanto de *ixỹ wèdu*, de organização de certos aspectos seculares da vida na aldeia – extraindo-se, é claro, a função de chefe do ritual, pois nesses sítios menores não se realiza o Hetohokỹ.

Além dessas duas figuras de chefia, há ainda mais duas, encarnadas, dessa feita, por crianças. São eles o Ikòlòku ♀, Iòlò ♂, e o Dèridu. Ambos são crianças criadas em reclusão, superadornadas e educadas para a chefia; ambos, também, só poderiam se deslocar nos ombros de algum parente e não poderiam entrar em contato direto no chão, permanecendo sentados em um bando *orixà*, sobre um esteira⁴³. Pétesch (1992: 341) diz que os Iòlò eram sempre filhos de chefes (*ixỹ wèdu*), e que permaneciam com seu cargo até o nascimento do primeiro filho, quando se tornariam *ixỹ wèdu*, em lugar de seu próprio pai. Os Karajá de Santa Isabel, porém, quando perguntados sobre quem é o Iòlò, qual sua função etc., se mostram um pouco confusos, e muitas opiniões divergentes aparecem. A instituição, ao que parece, era muito mais complexa no passado e está hoje completamente esvaziada. A idéia em relação a qual há mais consenso, hoje, é de que Iòlò é simplesmente um outro nome para o *irydu*, o chefe do ritual.

Já o Dèridu está intimamente ligado ao ritual. Apenas ele e o chefe do Hetohokỹ, por exemplo, possuem a prerrogativa de empunhar o *mayrè*, uma espécie de faca de madeira adornada com penas de arara vermelha. Além disso, diz-se que ele é um pacificador. Se há algum desentendimento sério entre homens maduros que ameaça assumir consequências mais graves, por exemplo, diz-se que *algum parente* do Dèridu, sua mãe, seu pai, seu avô ou sua avó, por exemplo, intercederiam, aconselhando a ambos. Por respeito ao Dèridu, os homens, idealmente, recuariam. Em Santa Isabel, ele tem outra função importante, pois é sua mãe ou avó que vai até a casa da mãe de um morto, quando chega o final do luto, e passa *tari* (óleo de tucum) em seus cabelos, dando fim aquele estado perigoso, liminar, de proximidade mnemônica/contiguidade em

⁴³ Ver o caso do Dèridu de mo8, filho de Hāwy Wènōna, que é colocado no alto de uma árvore para assistir os homens pescarem, pois, justamente, não poderia ficar em contato direto com o chão

relação ao falecido em que ela ainda se encontra. Já em Fontoura, é o Iòlò – ou melhor, sua mãe ou avó – que assume essa função de encerramento do luto. O título de “chefia” das duas crianças, até onde entendo, tem essa característica em comum: são sempre seus parentes que agem em lugar deles, eles são o centro de uma parentela que assume funções de chefia e cerimoniais.

Isso pode ser visto claramente no caso do Dèridu atual de Santa Isabel, no que diz respeito à seu lugar no Hetohokỹ. Ele não participa em momento nenhum da festa mas, em várias ocasiões, algum parente se coloca em seu lugar. Quando o chefe vai liberar a confecção do corredor *hererawo* e a corrida dos *woràsỹ* para o “calugi branco” (*iwèru biura*, ver *supra*), a avó do Dèridu, geralmente, se senta em uma esteira próxima a do chefe. Essa corrida dos *woràsỹ* é liderada por um homem que substitui o Dèridu. E quando os *woràsỹ* chegam no pátio da casa do chefe, onde está o pote com o remédio *iwèru biura*, ao lado da esteira do *irydu* se dispõe a do Dèridu, igualmente com um banco *orixà* disposto sobre ela. Em gravações, vi um tio materno do Dèridu sentado no banco, nesta ocasião; mas nas festas de 2014 e 2015, que assisti, o banco permaneceu vazio. Isso me parece significativo, pois a posição de Dèridu, assim como ocorreu com a de Iòlò, parece estar se desarticulando. O Dèridu de Santa Isabel, chamado Kawinỹ ♀, Awinỹ ♂, é um jovem já casado e com filho. E, mesmo adulto, ele continua a ocupar o cargo. Mas, dizem os Inỹ, o Dèridu é sempre uma criança que, quando chega à idade adulta, precisa ser substituída.

Voltemos, agora, para o Hetohokỹ.

A LUTA DOS MORTOS

Ao longo da descrição do ciclo do Hetohokỹ, me referi a diversas atividades feitas pelos “homens”, de Santa Isabel ou de Fontoura. Esse, com efeito, foi uma liberdade descritiva que tomei. Pois os Inỹ insistem que, quando estão na praça, ou no mato, em meio a alguma atividade ritual, os homens não estão lá como gente, como um coletivo humano, e sim como *woràsỹ*, o coletivo anônimo dos mortos. Neste e no próximo tópico, me dedicarei a explorar essa questão.

Vimos que, logo que o Hetohokỹ é liberado, os *aõni aõni* do seco e da água vêm e se instalam dentro da casa grande. Em relação aos espíritos dos mortos, há nuances que cabe explicitar. Santa Isabel, como qualquer aldeia, tem seus *woràsỹ*, cuja aldeia fica sob o cemitério velho, imediatamente abaixo (à *iraru*) do fim da linha de casas. Como descrevi anteriormente (NUNES, 2012a: 107), estes estão sempre junto aos vivos, na aldeia

ou e acompanhando-os em suas incursões ao mato ou ao rio. Para que seus mortos os protejam, afastando os perigos que se apresentam em seu caminho – sobretudo quando se afastam da aldeia –, os Inỹ fazem a “prece” *xiwè* sobre sua comida, compartilhando-a, assim, com os *woràsỹ* e pedindo sua proteção. Mas os mortos só protegem seus parentes vivos quando o *xiwè* é feito; caso contrário, eles abandonam-nos à sua própria sorte – eles estão para os vivos, portanto, mais como parceiros de troca que como parentes com os quais se compartilha. Quanto o Hetohokỹ é liberado, os *woràsỹ* passarão a se fazer sempre presentes na praça ritual. E, diferentemente do que acontece nessas outras ocasiões, cotidianas, os homens não são apenas acompanhados por eles: eles devém-*woràsỹ*, eles brincam e trabalham com a alma-imagem dos mortos. Assim como, diga-se, com a dos *aõni aõni*. Esses dois coletivos nãohumanos, *woràsỹ* e *aõni aõni*, se manifestam sempre juntos, sendo difícil traçar uma distinção clara entre eles – muito embora os Inỹ insistam que eles são diferentes. Examinaremos melhor a relação entre eles mais abaixo.

Santa Isabel, vimos no capítulo um, é uma aldeia formada a partir da aglutinação em torno do Posto Redenção Indígena de grupos territoriais distintos. Essa memória territorial, digamos assim, se faz presente no Hetohokỹ, pois os *woràsỹ* dos cemitérios de algumas dessas aldeias antigas vêm para a festa. Quando se iniciam os preparativos do pátio para o “grande final”, eles começam a chegar. Primeiro vêm os de rio acima, dos sítios Tèsè, Hãlòè Luu e Mãnawitxi, sempre nessa ordem. No dia em que as casas rituais são erguidas, imediatamente após a conclusão da casa grande, vêm os *woràsỹ* de Huòtàby, que fica rio abaixo (para a localização desses sítios, ver mapa 01, capítulo um). Os três primeiros grupos chegam geralmente depois que os aruanãs dançam, pelo simples fato de que muitos homens estão reunidos no pátio. Parte deles, então, vai (de moto, com o caminhão da comunidade ou de barco) para um ponto acima da aldeia – cada um dos quatro grupos de *woràsỹ* tem um lugar próprio, próximo da aldeia, para se reunirem nessa ocasião. Chegando lá, eles colocam seus enfeites, “transformando-se em” *woràsỹ*. Cada um dos quatro grupos de mortos das aldeias antigas têm maneiras próprias de chegar à aldeia: um deles chega com tochas ou, mais recentemente, com alguns tipos de fogos de artifício; os de Huòtàby chegam tocando *juròna*, um aerofone. Quando os homens estão reunidos, se enfeitando, o clima é de descontração, característico de todas as agremiações masculinas. Quando entram nos barcos, porém, – esses *woràsỹ* chegam invariavelmente pelo rio –, a transformação é nítida: eles cantam incessantemente, batendo na lataria das voadeiras, provocando um barulho ritmado que se ouve ao longe, e passam a conversar da maneira própria dos *woràsỹ*, uma voz gutural inconfundível.

Na aldeia, o restante dos homens, que havia permanecido no pátio, se transforma também em *woràsỹ*, mas naqueles do próprio cemitério de Santa Isabel. Quando se pode ouvir os *woràsỹ* da aldeia antiga, o que quer dizer que já estão próximos, eles se concentram na extremidade do porto ritual voltada para o pátio masculino e, de lá, percorrem o amplo espaço do porto cantando e dançando com *aõni aõni*. As mulheres, crianças – e alguns velhos – (os *ixỹ*), saem de suas casas para ver, formando duas linhas, uma acima e outra abaixo do porto: aqui, mais uma vez, elas são *itxèrèdu mahãdu*, “as que olham/assistem”. Esse espaço, que chamo de “porto ritual”, é um verdadeiro pátio formado pela interrupção da linha de casas. Com os *woràsỹ* de Santa Isabel alinhados na extremidade voltada para o *ijoina*, as mulheres formando duas filas acima e abaixo, e o barranco do rio, forma-se um quadrado (ver *supra*, CROQUIS 03), dentro do qual os mortos cantam e dançam (com *aõni aõni...*). Os *woràsỹ* da aldeia antiga encostam no porto e sobem o barranco, já cantando, dançando e emitindo os sons guturais que lhes são característicos. Os *woràsỹ* de Santa Isabel param de dançar um pouco, dando espaço para os chegantes. Depois, um ou outro voltam a sair dançando pelo porto, misturando-se com os mortos das aldeias antigas – embora cada grupo de *woràsỹ*, anfitriões e chegantes, percorra o porto ritual dançando em sentidos diferentes (ver *supra*, CROQUIS 03). Depois de dez ou 15 minutos, os dois grupos saem para o *ijoina*. No centro do pátio, eles se colocam um de frente para o outro: os *woràsỹ* da aldeia antiga do lado *iraru*, de baixo, e os de Santa Isabel do lado *ibòò*, acima. As mulheres, se quiserem, podem acompanhar, formando uma fila do lado voltado para o *ixỹ*. Do outro lado, voltado para o mato, outros homens, que não estavam entre aqueles que viraram *woràsỹ*, assistem. Dentro desse quadrilátero, orientado perpendicularmente em relação àquele formado no pátio, os *woràsỹ* não mais dançam, nem cantam; eles lutam *ijèsu*, disputando entre anfitriões e visitantes (ver *supra*, CROQUIS 04). Depois disso todos, homens e mulheres, se dispersam. Os *woràsỹ* que chegaram passam, a partir daquele momento, a ocupar o interior da casa dos homens.

Quando o próximo grupo de *woràsỹ* de uma aldeia antiga chegar, tudo se passará do mesmo modo. Mas agora, os que haviam chegado anteriormente se unem aos *woràsỹ* de Santa Isabel. Na terceira vez, os dois primeiros se somarão aos de Santa Isabel para se contrapor aos que chegam; na quarta, todos os *woràsỹ* das aldeias antigas à montante se unem aos anfitriões em contraposição aos que chegam de *Huòtaby*, de rio abaixo⁴⁴. Durante esse mesmo período de preparação para o ápice da festa, os *woràsỹ* de Santa

⁴⁴ E no “grande final” do *Hetohokỹ*, os *woràsỹ* das cinco aldeias (as quatro antigas e Santa Isabel) se unem em oposição à *Fontoura*.

Isabel e de Wabahaba (Fontoura⁴⁵) fazem algumas – geralmente três – visitas recíprocas. Quando são os homens de Santa Isabel que descem para Fontoura, eles seguem de barco até uma praia próxima daquela aldeia. Lá eles se enfeitam e se transformam em *woràsỹ*, nos seus *woràsỹ*. Depois seguem até o porto ritual de Fontoura, onde são recebidos confrontados pelos *woràsỹ* de lá. Quando saem para o pátio, os de Fontoura se põem do lado de cima (*ibòò*) e os de Santa Isabel do lado de baixo (*iraru*), a despeito de Santa Isabel estar geograficamente acima de Fontoura: os *woràsỹ* anfitriões ficam sempre à *ibòò* e os chegantes à *iraru*, independentemente da localização relativa dos territórios dos dois grupos. Depois da luta, os homens das duas aldeias saem para dançar com *ijasò*, cantando e dançando sob as máscaras até próximo da alvorada.

Esses momentos são formalmente idênticos ao que acontece no início do ápice do Hetohokỹ, que os Karajá chamam de “grande final” (*ver supra*). E isso se dá porque, naquela ocasião, são também os *woràsỹ* das duas aldeias que se confrontam. A disposição do público também é a mesma, variando basicamente em relação à quantidade de espectadores. Nas chegadas dos *woràsỹ* de rio acima, apenas algumas mulheres geralmente vêm ao porto ritual para assistir, geralmente aquelas que moram ali próximo, e nenhuma vai ao pátio para assistir as lutas. Com efeito, mesmo os espectadores masculinos são pouquíssimos nessa ocasião. Quando os *woràsỹ* de Fontoura vêm visitar Santa Isabel, a quantidade de espectadores dos dois sexos é bem maior; no “grande final”, no dia da disputa pelo *tòò*, muitas e muitas mulheres – de Santa Isabel e as *bròtyrè que* chegaram de Fontoura – e homens se reúnem para assistir à disputa.

Na luta dos *woràsỹ*, o contraste entre homens e mulheres é colocado da mesma maneira que nas danças de *ijasò*. Alguns deles ocupam o centro do pátio, dançando/cantando/lutando com as almas-imagens de Outros – *aõni* ou *woràsỹ* –, e o restante dos homens assiste a tudo do lado voltado para o mato, o lado-praça da cena. Já as mulheres, mais uma vez, são *itxèrèdu mahãdu*, “as que assistem” os homens se transformarem ritualmente, e têm um local restrito de onde podem fazê-lo: do *hirarina* (no caso das danças de aruanã) ou mais adiante no pátio (no caso das lutas), mais ainda no lado-aldeia do *ijoina* (*ver supra*, CROQUIS 04). As mulheres, em suma, estão sempre do lado do *ixỹ*, ao passo que os homens estão do lado do *ijoina*.

⁴⁵ Os *woràsỹ* de Fontoura são chamados de *wabahaba woràsỹ*. O termo faz referência a um lugar, embora eu não saiba precisar onde. Noto também que não sei dizer se, em Fontoura, também os *woràsỹ* de seus antigos sítios de ocupação vão para a aldeia, como ocorre em Santa Isabel. Como vimos, isso está intimamente ligado à história da aldeia e presumo, portanto, que deva variar dependendo da conformação do grupo territorial de Fontoura e Macaúba, as duas outras aldeias onde o Hetohokỹ é realizado.

O CORTE DO GRANDE MASTRO

Os *woràsỹ* e os *aõni aõni* estão sempre presentes no pátio ritual durante a festa, nos momentos em que há atividades coletivas ou simplesmente quando alguns homens estão lá reunidos. Em algumas circunstâncias, a transformação que essa conjunção entre humanos e espíritos propicia se limita a alguns poucos elementos sensíveis facilmente perceptíveis: sobretudo as danças de *aõni aõni*. Na capina do *ijoina*, por exemplo, os homens trabalham – divididos entre os grupos de praça de *ibòò* e *iraru* – conversando normalmente, em um ambiente alegre e descontraído. Há sempre bebida, e alguns ficam bastante embriagados – geralmente os que não estão capinando. O trabalho das enxadas e rastelos, porém, é pontuado a todo tempo por danças de *aõni aõni*.

Quanto mais importante é a atividade, e quanto mais se aproxima do clímax da festa, mais a presença dos *woràsỹ* se dá a ver. No dia da construção das duas casas rituais, por exemplo, mais e mais homens se reúnem no *ijoina* à medida que se aproxima o final da tarde. Eles conversam descontraidamente e fazem piadas, muitas piadas, como de costume, enquanto terminam de abrir os olhos de buriti que serão usados nas casas. Em um dado momento, o chefe do ritual, que provavelmente está entre eles, vai até um ponto⁴⁶ na entrada do pátio e grita seu *iry* de liberação da construção da *hetoriòrè* e da *hetohokỹ*, ao que os homens respondem com alarido característico⁴⁷. A construção das duas estruturas, então, começa. Nesse momento, os *woràsỹ* se manifestam, por assim dizer: a fala humana comum vai sendo gradativamente abandonada, à medida que o trabalho avança, dando lugar ao modo gutural de conversar das almas-imagens dos mortos. Ao modo e ao tema, pois os *woràsỹ* falam basicamente duas coisas, apenas: palavras de ordem para a organização do trabalho e xingamentos recíprocos. No caso da *hetohokỹ*, a primeira travessa é colocada a partir do chão, mas depois é necessário ir subindo nas travessas já colocadas para que se possa amarrar a próxima. E os Inỹ são enfáticos em dizer que quem sobe sobre na casa são os *woràsỹ* (e *aõni aõni...*), e não os homens. Isso é particularmente saliente no caso dos postes laterais. A casa é construída segundo o modelo da antiga habitação inỹ: as varas laterais são flexíveis, sendo forçadas uma contra a outra e atadas ao poste central, de modo que a casa uma apresenta uma

⁴⁶ Sòkròwè sempre grita do mesmo lugar, a extremidade da pista que liga sua casa ao *ijoina*.

⁴⁷ *Ijoi mahādu rexiyanỹ-*, diz-se. Não sei traduzir o verbo *rexiyanỹ-* com precisão; posso apenas relatar que os Inỹ dizem que se referem a esse alvoroço masculino em resposta ao *iry* do chefe. Noto, porém, que o verbo é formado pela sufixação do verbalizador *-nỹ* ao termo *yja*, que significa “pequeno”. Se for esse mesmo o sentido da palavra que se emprega – eu desconheço outro –, a expressão seria algo como “os homens (*ijoi mahādu*) diminuem (*yjanỹ-*) a si mesmos (reflexivo *-exi-*)”, o que não me parece fazer muito sentido, dado o contexto. Caberia ir além e investigar se a palavra *yja* admite a forma feminina *kyja*, como ocorre com o termo para “pequeno” – e, nesse caso, saber se há uma homonímia –, ou se não admite, o que seria um indício de que estamos diante de outra palavra.

curvatura única do topo até a base das paredes. Nas moradias antigas, isso não devia ser tecnicamente muito difícil, posto que não muito altas. Mas a casa grande é, justamente, uma hipercasa, e os postes se estendem por quase sete metros acima do chão e, até esse momento, não há apoios laterais que possam ajudar a subir, apenas a vara lisa. Essa é uma tarefa reservada para o espírito de guariba, *asỹ*. Eles escalam o poste usando apenas as mãos e pés e, ao atingirem certa altura, começam a se balançar, fazendo a vara se mover em direção ao centro. Um homem já havia subido no topo do poste central, escalando as três travessas, e espera que a vara alcance, com o movimento provocado pelos guaribas pendurados, a envergadura de seu braço, para que, então, seja amarrada. No chão, enquanto os *woràsỹ* controem as duas casas, os *aõni aõni* cantam e dançam.

Mas as ocasiões em que o devir *woràsỹ* é mais perceptível, pelo menos aos olhos de um estrangeiro, são aquelas ligadas ao mastro *tòò*, sobretudo no dia de seu corte. Logo cedo, os homens se juntam no *ijoina*. De longe se escuta os gritos dos primeiros que chegaram lá, convocando os demais – os Karajá tem um tipo específico de grito para isso. Na praça, eles entram na casa de aruanã e fazem *xiwè*⁴⁸ – a mesma “prece” que se faz sobre a comida, ofertando-a aos *woràsỹ*, mas, nesse caso, não há comida. Lá, eles passam as mãos nas cabeças das máscaras dos *ijasò* dos iniciandos, e nos postes da casa; também costumam colocar-se de costas para os esteios e bater a sola o pé contra eles. Sempre fazem isso entoando as fórmulas típicas do *xiwè*: *Hỹ! Hỹ! Hỹ!*, simplesmente, ou acrescentando frases como *wadèè arukikre*, que poderíamos traduzir por “que vocês me protejam”. Esse *xiwè*, assim como aquele feito sobre a comida cotidiana, visa à proteção dos *woràsỹ*. Pois os terrenos por onde eles passarão – primeiro para procrar uma árvore apropriada, depois arrastando o tronco – estão parcialmente invadidos pela cheia do rio, trazendo consigo piranhas, arraias, peixes elétricos e outros animais potencialmente perigosos. Além disso, há sempre muitos espinhos pelo caminho, e o próprio manuseio do poste é perigoso, como veremos.

Mas esse *xiwè* não se resume a um pedido de proteção. Na festa de 2014, estava com mais dois homens dentro da casa. Quando um deles terminou seu *xiwè*, se virou para mim e disse: “agora é *woràsỹ*”, fazendo um gesto como que diz, “de agora em diante”, “daqui para lá”. Os homens fazem o *xiwè para se transformar em woràsỹ*, os Inỹ dizem. Eles, então, amarram uma tira de palha de babaçu ou buriti verde na testa, e esse é um dos principais signos de sua condição alterada. Nessa como em outras ocasiões, os *woràsỹ* ostentam essa tiara na testa. Já como *woràsỹ*, eles vão para o porto ritual, entram

⁴⁸ Não há nenhuma coordenação coletiva nesse momento, cada homem fazendo o *xiwè* no momento em que lhe convier, ainda que boa parte o faça próximo da hora de partir.

no barco da comunidade e atravessam o rio até o lugar onde cortam o mastro todos os anos. Alguns poucos seguem de voadeira para tirar o cipó que será necessário para arrastar o tronco⁴⁹. Chegando no local, os homens se dividem entre os grupos de praça de *ibòò* e *iraru* – que, por sua vez, podem estar divididos em mais de uma frente –, competindo para ver qual deles encontrará uma árvore apropriada. Eles atravessam a floresta de galeria, depois um varjão, e andam pela mata da encosta do morro até encontrarem o futuro mastro. Quando encontram, pode-se ouvir os gritos ao longe. Todos se reúnem no local, e a árvore é derrubada a golpes de machado ou, quando se consegue alguma, serrada com motosserra. Corta-se, então, os galhos laterais e a copa, deixando apenas o gigantesco tronco, de 15 a 18 metros de extensão e 50, 60 centímetros de diâmetro na base. Na sequência, toda a casca é retirada, de modo que ele deslize mais facilmente. Um cipó é amarrado em sua extremidade superior, de modo que ele possa ser puxado pela frente. Outros dois ou três são amarrados ao longo do tronco pelo meio, deixando um prolongamento para cada lado, que serão também utilizados para arrastá-lo.

A cena lembra aquela da construção das casas grande e pequena, no sentido de que, até agora, os homens usavam eventualmente a fala dos *woràsỹ*, mas, na maior parte do tempo, conversavam normalmente, fazendo a algazarra de costume. No exato momento em que começam a puxar o mastro, passam a conversar utilizando quase exclusivamente o modo gutural dos *woràsỹ*, gritando palavras de ordem e xingando-se mutuamente. Quando algo engraçado acontece, quando alguém escorrega e cai, quando o cipó se rompe e todos que o seguravam vão ao chão, os *woràsỹ* riem de seu modo próprio, i.e., com o *aõni ajuèsani* – o mesmo *aõni* do Alto que retira os postes do corredor *hererawo*, no fim da reclusão dos meninos no *Hetohokỹ* (ver *supra*). O poste é arrastado para fora da mata e através do varjão parcialmente alagado. Quando o mastro desliza rapidamente ao ser puxado, dizem os Inỹ, é a alma-imagem do *uritxi* (mutum) que está com os homens, pois ele é rápido. Na floresta de galeria, eles conduzem a árvore por um estreito canal por onde a água escorre durante a cheia. Em alguns pontos, a água mal chega ao meio das canelas; em outros, os *woràsỹ* têm que nadar levando o poste. Quando esse estreito canal encontra com o rio, eles nadam ainda mais algumas dezenas de metros com o poste até o local onde o barco os espera. O mastro é, então, amarrado à lateral o barco. Quando este estava quebrado, e foi necessário fretar uma balsa, o

⁴⁹ No *hãwalò hitxiwo*, o lugar onde encostam, sempre dois ou três homens ficam para preparar a comida. Uma ou mais vacas são mortas no dia anterior e, como sempre acontece, parte é distribuída pela aldeia e parte vai para os homens, que assam-na neste lugar. Além disso, as mães dos iniciandos também mandam bacias de comida para alimentar os homens enquanto trabalham no corte do mastro.

trabalho foi ainda maior, pois o poste teve que ser inteiramente puxado para cima da plataforma de ferro. Feito isso, os *woràsỹ* alegram-se e vão cantando e dançando, com *aõni aõni*, durante todo o percurso de volta à aldeia. Chegando lá, ainda é necessário puxá-lo para cima do barraco (um trabalho bastante desgastante, ainda mais depois de um dia inteiro de esforço) e arrastá-lo para o pátio ritual, onde ele descansará por dois ou três dias.

Os Inỹ apontam dois elementos como prova de que, durante o corte do *tòò*, os homens vão com, ou antes, *como woràsỹ*. Primeiro, eles quase sempre sofrem algum pequeno machucado, pois o terreno é cheio de obstáculos (pedaços de pau submersos, espinhos etc.); mas, quando estão lá “não sentem nada”, como dizem. Só quando voltam para casa é que sentem a dor do machucado. Um homem me contou, por exemplo, que, há alguns anos atrás, foi com a rapaziada, eles cortaram o poste e trouxeram. Quando chegou em casa, tirou a chuteira – o calçado mais usado em ocasiões como essa – e só então notou que seu pé estava cravejado de espinhos. O outro elemento é que, quando transformados em *woràsỹ*, os homens apresentam uma força extraordinária. Isso se manifesta no dia do corte do mastro, mas também quando ele vai ser erguido e na própria noite em que disputam-no com os *woràsỹ* de Fontoura. Um dos homens mais céticos em relação ao xamanismo e ao mundo dos espíritos que conheço comentava comigo sobre o corte do mastro em 2015, quando os homens foram de balsa. O sol já tinha entrado quando eles chegaram com o gigantesco tronco no local onde a embarcação estava. Restava, ainda subir o poste na plataforma, que se erguia quase um metro acima da flor d’água, e isso foi feito apenas com a força dos braços, sem o auxílio dos cipós. Os homens eram muitos, trinta ou quarenta, mas aquele tronco de dezoito metros de comprimento, verde, e molhado, pesava algumas toneladas, sem sombra de dúvida.

Esses dois elementos – insensibilidade a ferimentos e força extraordinária – evocam o caso de feitiço de “loucura”, *itxỹtè*. Por meio do malefício, o feiticeiro introduz uma multidão de espíritos no corpo da vítima. Esses espíritos são uma população de *aõni* moradores do Mundo do Alto, os *itxỹtè mahãdu* (ver capítulo quatro). O enfeitizado fica extremamente agressivo, pega qualquer objeto à sua frente que possa servir como arma e avança sobre as pessoas, queimam casas, etc. Um surto desse feitiço teve lugar em Santa Isabel no início dos anos 1990 (ver LIMA FILHO, 1998: 30-31; 138). Os Karajá relembram esse momento, contando que vários homens cercavam aquele que estava *itxỹtè*, munidos de pedaços de tábua e outros objetos como escudo para se defender de suas armas, e iam se aproximando, até o agarrarem. Dizem que quatro ou cinco homens mal conseguiam

conter um único rapaz enfeitado, mesmo se ele fosse franzino. Pois os *itxýtè* que povoam o interior (*wo*) da vítima são multidão, conferindo-lhe força extraordinária. Os *woràsỹ*, também, são multidão. Quando os homens vão cortar o mastro *tòò*, lembremos, somam-se a eles também os *aõni aõni* e, dizem os *Inỹ*, também os *ijasò*, *nõhõ* dos iniciandos. Toda a multiplicidade de *aõni* e outros espíritos que ocupam a casa de aruanã durante o *Hetohokỹ*, em suma, vão junto com os homens para arrastar o mastro, assim como para erguê-lo, depois, no centro da praça.

Conversando com Waritaxi sobre a crise provocada pelo feitiço *itxýtè*, ele contava o caso de um rapaz que “endoidou” – i.e., foi acometido por tal feitiço – e saiu correndo desembestado rumo ao mato. Ele passou em frente à casa de Waritaxi, que perseguiu-o para contê-lo. O rapaz corria incansavelmente mas, ao atravessar um quintal, um arame farpado, usado como varal, acertou-o em cheio no pescoço, causando um ferimento grave. O rapaz caiu com o impacto, mas mesmo com o sangue jorrando, levantou-se e continuou a correr. Com o incidente, porém, Waritaxi conseguiu alcançá-lo e agarrá-lo. Outros homens logo chegaram para ajudar, e o rapaz foi levado para o finado Maluarè, que extraiu os *aõni* de seu corpo. Só então o jovem sentiu a dor da ferida aberta. Sobre os casos de enfeitamento em que um ou mais *aõni* se introduzem no corpo da vítima, os Karajá dizem que a pessoa “não sente nada”. Entre eles, o feitiço de enforcamento, *bàtòtaa*. As vítimas fatais foram todas encontradas com os pés encostados ao chão e com os joelhos dobrados. Os enfeitados não amarram a corda – ou substituto – em local alto e se jogam; antes, eles passam-na ao redor do pescoço e abaixam. E a pessoa não sente nada, dizem, pois não é o peso pessoa que aperta a corda ao redor do pescoço, provocando a morte; são os *aõni* que a puxam para baixo, com força, de repente, são os *aõni* que a matam.

A FALA DOS MORTOS E A MÚSICA DOS ESPÍRITOS ANIMAIS

Os *woràsỹ* e os *aõni aõni*, como podemos ver, manifestam-se, no contexto do ritual, sempre juntos, sendo difícil, em certos momentos, traçar uma distinção clara entre os dois conjuntos. Os homens amarram a tira de palha verde na testa, signo de que são – ou melhor, estão – *woràsỹ*, mas cantam e dançam sobretudo com *aõni aõni*. Quando os *woràsỹ* estão arrastando o mastro *tòò*, eles riem com o *aõni ajuèsani* diante de algo cômico e grintam com *uritxi* (mutum) quando logram puxar o tronco com velocidade. Um dos momentos onde essa questão se coloca de maneira particularmente clara é a corrida dos *woràsỹ* pela aldeia para o “calugi branco” (o remédio *iwèru biura*, ver *supra*), para se despedir do chefe da festa ou em outros momentos do ritual. São os *woràsỹ* que

correm, e a maioria dos homens leva à cabeça ou a tira de palha característica ou o adorno plúmario próprio para sua categoria de idade. Alguns deles cantam músicas de *woràsỹ*, mas a maioria canta as de *aõni aõni*; e sempre em duplas, que é como todos os *aõni aõni* dançam.

Aõni aõni e *woràsỹ* são, ambos, multidão; são sempre muitos, incontáveis, em quantidade muito maior que os vivos. E, no ritual, eles parecem se superpor intensivamente. Eles são, afinal, espíritos (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2006), *aõni*; eles vivem perto da transformação, eles são a dimensão *isỹru* do mundo atual (ver capítulo dois). E essa supersposição intensiva é possível aos homens porque feita ritualmente. Isso, é claro, diz algo sobre a natureza do ritual. A questão é crucial, e a ela voltaremos depois.

Os Inỹ, porém, insistem que os *aõni aõni* e os *woràsỹ* são coletividades distintas. Vejamos um trecho de uma gravação com Sòkròwè. Diante do exposto acima, eu lhe perguntei se *aõni aõni* e *woràsỹ* eram termos distintos para o mesmo conjunto de seres. Eis sua resposta.

Aõma aõni aõni hè ihỹmỹhỹre, aõma ube-di resekre.
Os aõni aõni são os que dançam na pista/no pátio [ube].

Aõma ràbi ròtuòmỹhỹre bèra ràbi,
Eles vem [lit. “sobem”] da água,

ijõ turè uni, hãrètu uni, waritètè, bàdòlèè.
espírito [uni] de pirarara, de pintado, perereca, pirarucu são alguns deles.

Hè ijõ aõni aõni-mỹ rihõrõnỹmỹhỹre ube-di resekre-mỹ rawiunỹkre.
Alguns [homens] brincam⁵⁰ com aõni aõni, cantando e dançando na pista/no pátio.

Sòè-mỹ wiu rỹrèri, aõma èhy, èhy wiu...
Há muitas músicas, de Cuiu-Cuiu...

Kia aõma ratxi aõni aõni.
Esses são os aõni aõni.

Kaa woràsỹ tasỹ iwitxirarènỹ.
Já os woràsỹ são diferentes.

[...]

Tàki inỹ-di-rènỹ tarukirèri, tai-ki xè xiwè ijõdire tai-ki.
Eles nos protegem, por isso existe xiwè.

⁵⁰ O verbo usado, *rihõrõnỹmỹhỹre*, tem um sentido bastante genérico, podendo se referir, grosso modo, a operacionalização ou agenciamento de algo alguém. Se alguém lhe *bihõrõnỹkè* (2ª pessoa, imperativo) e aponta para o motor da voadeira, pelo contexto você entenderá que ela está lhe pedindo para ligar ou desligar, puxar, empurrar, esconder etc. Muitas vezes, o verbo apropriado é dito na sequência, na mesma frase, ou na próxima. O termo mais próximo que consigo achar no português é a forma verbal das palavras “coisa” (“coisar”) ou “negócio” (“negoçar”), em parte de seu uso.

Xiwè ixyby ixyby rèwahinỹmỹhỹre
Eu sempre libero [lit. "entrego"] o xiwè

tòò àrèsỹ-mỹ rakre-u wahè.
quando eles vão cortar o tòò.

Xiwè ijõdirèri woràsỹ rexixiwènỹkè, xiwè ròhònỹmỹhỹre aõma,
O xiwè é feito para os woràsỹ, o xiwè é feito [lit., "o xiwè sai"],

tamỹ ijoi raxiwekre butu-mỹ ijoi rawotàmõkõkre.
a rapaziada faz xiwè para eles [os woràsỹ] para que não se machuquem.

Woràsỹ ijoi riòènỹmỹhỹre ijoi-di tarukikre-mỹ,
Nós alimentamos os woràsỹ para que eles nos protejam,

wotàmõ riè-mỹ aõbina-bina hè-ki riè-mỹ.
para evitar que alguém se machuque, para evitar qualquer coisa de ruim.

Tiobo rakre aõma-mỹ rimỹ-mỹ idi rakre aõma woràsỹ,
Para onde quer que [uma pessoa] vá, os woràsỹ vão protegendo-a [lit. "segurando-a"],

aõma aõbina-bina kua-ò rijènỹrèri aõma-mỹ,
cuidando para que nada de ruim aconteça,

bòrò, juhàta, hèmỹlala, tai ruruakè lau, hãlòè,
para evitar que seja mordida/picada/esporada por arraia, piranha, cobra, onça,

aõdèburè-dèburè rỹrèri lau hè aõmarèri rihõrõnỹrèri.
para proteger de qualquer coisa perigosa.

Woràsỹ tahè tuu rexitòènỹrèri,
Assim nós pedimos aos woràsỹ,

tai-ki woràsỹ raòènỹmỹhỹre inỹ-di tarykikre-mỹ.
por isso nos os alimentamos, para que eles nos protejam.

Hè ixè ijoi-ò ijoi rexixiwènỹmỹhỹre, ijoi hè ixyby ixyby ijõdire.
Por isso fazemos xiwè, sempre fazemos.

[...]

Tuu hyky taholamỹhỹ, tuna?
Você sempre escuta, não é?

"Hỹỹỹ! Kiè wadèè aru-ki mỹỹ ini hè,
"Hỹỹỹ! Que vocês me/nos protejam,

"aõdèburè-dèburè irèhè-mỹ biijàranỹ, irèhè!"
"que vocês afastem todos os perigos!"

Hèmỹlala, aõdèburè-dèburè hèmỹlala tuu ijoi rarybèmỹhỹre,
Nós mencionamos as coisas perigosas, cobra...

hèmỹlala, juhàta, tuna?, abròrò tèburèrèri.
cobra, piranha, não é? Jacaré, [animais] bravos/perigosos.

Inỹ rihōrōnỹkō rityhynỹkō inỹ dèè rèamỹhỹ.
Se não fizermos [xiwè], se não respeitarmos [os woràsỹ], [esses animais perigosos] podem nos atacar.

Woràsỹ *mal* ijōdi-le tule, woràsỹ ièhèhè,
Os woràsỹ também podem ser maus, raivosos,

woràsỹ rityhynỹkōhykymỹhỹ.
quando não os respeitamos.

Taita xè *sempre* aōma ijōdire xiwè.
Por isso sempre fazemos xiwè.

Kiè hè woràsỹ hitxi, aōni-aōni hitxi.
Assim, woràsỹ é um, aōni aōni é outro.

Woràsỹ aōma ratxirèri, diarỹ waworàsỹ ijōdirèri, kai aworàsỹ ijōdirèri,
Os woràsỹ são... Eu tenho meus woràsỹ, você tem os seus [pois cada um tem seus ancestrais],

kia woràsỹ raninimỹhỹre.
nos os chamamos de woràsỹ.

Tai-ki aōni xè iwitxirare, aōma ratxi aōni aōni,
Os aōni são diferentes, eles são aōni aōni,

ube-di rèsèmỹhỹre wahè, ijoi aōma hè rexiaōnanỹkè,
que dançam da pista/no pátio, a rapaziada coloca seus enfeites [para dançar],

weryrybò rexiaōnanỹre raheto riuhè,
os rapazes [weryryrbò] se enfeitam, colocam seus raheto,

aōni-aōni aōmare rityytàbynỹrènỹ⁵¹.
para brincar com a alma-imagem dos aōni aōni.

Ijoityhy tule.
Também os ijoityhy [homens casados, com filhos].

Diarỹ aresekre aōni aōni-mỹ,
[Se] eu vou dançar com aōni aōni,

ube-di arakre kaa-di rèsè-mỹ arakre aōni-aōni watxirèri.
eu vou pela pista/pelo pátio, por aqui, dançando, então eu sou aōni aōni.

Woràsỹ xè hitxirèri .
Já os woràsỹ são diferentes.

Woràsỹ sỹ aōma ratxirèri makre aōma-ò Fontoura-ò
Os woràsỹ são assim, se você vai para Fontoura

aōma bidykre aijoi, bidykre aōma-mỹ woràsỹ xè kai wèdurèri,
levando sua turma, você os levará e será o chefe dos woràsỹ⁵²,

⁵¹ Sobre esse verbo, formado pela sufixação do verbalizador -nỹ à palavra *tyytàby*, “alma”, ver capítulo quatro. Optei por traduzir, aqui, pela expressão “brincar com” pois o verbo “brincar” é frequentemente usado pelos Karajá, em português, nesse contexto, aparecendo intercambiavelmente com “dançar”, por exemplo.

⁵² Quando os homens de uma aldeia *woràsỹ-di ramỹhỹre*, “vão com *woràsỹ*” para outra aldeia, a turma de homens sempre tem um chefe, *wèdu*, um homem apontado apenas para aquela ocasião.

woràsỹ-di makre, Fontoura-ò,
se vocês vão com woràsỹ para Fontoura,

ahè-mỹ woràsỹ rirahukre tule,
os woràsỹ vão acompanhando vocês,

adirènỹ taruki-na.
protegendo vocês.

Tàki woràsỹ-mỹ raninimỹhỹre,
Eles, nos chamamos de woràsỹ,

aõma ijoi tuu rityytàbynỹmỹhỹre rubu.
a rapaziada brinca com as almas-imagens dos mortos.

Kia ta hè aexi rurukre, anàrỹ, ariòrè, kia ta woràsỹ aõma woràsỹ-mỹ rèlèrèri.
Se seu irmão mais novo morrer, seu irmão mais velho, seu filho, eles se transformarão em woràsỹ.

Tàki inỹ-di tarukirèri aõma woràsỹ.
Por isso os woràsỹ protegem as pessoas.

Essas diferenças entre *aõni aõni* e *woràsỹ* se dão a ver em termos das afecções de cada conjunto de seres. Ambos têm suas músicas; mas a dos *aõni aõni* são em quantidade muito maior. O espírito de cada animal, assim como dos outros *aõni* que compõem tal conjunto, tem uma música própria, cujas letras são, em geral, uma série de sons onomatopéicos, remetendo à espécie em questão, somados, em algum casos, a frases em *inỹrybè*. De modo que elas são cantadas, poderíamos dizer, em uma língua própria. E, poderia acrescentar, do ponto de vista dos animais. A Perereca, por exemplo, diz, em um trecho da música: *warutirèhè-mỹ wadàkè rarybè tuu wii*, “dizem quem minha perna é comprida, e é mesmo!”. O peixe Pintado se refere ao anzol como *waitxèna*, “o que serve para me procurar/pegar”. Os *aõni aõni* dançam sempre em duplas, que avançam de braços dados e marcando o tempo da música com o bater do pé no chão. Alguns dançam mais rápido, outros mais devagar, e há também pequenos elementos coreográficos que caracterizam cada *aõni aõni*.

Os *woràsỹ* têm também suas músicas, e elas são cantadas basicamente nos mesmos contextos que as dos *aõni aõni*. De um modo geral, elas são minoritárias – as mais cantadas são apenas cinco ou seis –, e canta-se muito mais as de *aõni aõni*. Há pelo menos duas ocasiões, porém, em que elas são privilegiadas: na chegada de *woràsỹ* visitantes e na chegada à aldeia do mastro *tòò* recém-cortado. Elas são apropriadas nesses momentos, penso, porque, ao contrário das de *aõni aõni*, que são cantadas sempre em duplas, elas são entoadas coletivamente: os *woràsỹ* que chegam de outras aldeias e

aqueles que chegam com o mastro catam em unísono essas melodias, que se escutam ao longe, no horizonte. Esse contraste pode ser visto nitidamente nas brincadeiras dos *woràsỹ* de Santa Isabel, quando aguardam outros *woràsỹ* chegarem. Como descrevi mais acima, eles formam um bloco na extremidade voltada para o *ijoina* do pátio formado pelo porto ritual e, de lá, dão voltas cantando e dançando (ver *supra*, CROQUIS 03). Alguns saem em duplas, cantando com *aõni aõni*; mas, na maior parte do tempo, eles saem em grupos de três, quatro, cinco ou mais homens, um ao lado do outro e de mãos dadas, cantando músicas de *woràsỹ*.

Mas do que suas músicas, porém, é seu modo característico de falar que marca a coletividade dos mortos. Sua voz é grave e rasgada, gutural, e se destaca no meio da confusão de sons durante a festa. Os *woràsỹ* não conversam sobre assuntos triviais. De um lado, eles entoam palavras de ordem para a argonização do trabalho: chamam os outros para fazer força (quando estão arrastando ou erguendo o *tòò*, por exemplo, ouve-se frequentemente a expressão *marurunỹ-!*, “faça/m força!”), exortam aqueles que estão em uma posição que atrapalhará o trabalho ou é perigosa a saírem do lugar, chamam mais homens para um determinado lado para equilibrar a força, etc. Eles têm também um grito característico usado geralmente quando param de cantar, ou de rir (com *ajuesani*), e três usados quando estão fazendo força (um quando um homem faz força sozinho, outro quando vários fazem juntos, e um quando estão puxando o mastro *tòò* de outra aldeia com seu cipó e gancho de madeira). De outro lado, eles xingam-se mutuamente usando toda sorte de “palavras pesadas” – como dizem os Inỹ – de que se pode dispor, termos que, se ditos em outras circunstâncias, dependendo da situação, podem gerar uma indisposição séria entre dois homens. Como me disse um homem, “*woràsỹ* gosta de xingar”. Quando são os *woràsỹ* de Santa Isabel que se xingame (nas disputas entre os grupos de praça de cima e de baixo, por exemplo), isso tende a ser motivo de diversão – embora alguns homens se irritem com isso, e não raro alguma briga ameace eclodir, ao que outros interferem; mas quando se trata dos confrontos rituais entre os *woràsỹ* de Santa Isabel e Fontoura, o xingamento tende a não ser bem recebido, alterando os ânimos de ambas as partes⁵³.

Vimos, na citação acima, que Sòkròwè se refere tanto às danças com *aõni aõni* como aos momentos em que a coletividade masculina “vai com” *woràsỹ* usando o verbo

⁵³ Brigas são raras. Mas um comportamento ou palavras insultantes de uma parte não são facilmente esquecidos pela outra, que provavelmente “dará o troco” na próxima festa, i.e, fará algo deliberadamente “em pagamento” (*òwy-mỹ*) pela ofensa. Na festa de 2014, por exemplo, os *woràsỹ* de Fontoura saíram de seu alinhamento correto na disputa pelo *tòò* – eles devem sempre dispor seu cipó paralelo ao rio, do poste para *iraru*. Na hora, isso gerou uma discussão acalorada. Depois, os homens de Santa Isabel os criticaram duramente, dizendo que, no ano seguinte, iriam “dar o troco”, saindo também de sua posição.

de raiz *tyytàbynỹ-*, que diz respeito tanto aos pocessos de extrair a alma-imagem do corpo quanto de ocupar outro corpo (ver capítulo quatro). Os *aõni aõni* e os *woràsỹ*, assim como os *ijasò*, entram (verbo de raiz *-lò-*) nos dançarinos/trabalhadores, povoando seu interior (*woku* ♀, *wo* ♂). Nessa conjunção, os homens passam a manifestar afecções. Outras: assumem uma força extraordinária, são insensíveis a alguns ferimentos, tratam-se não por meio de um *rybè ywi*, “fala calma” ou “correta”, mas sim com “palavras pesadas”, o que pode ser considerado como *rybè èhèhè*, “fala raivosa”; e falam línguas. Outras, dos mortos e dos espíritos animais. Logo que começa o *Hetohokỹ*, os *aõni aõni* chegam à aldeia e os homens estão liberados para brincar com suas almas-imagens no pátio; depois os *ijasò* entrarão na aldeia e os homens dançarão com suas máscaras a cada cindo dias; e, quanto mais se aproxima o “grande final”, mais os *woràsỹ* se fazem presentes. Vemos, assim, que a alteração é o carro chefe do ciclo da iniciação masculina.



No capítulo dois, contrastei os tipos de “transformação” descritas pelo conceito de *isỹru* e pelo verbo *rèlè-*. Lá, sugeri que o verbo *rèlè-* designa uma transformação quando há diferenças discretas entre os estados anterior e posterior ao evento (ou processo); já *isỹru* remete ao estado de transparência transespecífica próprio do mundo primevo. Gostaria de adicionar, aqui, mais um elemento àquela discussão. Pois, no presente capítulo, nos deparamos com um outro verbo para “transformar-se”, *riyytàbynỹ-*, que descreve o “virar *ijasò*”, “virar *aõni aõni*”, “virar *woràsỹ*”. Essas transformações rituais não são usualmente descritas pelo verbo *rèlè-*, pois, segundo entendo, isso implicaria uma transformação “definitiva”. Quando as pessoas morrem, elas *woràsỹ-mỹ rèlèmỹhỹre*, “se transformam em *woràsỹ*”, ou *hurè-mỹ rèlèmỹhỹre*, “se transformam em *hurè*”, dependendo do tipo de morte (ver capítulo quatro). Quando o pai de bebê pequeno desrespeitou seu resguardo e foi dançar com aruanã (M23), ele *ijasò-mỹ deledè*, “se transformou em *ijasò* [‘de verdade’]”: ele não pode mais tirar os saíotes de palha e a máscara e retornar para os seus; assim como os *woràsỹ*, que se tornam vivos entre os mortos. Em ambos os casos, “passa-se” de um estado a outro, por assim dizer.

Mas quando um homem canta e dança com *ijasò* ou *aõni aõni* no pátio ritual, ou quando eles vão cortar o mastro *tòò* com *woràsỹ*, essa transformação é ‘reversível’. Aqui, não há ‘passagem entre estados’, e sim algo que poderíamos mais propriamente chamar de um *devoir* (DELEUZE & GUATTARI, 2012[1980]). Os homens que dançam sob as máscaras não estão simplesmente ‘imitando’ ou ‘representado’ um aruanã, tampouco se

transformam no aruanã ele mesmo; assim como o *ijasò* é aparentado por sua família, na aldeia, mas não se transforma “realmente” em um parente. Ainda assim, o devir é concreto, *corporal*: vimos como a transformação ritual produz uma transformação das afecções e disposições dos corpos masculinos. Nessa aliança entre homens e espíritos (*tyytàby*) que consiste a transformação ritual, “o que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém” (id.: 19). Esse, penso, é o fundamento da distinção feita pelos Karajá entre os homens dançando com as máscaras e os espíritos dos aruanãs na aldeia, de um lado, e *ijasò tyhy*, os “aruanãs de verdade” que existem no fundo do rio e alhures, de outro; uma distinção não entre “performance” (no sentido tetral) e realidade, mas entre realidades distintas.

Os homens que devém-*aõni* ritualmente não são nem homens nem “*aõni* de verdade”, eles estão “‘entre’ os termos postos em jogo” (id.: 20). Ora, não é justamente algo desse tipo que caracteriza o mundo primevo? Essa descrição não se aplica a todos os seres que o povoam? Os animais não eram nem exatamente gente, nem exatamente animais de tal ou qual espécie; eles eram animais que eram gente e falavam. A multiplicidade intensiva Jacu-Gente (ver capítulo um) não é outra coisa senão um devir. A transformação ritual, descrita pelo verbo *riyytàybyñy-*, remete à socialidade virtual própria do mundo do mito (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). O ritual é um tempo-espaco em que – parafraseando a expressão de Mahuèdèru, citada no capítulo dois – *ijoi isyruhukỹ rỹiremỹhỹ*, “a rapaziada está perto da transformação”.

CONTROLE E PERIGO: SOBRE OS MACACOS GUARIBA E O GRANDE AÕNI

Os *woràsỹ* e os *aõni aõni* se fazem sempre presentes ao longo da iniciação masculina. Mas há, ainda, vários outros *aõni* que “saem” (*ròhònỹ-*) em momentos diferentes da festa, i.e., *aõni* cujas almas-imagens os homens usam em ocasiões específicas. Ao contrário desses dois coletivos, que se manifestam sempre juntos, esses outros *aõni* aparecem individualmente, seja essa unidade um único ser ou um coletivo de um tipo determinado de seres; e pontualmente, cada um deles tendo um tempo-espaco bem delimitado no ritual. Eles já foram mencionados ao longo da exposição: *Hārabòbò*, que entra correndo na aldeia quando o *Hetohokỹ* é liberado e que vêm sempre acompanhando os *ijasò*, no contexto da iniciação masculina (os *nõhõ* dos iniciandos) ou fora dele; *Ajuèsani*, um povo *aõni* morador do mundo do alto⁵⁴ que sai e dá uma volta na aldeia sempre depois da luta dos *woràsỹ*; *Àrysa uni*; o espírito de um xavante morto na

⁵⁴ Ver o relato de Mahuèdèru sobre seu avô Texibrè, capítulo quatro.

expedição em retaliação pela morte de um rapaz⁵⁵, que também sai para uma volta na aldeia, no último dia da reclusão dos iniciandos; *Wèhõ* e *Wèriri*, dois *aõni* que saem sempre juntos para dançar na aldeia – sempre em direções opostas – e serem alimentados, cuja última aparição encerra o ciclo do *Hetohokỹ*; *jyreni* ou *jyrè uni*, espírito de ariranha, que chega pelo rio na manhã do dia da disputa pelo mastro *tòò*; *asỹni* ou *asỹ uni*, espírito de macaco guariba, que se engarrega de uma série de atividades que dizem respeito aos iniciandos; e o *Ilabièhèkỹ* ou *Aõnihikỹ*, que sai na madrugada do último dia da reclusão, passando por trás do corredor *hererawo*. Não me deterei sobre cada um desses seres, pois isso estenderia demais esse capítulo – já demasiado longo, aliás. Os dois últimos, entretanto, merecem um comentário.

Vimos que, na praça, os homens *rityytàbynỹ* – usam a alma-imagem de – uma série de seres Outros. Essa transformação é, justamente, ritual; o que significa que ela é coletiva e relativamente controlada. Ela ocorre em um espaço próprio, o *ijoina*; dentro da ínfima porção do cosmos feita humana, própria à habitação, pelos *Inỹ* – a aldeia em um sentido amplo, *ixỹ + ijoina* –, a praça ritual é o lugar no qual os *aõni* podem se fazer presentes (dentro da casa de aruanã, no interior, *wo*, do homens), onde o perigo inextirpável do contato com eles pode ser relativamente neutralizado. Assim como, para a maioria deles, há tempos/momentos circunscritos para se darem a ver – os *ajuèsani* saem apenas depois da luta dos *woràsỹ*, o *Ilabièhèkỹ* sai apenas na madrugada do último dia da festa etc.

No caso do *Hetohokỹ*, para ser mais exato, esse espaço não se resume ao *ijoina*, pois, como vimos, o porto ritual é um segundo pátio de dança dos *woràsỹ*. Uma linha de alteração atravessa a aldeia, literalmente: em lugar da oposição comum entre *ixỹ* e *ijoina* ao longo do eixo do sol (o primeiro à *beyra*, à beira do rio, o segundo à *ibràra*, voltado para o mato), o que se opõem são dois eixos, um humano, a linha das casas ordenadas segundo o eixo do rio, *ibòò-iraru*, e outro *aõni*, as praças do porto ritual e do *ijoina*, ligadas por uma pista (onde os *woràsỹ* e todos os *aõni* passam), ordenado pelas coordenadas que opõem o mato ao rio – os dois locais, lembre-se, de onde vêm os *aõni aõni*. De todo modo, a questão permanece: os *aõni* – e, conseqüentemente, a transformação – têm um lugar delimitado dentro do espaço *inỹ*. E sua circunscrição em tempos-espacos determinados pode ser vista como uma medida de controle coletivo, de neutralização relativa dos perigos que essa conjunção entre homens e espíritos coloca.

⁵⁵ Ver o relato de Usana, capítulo um.

Além da circunscrição espaço-temporal, penso que o “segredo masculino”, ou as restrições às mulheres, são também uma forma de controle coletivo – controle coletivo da transformação, e não controle dos homens sobre as mulheres. Assim como no caso dos aruanãs, as proibições que pesam sobre as mulheres criam uma distinção ali onde outra é eclipsada. Usando as almas-imagens de animais, dos mortos e de uma série de *aõni*, os homens eclipsam temporariamente sua parte humana e aparecem eles próprios como “espíritos”, como *aõni*; as mulheres, por outro lado, são *itxèrèdu mahãdu*, “aquelas que assistem” os homens se transformarem ritualmente, aparecendo como *inỹ* diande da/em contraposição à infinidade de Outros que dançam no pátio. Nesse contexto, elas são o polo humano da oposição *inỹ-aõni*; se os homens experimentam perspectivas Outras no ritual, as mulheres ancoram a perspectiva humana. Elas estão sempre lá, olhando; e sua presença ali coloca a questão fundamental de que, se essa transformação é ativada pelo ritual, ela também precisa ser controlada, circunscrita espacial e temporalmente; a questão de que os homens “vão” (alteram-se, transformam-se), mas precisam sempre “voltar”.

Se há controle, certamente, é porque há perigos. Como dizia, esses são aqueles inerentes à relação com os *aõni*, pois eles bem podem ter uma face Deus, mas tem também, sempre, uma face Diabo (ver capítulo dois). O que coloca sempre no horizonte o risco de não se conseguir “voltar”. Pois o perigo que a face Diabo dos *aõni* coloca é aquele da *metamorfose* (a transformação descrita pelo verbo *rèlè-*, ver *supra*), como aposta ao devir (o estado *isỹru*): o perigo da morte como metamorfose de vivos em *woràsỹ* ou *hurè*⁵⁶, o perigo de ser definitivamente ‘capiturado’ e virar “*aõni* de verdade”. Na primeira parte desse capítulo, vimos esse tema ser tratado pela história do pai de bebê pequeno (M23), que sai durante seu resguardo para dançar com aruanã e não logra voltar: os saiotos de palha grudam em seu corpo e desce ao *bèrahatxi*, tornando-se *aõni tyhy*, um “*ijasò* de verdade”. O mesmo tema é tratado por outra história, que versa sobre o Hetohokỹ e os espíritos de macaco guariba (*asỹ*). Esse *aõni* tem um lugar central na iniciação masculina, pois está estreitamente ligado aos *jyrè*, os iniciandos, e à *hetohokỹ*, a casa grande, que dá nome à festa e dentro da qual os meninos ficam sete dias em reclusão. São os *asỹ* que gritam chamando as mulheres para trazerem a comida dos homens e a dos meninos – que, como disse, é trazida separada, em porções individuais; são eles que carregam os meninos sobre os ombros, tanto trazendo-os da casa de suas mães para o pátio, no dia em que entram para a reclusão, quanto levando-os de volta, no

⁵⁶ No caso, por exemplo, da feitiçaria, que, para os Inỹ, é prova de que “o Mal está aqui na terra” (ver capítulo dois).

dia em que saem⁵⁷; são eles, também, que escalam os postes da casa grande para construí-la e para desfazê-la, ao fim da festa. É desse último momento que a história, narrada por Mahuèdèru trata.

Diz que alguns Inỹ fugiram como macaco guariba. Eles estavam com o espírito de guariba (*asỹni tàkytàby-di rỹirèri*). O Hetokuhukỹ tinha acabado, os jyrè já tinham saído [da reclusão]. Então os espíritos de guariba (*asỹni*) estavam no alto da casa grande derrubando as palhas, eram muitos derrubando as palhas, [gritando] “Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!”. Jogavam [as palhas] lá de cima, “saaa”! Ficaram lá muito tempo, até que acabaram. Você viu, não é mesmo? Daquele jeito, então, eles jogavam as palhas lá de cima. Então eles fugiram. Alguns não queriam descer, estavam no alto da casa. Outros desceram, e brigaram com eles [os que insistiam em permanecer no alto da casa]. “Desçam vocês, porque já acabou!”. Já tinham tirado tudo, tiraram toda a palha e estavam desamarrando o madeiramento da casa.

“Bàdèsèkè! Ibutu-mỹ hetoti rasihè-sihèkè hèka!”
 “Desçam! O madeiramento da casa vai ser todo tirado!”

Taràki anõkõ “Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!”
 Mas que nada! “Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!”

“Bàdèsèkè! Kaa ibutu-mỹ aõma iti ijoi rita rita, bàdèsè ta!”
 “Desçam! A rapaziada vai tirar todas essas madeiras. Desçam logo!”

Anõkõ! Kaa bo ràki ralanõninỹ-mỹ ratxire.
 Mas não desciam! Eles já tinham se tornado *aõni*.

Kaa bo ràki rairòdunỹ⁵⁸ bo ratxire.
 Eles já tinham se tornado animais.

A rapaziada estava tirando as madeiras da casa, então eles vieram descendo, vieram, vieram. Vieram descendo, mas não voltaram a ficar como pessoas [inỹ rexirakòrèkõhyky].

– “Parem, o tempo [bàdè] disto já acabou! Nosso tempo [como *aõni aõni*] já acabou!”

Nada! Eles estavam/ficaram como macacos guariba mesmo. Então correram. A rapaziada correu atrás deles para pegá-los. Eles [os que viraram guariba] vieram correndo e entraram no mato, fugiram.

⁵⁷ Isso tanto no Hetohokỹ quanto nas duas formas de iniciação “resumida”. A menos prestigiosa delas envolve meninos ou de famílias com menos recursos ou caçulas – poste que as famílias despendem grande energia para iniciar o filho mais velho e dificilmente farão outra festa completa para os mais novos, e quanto mais no final da linha de sucessão dos irmãos, menor será o esforço despendido –, e frequentemente combina essas duas questões. Nessas iniciações, um pequeno grupo de homens, parentes do menino, saem da casa dos homens com a alma-imagem de *asỹ* e vão buscar o menino em sua casa. Colocam-no sobre os ombros e voltam para o pátio, sempre emitindo o som característico do *aõni*. Quando chegam lá, o menino é inteiramente pintado de preto, com jenipapo. A partir daquele momento, ele já pode frequentar a casa dos homens. Não há reclusão nem qualquer tipo de cerimônia elaborada: ele é apenas trazido ao pátio pelos *asỹ* e pintado de preto. A outra forma de iniciação é intermediária entre esta e o Hetohokỹ. A cerimônia dura apenas um dia, mas envolve uma série de elementos também presentes no Hetohokỹ, embora em uma forma elementar, ou reduzida. Nesse caso, o menino é dito ser iniciado “com *ijasò*”, pois, assim como na festa completa, ele também é erguido pelos mascarados. Também aqui, é o *asỹ* que busca o menino em sua casa, trazendo-o sobre os ombros para o pátio.

⁵⁸ A metamorfose é aqui descrita pelos verbos *rairòdunỹ*- (nessa linha) e *ralanõninỹ*- (na linha acima). Os dois verbos são formados pela sufixação do verbalizador *nỹ*- ao ‘resultado da transformação’, por assim dizer: *iròdu* é a palavra para “animais terrestres”, de modo que *rairòdunỹ*- é algo como “animalizou”, com o sentido de “virou animal”; e *ralanõninỹ*- é algo como “aõnicizou”, com o sentido de “virou *aõni* ♀”.

Desidério Aytai (1981) registrou uma narrativa semelhante, mas nela são os *jyrè* que se transformam em macacos – a julgar pelo termo oferecido como tradução pelo autor, macacos pregos, *kròbi* ♀, e não guaribas. A história diz que, nesse tempo, depois de terem seus cabelos cortados, os iniciandos ficavam à vontade, brincando ao redor da casa. Quando os homens tentaram interromper sua brincadeira, já era tarde. Os meninos transformados em macacos sobrem nos galhos das árvores e fogem. Hoje, aos iniciandos não é permitida essa mesma liberdade. Durante a reclusão, eles ficam dentro da casa grande praticamente todo o tempo sentados em seus bancos *orixà*. Eles devem ficar quietos, não devem falar nem rir muito, para que se tornem adultos que se comportam de maneira *ywi*, “calma”, “tranquila”, “correta”. Se lavantam-se demais, fazem piadas, riem de tudo, se tornarão agitados, bargunheiros ou mesmo “loucos”, *itxýtè*. O perigo, vê-se, se combate com controle.

Mas é com o *Ilabièhèkỹ* que o tema do perigo é mais elaborado pelos Karajá: perigo ou risco da morte como transformação (i.e., metamorfose). Afinal, ele é o mais perigoso e mosntruoso de todos os *aõni*. Ele é, lembremos, o espírito do velho Ijakabukabu, decaptado pelo Hãrabòbò após contar que um menino havia revelado um segredo dos homens para sua mãe (M11). Suas roupas são saiotas de palha similares aos dos aruanãs, mas feitos com a palha madura do buriti, sua máscara é uma enorme cabaça, em tudo similar a do Txureheni, o avô dos *ijasò*, mas ostentando dentes afiados. Estes são um elemento fundamental. Os homens podem eventualmente ver a fabricação da máscara, mas apenas até antes de os dentes serem colocados: daí em diante, o único que a verá é *Sòkròwè*, *xamã* e chefe do ritual, quem a confecciona e a usa. De modo similar ao que acontece com os *ijasò*, o grande *aõni* se aloja no interior da máscara de cabaça, passando para o interior (*wo*) do dançarino quando este a veste e sai com ela. Por isso o momento é muito delicado para *Sòkròwè*. Seu filho Ijaruma, que o auxilia nesse momento, me disse que, quando seu pai sai da máscara, “o fígado dele fica tremendo”.

Todos o temem enormemente pois, se alguma pessoa lhe o olha diretamente nos olhos, ele come – de modo *aõni* –, justamente, seu fígado; a pessoa começa a vomitar sangue e morre rapidamente. Conta-se, por exemplo, que um Tori estava indo de jipe de Fontoura até um lago no interior da ilha. Alguns Karajá o acompanhavam. A certa altura, eles viram um “bicho” – nas palavras do narrador – atravessando a estrada, e o Tori, pensando que fosse um aruanã, acelerou o carro para ver. De longe os Inỹ perceberam que era o *Ilabièhèkỹ*, e agacharam-se todos, colocando a cabeça entre os joelhos. Já o homem curioso, ficou observando. O grande *aõni* estava dançando de costas para eles,

mas, de repente, se voltou em sua direção e fitou o Tori diretamente nos olhos. Chegando na aldeia, ele se sentiu mal vomitou sangue. Foi tirado da aldeia, mas faleceu em pouco tempo. Sorte parecida teve um homem inỹ, de Santa Isabel. Próximo da extremidade de baixo da fileira de casas há um caminho, invisível aos olhos dos comuns, usado pelo *Ilabièhèkỹ*. De quando em quando, dizem, ele sai da água e pega essa estrada em direção ao mato (*bàdèrahy*), sua morada. Ainda hoje, contam que, quando isso acontece, os que moram ali perto ouvem seu grito, de madrugada. Há muitos anos, uma família que morava perto de tal estrada escutou um grito durante uma noite, e o mesmo se repetiu nas noites seguintes. Uma dessas vezes, o homem abriu a janela – a casa era de alvenaria, uma atiga construção da época do SPI – e viu o grande *aõni*. O monstro, que estava dançando e gritando, se virou de repente e olhou o homem nos olhos. Ele começou a passar mal, vomitou sangue e morreu em pouco tempo.

No *Hetohokỹ* de 2014, a saída do *Ilabièhèkỹ* provocou dois adoecimentos, que não resultaram em morte. *Sòkròwè* saiu com o *aõni* de madrugada e, depois, depositou colocou a cabeça da máscara em um buraco ao lado da casa grande⁵⁹ e suas vestes de palha em um dos cantos da casa. Quando voltou para sair novamente com o *aõni*, às cinco e pouco da manhã, notou que os saiotas de palha estavam em uma posição diferente daquela em que as tinha colocado: alguém havia mexido nelas. Ele saiu normalmente com o bicho, mas se sentiu mal assim que tirou a máscara. Seu filho o amparou e o ajudou a chegar até sua casa. Logo que chegaram, ele vomitou sangue. *Sòkròwè* ficou bem, tratando a si mesmo. Mas ainda na mesma manhã, um dos iniciandos passou mal. Um malefício foi lançado sobre ele, e um homem foi acusado de ter retirado material das vestes de palha do *Ilabièhèkỹ* para fazer tal feitiço. Na manhã seguinte, outro rapaz amanheceu doente. Ele foi levado até um xamã, que deu o diagnóstico. Ocorre que, no momento em que todos estavam de costas, escutando apenas o grito do grande *aõni*, o rapaz – também de costas – se aproximou demais do monstro e foi impregnado por seu *àlàtà*, um visco corporal (ver *supra*). Se ele tivesse chegado um pouco mais próximo, lhe disse o xamã, o *Ilabièhèkỹ* o teria levado embora e ele morreria para os seus, tornando-se *aõni tyhy*.

Para que se possa neutralizar – ainda que apenas relativamente, como podemos ver – os perigosos da aparição do *Ilabièhèkỹ*, nesse contexto, a face do corredor *hererawo* voltada para o *ixỹ* é, no fim da tarde anterior, toda recoberta com palha de buriti madura, incluindo as pequenas aberturas entre ele e as casa grande e pequena, de modo que todo

⁵⁹ A cabeça da máscara é sempre guardada nesse buraco, o mesmo em que será posteriormente enterrada (ver *supra*).

o caminho percorrido pelo monstro é obstruído à visão. Ainda assim, todos os homens reunidos na praça se viram de costas, ouvido apenas o grito do *aõni*. E, da parte daquele que veste a máscara e de seu ajudante, é necessário controle xamânico, a aplicação de remédio (*luahi*) antes e depois de cada “dança”. Novamente, o perigo é enfrentado com controle.



Sobre o *Ilabièhèkỹ*, caberia ainda mencionar sua relação com os *jyrè*. O mastro *tòò* é dito ser dos meninos iniciados naquele ano, e as pessoas relembram fatos passados se referindo ao mastro como “o *tòò* de fulano” ou “de sicrano”. Mas ele é também do grande *aõni*, e a última “caçada” ritual é para buscar sua comida – sempre uma presa grande, outrora anta, hoje vaca. Além disso, partes dos *jyrè* são usadas na confecção da máscara de cabaça: um pouco dos cabelos cortados dos meninos, no dia seguinte ao que entram para reclusão, são guardados para tanto; e a cera de abelha usada para fazer o *àxiàròrò* e o *bròrè*, os pequenos objetos feclados ritualmente dentro da casa no momento em que os iniciados entram para a reclusão (ver *supra*), é guardada amarrada à própria casa grande para, depois, ser usada na confecção de uma espécie de topete que a máscara ostenta.

Ao contrário do caso *Xikrin*, por exemplo, em que, no ápice do ritual de iniciação/nominação, os iniciados “viram pássaro”, no centro da praça (ver GORDON, 2006), os *jyrè* não são os protagonistas das transformações rituais: estes são os homens, como um (ou dois) coletivo(s), que usam, em vários momentos, as almas-imagens dos *aõni aõni* e *woràsỹ*. Ainda assim, penso que a iniciação dos meninos inỹ só pode ser entendida como uma forma de alteração, que contrasta marcadamente com a iniciação das meninas, cujo objetivo é, como vimos no capítulo três, tirar seu “cheiro forte de sangue” (*kyty*), o que é uma medida de humanização. No caso dos homens, os iniciados são *jyrè*, “ariranha”. Embora não haja – pelo menos nos tempos de hoje, entre aqueles e aquelas com quem convivi – nenhuma elaboração maior sobre isso por parte dos Inỹ, que dizem que o nome vem da semelhança dos meninos todos pintados com o preto do jenipapo e o animal de pelagem negra⁶⁰, instiga o fato de que os *jyreni*, “espírito de *jyrè*”, sejam os únicos *aõni aõni* a chegar separadamente, subindo do rio e indo para a casa de

⁶⁰ Nas palavras de *Sòkròwè*, por exemplo: *Kaa jyrè-mỹ ranini xè aõma raninimỹhỹre, jyrèlàby. Ijoi riuhè-mỹ aõma-mỹ bàdina ilàby, taita jyre-mỹ ijoi rininimỹhỹre, uri-le aõma-le-mỹ iusèna-mỹ ijoi rikeitxènyỹhỹ* – “Eles são chamados de ‘ariranha’, ‘ariranha preta’. Nós usamos o preto do jenipapo, por isso os chamamos de ‘ariranha’, apenas porque achamos parecido”.

aruanã, justamente na véspera da entrada dos meninos para a reclusão⁶¹. E a pintura dos meninos com jenipapo, o que, somado ao corte de cabelo, os torna “parecidos” com ariranhas, é feita, como disse, sempre de baixo para cima, para que eles cresçam rápido. O mesmo objetivo, portanto, de seu erguimento pelos *ijasò* no momento anterior à sua entrada para a reclusão na *hetohokỹ*. Nesses dois casos, o que parece estar em jogo é algum tipo de transferência de uma qualidade ou potência *aõni*, que propicia o desenvolvimento corporal dos iniciandos. De modo análogo, eu diria, a *Tèribrè* e *Wanahua* (M19), que tem seus corpos tornados duros – e gigantescos, em outra versão – pela ação da água, mas principalmente da transferência do visco corporal *àlàtà* dos *aõni* moradores da água para seus corpos.

Se, enfim, a iniciação feminina subtrai o cheiro forte de sangue (*kyty*) do corpo das moças, pondo fim à sua reclusão e restrições alimentares, a iniciação masculina coloca os meninos em contato com uma multiplicidade de espíritos, o que lhe confere uma potência *aõni*, e por isso mesmo transformativa. Sua associação ao *Ilabièhèkỹ*, por meio do poste *tòò* e da máscara, é significativa. Os *jyrè* entram na casa grande, como diz seu *Ibruhukỹ* (ver capítulo três), para se tornarem servos (*wetxu*) dos *woràsỹ*; em breve, eles próprios se juntarão à coletividade masculina em seu *dever-woràsỹ*, seu *dever-aõni*.

A CACHAÇA, O PÁTIO, A ALDEIA

A cachaça, *òhỹ*, é um elemento sempre presente nas festas. Gostaria de me deter mais uma vez sobre ela. Pois se, de um lado, ela está intimamente ligada ao contexto transformativo do ritual, ela desafia seu contexto convencional, transbordando do pátio para a aldeia. Desde o começo de minha pesquisa em Santa Isabel estive atento à questão do consumo de bebidas alcoólicas. Algo inevitável, em um sentido, devido à sua presença praticamente cotidiana nas aldeias. Os Karajá são conhecidos, há muito, por seu gosto pela bebida, e esta ainda é uma imagem que pesa – negativamente, quase sempre – sobre eles. Me lembro, ainda no começo de minha graduação, do que me disse um professor diante de minha intenção de fazer pesquisa junto aos Karajá. Depois de um pouco de prosa, ele me chamou atenção para duas coisas que, segundo alguns de seus colegas o

⁶¹ Outra questão que instiga é uma certa congruência entre a ariranha e os homens *inỹ*, pois ambos são bons e devotados pescadores. A ariranha é, para os Karajá, o mais demível predador no mundo aquático. Feroz e destemido, o animal, diz-se, senta sobre o dorso de jacarés e comandam-nos, como quem monta um cavalo. E o que se espera de todo homem *inỹ*, de certa forma, é que ele seja igualmente feroz e destemido, que enfrente todos os perigos que a pescaria coloca – piranhas, arraias, jacarés, as poderosas mandíbulas das tartarugas, atravessias em matos sujos, em alguns deles sob a vigília incansável das onças etc. – e que, assim, bem alimente sua família. Essa idéia me foi colocada por Luis Cayón, na banca de qualificação do projeto desta tese, e a registro aqui para que possa ser explorada em pesquisas posteriores.

relatavam, nunca faltavam em suas aldeias: cachaça e cachorros. Esses, com efeito, são dois elementos marcantes da experiência, sobretudo auditiva, cotidiana em Santa Isabel⁶².

Porém, ao longo de minha estadia em Santa Isabel no primeiro semestre de 2014, fui percebendo o consumo de álcool está intimamente ligado às festas, sejam elas Inyã ou Tori. Em datas como dia do índio, sete de setembro, dia das crianças ou natal/ano novo, alguma aldeia costuma organizar uma festa, trazendo geralmente alguma banda popular na região, e parte das populações de outras aldeias, incluindo os Javaé, vão para se divertir. Nessas ocasiões, certamente, bebe-se bem mais que no cotidiano. Esses são eventos relativamente isolados, festas que duram dois ou três dias, no máximo. Há dois momentos no ano, porém, em que o consumo da bebida se intensifica nitidamente – e aqui me refiro especificamente à Santa Isabel. Um deles é o mês de julho, no qual a cidade de São Félix do Araguaia sedia uma temporada de praia, com barracas de palha que servem comida e bebida e um palco no qual vários artistas, alguns renomados no cenário nacional, se apresentam todas as sextas-feiras e sábados durante esse mês. A cidade atrai muitos turistas, embora sua quantidade seja muito pequena se comparada a outras cidades turísticas à beira do Araguaia, como Barra do Garças (MT) ou Aruanã (GO). Algumas mulheres vão à praia durante o dia para vender artesanato e fazer pintura corporal com jenipapo nos turistas, o que pode lhes render um valor significativo. E o barco da comunidade leva dezenas de indígenas durante o dia, para participar de competições esportivas, e durante a noite, para a festa propriamente dita. Nesses momentos, muitos homens (e algumas mulheres) bebem, e as noitadas não raro levam a casamentos, traições, brigas e outras confusões.

Mas o período do ano em que mais se bebe é o “grande final” do Hetohokỹ, os dois dias que contam com a participação dos homens de Fontoura. Esse é o ápice da festa, e da bebida, o que quer dizer que há, antes e depois, gradações. À medida que os preparativos para esse momento avançam – primeiro a chegada dos *ijasò nõhõ* dos

⁶² Em praticamente todas as aldeias, na verdade. Embora seja sempre importante lembrar que, se sempre há beberrões, a quantidade de problemas causados pelo consumo da bebida varia muito de aldeia para aldeia, tendo uma forte tendência de serem muito menos frequentes em aldeias pequenas. São as grandes aldeias que acumulam problemas, por conta da bebida e de muitas outras causas. Quanto aos cachorros... Eles são muitos, em qualquer aldeia, e sua presença é sempre notada por pesquisadores e visitantes, assim como pelos próprios Inyã, que dizem ser perigoso andar à noite pela aldeia, por causa tanto dos bêbados quanto dos cachorros. Curioso para saber quantos cães havia em Fontoura, Eliseu Xikera, agente de saúde daquela aldeia, incluiu-os no censo de um determinado ano; e os cachorros somaram aproximadamente o mesmo número de crianças até dez anos, o que, em geral, ultrapassa um terço da população. Em Santa Isabel e Fontoura, isso equivale a um número um pouco maior que 200! Há cães em praticamente todas as casas – embora não tantos quanto na de meus anfitriões, que, em um momento de minha pesquisa, chegou a ter sete.

iniciandos, depois a capina do pátio, o corte do mastro e, por fim, a construção das casas rituais –, mais se bebe. É nítido como a bebida caminha junto com a festa. Durante os sete dias de reclusão dos meninos, ainda se bebe muito, embora menos que no “grande final”, correspondendo, de certa forma, ao momento um pouco mais calmo que os dias da reclusão representam. Depois da saída dos meninos, de sua volta para a casa de suas mães, a despedida dos *woràsỹ* e a desmontagem das estruturas de nadeira e palha erguidas para a festa, o ritual do Hetohokỹ propriamente dito termina e a aldeia volta a um cotidiano tranquilo, interrompido de cinco em cinco dias pelas danças dos *ijasò*; e o consumo de cachaça também diminui visivelmente, retornando a seu nível comum.

Há homens adictos ao álcool, ou que fazem uso regular e contínuo (e excessivo) da bebida. Estes, porém, não são muitos; figuras conhecidas na aldeia, talvez não somem vinte, em Santa Isabel. Mesmo famigerados beberrões bebem ainda mais à medida que a festa vai se aproximando em seu ápice, no qual podem passar dias seguidos embriagando-se. E muitos homens, muitos mesmo – alguns ditos “doidos” (*itxýtè*), outros respeitados trabalhadores –, bebem quase exclusivamente no contexto do ritual. O ritual é festa, e as pessoas ficam animadas (*bàdèsa*).

Hoje, os Inỹ têm uma atitude embuígua diante do consumo de álcool. Pois se, por um lado, os muitos problemas causados por ele levam-nos, em geral, a serem radicalmente contra a bebida, moral e “legalmente” – a idéia da proibição da entrada de cachaça na aldeia é levantada de quando em quando, e tentativas nesse sentido já foram feitas –, por outro, a cachaça está intimamente ligada às festas, e mesmo pessoas que rechaçam-na fornecem bebida para os homens durante os rituais. De modo que hoje, considera-se o fornecimento de cachaça quase como uma obrigação do dono do Hetohokỹ, os pai ou avôs de *jyrè* e de *ijasò*. Quando os homens estão no pátio e acaba a bebida, sobretudo durante os momentos altos do Hetohokỹ, correm até a casa do pai de um iniciando; “ele tem que arrumar para a gente”, ouvi certa vez. Pois os homens bebem para ficarem “alegres” e “animados” (*bàdèsa*), dizem; bebem para “acabar a vergonha” e, assim, dançar no centro da praça, às vistas de todos, com *aõni aõni* e *woràsỹ*, ou como *ijasò*, durante a noite⁶³; bebem para “não dar sono” e “brincar a noite toda” com o mastro *tòò*.

A cachaça, também é, ao lado do tabaco, um forte aglutinador masculino para o trabalho. Onde há uma garrafa – ou um “carotinho” (um pequeno barril) plástico, o que

⁶³ Embora eu não me recorde de ter visto um único homem sair embriagado para dançar com *ijasò* quando estes dançam no final da tarde; nesses momentos, embora quase sempre haja alguns bêbados na praça, os homens estão, via de regra, sóbrios. Vi alguns homens beberem um pouco para entrar com *ijasò* na aldeia, no dia em que o mascarado chega. Já durante a noite, é difícil que um homem dance sem beber.

bem mais comum –, os homens se juntam. Assim, mesmo homens que não bebem levam pinga para o pátio, de modo que os trabalhos dos aruanãs ou do Hetohokỹ de seu filho sejam feitos com mais agilidade. Isso vale, com efeito, não apenas para o ritual. Sem cachaça na casa dos homens, um aruanã pode levar quase dez dias para ser feito; mas se o pai do mascarado mantiver a oferta de bebida constante, o trabalho terminará dentro de dois ou três dias, provavelmente. Se não há bebida, a capina do *ijoina* domorará cerca de 4 dias de trabalho, nem sempre seguidos; com cachaça, tudo pode ser feito em dois, talvez um dia. No Hetohokỹ de 2015, para dar um exemplo mais concreto, um dos pais de dois *jyrè* pagou um homem para fazer uma pequena casa, em frente à que estavam usando para a festa, para receber os *bròtyrè* de seus filhos. Entregou-lhe, adicionalmente, uma quantidade de cachaça – não me lembro quanto. Como resultado, cerca de dez homens o ajudaram no trabalho, apenas para partilhar da bebida, e a casa foi erguida rapidamente.

Não resta dúvidas que a embriaguez caminha junto com o ritual, mas não apenas em relação ao ritmo do trabalho e da animação coletiva. A cachaça é também um fator de alteração ritual. Alguns *inỹ* suspeitam que a ingestão da bebida coloque o corpo em uma situação de vulnerabilidade, tornando-o mais ‘permeável’, por assim dizer, aos espíritos, facilitando que algum, ou uma multidão deles, “entrem para seu interior” (*iwo-ò ralò*). Talvez, então, não seja por acaso que a cachaça possa ser usada como “mistura”, *uri*, em certos malefícios – como em alguns feitiços de enforcamento desvelados em Santa Isabel – que visam introduzir algum espírito no corpo da vítima. Embora em muitos casos a explicação dos xamãs é que a bebida é colocada para induzir a pessoa a beber e, assim, “tomar coragem”, o uso da pinga na feitiçaria mereceria mais atenção.

A suspeita de que falo se baseia principalmente na percepção sensível da embriaguez alheia. É comum ouvir afirmações como “nós índios não sabemos beber” ou “*inỹ* bebe até cair”, ao contrário dos Tori que, em sua visão, “bebe só um pouco e depois para, só para divertir, não é pra cair, não”, que “sabe beber controlado”. Com efeito, a maior parte dos indígenas bebe na medida da disponibilidade da bebida: não importa quantos carotinhos houver, bebe-se até que acabem. Por um lado, isso não é tão assustador quanto poderia parecer, pois há sempre muitos para partilhar a bebida. Entretanto, é comum, mais uma vez sobretudo nos períodos de maior efervecência ritual, ver homens estatelados no chão, absolutamente embriagados, ou, quando ainda conseguem ficar de pé, lembrando mais zumbis do que pessoas propriamente humanas. Esses, e mesmo que pessoas que não costumam chegar a tal ponto, agem de maneira muito distinta de quando estão sóbrios (*tayry-mỹ*), (a)parecendo para seus parentes

como outra pessoa, como uma pessoa Outra. Seus parentes tentam reverter tal estado aconselhando-lhes; mas, como vimos anteriormente, os bêbados, como as crianças, tem o ouvido tampado.

A imagem dos zumbis não é de todo descabida. Uso-a como uma tentativa de tradução aproximada. Pois, como argumentei no capítulo três, os bêbados dispõem afecções de um tipo de espectro dos mortos, os *kuni* ♀, *uni* ♂. Com efeito, eles são mortos antecipados, pois agem como *uni* e levam um “estilo de vida” que coloca a morte sempre em seu horizonte. Seus parentes receiam isso, e com razão, pois essa já foi a sorte de muitos. Afogados, assassinados em decorrência de brigas, por cirrose hepática ou outras doenças decorrentes do uso abusivo de álcool, muitos e muitos bêbados já morreram. Com efeito, parece contra todas as probalidades que alguns deles continuem vivos. Talvez isso seja assim porque os *òhỹ mahãdu* (‘os cachaceiros’) fazem *xiwè* sobre a pinga que bebem, partilhando-a com os *woràsỹ* e pedindo sua proteção. E eles os protegem, dizem, porque entre os *woràsỹ* há também aqueles que, quando vivos, foram *òhỹ mahãdu*.

A embriagues, portanto, parece, por um lado, uma continuação da transformação ritual: o consumo de cachaça está diretamente relacionado ao ritual, potencializando a conjunção entre homens e espíritos, particularmente aos espíritos dos mortos. Assim como os devires-*aõni* da praça, a embriagues traz animação e alegria; mesmo para os que não estão bebendo, que se divertem enormemente – quando não se aborrecem terrivelmente – com os bêbados, assim como os/as que não estão dançando se alegram ao ver as danças e ao ouvir as músicas dos *aõni aõni* e *woràsỹ*. E ambas as formas de alteração deixam o *ijoina* cheio, movimentado, e a aldeia animada. Assim como ambas necessitam de controle para contrabalancear seus riscos.

Há, entretanto, uma diferença importante. Pois os Inỹ nem sempre acham graça dos bêbados; e porque, como vimos, só os Tori sabem “beber controlado”. A cachaça propicia uma alteração que, ao contrário daquela que tem lugar no ritual, não é circunscrita a tempos-espacos determinados. Ela começa no *ijoina*, poderíamos dizer, tendo em vista seu passo paralelo ao do ritual, mas transborda para o *ixỹ*. Os bêbados, em algum momento, voltam para suas casas, causando toda sorte de problemas – discutem com seus parentes e xingam-nos, atrapalham seu sono, batem em suas mulheres, ou às vezes em suas mães a até mesmo pais. Quando o Hetohokỹ termina, os *aõni aõni* e os *woràsỹ* vão embora e os homens não podem mais brincar no pátio com suas almas-imagens; mas a cachaça, ainda que de modo mais ameno, continua. O contraste me parece bem capturado pela diferença entre os dois tipos de espectro dos

mortos envolvidos no ritual e na embriagues, os *woràsỹ* e os *uni* – ver capítulo quatro. Em lugar de protegerem os vivos, como os *woràsỹ*, os *uni* (e *hurè*) são fonte constante de perigo; em lugar de apararecerem belamente adornados durante o dia, eles aparecem orrendos durante a noite; em lugar de trazer animação e alegria para a *coletividade da aldeia*, eles trazem medo às *pessoas*. Esse último elemento traz uma questão importante. Pois o tipo de controle coletivo e convencional de que é alvo a transformação ritual (a formalização e cinscunção a tempos-espacos determinados) é impossível sobre a embriagues. Bebe-se mais durante as festas, mas não se pode impedir que se beba fora delas; bebe-se mais no pátio, mas a bebida se espalha, líquida que é, em pequenos grupos que a levam para múltiplos lugares; o dono do Hetohokỹ pode prover cachaça para os homens trabalharem animados, mas nunca se conseguiu barrar a entrada cotidiana de bebida na aldeia.

Aqui podemos encerrar, enfim, a segunda parte desse capítulo. Partiremos agora para a terceira e última, na qual deixaremos de lado o foco na transformação ritual, que nos guiou até agora, e voltaremos ao problema que orientou, no final do capítulo anterior, o exercício analítico de (multi)representação da estrutura do cosmos, o problema do meio e do terceiro.

FECHANDO O CÍRCULO

ANTI-CÍRCULO: DUALISMO “EX-CÊNTRICO”

Não poderia me furtar, nessa tese, de discutir, de alguma maneira, a questão do dualismo, ou do triadismo. Vimos, no capítulo anterior, que é a partir daí que Nathalie Pétesch (1987; 1992; 1993a) e Patrícia Rodrigues (2007, 2008b) constroem suas interpretações das sociocsmologias karajá e javaé, a primeira elaborando a relação entre o dois e o três, a segunda conferindo ao três um lugar central, em detrimento do dois. As discussões que apresento adiante dialogam, mais uma vez, com os argumentos das duas autoras – embora nem sempre de maneira explícita. O que se segue, porém, não se pretende como uma outra ‘interpretação geral’ da sociocsmologia inỹ. Antes que “fechar” uma análise, gostaria de “abri-la” para fora do universo inỹ. À luz de alguns desdobramentos mais atuais das discussões sobre o dualismo – e de outras questões que

dali se originaram –, proponho um exercício analítico que visa explorar transformações possíveis entre modelos de aldeias circulares (jê-bororo) e lineares (inỹ). Antes que “localizar” os Karajá “entre” – entre dois ‘modelos estruturais’, como faz Pétesch, ou entre duas ‘matrizes culturais/linguísticas’, como propõe Rodrigues⁶⁴, esforços que, a meu ver, acabam por resvalar em um esquema tipológico –, trago alguns elementos que apontam para o interesse em tratá-los como parte de um grupo macro-jê de transformações.

Tanto no nível cosmológico, quanto no do plano da aldeia e no da “organização sócio-cerimonial”, Nathalie Pétesch identifica uma mesma estrutura: um “dualismo assimétrico”, uma linha cuja relação entre os dois extremos é mediada por um termo central, um ponto (ou um “eixo”, como ela diz) localizado na região mediana da reta, mas dela deslocado horizontalmente (ver DIAGRAMA 01, capítulo um). Essa estrutura se expressa alternadamente ora como uma tríade ora como uma díade diametral. O cosmos, por exemplo, aparece ora como uma estrutura vertical triádica orientada (um nível inferior, um mediado e um superior), ora como uma oposição dual, no plano horizontal, entre a própria reta (os extremos assemelhados, i.e, os patamares inferior e superior como assemelhados, mundos aquáticos e reino da imortalidade, dentre outras características comuns) e o ponto central (o patamar intermediário, um mundo seco e onde as pessoas morrem). A estrutura vertical triádica é “orientada”, caracterizada por um “movimento centrífugo”, pois o surgimento da humanidade é uma ascensão do fundo do rio, de modo que o mundo subaquático está para o mundo do meio assim como o passado/natureza está para presente/cultura. Quanto ao nível superior, Pétesch se apoia sobretudo na possibilidade de alguns xamãs ascenderem para o Biu após sua morte: “não podemos deixar de sentir que, no percurso ascensional e individual do xamã entre um passado mítico aquático, uma estada terrestre e um futuro escatológico celeste, verifica-se um esboço daquela ‘auto-superação’ que caracteriza toda a filosofia tupi” (1993a: 380 – ver também os diagramas ao final desse página).

⁶⁴ Baseando-se numa leitura da mitologia javaé, Patricia Rodrigues avança a hipótese de que esse grupo seria o produto da fusão entre um povo de língua arawak com outro de língua jê. O mito narra que os Javaé atuais surgiram da junção dos Tòlora com os Wèrè – vimos no capítulo um. O primeiro desses povos vivia num sistema regional e pluriétnico que teria entre suas principais características o pacifismo e a absorção de grupos e traços culturais estrangeiros. A semelhança com o sistema auto-xinguano leva a autora a considerar os Tòlora como um povo arawak. Os Wèrè, por seu turno, eram belicosos e praticantes de rituais coletivos. A autora, como vimos, os identifica aos Jê. Os Javaé atuais teriam herdado a base de sua ‘cultura’ dos primeiros (daí, por exemplo, a valorização inỹ do pacifismo) e a língua (daí sua filiação ao tronco Macro-Jê), a terminologia de parentesco e o sistema ritual dos segundos. Os Javaé atuais, portanto, estariam “entre” os Jê e os Awarak, estariam em uma “relação histórica entre duas grandes matrizes culturais/linguísticas, por mim identificadas como de origem Arawak e Macro-Jê (ou Jê-Bororo, mais especificamente), sintetizada no episódio de trocas e fusões intensas (de substância e cultura) dos Wèrè com o povo de Tòlora em Marani Hāwa” (RODRIGUES, 2008b: 237).

O eixo horizontal dual, por outro lado, apresentaria uma tendência centrípeta, a distinção entre os espaços residencial e ritual colocando em cena uma série de oposições duais – “homem/mulher, aldeia/floresta, natureza/cultura” (id.: 378) –, análogas às colocadas pelo dualismo diametral jê-bororo. A associação ao universo das aldeias circulares jê-bororo vêm, como se poderia imaginar, de Lévi-Strauss (2008[1956]), quando o autor abre o círculo do dualismo concêntrico e o projeta sobre uma reta, gerando, sugestivamente, o esquema elementar exato de uma aldeia inỹ, uma reta e um ponto⁶⁵. No caso Karajá, segue Pétesch, “o movimento centrífugo de orientação vertical, causado pela abertura do círculo, rompe esse ‘fechamento’ da sociedade sobre si mesma, este ‘cara-a-cara’ permanente imposto pela circularidade espacial, essa diametralidade estática própria dos modelos jêbororo” (1993a: 378).

O ponto intermediário, assim, é tanto um “meio” (de um eixo vertical centrífugo tripartite) quanto um “centro” que, oponde-se aos dois extremos da díade assimétrica, preserva o caráter centrípeta do dualismo concêntrico. É o poder de atração desse centro, assim, que equilibra as tendências centrífuga e centrípeta, de “abertura” e “fechamento”:

Esta oposição binária estabelecida no eixo vertical pela mediação de um terceiro elemento não pode se equiparar a um dualismo diametral simétrico e estático. Como já constatamos, a relação antitética é realmente operante entre, de um lado, o ponto mediano, e de outro, os dois pólos, cuja assimetria tornar-se-ia hierarquia se o elemento central não os mantivesse numa relação diádica. Tanto no plano cósmico como no social, os elementos superiores e inferiores da tríade se distinguem por uma acentuação de natureza, mas estão colocados mediante uma relação de inversão perante o elemento mediano. É a força atrativa desse ponto central que bloqueia o movimento de distanciamento das duas extremidades, atenuando, no plano cosmológico em particular, a diferenciação entre um estado aquático infra-humano e um estado celeste supra-humano, inscrita na gênese da humanidade karajá (PÉTESCH: 379-380).

Pétesch conclui, então, com o que ela chamou de “uma explicação mais atraente para a ‘atipia’ karajá” (id.: 365): “Forma intermediária entre dois esquemas estruturais opostos, duas dinâmicas antagônicas, o modelo karajá permite entrever a existência de uma continuidade, de uma lógica de transformação entre as estruturas jê e tupi” (id.: 380).

Talvez seja possível ler o argumento de Pétesch menos como (ou não apenas como) um esforço de classificação karajá “entre”, mas como um esforço de, por meio da análise do caso Karajá, que apresentaria características comuns tanto com os Jê quanto com os Tupi, pensar a possibilidade de transformação entre esses dois ‘esquemas

⁶⁵ Os e as “karajólogos(as)”, como diz o jargão, sempre se perguntam, informalmente, se Lévi-Strauss não tinha conhecimento do caso karajá, que seria um exemplo precioso para sua argumentação em “As organizações dualistas existem?”. Ainda mais tendo ele publicado uma nota sobre as bonecas karajá (LÉVI-STRAUSS, 1937) algum tempo antes, por exemplo, de “Hierarquia e reciprocidade” (1944).

estruturais opostos'. Não arriscaria aprofundar a questão, o que demandaria toda uma outra discussão. Vale lembrar que a autora escreve em um contexto marcado pelos contrastes Jê x Tupi, Brasil Central x Amazônia, como exemplificando diferentes estilos de socialidade: socialidades “sem exterior” vs. socialidades voltadas para o exterior, sistemas centrípetos vs. centrífugos, sociedades metafóricas vs. sociedades metomímicas, entre outras formulações (cf. OVERING, 1981; VIVEIROS DE CASTRO, 1986b; FAUSTO, 2001). Mas esses contrastes, como muitos trabalhos vêm mostrando faz algum tempo, especialmente no que se refere ao “fechamento” jê, são bem menos claros do que se imaginava antes – afinal, pelo menos em alguns casos, só foram postos para serem atravessados. Voltaremos a isso em instantes.

Nos últimos quinze anos, vários trabalhos sobre os grupos Jê têm feito aparecer uma outra imagem. “Se as diferenças que outros têm continuamente de ir buscar ‘fora’ nos aparecem entre os Jê como ‘introjetadas’, isso não se deve a serem os Jê mais autosuficientes (e ‘conservadores’) que os outros. Como os demais povos indígenas sulamericanos, eles também estão virando Outros o tempo todo, através de uma contínua diferenciação” (COELHO DE SOUZA *et alii*, 2010: 10-11 – cf. também COELHO DE SOUZA, 2002). Em sua tese sobre os Xikrin-Mebêngôkre, Cesar Gordon (2006) demonstrou a importância do ‘exterior’ para a dinâmica ‘interna’ do grupo: o ritual é fundamentalmente um momento de alteração na qual se captura a potência *akrê* do Grande Gavião mítico *Àkti*, potência essa fundamental para o exercício da agência masculina; o valor dos bens cerimoniais *nêkrêjx* é função de sua origem estrangeira, e é justamente por isso que eles podem funcionar como um mecanismo de diferenciação interna.

Nada disso, é claro, abole as diferenças entre os Jê e as “sociedades minimalistas” amazônicas, apenas nos obriga a relativizá-las: sobre outros eixos, ou em outra escala, elas podem ser reencontradas no âmbito dos próprios povos jê, ou tupi, em outras escalas. Tendo tudo isso em mente, o que se segue é apenas um exercício analítico que visa explorar, de maneira especulativa, transformações possíveis entre modelos de aldeias circulares (jê-bororo) ou lineares (inỹ). Farei isso por meio de um diálogo com a etnografia panará de Elisabeth Ewart (2003; 2013).

A autora chama atenção para o fato de que os estudos sobre grupos Jê tenderam a se restringir ao interior do círculo da aldeia, à exclusão, por exemplo, das relações entre seus habitantes e os não indígenas. Como sabemos, o próprio formato circular da aldeia, associado aos pares de metades que o recortam de múltiplas formas, foi um importante elemento para a imagem de fechamento e autocontenção (*self-containment*). Ewart

aponta, ao contrário, para as limitações de se restringir ao interior do círculo de casas, excluindo o que está além dele. “No que concerne à socialidade *panará*, fica claro que o dualismo como um princípio de ordenação do mundo não termina nos limites da aldeia, mas se estende além dele para incluir relações com estrangeiros, como os brancos” (2003: 23). Contestando a idéia de que a aldeia é um “mapa para relações sociais”, a aldeia é produzida “by the lived actions of the people”, estando, portanto, em constante transformação (2003: 262). Um exemplo importante é que, no passado, havia duas casas dos homens no centro da aldeia, ocupadas separadamente pelos membros de cada metade. À época de sua pesquisa, havia apenas uma, utilizada por todos os *Paraná*. Essa casa, porém, era deslocada para o lado sudoeste da praça central, ao passo que a outra metade era ocupada pelo centro de futebol. Uma oposição entre metades, assim teria dado lugar à oposição entre *panará* e *hipe*, os brancos.

Sua etnografia trás uma série de contribuições para a reformulação da imagem dos Jê como “fechados sobre si mesmos”. Mas vou me restringir a dois pontos. A etnografia de Ewart apresenta uma inversão dos valores atribuídos ao “centro” e a “periferia” tal como aparecem mais comumente na literatura centro brasileira. Enquanto os estudiosos do projeto Harvard-Museu Nacional atribuíam, grosso modo, um valor hierarquicamente superior ao centro, como locus por excelência do “sociedade”, em oposição ao círculo de casas associadas à “natureza” (dentre outros muitos pares de oposição), Ewart argumenta que, entre os *Panará*, o centro, mais que o exterior da aldeia, é o lugar da alteridade: “a partir da lógica do layout da aldeia, é possível conceber a alteridade [‘Otherness’] como estando localizada no centro, ou seja, precisamente no lugar onde está a casa dos homens hoje, antes que como sendo considerada apenas como um aspecto do domínio antissocial externo à aldeia” (id.: 270). A semelhança com meu argumento nessa tese é clara: entre os *Karajá*, a praça ritual, o “centro” é o lugar reservado aos *aõni* e à transformação dentro do espaço feito humano.

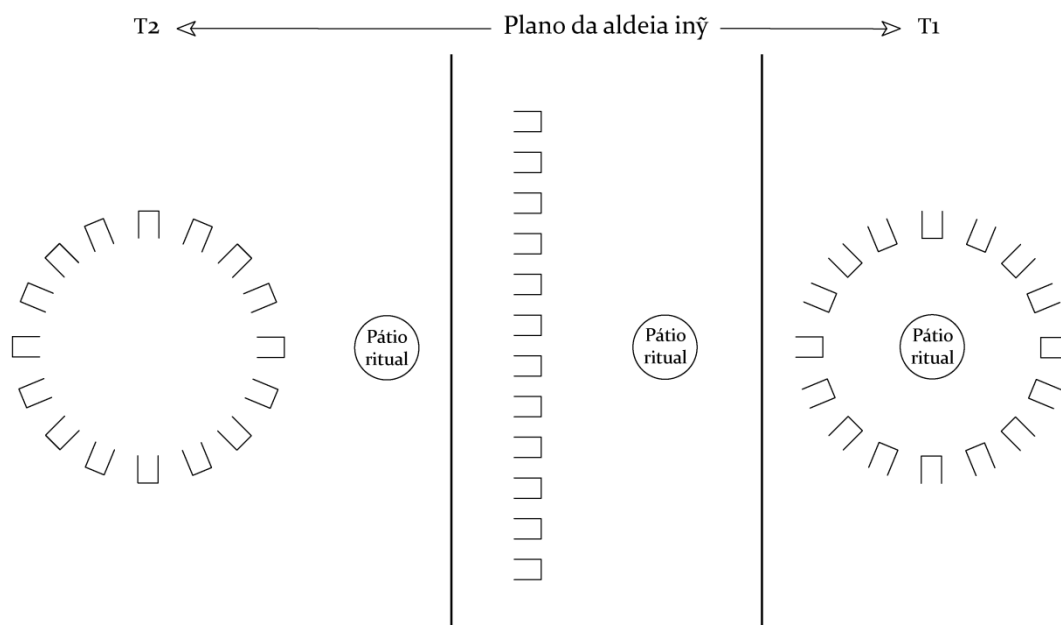
Mais ainda, Ewart argumenta que “a aldeia circular [*panará*] pode ser lida como baseada em um conceito essencialmente linear” (id.: 270). Pois os dois clãs associados ao nascer e ao por do sol, *kwakjatanêra* e *kwasôtantêra*, não se opõem no círculo da aldeia, mas sim dispõem-se lado a lado, sendo um associado à base e outra às folhas da palmeira de buriti (id.: 264). Uma aldeia circular, mas marcada por um aspecto linear (!). Ewart menciona um artigo de Hans Dietschy (1977a), no qual etnólogo suíço sugere que as aldeias lineares *karajá* poderiam ser vistos como uma transformação das aldeias circulares dos Jê setentrionais. Ewart, então, recorre à abertura do círculo do dualismo concêntrico e sua projeção sobre uma reta feita por Lévi-Strauss (2008[1956]) – que,

como já notei, gera os traços elementares do plano de uma aldeia inỹ, uma reta e um ponto –, e ressalta as consequências dessa operação à luz de seu material etnográfico:

This [...] in turn, has profound effects on the way in which the village centre is conceived, and it is no longer 'geometrically obvious' that the centre is of necessity the heart of culture. Indeed, it can be seen to become the very opposite, namely the 'heart of Otherness'. Equally, it is no longer obvious that what goes on at the centre, men's debates and ceremonial life, is the culmination of cultured self-identity but may, rather, be seen as the privileged location for encountering and appropriating alterity. *In turn, a circular formation with the men's house at the centre is the ideal and logical result of total inclusion of what is conceptualized as totally 'other' and beyond or outside 'self'*. Clearly, the dialectical relations between centre and periphery are key elements of Gê social structure, but not to the exclusion of that which lies beyond the periphery (2003: 271).

Um anti-círculo, poderíamos dizer; um círculo que não circunscreve um espaço interior, mas sim seu próprio exterior, um círculo cujo exterior está no centro e o “centro” está na linha periférica. O caso karajá é uma radicalização dessa possibilidade. A abertura do círculo, feita por Lévi-Strauss (2008[1956]) e retomada por diversos autores e autores, sugere que as aldeias karajá poderiam ser uma transformação das aldeias circulares Jê. O que acontece, porém, se fizermos o contrário, se transformarmos a praça ritual inỹ em um centro e fecharmos a linha de casas como um círculo a sua volta? Como Dietschy já havia notado, isso pode ser feito, “desde que estejamos de acordo que as casas do círculo assim reconstituído possam se voltar para o exterior, virando as costas ao centro” (1977a: 300). Pois as casas são voltadas para o rio, e não para a praça – uma dupla transformação, assim, em relação ao desenho das aldeias jê. Ou então, eu acrescentaria, poderia acontecer o inverso. Pois há duas maneiras de fechar o círculo: podemos fechá-lo para a direita, circundando o pátio ritual (a operação de Dietschy – ver DIAGRAMA 05, transformação 1 [T1]), de modo que as casas voltam-se para fora; ou poderíamos fechá-lo para a esquerda, de modo que as casas se voltem para dentro, seguindo o desenho das aldeias circulares jê (ver DIAGRAMA 05, T2), e então, o centro (o pátio ritual) seria deixado do lado de fora! De todo modo, um anti-círculo, no qual as casas ou viram as costas para o centro ou, voltando-se para dentro, o arremessam para o lado de fora. Os Karajá, assim, talvez possam ser vistos como uma variação do esquema panará proposto por Ewart: pois nos encontramos diante de uma radicalização da idéia de que o centro é o lugar da alteridade no espaço “aldeão”: *ele lhe é exterior*. Lembremos que, para os Karajá, o *ijoina* fica *fora* da aldeia. Seguindo essa pista, poderíamos dizer que o pátio ritual é um duplo da aldeia.

DIAGRAMA 05: Fechando o círculo (1)



Aqui reencontro também uma transformação do plano da aldeia Buridina, que não possui casa de aruanã, nem pátio ritual, portanto. Mas suas duas fileiras de casas não se voltam ambas para o rio, mas estão uma de costas para a outra! Buridina está à beira do Araguaia e tem, em termos gerais, a mesma configuração espacial de outras aldeias inỹ. Até a década de 1960, ela estava ao lado de um pequeno vilarejo, cuja origem remonta ainda no final do século XIX, tendo se originado do presídio de Santa Leopoldina. O que separava a aldeia (à jusante) e o vilarejo (à montante), ambos à beira do rio, era apenas um córrego. Na década de 1970, a cidade de Aruanã (que virou município do estado de Goiás em 1958) inicia um processo vertiginoso de expansão em função do aumento do fluxo de turistas cresce em todas as direções, inclusive para o norte, atravessando o córrego (que hoje, já quase seco, corre em uma tubulação sob o asfalto) e “engolindo” a aldeia, que ficou “ilhada”, rodeada pela malha urbana, exceto pelo lado do rio. Paralela ao rio, e imediatamente atrás da aldeia, foi construída uma estrada que, posteriormente, foi asfaltada e se tornou a principal avenida de Aruanã⁶⁶. O espaço deixado pela ausência de rituais em Buridina veio a ser ocupado, de algum modo, pelas relações intensas com o mundo dos brancos. E, dada a importância dessa oposição *inỹ-tori* ali, que se constitui inclusive como uma divisão interna às pessoas (ver NUNES, 2010a; 2012a; 2014), eu havia sugerido em meu primeiro trabalho sobre Buridina que a avenida (e a cidade, portanto)

⁶⁶ Sobre a história dessa aldeia, ver Nunes (2009a; 2010b; 2012a).

estava para uma fileira de casas assim como o rio (e o mato da margem mato-grossense) estava para a outra.

À diferença das outras aldeias Karajá e Javaé, as duas fileiras de casas de Buridina têm suas portas frontais orientadas para sentidos opostos: uma das fileiras está virada para o rio, a outra para a principal avenida da cidade (que está, portanto, no lugar do rio para esta fileira de casas) – cf. também [...]Schiel, 2008: 18. Quando perguntava para alguns moradores o porque desta diferença, me respondiam que, à época da construção das casas, no ano de 1994, foi uma opção dos moradores da segunda fileira de casas que suas portas frontais não ficassem voltadas para o rio. Assim, tendo “dois rios”, um a leste e outro a oeste, o “mato” enquanto referente espacial que se opõe rio foi anulado. Com efeito, com a inversão do sentido de orientação de uma das fileiras, o caminho que geralmente há entre elas deixou de existir, só havendo pequenos trilheiros perpendiculares ao rio (que conectam os dois caminhos principais). Esta faixa entre as casas não serve para trânsito e, na verdade, aí cresce uma certa quantidade de mato (NUNES, 2009a: 102 – ver o desenho na mesma página).

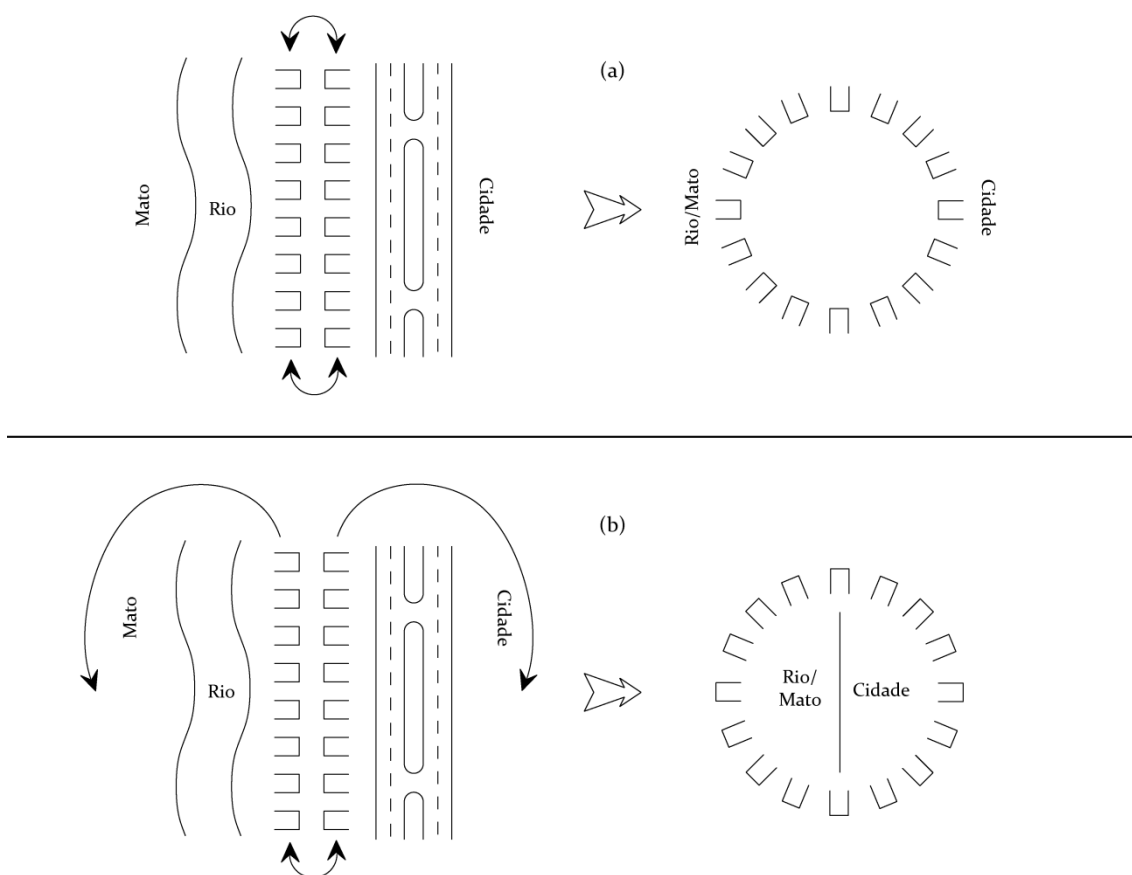
Mas o que aconteceria se, continuado o experimento, fechássemos também as fileiras de casas de Buridina em um círculo? No exercício acima, tínhamos dois elementos, o arruado de casas e o pátio ritual. Aqui, não há pátio ritual, mas o arruado é duplicado, não meramente como uma continuação (duas ou três fileiras de casas voltadas para o mesmo lado), e sim por meio de uma inversão (as casas de cada fileira se orientam em sentidos inversos); de modo que ‘dois arruados’ são os elementos que temos inicialmente. Quando fechamos o círculo, porém, essa duplicidade some, pois a orientação das casas passa a ser uniforme (todas se voltam para dentro ou para fora – ver *infra*, DIAGRAMA 06). Reencontramos, então, os mesmos elementos do exercício anterior, um círculo de casas e um exterior/centro. Vejamos.

Poderíamos simplesmente unir as duas extremidades das duas linhas de casas e abaular a região central até atingir a circunferência (ver DIAGRAMA 06, a). Teríamos, então, casas voltadas para fora e um centro conceitualmente vazio.

A outra possibilidade é que unamos as duas linhas de casas em apenas uma das extremidades e movamos os outros dois extremos em direções opostas até que se encontrem do outro lado, o que geraria um círculo com casas voltadas para dentro (ver *infra*, DIAGRAMA 06, b). Aqui, porém, uma operação conceitualmente mais complexa é exigida. Pois o movimento das linhas (indicado pelas setas longas na parte superior da figura à esquerda no DIAGRAMA 06, b) “abraçaria” todo o exterior do espaço aldeão, introjetando-o no interior do círculo. E algo interessante acontece. Pois esse espaço exterior, como vimos, é bipartido entre cidade, a “leste” (*biura*), e rio/mato, a “oeste” (*bàdèbrò*). Assim como em Santa Isabel, são sobretudo os homens, em virtude de suas atividades características, voltadas para o “sustento” do grupo doméstico (i.e., a abtenção de comida e de dinheiro, basicamente), que circulam frequentemente nesses dois

territórios habitados por seres Outros⁶⁷, sendo associados a eles. De modo que o centro seria, possivelmente, um espaço masculino, em oposição ao círculo de casas feminino; ou seja, o que apareceria no centro seria um análogo do pátio ritual. E esse ‘pátio’ seria dividido entre um “lado rio/mato” e um “lado cidade”. A figura resultante, então, é uma aldeia circular estruturada por meio de um dualismo concêntrico (o ‘pátio’ no centro do círculo de casas), mas cujo espaço interior, o centro, é dividido diametralmente entre duas metades. Imaginemos que isso poderia desembocar em uma divisão da coletividade masculina em grupos de praça ou ‘metades cerimoniais’, e nos vemos diante de algo muito semelhante a uma aldeia jê!

DIAGRAMA 06: Fechando o círculo (2)



Exploreemos um pouco além. Pois poderia ser que a introjeção do espaço exterior no interior do círculo repartisse não o centro, mas o próprio círculo de casas em duas

⁶⁷ A cidade é *tori hãwa*, “aldeia/território dos brancos”, e a mata alta em frente à aldeia, do outro lado do rio (na Gleba III da T.I. Karajá de Aruanã, MT), é dita ser *hãlòè hãwa* ♂, “aldeia/território das onças” (pois esses felinos se fazem sempre presentes, ali). Em outro lugar (NUNES, 2013c), explorei as relações que os Karajá dessa aldeia travam com as onças e os brancos, relações essas mediadas pelos territórios de cada um desses seres, mostrando que elas são, sob vários aspectos, análogas.

metades: a metade dos “brancos” e a metade das “onças”⁶⁸. Cada metade, porém, poderia ainda ser dividida em dois. A metade das “onças” se repartiria entre o clã das “onças” (ligado ao mato) e o clã das “ariranhas”, que, para os Karajá, está para mundo aquático (*bero* ♂ ou *bèra*) como a onça está para o mundo do seco (*ityti*). Uma oposição orientada pelo eixo leste-oeste, assim, seria projetada no eixo *ibòò-iraru* (montante-jusante). E quanto à metade dos “brancos”, uma diferenciação entre as partes “nobre” e “pobre” da cidade poderia ser projetada no círculo de casas. Os karajá dividem a cidade, grosso modo, em uma parte de baixo, associado ao bairro da “Taboca”, e uma parte de cima, onde está o “Centro”. A “Taboca”, um bairro mais humilde, cujos moradores, em sua maioria descendem dos ribeirinhos da região e são pescadores e “comedores de tartaruga”, como os Karajá. Mas, por serem mais pobres, alguns indígenas chamam-nos, jocosamente, de “comedores de mandi”, um peixe pequeno, que se pega de vara em qualquer lugar à beira do rio, e, talvez por isso mesmo, um dos espécimes mais desvalorizados. Come-se mandi, quando “não tem peixe”, poderíamos dizer: comer mandi é sinal de escassez absoluta de proteína animal em uma casa. Até ovo frito é melhor! Já o “Centro” é a área nobre da cidade, onde se concentra praticamente todo o comércio da cidade (talvez 90%), cujos moradores, em geral, são “comedores de carne de vaca”, o que sinaliza seu maior poder aquisitivo. Além do mais, o centro é o local de concentração dos turistas, vindos de Goiânia, Brasília, alguns de São Paulo, Rio de Janeiro, do sul do país, e até mesmo alguns de países estrangeiros. Essa diferença entre “Taboca” e “Centro”, note-se reflete aquela entre os gêmeos (Mog) filhos de Ujÿ (à jusante, *iraru*) e Æñxiwè (à montante, *ibòò*). Teríamos, assim, na metade dos “brancos”, dois clãs, que poderiam ser chamados de “Taboca” e “Centro”, ou “*iraru mahãdu*” e “*ibòò mahãdu*” ou, porque não, Ujÿ e Æñxiwè. Um aldeia circular, dividida em duas metades diametrais, cada uma delas dividida em dois clãs; e no centro do círculo, uma ‘praça ritual’. Não é justamente assim que se configuram as aldeias panará e bororo (nesse último caso, com oito, e não quatro clãs)?

O que faço aqui, certamente, não passa de especulação, mas não é um mero devaneio (pelo menos não completamente); pois, noto, utilizei aqui apenas termos e relações relevantes na vida atual dos Karajá de Buridina, em uma aldeia linear. Além do mais, esse exercício aponta para a produtividade de se analisar o caso karajá,

⁶⁸ A referência às onças não é casual. Pois a mata alta que se estende do outro lado do rio, em território mato-grossense e em grande parte dentro dos limites gleba III da T.I. Karajá de Aruanã, os Karajá dizem, é “território das onças” (*hãlòè hãwa*). Há sempre alguma onça nessa mata, sempre se as escuta esturrar ali, e há casos inclusive de homens que foram (per)seguidos por um desses felinos. Uma onça parida, certa vez, avançou em um homem, que subiu no alto de um pé de tucum (!) e, cravejado de espinho, ficou lá no topo até o animal desistir e ir embora (ver NUNES, 2013b).

aproximando-o do panorama jê-bororo, como parte de um sistema de transformações macro-jê⁶⁹. O caso karajá e, porque não, o de outros grupos desse conjunto. O experimento de “fechar o círculo” das aldeias inĩ me parece reforçar, por exemplo, a análise de Ewart (2003; 2013) do caso panará, assim como suas conclusões sobre o dualismo e sobre o caráter ‘exterior’ do centro. O exercício sugere, também, que não devemos nos limitar a pensar que o plano das aldeias karajá pode ser obtido ao se abrir o círculo do dualismo concêntrico sobre uma reta, como fez Lévi-Strauss (2008[1956]); a idéia de um sistema de transformação implica que o *inverso também poderia ser feito*, assim como que essas não são as únicas possibilidades. Lévi-Strauss projetou o círculo sobre uma reta. Tenho a impressão que boa parte de nós (eu, pelo menos, até recentemente) leu a figura obtida por esse procedimento (uma reta e um ponto) como um “limite” de certa maneira; que, aberto o círculo, tudo que se poderia fazer era fechá-lo novamente (fechá-lo ‘para cima’, englobando o ponto), reconstituindo o dualismo concêntrico. Como indiquei, porém, o procedimento poderia continuar e o círculo ser fechado ‘para baixo’, dando origem a um dualismo “ex-cêntrico”, um anti-círculo, que não engloba seu centro, mas sim o expulsa. O caso karajá, aliás, coloca isso de maneira aguda devido à ‘segunda transformação’ em relação ao plano comum das aldeias jê-bororo, i.e., o fato de que as casas dão as costas para o pátio ritual. E o caso de Buridina, em que as linhas de casas se voltam para direções opostas, coloca a possibilidade de que, fechando círculo, cheguemos a uma divisão diametral, interna a um dualismo concêntrico (a divisão dual do centro) ou mesmo repartindo o próprio círculo das casas em dois segmentos (mais puramente um dualismo diametral).

A passagem do concêntrico ao diametral, possibilidade de transformação de um em outro, não é de se surpreender. Se o próprio Lévi-Strauss (2008[1956]) opõe as duas estruturas, leituras recentes apontam que a projeção do dualismo diametral sobre uma reta (dois segmentos de reta unidos em *um ponto intermediário*) implica, do mesmo modo que a operação feita ao dualismo concêntrico, “um potencial triádico implícito” (LIMA, 2008: 234); e também que o dualismo diametral pode ser visto como uma estrutura assimétrica, em que “a simetria é uma operação segunda, que se aplica a uma desigualdade dada antecipadamente” (id.: 236), que “sua operação não é criar uma

⁶⁹ Os Bororo, assim como os Karajá, falam línguas que não pertence à família Jê, mas sim a famílias do tronco Macro-Jê que levam seus nomes. Lembremos ainda que, junto a esses três famílias, Jê, Bororo e Karajá, o tronco Macro-Jê abarca ainda outras 12 famílias linguísticas, entre as quais estão grupos como Maxakali, Krenak, Guató, Chiquitano, Jabutí (incluindo os Djeoromitxí, recentemente etnografados por Nicole SOARES-PINTO [2014], Ofayé e Rikbaksá (Ver RIBEIRO & VAN DER VOORT, 2010: 546-547).

simetria entre termos tornados assimétricos pela outra [perspectiva], mas criar simetrias entre relações assimétricas" (id.: *ibid*).

Esse importante artigo de Tania Stolze Lima, aliás, traz considerações importantes para o debate em questão (ver também COELHO DE SOUZA, 2008, e VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Não poderia avançar nisso aqui, mas registro apenas que o problema do terceiro, tal como Lima elabora, permitira repensar (ou eliminar) o problema da “atipia” Karajá: se o terceiro é a perspectiva, e sendo ele de natureza diferente que os dois extremos, então o três está sempre lá, mesmo em dualismos diametrais (assim entendo o argumento de LIMA, 2008). E ali onde o três se coloca de maneira evidente, com entre os Karajá, os dois está sempre lá! Se cada “termo” da tríade pode se alternar como a perspectiva que situa os dois outros, então estaremos sempre diante de uma relação a dois, de um dualismo – foi isso que tentei mostrar com o exercício de representação do cosmos sob diferentes pontos de vista desenvolvido no capítulo anterior. Não um dualismo simétrico e equilibrado (se é que estes existam), mas um dualismo assimétrico e em perpétuo desequilíbrio (LÉVI-STRAUSS, 1993[1991]).

Penso também, é claro, nos argumentos de Patrícia Rodrigues; pois há uma tensão na maneira como a autora define o meio, que “é mediação entre opostos, em outras palavras, *a relação em si*, um terceiro produto que liga e contém os dois extremos opostos internamente, mas que ao mesmo tempo não é nenhum dos dois.” (2008b: 272). A imagem mestra usada por Rodrigues é a procriação: “a sociedade/cultura é o filho híbrido [“aqui no sentido de ‘originário do cruzamento de espécies diferentes’ (Ferreira, 1986), mas sem a conotação da ‘esterilidade’ dos híbridos”, ela acrescenta em nota] de um princípio feminino criativo, porém desordenador (mudança, alteridade, exterior), e um princípio masculino estruturante (continuidade, identidade, interior)” (id.: 891). Esse terceiro termo, por sua vez, será (em algum momento) confrontado por um outro ‘princípio feminino criativo, porém desordenador’, dando origem a um novo terceiro, e o caráter recursivo dessas sequências (tese > antítese > síntese, diria eu) transformam estrutura triádica da “teoria javaé da ação criativa” em uma “espiral da história”.

Mas Rodrigues passa ao largo de uma questão que me parece crucial. Pois o caráter recursivo dessas transformações exige que a “síntese”, o terceiro termo, seja também nova “tese”; colocando nos termos da autora, o meio pode ser um “híbrido”, mas é também um novo ‘princípio masculino estruturante’. Caso contrário, como ele poderia “parear”, “conjuguar-se”, i.e., entrar em uma nova relação (com um princípio feminino) para produzir um novo terceiro? Como lembra Strathern (1988), os híbridos enquanto tais são estéreis: se a pessoa melanésia é andrógina, ela precisa eclipsar uma de suas

‘partes’ internas para que, feita metade, possa de novo emparelhar-se. O terceiro termo de Rodrigues, assim me parece, é certamente um ‘híbrido’, que ‘liga e contém os dois extremos opostos internamente’; mas, nestes termos, ele seria estéril.

O que estou sugerindo, enfim, é que se levamos a sério as condições para que a “teoria javaé da História” seja de fato um encadeamento recursivo da estrutura triádica da “teoria javaé da ação criativa”, nos vemos diante não de uma “concepção verdadeiramente ternária” (Rodrigues, 2008b: 262), mas sim de um cascata de oposições *duais* entre um ‘princípio feminino criativo, porém desordenador’ e um ‘princípio masculino estruturante’. Penso, assim, que o argumento de Rodrigues, cuidadosamente analisado, é muito mais próximo de algumas “abordagens dualistas” do que poderia parecer, a princípio. Me refiro, por exemplo, a meu próprio argumento sobre as *peças misturadas* dos Karajá de Buridina (ver NUNES, 2012a), peças internamente repartidas entre um “lado” ou “metade” *inỹ* e um “lado” ou “metade” *tori*. Mas com a diferença – crucial, penso eu – de que nesse caso, o ‘terceiro termo’ não é híbrido (id.: 2014), mas sim *misturado*, i.e., é constituído por uma dualidade (Eu-Outro, *inỹ-tori*) interna irreduzível (ver também KELLY, 2011).

E, importante frisar, tratar essas relações em termos *duais*, como fiz em minha etnografia de Buridina (*iny-tori*) e aqui (*ixỹ-ijoina*, homens-mulheres, *inỹ-aõni*, *inỹ-tori...*), não implicam em nenhum tipo de “fechamento” ou de “aversão à história”, digamos assim. Embora eu não tenha transformado isso em um argumento, a questão perpassa todo meu texto. Pois como poderia um dualismo ser ‘estático’ se o conteúdo de cada termo *varia segundo a relação concreta em que uma dada oposição se expressa*, i.e., se ele é relacional? Como poderia meu uso de oposições *duais* ser “avesso à história” se meu objeto de análise foram sempre as relações com os brancos e as transformações propiciadas por elas? – sobre isso, ver também Ewart (2003; 2013). É por meio de análises de dualismos assimétricos e desequilibrados, inclusive, que venho gestando há algum tempo uma formulação sobre ‘a teoria karajá da história’, parafraseando Rodrigues; mas ainda resta muito trabalho para que eu consiga fazê-lo. Questões, enfim, para outro momento.

MULHER E HOMENS (2): O CÍRCULO E O PONTO

O caso panará coloca uma associação entre homens e alteridade (o centro da aldeia) análoga ao que ocorre entre os Inỹ. “From a female perspective and sitting outside her residential house, associated with her own natal clan, men, sitting at the centre in the men's house are a kind of enemy or other” (EWART, 2003). E essa associação

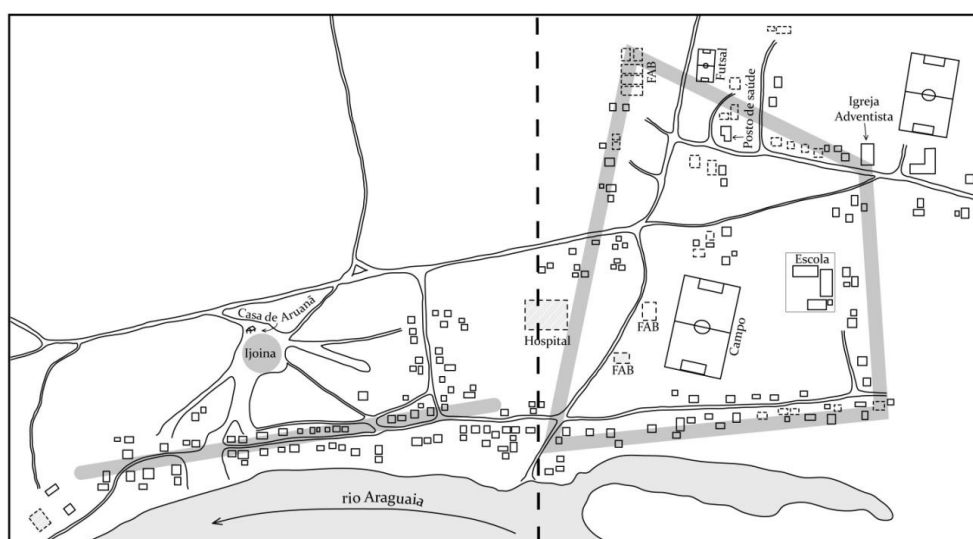
se replica na assimetria da relação entre os Parará e os brancos. Ewart cita menciona a etnografia de Schwartzman (1988: 240), que afirma que as relações entre *panará* e *hipe* (os brancos) são análogas àquelas entre mulheres e homens, pois os *hipe* “furam” (*pierce*) os *panará* com suas flechas, assim como homens “furam” mulheres com seus pênis (id.: ibid). Entre os Karajá, é possível traçar uma analogia similar, não em termos sexuais/predatórios, mas sim em termos das obrigações masculinas no contexto do grupo doméstico. Os Karajá, refletindo sobre seu histórico de relações com os brancos, notam que, desde o início, e mais fortemente depois da fundação do Posto Redenção Indígena pela SPI em 1927, os Tori sempre foram *provedores* para os Inỹ: primeiro de alimentos e bens industrializados e, em tempos mais recentes, de dinheiro via salários, aposentadorias e outros benefícios sociais. Os brancos, então, agiram historicamente frente aos Karajá como maridos devem agir para com suas esposas. E embora o fluxo de bens e dinheiro dos Tori para os Inỹ tenha diminuído enormemente ao longo das duas últimas duas ou três décadas, a analogia, em termos gerais, continua válida⁷⁰. Mas é sobre outro aspecto que gostaria de me deter aqui.

Entre os Panará, assim como entre muitos outros grupos jê, a praça central e a casa dos homens são domínios masculinos, mas não são completamente interditas às mulheres. Já entre os Inỹ, só há uma ocasião em que as mulheres podem avançar sobre a praça (*o brotyrè* dos iniciandos, o momento em que eles têm seus cabelos cortados e são pintados de preto), e elas nunca podem entrar na casa dos homens. Mas, analisando a planta da aldeia de Santa Isabel, percebi que ela pode, com efeito, ser dividida em duas partes: a parte de baixo, a “aldeia velha”, que segue o modelo das aldeias inỹ, e a parte de cima, a “aldeia nova”, que forma uma espécie de aldeia circular, com as casas voltadas para dentro (!). Essa divisão, sobre a qual já comentei no capítulo um, não é arbitrária. Os Inỹ fazem essa distinção e, como disse, em alguns momentos ela reverbera tensões políticas internas à aldeia. Até a década de 1990, os Karajá se concentravam na parte de baixo da aldeia. Com a desativação do posto da FAB na primeira metade dessa década,

⁷⁰ Hoje, os Karajá se veem diante de um momento em que sua relação com os brancos está compulsoriamente se transformando. Eles dizem que os Karajá “se acostumaram” a receber as coisas dos brancos, por isso sempre as pedem; mas que, agora, os brancos não querem mais dar nada, e os Inỹ precisam “se organizar” (principalmente por meio de associações indígenas e de projetos), embora ainda estejam muito longe disso – o juízo é também deles –, para poderem assumir a posição-Tori frente a si próprios, ou seja, provedores não de peixe, produtos de roça etc., mas de dinheiro, bens e alimentos industrializados. Pelo pouco que se pode observar desse movimento, ainda incipiente, isso tende, me parece, a reforçar a posição das lideranças (sobretudo o cacique, mas também outras lideranças que de atrair dinheiro e outros recursos para a aldeia) como *provedores* (uma posição masculina) para população da aldeia (que aparece, então, em uma posição feminina).

porém, começou um movimento de “descompatação” da aldeia⁷¹: a fileira de casas à beira do rio cresceu para cima (*ibòò*) e diversas casas de alvenaria (da FAB, da FBC, das antigas administrações da FUNAI e do Parque Nacional do Araguaia) foram ocupadas. Se antes essa era como uma “aldeia tori” ao lado de Santa Isabel, os Inỹ fizeram dela continuação de sua aldeia; ou melhor, fizeram uma segunda aldeia, que se volta não para a vida ritual, mas para o universo dos brancos. Para que isso fique mais claro, apresento abaixo um recorte do mesmo *croquis* de Santa Isabel que consta no capítulo um, mas com a marcação dos planos dessas “duas Santa Isabel”.

CROQUIS 05: As duas Santa Isabel



Vemos que, na parte da direita da planta, as casas se organizam mais ou menos como um quadrilátero (uma variação de aldeias circulares em contextos de intervenção de agentes estrangeiros – o caso da aldeia Kayapó de Aukre, por exemplo). A geometria, é claro, não é perfeita – assim como não é aquela da parte da esquerda da imagem –, muito porque várias dessas casas já estavam prontas (é o caso, por exemplo, dos dois pequenos aglomerados de casas dentro do quadrilátero). Mas, de todo modo, os Inỹ construíram diversas outras e, olhando para a aldeia hoje, fica claro que o processo acabou por gerar um “centro”, um espaço interno – se houve alguma intencionalidade nisso, não saberia dizer. E essa “praça central” é dividida em dois, cada lado sendo ocupado por construções que envolvem, assim como o *ijoina*, atividades eminentemente coletivas: o campo de futebol e a escola. Que essa aldeia seja voltada para o mundo dos brancos, então, me

⁷¹ O contraste com Fontoura torna isso claro. Em Santa Isabel, as casas são bem mais espalhadas, ao passo que naquela outra aldeia elas se comprimem em um espaço relativamente curto para a quantidade de habitantes; há três fileiras de casas, e estas distam das casas vizinhas apenas quatro ou cinco metros, aproximadamente.

parece claro. Caberia mencionar ainda a presença ali da Igreja Adventista do Sétimo dia e o posto de saúde. E também que, em termos gerais, essa “aldeia de cima” concentra boa parte dos funcionários do sistema de educação, do atendimento primário à saúde indígena e das lideranças de Santa Isabel.

Mas meu ponto principal, mais uma vez, é sobre o centro. Pois ele me parece similar às praças centrais e casas dos homens das aldeias de vários grupos jê. É um espaço certamente masculino, na medida em que, em geral, apenas os homens circulam por ali. Duas ou três construções abandonadas à beira do campo, por exemplo, são lugares comuns de agremiação masculina, diurna ou noturna. Mas ela não é interdita às mulheres. Também elas jogam futebol, menos que os homens, mas com frequência bastante regular; e a escola é um espaço misto. As mulheres, porém, geralmente só vão ao campo quando vão jogar, e não, por exemplo, para assistir os jogos dos homens, o que elas fazem sentadas da porta de suas casas; assim como não costumam ficar andando nos arredores da escola, vão para estudar e depois voltam direto para casa. Na parte de baixo, então, temos uma aldeia linear com uma praça interdita às mulheres, e na parte de cima temos uma aldeia “circular” com as casas voltadas para dentro e um centro que, embora masculino, pode ser ocupado pelas mulheres em ocasiões específicas.

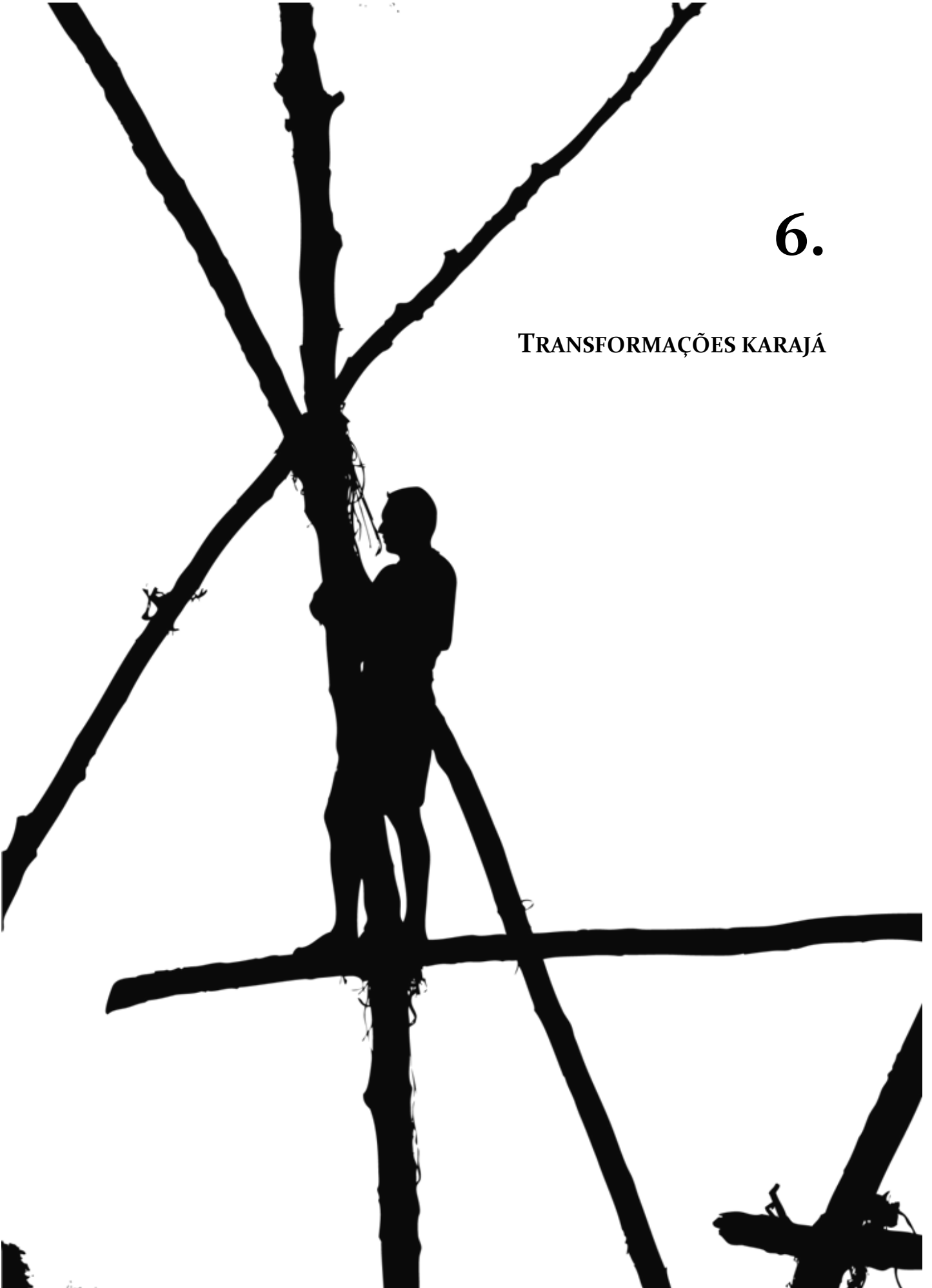
Toda essa geometria, aqui como no tópico anterior, não é pelo prazer da lógica abstrata, é claro, mas para pensar sobre variações entre tipos de relação. Aqui, me chama atenção o caráter “misto”, por assim dizer, do centro. Pois essa é uma característica frequentemente ressaltada pelos mais velhos sobre o tempo do “pessoal de hoje”. Vários homens maduros me disseram que, em sua juventude, “*ijadòoma* [moças em idade casável] era muito difícil”, pois a única maneira de se vê-las era, dançando com aruanã, espiar por entre as palhas da máscara – a referência, aqui, são as moças que dançam com os mascarados. Naquele tempo, como comentei, elas ficavam a maior parte do tempo dentro de casa e só saíam cobertas pelos mantos de algodão *rià*. Já hoje, dizem, “está fácil”, porque os *weryrybò* (rapazes em idade casável) e as *ijadòoma* convivem “misturados”: elas já não mais se escondem (com mantos de algodão ou dentro de suas casas), e os rapazes as veem jogando futebol, na escola, na cidade... Essa “aldeia de cima”, assim, talvez possa ser entendida como uma (das) maneira(s) que os Inỹ encontraram de experimentar uma certa flexibilização da separação estrita entre homens e mulheres – sobretudo entre rapazes e moças – que a interdição radical da praça ritual às mulheres coloca. Uma possibilidade que evoca as aldeias circulares jê (pelo menos no caso de alguns grupos), onde o pátio é masculino, mas não absolutamente interdito às mulheres, como o é entre os Inỹ. Mas essa possibilidade remete, principalmente, ao mundo dos

brancos. Os Inỹ, enfim, me parecem estar experimentando seriamente a possibilidade de se viver “misturados” com os brancos, e *como* os brancos. E estão fazendo isso, em parte – pois a experiência não se restringe a isso –, de uma maneira inusitada: construindo uma aldeia!

Terminamos, aqui, a parte principal de nosso percurso e passaremos, agora, para o capítulo derradeiro. Não o chamo de “conclusão”, porque não é exatamente disso que se trata. Antes, faço algumas reflões sobre a vida atual dos Karajá de Santa Isabel a partir mais de suas incertezas que de suas certezas.

6.

TRANSFORMAÇÕES KARAJÁ



6.

TRANSFORMAÇÕES KARAJÁ

Os contrastes entre o espaço residencial (*ixỹ*) e o pátio ritual (*ijoi*) – entre aparentamento e alteração, entre mulheres e homens – e entre o tempo dos *hỹyna mahãdu* (“os antigos”) e o tempo dos *wijina bòdu mahãdu* (“o pessoal de hoje”), perpassaram toda minha argumentação ao longo da tese. Chegando, enfim, a hora de concluí-la, não poderia oferecer à leitora ou ao leitor uma conclusão, no sentido próprio do termo. Tudo que posso fazer é, acompanhado as reflexões dos Inỹ, refletir sobre as transformações de seu mundo atual. Assim como os Karajá não têm respostas para os questionamentos que sua vida atual lhes coloca, quero encerrar o percurso dessa tese abrindo-a para o que está por vir.

RITUAL E BRINCADEIRA

Cheguei a Santa Isabel, como disse na apresentação da tese, interessado em pensar, a partir do quadro conceitual oferecido por Roy Wagner (1981) e Eduardo Viveiros de Castro (2002b), na relação das ações ‘ordinárias’ e ‘rituais’ como operando em sentidos opostos, como dois modos de ação distintos: o primeiro voltado para a produção de parentesco, o segundo voltado para a alteração. O ritual, mais precisamente, invertendo o sentido ordinário da ação, teria como um de seus efeitos “a reprodução/recriação das próprias condições da ação cotidiana” (COELHO DE SOUZA *et alii*, 2010: 26). Pois, se a *afinidade potencial* enquanto valor genérico “é o princípio de desequilíbrio responsável pela continuidade do processo vital do parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 432), então é necessário, periodicamente, ‘repotencializá-la’. Ou, nos termos de Wagner (1981), a reiteração das ações ordinárias obvia gradativamente o *controle*, a restrição da atenção do ator que faz com que uma dimensão do mundo apareça como dada, inata, e outra como construída, invertendo-as, de modo que é necessário, periodicamente, operar o modo de ação inverso de modo reverter essa inversão. Em ambos os casos, essa reversão, ou contraefetuação, nos termos de Viveiros de Castro, é operada pelo ritual.

Essa etnografia, em certo sentido, poderia ser lida como uma ilustração etnográfica desse mecanismo. A produção de parentesco entre os Inỹ pode ser entendida como uma continuação, ou melhor, como uma repetição continuada, do surgimento mítico da humanidade verdadeira, i.e., a extração do aspecto *isỹru*, *aõni*, das pessoas. Isso coloca uma diferença, inclusive, entre os rituais domésticos, que poderiam ser ditos serem ‘rituais de humanização’ – visando, em geral, a eliminação do *kyty* (“cheiro forte de sangue”) e, assim, a reintegração plena da pessoa alvo (mulheres e crianças) ao seio da convivialidade cotidiana –, e os rituais de praça, aparatos transformativos. Nesses últimos, os homens cantam/dançam/trabalham com os espíritos (*tyytàby*) dos aruanãs, dos mortos, de animais e de uma série de outros *aõni*. O “segredo” masculino tem um papel importante, aqui. Vimos que ele não é primariamente uma questão de conhecimento, mas de separação de domínios: feminino e masculino e, sobretudo, *inỹ* e *aõni*. Durante os rituais de praça, as mulheres são *itxèredu mahãdu*, “as que assistem” o devir *aõni* dos homens. Nesse contexto, elas estão, literalmente, do lado da humanidade, ao passo que os homens são Outros: os próprios Karajá enfatizam que quem luta, quem disputa o mastro *tòò*, quem levanta as casas rituais, são os *woràsỹ*, que quem canta e dança são os *ijasò*, e não os homens. No ritual, assim como no xamanismo, o aspecto *isỹru* do mundo primevo se manifesta. Assim, poderia ser dito que os rituais de praça repotencializam a diferença *inỹ-aõni*, o controle que discrimina certos modos de ação como “naturalmente” apropriados entre parentes; eles permitem as homens acessar, por meio de seu devir-*aõni*, o aspecto *isỹru* do mundo.

Mas a experiência em Santa Isabel, e o percurso da pesquisa e da escrita, conduziram minha atenção cada vez mais da transformação *no* para a transformação *do* ritual. Que os rituais de praça entre os Inỹ sejam mecanismo de repotencialização da diferença necessária à produção de parentesco, que eles fazem “mais ou outra coisa do que repetir ou continuar o processo do parentesco em outra escala”, de que “o que todo esse aparato cerimonial visa[...] é possibilitar *metamorfoses*” (COELHO DE SOUZA et alii, 2010: 26) ou ativar devires, disso não me resta dúvida. Mas a maneira como as festas têm acontecido no tempo do “pessoal de hoje”, me coloca diante da questão de o quanto elas têm assim operado de fato. Todos os elementos da vida ritual de Santa Isabel que eu poderia descrever como ‘mecanismos de repotencialização’, segundo entendo, têm falhado, em alguma medida, ou se mostrado equívocos.

Vimos no capítulo anterior que os próprios Karajá dizem que as infrações rituais não têm mais sido punidas em Santa Isabel. Como consequência, as pessoas (os jovens, principalmente) não têm *medo* e, por isso, não *respeitam* os *ijasò*, por exemplo. Na

prática, não é difícil, até para um forasteiro, reconhecer uma série de infrações: homens que erram letras de músicas, aruanãs que caem às vistas de todos, mulheres que comentam normalmente sobre quem está dançando sob a máscara etc. Vi, certa noite, um aruanã parar de cantar, se sentar no meio do pátio e tirar a máscara. Os dois rapazes que o conduziam estavam bastante embriagados. Algumas pessoas mais velhas dizem que a feitiçaria é a única punição que existe hoje, que as infrações enraivecem os feiticeiros que, em ‘pagamento’ (òwy), lançam malefícios sobre as pessoas: para matá-las, para que elas não parem de beber, para que mulheres se tornem “de vida sexual pública” (wàdèna).

Esse “relaxamento” em relação ao “segredo” masculino parece estar relacionado também ao entendimento de *parte* dos homens do que ocorre no pátio ritual. Continuemos com o exemplo dos aruanãs. Os xamãs trazem seus *tyytàby* e os colocam dentro da casa dos homens. Muitas pessoas creem que as coisas se passam dessa maneira. Outras, porém, creem que não, ou dizem não saber se sim ou se não – dado que “só os xamãs sabem” –, ou ainda, que isso não faz diferença. Certa vez eu estava sentado dentro da casa de aruanã quando dois homens começaram a vestir os trajes de um *ijasò* para sair para dançar. Um deles, famoso bebedor e excelente dançarino, me disse não acreditar na existência dos *ijasò*, e complementou: “para mim é Deus em primeiro lugar! Isso aqui, para mim, é só uma brincadeira. Eu gosto, por isso sempre danço. Eu respeito porque é da minha cultura. Mas para mim é só uma brincadeira”. Por fim, lembro que, se a cachaça pode ser entendida, por um lado, como uma continuação da transformação ritual, por outro, ela borra o limite e a distinção entre o pátio masculino e a aldeia, fazendo da alteração masculina um aspecto também do cotidiano (ver capítulo cinco). Vimos que perigo e controle (aqui não nos termos de Wagner, mas sim no de formalização e rigidez do cerimonial) são inversamente proporcionais. Em um mundo onde o controle diminui crescentemente, os perigos aumentam além do que se desejaria.

Vale frisar que os dois parágrafos anteriores são menos uma “melancolia” de minha parte que percepções que várias pessoas compartilharam comigo. Eles refletem uma certa perplexidade dos Karajá diante de sua vida atual, muito embora suas ações e reflexões, em alguns momentos, sugiram que eles acham tudo isso muito natural, ou talvez, inevitável. Afinal, não estamos mais no tempo dos antigos.

A fala acima é interessante, pois os Inỹ se referem aos rituais, em português, como “festas”, e, em sua língua, descrevem rituais específicos ou partes de rituais como “brincadeiras” (*anaràkỹ, tarỹỹ*). Estamos diante, certamente, da brincadeira como ritual; mas estariam os rituais de praça inỹ atuais tornando-se literalmente brincadeiras, no

sentido de coisas que não se precisar levar tão a sério assim? Tenho a impressão que sim. Como consequência, então, teríamos uma obviação (*sensu* Wagner, 1981) progressiva da diferença *inỹ-aõni* e, com ela, dos parâmetros para a ação convencional. É precisamente isso, penso, que os comentários dos Inỹ refletem: os jovens, dizem “não respeitam os pais”; as pessoas em geral, “não respeitam as palavras dos chefes”. Diante de uma situação qualquer, talvez, já não pareça tão óbvio qual a maneira apropriada de se agir. Parentes, como disse anteriormente, têm se mostrado, com uma frequência preocupante aos olhos dos Inỹ, como diferentes perante os seus.

AS REGRAS DA CULTURA

Muitas das reflexões dos Karajá sobre a maneira como os rituais têm acontecido hoje, assim como sobre os problemas que eles detectam em sua vida cotidiana, partem do tema da *cultura* ou acabando levando a ele. Uma conversa se inicia falando-se sobre os jovens de hoje, que “não respeitam ninguém”, e termina no desejo de se fazer um projeto para apoiar a realização do Hetohokỹ; outra conversa se inicia falando sobre como “o pessoal de hoje” não está levando as festas tão a sério quanto deveria (“não estão respeitando”), e termina no desejo de se fazer um projeto para ocupar os jovens de alguma maneira (as mais diversas são imaginadas), de modo que eles não fiquem andando pela aldeia durante a noite até tarde, bebendo e perturbando o sono das pessoas.

É curioso como essas conversas sobre os problemas do tempo atual se desenvolvem. Os Karajá começam falando de um problema qualquer, mas apenas para, na sequência, falarem sobre outros, de natureza mais diversa possível, do ritual ao parentesco, da chefia aos órgãos de assistência estatal, do preconceito dos Tori regionais ao desejo dos jovens pelos objetos dos brancos. A impressão que se fica é que, qualquer que seja o tema do início da conversa, fala-se sobre tudo aquilo que eles consideram como ‘problemas’ de seu mundo atual; e sugere-se sempre as mesmas coisas como soluções possíveis. Essas conversas, penso, refletem em parte uma incerteza dos Karajá de Santa Isabel em relação ao que eles podem fazer para melhorar o atual estado de coisas. Por outro lado, o caráter disperso, digamos assim, dessas conversas, tenham elas lugar em uma reunião com os brancos, no pátio ritual ou no pátio da casa de alguém, me parece refletir a percepção dos Karajá de que todos esses problemas estão interrelacionados: que o “desrespeito” pelas “regras” rituais não pode ser pensado em separado da maneira como as relações entre pais/avós e filhos/netos têm se dado hoje e do fato de que hoje se vive “no meio dos brancos”.

Mais curioso ainda é que, das muitas soluções que os Karajá aventam – de maneira um tanto especulativa, devo notar – para os problemas que eles detectam em sua vida atual, uma se destaca. Fala-se de manejo de peixe e outros projetos voltados para geração de renda, projetos para os jovens, incentivo à realização do Hetohokỹ, conversão, ou que a solução está dentro das casas, na educação dos filhos, mas cada pessoa aposta em uma coisa diferente, e tudo termina tão vago quanto começou, com um desabafo confuso sobre todos os problemas de sua vida atual. Uma idéia, entretanto, é trazida à tona recorrentemente, e a grande maioria das pessoas concorda com ela: a proibição de entrada de bebida alcoólica na aldeia com a contratação de fiscais e, mais ainda, a construção de uma pequena “cadeia” – um cômodo – para que se possa trancar os bêbados que estejam causando problemas, até que “sarem” (até que o efeito da bebida passa). O modelo para uma tal iniciativa é sempre o da Guarda Rural Indígena (GRIN), que, como vimos no capítulo um, operou entre os Karajá entre 1969 e fins da década de 1970. Ironicamente, sendo essa a ação, sem dúvida, que os Karajá acreditam que seria mais eficaz, ela é a única, dentre as muitas aventadas, para a qual os brancos (dos órgãos de assistência estatal, por exemplo) negam qualquer possibilidade de apoio. Recentemente, me reuni com algumas lideranças de Santa Isabel para discutir a possibilidade de escrevermos um projeto de registro de mitologia inỹ. Disso, a conversa passou, como de costume, para uma discussão sobre a situação atual da aldeia. Os Karajá pediam meu apoio para ajudá-los a descobrir editais e escrever projetos. Até que um homem de meia idade se virou para mim e disse que precisava da minha ajuda para escrever um projeto para a contratação de guardas e a construção de uma “cadeia”: ele queria reavivar a GRIN, da qual lembrava saudosamente, alegando que funcionava muito bem. Mas não me parece muito provável, e imagino que a leitora ou o leitor provavelmente também pensam assim, conseguir aprovar, nos tempos de hoje, um projeto, quanto mais se financiado com verba estatal, para a criação de uma força policial dentro da aldeia.

Mas porque a GRIN lhes parecia tão eficaz a ponto de desejarem tão vivamente que uma iniciativa análoga venha a acontecer novamente? Os Karajá dizem que as pessoas não *respeitam* (as festas, seus parentes, os chefes) porque *não têm medo*. A referência, aqui, é o ritual: com a virtual extinção das punições, as pessoas não tem medo. Antigamente, dizem, os homens tinham muito respeito pelos *ijasò*, por exemplo, porque tinham medo que, em decorrência de um deslize seu, algum mal acontecesse à sua família; as mulheres evitavam olhar diretamente para o rosto da máscara, não diziam, caso soubessem, o nome daquele que está dançado sob os trajes de palha etc., porque

tinham medo de se tornar uma *wàdèna* (uma “mulher de vida sexual pública”), tanto por razões pessoais quanto devido a vergonha que isso causaria a sua família. Esse “medo”, portanto, têm também uma dimensão moral, de modo que poderíamos dizer que se trata também de vergonha¹. Mais uma vez, os Karajá elaboram a relação entre respeito e medo/vergonha a partir do ritual, mesmo para falar da vida na aldeia de uma maneira geral, desde a relação entre parentes até o comportamento dos jovens dentro da escola, por exemplo.

E a cachaça parece ter um papel importante, aqui. Pois, do que os Karajá dizem, fica-se com a sensação de que eles entendem que a proibição de entrada de bebida na aldeia poderia resolver boa parte dos ‘problemas’ da vida atual. Mas de que modo, exatamente? O problema, certamente, não é beber, nem beber muito ou pouco. No Hetohokỹ, por exemplo, na noite da disputa do mastro *tòò*, os Inỹ bebem muito, mas isso dificilmente é criticado, pois a aldeia está em festa, no ponto mais alto do ritual, sua curta etapa intercomunitária. Já em outros momentos, beber demais não é bem visto. Mas compare-se isso com o que os Karajá dizem sobre os brancos: eles sabem “beber *controlado*”. Penso que o ‘controle’ em questão não é tanto uma questão de quantidade quanto da demarcação clara de contextos tempo-espaciais nos quais a embriaguez, em diferentes graus, pode ter lugar.

Note-se que as funções que os Karajá atribuem a essa possível ‘nova GRIN’ evoca de imediato a relação entre medo e respeito no ritual. O que está em questão é a *proibição* da entrada de bebida na aldeia, ou seja, o estabelecimento de uma “norma”, “regra” ou “lei” que separa dois contextos: a aldeia, o lócus da socialidade *inỹ*, e a cidade, o lugar dos brancos. Na aldeia não se poderia beber. A não ser, provavelmente, no ritual! E a função de provimento de cachaça que pesa sobre os patrocinadores dos rituais (o dono do Hetohokỹ e os pais de aruanã – ver capítulo cinco) seria, de certa maneira, institucionalizada – estendendo-se, imagino, também para o chefe do Hetohokỹ e para o cacique. Na cidade, ao contrário, sendo a cachaça uma “coisa de Tori” (*tori bràsi*), se poderia continuar bebendo. Se a nova GRIN fosse criada, dizem, quem quisesse beber teria que atravessar para a cidade; lá sim, se esse fosse seu desejo, poderia beber até cair. Mas, então, concluem, teriam que se haver com as leis dos Tori! Uma “regra” ou “norma” que cria a separação entre dois contextos: não é precisamente isso que está em questão também no “segredo” masculino?

¹ Essa, com efeito, é uma outra questão comumente notada: ao contrário dos jovens do “tempo dos antigos”, que eram muito envergonhados, os de hoje “não tem vergonha de nada”, i.e., não se envergonham de ações consideradas como moralmente inapropriadas.

E a criação de uma “regra” traria consigo uma punição rígida: o encarceramento dos bêbados até que cesse sua embriaguez. Ora, não é este também o caso do ritual? A violação do “segredo” masculino também não era alvo de punições severas? O que os Karajá intentam instaurar com a ‘nova GRIN’, me parece claro, é o medo(/vergonha): eles dizem explicitamente que acreditam ser necessária uma medida radical, como esta, por que as pessoas só irão respeitar (a vida na aldeia, de um modo geral) se elas tiverem medo. “Não adianta fazer oficina para falar que bebida é ruim”, dizem, se referindo a algumas tentativas de campanhas de conscientização por parte de órgãos governamentais. Se houvesse fiscalização, as pessoas não trariam cachaça para a aldeia, como medo de ter sua bebida derramada no rio, desperdiçando, assim, seu dinheiro. Se elas conseguissem driblar a fiscalização – alguém sempre vai conseguir –, elas iriam beber no mato, afastadas da aldeia, com medo de serem trancadas na “cadeia”. Em ambos os casos, penso, o medo seria também da exposição pública de suas pessoas, i.e., da vergonha.

Mais ainda, esses dois contextos criados pela regra da proibição de entrada de bebida, aldeia-sem-cachaça e cidade-com-cachaça, não seriam, como no ritual, dois domínios distintos, o primeiro caracterizado por uma socialidade propriamente humana e o segundo por uma socialidade imoral e excessiva, como os Karajá descrevem a dos Tori? Não seria essa insistência sobre a necessidade de se criar “leis” ou “regras” uma forma de criar uma distinção entre os comportamentos propriamente humanos, *inỹ*, moralmente adequados – não beber, lembrar-se de seus parentes, cuidar dos filhos, respeitar os pais, sustentar a casa – e comportamentos *tori*, moralmente inadequados ou excessivos – beber demasiadamente, trair o cônjuge, não cuidar dos filhos, não trabalhar para sustentar a casa, brigar e agredir os pais e avós?

E isso, nos remete, uma vez mais, ao ritual. Pois não poderia a ‘nova GRIN’, caso implementada, operar como um mecanismo de repotencialização da diferença não entre *inỹ* e *aõni*, como nos rituais de praça, mas sim entre *inỹ* e *tori*? Como vimos no capítulo dois (ver também NUNES, 2013c), os Karajá se referem à sua *cultura* como algo composto de “leis”, “regras”, “normas”. O problema o mundo atual, então, como resumiu Samuel Yriwàna, em entrevista, é que “nós estamos vivendo *uma sociedade sem lei*” (ver citação mais extensa no capítulo um). Em minha dissertação, argumentei que o projeto de “resgate cultural” dos Karajá de Buridina pode se entendido como um análogo do ritual, no sentido que ele repotencializa a diferença *inỹ-tori* necessária à produção das *pessoas misturadas*, pessoas internamente repartidas entre uma “metade *inỹ*” e uma “metade *tori*” (ver Nunes, 2012a: capítulo 9). A ‘nova GRIN’, assim, talvez poderia ser entendida

como uma forma inusitada de “resgate cultural”. Lembremos da discussão do final do capítulo anterior sobre “as duas Santa Isabel”: como se os Karajá tivessem construído uma outra aldeia para experimentar uma forma específica de ‘virar branco’, e agora estivessem cotejando a instituição de uma medida de controle sobre esse processo por meio de um análogo tori do ritual.

OS CRENTES

Antes de seguirmos com a questão da *cultura* e do “resgate”, uma nota sobre a presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Santa Isabel. Há cultos todos os sábados pela manhã, conduzidos ora por pastores não indígenas, que vêm das cidades vizinhas e por vezes de outras mais distantes, ora por pastores indígenas. O número de “crentes”, como os Karajá dizem, não é muito grande em Santa Isabel. Não poderia fazer uma descrição mais profunda da conversão; essa, com efeito, não foi uma questão que persegui em campo. Mas convivi com alguns crentes de maneira mais próxima, e seus relatos sobre as razões de terem se convertido ou sobre porque gostam de ser “crentes” sempre me chamaram a atenção.

A questão fundamental nunca me pareceu ser a crença em Deus, ou a preferência pela filosofia daquela igreja em detrimento de outras. Eles dizem que acreditam em Deus, assim como pessoas que não frequentam nenhuma igreja e nem se associam a qualquer religião também o dizem. E a conversão não os impede (ainda que esse seja o desejo dos missionários) de procurar tratamento xamânico, quando esse é o caso. Antes, muitas pessoas dizem que seguem os ensinamentos da Igreja Adventista porque eles valorizam a família, porque os crentes não bebem, porque os pastores dizem às crianças que elas devem respeitar seus pais, que a noite é a hora do descanso e que, por isso, as pessoas devem ficar recolhidas em suas casas, e não em festas, por exemplo. A maneira como os Karajá falam disso deixa claro que a motivação principal para se converterem é que isso lhes parece uma maneira de contornar os problemas da vida cotidiana inã atual. A conversão me parece uma medida de *controle*, pois as orientações da Igreja Adventista do Sétimo Dia, na medida em que ela ecoa (parcialmente) as noções karajá de conduta moralmente apropriada, me parece oferecer um parâmetro claro para distinção entre comportamentos apropriados e comportamentos imorais e excessivos. E, mais uma vez, isso aparece sob a forma de “regras” ou “normas”, pois os adventistas são *proibidos* de uma série de coisas – de comer tartaruga, de dançar com aruanã, de beber cachaça etc. Nunca escutei nada sobre o ‘medo’ nesse contexto – talvez, aqui, a questão da ‘vergonha’

seja mais proeminente –, mas as semelhanças com o desejo pela ‘nova GRIN’ saltam aos olhos.

MISTURA E RESGATE

Vemos assim, que os problemas da vida atual dos Karajá de Santa Isabel ligam, a seus olhos, pelos menos três questões fundamentais para essa tese: parentesco, ritual e as relações com os brancos. Esses também foram os temas centrais de minha etnografia em Buridina. Lá, desde o começo, me chamou atenção a importância que os Karajá conferiam ao *preparo*: para que se possa viver *misturado* com os brancos, é preciso estar preparado. Algumas pessoas traçavam analogias com maneiras convencionais inỹ de se *preparar*, por exemplo, para o casamento e para a vida adulta. Do mesmo modo que os conselhos dos pais e avós preparam as pessoas para a vida adulta, é preciso estar preparado para poder “entrar”, diziam, no mundo dos brancos. Esse preparo para “entrar no mundo dos brancos”, eu argumentei, implica também a capacidade de poder “sair”: ou seja, a possibilidade de se acessar, alternadamente, duas perspectivas distintas, *inỹ* e *tori* (ver NUNES, 2012a). Em minhas primeiras pesquisas em Santa Isabel, voltadas para o caso dos enforcamentos, em 2012 e 2013, ideias análogas apareceram. A título de exemplo, retomemos parte de um trecho de uma entrevista gravada com Samuel Yriwàna, já citado no capítulo um. Depois de comentar sobre como as pessoas sabem quais são seus deveres de parentesco, mas não os estão cumprindo, ele disse o seguinte:

Então ainda não morreu por completo. O que precisa ser é conversado mais, para fortalecer. Depois de fortalecido não há problema nenhum com essa convivência com outra sociedade. Desde que você entre consciente na outra sociedade, e que você saia consciente, lá para a outra cultura. Que essa transição, essa mudança, que não mexa contigo, como indivíduo. Que você saiba transitar nesses dois mundos. Que são inevitáveis, esses contatos, inevitáveis. *E que você pode saber viver tanto em um mundo como no outro. É para isso que a gente deve se preparar. Assim.*

Mas os Karajá de Santa Isabel, ao contrário daqueles de Buridina, parecem não ter encontrado uma maneira de estabilizar o acesso às duas perspectivas. Eles distinguem claramente as coisas, comportamentos e modos de ação como sendo propriamente *inỹ* ou como sendo *tori* (ver capítulo quatro). Porém, essa diferença não me parece tão bem marcada *do ponto de vista da ação*, como mostrei para o caso de Buridina (ver NUNES, 2014). Por vezes, ouve-se os Karajá de Santa Isabel dizerem que os jovens “não estão preparados” ou que “estão perdidos”. O seguinte trecho de uma entrevista de Kurehete, filho do finado Maluarè, antigo chefe cerimonial de Santa Isabel, embora fale de uma lembrança de sua juventude, é bem ilustrativo disso.

Na época [a intenção da Funai] era manter os índios dentro do seu habitat e manter as tradições. Eu até que não acho errado isso, não, desde que, realmente, você respeite sua cultura, como, por exemplo, eu, criado na cidade grande, estudei na cidade grande, criei minha família lá, na cidade grande, e chegar aqui, respeitar e participar do evento, participar de uma atividade cerimonial. Isso, para mim, eu acho lindo, isso. Eu acho que... sou eu, eu, eu, índio. Mas na minha cabeça de juventude já apareceu, assim, “nossa, eu estou andando nesse ônibus aqui, eu cabeludo, o pessoal fala ‘índio’, vou cortar meu cabelo de outro jeito, usar um tênis de marca, calça...” Mas o que é que isso, mais tardar eu vim lembrar disso, mas o que isso me muda? Se eu sou isso aqui, eu tenho que continuar do mesmo jeito, como eu sou. Eu tenho que respeitar e valorizar, não é? Essa é a questão.

O que, então, poderia ser feito para que os jovens “valorizem” ou “respeitem a cultura”, e que estejam “preparados para viver tanto em um mundo como no outro”? Eu não poderia responder essa questão, pois os Karajá de Santa Isabel não têm respostas para ela. Mas noto que idéias algo similares à de “resgate cultural” tem aparecido, de quando em quando, nas reflexões dos indígenas: é preciso “fortalecer” ou, “preservar” a *cultura*... E não só em Santa Isabel. Noto que, no contexto de uma reunião da comunidade de Macaúba com representantes e colaboradores da SESAI, em 2012, o “resgate da cultura” foi uma das soluções que os Karajá de Macaúba apontaram para os problemas que vêm enfrentando atualmente (NÓBREGA & REIS, 2012). E justamente naquela aldeia onde, no fraseamento indígena, “a *cultura* está mais preservada” (assim dizem os Karajá de Buridina), ou onde “o pessoal respeita a *cultura*” (assim dizem os de Santa Isabel).

Em Santa Isabel, nunca ouvi expressão “resgate cultural” ser usada. Mas ela evoca, mais uma vez, a questão do ritual. Pois os Karajá dessa aldeia, segundo percebo, tem conferido uma importância enorme para a realização anual do Hetohokỹ. Aconteça o que acontecer, é preciso fazer a festa; como se eles projetassem sobre ela a esperança de que, de alguma maneira, ela seja capaz de, em um tempo em que se vive “no meio dos brancos”, produzir uma diferenciação dos Inỹ em relação aos Tori. Não posso, aqui, avançar essa reflexão. As perguntas que ela me coloca já estavam, com efeito, em meu projeto de qualificação de tese, mas sinto que minha pesquisa ainda não me permite desdobrá-las, quem dirá respondê-las. Tudo o que pude fazer foi partilhar as dúvidas e incertezas dos Karajá. E que posso oferecer ao leitor ou a leitura, assim, são as perguntas que eu havia formulado no projeto.

Se for possível dizer, então, que o ritual inỹ repolariza uma série de diferenças que são a condição para que o processo de produção de pessoas possa ter lugar, o que dizer do contraste *inỹ-tori*? Seria essa uma das diferenças aí repolarizadas? Os brancos e suas coisas estão por toda parte, inclusive nos rituais. Parte dos materiais usados na fabricação das máscaras de Aruanã é comprada no comércio local; a comida oferecida a essas entidades é em larga medida industrializada; o álcool é hoje um componente fundamental nas festas,

pois os homens bebem para dançar como *ijasò*, o que, diz-se, serve para tirar-lhes a timidez ou a vergonha e para deixar, assim, a festa “animada”; os presentes dados como prestação cerimonial a uma categoria de parentes chamada *bròtyrè* são, hoje, praticamente todos produtos industrializados. Mas [...] minha impressão em relação à Santa Isabel é que, ali, os Karajá não tem conseguido manter, atualizar, repolarizar a diferença *inỹ-tori*. O que fazer, então? Seria preciso incorporar os brancos nos rituais de uma outra maneira para que também essa diferença seja aí repolarizada? Ou a dificuldade de manter esse contraste seria decorrente das transformações pelas quais os rituais têm passado? Ou seja, a questão diz respeito especificamente aos brancos ou à capacidade do ritual, tal como realizado hoje, de repolarizar as diferenças necessárias às ações cotidianas? Ou, tal como em Buridina, seria necessário também aos indígenas de Santa Isabel “resgatar a cultura”? Seria preciso que a realização anual da iniciação masculina e das danças de *ijasò* passasse a ocorrer em um contexto de “resgate” ou “revitalização cultural”?

CONTROLE E PERIGO (2): DESEJO PELO MUNDO DOS BRANCOS

Os Karajá de Santa Isabel me parecem, hoje, indecisos entre voltar-se para sua *cultura* ou para o mundo dos brancos. ‘Indecisos’, porque, em alguns momentos, tenho a impressão de que eles entendem essa duplicidade como uma questão de alternativa, de que, de alguma maneira, será preciso escolher². Pois se, por um lado, eles lembram constantemente as diferenças do tempo do “pessoal de hoje” para o tempo “dos antigos”, e se ressentem disso, em alguma medida, por outro, eles se sentem, por vezes – assim percebo –, tentados ao ímpeto de ceder à força transformativa de um mundo em que “os jovens não querem saber de cultura”, em que se vive “no meio dos brancos”, em que “tudo está diferente” e “acabando” – força essa que lhes parece, de alguma maneira, irresistível (no duplo sentido da palavra, não querer ou não poder resistir); ceder e ‘virar Tori de uma vez por todas’, por assim dizer (seja lá que “Tori” sejam esses!). Certa vez eu estava na casa de uma família quando surgiu o assunto da construção da Transbananal, da pavimentação da estrada que atravessa a Ilha do Bananal (ver capítulo um). Uma mulher falava que a estrada traria muitos compradores para suas bonecas de cerâmica – assim ela imaginava –, e que isso seria muito bom. Sem poder me conter, comecei a falar de todos os problemas que a construção da estrada causaria, e lhe perguntei se ela sabia disso. Ao que ela me respondeu, em tom de brincadeira, que os Inỹ já tinham acabado, e que, sendo assim, era melhor que todos eles ‘virassem Tori’ (*tori-mỹ relekre*) de uma vez

² Em relação à Buridina, argumentei que a *mistura*, justamente, não aparece como uma alternativa entre os mundos *inỹ* e *tori*, mas sim como uma questão de *alternância*, de “dois lados”, como eles formulam (ver NUNES, 2010a; 2012a; 2014).

por todas. Uma brincadeira, penso eu, bastante séria: pois o fim não parece um horizonte tão distante para alguns.

Em um mundo em que o controle é progressivamente obviado, no qual a diferença *inỹ-tori* parece assumir contornos cada vez mais difusos, aumenta o perigo de ser capturado pelo ponto de vista do outro. Que a leitora ou o leitor me permitam usar uma imagem (retirada de VIVEIROS DE CASTRO, 2002a): como se os Karajá estivessem andando na cidade e se deparassem com um espírito que lhes chama, mas não tivessem a mínima idéia se devem ou não responder.

MULHERES E HOMENS (3): MORTE COMO TRANSFORMAÇÃO ESTRUTURAL

Talvez seja possível dizer que ceder a essa força transformativa implique em transformar o pessoal de hoje em um coletivo feminino. Até o presente momento eu não havia evidenciado o fato de que a expressão *wijina bòdu mahãdu*, que designa “o pessoal de hoje”, é formada por uma categoria de idade masculina: *bòdu*, a faixa de idade intermediária entre os *jyrè*, recém-iniciados, e os *weryrybò*, rapazes em idade casável. A expressão que os Inỹ traduzem por “o pessoal de hoje”, portanto, é, literalmente, “a rapaziada” ou “a molecada (*bòdu mahãdu*) de hoje (*wijina*)”. Isso nos leva de volta a discussão sobre a relação entre gênero e ‘espécie’ desenvolvida no capítulo três. Argumentei que, ao nível do contraste entre espaço residencial e praça ritual, há uma associação bem marcada entre mulheres e humanidade/parentesco, de um lado, e homens e alteridade/trans formação, de outro. Ora, se “o pessoal de hoje” é uma “rapaziada”, i.e., coletividade atual parece ser concebida como masculina, não seria porque “os antigos” aparecem, nesse contexto, como um coletivo feminino? Os antigos estão associados, certamente, à humanidade e ao parentesco: afinal, a *cultura* é, por definição, algo de seu tempo. E o pessoal de hoje vive “no meio dos brancos” ou “como brancos”, o que equivale a dizer que estão associados à alteridade e à transformação.

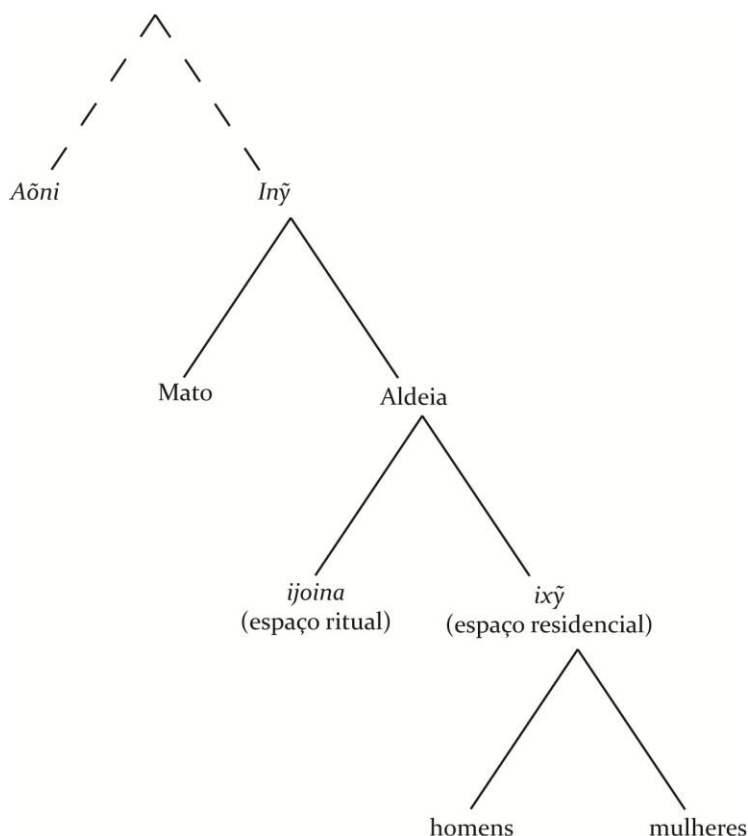
[O “tempo dos antigos” é anterior ao “tempo do pessoal de hoje”. Essa anterioridade, porém, em um sentido, é mais lógica que histórica. Como disse no capítulo dois, “afastar-se da transformação” é uma questão de distância e não de ausência, no sentido de que, no mundo atual, o aspecto *isỹru* existe *relativamente* afastado. Do mesmo modo, o mundo primevo não é um *passado*, algo que já aconteceu e já acabou, mas um estado logicamente anterior e *presente*, pois está em uma relação dialética com o mundo atual – a relação entre o mundo dos vivos e o mundo dos “espíritos” (mortos, animais, *aõni*), cuja intersecção se manifesta mais claramente no

xamanismo e no ritual. Se os antigos (pessoas concretas que morreram há muito, ancestrais dos Inỹ atuais) já acabaram, o “tempo dos antigos” é presente; se a ação humana moralmente apropriada é aquela capaz de evidenciar formas-inỹ, e se as formas (e a *cultura*) são, por definição, do tempo dos antigos, no sentido de sua origem (e por isso os Karajá associam-nas aos antigos), então esse “tempo” tampouco é um ‘passado histórico’. A relação entre o “tempo dos antigos” e o “tempo do pessoal de hoje”, tal como elaborada pelos Karajá de Santa Isabel, é análoga à relação entre as aldeias “isoladas” ou “tradicionais” da Ilha do Bananal e Buridina, tal como formulada pelos moradores dessa última aldeia (ver NUNES, 2012a). Por isso tenho um entendimento diferente do de Patrícia Rodrigues (2008b) sobre o que consiste o movimento de “retorno” a um tempo/estado anterior. Fazer uma forma aparecer é fazer aparecer “exatamente o mesmo” que existia no tempo dos antigos, por exemplo. É uma “volta” que não é um retrocesso temporal/histórico, ou algo gênero. Volta-se sempre ‘para frente’, poderíamos dizer. Pois não é a “História”, nesse sentido, que está em questão. Por outro lado, como poderia a relação entre esses “tempos” aparecer do ponto de vista da tradição moderna senão como ‘História’? Isso nos conduz – me conduz, ao menos –, à necessidade de elaborar etnograficamente uma “teoria *inỹ* da história” que não seja dependente de uma noção demasiado familiar de temporalidade “linear” ou “progressiva” – a linha, vale lembrar, não é a única figura que pode expressá-la.]

Vemos-nos assim, diante do contraste entre uma função-Eu feminina e uma função-Outro masculina codificando relações distintas: ao nível da “origem”, entre “os antigos” e “o pessoal de hoje”; ao nível da diferenciação interna ao espaço da “aldeia” (*ixỹ* + *ijoina*), entre mulheres e homens; e ao nível da relação entre aldeia e cidade, entre os Karajá e os brancos, que podem aparecer como “provedores”, i.e., em uma posição masculina (ver capítulo cinco). Cada uma dessas relações equaciona de maneira distinta relações de gênero e ‘espécie’. Gostaria, então, de retomar essa discussão do ponto em que a deixei no capítulo três. Mostrei que, em alguns níveis distintos, os homens aparecem como diferentes, Outros, para as mulheres, que aparecem como *gente*. As mulheres passam a maior parte de seu tempo na aldeia, em suas casas (a própria aldeia é um *ixỹ*, uma coletividade de parentes associada às mulheres); os homens, por outro lado, são os que estão sempre andando no mato e pelo rio, ‘frequentando’, por assim dizer, lugares que são morada de *aõni*. O espaço feito humano – a “aldeia” em um sentido expandido – é dividido entre uma praça masculina (*ijoina*), na qual, durante os rituais, os homens devém-*aõni*, e o espaço residencial (*ixỹ*), o lugar por excelência do parentesco. E,

dentro do *ixỹ*, as mulheres são donas das casas, os grupos domésticos são famílias extensas unidas por linha materna (uma mulher – com seu marido –, suas filhas casadas e suas filhas e filhos solteiros), ao passo que os homens são os que saem da casa de suas mães para entrar em outro grupo doméstico na condição de diferente – lembremos que o único termo próprio de afinidade da terminologia de parentesco *inỹ* é “genro”, *-ralàby*. O diagrama abaixo esquematiza essas relações.

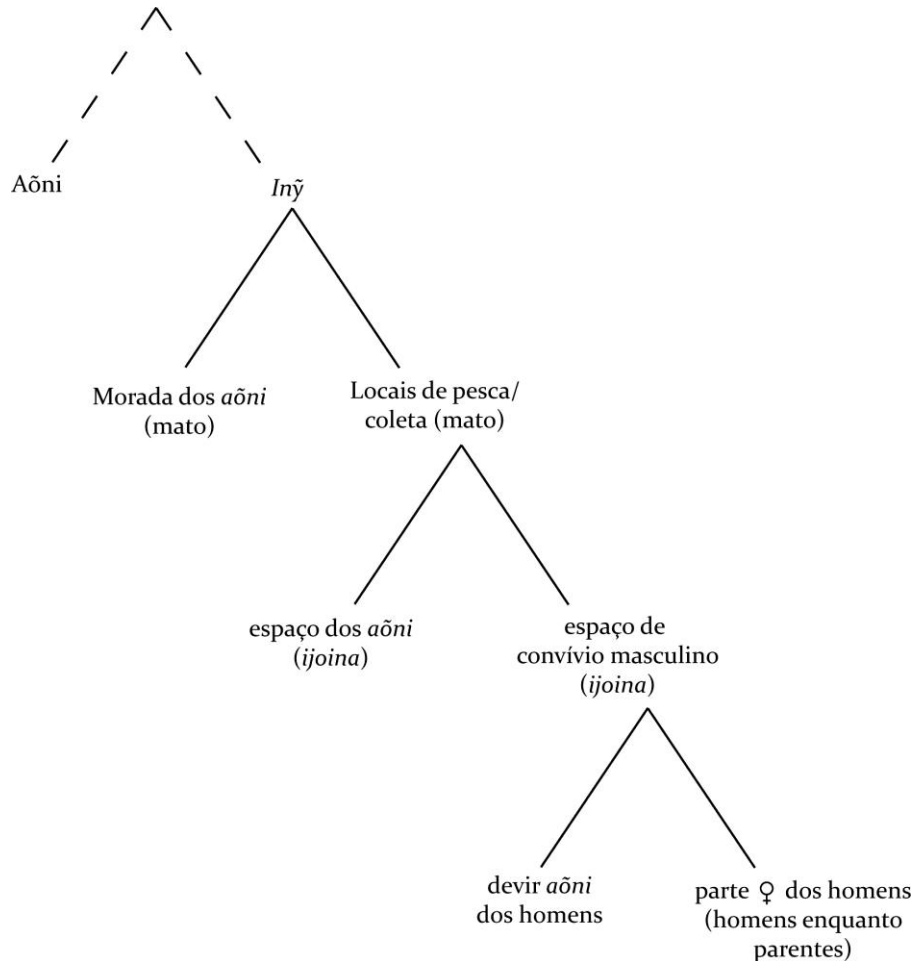
DIAGRAMA 07: Função-Eu das mulheres / função-Outro dos homens



Porém, as posições que os homens ocupam no diagrama acima aparecem, de outro ponto de vista, como humanas, em contraposição aos *aõni* eles próprios. Por um lado, o trânsito no mato/rio coloca os homens em relação constante com os *aõni*; por outro, boa parte das atividades masculinas que têm lugar ali (pesca, caça e coleta) são a contraparte do trabalho feminino para a produção do parentesco. O *ijoina* é o lugar reservado aos *aõni* dentro do espaço feito humano pelos *Inỹ*; mas é também um local de convivência masculina cotidiana. O ritual implica, para os homens, um devir-*aõni*; mas eles também estão ligados ao *ixỹ* como parentes para outros *inỹ*, de modo que se poderia dizer que

eles têm um aspecto feminino. Assim, assumindo a perspectiva humana dos homens, o diagrama poderia ser redesenhado da seguinte maneira.

DIAGRAMA 08: Função-Eu dos homens / função-Outro dos *aõni*



Os dois diagramas, então, nos colocam três “termos”: função-Eu das mulheres, função-Outro dos homens e função-Eu dos homens. No capítulo três, disse o termo ‘que falta’, uma função-Outro das mulheres, poderia ser encontrado na dimensão agressiva da oralidade feminina, que produz diferenciação, e não assemelhamento. Como efeito, que as mulheres tenham uma ‘dimensão’ ou ‘aspecto’ Outro, é inegável. Mas chamei atenção para o fato de que essa diferenciação promovida pelas agressões verbais e acusações abertas se dá entre grupos de parentesco, e que as mulheres exercitam sua oralidade agressiva *em prol de seus parentes*. Famílias politicamente opostas se diferenciam entre si por meio do mesmo processo pelo qual produzem a si mesmas como coletivos de parentes: ao defender os seus xingando outros, os parentes da mulher que xinga a

conhecem como uma semelhante (parente) ao mesmo tempo em que a família adversária a conhece (e toda sua família) como algo diferente de um parente. Há assim, uma assimetria entre a função-Outro dos homens, ligada aos *aõni*, e a função-Outro das mulheres, ligada ao próprio processo do parentesco. Em suma, se o aspecto Outro das mulheres responde a um processo de diferenciação, ele dificilmente poderia ser dito uma forma de alteração, análoga a transformação ritual masculina. Era preciso, eu dizia, procurar esse ‘termo que falta’ alhures.

Que então o leitor ou a leitora, uma última vez, me permitam fazer um exercício especulativo. Pois, diante do material etnográfico, eu me via com três “termos”, e minha procura pelo quarto sempre me remetia “para fora”. Mas não é precisamente desse tipo de abertura que trata a fórmula canônica do mito? A fórmula proposta por Lévi-Strauss (2008[1958]) apresenta duas funções e dois termos, que seguem uma relação de proporcionalidade no lado esquerdo da equação. Do lado direito, inverte-se a posição dos termos, aplicando-lhes a função inversa. Lévi-Strauss nota, porém, que, em alguns casos, o último termo da fórmula é apresentado pelo mito por meio de uma dupla torção: o que era função se torna termo, e o termo que se torna função é invertido (multiplicado por menos um):

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$$

O que acontece, então, se aplicarmos a fórmula canônica sobre nosso quadro de relações de gênero e ‘espécie’? Vejamos:

$$f_{Eu}(\text{♀}) : f_{Outro}(\text{♂}) :: f_{Eu}(\text{♂}) : f_{\text{♀}}^{-1}(\text{Outro})$$

Seguindo minha argumentação, teríamos que a primeira parte da fórmula corresponde à oposição entre uma função-Eu das mulheres e uma função-Outro dos homens no contexto da distinção entre *ixỹ* (humanidade feminina) e *ijoina* (alteração ritual, devir-*aõni*). Na segunda parte da fórmula, a inversão da posição dos termos gera uma função-Eu dos homens, que corresponde, como vimos, a seu ‘aspecto feminino’, i.e., os homens enquanto parentes de outros Inỹ e, portanto, como englobados pelo *ixỹ*. Por último, a dupla torção gera uma função-inverso-das-mulheres do Outro. E há uma posição feminina que me parece poder ser pensada como um “mulheres⁻¹”, uma “função antimulher”: as *wàdèna*, as “mulheres de vida sexual livre”. Se seu correspondente masculino, os *òhỹ mahãdu* (“os cachaceiros”), podem ser entendidos, grosso modo, como

um desdobramento da transformação ritual masculina (i.e., também uma função-Outro dos homens), as *wèdèna*, ao contrário, invertem a função-Eu das mulheres.

Refiro-me aqui não à liberação sexual de uma mulher para a coletividade masculina como forma de punição ritual – algo virtualmente extinto nos dias atuais –, mas a opção de algumas mulheres de se tornarem *wàdèna* (ver capítulo cinco). Enquanto tal – temporalmente falando, dado que essa não é uma condição permanente –, elas não escutam as palavras de seus parentes ascendentes: os pais/avós das *wàdèna* lhes aconselham, mas elas não escutam e fazem o que bem entendem, assim os Karajá dizem. Elas andam a noite, sozinhas se quiserem, bebem, xingam aquele ou aquela que lhes disser alguma coisa que não lhe agrade (sobretudo quando embriagadas), frequentam locais de convivência masculina³ e travam relações sexuais na medida do seu desejo e com quantos e quais parceiros quiserem. Esse último ponto é importante, pois as *wàdèna* não se casam: essa posição, com efeito, é incompatível com o casamento, e quando uma *wàdèna* se casa (mais cedo ou mais tarde isso acontece), ela deixa de sê-lo. Em suma, mulheres que optam (individualidade) por se desvencilhar (relativa e temporariamente) das obrigações do parentesco, a função-*wàdèna* é o antiparentesco.

Resta, então, nos perguntarmos a que corresponde o termo “Outro” da função em questão. E quem poderia ser senão os Tori, tão presentes no mundo inỹ atual? Se assim for, temos, então, como último termo da fórmula, a função-*wàdèna* dos brancos, o que remete a um mundo de liberdade e autonomia individual e de comportamentos imorais ou excessivos que, no que concerne ao ponto de vista karajá sobre as relações entre parentes, caracteriza os brancos. A aplicação da fórmula canônica do mito, certamente, é apenas um experimento; mas a dupla torção que ela faz nesse caso específico remete a uma série de questões cruciais para as reflexões dos Karajá sobre seu mundo atual. Pois eles vêm experimentando, não é de hoje, a perspectiva dos Tori. A questão da liberdade e da autonomia individual, da qual o desejo é indissociável, me parece crucial, aqui, sobretudo no que diz respeito às relações conjugais, demasiado instáveis: poder andar a noite pela aldeia, rapazes conviverem tranquilamente com moças, não trabalhar porque a sogra tem uma aposentadoria, sair do trabalho na cidade, ir beber uma cerveja e se esquecer da hora de voltar para casa... Sobre esse último caso, um homem me contava que assim o fez e sua mulher ficou brava com ele (que nem sequer a avisou, ao passo que ela passou a noite em claro, preocupada, ligando para o celular desligado do marido), mas não se considerava errado: “Eu tenho direito! Eu só estava tomando uma cerveja

³ Exceto o *joina* e a casa dos homens, o que mostra o descolamento dessas *wàdèna* em relação ao universo ritual.

com a rapaziada, não estava fazendo nada de mais!”. Em um mundo no qual as convenções, a dimensão coletiva e partilhada da vida, aparecem como dadas, inatas (WAGNER, 1981), uma experimentação certos desejos como individuais são já a expressão de um controle relativamente incapaz de discriminar entre comportamentos moralmente adequados e inadequados, “certos” (*òbiti*) e “errados” (*ehadu*).

Essa experimentação do ponto de vista dos brancos coloca o risco, como a experimentação de qualquer ponto de vista Outro, de ser capturado por ele. Iniciei o tópico falando que ceder à força transformativa do mundo Tori implicaria em algo como passar a conceber o “pessoal de hoje” não mais como uma “rapaziada”, i.e., diferentes em relação aos antigos, mas como “mulheres”, como um coletivo feminino; esse movimento talvez implicasse em transformar o “tempo dos antigos” em algo mais próximo do que entendemos como um *passado*. No que diz respeito aos brancos, dado que estamos falando da possibilidade de “virar Tori de uma vez por todas”, isso, porém, seria menos uma “fusão”, “integrar-se a civilização”, como diziam “os (antropólogos) antigos”, que uma disjunção definitiva de componentes ou partes das pessoas inỹ atuais. Ora, do ponto de vista de uma pessoa viva, não é isso justamente o que implica a morte, a dissolução definitiva de seus componentes, um perecendo (o corpo) e outro transformando-se e tornando-se vivo para Outros (o *tyytàby* que vira *woràsỹ* ou *hurè*)? A possibilidade de transformação estrutural que a aplicação da fórmula canônica coloca, segundo entendo, é a de “virar branco” como morte.

Uma possibilidade, algumas pessoas parecem assim entender, já efetivada: *Ixawimỹ roimỹhỹre*, “está acabando”; ou “está acabado”, a expressão pode ser traduzida dos dois modos. Lembremo-nos do diálogo relatado no tópico anterior, em que uma mulher me dizia que os Inỹ já acabaram. Os Karajá, com efeito, me parecem estar contemplando a possibilidade, assim como os Kĩsêdjê, que estejam diante de uma *outra* “coletivização” – a produção de uma coletividade para si próprios enquanto Outros – “que já ocorreu”: alguns Kĩsêdjê dizem já terem acabado (COELHO DE SOUZA, 2015: 6). Afinal, o mundo atual já é dominado pelos Tori, “no meio” dos quais, ou, mais ainda, “como” os quais os Karajá dizem viver.

Mas a morte não é um fim absoluto (de minha parte, nem mesmo acredito que possa haver tal coisa). Assim como os mortos se tornam novamente vivos como Outros – a morte é uma transformação –, o possível “fim” de que se fala, por impactante que possa ser, não seria a supressão definitiva da existência. O que passaria a existir, porém, seria certamente diferente. A aplicação da fórmula canônica nos permite pensar que o fim, a morte, seria antes o desdobramento (ou a transformação) de um sistema de

transformação em outro. Que aspecto que ele viria a assumir, entretanto, não se pode saber de antemão. Dentre outros motivos, porque “virar branco’ não significa a mesma coisa *para os índios* que ‘os índios virarem brancos’ significa para os não-índios” (COELHO DE SOUZA, 2015: 5). Talvez a própria passagem do “tempo dos antigos” para o “tempo do pessoal de hoje” tenha sido uma morte, transformando em *passado* um outro tempo, anterior. Não parece provável, afinal, que os Inỹ de antes da chegada do SPI em 1927 – para usar um marco temporal importante para os Karajá de Santa Isabel – se concebessem como um “pessoal de hoje” em contraposição aos seus “antigos”? Não é possível saber qual o conteúdo dessa distinção, pois “os antigos” dos antigos sumiram com a morte dos “antigos” dos pessoal de hoje, i.e., com sua *transformação* no próprio “pessoal de hoje” de hoje. Em um mundo cuja mola mestra é a transformação, talvez o que concebemos como “passado” só possa aparecer como uma morte, ou seja, como uma transformação.

Também não é possível saber qual o conteúdo da distinção entre “o pessoal de hoje” de hoje e “o pessoal de hoje” de amanhã. Talvez, por isso mesmo, os Inỹ “já tenham acabado”, e sejamos nós que não tenhamos percebido. Talvez não, pois os parâmetros do que se constitui como um “limite” para o “virar branco” são sempre contextuais e, a cada nova situação histórica (que é, justamente, um novo contexto), varia aquilo que se configura como o limite do tolerável. Ou talvez a reconceitualização de “onde está” o limite seja ela própria já resultado de uma morte, ou ao menos um desmaio (dado que, entre os Karajá, assim como entre muitos outros grupos ameríndios, o desmaio é uma forma atenuada da morte).

Respostas, como disse, não as há. Os próprios Karajá não as têm. Eu diria que eles observam hoje, com certa perplexidade, a possibilidade do inconcebível, sua própria morte. Perplexidade essa que se pode ver nitidamente em sua atitude diante da atual crise de feitiço de enforcamento. As pessoas dizem frequentemente que isso lhes deixa confusas, que não entendem porque isso está acontecendo. Não me refiro a uma explicação direta: há várias (não excludentes), dentre as quais, como disse, a feitiçaria é quase unanimidade. Ainda assim, eles me parecem estar diante de algo inconcebível, algo para o que não conseguem dar sentido, algo que não faz parte de seu mundo. Pessoas morrem – enfeitiçadas, inclusive –, mas não desse jeito, não com tanta frequência. Como pode uma mãe encontrar o filho enforcado no banheiro de sua própria casa, depois de mais de vinte e quatro horas desaparecido, já com a barriga inchada? Como pode um casal perder quatro filhos, todos tendo se enforcado, com intervalo de

mais ou menos um ano entre uma morte e outra? Como pode haver vida depois disso, senão uma vida Outra?

Mas uma vida Outra é também uma vida. Possível, porque não. Apesar de tudo, os Inỹ demonstram uma alegria contagiante diante da vida. Só posso crer que, seja como for, eles continuarão rindo de quase tudo, às vezes pelas razões mais incompreensíveis (para mim), e fazendo piada até das coisas mais terríveis; e continuarão se fazendo gente, nesse tempo ou em um próximo, transformados, mas não menos fascinantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira de.

1864. Annaes da Província de Goyaz. *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*. Tomo 27: 5-186.

AYTAI, Desidério.

1977. Um mito karajá: a origem da chuva. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 1, pp. 2-5.
1978. Um mito karajá: a história do arco-íris. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 5, pp. 20-21.
- 1979a. A linguagem de assobio dos índios Bororo e Karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 7, pp. 1-23.
- 1979b. Obstetrícia karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 10, pp. 1-11.
- 1979c. Weheriá Karajá conta a lenda do sol. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 8, pp. 7-12.
1980. O mundo cromático karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 13, pp. 9-25.
1981. Como os juré viraram macacos. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 16, pp. 16-19.
- 1982a. Da caderneta de campo do antropólogo: o fuso karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 22, pp. 17-25.
- 1982b. Moça karajá faz boneca de barro. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 21, pp. 15-20.
- 1983a. Sonho e morte no mundo Karajá (1). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 23, pp. 9-20.
- 1983b. Sonho e morte no mundo Karajá (2). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 24, pp. 12-27.
1985. Hawakati Karajá conta a história do boto. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 24, pp. 12-27.
1986. Os Karajá em seu universo. *Revista do Museu Municipal Paulista*, vol. XXXI, pp. 42-55.
- 1988a. Pintura somática karajá: tentativa para sua sistematização (1). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 36, pp. 9-28.
- 1988b. Pintura somática karajá: tentativa para sua sistematização (2). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 37, pp. 33-49.
- 1993a. Contribuição ao estudo dos mitos karajá (1). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 58, pp. 47-51.
- 1993b. Contribuição ao estudo dos mitos karajá (2). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 59, pp. 57-60.

BALDUS, Herbet.

- 1938. Uma ponte etnográfica entre o Xingu e o Araguaia. *Revista do Arquivo Municipal*, XLIII. pp. 7-12.
- 1948. As tribos do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. 2. pp. 137-168.
- 1951. Kanaxivue. *Cultura*, vol. 2, n. 4. pp. 39-50.
- 1963. Carajá. Em. *Histórias e lendas dos índios*. São Paulo: Edigraf. pp. 188-201.
- 1979. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

BARROS, Edir Pina de.

- 2012. *Karajá: Antropologia e direito [II]*. Clube dos Autores.

BAUER, Mathias.

- 1971. Geistervorstellungen der Karajá (Brasilien). Dissertação de Mestrado, Ludwig Maximilians Universität, München.
- 1984/1985. Ritos de máscaras dos Javaé em transição. Relatórios de pesquisa na aldeia javaé Canoanã, Ilha do Bananal, Goiás. Manuscrito. Brasília: FUNAI.
- 1985. Das Heto hokã der Karajá in S. Isabel in Jahr 1984. Manuscrito. Brasília: FUNAI.

BONILLA, Oiara.

- 1997. Un village sans cimetière: regard ethnographique sur l'établissement d'une communauté Javaé dans un village de colons, Porto Txuiri, Ilha do Bananal (Brésil Central). Mémoire de Maîtrise d'Ethnologie, Université de Paris X, Nanterre.
- 2000. Reproduzindo-se no mundo dos brancos: Estruturas KARAJÁ em Porto Txuiri (Ilha do Bananal – Tocantins). Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

BORGES, Monica V.

- 1997. As falas masculina e feminina no Karajá. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, UFG. 268 pp.

BRÍGIDO, Suely.

- 2011. *Imagens encantadas: arte ritual – índios karajá. Relatório de pesquisa de campo*. Niterói: Editora Fábrica de Livros/SENAI.

BUENO, Marielys S.

- 1975. Macaúba: uma aldeia Karajá em contato com a civilização. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Goiás.
- 1987. A Mulher Karajá de Macaúba. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

CAMPOS, Sandra L.

- 2002. Bonecas karajá: apenas um brinquedo? *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (12). pp. 233-248.
- 2007. Bonecas Karajá: modelando inovações, transmitindo tradições. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CARID, Miguel Naveira.

2007. *Yama Yama: Os sons da memória*. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela M.

1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC.

2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Em. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 311-373.

CASTELNAU, Francis.

1949. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Série Brasiliana, n. 266. São Paulo: Nacional.

CASTRO FARIA, Luis de.

1959. *A figura humana na arte dos índios karajá*. Brasília: FUNAI.

CHAIM, Marivone Matos.

1983. *Aldeamentos indígenas: Goiás 1749-1811*. São Paulo: Nobel; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória.

CHIARA, Vilma.

1970. *Les Poupées des Indiens Karajá*. Tese de Doutorado. Université de Paris X.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário.

1996. *A violência contra os povos indígenas no Brasil: 1994-1995*. Brasília: CIMI.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

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

2002. O Traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

2004. Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana* (10)1. pp. 25-60.

2010. A vida material das coisas intangíveis. Em. Marcela COELHO DE SOUZA & Edilene COFFACI DE LIMA. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia. pp. 205-228.

2011. True endogamy or the outcest taboo (for the Kĩsêdjê): how kinship (under)determines humans. Fala apresentada no seminário *Antropologia da Raposa*. *Pensando com Roy Wagner*. Florianópolis, 8 a 11 de outubro.

2015. O sangue e a cultura entre os Kĩsêdjê: uma questão de força. Comunicação apresentada no GT “Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas”, na *XI Reunião de Antropologia do Mercosul*. Montevidéu, 30 de novembro a 4 de dezembro de 2015.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler *et alii*.

2010. Socialidades perspectivas: transformações rituais no mundo indígena centro-brasileiro. Projeto de pesquisa financiado pelo CNPq. Brasília.

COOK, William Azel.

1909. *Through the wilderness of Brazil, by horse, canoe and float*. New York: American Tract Society.

COUDEAU, Henri.

1987. *Voyage au Tocantins-Araguaia*. Paris: A Lahure.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira.

1863. *Viagem ao Araguaia*. Goyaz: Typographia Provincial.

DAL POZ, João.

2000. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, vol. 43, n. 1. pp. 89-144.

DAVIS, Irvine.

1968. Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, n. 34. pp. 42-47.

DELEUZE, Gilles.

1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix.

- 2012[1980]. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34.

DIETSCHY, Hans.

1960. Note à propos des Danses des Carajá. « Pas de deux », Amitié formelle et Prohibition de l'inceste. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n. 19. pp. 1-15.
1963. Le système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá. Em. *Actes du VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Paris 1960, vol. 2/1.
1974. L'homme honteux et la femme-crampon. En marge des «Mythologiques» de Claude Lévi-Strauss. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n. 38. pp. 35-41.
- 1977a. Espace sociale et 'afiliation par sexe' au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú). *Actes du XLII congrès des Américanistes*, 2. pp. 297-308.
1977. Cultura como sistema psico-higiênico. Em. Egon SCHADEN (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 315-322.
1978. Graus de Idade entre os Karajá do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, n. 21. pp. 69-86.

DONAHUE, George.

1977. Um mito Karajá: o veado e o fumo. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 2. pp. 1-4.
1978. O mito Karajá dos dois poderosos e dos dois periquitos. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 6. pp. 1-4.
1982. A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil. Tese de Doutorado, Universidade da Virgínia.

DONAHUE, George & DONAHUE, Maria Helena.

1979. Ijanatu e Alubederi: contos karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 9, pp. 1-17.
1981. O mito karajá da Estrela-Amante. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 15, pp. 1-12.

ERENHEICH, Paul.

1948. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, vol. 2. pp. 7-135.

ERTHAL, Regina.

2001. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2). pp. 299-311.

EWART, Elizabeth.

2003. Lines and circles: Images of time in a Paraná village. *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, n. 2. pp. 261- 279.
2013. *Space and society in Central Brazil. A Paraná ethnography*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury Academic.

FARIAS, Joana S. A.

2015. Modelando parentes: sobre as redes de relações da ritxo(k)o entre os Karajá. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, USP. São Paulo.

FAUSTO, Carlos.

2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
2006. A indigenização da mercadoria e suas armadilhas. Prefácio à Cesar GORDON. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI. pp. 23-31.

FÊNELON COSTA, Maria Heloísa.

1978. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Funai.

GARFIELD, Seth.

2000. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, vol. 20, n. 39. pp. 13-36.

GORDON, Cesar.

2003. Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngêkre) do dinheiro e das mercadorias. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

GOW, Peter.

1989. The perverse child. Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, vol. 24, n. 4. pp. 567-582.
1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3(2). pp. 39-65.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

2011. Bonecas karajá: arte, memória e identidade indígena no Araguaia. Dossiê descritivo do modo de fazer ritxoko. Museu Antropológico, Universidade Federal de Goiás.

KABITXANA Karajá.

2014. Biu-mỹ ijyy – história da chuva. Em: Angela PAPPANI & Maria P. LACERDA. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo: Ikorê. pp. 35-39.

KELLY, José A.

2011. *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.

KRAUSE, Fritz.

1911. *In den Wildnissen Brasiliens: Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition*. Leipzig: R. Voigtländer's Verlag..
- 1940a. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 68. pp. 175-198.
- 1940b. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 69. pp. 213-232.
- 1940c. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 70. pp. 135-158.
- 1940d. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 72. pp. 215-232.
- 1941a. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 77. pp. 179-194.
- 1941b. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 78. pp. 233-256.
- 1941c. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 79. pp. 261-279.
- 1941d. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 80. pp. 187-207.
1943. Nos Sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 90. pp. 179-193.

LEACH, James.

2004. Modes of creativity. Em: Erich HIRSCH & Marilyn STRATHERN (Orgs.). *Transactions and creations: property debates end the stimulus of Melanesia*. New York: Bergham Books. pp. 151-176.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1937. Algumas bonecas Karajá. *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*, ano 1, n. 2. pp. 28-30.
1944. Reciprocity and hierarquy. *American Anthropologist*, vol. 46. pp. 266-268.
- 1993[1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- 2004[1964]. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac & Naify.

- 2008[1956]. As organizações dualistas existem? Em. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 147-178.
- 2008[1958]. A estrutura dos mitos. Em. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 221-248.
- 2011[2005]. *Longe do Brasil*. São Paulo: Editora UNESP.
- 2013[1976]. A gesta de Asdiwal. Em. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 169-223.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira.
1994. *Hetohokỹ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG.
1998. Pioneiros da Marcha para o Oeste. Memória e identidade na fronteira do Médio Araguaia. Tese de Doutorado. Brasília, PPGAS/DAN-UNB.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira & SILVA, Telma Camargo da.
2012. A arte de saber fazer grafismo nas bonecas karajá. *Horizontes Antropológicos*, vol.18, n.38. pp. 45-74.
- LIMA, Tânia Stolze.
1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2). pp. 21-47.
1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40. pp. 43-52.
2002. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, vol. 22. pp. 9-19.
2008. Uma história do dois, do uno e do terceiro. Em: Ruben Caixeta QUEIROZ & Renarde Freire NOBRE (Orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 209-263.
- LINHARES, Anna M. A.
2004. Os múltiplos contextos dos objetos indígenas: uma etnografia das bonecas de cerâmica Karajá. Monografia de Graduação. Universidade Federal do Pará.
2006. Bonecas karajá: formação documental da coleção Nathalie Pétesch (1986) do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Habitus*, v. 4, n. 1. pp. 579-612.
- LIPKIND, William.
1940. Carajá Cosmography. *The journal of the American Floklre*, v. 53, n. 210. pp. 248-251.
1948. The Carajá. Em. Julian STEWARD (Org.). *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washinton. pp. 179-191.
- LOURENÇO, Sonia R.
2009. Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da ilha do bananal (TO). Tese de doutorado. PPGAS/UFSC.
- MABIORE Karajá.
- 2014a. Ynyxiwè, que trouxe o sol. Em: Angela PAPPIANI & Maria P. LACERDA. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo: Ikorê. pp. 27-33.
- 2014b. Ynyxiwè e a criação dos animais. Em: Angela PAPPIANI & Maria P. LACERDA. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo: Ikorê. pp. 41-49.

MAIA, Marcos.

1997. Poética Oral Karajá: Los Ibruhuky. *Actas III Jornadas de Lingüística Aborígen*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, UBA. 24 pp.

MAYBURY-LEWIS, David.

1984. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MCCALLUM, Cecilia.

1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 38. pp. 127-136.

MUSEU DO ÍNDIO.

2011. *Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Museu do Índio-FUNAI: Rio de Janeiro.
2012. *Iny Karajá. Povo do rio*. Catálogo de exposição. Curadoria: Chang Whan. Museu do Índio-FUNAI: Rio de Janeiro.

NÓBREGA, Lucas da Silva & REIS, Roberta Aguiar Cerri.

2012. Relatório da situação de saúde mental nas comunidades Karajá – DSEI Araguaia. Brasília: Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). 37 pp.

NUNES, Eduardo S.

- 2009a. A cruz e o *itxe(k)ò*: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Monografia (graduação). DAN/UNB.
- 2009b. No centro da cidade: descompassos entre as noções e práticas territoriais dos Karajá de Buridina e dos não-índios de Aruanã (GO). *Anais da II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte - Nordeste*. 19 a 22 de Agosto. Natal, Rio Grande do Norte.
- 2010a. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). *Cadernos de Campo*, n.19, pp. 113-123.
- 2010b. “O pessoal da cidade”: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina. Em: Marcela COELHO DE SOUZA & Edilene COFFACI DE LIMA. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: Práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia. pp. 205-228.
2011. Os jovens não pensam: desejo, pensamento e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). Em: *Anais do II Simpósio de Ciências Sociais: subalternidades, trânsitos e cenários*. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 16 a 18 de novembro de 2011.
- 2012a. No Asfalto não se Pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Dissertação de mestrado. Brasília, PPGAS-DAN/UNB.
- 2012b. Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: Parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Em. José A. V. PIMENTA & Maria Inês SMILJANIC (Orgs.). *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva. pp. 185-207.
- 2013a. Relatório antropológico preliminar sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO). Relatório técnico. Brasília: SESAÍ.

- 2013b. O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central). *Journal de la Société des Américanistes*, 99-2. pp. 135-164.
- 2013c. Socialidades alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina. *Arquivos do CMD*, vol. 1, n. 1. pp. 92-112.
2014. O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1. pp: 303-345.
2015. *Inỹ ixỹjuna: Os Karajá e seus ancestrais Outros*. Anais do 39º Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais – ANPOCS. 26 a 30 de Outubro. Caxambu, Minas Gerais.
- no prelo*. *Bàtòtaa: Notas sobre os casos de enforcamento entre os Karajá do Médio Araguaia*. Em: Marcelo ABDALA (Org.). *Perspectivas sobre saúde mental no contexto indígena* [Livro, título provisório].
- OVERING, Joanna.
1981. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, n. 1: 151-165.
- 1983-4. Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought. *Antropológica*, vol. 59-62. pp.331-348.
1999. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1). pp. 81-106.
- PALHA, Frei Luiz.
1942. *Índios curiosos... Lendas, costumes, língua*. Cúria Metropolitana: Imprimatur.
- PEREIRA, Rosimeire Santos Souza.
2002. *A cidade de Santa Terezinha: Formação do Povoado – 1910-1970*. Monografia (graduação). UNEMAT, Campus Luciara.
- PÊTESCH, Nathalie.
1987. Divinités statiques, hommes en mouvement. Structure et dynamique cosmique et sociale chez les Indiens Karaja du Brésil Central. *Journal de la société des américanistes*, vol. 73, n. 1. pp. 75 – 92.
1992. *La Pirogue de Sable. Modes de Représentations e d’Organization d’une Société du Fleuve: Les Karajá de l’Araguaia (Brésil Central)*. Tese de doutorado. Paris, Université de Paris x (Natèrre).
- 1993a. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum jê-tupi. Em: Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO & Manuela M. CARNEIRO DA CUNHA. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp. pp. 365-381.
- 1993b. L’enfant-maître et le bien-enfant. A propos de la possession-filiation chez les Indiens karajá d’Amazonie brésilienne. *Annales de la Fondation Fyssen*, n. 8. pp. 83-90.
2011. Entre La flûte sacrée et le trophée de guerre : le masque Karaja d’Amazonie brésilienne. Em: Jean-Pierre GOULARD & Dimitri KARADIMAS (Orgs.). *Masques des Hommes, Visages des Dieux*. Redargs d’Amazonie. Paris : CNRS Éditions.

PIMENTEL DA SILVA, Maria S. & ROCHA, Leandro M.

2006. *Linguagem especializada. Mitologia Karajá*. Goiânia: Editora UCG.

PRAET, Istvan.

2006. Courage and fear. Na inquiry into Chaci shape-shifting. Tese (doutorado). University of Oxford, Linacre College. UNEMAT, Campus Luciara.

REUF, Isabelle.

1967. Les poupées Caraja (Brésil). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 56, n. 1. pp. 161-177.

RIBEIRO, Darcy.

1982. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.

RIBEIRO, Eduardo Rivail.

2012. A grammar of Karajá. Tese de doutorado. Departamento de Linguística, Universidade de Chicago.

RIBEIRO, Eduardo Rivail & VAN DER VOORT, Hein.

2010. Nimuendajú was right: the inclusion of Jabutí language family in the Macro-Jê stock. *International Journal of American Linguistics*, vol. 76, n. 4. pp. 517-570.

RICARDO, Fany.

2004 *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das superposições*. São Paulo: ISA.

RIVAL, Laura.

1998. Androgynous parents and guest child: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n. 4. pp. 619-642.

ROCHA, Leandro Mendes.

1998. *O Estado e os índios: Goiás 1850-1889*. Goiânia: Editora da UFG.

RODRIGUES, Patrícia de M.

1993. O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado. PPGAS-DAN, UNB.

1999. O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. *Estudos Feministas*, Ano 7, 1 e 2. pp. 192-205.

2004. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, vol. 1, n. 1. pp. 11-63.

2005. De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia javaé. *Habitus*, vol. 3, n. 1. pp. 125-143.

2006. Vida cerimonial e luto entre os Javaé. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, v. 3, n. 1/2. pp. 107-131.

2007. O meio como o lugar da história. *Campos*, 8(1). pp. 33-43.

2008a. Relatório de Identificação e Delimitação. Terra Indígena *Utaria Wyhyña* (Karajá) / *Iròdu Iràna* (Javaé). Brasília: FUNAI.

- 2008b. A caminhada de Tanỹxiwè: uma teoria Javaé da história. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois.
2015. Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas karajá como forma de resiliência histórica. Em: Telma Camargo da SILVA (Org.). *Ritxoko*. Goiânia: Câneone Editorial. pp. 15-47.
- SCHIEL, Helena M.
2002. Etnicidade ou lógica cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã. Monografia (Graduação). DAN/UNB.
2005. O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.
2007. As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá. Em. Aryon D. RODRIGUES & Ana Suely A. C. CABRAL (Orgs.). *Línguas e culturas macro-jê*. Brasília: Editora da UNB/Finatec. pp. 97-107.
2008. Dançando cacofonias. A relação aldeia-cidade entre os Karajá. Ensaio inédito. s.d. Tese de doutorado em elaboração. EHESS, Universidade de Paris.
- SCHULTZ, Harald.
1953. A pesca tradicional do pirarucu entre os índios Karajá. *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. VII, pp. 249-255.
- SEEGER, Anthony.
1980. Corporação e corporalidade: ideologia da concepção e descendência. Em. *Os índios e nós*. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus. pp. 125-132.
- SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.
1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, N.S., Antropologia, 32. pp. 2-19.
- SERAFIM LEITE, S. I.
1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- SILVA, Marcio.
2001. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, ano 1, n. 1. pp. 41-66.
- SILVA, Telma Carmargo da (Org.).
2015. *Ritxoko*. Goiânia: Câneone Editorial.
- SIMÕES, Mário Ferreira.
1992. *Cerâmica karajá e outras notas etnográficas*. Goiânia: Editora UCG.
- SIMONDON, Gilbert.
2005. *L'individuation à la lumière des notios de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon.

SOARES-PINTO, Nicole.

2014. Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi. Tese de doutorado. Brasília, PPGAS-DAN/UNB.

SOUSA FILHO, Odilon João de.

- 1987a. A “festa da casa grande” dos karajá (1). *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 32. pp. 21-30.
- 1987b. A “festa da casa grande” dos karajá (2). *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 33. pp. 48-57.
- 1987c. A “festa da casa grande” dos karajá (3). *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 34. pp. 76-83.
- 1987d. A “festa da casa grande” dos karajá (4). *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 35. pp. 100-107.

SOUZA, Maria Aparecida Martins.

2002. A luta pela permanência na terra: A resistência dos posseiros de Santa Terezinha. Monografia (graduação). UNEMAT, Campus Luciara.

SCHWARTZMAN, Stephen.

1988. The Panará of the Xingu National Park: the transformation of a society. Tese de doutorado. Universidade de Chicago.

TAVEIRA, Edna L.

- 2012[1982]. *Etnografia da cesta Karajá*. Goiânia: Editora UFG.

TAVENER, Christopher.

1973. The Karajá and the Brazilian frontier. Em: Daniel GROSS (Org.). *Peoples and Cultures of Native South America. An anthropological reader*. New York: DoubleDay/The Natural History Press. pp. 233-259.

TAYLOR, Anne-Christine.

- 2012[1996]. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de Campo*, n. 21. pp. 213-228.

TEIXEIRA, Dante Luiz Martins.

1983. Um estudo da etnozoologia Karajá: o exemplo das máscaras de Aruanã. Em: *O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea*. FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore. pp. 213-232.

TÊWAHURA Karajá.

2014. Hãlòe e Wariri – a luta da onça e do Tamanduá. Em: Angela PAPPANI & Maria P. LACERDA. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo: Ikorê. pp. 57-69.

TORAL, André.

- 1982a. Os Karajá de Luciara (MT). Em: Dossiê Karajá CEDI/SP, 1980-1981.
- 1982b. Os grupos karajá não assistidos pela Fundação Nacional do Índio (1980). Em: Dossiê Karajá CEDI/SP, 1980-1981.

- 1982c. Quem são os Karajá. Subsídios para a reunião Prelazia S. Félix – OPAN sobre os Karajá. Dias 09 e 10 de agosto de 1982 – São Félix do Araguaia (MT). Manuscrito, CEDI/SP.
- 1992a. Cosmologia e Sociedade Karajá. Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional, UFRJ.
- 1992b. Laudo pericial antropológico sobre área localizada no município de Luciara, comarca de São Félix do Araguaia. São Paulo, 30 de julho de 1992.
- 1992c. Pintura corporal karajá contemporânea. Em: Lux VIDAL (Org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Edusp/Nobel. pp. 191-208.
2004. Terras indígenas e o Parque Nacional do Araguaia. Em: Fany RICARDO (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das superposições*. São Paulo: ISA. pp. 482-485.
- TORRES, Maristela Souza.
2011. Mulher Karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC-SP.
2012. Saúde mental entre os Karajá: os impactos do contato interétnico. *Revista Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, vol. 6, n. 1. pp. 165-172.
- TURNER, Terence.
1993. Da cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO & Manuela M. CARNEIRO DA CUNHA. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp. pp.43-66.
- VERSWIJVER, Gustaaf.
1985. Considerations on Mekrãgnotí warfare. Tese de Doutorado. Sociale Wetenshappe Faculteit van Reichtsgeleerdhei, Holanda.
- VIDAL, Lux.
1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Os Kayapó-Xikrin do rio Cateté. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.
- VILAÇA, Aparecida.
1992. *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Anpocs.
2002. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2. pp. 347-365.
2005. Chronically unstable bodies: reflections in Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n. 3. pp. 445-464.
2006. *Quem somos nós? Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.
- 1986a. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Editora da ANPOCS.
- 1986b. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico* 85. pp. 265-282.
1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2). pp. 115-144.

1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3). pp. 469-488.
- 2002a. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- 2002b. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-455.
- 2002c. O problema da afinidade na Amazônia. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87-180.
- 2004a. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1. pp. 1-22.
- 2004b. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10:3. pp. 463-484.
2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, n. 14/15. pp. 319-338.
2007. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 77. pp. 91-126.
2012. Radical dualism: a meta-fantasy on the square root of dual organizations, or a savage homage to Lévi-Strauss. *100 Notes – 100 Thoughts*, n. 56.
- WAGLEY, Charles.
1977. *Welcome of tears*. New York: Oxford University Press.
- WAGNER, Roy.
1972. *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: Chicago University Press.
1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
2001. *An anthropology of the subject. Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*. Berkeley, Los Angeles & London: The University of California Press.
- WARDLOW, Holly.
2006. *Wayward women. Sexuality and agency in a New Guinea society*. New York, Los Angeles & London: University of California Press.
- WHAN, Chang.
1998. *Rèdu: figuras em cordéis dos índios Karajá*. Dissertação de mestrado. Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
2010. *Ritxoko: a voz visual das ceramistas Karajá*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- XIKERA Karajá.
2014. *A origem dos Ijasò*. Em: Angela PAPPANI & Maria P. LACERDA. *Ynyxiwè que trouxe o sol e outras histórias do povo Karajá*. São Paulo: Ikorê. pp. 71-76.

DOCUMENTOS E RECORTES DE JORNAIS

AUDRIN, Frei José H.

1931. Carta do Frei José H. Audrin, diretor da missão dominicana de Conceição do Araguaia, em 29 de setembro de 1931, ao Sr. José Hatos, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios em Goiás. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

BANDEIRA DE MELLO, Darcy Siciliano.

- 1930a. Carta de Darcy Siciliano Bandeira de Mello ao encarregado da Inspeção do estado de Goyaz do SPI, Alencarliense Fernandes da Costa, 16/01/1930. Arquivos do Museu do Índio/RJ.
- 1930b. Carta de Darcy Siciliano Bandeira de Mello ao encarregado da Inspeção do estado de Goyaz do SPI, Alencarliense Fernandes da Costa, 28/06/1930. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

BANDEIRA DE MELLO, Manoel Silvino.

1927. Carta de Manoel Silvino Bandeira de Mello ao encarregado da Inspeção do estado de Goyaz do SPI, Alencarliense Fernandes da Costa, 27/07/1927. Arquivos do Museu do Índio/RJ.
1931. Relatório anual do Posto Redenção Indígena, ano de 1930. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

BRASIL, Câmara dos Deputados.

1952. Projeto de Lei n. 1.591-A – 1952. Abre o crédito especial de Cr\$ 3.000.000,000 (três milhões de cruzeiros), através do Ministério da Educação e Saúde, para a continuação das obras do Hospital Regional do Serviço de Proteção aos Índios, na povoação indígena “Getúlio Vargas” na Ilha do Bananal; tendo parecer contrário da Comissão de Finanças.

CARVALHO, Aloísio de.

1947. Relatório anual da 8ª inspeção regional do SPI, ano de 1946, 25.01.1947. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

CORREIO DA MANHÃ.

1960. Presidente Kubitschek apadrinha o batizado do pequeno Kanuaru. Recorte de Jornal, 29.06.1960. Arquivos do Museu do Índio/RJ.
1971. Criado o Parque Nacional do Araguaia. Recorte de Jornal, 23.09.1971. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

CORREIO POPULAR.

1991. Ocupação muda paisagem da Ilha do Bananal. Recorte de Jornal, 03.02.1991. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

DIÁRIO DA MANHÃ.

1980. Funai proíbe turismo no Bananal. Recorte de jornal, 27.07.1980. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

FERNANDES DA COSTA, Alencarliense.

1931. Relatório anual da inspetoria de Goyaz do SPI, ano de 1930. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

FOLHA DE SÃO PAULO.

- 1970a. Guarda Rural Indígena está em SP e desfilará na praça da Sé. Recorte de jornal, 28.03.1970. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- 1970b. Guarda indígena dá garantias para o trabalho dos Carajás. Recorte de jornal, 29.03.1970. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
1977. Ilha do Bananal, uma reserva natural de problemas sociais. Recorte de jornal, 25.04.1977. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

FOLHA DO TOCANTINS.

- 1989a. Rodovia na ilha do Bananal, 08.05.1989. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- 1989b. BR-242: A Salvação da Lavoura, 08.05.1989. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

JORNAL DO BRASIL.

1960. 300 carajás preparam recepção a Juscelino. Recorte de jornal, 01.06.1960. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

JORNAL DO TOCANTINS.

- 1989a. Uma Fundação entre o entusiasmo e a desconfiança. Recorte de jornal, 3-9.10.1989. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- 1989b. Naturatins desconhece Projeto Ecológico Recorte de jornal, 3-9.10.1989. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- 1989c. Indígenas não aceitam Fundação. Recorte de jornal, 3-9.10.1989. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

MOVIMENTO.

1976. A Ilha, o boi e o índio. Recorte de jornal, 04.10.1976. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

MUSEU DO ÍNDIO.

1912. Dr. Mandacarú: sua excursão pelo Araguaya, dificuldades, aldeamentos visitados, costumes, índole de nosso gentio – artefactos e photographias. Recorte de jornal não identificado, 1912. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

O ESTADO DE SÃO PAULO.

1969. No Bananal, índios cantam e dançam para costa ver. Recorte de jornal, 20.07.1969. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
1969. O nôvo hospital tem que salvar a pequena Carajá. Recorte de jornal, 1969. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

O GLOBO.

1969. Presidente verá índios em Bananal. Recorte de Jornal, 18.07.1969. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

O JORNAL.

1960. 20 anos depois da visita de Vargas, Bananal será atacada. Recorte de jornal, 22.05.1960. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

O POPULAR.

1990. Funai tem reforço para tirar usuário da Ilha. Recorte de Jornal, 02.12.1990. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

PRELAZIA.

1971. “História de São Félix”. Autor não identificado, 22.05.1971. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
1973. “Luciara, Mato Grosso”. Autor não identificado. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
1974. “Fim da guarda índia, o problema da Funai”. Recorte de jornal não identificado, 20.02.1974. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- s.d. “Histórico-resenha: formação das aldeias”. Documento, autor e data não identificado, 26 pp. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.

RUMO AO OESTE.

- s.d. Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo, governo de Getúlio Vargas. Livreto. [Reportagem Oficial sobre a visita do presidente Vargas à aldeia de Santa Isabel, na Ilha do Bananal, em 1940]

SPI.

1932. Instruções para a cessão, a título precário, do Pôsto Indígena Santa Isabel, na Ilha do Bananal, estado de Goyaz, à Missão de Conceição do Araguaya. 25 de agosto de 1932. Arquivos do Museu do Índio/RJ.
- s.d. Carta ao Ministro (não identificado); autor não identificado. [Solicitação de um montante de três milhões de cruzeiros para a continuação das obras do Hospital, iniciados pelos SPI; exposição da finalidade da obra e das populações a serem atendidas]. Arquivos do Museu do Índio/RJ.

ANEXOS



511	1. INỸ IJYY: HISTÓRIAS INỸ
511	M01: Ànỹxiwè talahi riwèrè: a origem do sexo
514	M02: O roubo do sol: Kànỹxiwè pega o urubu-rei
516	M03: O Macaco, o Tracajá e a Onça
518	M04: Hălòè e Wariri – a luta da Onça e do Tamanduá
521	M05: A caminhada de Ànỹxiwè ao longo do rio
524	M06: O Jacaré que namorou com as mulheres
525	M07: A mulher que criou o filhote da Onça
526	M08: <i>Bàdokujàkè itxoi rahure</i> : a saga de Hãwàky Wènõna
539	M09: Os gêmeos, filhos de Ànỹxiwè e Ujỹ
546	M10: <i>Iròdu iryna</i>
546	M11: <i>Ixỹ wèbòhòna</i> : “os que acabaram com todos estão cantando”
553	M12: A saída do fundo do rio
556	M13(A): Quando Xiburè foi embora
557	M13(B): Quando Xiburè foi embora
559	M14: Tainahakỹ e a origem dos cultivares
561	M15: Sanawè, que pegou o pessoal do alto
564	M16: A origem do Hetohokỹ
567	M17: Como os primeiros <i>ijasò</i> chegaram à aldeia
569	M18: A origem do <i>rutòna</i> dos novos <i>hàri</i>
571	M19: A guerra de Teribrè contra os Wèrè
579	M20: História de Wanahua, irmão adotivo de Teribrè
581	M21: <i>Iwo mahãdu</i> : origem dos Javaé (versão dos <i>iraru mahãdu</i>)
582	M22: <i>Tori rarèri</i> : a chegada dos Tori Uhu
587	M23: <i>Tohokũa tàby-mỹ ijàky</i> : o pai de recém-nascido que virou <i>ijasò</i>
589	M24: Os homens que desmanchavam a casa grande e viraram Guariba
591	2. TERMINOLOGIA DE PARENTESCO (PÉTESCH, 1992)
593	3. CATEGORIAS DE IDADE
595	4. CADERNO DE FOTOS

1.

INỸ IJYY:

HISTÓRIAS INỸ

Moi: ÀNÏXIWÈ TALAHI RIWERE: A ORIGEM DO SEXO

Narrador: Abitxana (Fontoura)

Eu vou contar uma história sobre Ànÿxiwè. Foi assim. Ele ficava junto com sua avó, só ele e sua avó. Os dois moravam juntos. Então ele começou a sentir vontade de transar, seu pênis começou a ficar duro. Mas ele não sabia o que era o sexo, não conhecia. Então ele começou a dar comida para seu pênis. Dava várias coisas, comida mesmo, banana (*ijata*), cana (*maiti*), caluji (*iwèru*), dava suas comidas para ele. Mas não adiantava, mesmo ele oferecendo comida, seu pênis continuava duro. Ele não sabia como fazer para ele amolecer. Ele não sabia, Ànÿxiwè não sabia com qual era a comida para seu pênis.

Ele ficava com sua avó. Eles estavam lá, então, uma hora, sua avó se sentou de frente para ele, pelada. Ànÿxiwè ficou olhando para a vagina dela, até que seu pênis ficou duro.

– “*Hèbè!* Não será essa a comida dele?”, ele pensou assim. “Não será essa a comida dele?”

Ele ficou pensando nisso, não parou de pensar nisso. Eles foram dormir. Dormiram, dormiram, até que o sol nasceu. Quando amanheceu, ele começou a fazer flechas. Então sua avó falou para ele:

– “*Dàà² kè! Kànÿxiwè!*”

– “Sim?”

– “Eu estou indo buscar madeira seca para lenha”.

– “É mesmo, minha avó? Está bem, vá. Para onde você vai?”

– “Eu vou para aquele lado”.

– “Está bem, pode ir. Eu vou ficar aqui mesmo fazendo essas flechas”.

Ele estava fazendo flechas. Ficou lá trabalhando um pouco, depois saiu. Depois de fazer algumas flechas, ele se levantou e foi atrás de sua avó. Ele foi e encontrou um lugar bem sujo, com uma lama escura (??). Então ele esfregou aquilo em seu corpo, se pintou

¹ Interjeição que indica espanto, surpresa.

² Vocativo usado por pais ou avós para seus filhos ou netos. É uma forma carinhosa de se chamar alguém mais novo. Esse termo não varia de acordo com o sexo do falante, mas sim em função do sexo da pessoa a quem se fala: *dàà* é usado chamar homens e *dee* é usado para chamar mulheres. Nas narrativas apresentadas aqui, esses vocativos aparecerão muitas vezes.

de preto com a lama para mexer com sua avó. Ele continuou andando, andando, até que a viu. Ela a via, correu e a agarrou por trás, txyk!

– “Ahh! O que é isso! O que você vai fazer comigo? O que você vai fazer comigo? *Dà wōōō! Dà wōōō! Kàn̄xiwè wōōō!*”

Ela estava chamando ele, *Àn̄xiwè*, mas era ele mesmo quem a estava atacando. A velha se debateu tentando se soltar, até que cansou.

– “O que esse *ix̄ju ritxòrè* (filho de *ix̄ju*) vai fazer comigo?”, ela chorou.

Então ela a comeu. Ele transou com ela, transou, transou. Quando ele acabou, seu pênis amoleceu.

– “Kobe! Essa é mesmo a comida dele!”, pensou assim.

Então ele saiu correndo. Foi rapidamente e se lavou no rio. Depois voltou para casa e sentou no seu banco de novo. Logo a coitada de sua avó chegou. A velha não tinha trazido lenha. Era ele mesmo que tinha comido com ela. Ela estava cansada.

– “*Dà kè!*”

– “*H̄ȳ?* O que foi, vó?”

– “Ah não, alguém fez uma coisa muito grave comigo. Eu gritei te chamando, gritei muito!”

– “Onde foi isso, minha avó?!”, *Àn̄xiwè* se exaltou.

– “Foi ali!”

– “Eu vou atrás dele, vou pegar ele!”

Àn̄xiwè pegou suas flechas e saiu correndo atrás do suspeito. passado um tempo, ele voltou.

– “Não encontrei nada, minha avó! Para onde será que ele foi?!”

– “Para onde será que ele fugiu? Eu estava gritando você...”, a velha falou assim.

Mas era o próprio *Àn̄xiwè*! Então os dias foram se passando. Mas ele tinha visto, o *Uritxi* (*Mutum*). O *Uritxi* estava olhando quando ele atacou sua avó. Ele poderia contar o que tinha acontecido.

O *tyytàby* dele (no *Hetohok̄ȳ*), Por isso, quando o *tyytàby*³ dele vem para o *Hetohok̄ȳ*, ela canta assim:

– “Humm, humm! Humm, humm! *Kàn̄xiwè talahi riwè!*”, (“Humm, humm! Humm, humm! *Kàn̄xiwè* comeu sua própria avó!”)

Preste atenção que você vai escutar [o narrador fala para seu sobrinho, que escutava a narrativa junto comigo]. O *Mutum* foi quem viu quando *Àn̄xiwè* comeu sua avó. Ele estava lá e assistiu a tudo.

³ Termo traduzido pelos In̄ por “espírito” ou “alma”, componente imaterial da pessoa. Aqui, o narrador se refere ao *uritxini*, “espírito de mutum”, um dos *aōni aōni* quem vêm para a aldeia durante o *Hetohok̄ȳ*. Ver capítulo cinco.

Então escureceu. Quando a noite caiu, ele veio e posou em uma árvore perto da casa deles. E começou a cantar:

– “Humm, humm! Humm, humm! Kànyxiwè talahi riwè!”

Na mesma hora Ànyxiwè pegou sua trompa (*juròna*) e a tocou, soou sua trompa, tēēēēēē tē tēēē!, para que sua avó não escutasse.

– “Dàà! Dàà, o Uritxi está cantando.”

– “Humm, humm! Humm, humm! Kànyxiwè talahi riwè!”, então ele tocou a trompa novamente.

– “Dàà kè! Dàà kè! Kànyxiwè! Dê um tempo com sua trompa, pare um pouco. O que o Uritxi está cantando?”

Mas nada! O Uritxi cantava e ele continuou soprando sua trompa, com medo de que sua avó escutasse. Mesmo assim ela conseguia escutar um pouco. Então ele cantou de novo,

– “Humm, humm! Humm, humm! Kànyxiwè talahi riwè!”

E a velha entendeu o que ele dizia.

– “Txo! Kai kòta-kòtahakỹ-le bo kàny hèka tate”, “Txo! Foi você mesmo quem veio com saliência para cima de mim/quem fez sexo comigo!”, disse assim para ele.

Ela descobriu, foi o Uritxi quem a fez saber a verdade. *Hèbè!* O dia amanheceu então o tempo fechou. O próprio Kànyxiwè fez com que se formasse uma chuva forte. Ele era *aõni!* Ele fez isso para matar o Mutum. *Hèbè!* Então choveu! A chuva estava caindo, mas eles tinha sua casa. Choveu, choveu, o tempo ficou bem frio. Então Ànyxiwè ascendeu o fogo para eles se aquecerem. Isso era coisa dele! Sua avó, aquela que ele comeu, estava lá. Choveu muito, uma chuva forte, até que os pássaros (*nawii nawii*) ficaram com frio, também os animais terrestres (*iròdu iròdu*) ficaram com frio. Por isso eles foram até a casa de Ànyxiwè e de sua avó para se aquecerem.

– “Eu vim até você para me aquecer”.

– “Sim, pode se aquecer, eu estou acendendo o fogo”, disse a velha. “Podem vir, todos que estão com frio, podem entrar”.

Todos os animais foram. Só ele não foi, receando o que Ànyxiwè poderia lhe fazer. O Uritxi, aquele que contou o que tinha acontecido. Quando já estava quase morrendo, então resolveu ir também. Mas ele já estava mal.

– “Ànyxiwè, eu venho até vocês para me aquecer”.

– “Kobe! Venha se aquecer, não tem problema. Aqueça-se!”

Ele chegou perto do fogo para se aquecer e morreu. Ficou se aquecendo, mas morreu, não resistiu. O Uritxi, aquele esclareceu o que tinha ocorrido. Morreu! Ele entrou porque estava sentido muito frio, mas acabou morrendo!⁴

Assim é a história.



M02: O ROUBO DO SOL: KÀNÏXIWÈ PEGA O URUBU-REI

Narradora: Dòrèwaru

Eu vou contar a história de como KànÏxiwè pegou o cocar do Ikòlòku. KànÏxiwè se casou com uma mulher, se casou com Myreikò. Myreikò era o nome dela. Ele era InÏ, sua mulher era InÏ. Já ele era *anõni*. Ele se casou com ela. Então diz que o sol saía e andava bem rápido, vinha, vinha, vinha e já entrava. Então os InÏ estavam no mato, e lá mesmo escurecia com eles. Alguns iam pescar de flecha, e lá mesmo anoitecia. Sempre assim⁵. Um dia, a mãe de Myreikò se machucou com um pedaço de pau pontudo. Ela estava na roça quando ficou escuro, e um pedaço de pau pontudo a furou. Então, de lá mesmo ela falou reclamando. Falou de longe.

– “Eu tenho um genro *anõni* e mesmo assim o tempo escurece comigo ainda aqui!”, assim ela falou, com raiva, ainda no mato.

Ele escutou, ele era *anõni*, ele escutou. Então disse para sua esposa:

– “Ah não, sua mãe reclamou de mim, então eu vou embora”, e se foi, deixou sua mulher e foi.

– “Mãe é verdade que você falou para meu marido?”, Myreikò perguntou.

– “Sim, eu falei”.

Então ele foi. Se deitou como algo morto (*rubu-mÏ rexilàdi*). Mas como? Ele era *anõni*! Ele colocou o sumo do olho de embaúba em seu interior para que escorresse pelo seu ânus. Ele era *anõni*, se transformou em um bicho morto e se colocou lá⁶. Então uma mosca entrou pela sua boca e saiu pelo ânus. Ela disse que ele estava morto. Então um pássaro estava falando que não, ele sabia.

– *Iru! Iru!*, “Está vivo! Está vivo!”

“Está vivo!”, ele gritava assim. Ele sabia que KànÏxiwè estava vivo. A mutuca (*kotxyryry*) também mordeu ele, mordeu para saber se ele estava vivo. Ele deitou como uma coisa morta, ele era *anõni*. A mutuca também entrou pela boca e saiu pelo ânus. Ainda assim ele fica deitado, disfarçando. Então os abutres desceram. Os urubus desceram para comer morto. Os urubus vinham descendo, os gaviões vinham descendo, descendo para comê-lo. O gavião *rarajiè* tinha cabelo, veio descendo com sua cabeleira para comê-lo. Eles iam comê-lo. Então diz que o urubu (*rara*) veio descendo, veio, veio,

⁴ Em outra versão, diz que, quando o Uritxi entra na casa e vai para perto do fogo se aquecer, a chuva para. Logo todos vão embora, e só ele fica lá, ainda com frio. Deitado, ele dormiu. AnÏxiwè, então, atea fogo na casa, matando aquele que revelou seu segredo (TORAL, 1992: Anexos, p. 15-16).

⁵ Uma versão javaé registrada por Toral detalha que, por isso, “as pessoas andavam com compridas cordas amarradas na barriga para não se perderem” (1992: anexos, pp. 5; cf. Também RODRIGUES, 2008b: 52).

⁶ *anõni ratxire, rexitàkytàka-mÏ ràki bo rexilàdi*

veio, veio e tyk!, caiu em cima dele. Diz que Kànyxiwè só fez assim, “hỹỹỹ”. Caiu em cima de sua barriga.

– “Vejam! Ele está vivo! Ele está vivo!”

Assim aquele pássaro gritou, alertando seu pessoal que ele estava vivo. É o *hānaija*, um tipo gavião pequeno⁷. “Está vivo!”, assim ele avisava. Diz que depois veio ele, o Urubu-Rei (*rararèsa*), o Ikòlòku. Ele veio descendo, veio descendo, veio descendo.

– “Iò⁸, você vai morrer! Ele está vivo, essa pessoa está viva!”, o *hānaija* gritou para ele.

Veio descendo, veio, veio, veio, veio, tyk! Pousou bem em cima de sua barriga. Desceu sobre sua barriga, então Kànyxiwè o pegou, txyk! Assim ele o pegou quando ele pousou, Kànyxiwè o pegou.

– “Está vendo! Eu não disse?!” Assim falou aquele que avisava que ele estava vivo. “Está vendo! Ele está vivo! Iò, você vai morrer!”, assim ele falou.

Kànyxiwè o pegou e falou para ele:

– “Iò, minha sogra está me criticando, por isso eu me coloquei aqui. Minha sogra se machucou, por isso ela está me criticando. Então eu me coloquei aqui, porque quero seu *raheto*⁹”, falou para ele.

– “É mesmo? Meu *raheto* não está bom, está velho, muito velho”, respondeu o Urubu-Rei, disse que seu *raheto* não prestava mais, estava muito velho.

Kànyxiwè insistiu, dizendo que não tinha importância, que ele querida o cocar mesmo assim. Insistiu até que o Ikòlòku cedeu. Ele pegou um coité (*walu*) pequeno, pegou e colocou no céu. Ele colocou e a lua veio clareado de lá. Então diz que Kànyxiwè flechou-a. A lua vinha saindo e ele a flechou. Então lá ela clareou. Flechando o coité, ele acertou a lua; mesmo tendo flechado o coité, foi a lua quem clareou. Mas ainda não estava bom. Kànyxiwè disse que não era aquele cocar que ele queria, era o outro, seu *raheto*. Insistiu até que o Ikòlòku finalmente entregou. Kànyxiwè também o flechou. Então, é por isso que o sol anda devagar, por isso ele anda com calma. Antes ele andava rápido, ia, ia, ia, ia e já entrava, não era devagar. As pessoas estavam no mato e lá mesmo elas dormiam, porque logo ficava escuro. Foi por isso que clareou, por isso que o sol trabalha o dia todo, porque ele foi flechado.

Kànyxiwè, então, deixou o Urubu-Rei ir embora. Mas antes, ele cortou seu cabelo. Então seus *bròtyrè* também se apresentaram para ter o cabelo cortado, o pessoal do Ikòlòku. Eles estavam cortando o cabelo, o carcará (*hirè*) cortou aqui, o carcará cortou seu cabelo. O gavião *rarajè* limpou tudo, raspou sua cabeça. O carcará cortou só uma parte do cabelo. Os urubus (*rara*) também cortaram. Diz que eles cortaram o cabelo como *bròtyrè* do Ikòlòku.

⁷ Na versão registrada por Pétesch, o pássaro que avisa que Kànyxiwè está vivo é o carcará: é este que grita “Iru! Iru!”, “Ele está vivo! Ele está vivo!”. Segundo a autora, “esse é o porque desse pássaro se chamar *iru* ou *ireni*” (1992: 449). Isso, entretanto, não me parece preciso, posto que o nome em *inỹrybè* para o carcará é *hirè*, e *hireni* é o nome de um outro abutre, bem parecido com o carcará mas de porte consideravelmente menor. Na versão Javaé registrada por Rodrigues, que avisa é também um tipo de gavião, *Hireru* (2008b: 52).

⁸ Formas reduzidas dos nomes pessoais são muito comumente usadas como vocativo. As histórias apresentam muitos exemplos desse recurso da fala cotidiana, quando as narradoras ou os narradores reproduzem as falas das personagens. Aqui, *hānaija* chama o Urubu-Rei de “Iò”, forma reduzia de seu nome, Iòlò ♂ (Ikòlòku ♀).

⁹ O maior e mais belo adorno plumário de cabeça *inỹ*, usado pelos *weryrybò*, jovens já iniciados e em idade de casamento,

Antes de partir, o Urubu-Rei explicou muitas coisas para Kànyxiwè, falou sobre seu *raheto*, sobre todas as coisas. Kànyxiwè deixou ele ir, e ele foi para longe, bem longe, até que ele se lembrou de algo.

– “Kobe!¹⁰ Eu me esqueci daquilo! Esqueci de perguntar como o pirarucu morre.” Então Kànyxiwè gritou para ele. “Iò, kÿÿÿ! Como o pirarucu” morre?”, falou assim para ele.

– “O pirarucu morre com aquela árvore que fica na beira do barranco, cujas folhas com as costas esbranquiçadas flutuam na água”.

Assim o Urubu-Rei chamava a embaúba, com a qual se faz as cordas de fibra vegetal. Meu finado pai fazia rede de pesca com corda de fibra vegetal para pegar pirarucu, com a entrecasca daquela árvore ele fazia¹². O Ikòlòku continuou indo, e quando já estava lá longe Kànyxiwè se lembrou. Novamente ele se esqueceu de perguntar, desse vez sobre como se troca de pele. Como Takinahakÿ, que jogou sua pele velha fora, trocou de pele¹³. Ele tinha se esquecido de perguntar

– “Iò, kÿÿÿ! Eu vou te fazer uma pergunta. Como a gente troca de pele?”

Mas ele não conseguiu escutar a resposta, Só escutou assim, “mÿÿÿÿ, mÿÿÿÿ!”. Aquele que o pegou não conseguiu escutar. Apenas assim, “mÿÿÿÿÿ mÿ mÿ mÿ”, um barulho parecido com vento. Mas diz que alguns escutaram. As árvores (*bàdèradè*) escutaram, as cobras (*hèmÿlala*) escutaram, a aranha caranguejeira (*kotxurukusiri*) escutou, o grilo *tysibryri* escutou, o camaleão (*kurè*) escutou. Só estes escutaram. Já os Inÿ não escutaram, os Inÿ. Estava longe, não conseguiram escutar. Por isso os Inÿ não sabem trocar de pele para rejuvenescer. As árvores escutaram, *buhÿkò*, *kurykò* (mangabeira), a goiabeira também. Todas estas trocam de pele, renovam suas folhas, todas. Mas os Inÿ não conseguiram escutar. Por isso as pessoas vão envelhecendo, envelhecendo, envelhecendo até que morrem de velhos. Os animais (*iròdu*), as aves (*nawiki*), sempre trocam de pele.

Foi assim que Kànyxiwè pegou o Ikòlòku. Essa é a história.



Mo3: O MACACO, O TRACAJÁ E A ONÇA

Narrador: Ereheni (falecido, morador da extinta aldeia Tytèma)

Fonte: RIBEIRO, E., 2012: 116-125.

Eu vou contar a história do macaco para vocês. Ouçam! O macaco subiu na árvore e ficou lá, comendo jatobá (*kywa* ♀, *ywa* ♂). Quando ele estava lá em cima, o tracajá chegou para ele.

¹⁰ Interjeição masculina com o sentido de confirmação, usada, por exemplo, quando alguém se lembra de algo que já sabia, algo como “Ah, sim!”, ou “Ah, é verdade!”, “Isso mesmo!”.

¹¹ A palavra usada atualmente para denominar o pirarucu é *bàdokujàkè* ou *bàdòlèè* ♀, *bàdòlèè* ♂. Mas, na narrativa, é usada uma palavra antiga, o peixe é referido como *watxibirè*.

¹² *Rèru* ou *dèkòrèru* ♀, *dèòrèru* ♂. Rede para a pesca do pirarucu feita com *asu*, a entrecasca da embaúba (*asukò* ♀, *asuò* ♂). Ela é fixada no fundo da água com o auxílio de varas, que a mantém em pé, esticada. Esse tipo de pesca do pirarucu foi descrita por Schultz em um artigo (1953). Desenhos e fotos dessa rede também podem ser vistos em Krause (1942a: 297; 1942b: 146).

¹³ A narradora se refere à outra narrativa que ela havia me contado na mesma tarde, a história de Tainahakÿ, que ensinou a agricultura para os Inÿ. Ver *infra*, M14.

- “Macaco!”
- “Hỹ?”
- “Jogue um jatobá para eu comer.”
- “Claro.”

Então o macaco quebrou um jatobá, esfregou-o em seu pênis e jogou para o tracajá.

- “Não! Esse você esfregou no seu pênis. Jogue outro para mim!”
- “Eu vou te buscar, então”. O macaco desce para buscá-lo, depois subiu com o tracajá. “Você vai comer aqui mesmo!”
- “E quando é que você vai me descer?”
- “Eu virei buscá-lo depois. Agora vou dar uma caminhada”.

O macaco foi indo, foi indo... Mas nada! Passou um dia e ele ficou lá mesmo, comendo jatobá. Ele ficou lá mesmo, comendo. Ele ficou um mês lá. Então a onça veio para ele:

- “Tracajá, o que está acontecendo com você?”
- “O idiota¹⁴ do macaco me deixou aqui e foi embora!”
- “Kobe! Porque ele fez isso!? Pula na minha testa!”.
- “Não, eu posso rachar sua testa”.
- “Não, eu te aguento, porque minha testa é *ityhy*¹⁵, ela é dura!”
- “Deixa para lá, você pode morrer!”
- “Não, pule!”
- “Eu vou pular, então. Cuidado!”, o macaco aceita.

O tracajá pulou de lá, wiiiiiiiiii! Caiu na testa da onça e a arreventou toda. Muito machucada, coitada, a onça foi embora. O tracajá correu, ta ta ta ta ta ta! Correu e pulou na água, txibõ! A onça foi andando à procura de remédio, andou, andou, andou. Então ele encontrou o juruti (*bàtòè* ??). Quando sua testa quebrou, a onça teve seus olhos machucados. O juruti, então, faz novos olhos para ela com a resina do jatobá (*ywaò bru*). A onça, então, se trata com remédio, não sei qual, e fica boa. Depois de se recuperar, ela vai atrás daquele que quebrou sua testa. Os tracajás gostam muito de ficar se esquentando ao sol em cima dos paus secos que ficam na beirada do rio e dos lagos. Era

¹⁴ O tracajá chama o macaco de *boxieryhykỹ*, que significa “feio” (*hVky* é um aumentativo). Mas essa palavra também é comumente usada como um xingamento, considerado pesado – por isso a tradução por “idiota”. O ‘feito’ e o ‘ruim’ são indissociáveis.

¹⁵ *Tyhy* significa “verdadeiro”, “legítimo”. *Inỹtyhy* é um Inỹ “de verdade, “legítimo”. *Tarityhy* é o óleo corporal legítimo, extraído do coco do tucum. A palavra também tem o sentido de “exemplar”. Quando se diz que algo ou alguém é *ityhy*, está se afirmando que se trata de algo ou de alguém exemplarmente resistente, forte, bonito, bom, dependendo de qual qualidade subentendida na conversa. A onça, assim, quer dizer que sua testa é muito resistente, muito dura, que não vai se quebra facilmente.

meio dia quando a onça chegou, eles estavam se esquentando. Então a onça falou para um deles.

– “Não foi você que pulou na minha testa?”

– “Não!”, e pulou na água, teebu!

– “Então foi você que pulou na minha testa, não foi?”, a onça perguntou para outro.

– “Não!”, e pulou na água, teebu!

Ela foi perguntando para todos os tracajás, até que ela chegou no último. Era ele.

– “Não foi você que pulou na minha testa?”

Mas nada! Ele ficou calado.

– “Não foi você que pulou na minha testa? É você mesmo! Você é aquele que pulou na minha testa!”

Ela foi para cima dele, hõhõhõhõbè, rosnando, e quebrou o casco dele em vários lugares. A onça o deixa lá e vai embora. Então Æñxiwè chega e acha o tracajá todo quebrado e costura¹⁶ seu casco. Diz que o tracajá era do mesmo tamanho que as tartarugas grandes, bem grande mesmo. Quando Æñxiwè costurou seu casco, ele acabou ficando pequeno, o tracajá hoje é pequeno.

Assim é essa história curta que eu conto para vocês. É assim.



Mo4: HĀLÒÈ E WARIRI – A LUTA DA ONÇA E DO TAMANDUÁ

Narrador: Tèwahura (Fontoura)

Fonte: Tèwahura, 2014.

“Eu vou contar a história da luta da Onça, Hālòè, e do Tamanduá, Waririr. É assim que conta a história.

Hālòè, a Onça, tinha uma família grande: mulher, tio, avó... E tinha também muito filhote. Hālòè, então, decidiu sair para caçar.

Wariri, o Tamanduá, também vivia com sua família grande, ali por perto, na mata.

Aconteceu de manhã bem cedo”. A avó Tamanduá estava com frio dentro de casa. Ela e seu neto, então, saíram para se aquecer perto do fogo, do lado de fora da casa. Depois o neto entrou e deixou sua avó sozinha. A Onça, então, chegou e matou a velha. Já era noite e a Avó Tamanduá ainda não tinha entrado em casa. Eles saíram para ver o que estava acontecendo e ela não estava lá. O Tamanduá falou.

– “Eu tenho um suspeito. Acho que nossa vizinha comeu a avó”.

Na manhã seguinte, o Wariri saiu para fazer uma visita à Onça. Chegando lá, ela estava assando carne. A onça oferece um pouco para o Tamanduá, que recusa, suspeitando que essa era a carne de sua avó.

¹⁶ Em outras versões, Æñxiwè cola o casco do tracajá (RIBEIRO, E., 2012: 115).

– “Não. Não quero, não. Eu já comi na minha casa. Estou de barriga cheia.

– Então, sente-se! – disse a Onça.

– Pois então, eu quero pintar o meu corpo – disse o Tamanduá”.

A onça, então, pediu para que sua esposa preparasse tinta de jenipapo para pintar o Tamanduá, e que ela também ia se pintar. A mulher preparou a tinta.

– “Como é sua pintura, Wariri? – perguntou a onça.

– Bem, minha pintura é como a do peixe pirarucu – respondeu o Tamanduá. – Minha pintura é assim: dois riscos pretos descendo um de cada lado dos ombros, indo até em baixo.

Wariri então pegou o jenipapo e fez a pintura, bem feita, bem arrumadinha para não sair. Quando terminou, perguntou para a Onça.

– Você quer se pintar também, como vai ser sua pintura?

– Minha pintura vai ser assim, com este pedaço da raiz *ahatè*.

– Mas como você vai fazer a pintura assim com a raiz? – perguntou o Tamanduá.

– Você pega *ahatè*, corta no meio e molho no jenipapo. Depois usa deste jeito, encostando no braço, na perna, no resto do corpo. A pintura fica com o desenho da raiz, muitas manhas no corpo todo.

Wariri pintou Hâlòè. As pernas, a barriga, o corpo todo da Onça, até o rosto. Pintou manchas com o desenho da raiz”. Depois os dois foram caçar. A mulher da Onça olhou os dois indo abraçados e se alegrou com a amizade deles. Mas o Tamanduá estava fingindo. Ele sabia que a Onça tinha matado sua avó e queria se vingar.

O Tamanduá falou para a onça ir caçar primeiro. Ela foi e logo matou um veado mateiro. Depois foi o Tamanduá. “Como o Waririr não tem armas como a onça, ele pegou uma mandeira para afiar e fazer uma lança. Halòè viu um animal se aproximando. Foi se esconder e fazer barulho para provocar medo no animal. O bicho correu na direção do Tamanduá que conseguiu matá-lo com sua lança. A Onça veio ver” – era outro veado mateiro – mas não gostou da maneira como ele matou o animal.

– “*Hèbè!* Nossa! Você estraga a carne do animal com um furo grande quando você mata! Eu mato diferente. Eu pego aqui, bem atrás da cabeça. Não estrado a carne!”

Halòè perguntou onde seu amigo costumava comer sua caça, e ele respondeu, mentindo, que à beira d’água, para poder beber água depois. Já a Onça comia na mata fechada, e escondia a sobra com folhas para comer depois. Então eles se separaram para comer. O Tamanduá foi e jogou a carne do veado em um lago. Depois se encontraram de novo, e Wariri convidou a Onça para irem fazer cocô no mato, para ver se nas fezes de Halòè tinha pelo, osso. Assim ele saberia se ela realmente comia outros animais. Então eles foram até o mato. Chegando lá, o Tamanduá disse que eles fariam suas necessidades de olhos fechados. E a Onça concordava com tudo. Então, na hora de defecar, Halòè fechou os olhos. Mas o Wariri não. Seu plano era trocar seu cocô com o da Onça. E assim o fez. “Na hora em que os dois abriram os olhos, Halòè viu que no seu cocô tinha cabeça de formiga. Ficou assustado.

– Nossa! Quando foi que eu comi formiga? Eu não como formiga! Eu comi só carne! – pensou a Onça e disse para o Tamanduá:

– Amigo, o que está acontecendo comigo? Eu mato e como animais, caça... não como formiga!

– Não sei o que está acontecendo – respondeu o Tamanduá. – Acho que você só come formiga, não caça outros animais.

Assim começou uma discussão”. Até que o Tamanduá propôs outro jogo: “Pegar nos olhos um do outro com as unhas. Assim os dois foram para cima um do outro. As garras da Onça são curtas. As garras do Wariri são bem compridas. [...] O jogo entre os dois amigos continuou. E o Tamanduá enfiou a garra dele com força nos olhos da Onça.

– Amigo, isso é só brincadeira. Está machucando. Vamos parar.

O Wariri tirou as garras e os dois continuaram a brincadeira. Cada um deles enfiou a unha nos olhos do outro e o Tamanduá enfiou as garras com muita força nos olhos da Onça. O Halòè gritou de novo:

– Meu amigo, é brincadeira! Tire as garras dos meus olhos!

Mas o Tamanduá não parou. Enfiou suas garras com mais força ainda e arrancou fora os olhos da Onça. Então o Wariri correu de medo e entrou num buraco de tatu”. Os filhotes da onça ficaram sabendo do acontecido e foram atrás do Tamanduá, até que o encontraram dentro do buraco. Eles enfiavam suas lanças para matá-lo, mas ele os enganou. Wariri cagou na ponta da lança deles, fazendo-os pensar que tinham perfurado sua barriga até o intestino. Eles acharam que tinham matado-o e foram embora.

Depois o Tamanduá voltou para casa e contou tudo para seus parentes. Eles sabiam que as onças viriam se vingar, então fizeram uma cerca bem alta em volta da casa. E as onças vieram. Bateram na cerca, esturraram para fazê-lo correr com medo, mas não adiantou. Então foram embora.

“O Halòè, cego, não conseguiu mais matar os animais. Ficou com fome, sofrendo, pensando em como poderia voltar à vida normal. No outro dia, ele descobriu que havia gente que poderia resolver o caso de sua visão. Eram dois pássaros: *Btòè* [sic.], a pomba juriti, e *ijekekè*, o jaó. Primeiro ele foi encontrar o jaó”. A Onça pede para que ele o ajude, e o jaó faz novos olhos para ela com a resina da árvore *raradòè*. Mas quando Halòè vai até o rio para lavá-los, eles derretem. “A onça, frustrada, saiu e andou. Andou, andou... Tateando o chão, sem enxergar. Sem querer, ele sagurou o pássaro *abtò* [sic.], o gaviãozinho [??], e perguntou:

– Quem é você?

– Eu sou o *abtò* – respondeu ele.

– Eu vou comer você – disse o Halòè.

– Você pode me comer... mas só que nós somos muitos!

– Então grita! – mandou a Onça, para conferir se era verdade o que ele dizia.

O *Abtò* gritou e outros muitos responderam. De lá, de cá... E a Onça desistiu de comê-lo.

– Podem parar de gritar – disse a Onça”.

Ela soltou o *Abtò* e continuou andando. Até que encontrou o sapo, *àrò*, e aconteceu a mesma coisa. Halòè quis comê-lo, mas, como eles eram muitos, ela desistiu. Ela continuou andando “e ouviu o canto do *btòè*, a pomba juriti de pernas vermelhas.

– Tru, turu, turu... eu sou botador de olhos.

Quando a Onça escutiu o canto, pensou:

– Será que é o botador de olhos mesmo?

E fou ouvindo o canto, ouvindo o canto... e chegou onde estava o Juriti.

– Quem é você? – perguntou a Onça.

– Eu sou *btòè*. O que você está querendo?

– Quero voltar a enxergar – respondeu a Onça. Uma outra pessoa fez meus olhos, mas quando eu lavei, derrete tudo – explicou o Halòè.

– Quem era essa pessoa? Perguntou o Juriti.

– Ijekekè! – disse a Onça.

– Ah, minha irmã é assim mesmo! Ela sempre faz isso. Eu não sou igual a ela, não.

O *btòè* então fez os olhos para a Onça com a seiva de *ywaò*, a árvore do jatobá. Antigamente, se fazia cera com a seiva do jatobá para pôr na ponta da flecha.

Quando ele terminou, mandou a Onça ir embora e testar seus olhos novos na água. Ele laou os olhos no rio e começou a enxergar. Os olhos do Halòè voltaram ao normal, como eram antes.

É assim que nossos avós contam a história da briga do Halòè e do Wariri. Por isso a pintura da onça, *urawo*, é assim até hoje, com as marcas da raiz que o tamanduá pintou com a tinta do jenipapo. O tamanduá também tem a listra igual ao pirarucu, *bodolèkè* [sic.]. É assim a minha história”.



M05: A CAMINHADA DE ÂNÏXIWÈ AO LONGO DO RIO

Narrador: Abitxana (Fontoura)

Sim, eu vou contar uma história antiga, vou contar uma história dos tempos antigos. Uma história que aconteceu antigamente. Vou contar uma história sobre ÂnÏxiwè.

Diz que ele veio de baixo (*iraru*), subindo o rio. É de baixo que as coisas vieram começando, não é de cima não, sempre de baixo. Então, antigamente, as coisas começaram lá em baixo. Nesse tempo, talvez não existiam coisas estranhas, coisas erradas¹⁷. Nesse tempo, os peixes não tinham nadadeira na calda. As pessoas não precisavam de flecha para matá-los, elas simplesmente pegavam assim, com as mãos. Os peixes andam assim, sinuosamente, com nadadeira eles nadam muito bem. Mas como eles não tinham calda, as pessoas os pegavam com as mãos mesmo. Quando estavam com vontade de comer um peixe assado, ou cozido, elas apenas iam lá e pagavam.

Depois então ÂnÏxiwè pensou em colocar nadadeira na calda deles. Não sei porque ele pensou assim. Ele estava transformando as coisas, ele colocou nadadeira em todos os peixes. Antigamente a arraia (*bòrò*) não tinha esporão, nem o mandi (*hãti*), nem o pintado (*hãrètu*). Diz que ele colocou esporão em todos eles. As piranhas (*juhàta*), antigamente, não tinha dente, foi ele que colocou dente nelas.

Ele colocou nadadeira na calda dos peixes. Por isso ficou difícil! As pessoas vinham para pegar, mas os peixes corriam. Então ele experimentou a piabanha (*mÏriwè*), diz que ele testou a piabanha. Ela ficou muito ágil! ÂnÏxiwè foi acompanhando ela, foi atrás dela,

¹⁷ “Quando ÂnÏxiwè chegou, ele começou a bagunçar tudo”, assim complementou Xirihore, que me ajudou a revisar a tradução desta história.

observando como a piabanha ia se sair, agora que tinha nadadeira. Ela correu muito, andou para lá, andou para cá. Talvez o rio todo era raso, por isso Ân̄xiwè conseguia ver para onde o peixe ia. Isso foi antigamente. Já hoje, o rio é fundo.

Na rasura, ele ia seguindo a Piabanha. Então ele correu na frente do peixe e fechou sua passagem com areia, fazendo uma armadilha. Diz que ele fechou a passagem. Mas a piabanha foi e pulou por cima da armadilha, escapou. Ân̄xiwè correu, ele continuou seguindo o peixe. Foi indo, foi indo, foi indo, foi indo, até que ele fez outra armadilha, ele fechou de novo o cominho da piabanha com areia. Ela veio e pulou, escapou novamente. Diz que ele foi fazendo várias armadilhas, tentando pegar o peixe. Ân̄xiwè ia, ia, ia, então fazia outra, mas a piabanha sempre escapava. Até que ele desistiu de pagá-la, ela ficou muito ágil! Então ele voltou a andar ao longo do rio.

Não era aqui que ele andava, não. Era lá, no outro braço do rio. Ele estava andando e então encontrou com o Urè (camaleão), diz que ele encontrou com o camaleão. Eles estavam indo com um cesto *wèri* nas costas, estavam indo com o cesto nas costas para catar *hâtâmô*, um fruta. O *hâtâmô* estava ficando maduro, grudento, assim. Diz que eles foram comer essa fruta.

- “Urè *kỹ!*”

-”*Kỹ!*”

- “Para onde vocês foram?”

- “Nós fomos catar *hâtâmô*.”

- “É mesmo? Vocês foram levando um *wèri*, agora ele vai se virar o papo de vocês”, falou assim.

Diz que o *wèri* virou o papo deles. Eles começaram a puxar o cesto de suas costas, mas não conseguiam tirar, e ele acabou virando e chegou até o pescoço deles e grudou lá. O *wèri* virou o papo deles.

Ele fez assim e depois continuou andando, foi, foi, foi. Até que encontrou Hātana (jacu-cigano), eles eram gente. Estavam pescando com *timbó* em um lago. No tempo em que todos eram gente, os pássaros e todos os animais, ele os transformou em bicho¹⁸. Foi Ân̄xiwè mesmo que fez isso, foi andando por vários lugares e os transformando.

- “Hātana *kỹ!*”

- “*Kỹ!*”

- “O que vocês estão fazendo?”

- “Estamos pescando com *timbó*”.

Eles estavam usando *lòri-lòri*, seus *lòri-lòri* eram feitos com penas de pássaros. Aqui está um [o narrador aponta um *lòri-lòri* pendurando no esteio de sua casa], era parecido com esse, mas não era com essa pena, era feito com qualquer pena. Já esse aqui é de pena de arara vermelha, esse *Lori-lòri*. Eles tinham um parecido com esse aqui em suas cabeças¹⁹.

- “Só estamos pescando com *timbó*”.

¹⁸ *Rairòdunỹ*.

¹⁹ Uma espécie de touca de penas. Sua base é uma malha de cordão, na qual são presas inúmeras penas, cobrindo toda sua superfície. Atualmente, a pena própria para sua confecção é a da arara vermelha (*adédura sira*).

– “Isso que vocês estão usando, esse *lori-lòri* que está em suas cabeças, vai ser a própria pena de vocês”, e então ele os transformou em pássaros.

– “Mas o que é isso?”, os Hātana puxavam seus *Lóri-lòri*, mas eles não saíam mais, se transformou na pena da cabeça deles.

Àn̄yxiwè continuou andando, andando, andando, então encontrou Budòè (veado campeiro). Eles estavam comendo capim no campo.

– “*Budòè k̄y!*”

– “*K̄y!*”

– “O que vocês estão fazendo?”

– “Só estamos andando”.

– “Vocês estão andando pelo campo, então assim vocês vão ficar”.

Ele falou assim, então o veado se transformou em um animal que anda pelo campo, comendo capim. Àn̄yxiwè continuou andando, andando, andando, então ele encontrou o...

Ele andava por lá, no outro braço do rio, no rio Javaés. É lá que está o lago chamado *iròdu iryna*. No outro braço do rio, não é aqui não. É lá que está o *iròdu iryna*, é lá também que tem a marca da mão dele em uma pedra, não sei onde. Está lá, dá para ver, mas eu mesmo nunca vi²⁰. É do tempo em que ele caminhava por lá.

Então ele encontrou Hèl̄ȳrè (pato do mato). Eles estavam tomando banho no rio.

“*Hèl̄ȳrè k̄y!*”

– “*K̄y!*”

– “O que vocês estão fazendo?”

– “Estamos tomando banho”.

– “Vocês foram aí para o rio, então, quando seus filhos nascerem, vocês sempre vão descer com eles para a água”.

Àn̄yxiwè os transformou em patos. Por isso hoje, quando os patos nascem, eles vão direto para a água. Eles se tornaram seres aquáticos, na água mesmo se criam, da água mesmo eles voam.

Então Àn̄yxiwè continuou, foi indo, foi indo, foi indo, até que chegou lá em sua casa²¹. Por onde ele passou, ele foi transformando todas as coisas, os animais, apenas com suas palavras.

Assim é a história.

²⁰ Esses dois locais foram palco de acontecimentos sobre os quais há histórias. Foi no lago *Iròdu iryna* que Àn̄yxiwè roubou o fogo dos animais (cf. infra, M10).

²¹ *Tas̄y-ò rèhèmàn̄ȳrè*, “chegou em seu lugar”. *S̄y* é o termo para “parentes”, mas significa também “casa”, “aldeia”, o lugar de alguém. *Tas̄y*, assim, tem o sentido de “o lugar (*ta*) dele (*s̄y*)”, “a aldeia dele”, “a casa dele”. O Narrador, porém, não dá mais detalhes.

Mo6: O JACARÉ QUE NAMOROU COM AS MULHERES

Fonte: MUSEU DO ÍNDIO, 2012: 77-81. Tradução minha do texto em *inĩrybè*.

Diz que as mulheres saíram para catar pequi. Diz que elas realmente tinham ido catar pequi. Entraram no mato, foram longe. Lá elas encontraram o Jacaré (*kabròrò*). Ele era gente! Elas, então, namoraram com ele. O jacaré se deitou com elas todas elas. Elas gritavam para ele.

– “*Jakarè, jakarè, wõõõõ! Adòhòkỹ mĩriwè kòtè-kòtèhèkỹ burè-burè-di!*” (“Jacaré, jacaré, wõõõõ! Traga sua comida, traga muita piabanha [*mĩriwè*]!”)

– *Bò bò bò bò bò bò!*

Elas gritavam assim, e ele subia para o seco trazendo todo tipo de peixe, tucunaré branco (*wakura*), jaraqui (*kànana*), todo tipo de peixe. E suas mulheres o penteavam. Um colocavam ele no colo, outras catavam seus piolhos. Outras preparavam sua comida, umas colocavam peixe para cozinhar, outras para assar. E depois namoravam com ele, ficavam muito tempo lá, namorando, namorando... Com o tempo, seus maridos ficaram desconfiados e falaram para seus filhos, para os *jyrè*.

– Suas mães estão sempre indo catar pequi, mas só trazem aqueles carochinhos pequenos²², tem alguma coisa errada acontecendo. Então vocês vão junto com suas mães para descobrir o que está acontecendo, para descobrir o que elas fazem.

Assim eles falaram para seus filhos, para os *jyrè*, seus pais falaram. Assim eles falaram, e os meninos foram pedir para suas mães para ir junto com elas. Isso foi antigamente, há muito, muito tempo atrás eles foram junto com suas mães.

– Nós vamos junto com vocês para olhar!

– Não, vocês não vão! É muito difícil para nós, quando vamos buscar pequi, nós sofremos para trazer alguma coisa para vocês.

– Não, nós vamos junto! Se vocês não deixarem, nos vamos flechar vocês com nossas flechinhas!

Eles falaram assim para suas mães que, com medo deles, aceitaram levá-los. E levaram os meninos, mas falaram para que eles não contassem o que iam ver.

– Se vocês ficarem junto de nós, vocês vão comer, e a comida vai ser muito boa.

Assim suas mães falaram para eles. Quando chegaram lá, elas prepararam *kuru* (caldo, mingau) de pequi para eles comerem. Depois elas ficaram colocando seus *tuu*, sem pressa, se arrumaram e gritaram de novo para seu marido.

– *Jakarè, jakarè wõõõõ! Adòhòkỹ mĩriwè kòtè-kòtè-di!*

Elas gritaram e ele veio.

– *Jakarè, jakarè wõõõõ! Adòhòkỹ mĩriwè kòtè-kòtèhèkỹ-di!*

– *Bò bò bò bò bò bò!*

²² *Ràma maruxe*. Quando se abre um fruto de pequi, há geralmente dois ou três caroços desenvolvidos, e um ou dois que não crescem, ficando com cerca de 2 cm apenas. Estes são *imaruxe*.

Ele vinha subindo com muitos peixes para suas mulheres.

– Ah, não! Nosso marido está vindo muito cheiroso!

Assim elas falaram para seu marido. Mas elas mentiram, dizendo que a catanga dele era um cheiro bom, chamando-o de cheiroso. Então, mais uma vez, cataram seus piolhos, depois prepararam sua comida. Quando elas o alimentaram, ele desceu novamente para a água. Os meninos, escondidos, estavam olhando tudo. Estavam bem perto deles, escondidos, olhando suas mães.

Diz que eles chegaram na aldeia junto com suas mães mas foram direto para o *itxoina* para contar para seus pais. Então os homens foram para suas casas e se arrumaram para sair de pouso.

– Nós vamos pescar, voltaremos em dois dias.

Mas os maridos delas estavam se preparando, na verdade, para matar Jacaré, eles iam matá-lo. Eles levaram os *jyrè* com eles para que mostrassem o lugar. Lá, eles se arrumaram igual mulheres e gritaram para o Jacaré, do mesmo modo que elas.

– Jakarè, Jakarè wõõõõ! Adòhòkỹ mÿriwè kòtè-kòtèhèkỹ-di!

Eles gritaram, e ele veio. Então um deitou ele no colo, outro foi catar seus piolhos. Eles tinham colocado *tuu*, se arrumado igual mulheres! O que estava com o Jacaré deitado no colo, tirou sua coxa debaixo da cabeça dele. Então veio um para golpeá-lo com burduna, diz que era um único homem, ele foi e acertou o Jacaré. Ele matou o namorado de suas esposas.

ÿhÿ, assim é a história.



M07: A MULHER QUE CRIOU O FILHOTE DA ONÇA²³

Diz que uma mulher foi buscar lenha no mato. Ela foi andando, andando e, lá na frente, ela viu uma onça. Assustada, a mulher se aproximou com cuidado. A onça a viu e lhe pediu ajuda.

– Por favor, me ajude! Estou tendo dificuldades para parir!

– Está bem.

A mulher, então, ajudou a onça, que deu luz a dois filhotes. Como forma de agradecimento, ela entregou uma de suas crias para a mulher levar.

– Eu vou ficar com esse aqui. O outro você pode levar, leva para você criar.

Ela pegou o que nasceu primeiro para si e entregou. A mulher pegou o filhote e voltou para a aldeia. Ela cuidou da pequena onça como seu *nõhõ*, sua criação. No

²³ Várias pessoas me contaram essa história em conversas informais, por vezes apenas fragmentos, por vezes completa, mas eu nunca fiz um registro de áudio da narrativa. O texto que apresento aqui é a compilação das notas que fiz sobre essas conversas. A versão que serviu de base me foi contada por Karirÿma, em português.

começo, tudo foi bem. Mas quando o filhote foi crescendo, começou a ficar agressivo. As pessoas começaram a ficar com medo. Quando ficou grande, a onça ficou muito brava, estava estranhando as pessoas! Ninguém se aproximava da casa deles. Quem se arriscava a ir até lá, chegava a uma certa distância e gritava para chamar o pessoal. Então o marido da mulher falou que ela precisava soltar aquela onça, senão ela mataria alguém ou alguém mataria ela. Ela respondeu que estava pensando nisso mesmo, e decidiu soltá-la. Colocou-a na canoa e travessou o rio. Quando chegou na outra margem, ela desceu a onça da caoa e lhe disse:

– Agora você vai para lá, procure um lugar bem fechado para você morar. Quando você ver um Inỹ no mato, se esconda, fique só olhando. Você só vai aparecer para avisar sobre alguma coisa ruim que vai acontecer. Quando uma pessoa for sofrer com uma doença até a morte, você aparece magra. Já quando uma pessoa for morrer de repente, uma pessoa que está bem, então você aparece gorda. Vá, pode ir.

E a onça foi, esturrando. Foi e entrou no mato.

Assim é a história.



Mo8: BÀDOKUJÀKÈ ITXOI RAHURE: A SAGA DE HĀWĀKY WĒNŌNA

Narradora: Mahuèdèru

Eu vou contar uma história do pessoal antigo. Diz que os homens saíram para buscar comida para os *Ijasò*. Eles foram pescar pirarucu, para os *Ijasò* comerem. Os *Ijasò* tiveram seus rostos lavados com remédio²⁴ e pediram para comer pirarucu, então os homens foram pescar.

Eles mataram pirarucu, estavam pegando muitos pirarucus. Matavam e iam enfileirando-os na beira do lado. Não era em um lago, não, era um furo²⁵. Eles já tinham pego muitos, então um deles, que era *hàri* (xamã), falou:

– “Rapaziada, vamos parar! Pegamos bastante, já está bom!”

– “Não! Espere um pouco, ainda estamos pegando!”

– “Então tá...”

Eles continuaram pescando. Pegaram demais, por isso o chefe (*wèdu*) dos pirarucus ficou bravo e mandou um sinal. Uma arara apareceu, uma arara vermelha saiu de dentro da água. *Kò kò kò kò!*, foi batendo as asas na flor d’água, até que voou.

– “*Uri hi waxè!* Estão vendo!”

O chefe dos pirarucus é um *anõni*, os pirarucus são a comida dele. A rapaziada foi com *dèkòrèru*, se chama *dèkòrèru*²⁶. Então a arara apareceu.

²⁴ *Ijasò riòsuhòra*, “os aruanãs tiveram seus rostos lavados”. Os *ijasò* só saem para dançar quando seus donos entram na casa de aruanã e passam um remédio nos rostos das máscaras. Quando isso acontece, é dito que *ijasò riòsuhòra*. O remédio é chamado de *iòsuròna*, “o que serve para lavar o rosto deles”. Nesse momento, eles por vezes pedem para o xamã que os trouxe que querem comer tal ou qual comida. Os homens, então, saem para pescar/caçar para atender seu desejo – cf. capítulo cinco.

²⁵ Braço do rio, que escapa lateralmente e logo morre. Em alguns casos, dão acesso a lagos.

– “*Uri hi wa xè!* Estão vendo! Eu falei para vocês!”

Alguns homens estavam dentro da água, mexendo com a rede. Então as piranhas os atacaram. Outros, que estavam de canoa, tentaram fugir, mas não conseguiram, também foram atacados. O *aõni* mandou as piranhas, ele as chama de *ayay*, esse é por nome que ele chama as piranhas. *Bixà!* Txòòòò txòò txò txò txò txò, elas vieram e comeram os homens, mataram todos eles. *Bixà!* Não sobrou ninguém! Na beira do furo, ficou tudo parado! Nessa hora, os pirarucus que eles tinham pegado, que estavam enfileirados à beira d’água, começaram a se acordar²⁷, amarrando suas cabeças com *ratàkana*²⁸, levantando.

– “Como vamos fazer, então?”

– “Como vai ser?”

– “Nós vamos para a aldeia deles!”

Mas os homens tinham levado do Dèridu²⁹, eles o levaram. Ele subiu no alto de uma árvore e ficou lá, sentado. Ele subiu e ficou olhando seu pessoal pescar, seu pai, seus tios, seus avós, ficou vendo de lá. Ele viu quando os homens, seu pai, seus tios, quando eles morreram. Então os pirarucus acordaram e começaram a andar no seco. Eles se arrumaram, aqueles que morreram com pancadas na cabeça amarraram suas cabeças, colocaram *ratàkana*. Depois de se arrumar, eles foram, levando a carne dos homens em um cesto *ruri*³⁰. Eles fizeram *ruri*, cortaram a carne dos homens mortos e colocaram nos cestos.

– “Vamos levar a carne deles. Vamos levar a carne deles para a aldeia”.

O Dèridu estava chorando, então uma lágrima (*irubè*) caiu na água, *kàtòk!* E de novo, outra lágrima caiu, *kàtòk!*

– “O que foi isso?”

As lágrimas dele estavam fazendo barulho ao cair na água. Então deles se transformou no peixe *ijrararè*³¹ para descobrir o que era. Então outra lágrima dele caiu de novo, *kàtòk!* Ele olhou para o alto, procurando. Lá estava sentado o Inỹ todo enfeitado, com seu cabelo amarrado com *kòtuè*, com seus *dexi* bem vermelho com seu brinco *dohoruè* bem vermelho, o Dèridu. Ele era um *wekyrybò*³²!

²⁶ Ver *supra*, nota 12.

²⁷ O verbo usado é *rexixa-* (3ª pess.), lit. “acordar”, mas tem também o sentido de “recobrar a consciência”, “ressuscitar”. No fundo do rio, não havia morte; apenas jogava-se um pedaço de pau do morto e ele *rexixa-*, “acordava” (cf. *infra*, M12). Quando uma pessoa recobra a consciência depois de um desmaio, diz-se que ela *rexixa-*, “acordou”.

²⁸ *Ratàkana* ♀, *rataana* ♂. Literalmente, “o que serve para amarrar a testa”. Embira ou tira de folha de palmeira (geralmente de olho de babaçu) que se amarra ao redor da cabeça, na testa, formando um aro. Quando um pirarucu malha na rede, os homens geralmente abatem-no com pancadas de burduna na cabeça. Por isso os pirarucus que acordaram amarravam suas cabeças com *rataana*, devido aos ferimentos.

²⁹ Dèridu é um cargo de liderança, ocupado tradicionalmente por uma criança, a família da qual tem algumas atribuições rituais (ver capítulo cinco).

³⁰ *Ruri* é tipo de cesto trançado com folha de palmeira. Descartável, ele é feito no mato e serve apenas para levar algo dali para a aldeia (Cf. TAVEIRA, 2012[1982]: 73-74).

³¹ Um peixe pequeno, de calda avermelhada. Ele é facilmente atraído por qualquer barulho ou movimentação à flor d’água.

³² A narradora lista alguns dos enfeites do rapaz. *Kòtuè* é um tipo de amarração que os homens faziam em seus longos cabelos, faziam um rabo de cavalo e enrolavam-no todo com um fio de algodão vermelho. *Dexi* é um tipo de bracelete largo e rígido, tecido com algodão (um ponto parecido com tricô) e depois tingido com o vermelho do urucum. *Dohoruè* é um brinco circular, composto de um pedaço de concha (do tipo *kàtara* ♀, *àtara* ♂) do formato e tamanho aproximados de um botão grande, em torno do qual é fixado um raio de penas de arara vermelha. Esse brinco é usado por homens, solteiros e casados. Um rapaz pode começar a

- “Kobe, rapaziada! Tem um Inỹ ali!”
- “Onde?!”
- “Ele está sentado lá no alto da árvore”.
- “Não mexam com ele, deixe ele descer sozinho”. E foram até ele.
- “Desça! Desça! Nós já vamos, então desça”.

Mas ele não desceu, ficou lá sentado.

- “Desça!” Eles ficaram falando para ele, “Desça!”

Se ele não descesse, ele morreria. Mas se ele descesse, eles não o matariam.

- “Desça, se você não descer você vai morrer. Mas se você descer vai ficar tudo bem. Nós acabamos com todos os homens”, falaram assim para ele.

Então ele desceu, de medo, o Dèridu. Ele desceu e, quando chegou em baixo, eles o levaram, o colocaram na canoa. Então os *anõni* começaram a perguntar para ele.

- “Eu me pareço com seu tio materno?!”
- “Não, você não se parece com meu tio materno”.
- “Eu me pareço com seu pai?!”
- “Não, você não se parece com meu pai”.
- “Eu me pareço com seu avô?!”
- “Não”. Nenhum deles se parecia, então outros se apresentaram.
- “Eu me pareço com seu pai?!”
- “Sim, você não se parece com meu pai”.
- “Eu me pareço com seu tio materno?!”
- “Você não se parece com meu tio materno”.
- “Eu me pareço com o irmão mais velho de seu pai?!”
- “Você não se parece com o irmão mais velho de meu pai”, assim.

Eles foram se apresentando, até que acharam substitutos para todos, acharam os que se pareciam com cada um dos que tinham morrido.

- “Vamos!”

Então os *wakuràsỹ* chegaram na aldeia. Eles vinham trazendo a carne dos homens mortos em seus cestos *ruri*, os cestos estavam cheios. Eles encostaram no porto e subiram para a aldeia.

- “Kỹ! Kỹ! Kỹ! Kỹ! Kỹỹỹỹ!”

- “*Bixà xè!* Os *wakurusỹ* chegaram! Eles conseguiram pegar bastante comida para os *Ijasò!*”

As mulheres logo viram que a pescaria tinha sido boa. Elas desceram para a beira do rio para olhar. Eles traziam muita carne de pirarucu em seus cestos *ruri!* Já ele, o Dèridu,

usá-lo quando se torna *wekyrybò* ♀, *weryrybò* ♂, terceira categoria de idade após a iniciação, de aproximadamente 15 anos até o casamento.

- “Eu vou descer aqui!”
- “Você sempre desce aqui mesmo?”
- “É, eu sempre desço aqui e vou a pé para a casa da minha mãe”.
- “Tudo bem, desça”, e ele desceu.

O Dèridu desceu e foi direto para casa. Quando chegou, sua mãe se assustou.

- “*Bixà*, meu filho! Porque você está vindo a pé?!”

Não era assim que o Dèridu chegava, ele sempre vinha carregado nos ombros de alguém, seu tio materno, por exemplo. Subiam com ele para o *itxoina*, e de lá ele ia para casa, também carregado sobre os ombros. Mas eles não fizeram assim. Ele estava triste, porque o pessoal de seu pai tinha se acabado. Entrou em casa, então se colocou dentro de uma grande esteira, se cobriu com uma grande esteira. Sua mãe fez *iwèru* (calugi) e esquentou um peixe assado para ele comer.

- “*Dàà*, pode comer! *Dàà*, o que se passa com você?”
- “Nada não, vou ficar aqui mesmo. Não estou com vontade de comer isso”.
- “É mesmo, meu filho? Está bem”, então ela guardou a comida dele.

Os homens estavam subindo o barranco. Eles não foram direto para suas casas, eles foram primeiro para o *itxoina*. Não eram Inỹ, eram *berahatxi mahãdu*³³. Então eles mandaram a comida dos *Ijasò* para as mulheres. Os *jyrè*³⁴ levavam a comida para as casas. Os homens mandaram a carne para suas mulheres, separaram apenas dois cestos *ruri* para a comida dos *Ijasò*. Um dos *jyrè* entrou na casa da mãe do Dèridu trazendo a comida. Ela lavou a carne, depois colocou-a em uma panela e começou a cozinhar. Mas logo escutaram o grito dos homens.

- “*Beeè kÿ!* *Isò isò-di kÿ!* *Isò isò-di kÿ!*³⁵”, “Queremos crua mesmo!”, eles gritaram do *itxoina*.

- “Então vamos mandar a comida dos homens do jeito que está!”

As mulheres encheram as panelas com a carne ainda crua e elas foram levadas para o *itxoina*. Os *jyrè* foram levando as panelas. Daquele jeito mesmo, as mulheres também comeram o *pirarucu*, estavam comendo a carne de seus próprios maridos. A carne do *pirarucu* estava dura.

Então eles fizeram *xiwè*³⁶, “*Hÿÿÿ!*”, os *berahatxi mahãdu* fizeram *xiwè* e comeram. Depois, sem avisar ninguém, eles desceram novamente para a água, foram embora. Diz que só ficou o pai do Dèridu, aquele que ficou no lugar do pai do Dèridu. Ele ficou, era um *Lateni*³⁷, aquele que se passava pelo pai do Dèridu, pois se parecia com ele. Antigamente existiam pessoas que se pareciam muito com outras, eram seus *wysèna*, no

³³ “Gente do fundo do rio”. *Berahatxi* é o patamar inferior do cosmos, um mundo aquático que os Karajá traduzem para o português geralmente como “Fundo do Rio” – ver capítulo quatro.

³⁴ Nome dados aos meninos iniciados e recém-iniciados. Estes últimos servem como “auxiliares” dos homens, fazendo pequenas tarefas para estes, como buscar água, por exemplo (cf. capítulo cinco).

³⁵ Eles gritam *isò-di*, querendo dizer que a comida deles pode ser crua/mal passada. Ver *infra*, nota 72.

³⁶ Espécie de “oração” aos *woràsÿ*, coletivo anônimo dos mortos, deita antes de toda refeição, para que estes protejam os vivos (cf. capítulo dois).

³⁷ Tipo de entidade mascarada, que integra os mesmos ciclos rituais que os aruanã. Ele é chamado de *wèdu*, “chefe”, como a narradora mencionará adiante. Sobre o ciclo de danças de aruanã, ver capítulo cinco.

tempo dos antigos. Mas eu não gosto. Por isso, quando vi alguém que se parecia comigo, eu não peguei³⁸.

O Dèridu e sua mãe estavam em casa, então aquele que ficou no lugar do pai dele chegou.

– “Minha irmã, você pode catar meus piolhos?”

– “Está bem, meu irmão mais velho³⁹, eu cato”, e ele se deitou no colo dela.

– “Mas não procure aqui, na minha nuca, procure meus piolhos só aqui, procure só aqui”.

– “Está bem”.

Ela começou a catar os piolhos dele, mexendo em seus cabelos, procurando piolhos em seu marido. Seu filho não tinha contado a ela. Até que ele adormeceu no colo da mulher. Deitado em seu colo, ele adormeceu. Então ela começou a procurar na nuca dele. *Bixà!* Na nuca dele, seu couro cabeludo tinha buracos!⁴⁰

– “Bèèè!” Ela se assustou;

– “Hèbè! O que foi?!”

– “Nada, é que um piolho muito grande caiu na minha coxa”.

– “Qual deles? Cadê?”

– “Ele caiu bem aqui”, e ficou procurando em suas coxas. “Aqui está, eu achei ele. Aqui está”.

– “Hee, então está bem”.

Ela continuou catando seus piolhos.

– “Meu irmão mais velho, terminei”.

– “Está bem, já estou acordado”.

Ele era muito agitado, o *wèdu*. Logo ele falou.

– “Eu vou sair”.

– “É mesmo? Pode sair”. E ele saiu, saiu para o *itxoina*.

Ele foi para o *itxoina*. Quando ele saiu, então o Dèridu contou para sua mãe.

– “Mãe, nos homens se acabaram, as piranhas os comeram, eles morrem todos. Foi com a carne de meu pai e dos outros que os *aõni* chegaram, não é carne de pirarucu”.

Ela contou para as mulheres, que começaram a vomitar. Aaaaah! Aaaaah!, as mulheres vomitaram. Tendo esclarecido as coisas, ele disse.

³⁸ Entre os Inỹ, existia um tipo de relação parcialmente formalizada entre pessoas com aparência física muito similar. Ao que consta, essas pessoas passavam a ser associadas, se isso era o desejo delas e de suas famílias, e se “equivaliam”. O único caso que soube foi o de dois homens. A irmã mais velha de um deles, por exemplo, tratava aquele o outro da mesma maneira que tratava seu irmão consanguíneo (ainda que a relação com ele fosse um pouco mais distante), chamando-o também de *wæxi*, “meu irmão mais novo”.

³⁹ *Lèry* é o termo para “irmã”. Se refere, com efeito, a todas as mulheres da geração de ego, suas irmãs e primas. No passado, mesmo depois do casamento, os homens continuavam se referindo a suas esposas (geralmente uma prima, cruzada ou paralela) como “irmã” (Donahue, 1982); e as mulheres também, infere-se da narrativa, continuavam a ser referir a seus maridos como “irmão” – o termo usado aqui é *wahĩ*, “meu irmão mais velho”.

⁴⁰ Os Lateni têm, na parte de trás de suas máscaras, três pequenos cones de cera de abelha. Por isso, quando ele se transformou em gente, sua nuca ficou com buracos.

– “Mãe, vamos fugir, esse não é o meu pai, é um Lateni. São eles que ficaram no lugar de meu pai, de meus tios, eles são *aõni*”

– “É verdade, meu filho? Então vamos embora!”

Logo depois que seu filho contou para ela, ela saiu, ela fugiu com seu filho. Talvez eles foram para cima. Eles foram, ela fugiu com seu filho. O Lateni ficou um bom tempo do *itxoina*, depois voltou para casa. Estava vazia! Só estava o papagaio (*dòrè*) lá, sentado da travessa da casa. Nesse tempo, a pena do rabo do papagaio era bem comprida. Ele iria arrancar suas penas do rabo, por isso o papagaio viria a ficar com o rabo curto. O Lateni falou para o papagaio.

– “Dòrè, para onde foi minha mulher?”

– “Sei lá! Talvez ela foi buscar lenha”.

– “Eu vou atrás dela!”

Ele saiu para procurá-la, andou, andou, andou, mas não encontrou.

– “Dòrè, não encontrei!”

– “Para onde será que ela foi? Talvez, então, ela desceu para tomar banho no rio”.

– “Eu vou atrás dela!”

Ele foi até a beira do rio, ficou olhando para o porto, procurando ela, mas nada!

– “Dòrè, ela não está lá!”

– “Para onde ela foi? Talvez ela foi procurar aquilo, é...”

– “Não, você está mentindo para mim!”

Ele pegou o papagaio e começou a arrancar suas penas do rabo, tyk! tyk! “Ahh! Ahh! Ahh!” Ele acabou com as penas do rabo dele. Antes de partir, a mulher tinha falado para o papagaio.

– “Nós vamos embora, mas não conte para meu marido!”, disse assim para ele.

Porque se ele perguntasse para o papagaio, ele descobriria. Dòrè era uma ave mesmo, um papagaio. Mas, antigamente, os animais, as aves, eles falavam! Então a mulher se foi. Ela foi indo, foi indo, andou muito, muito, até que encontrou o Hõi. Um Socó-Boi, todo pintado!

– “Hõi, eu vou falar para você. Eu e meu filho vamos entrar dentro de você”.

– “Está bem”.

Eles entraram dentro dele, dentro de seu papo.

– “Mas quando o Lateni chegar, não nos entregue! Se não ele vai matar eu e meu filho!”

– “Está bem”.

O Hõi ficou lá, sentado em cima de uma árvore. Ele estava cheio, com os dois dentro dele. Eles estavam no papo do Socó-Boi, a mulher e seu filho. *Bixà!* Então o *wèdu* foi, foi procurando eles na beira do rio⁴¹. Foi atrás deles, foi indo, foi indo, procurando sua mulher. Até que ele encontrou o Socó-Boi

⁴¹ Em uma versão (Pimental da Silva & Rocha, 2006: 17-26), quando o Lateni descobre que sua mulher fugiu, ele faz o rio encher e manda as piranhas para atacá-la. Ela e seu filho se salvam sempre subindo em uma árvore. Como agradecimento, ela dá algum dos enfeites de seu filho, que se tornam as flores daquela árvore.

– “Hõi, você viu minha mulher?”

– “Não...”

Mas o *anõni* sabia que eles estavam ali.

– “Vamos, abra sua boca para eu ver!”

– “Coitado de mim, esse é meu. Faz tempo que eu estou parado, esperando, aqui. Só agora eu consegui uns peixes para comer”.

Eles estavam lá no papo dele.

– “Vai, abre a boca!”

– “*Hèbè!* Porque você duvida? Coitado de mim, estou cheio” .

– “Não! Abra logo!”

Então, como medo, ele abriu a boca.

– “O que é isso aí?”, o Lateni perguntou.

A ponta do *nõhõsa*⁴² dele estava aparecendo, a ponta do *nõhõsa* do Dèridu. O Lateni enfiou a mão para pegar aquilo. Bixà! Então o Hõi gritou!

– “*Akè! Akè! Akè!*⁴³ Você vai arrebentar meu *nõhõsa raty* (guela)!”

– “Eita, está bem!”, o Socó-Boi o convenceu.

O Lateni foi embora. A mulher e o menino, então, saíram de dentro do Hõi. Eles saíram diferentes, ele e sua mãe, viraram *anõni*. Eles continuaram indo, indo, indo, indo, até que lá estava um jacaré (*kabròrò*). Não era jacaré tinga, não, era um jacaré açu muito, muito grande! Ele estava encostando na beirada.

– “*Kabròrò*, nos atravesse, por favor, para o lado de lá!”

– “Tudo bem, eu vou atravessar vocês”

Ela foi com seu filho. A mulher se sentou em cima da cabeça do jacaré, e seu filho se sentou lá na ponta, em cima do focinho dele.

– “*Txury tyre! Txury tyre! Txury tyre!*” ele dizia assim.

Ele ia os levando, tyyyyyyyyy...

– “*Txury tyre! Txury tyre! Txury tyre!*”, assim ele chamava seu pênis, ele dizia para ela sentar em cima de seu “*txury*”. “*Txury tyre! Txury tyre! Txury tyre!*”, ele os levava. Ele estava os levando, mas não encostava na outra margem. Quando ele passou perto, ela e seu filho pularam no seco, tyk!

– “Eu quase consegui!”, falou o jacaré!

Pimeiro ela sobe em um Ipê e, quando desce, dá a ele penas de arara amarela; depois sobe numa Caraíba e dá a ela penas de Xéxeu. Por último ela sobe numa palmeira de Buriti, “e todos os peixes morderam o tronco da palmeira tentando cortá-la e derrubá-la, mas não conseguiram, naquela época, todos os peixes tinham dentes. Os peixes que tentaram ou morderam o troco da palmeira buriti ficaram sem seu dentes. Eles eram os mais agresivos. A piranha, que era mais esperta, não mordeu o tronco da palmeira e ela continua perigosa nos lagos e rios” (id.: 25-26).

⁴² Tipo de enfeite, dois pequenos blocos de fio de algodão que, amarrados ao pescoço, pendem até o meio das costas.

⁴³ Interjeição masculina usada quando se sente dor, similar ao “ai!” do português. Seu correspondente feminino é “*beikà*”.

O Lateni ainda estava atrás deles, procurando sua mulher e seu filho. Ele procurou, procurou, até que cansou e desistiu de perseguir a mulher e o menino. Então ele foi embora, voltou para seu lugar, voltou para o fundo do rio, o Lateni voltou.

Junto com seu filho, a mulher continuou caminhando. Eles foram andando, andando, andando. Ela entrou dentro do Socó-Boi (Hõi) com seu filho, com o Dèridu, e, quando saíram, seu filho ficou todo pintado, sua pele estava cheia de pintas, ele ficou pintado igual ao Socó-Boi. Eles foram caminhando, caminhando, caminhando. Então a Avó Onça (Hãlòkòè Lahi) veio atrás deles.

– “Hum! Hum! Hum! Hum! Hum! Hum! Hum!”

– “Mêê! Ela vai comer a mim e a meu filho!”

– “Hum! Hum! Hum! Hum!” A onça estava vindo até eles, “Hum! Hum! Hum! Hum!” E, quando ela chegou e viu o menino: “*Bixà xè, dee!* Com o que você fez para pintar meu neto assim?”

– “Foi difícil, minha avó! Ele sofreu muito para ficar pintado desse jeito”.

– “*Bixà!* Vou fazer *bròtyrè* para meu neto, me pinte igual a ele. Eu gostei muito da pintura dele!”

– “É mesmo, minha vó? Está bem!”

Ela juntou casca de landi (*tèrikò tàky*) e ascendeu um fogo. Ela ficou lá ascendendo o fogo, até que ficou só a brasa.

– “Pronto, vó. Agora eu vou te jogar aqui”.

– “Está bem, *dee*”.

Então ela colocou a onça no braseiro que ele tinha feito com casca de landi. *Bixà*, então a coitada da onça ficou no figo.

– “*Tuu bàte xe! Tuu bàte xe! Tuu bàte xe! Tuu bàte xe!*”⁴⁴, “será que é assim mesmo?”, ela falava assim.

A mãe dele ficou lá, olhando. Seu nome era Hãwàky Wènõna.

– “Não vai ficar ruim, não, vó, foi assim que seu neto fez”.

– “*Tuu bàte xe! Tuu bàte xe!*”, Hãlòkòè Lahi falava assim, se revirando em cima da brasa, rolando na brasa, “*Tuu bàte xe! Tuu bàte xe!*”

– “Não vai ficar ruim, não. Foi assim que eu pinte seu neto”.

A onça ficou lá, ficou, ficou, e lá mesmo ela morreu. O fogo a matou. A mulher colocou a onça em uma panela grande, e começou a extrair sua banha (*kòlÿrè*). Quando começou a ferver, a banha subiu, a banha da Hãlòkòè Lahi ficou bem por cima da panela. Então ela deixou lá mesmo, ela tampou a panela com o *kòlÿrè* da Avó Onça e foi embora com seu filho. Então, não sei como ela fez sua irmã mais nova aparecer. Ela era *anõni!* Ela estava com sua irmã mais nova.

– “Minha irmã mais velha, *txo!* Eu deixei meu *tuu*⁴⁵ lá”.

– “*Huri wa sÿ xè!* Porque?”

⁴⁴ A onça usa uma expressão antiga, *hÿÿna rybè*, “palavra dos antigos”. A expressão que se usaria nos tempos de hoje seria algo como *tuutyhyrèri anõbo?*, “será isso mesmo?”, “será que é assim mesmo?”.

⁴⁵ *Tuu* ou *inÿtu* é uma espécie de tanga de entrecasca de uso feminino.

– “Não sei! Eu acabei deixando meu *tuu* lá! Ele é muito bom! Eu vou buscá-lo! Nós ainda não estamos longe”.

– “Tudo bem, mas não mexa na banha de nossa avó! Eu vou falar para você, não prove o *kòl̀ỳrè* de nossa avó!”

– “Está bem!”

Ela disse para a irmã não mexer. Mas, quando chegou lá ela, levantou a tampa da panela para olhar. Diz que ela achou muito cheiroso, sim! Diz que, para ela, tinha um cheiro muito bom, muito bom mesmo! Passado um tempo, ela voltou trazendo seu *tuu*.

– “Você o trouxe?”

– “Sim, eu trouxe!”

Elas continuaram caminhando, foram, foram, foram, foram, foram, até que aconteceu de novo.

– “Minha irmã mais velha, eu deixei meu cinto (*wètàkana*) lá!”

– “*Txo urihi wa s̃y xè!* De novo? Porque você está esquecida desse jeito? Vá, mas não roube do *kòl̀ỳrè* de nossa avó, não mexa na banha de nossa avó!”

– “Eu não mexerei”.

Quando a moça chegou lá, ela colocou o dedo na banha e então experimentou-o. Diz que ela achou muito gostoso! Logo ela se transformou em onça! Então ela foi novamente até sua irmã,

– “Hum! Hum! Hum! Hum! Hum! Hum!”

– “*Huri!* Ela provou a banha!”

Sua irmã onça vinha vindo, então *Hãwàky Wènõna* pediu para uma árvore, não era *Landi (tèrikò)*, como é o nome... *Isidèrikò* (candeia)! Ela pediu para o *isidèrikò*. Era uma árvore muito, muito, muito, muito alta! Ela bateu o pé na base da árvore e fez *xiwè*,

– “*Huum!* Que ela não venha atrás de mim!”

A árvore começou a diminuir, foi abaixando, abaixando, abaixando, abaixando, até que ficou bem baixa. Eles se sentaram nos galhos do *isidèrikò*, e a árvore começou a aumentar novamente, subiu, subiu, subiu, subiu... De longe ela escutou a onça esturrando. Com medo dela *Hãwàky Wènõna* fez assim. Mas logo sua irmã mais nova chegou até onde eles estavam.

– “Hum! Hum! Hum! Hum! Hum!”, ela não teve dificuldade para os encontrar. “Hum! Hum! Hum! Hum! Minha irmã mais velha, como você e meu sobrinho conseguiram subir?”

– “De costas, nós subimos de costas”.

A onça ficou tentando subir, tentando, tentando, mas não conseguiu. Não dá para subir de costas para a árvore, é de frente que as pessoas sobem!

– “Minha irmã mais velha, não consigo subir!”

– “Então você pode ir. Vá, ali tem uma mata alta (*bàjiku*)! Vá para a mata, porque você não está bem/ficou ruim⁴⁶! Eu falei para você não provar a banha da nossa avó, agora você não está bem/ficou ruim.

⁴⁶ *Tabinata dokuri!*

Ela foi embora, rugindo, “Haa! Haa!”, assim ela foi para a mata. Ela fez o que sua irmã mais velha lhe disse, ela se foi. Quando a onça entrou na mata, então a mulher e seu filho desceram da árvore.

– “Meu filho, agora vamos descer”. Ela cuspiu, txuuu! “Desça-nos!”

E a árvore começou a diminuir, foi abaixando, abaixando, abaixando, até que eles conseguiram descer. Eles desceram depois continuaram a caminhar. Foram andando, andando, andando, andando... Até que seu filho ficou com sede, o sol estava à pino.

– “Mãe, eu estou com sede”.

Mas eles não estavam próximos do rio, estavam bem para dentro.

– “Bixà xè, meu filho! Onde você vai beber água, agora?”

Então sua mãe gritou para Mawy.

– “Espere, meu filho, eu vou gritar para Mawy para ver se ele nos ajuda”, então ela gritou para o alto. “Mawy wõõõõõõõõõ! Txikotoe ikununi abèhèkÿ bàdijèlòilòinÿkre! Wahãwàky tyy, wahãwàky dèri tyy ikèrykõna bikerykre!” (“Mawy Mawy wõõõõõõõõõ! Por favor faça sua água cair para nós! A minha vagina de mulher, a minha querida vagina de mulher, que ninguém conhece, você conhecerá!”)

Ela gritou assim, pedindo para ele, e ele escutou. Então caiu uma chuva fina, txòòòò! Só um pouco, txòòòò!

– “Uri xè, meu filho, beba!”

A água estava caindo, e ele bebeu, bebeu, bebeu...

– “Mãe, estou satisfeito”.

Eles continuaram caminhando, foram, foram, foram, foram, até que o sol começou se por. Talvez eles estavam próximos da entrada de *iròdu iryna* (a aldeia dos animais), talvez já estavam próximos. Ali mesmo eles dormiram. E quando eles estavam dormindo, aquele pessoal, o pessoal de Mawy, desceu até eles e conversam com ela, para que ela se entregasse, como ela tinha prometido. Mas ela recusou, com medo deles. Com medo, ela não se entregou. Então Mawy ficou bravo, ficou com raiva dela. Ela ofereceu sua vagina para que ele despejasse água, mas estava apenas o enganando. Quando ele veio, ela recusou, com medo. Ele ficou bravo!

– “Não grite pra mim de novo falando de sua vagina! Você me enganou!”, falou para ela.

No outro dia, elas continuaram caminhando. Até que chegou o meio dia.

– “Mãe, eu estou com sede!”

– “Txà xè, meu filho! Eu vou gritar para ver se consigo alguma coisa”. Então ela gritou. “Mawy wõõõõõõõõõ! Txikotoe ikununi abèhèkÿ wadàkè bàdijèlòilòinÿkre! Wahãwàky tyy ikèrykõna bikerykre!”

Mas nada! Ele estava bravo, não derramou sua água. Bixà! Eles estavam com sede, ela e seu filho estavam com sede! Ele estava com sede, então simplesmente foi embora. Ele estava com muita sede mesmo, então se transformou em uma ave e foi embora, o Dèridu foi embora. Como é mesmo o nome da ave? Eu me esqueci... Quando eu lembrar eu falo.

Ele se foi! Sua mãe, assim, continuou caminhando sozinha. Ela foi, foi, foi, foi... Até que chegou na aldeia dos animais. Ela já estava bem pertinho, já estava chegando. Eles viram e falaram uns para os outros.

– “Hãwàky Wènõna está entrando, kÿÿÿÿ! Hãwàky Wènõna está entrando!”

Ela entrou, eles foram todos se juntando em volta dela, curiosos! Eles eram gente⁴⁷! Foram se juntando em volta dela.

– “Hãwàky Wènõna, case-se comigo! Vamos ter filhos!”

– “Não, se não meu filho vai comer pau pode”.

A Anta (*Kõri*) pediu para ela, pediu para ela mas ela negou.

“Não, se não meu filho vai comer pau pode”.

Então outro chegou para ela e ela também negou.

– “Não, se não meu filho vai comer carne crua”. Ela falava assim porque se ela se casasse, ela talvez viesse a ter outros filhos.

Os animais vinham pedir para ele se casar com eles, mas ela negava. Até que veio o Raposa (*Ijòrò*). O raposa foi até os homens e:

– “Eu vou pegar seus enfeites emprestados!”, *dexi*, tudo, pegou emprestado.

Pegou emprestado e correu até ela. Chegou até ela e pediu também.

– “Hãwàky Wènõna, fique comigo!” Ele tinha pintado seus olhos com *urcum*.

– “Está bem, eu vou ficar com você, mas não fale nada, não conte para ninguém”.

Todos os animais tentaram se casar com ele, mas foi o Raposa quem conseguiu. Lá tinha uma casa enorme, com o telhado pontudo (*iwèdèsèhèkÿ*).

– “É aqui que vamos parar?”, ela queria saber se aquela era a casa dele.

– “Não”.

Ela foi com ele.

– “Qual dessas é sua casa?”

– “Minha casa fica ali, tem o telhado bem pontudo”.

Ela foi com ele, mas ele não a levou para nenhuma casa grande. A casa do Raposa era bem pequena, bem ruim, pequena!

– “Você se entregou para esse que tem o ânus cheio de vermes! *Bàkàtxà!* Esse aí tem o ânus cheio de vermes, ele tem o ânus cheio de vermes!”

Assim os outros animais gritavam para ela quando eles iam passando. Mesmo assim ela continuaria com ele. Eles foram indo, foram, foram, foram, até que chegaram e entraram na casa dele.

– “Essa é a minha casa, é aqui que vamos ficar”.

– “Está bem”.

Ela ficou com ele. Entrou na casa e começou a guardar suas coisas. Então ela olhou no canto da casa e viu muitos vermes (*mõhõ*).

– “Essa não, as parede da casa estão cheias de verme (*mõhõ*)!”

– “São os meninos pequenos que matam calango (*asara*) e jogam aí, por isso fica cheio de verme”.

– “É para eles pararem com isso! Eles têm que parar com isso!”

⁴⁷ No original, *inÿ-mÿ ràki*.

– “Eu vou falar para eles agora!” Ele saiu de casa e gritou. “Weryry sàmõ kÿÿÿ! Vocês estão matando calango e jogando no pé das paredes da minha casa, por isso lá está cheio de vermes!”

– “Você está mentido! É sua bunda que é cheia de vermes! É sua própria bunda!”

Ela ouviu, mas ainda não tinha visto os vermes dele. Depois o Raposa saiu para pescar.

– “Eu vou buscar comida para a gente”.

– “Tudo bem”

E ela ficou pilando milho, depois fez calugi para ele, fez calugi para eles tomarem. Seu marido não demorou, voltou rápido. Ele trouxe peixe. Ela desceu até sua canoa para ajudá-lo. Ele pegou dois feixes de peixe. Alguns ela cozinhou, e outros colocou para assar. Seu marido foi cortar as varas para fazer o jirau, quando ficou pronto colocou o peixe para assar. Eles estavam comendo e os vermes começaram a cair do ânus dele, pedaços de verme estavam caindo de seu ânus. Então, diz que um caiu vivo da bunda dele! Porque o pessoal antigo não usava roupa, eles não tinham roupa.

– “Bàkàtxà! Você me enganou, *Ijòrò safado*⁴⁸! Eu vou te matar!”

Passou um tempo e ela menstruou⁴⁹, então ficou sem comer peixe. Ela estava menstruada, então foi fazer calugi para ela e seu marido tomarem. Ela procurou milho de colhereiro (*wyrarè maki*, uma espécie venenosa de milho) para fazer a bebida dele, com esse milho ela fez a bebida dele. Já para ela, ela fez calugi com milho comum (*maki tyhy*, lit., “milho de verdade”). Ela despejou seu sangue menstrual na bebida dele, torceu seu *tuu* em cima da panela e despejou seu sangue menstrual, ficou bem vermelho! Então ela mexeu o calugi, misturando bem, para matá-lo. Diz que ele colocou muito sangue. O pessoal antigo tirava o *tuu* e descia para lavá-lo no rio. Elas não usavam as mãos, usavam a sola dos pés, porque tinham nojo. As mãos são para cozinhar, por isso elas só usavam os pés até o sangue acabar, com medo de estragar a comida. Elas esfregavam seu *tuu* com os pés, depois colocavam-no para secar ao sol e se vestiam com outro, seco.

Então ele chegou da pescaria, trazendo os peixes que tinha pego. Ela desceu pra ajudá-lo.

– “O seu calugi está pronto?”

– “Sim, meu caluji está pronto. Beba”.

Ela estava guardando a bebida para ele. Ele bebeu.

– “Nossa, porque está tão doce! Você tomou dele?”

– “Eu tomei, sim”.

Ele bebeu, bebeu, bebeu, até ficar satisfeito. Calugi é bom para saciar a fome. Depois ele se deitou

– “Eu vou deitar para descansar um pouco”.

Ele foi descansar, estava cansado, tinha acabado de chegar da pescaria. Ele ficou deitado, então a bebida desceu para seus intestinos (*iwèryri*). Bixà! Seu fígado começou a doer! Bixà! Seu fígado dóia,

– “Ah não, porque meu fígado está doendo?”

⁴⁸ “*Ijòrò bina!*”, diz Hāwàky Wènōna, “*Ijòrò feio/rim!*”. É um xingamento leve.

⁴⁹ A narradora usa uma expressão da *hÿÿna rybè*, a língua dos antigos: *tèhè-mÿ runÿre*, “(ela) menstruou”. A expressão correspondente na fala contemporânea é *hālubu idi reakare* ♀.

– “O que está acontecendo com você?”, sua mulher perguntou.

– “Não sei! O que está acontecendo comigo?!”

Bixà! Ele chorou!

– “Ake! Ake! Ake! Ake!”, ele só chorava assim. “Ake! Ake! Ake! Ake!”

De repente ele morreu. Morreu! Ela o matou, com seu sangue menstrual. Então ela foi embora dali, foi caminhando, andou, andou, andou, andou. Depois de ter matado seu marido, foi indo, foi, foi, foi... até que ela encontrou com Kàn̄xiwè.

Kàn̄xiwè estava fazendo *tabòtèrè* (breu), ele estava fazendo *tàbòtèrè* para fazer a ponta⁵⁰ de suas flechas. Ele ia fazendo seus *tàbòtèrè* e colocando um ao lado do outro.

– “Kàn̄xiwè, o que você está fazendo?”

– “Estou fazendo *tàbòtèrè* para as minhas flechas”

– “É mesmo?”

– “Não mexa neles, você pode quebrar algum”.

– “Está bem”.

Ele falou para ela não mexer, com medo de que ela quebrasse. Então foi fazer outro, colocou na panela para ferver. Ele terminou seus *tàbòtèrè*, então foi fazer outro. Estava fazendo outro, como é mesmo o nome? É feito com seiva de jatobá (*kywakò bruu*), seiva de jatobá e a mistura dele é urucum (*wakòràny*). Se faz do mesmo jeito que o outro, coloca na panela e deixa ferver. Como é mesmo o nome? É muito bonito! Com ele se coloca as penas na flecha, uma parte fica preta, outra fica vermelha. Nas penas da flecha, é bonito mesmo, muito bonito! Ele estava fazendo esse, e ela mexeu no *tàbòtèrè*, tòk!, quebrou! Ela colocou no mesmo lugar e foi embora rápido.

– “Kàn̄xiwè, eu vou embora”.

– “Está bem, pode ir!”

Mas ele não olhou seu *tàbòtèrè*, ele ainda não tinha visto o que ela tinha quebrado. Ela já estava longe quando ele veio ver seu *tàbòtèrè*, estava quebrado.

– “Ah, não! Hãwàky Wènõna quebrou meu *tàbòtèrè*. Eu vou atrás dela!”

Então ele foi. Correu atrás dela, correu, correu, correu, correu, até que a alcançou.

– “Hãwàky Wènõna, você veio até mim só para quebrar meu *tàbòtèrè*!”

– “Você está mentindo, não fui eu não!”

– “Foi você mesmo! Foi você quem chegou até mim, você mesmo que quebrou!”

Ela correu e ele foi atrás. Ela correu e pulou na água, teeeeeee! Eles estavam à beira d'água. Então Kàn̄xiwè correu atrás dela, teeeee, ele também pulou! E lá mesmo fez sexo com ela, dentro da água mesmo ele transou com ela. Bixà! Então o óleo da vagina dela (*ityy kòl̄yrè*) começou a sair. O peixe *dejuè* ficou bebendo o óleo da vagina dela! O *dejuè*! Por isso ele tem muita gordura. É parecido com a piabanha (*m̄yriwè*), seu nome é *dejuè*. Diz que antigamente ele era grande, por causa disso ele ficou pequeno.

Depois de fazer sexo com ela, Kàn̄xiwè a mandou embora. Para onde ela foi? Eu não sei. Ninguém sabe para onde ela foi. Assim mesmo a história termina, ela vai embora, ninguém sabe para onde.

⁵⁰ Aqui aparece outra palavra antiga, *wyhy oju*, a ponta da flecha; hoje, a palavra mais usada é *jurà*, *wyhy jurà*.

Assim é a história, a história de nossas avós.



Mog: OS GÊMEOS, FILHOS DE ÂNÏXIWÈ E UJÏ

Narrador: Abitxana (Fontoura)

Eu vou contar uma história sobre ÂnÏxiwè. Diz que Hãwyy wènõna era sua esposa. Ele engravidou Hãwyy wènõna. Engravidou-a e depois foi embora. Depois que ele a engravidou, ÂnÏxiwè partiu. Ela estava grávida, com uma criança dentro de si, com o filho de ÂnÏxiwè. Hãwyy wènõna estava grávida de ÂnÏxiwè. Um dia ela falou para seu filho. Diz que era homem, era um menino.

- “Dàà, dàà kè!”

- “HÏ?”

De dentro da barriga da mãe, o filho de ÂnÏxiwè falava.

- “Vamos atrás de seu pai. Você conhece a estrada dele? Você sabe? A gente consegue chegar até ele?”, falou assim.

- “ÏhÏ, vamos até ele!”

- “Então vamos pela estrada de seu pai”.

De dentro da barriga ele falava, era filho de ÂnÏxiwè! Foram pela estrada, diz que tinha uma estrada. Então ele gritava alertando para ela não entrar pelo caminho errado. Eles foram indo, e na estrada tinha algumas árvores com flores muito bonitas.

- “Mãe, pegue aquela para eu brincar!”

- “Àhà”, e então ela arrancava com a mão, ela carregava a flor na mão.

De dentro da barriga da mãe o menino falava. As crianças não fazem assim!⁵¹ Eles continuaram e até que ele outra flor bonita.

- “Mãe, pegue aquela também”.

- “Hà!”, e ela pegava. “Estamos mesmo indo pela estrada de seu pai?”

- “Sim, estamos indo por ela mesma”.

Ele sabia, mesmo sendo criança! Então tinha outra flor,

- “Mãe, pegue aquela também!”

- “Hà!”, e ela pegava.

Sempre assim, eles iam pela estrada, sempre assim. Diz que era longe. Foram indo, até que suas mãos encheram, quase não tinha mais espaço.

- “Mãe, pegue aquela também!”

- “Hà!”, e ela pegava, várias flores.

- “Mãe, pegue aquela também!”

- “Hà!”, e ela pegava.

⁵¹ O filho de ÂnÏxiwè podia conversar de dentro da barriga da mãe pois, filho de um *aõni*, ele também o era.

– “Mãe, pegue aquela também!”

– “Hã!” , e ela pegava. “Estamos indo corretamente pela estrada de seu pai?”

– “Sim, estamos indo pela estrada certa”.

– “Mãe, corte aquela também!”

Até que sua mão encheu, e a outra mão também, não tinha mais como ela carregar as flores. Talvez eles não levavam nada com o que pudessem guardá-las. Então ele viu outra,

– “Mãe, corte aquela também!”

“Mas como pode?! A criança ainda dentro da barriga da mãe está querendo brincar!”

Ela falou consigo mesma, e arrancou a flor. Pegou-a e foi com seu filho, foi, foi, foi, foi, foi... Mas o menino ficou bravo, diz que ele ficou bravo. Foram indo, indo, indo, indo, então ela falou para o filho:

– “Meu querido, estamos indo corretamente pela estrada de seu pai?” Mas ele ficou calado, parou de falar, diz que ficou bravo. “Meu querido, estamos indo corretamente pela estrada de seu pai?”, e nada de resposta!

Ela foi indo, foi indo, foi indo, até que ela entrou por engano na estrada que levava de Hãlòè lahi, a Avó Onça. Ele poderia comer a mulher! Foram indo, foram indo, foram indo, até que escureceu. Escureceu, mas ela continuou andando. No meio da noite, ela chegou à casa do Ujỹ, o Mucura. Ele estava lá sentado, de madrugada. O Ujỹ tinha uma casa. Então ele a cumprimentou,

– “*Tatèri aõbo?*”

– “*Rarèri hmmm*. Contada de mim, vou precisar dormir na sua casa”.

– “Tudo bem, pode dormir aqui”.

– “Amanhã bem cedo eu vou embora”.

– “Está certo”.

Ela dormiu lá, diz que ela dormiu lá mesmo. O tempo fechou, estava armando chuva. E a água caiu, txòòòò!

– “Deite-se aqui perto de mim”.

Ele arrumou o lugar para ela dormir, lá, assim, mais ou menos perto dele. E o Mucura estava deitado, aqui [o narrador aponta a distância]. E a chuva continuava a cair. Ele colocou suas flechas a seu lado. Então, no lugar onde a mulher estava deitada, Ujỹ afastava a palha do teto com a ponta da flecha, fazendo um buraco para a chuva cair. Assim, começava a pingar em cima da mulher, em cima de Hãwyy Wẽnõna.

– “Ah, não! Está pingando aqui!”

– “Venha mais para cá, deite-se mais para cá”.

Então ela puxou seu leio mais para perto dele. Passado um tempo, ele mexeu na palha de novo com a ponta de sua flecha, e então gotejou em cima dela.

– “Ah não, aqui também está pingando”.

– “Deite-se mais para cá”.

Então ela puxou seu leito mais um pouco. Daqui a pouco ele mexeu na palha de novo. Bem em cima do lugar onde ela estava deitada, ele abriu a palha do teto. O telhado da casa dele era de *nõbò* (palha de babaçu). *Nõbò* mesmo, esse aqui é *horeru* (piaçaba). O *nõbò* dá para afastar as palhas. Ele mexeu de novo, e ela falou mais uma vez

– “Ah, não, aqui está pingando”.

Então foi de novo.

– “Ah, não, aqui está pingando”

– “Deite-se mais para cá”.

Foi indo até que ela se deitou bem ao lado dele, e ele transou com ela! Ele transou com ela, o Mucura a comeu! Ela se entregou, com medo. Ela transou com ela até amanhecer. Transando direto, e a chuva caindo, até que o sol saiu. Então, quando o dia amanheceu,

– “Eu me vou”.

– “Está bem, vá”, assim.

Ela continuou seguindo pela estrada, mas agora tinha dois filhos na barriga. Um deles filho de *Kàn̄yxiwè* e o outro filho de *Kuj̄j̄*, dois gêmeos. Foi indo, foi indo, foi indo, até que encontrou *Hālòè lahi*, a Avó Onça. Quando ela viu a mulher, começou a rosnar para ela, querendo come-la.

– “Vovó, eu vim te visitar!”, ela gritou assim. “Vovó, eu vim te visitar!”

Mas não adiantou! Ela comeu a mulher, matou-a. *Hāwyy wènõna* morreu, a onça a matou, a Avó Onça. Ela abriu sua barriga. Ela estava tirando as vísceras (*wèryri*) da mulher, mas o *Õhòrè* (Jacu) estava assistindo a tudo. O *Õhòrè* estava olhando a mulher ser morta, o *Õhòrè* estava olhando ela ser morta. Então ela abriu o útero (*iwona*) da mulher e tirou os filhos dela de lá.

– “Vou tampar meu *kuxe*”, e tampou os dois com uma panela bem grande.

Hālòè lahi comeu a carne da mãe deles. As crianças, ela tirou de dentro da mulher e tampou com uma panela grande. Ela os chamou de seu *uxe*, porque ela ia comê-los depois que acabasse a carne da mãe deles. Seu *uxe*, na fala dos antigos⁵².

– “Vou tampar meu *kuxe*”, e então tampou.

Ela ficou comendo a carne da mãe deles. Foi comendo, até que acabou.

– “Vou dar uma olhada no meu *kuxe*, para ver se já está no ponto”

Quando ela destampou, eles tinham se tornado pessoas. Eles tinham crescido, desse tanto, eles eram espertos. Os dois eram homens, dois meninos.

– “Ah, mas que gracinha! Eles vão caçar para mim!”, diz que ela falou assim.

Ela os quis cuidar deles para que depois eles caçassem para alimentá-la

– “Que bonitinhos, meus caçadores!”

Então ela os alimentou, não sei como, do jeito dela. O tempo passou e eles cresceram, ficaram grandes assim. Foram crescendo até que ficaram grandes, desse tamanho [o narrador aponta], já sabiam atirar flecha. Então ela fez flechas para eles. Ela

⁵² *Kuxe* ♀, *uxe* ♂ é o nome de uma comida feito com as sobras de peixe assado. As mulheres guardam o que sobrou do peixe e, no dia seguinte ou depois, desfiam toda sua carne e levam ao fogo em uma frigideira, colocando sal e farinha – se parece com uma paçoca. *Uxe*, portanto, é algo que se guarda para comer depois.

mesma fazia flechas para eles, a Avó Onça. A própria Hãlòè lahi fazia flechas para eles. Como eles já sabiam atirar flecha, pensaram em matar calango (*asara*). Eles sabiam matar calango, a comida de sua avó. Hãlòè Lahi se tornou sua avó, ela mesma que comeu a mãe deles.

– “Minha avó, isso é para você comer”.

– “É mesmo, meus queridos? Está bem. Obrigado!”.

Então ela comeu o calango. Quando o sol nascia, eles iam de novo, matar calango. O tempo foi passando e eles cresceram bastante, se tornaram meninos bem grandes.

– “Vovó, nós vamos de novo buscar comida para você”.

– “Hà, podem ir”.

Foi indo até que eles aprenderam a fazer flechas para si mesmos. Então eles foram.

– “Vovó, nós vamos de novo buscar comida para você”.

– “Podem ir, *dàà*. Cacem apenas para o lado de cá. Não cacem para esse lado!”

Não sei para qual lado ela os proibiu de ir, se para cima ou para baixo. Ela falava assim com medo dele, do Òhòrè. Ela fazia assim com medo do Jacu. Não sei se ela falou que eles não podiam ir para cima ou para baixo. Os dois só caçavam pra um lado, só para um lado, não sei se para cima ou para baixo. Foi indo, foi indo, então eles aprenderam a matar tiu (*watèlè*), sim, aprenderam mesmo. Txàk, eles entraram em casa,

– “Minha avó, isso é para você comer”.

– “Está bem. Obrigado!” E quando o sol nascia, “Vocês vão caçar só para cá, não cacem para lá”, falava assim para eles.

– “Está bem”.

Eles respeitavam o que ela dizia. Foi indo, até que aconteceu uma última vez.

– “Minha avó, nós vamos caçar para você”.

– “Podem ir, *dàà*. Não cacem para lá, cacem apenas para este lado”.

– “Tudo bem, minha avó”.

Foram, foram, foram, foram, mas não tinham matado nada ainda. Então ele falou para seu irmão: – “Meu irmão mais novo, porque nossa avó fala que não podemos ir para o lado de lá?”

– “Não sei!”

– “Vamos para lá!”

– “Vamos sim!”

Então eles foram. E ele estava lá. Foi o filho de Ànyxiwè quem falou, ele falou para o filho de Ujÿ, para seu irmão. Mesmo assim, o filho de Ànyxiwè tinha o ouvido ruim, não escutava bem. Já ele, o filho de Ujÿ, tinha o ouvido bom, escutava melhor que seu irmão. Eles foram, e o Òhòrè estava lá.

– “Kobe, meu irmão mais novo! Tem um Jacu ali. Atire uma flecha nele, vamos matá-lo para nossa avó comer”!

E ele atirou a flecha, atirou para matá-lo. Tyk! Tyk! Mas ele se esquivou da flecha.

– “Hè, ele desviou da minha flecha!”

– “Te kō kō kō kō, te kō kō kō kō! Eles estão alimentado aquela que comeu sua própria mãe! Eles estão alimentado aquela que comeu sua própria mãe!”, gritou o Òhòrè.

– “O que ele disse, meu irmão mais novo?”, o filho de Ànyxiwè perguntou para seu irmão, o filho de Ujỹ. “O que ele disse, meu irmão mais novo?”

– “Eu não sei!”

– “Atire outra flecha nele!”

– “Está bem, vou atirar uma flecha nele!”

Mas ele não atirou para acertar, não, apenas para assustá-lo. E de novo o Jacu se esquivou da flecha.

– “Te kō kō kō kō, te kō kō kō kō! Eles estão alimentado aquela que comeu sua própria mãe! Eles estão alimentado aquela que comeu sua própria mãe!”

– “O que ele disse, meu irmão mais novo?”

– “Yhỹ, é isso meu irmão mais velho, diz que nós estamos alimentando aquela que comeu nossa própria mãe”.

Foi o filho de Ujỹ que entendeu, ele tinha o ouvido bom.

– “Minha nossa, então é isso! Nós estamos alimentado aquele que comeu nossa mãe”.

Foi quando eles ficaram tristes.

– “Como pode! Vamos matá-la! Vamos matá-la assim, vamos derramar breu (*tàbòtèrè*) nela”.

Tàbòtèrè é cera de abelha, é um breu que se faz com aquela coisa dura que se tira da entrada da colmeia. Talvez eles já tinham pronto, não precisaram fazer.

– “Vamos esquentar breu (*tàbòtèrè*), meu irmão mais novo!”

– “Isso mesmo!”

– “Mas vamos quebrar nossas flechas, vamos quebrar nossos arcos”.

Com medo de que ela desconfiasse, eles quebraram seus arcos e suas flechas. Eles quebraram, quebraram com raiva.

– “Vamos falar assim para ela, vamos dizer que batemos com nossos arcos em um Watèlè gigante (tiu). Vamos mentir para ela!”

Então eles entraram em casa.

– “Dàà boho tèrònỹtèri?”

– “Yhỹ, rèrònỹrèri, minha avó”.

– “Não mataram nada?”

– “Não minha avó, um Watèlè gigante escapou das flechas. Assim nossas flechas quebram, então fomos bater com nossos arcos nele e eles também quebram. Ele escapou, não conseguimos matar!”

– “Tudo bem, deixa pra lá!”, ela falou.

Eles ficaram lá um tempo, depois falaram

– “Vovó, vamos fazer novas flechas para nós”.

Então eles começaram a derreter *tàbòtèrè* (breu). Ascenderam o fogo. Eles usaram uma panela grande. Fizeram, colocaram na panela e levaram ao fogo. Logo começou a ferver, como água, o breu amoleceu.

– “Minha avó, eu vou catar seus piolhos”, ele, o filho de Kujy, foi procurar os piolhos dela.

– “Àhà, pode catar, dàà”, ele começou a catar e ela dormiu. A velha roncava!

– “Minha avó!”, ele chamou, mas ela não respondia, dormiu.

– “Meu irmão mais velho, ela dormiu. Venha!”

Então ele foi até ela, eles a levaram para a beira do fogo e tyk!, derramaram sobre sua avó. *Tàbòtèrè*, breu bem quente! *Hèbè!* Ela se levantou na hora!

– “Ha ju ju ju ju! Ha ju ju ju ju! Ha ju ju ju ju!”

Ela gritava assim, sentido muita dor, até que morreu.

– “*Txixò!* Bem feito!”, eles falaram para ela. “*Txixò!* Bem feito! Você comeu nossa mãe!”

Então eles tiraram os ossos dela para fazer a ponta de suas lanças, a ponta da lança. Osso de onça é bom para fazer ponta de lança. Os antigos matavam e tiravam os ossos para fazer ponta de lança, porque, quando ele entra no cabo, não sai fácil. Por isso eles tiraram os ossos de *Hàlòè lahi* para fazer ponta de lança. Depois disso, eles foram embora dali.

– “Vamos ambora!”

– “Vamos, vamos sim”.

Eles foram. Andaram, andaram, andaram, andaram, até que chegaram.

– “*Kobe!* São meus filhos. Meus filhos estão chegando. Mas porque será que eles vêm sozinhos?”, ele estava procurando a mãe dos meninos.

– “*Tòtèri?*”

– “*Ròirèri!*”

– “E a mãe de vocês?”

– “*Hàlòè Lahi*, a Avó Onça, comeu nossa mãe. Nós não sabíamos, éramos pequenos. Quem nos contou foi o *Õhòrè*, ele sabia. Quando soubemos, a matamos e deixamos o corpo lá mesmo”.

– “É mesmo?”

Os três, então, ficaram juntos, eles ficaram juntos. Os meninos estavam lá, e foram brincar com *axiàròrò*, assim, eles fizeram um *axiàròrò* do pessoal antigo, assim, redondinho. Eles jogavam a flecha nele para acertar o aro, só por brincadeira⁵³. Eles foram brincar disso.

– “Vamos brincar com *axiàròrò!*”

– “Vamos!”

Eles estavam brincando e o pai deles, *Ànyxiwè*, estava olhando.

⁵³ *Axiàròrò* ♂, *axikròrò* ♀ é um tipo de brincadeira com arco e flecha. Faz-se um círculo, um aro, com algum material e atira-se ele contra o chão, de modo que ele saia rolando. O objetivo é flechar o aro. Esse é também o nome de uma brincadeira ritual, que acontece no primeiro dia de confinamento dos meninos iniciados (ver cap. 6).

– “Mas porque será que meus filhos não são parecidos um com o outro?! Um deles tem as orelhas muito grandes!”

Ele só estava pensando alto, falou baixo, bem baixinho mesmo!

– “Ìmĩhỹỹỹ!” ele chorou, mesmo estando bem longe! “Ìmĩ!”

– “Dàà, porque é que seu irmão mais novo está chorando?”

– “Sei lá! Não aconteceu nada! Ele não está machucado! Não sei o que foi!”

– “Pergunte a ele!”

Era o filho de Ujỹ quem estava chorando. O pai deles estava olhando, o filho de Ànỹxiwè tinha as orelhas pequenas, e o filho de Ujỹ era orelhudo. Então ele, só pensando alto, mesmo, falou bem baixinho,

– “Mas porque é que meus filhos não são parecidos um com o outro?! Um deles tem as orelhas muito grandes”, assim.

Por isso ele chorou, mesmo ele tendo falado bem baixo, ele chorou. Como ele sabia? Ele também era *aõni*!

– “Dàà, o que está acontecendo com seu irmão mais novo?”

– “Sei lá! Não sei o que foi!”

– “Pergunte a ele!”

– “Meu irmão mais novo, o que foi?”

– “Nosso pai falou para mim, porque eu não sou parecido com você, eu sou orelhudo, diz que minhas orelhas são grandes”.

– “*Kobe*, meu pai! Foi você mesmo que disse que ele não se parece comigo, que ele é orelhudo!”

– “*Kobe hè!* Não é isso não, eu não falei isso!”, Ànỹxiwè mentiu, negando.

Ele falou mesmo, mas como o filho de Ujỹ escutou? Ele só pensou alto, falou baixinho! Ele era *aõni* mesmo! Então eles pararam. Ficaram lá, juntos, até que o dia amanheceu. Mas eles não ficariam mais com seu pai. Ànỹxiwè mandou eles embora, um deles foi para cima (*iraru*) e outro foi para baixo (*ibòò*).

– “*Dàà*, vocês vão partir, vocês vão para lugares diferentes, eu vou ficar sozinho. Mas eu vou dar algo para vocês se defenderem⁵⁴”, entregou arma de fogo para eles, para eles levarem.

Arma de fogo, ele tinha arma. Não sei se também tinha flecha, sei lá... Ele entregou armas de fogo para eles. Então eles se separaram do pai, um deles foi para baixo, não sei se foi o filho de Ujỹ que foi para cima, ou se foi o filho de Kànỹxiwè.

Assim é a história, acabou.

⁵⁴ A palavra usada por Ànỹxiwè é *èbòna*, literalmente “o que serve (*na*) para a mão de vocês (*èbò*)”. Se refere a algum objeto que se carrega consigo, que se “leva na mão”. As armas que os homens carregam – arco, burduna, lança, por exemplo, ou arma de fogo – são muito comumente referidas por este termo, por isso optei traduzi-lo por “algo para vocês se defenderem”. Mas a palavra também é usada em outros contextos. No ritual *ixỹju uni*, quando um espírito de inimigo morto vem, coberto por uma máscara de palha, e se apresenta publicamente na aldeia, os pais do menino de quem aquela entidade é *nõhõ* (“criação”), entregam algo – uma coberta, uma roupa, etc. – para o homem que sai com o espírito. As entidades vão, mascaradas, até a porta da casa de sua família, onde isso é entregue para eles, e voltam para a casa de aruanã trazendo o regalo em mãos. Esse presente é chamado de *tèbòna*, “o que serve (*na*) para a mão dele (*tèbò*)”, “o que ele leva consigo”, “o que ele traz nas mãos”.

M10: IRÔDU IRYNA⁵⁵

Ânyxiwè chegou à aldeia dos animais. Lá ele enganou-os e roubou-lhes o fogo. Ele correu e os animais correram atrás dele. Para impedir que eles o alcançassem, Ânyxiwè pegou um punhado de terra e jogou para trás, sobre seus ombros. Com isso, ele fez aparecer um lago, que o separou dos animais que o perseguiam.

Ânyxiwè ascendeu uma fogueira e ficou lá. Então os animais mandaram a cobra para trazer o fogo de volta. Quando ela chegou do outro lado, Ânyxiwè cedeu-lhe um tição e colocou sobre a cabeça da cobra para ela levar. No meio do lago, porém, ele não aguentou e jogou o tição na água. Estava queimando a cabeça dela! Então outra cobra foi, e não conseguiu. Depois outra, mas nada! Até que uma cobra foi e conseguiu trazer o fogo de volta⁵⁶.

Os animais, então, ascenderam uma enorme fogueira e se juntaram em torno dela para se aquecer. Ânyxiwè chamou *Àrò lahi*, a Avó Sapo, e pediu para que ela apagasse o fogo deles. O sapo foi e bebeu água, bebeu, bebeu, bebeu... E então chegou, tremendo, para se aquecer junto aos outros animais. Eles deixaram ele chegar bem perto do fogo.

– Coitada da nossa vovó! Pode vir, vovó, chegue perto do fogo para se aquecer.

Eles foram abrindo espaço para o sapo que, quando chegou na beira da fogueira, vomitou toda a água que tinha bebido e apagou-a. Os animais ficaram bravos com o sapo e pisaram nele, para matá-lo. A Anta pisou nele, depois o Veado. Mas o sapo escapou e pulou na água. Diz que, antigamente, o sapo não tinha o corpo achatado, como tem hoje. Ele ficou assim porque os animais pisaram em cima dele, o amassaram. Revoltados, os animais gritaram.

– Ânyxiwè, porque você fez isso com a gente?

Eles gritaram assim, por isso o lago ficou conhecido como *iròdu iryna*, “o que serve para os animais gritarem” ou “o lugar onde os animais gritaram”. Ânyxiwè, então, respondeu que eles não precisariam mais do fogo, porque agora eles seriam animais.



M11: IXŶ WÈBÒHÒNA: “OS QUE ACABARAM COM TODOS ESTÃO CANTANDO”

Narradora: Mahuèdèru

Hoje eu vou contar, vou contar a história que nós chamamos de Inŷ wèbòhòna. Todos a chamam assim, os Javaé também. Eu vou contar como isso começou. Existiam pessoas no

⁵⁵ Este texto se baseia no relato de Xirihore da história que seu pai, o finado Koxiore, Jão Pacu, sempre lhe contava. Pedi para Mahuèdèru para gravar essa história com ela, mas ela disse que não sabia contá-la. Xirihore complementou dizendo que ninguém em Santa Isabel sabe contá-la, e que quem sabe são os *iraru mahãdu*, pois isso aconteceu em *iraru*, rio abaixo, próximo, por exemplo, da aldeia Macaúba (de onde são originários o pai e a mãe de Xirihore).

⁵⁶ Mabiore (2014b: 48) fala de qual cobra se trata: “A Cobra preta, Wtyyre, foi também pegar o fogo de Ynyxiwè. Chegou onde ele estava e falou que ia levar o fogo. Ynyxiwè aceitou, e ela levou. Ela enrolou o fogo na ponta do rabo e foi atravessando o rio. Quando chegou perto da praia, jogou o fogo e conseguiu mantê-lo aceso”.

mundo de cá, aqui do lado de fora, aqui existiam Inỹ. Eles vieram do rio Wabe, diz que vieram rio Wabe⁵⁷. Essas pessoas não saírem de dentro de um buraco⁵⁸. Assim os Inỹ existiam. Eles eram muitos, lá era bom, tinha Ijasò dançando, tudo! Foi com eles que tudo começou⁵⁹.

Um jyrè entrou para o Hetohokỹ, o menino estava recluso na casa grande. Mas, de lá, ele voltava para o ixỹ [a aldeia, lugar das casas], para casa, para sua mãe. Antigamente era assim. Diz que, quando os homens saíam para caçar, os meninos eram levados para a casa de suas mães, não iam para a casa dos homens. Então eles entraram como o menino para o ixỹ. Foram até a mãe dele, trazendo o menino. Ele se chamava Ura-Ura, nosso avô Ura-Ura⁶⁰. Ele estava sendo iniciado junto com seu irmão mais novo, Kyriwàna, aquele que nasceu imediatamente depois dele. Então os meninos entraram. A rapaziada saiu, os *wakuràsỹ* saíram para buscar a comida do jyrè. Foram para não sei onde, para lá, eles mesmo que escolhiam para onde ir, podiam ir para qualquer lugar buscar a comida dos jyrè, onde fosse melhor. Então eles foram. Só eles mesmos sabiam para onde. Logo cedo eles mataram alguma coisa, e ficaram alegres! Assim meus avós, meu avô Hãraruè, minha avó Dikuria, assim eles nos contavam. Meu avô Watau, meu tio também, o primeiro filho de minha avó, eles nos contavam. Assim eles contavam, essa história que estou contando agora

Então a mãe do menino perguntou para ele.

– “Dàà...”

Ela sempre prguntavam para ele, sempre que os homens iam buscar a comida dos jyrè, sua mãe lhe perguntava. Ela pergutou várias e várias vezes, mas nada ! Ele nunca contava.

– “Dàà, como é que os *wakuràsỹ* comem?”

Ela sempre perguntava assim, sempre perguntava para ele. Mas o menino ficava calado. Um dia ela perguntou de novo, então ele se cansou da insitência dela, se casou de tanto sua mãe perguntar.

– “Mãe, eu vou contar para você!”

Ela perguntava como os *woràsỹ* comiam. Seu filho contou para ela, o menino que estava recluso, o menino que estava sendo iniciado, que estava convivendo com os homens. Ele foi contado que os homens comiam de uma maneira diferente, encavalando

⁵⁷ Rio Riozinho, que conta o centro de Ilha do Bananal.

⁵⁸ A narradora faz referência à outra história (M12), que conta como outros Inỹ saíram do fundo do rio por um buraco.

⁵⁹ *Idi ràki bo bàdè kòrarurèri ràki. Kòraru ♀, òraru ♂* se refere ao princípio, a origem de algo. E *bàdè* é uma palavra polissêmica, de difícil tradução. Ela é incorporada em uma série de formas verbais e nominais, que se referem ao (*bàdè rurunỹre*, “escureceu”), tempo (*bàdè rabinara*, “o tempo fechou”, “está formando chuva”), vegetação (*bàdero*, “campo”, *bàderahy ♂*, “mato”), estado de espírito (*bàdèsa*, “alegre, alegria”, *bàdè riryryrèri* “ele está triste”), etc. A palavra também tem o sentido de “chão”, “lugar”, componto, por exemplo, o nome para “cemitério”, *wabàdè*, “meu lugar”. Associada à posposição locativa *-ki*, *bàdè-ki*, tem o sentido de “baixo”, “próximo ao chão”. De uma maneira geral, portanto, a palavra tem o sentido de “tempo”, “mundo”. Pela dificuldade da tradução, optei por utilizar o termo “tudo”, vago como o outro, para traduzir expressões como essa em questão.

⁶⁰ A narradora, na verdade, diz que seu nome era Kyriwàna. Esse porém, como ela própria precisou em outro momento, é o irmão mais novo. Como se verá, a história conta sobre dois irmãos. O mais velho se chama Ura-Ura. Uso esse nome no corpo do texto pois, sendo mais velho, é ele que assume o lugar de mais destaque nos acontecimentos – assim como em todas as narrativas que falam sobre dois irmãos, quem “lidera” a dupla, por assim dizer, é o mais velho. E também porque, como veremos mais adiante, Ura-Ura tem um papel importante em outra história.

um dedo em cima do outro. Ele terminou de encavalar os dedos, era daquele jeito que os *wakuràsỹ* comiam.

– “É desse jeito, mãe, que os *woràsỹ* comem”.

Tinha um velho lá, que ficava sempre perto do fogo, sempre lá, estava todo coberto de cinzas. Já fizia muito tempo que ele não andava mais, nosso avô não estava mais conseguindo caminhar. Ficava deitado lá, como uma pessoa doente. A idade já tinha pesado para ele, tinha dificuldade de caminhar, mas ele estava escutando!

– “É assim, mãe, que os *woràsỹ* comem”, e ele escutou.

O menino não contou uma coisa importante, não, foi uma coisa trivial. Ele não estava tentando enganar sua mãe, é verdade que os *wakuràsỹ* faziam assim com a mão para comer. Antigamente era assim, colocando os dedos um por trás do outro. Começava de cá, esse ficava aqui, esse ficava aqui e esse ficava aqui, colocando os dedos ou nas costas do outro. Assim, então, o menino contou para ela. Sua mãe ficou com exitada com a descoberta. E velho estava lá, ouvindo. Talvez isso foi bem ao meio dia. De longe as mulheres escutaram os *wakuràsỹ*, que vinham animados.

– “Os *wakuràsỹ* estão chegando!”

As mulheres, as crianças, se animaram. A aldeia ficou agitada, elas andavam para lá e para cá, querendo ver o que os homens tinham matado. Os *wakuràsỹ* iam encostar na aldeia trazendo comida, as mulheres ficaram agitadas. Os pescadores, também, vinham animados, comemorando que tinham matado, sem saber do que tinha acontecido. Eles traziam o resultado da pescada, vinham com o que tinham pego, pirarucu.

– “Hum, hum”, o velho veio com uma vara comprida, “hum”, gemendo.

Ijakabukabu, este era o nome do nosso avô. Este era seu nome, Ijakabukabu. Minhas avós, meus avôs, eles contavam que este era seu nome, Ijakabukabu. Ele tinha seu nome. As personagens dessas histórias de como as coisas começaram, elas tinham nome, assim como nós temos nossos nomes. Então ele, coitado, nosso avô Ijakabukabu, se levantou e foi. Os *wakuràsỹ* estavam vindo, ainda estavam no meio do rio. Então ele foi e ficou lá, em pé, todo cinza! O velho, nosso avô Ijakabukabu. O menino tinha contado, é isso que está no começo de tudo, foi o que ele contou que deu início a tudo. Ele fez uma coisa errada, por isso as mortes aconteceram⁶¹. Foi por causa disso que tudo começou. Quando os homens viram o velho, eles se assustaram.

– “*Kobe!* Rapaziada, tem alguma coisa estranha, nosso avó está ali!”

– “Cadê ele?”, outro perguntou.

Ele estava esperando os *wakuràsỹ*, foi se apoiando em uma vara comprida, parou na beira do barranco e ficou esperando. Ele estava se apoiando com uma vara.

– “*Hèbè*, o *jyrè* contou sobre as coisas dos homens”, eles sabiam que tinha alguma coisa errada.

Então um homem subiu sozinho, foi ao encontro do velho.

– “Meu avô, o que foi?”

– “Hum! O *jyrè* contou sobre nossas coisas, contou algo que não podia. O *jyrè* contou sobre como os *woràsỹ* comem”.

⁶¹ Contando para sua mãe, o menino violou o segredo masculino, cometeu uma infração ritual (*rubukumỹ* ♀, *rubuumỹ* ♂). Todas as infrações desse tipo estão sujeitas a punições que, antigamente, podiam chegar à morte do culpado (ver capítulo cinco). As mortes que acontecem na sequência da história, diz a narradora, são a punição pela infração dele.

Assim nosso avô Ijakabukabu falou para ele. Então o Hārabòbò veio correndo e ali mesmo cortou a cabeça do velho! Cortou sua cabeça e a espetou na vara que ele trazia. E, com ela nas mãos, Hārabòbò correu pela aldeia, mostrando para as mulheres e crianças. Elas, com medo, corriam para dentro de casa. As mulheres e crianças, elas viram o velho ser morto. *Bixà*, tudo se acabou! O hārabòbò foi correndo

– “Kỹ! Kỹ! Kỹỹỹỹỹ... Bò bò bò bò bò bò!” txak, txak, txak, txak, foi correndo pela aldeia.

Quando chegou no final da linha de casas, ele saiu para o *ijoina*. É, eles todos viraram *anõni*!⁶² Ele saiu com a cabeça de Ijèkabukabu, e jogou ela lá mesmo. Nenhum homem foi para casa, ficar com sua mulher, todos foram acompanhando os *woràsỹ*, saíram direto para o *ijoina*. Nem mesmo comeram, nem sentiram fome.

– “Rapaziada, como vai ser?”

– “Não tem jeito, não! Vão buscar casca de landi!”

Então os *wakuràsỹ* foram buscar casca de landi⁶³. Eles tinham trazido pirarucu, mas lá mesmo, nem comeram. Foram atrás de casca de landi, viraram *anõni*. Saíram em umas cinco canoas. E os que ficaram no *ijoina*,

– “Vocês vão cavar os buracos, cavem dois buracos!”

E eles começaram a cavar. *Bixà*! Então o trabalho começou. Cavaram, cavaram, até que terminaram os buracos. Um deles era para queimar as crianças, e o outro para queimar as pessoas adultas. Logo os *wakuràsỹ* chegaram, eles vieram carregando as cascas. Foram colocando, colocando, colocando. Os buracos ficaram cheios. Era a pura casca de landi, dá uma brasa boa. E então ascenderam, booooooooooooo! O fogo pegou rápido, porque a casca de landi tem óleo. Boooooo!, o fogo estava alto. *Bixà*, lá no *ijoina*, fazia assim, booooooooo! Foi assim que todos morreram.

Quanto a ele, o culpado de tudo isso, sua mãe estava cavando um buraco, ela estava cavando um buraco. A mãe dele, o culpado de tudo aquilo, estava cavando um buraco, cavando, cavando. Quando terminou, seus dois filhos lá dentro e tapou com uma panela, os tampou com a panela. Tampou-os, eles ficaram sentados, quietos dentro do buraco. Era uma panela bem grande, usada para fazer *itxòrè* [pirão], que serve para fazer *itxòrè*, *kuxe* [um tipo de paçoca de peixe], também se faz *marè* [beiju] com ela.

Bixà! As mulheres estavam com medo. *Bixà*! Desse jeito, ah não, elas estavam com medo! A história correu, todos estavam sabendo. Elas estavam desesperadas, chorando de medo! Algumas pessoas fugiram para o mato, mas todos os bichos, pássaros (*nawàki*), animais terrestres (*iròdu*), todos estavam bravos. Calango (*asara*), lagartixa (*tōrikòkò*), todos esses, sapo (*kròwètè*)... O sapo e, como é o nome daquele outro? Perereca (*waritètè*)! Todos estavam bravos, os animais estavam bravos, todos eles! Todos eles. A piranha mais ainda! Alguns tentaram fugir de canoa mas lá mesmo morreram, as piranhas atacavam. E os que fugiram para o mato eram comidos por algum bicho. Ninguém escapou, nem uma única pessoa escapou! *Hèlaka*⁶⁴ também! Se alguém subia em algum lugar, era atacado por *hèlaka* e de lá caía e morria, ninguém escapou!⁶⁵ Já aquele que contou para sua mãe, o que fez tudo isso começar, ele e seu irmão não

⁶² Xirihore, que me ajudou com a revisão desta tradução, fez o seguinte comentário: “Eles viraram bicho, não tinham dó de ninguém!”.

⁶³ *Tèrikò* ♀, *tèriò* ♂, árvore abundante nas matas da Ilha, que cresce à beira d’água. Sua madeira é muito usada para fazer os esteios de casas, e é a árvore própria para se fazer canoa.

⁶⁴ Um tipo de lacraia dentada.

⁶⁵ Comentário de Xirihore: “Até as árvores falavam. Se alguém tentava se esconder: ‘Aqui tem um!’”

morreram, eles viveriam e se lembrariam sempre do que aconteceu. Então as coisas estavam assim.

Os buracos ficaram só brasa vermelha, a casca do landi estava só a brasa.

– “Pronto! Desse jeito está bom!”

Então os homens correram para buscar seus parentes, correram para buscar os parentes uns dos outros. Aqueles que tinham irmãs, iam buscar as irmãs uns dos outros, aqueles que tinham filhos, iam buscar os filhos uns dos outros. E os jogavam no buraco. Eles jogavam os filhos, os parentes, as mães uns dos outros. Se um jogava a irmã do outro, do mesmo modo, este buscava a irmã do primeiro para jogar no buraco também. *Bixà!* Não é possível! Seus olhos queimavam, *jõrõrõrõrõ*, assim. A barriga das pessoas, *ktok!*, estourava assim. Por isso chama-se *ixỹ wèbòhòna*, [“o que serve para estourar a barriga das pessoas”, ou “aquilo que estourou a barriga das pessoas”⁶⁶]. Os javaé chamam esse história de *ixỹ wèbòhòna*, porque a barriga das pessoas fazia barulho quando estouravam, por isso, chama-se *ixỹ wèbòhòna*.

Então aconteceram as mortes. Os homens jogavam o pessoal no fogo, foram jogando, jogando. As avós uns dos outros, *txi!*, eles jogaram também. A rapaziada jogava as irmãs uns dos outros, os filhos uns dos outros. Depois começaram se jogar uns aos outros. Ninguém ficou com dó de ninguém! Assim foram jogando, jogando, jogando, até que o sol começou a baixar. Nessa hora, não tinha mais ninguém! Só faltava eles, os que estavam jogando as pessoas no fogo, aqueles que estavam comandando, dizendo o que o pessoal tinha que fazer, só faltava eles. É o *tàkytàby*⁶⁷ deles que canta hoje em dia, na época do *Hetohokỹ*. Eles são os que cantavam, assim eles cantavam. Hoje, com a idade que estou, ainda escute sua música.

– “Huberia Hoijàma koni, Huberia Hoijàma koni⁶⁸...”, assim eles estavam cantando.

Eles estavam cantando, cantaram muitas músicas. Primeiro eles cantaram, cantaram, cantaram. Por último, depois todos tinham se acabado, eles cantaram assim, cantaram seus nomes. Os dois *wekyrybò* cantaram seus nomes, os que jogaram as pessoas nos buracos, os que deram as ordens para os outros, eles estavam cantando.

– “Huberia Hoijàma koni, Huberia Hoijàma koni...”, assim eles cantavam.

Essa música de *anõni* é muito boa! Só os dois estavam cantando, apenas os dois que tinham restado. Essa é a música deles, do tempo em que os Inỹ acabaram. Por isso o

⁶⁶ Rodrigues (2008b) traduz a expressão por “o lugar onde explodiram as barrigas dos humano” ou “o lugar onde estouraram as barrigas das pessoas”, o que está correto. O sufixo *-na*, porém, é primeiramente um instrumental, formando diversos nomes de objetos, como *kòwòna* ♀, *òwòna*, (escada, “o que serve para subir”), *hèrana* (panela, “o que serve para cozinhar”), *rubuna* (feitiço, “o que serve a morte, para matar”), *krèsyna* ♀, *àrèsyna* ♂ (tesoura, “o que serve para cortar”). De maneira derivada, ele também é usado, em uma quantidade bem menor de casos, como um locativo, como no caso em questão ou em *ijoina* (praça dos homens, “o que serve para os homens”, i.e., “o lugar dos homens”). Em função de se tratar de um instrumental, mantenho a tradução, em geral, como “o que serve para”.

⁶⁷ “Espírito”, “alma”, componente imaterial da pessoa.

⁶⁸ *Uberia* ♂, *Kuberia* ♀ e *Hoijàma* ♂, *Koijàma* ♀ são os nomes dos dois. A última palavra da letra, entretanto, não me é clara. A narradora parece pronunciar como “*koni*”. Junto com *Kahukaxi*, que me ajudou na revisão de uma outra gravação, na qual essa música também é cantada, chegamos a conclusão de que a palavra seria “*kuni*”, um dos tipos de espectro dos mortos, de modo que a tradução da letra seria algo como: “Espírito de *Uberia* e *Hoijàma*!”. Revisando a presente narrativa com *Xirihore*, entretanto, ele me disse que essa última palavra seria “*kohi*” e que não teria significado algum, seria apenas um som para conferir melodia à música – assim como o nome de *Uberia* é pronunciado como “*Huberia*”. Mantive a palavra como “*koni*”, da maneira como a narradora parece pronunciar, que também não tem significado, servindo apenas para fins melódicos.

peçoal de Santa Isabel chama essa história de *ix̣ỵḥỵdudu rawikuṇỵrèri*, “os que acabaram com todos estão cantando”.

Então, aquele que começou tudo, ele e seu irmão estavam escutado o choro, o desespero das pessoas. Escondidos dentro do buraco, eles escutavam tudo claramente, o desespero das pessoas. Até que tudo ficou quieto, muito quieto! Só os dois estavam cantando. Eles cantaram, cantaram, cantaram, até de madrugada, já estava próximo do sol nascer. Já estava perto do raiar do dia e eles estavam cantando seus nomes. Kuberia acabou com os Iṇỵ, Kojàma acabou com os Iṇỵ. Eles estavam cantando desse jeito. Foi daí que os Javaé gravaram essa música, aprenderam ela. Então eles pararam de cantar.

– “Então, como vai ser? *Wahy*, como vai ser?”, eles falaram assim um para o outro. Eles se chamavam de *wahy*, “meu amigo”. “*Wahy*, como vai ser?”

– “Vai ser assim. Todo mundo, nossas irmãs, todos acabaram. Nós acabamos com nossas irmãs, com nossos sobrinhos. Não vai ser com burduna, vamos furar o fígado um do outro com *juasa*⁶⁹. Vamos cair juntos, vamos enfiar *juasa* um no outro”.

Eles enfiaram seus *juasa* um no fígado do outro, ao mesmo tempo, desfaleceram e caíram no buraco em chamadas. Eles conversavam na beira do buraco. Caíram junto com todos os outros. Por isso seus *kuni*⁷⁰ cantam. Antigamente, lá onde tudo isso aconteceu, podia-se escutar nitidamente seus *kuni* cantando. Assim, os Javaé estão brincando com essa música até hoje, eles sabem essa música. Por isso os Javaé sabem essa música muito bem, porque é perto deles, eles sempre escutavam. Eles conhecem bem a música daqueles que acabaram com todo mundo. A barriga das pessoas estourou, por isso chama-se *ix̣ỵ wèbòhòna*.

Eles, contados, estavam lá. No dia seguinte, nossos avós saíram para olhar. No dia seguinte, estava tudo vazio! Não tinha ninguém!

– “Vamos, meu irmão mais novo, vamos sair para ver se sobrou alguém”.

– “Está bem”.

Eles saíram pela aldeia, foram andando, andando, andando... Nada! Não tinha ninguém! Andaram por toda aldeia, mas não encontraram ninguém!

– “Meu irmão mis novo, nossos parentes todos se acabaram!”

A mãe deles também morreu, só eles dois tinham sobrado. Eles não morreriam fácil, viraram *anōni*, já tinham se acostumado a ficar no meio dos homens, sabiam como as coisas funcionavam. Como conseguiriam matar eles? Sua mãe cavou sem que ninguém percebesse e escondeu os dois. Como matariam eles? Tinha muito cupim (*txuròkòdu*), mas eles não conseguiram matar os meninos porque estavam tampados. Eles estavam sentados, quietos, dentro do buraco, então empurraram a panela e saíram. Foram procurando sobreviventes, mas não tinha ninguém!

Então eles ficaram lá, só os dois. Depois saíram para procurar sua comida⁷¹. Os *nōhō* (criações) de seus sobrinhos uterinos estavam sentados na ponta da travessa da casa, eram dois periquitos. Esse casamento não ficou bom para nossos avós, mas eles não tinham opção. Coitados, eles não fizeram um bom casamento porque os Iṇỵ acabaram. Por isso existe neto de periquito. Seus netos tem a testa comprida, são testudos. Os netos deles tem a testa comprida. Os netos de periquito são brancos, tem a pele bem clara!

⁶⁹ Um tipo de flecha cuja ponta é feita com uma espécie venenosa de taquara. Dizem que se um animal é flechado por uma destas, mesmo se não em um ponto fatal, ele anda só um pouco e logo cai.

⁷⁰ Um tipo de espectro dos mortos (ver capítulo quatro).

⁷¹ O verbo usado é *rexikōḥiṇỵḥỵrènỵre*, que se refere a qualquer atividade cinegética, caça ou pesca.

Com dó dos dois, elas fizeram cajugi.

– “Minha irmã mais nova, vamos fazer calugi para ajudar nossos tios”.

– “Está bem”.

Elas se transformaram em gente, então foram pilar. Elas estavam pilando, o pilão tyk, tyk! Tyk, tyk! Tyk, tyk! Ficaram pilando. Fizeram calugi, cozinham, cozinham, até que ficou pronto. Colocaram no fogo, tamparam, arrumaram. Quando nosso avô Ura-Ura e seu irmão chegaram, o fogo ainda estava aceso.

– “Kobe, meu irmão mais novo! Alguém sobreviveu!

– “Porque você diz isso?”

– “Tem calugi pronto”.

– “É verdade!”

Então eles beberam, eles beberam o calugi. Aquelas que cozinham, com dó deles, estavam sentadas lá no canto da casa. Ficavam sentadas lá, conversando. Elas cozinham com dó dos dois irmãos. Assim nossos avós contavam, os dois periquitos eram gente. Depois que eles beberam o calugi, saíram de novo.

– “Meu irmão mais novo, vamos nos esconder para saber quem foi que escapou”.

– “Está bem”.

Eles desceram até suas canoas e se esconderam. Elas, então, falaram uma para a outra.

– “Vamos fazer *iwèru* para ajudar nossos tios”.

– “Está bem”.

Elas desceram e se transformaram em gente de novo. Isso foi no tempo da transformação, no tempo em que as pessoas se transformavam⁷². Foi nesse tempo que aconteceu *ix̄ wèbòhòna*. Os homens viraram *ix̄ju*, *ix̄ju* mesmo, ficaram muito bravos! Não tinham dó de ninguém⁷³. Naquele tempo.

Então elas foram pilar de novo. Os dois, escondidos, escutaram o barulho e subiram. Cada um deles iria por uma porta da casa.

– “Você vai entrar do lado de lá, eu vou entrar daqui”, assim.

E eles foram até aquelas que estavam pilando.

– “Tudo bem?”

– “*Biiiiii!*”, elas se assustaram.

Eles entraram e cada um segurou uma moça. Então perguntaram para elas.

⁷² *Ix̄ is̄yru* *huk̄ r̄yiram̄h̄y-ku*. Comentário de Xirihore: “Naquele tempo, qualquer pessoa se transformava em algum bicho”. *Is̄yru* pode significar, cru, o que ainda não está totalmente cozido/assado, ou verde, frutas que ainda não amaduraram. Em outro sentido, se refere à capacidade de transformação: aqui, dois periquitos alternam entre a forma animal e a humana quando desejam; ou quando *Ányxiwè* se transforma em um animal morto. É um termo antigo, *h̄ȳna rybè*, “palavra dos antigos”, cuja tradução é difícil. Quando se refere a comida, há um sinônimo contemporâneo: -sò-, “cru, verde”, e também a cor “vermelho”. Um peixe mal assado está *isore*, o que também pode ser dito de um fruta verde. Já em relação à transformação, Xirihore, que me ajudou com a revisão da narrativa, disse não haver um equivalente contemporâneo. Em outros contextos, porém, o verbo *rèlè-* é comumente usado para “transformar-se” (ver capítulo dois).

⁷³ *Raix̄jun̄y*. Xirihore traduziu como “ninguém tinha dó de ninguém”. Ele explicou que, como os *ix̄ju* são bravos, esse verbo passou a ser utilizado quando alguém fica bravo, ataca, mata sem dó. “Como os Xavante”, dizia ele”, quando chegavam aqui e encontravam os In̄y atacavam direto, para matar mesmo, sem dó!”

- “Quem são vocês?”
- “Somos nós mesmas”. Falaram assim, escondendo seus nomes. “Nós somos aquelas que ficam sentadas na ponta da travessa da casa”.
- “Kobe! É mesmo?! Você são os *nõhõ* (criações) de meus sobrinhos uterinos?”
- “Somos nós mesmas, os periquitos. Nós somos os periquitos”.
- “Está bem!”

Eles conversaram com as moças, para que se casassem com elas. Então se casaram. Eles tiveram muitos filhos, um na sequência do outro, seu irmão mais novo se casou com uma e ele se casou com a outra. Depois, seus filhos, os filhos de Ura-Ura e Kyriwàna, se casaram entre si. Assim eles foram tendo filhos e aumentando. Por isso existem os netos de periquito.

Essa não é uma história nova, não, é antiga. Uma história antiga, muito antiga, sobre como, antigamente, nós existíamos, sobre como nós começamos.

Essa é a história.



M12: A SAÍDA DO FUNDO DO RIO

Narradora: *Mahuèdèru e Dòrèwaru*⁷⁴

Eu vou contar a história do povo do fundo do rio. Diz que o Wokubèdu era pai de um bebe pequeno. Um dia ele saiu para procurar mel e sumiu. Antigamente, no tempo do pessoal antigo, ser pai de bebe era perigoso. Então, por isso⁷⁵, ele encontrou um lugar. Primeiro ele vomitou⁷⁶. Depois saiu para procurar mel, saiu e foi andando por um trilheiro bem estreito (*rytxiriè*). Ele foi indo, até que saiu para o lado de cá. Saiu e tirou mel. Diz que nosso avô entrou no mato. Talvez era no tempo do verão [a seca], quando as frutas amadurecem, mangaba, essas coisas. *Hâtàmõ, kôriàlà, samõ*⁷⁷, isso é coisa do tempo do verão. Então ele pegou muitas frutas, colocou-as em um cesto e desceu com elas. Ele voltou por cima do seu rastro, voltou pelo mesmo lugar. O Wakubèdu, o pai de bebe pequeno. Então ele levou as frutas para sua mulher e para seus filhos, despejou-as dentro de um prato de cerâmica grande e fundo.

- “Aqui meus queridos, o pai de vocês trouxe algumas frutas, vamos experimentar”, falou para eles.

Diz que ele falou assim, falou para seus filhos. Então eles experimentaram, os jovens provaram o *èrỹsò*, provaram o *èrỹdèsi* (dois tipos parecidos de coco). Diz que era

⁷⁴ Esse texto é uma composição de duas gravações de Mahuèdèru e uma de Dòrèwaru, nas quais as duas contam a mesma história.

⁷⁵ Ser pai de bebê era perigoso, *brèbu-mỹ rỹira*. Wokubèdu estava de resguardo e, quando se está de resguardo, você atrai coisas atípicas, estranhas. Por isso a narradora diz que “por isso” ele encontrou um lugar.

⁷⁶ Em algumas ocasiões – quando um homem está se preparando para se tornar lutador (*ijèsudu*), por exemplo, ou quando em resguardo, após o nascimento de um filho, o que é o caso aqui –, os Inỹ provocavam vômito, enfiando uma varinha bem fina na própria garganta.

⁷⁷ Nomes de frutas da região.

ransoso (*itxinỹre*), porque uma velha mordeu e deixou, por isso ficou ransoso, amargo (*ihyrè*). Mas era bom, o *èrỹsò*, parecido com o coco do babaçu. Eles experimentaram. Então Wokubèdu falou para sua mulher que ele tinha encontrado um lugar e que eles iam sair para o lado de cá.

– “Vamos morar lá, lá é bom, lá é um bom lugar”, do lado de cá.

Então eles saíram do fundo do rio.

– “Está bem! Vamos para lá.”, responderam assim.

Então eles saíram para cá. Seus parentes, homens, mulheres, todos vieram junto.

– “Dee⁷⁸, eu também vou!”

Kàboi também se arrumou para ir, ele também ia sair. Mas ele acabou ficando, pois sua barriga não coube no buraco, ele só coube até o pescoço. Então ele falou para sua mulher:

– “Koixaru, não vamos sair, porque do lado de fora existe morte. Ali tem um landi (*tèriò*) morto, ali tem um *hatxuò* morto, ali tem um *raradòò* morto”, e assim ele foi falando o nome de todas as árvores.

Havia árvores mortas, e ele foi falando o nome de todas elas, landi (*tèrikò*), pequizeiro (*ràmakò*), de todas. Foi ele quem deu nome às árvores, foi Kàboi. Diz que foi ele que deu nome para todas as árvores que existem aqui. É por causa de nosso avô Kàboi que as árvores que existem aqui têm nome. Então ele disse:

– “Não vamos sair, meus filhos”, e entrou novamente para o rio.

Só eles não saíram, todos os outros foram.

Lá no lugar deles não existia morte, no *Berahatxi* não existia morte. Na verdade existia, mas depois de morrer os mortos acordavam novamente, eles ressuscitavam. Jogava-se um pedaço de pau no morto e ele ressuscitava. Era dessa forma que a morte existia lá. No lugar deles não tinha morte. Lá, no lugar deles, os mortos ressuscitavam.

Então, assim como Kàboi disse aconteceu. Os que saíram se juntaram em um lugar limpo, em baixo de uma árvore. Diz que nosso avô Leriwa subiu em uma árvore muito lisa. Coitado do velho, seu pé escorregou, ele caiu e morreu. Seu fígado arreventou. Dali começaram as mortes.

Todos estavam reunidos do lado de cá. Então os *ixỹju*, eles eram muitos... Também tinha os *ixỹju*, muitos índios diferentes. Todos os outros índios saíram junto com ele, junto com o pai de bebê, todos saíram com seus filhos. Os outros índios, os Woku (Tapirapé), os Wèrè, os Werehina, os Werekina. Então Ura-Ura perguntou para Wokubèdu, o *inỹdèri*⁷⁹:

– “Wou⁸⁰, quem são esses outros índios em fila?”

⁷⁸ Termo vocativo usado de maneira afetuosa para filhas e netas. Seu correspondente masculino é *dàà*.

⁷⁹ “Pessoa verdadeira”, “humano verdadeiro”. Como veremos a seguir, a narrativa insiste em marcar Woubèdu como verdadeiramente *inỹ*, em contraposição aos *ixỹju*.

⁸⁰ Wou, de Woubèdu.

– “Aqueles são os índios Kralahu (Kayapó)”.

– “E aqueles?”

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

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

– “E aqueles lá?”, continuou Ura-Ura.

– “Aqueles lá são outros *ixỹju*, os Wèrè”.

– “E aqueles?”

– “Aqueles são uns *ixỹju* mesmo (*ixỹju tyhy*)⁸¹! São outros índios, os Tapirapé”

Eles se pareciam com os Wèrè, tinham seus enfeites, *wulairi*, brinco de dente de capivara, enfeites muito bonitos com pena de arara vermelha. Alguns carregavam *tairiryna*⁸², seu pessoal tinha a pele clara, diz que os Tapirapé e Wèrè eram bonitos. Os Wèrètyhy eram *ityhy*, tinham *dekobutè*, tinham *dexi*, *dexi* verdadeiro⁸³. Os Wèrè tinham *dexi*, os Tapirapé também. Eles colocavam as araras vermelhas, que eram suas criações, sobre o pulso. Usavam o *tari*⁸⁴ verdadeiro, o óleo de tucum. Já outros *ixỹju* não tinham enfeites.

Esses outros que saíram eram *ixỹju* mesmo, não eram *inỹdèri*, pessoas verdadeiras. Só ele, talvez, nosso avô Wokubèdu, era verdadeiramente pessoa. “Eu sou *ixỹju*”, ele não falava assim. Ele que descobriu um lugar, ele se chamava de *inỹdèri*. Mas Wokubèdu, tinha um enfeite todo embaraçado. Ele saiu do fundo do rio e se tornou chefe de todos, do lado de fora, mas tinha um enfeite todo embaraçado. Apesar disso, Wokubèdu dizia que ele era o *inỹdèri*, verdadeiramente pessoa, humano, *inỹ*. Mas ele apenas enrolava corda de embira em seu corpo⁸⁵, na sua testa, em seu pulso. O *tari* do nosso avô Wokubèdu era banha do peixe filhote (*bèdò*), o seu urucum era barro vermelho, que ele esfregava no corpo todo. Os outros índios não faziam isso. Assim nossas avós, nossos avôs contaram.

Ele explicou para Ura-Ura, diz que ele explicou tudo para Ura-Ura. Então o pessoal ficou aqui. Depois disso, alguns *ixỹju* diminuíram.

⁸¹ *Ixỹju* é o termo de referência para todos os povos não *inỹ*. Muitas vezes ele é usado para se referir aos índios de outras etnias, mas os brancos também o são. Os *ixỹju* se contrapõe à humanidade *inỹ*; não tratam seus parentes de maneira adequada, comem comidas impróprias, falam uma língua ininteligível, são bravos etc. Por isso é comumente usado como um qualificador negativo ou como um xingamento. Quando, portanto, Wokubèdu se refere aos Tapirapé como *ixỹju tyhy*, “*ixỹju* de verdade”, ele está fazendo um comentário, embora não especifique os motivos, sobre a grande diferença que há entre aquele povo e os propriamente humanos, *inỹ*.

⁸² Tipo de cesto ovalado, aberto na parte superior e com um pequeno prolongamento em uma das extremidades que serve como uma espécie de cabo, em cujo interior as mulheres guardam seus pertences, como pente, recipiente com óleo corporal (*tari*, ver nota 84) etc. Cf. Taveira, 2012[1982], p. 68-9.

⁸³ *Wulairi*, *deobutè* e *dexi* são enfeites de algodão tingidos com o vermelho do urucum. Os dois primeiros são usados juntos, imediatamente abaixo do joelho. E o último é uma espécie de bracelete usado no pulso.

⁸⁴ *Tari* é o nome dado aos óleos usados para untar o corpo e o cabelo. Qualquer óleo usado para esse fim pode ser chamado assim, mas o “original”, como os *Inỹ* costumam dizer, *tari tyhy*, “*tari* verdadeiro”, é aquele extraído do coco do tucum (*hèry*).

⁸⁵ A narradora enfatiza, com isso, que ele não tinha enfeites próprios.

Primeiro Wokubèdu mostrou-os. Quando ele acabou, então eles falaram. Saíram para o lado de cá. Diz que os Kayapó, os Kayapó do fundo do rio saíram, todos os *ix̄ju* saíram. Então eles falavam de suas comidas.

– “Irà, irà, irà, irà, irà, irà! Maki, maki, maki, maki, maki, maki! Kòtè, kòtè, kòtè, kòtè, kòtè, kòtè! Ija, ija, ija, ija, ija, ija!”, “Mandi, mandi, mandi, mandi, mandi, mandi! Milho, milho, milho, milho, milho, milho! Bata, bata, bata, bata, bata, bata! Bana, bana, bana, bana, bana, bana!”, assim.

Alguns falavam que o milho era sua comida, os Tapirapé eram comedores de milho. “Ija, ija, ija, ija” (“Bana, bana, bana, bana”), os Wèrè. Eles chamavam banana de “bana”. Milho também, “milho, milho”. E a batata doce, “bata, bata”. Eles falavam os nomes de todas as suas comidas, seus produtos de roça. Os Wèrè e os Tapirapé, eles falavam do mesmo jeito. Os javaé hoje comem os plantios que eram originalmente dos Wèrè e dos Tapirapé.

Já Wokubèdu não chamava seus alimentos dessa forma. Seu pessoal falava só de frutas, *èr̄sò*, por exemplo, contaram sobre suas comidas:

– “hãna, hãna, hãna, hãna, hãna, hãna, lòru, lòru, lòru, lòru, lòru, lòru, hãt̄y, hãt̄y, hãt̄y, hãt̄y, hãt̄y, hãt̄y”.

Assim Wokubèdu falavam o nome de seus alimentos, diz que falava o nome de suas comidas. Eles saíram. Todos contaram quais eram seus alimentos. Antigamente, o pessoal antigo, o pessoal de Wokubèdu, eles só comiam frutas do mato, eles cresciam comendo fruta. Já os outros índios, comiam milho, batata doce, seus alimentos, os Wèrè. Quando Wokubèdu falou suas comidas, então eles gritaram:

– “O que é isso? O que é isso? Não é assim!”

Porque ele só falava de frutas maduras. Assim as nossas avós contaram.

Todos saíram, por isso existem outros índios aqui. Eles saíram de lá para morar aqui. O lugar onde eles saíram não fica aqui, fica lá em baixo, *in̄sèdyna* é seu nome, *in̄sèdyna*. Fica na região da aldeia Itxala, entre as aldeias Itxala e Macaúba. Essa é a história que nossas avós contavam para nós.

Com o tempo, os outros povos se espalharam, todos, foram para outros lugares. Todos esses povos ficaram convivendo tranquilamente, até que aconteceu uma guerra, porque os *ix̄ju* Kym̄kò derrubaram/jogaram o *tòò* de nosso avô Wokubèdu.

Por isso as coisas estão assim hoje.



M13(A): QUANDO XIBURÈ FOI EMBORA

Narradora: Dòrèwaru

Antigamente, diz que Xiburè ficava bem aqui em cima, em algum lugar, acho que ele ficava bem perto. Então as pessoas faziam pedidos para ele.

– “Eu quero comer tal coisa!”, assim as pessoas pediam. “Eu quero comer tal coisa!”, assim.

Então, de repente, aparecia uma grande vasilha com peixes.

– “Eu vou comer banana!”

E outra vasilha descia para a pessoa, com bananas. Xiburè. Sempre assim, quando os Inỹ estavam com fome eles faziam outro pedido,

– “Eu vou comer tal coisa!”,

e outra vasilha descia para a pessoa. Diz que a comida descia para as pessoas, assim as pessoas se alimentavam, elas apenas pediam. Um dia um doido, um rapaz doido, pediu um grande pote de fezes para comer.

– “Um grande mingau de fezes podia descer para mim”, assim ele disse.

Então desceu para ele e, do jeito que ele pediu, um grande mingau de fezes desceu. Mas ele não comeu.

– “Eco!”, ele falou assim, diz que ele ficou com nojo.

Por causa disso acabou, Xiburè parou de mandar comida. A minha avó me contava. Depois disso ele foi morar no mundo do alto. Depois disso ele continua jogando comida, parece que ele continua jogando comida. Sim, ele ainda joga comida do céu. Mas hoje, eu acho que ele fugiu para longe da gente.

Acabou a história.

M13(B): QUANDO XIBURÈ FOI EMBORA⁸⁶

Narradora: Lourdes Mahuèdèru

...lá onde estão as nuvens (*biu wètàky*), do lado de lá é terra, do lado de lá tem chão. Era lá que Xiburè ficava. Mas ele se foi mais para cima, para outro *wètàky* [nível, plano, “outro céu”]. Lá existe outro *wètàky*, sim, diz que tem outro *wètàky*. Foi para lá que Xiburè foi. Podia-se escutar nitidamente ele fazendo barulho com seu maracá, *ji ji ji ji ji ji ji ji ji ji...* Assim ele fica sempre com seu maracá. Antigamente ele ficava aqui mesmo, então podia-se escutar o barulho de seu maracá. Então, assim as pessoas comiam:

– “Eu quero comer tal coisa!”,

e um prato de cerâmica (*bàsè*) [cheio da coisa desejada] aparecia para as pessoas. Antigamente! As pessoas pediam peixe assado, e o peixe assado aparecida.

– “A mistura vai ser mandioca!”, e a mandioca aparecia [para se comer junto com o peixe].

⁸⁶ Trecho de uma narrativa sobre as histórias de seu finado avô Texibrè, um poderoso xamã do Alto (ver capítulo quatro).

Antigamente, as pessoas comiam sem precisar trabalhar [*tèbòkō-le-mỹ*, lit., “sem as mãos”], não tinha produtos de roça. As pessoas apenas pediam para Xiburè (*rexiburèmỹhỹre*), e a comida aparecia para elas. Mel, calugi... As pessoas iam comendo e, quando acabava, a comida se renovava, até que elas se saciassem. Assim as pessoas comiam, sempre assim. Era assim porque Xiburè ficava nesse *wètàky* aqui [na camada do Mundo do Alto mais próxima dos Inỹ]. Era assim que as pessoas comiam, antigamente. Essa é uma história antiga, não é nova não! Assim as pessoas comiam.

Mas antigamente também existia gente doida (*itxỹtè*). Então um rapaz doido chegou até eles, não sei de onde ele veio, não sei de que lugar. Esse rapaz doido chegou [e perguntou para eles]:

– “É verdade que aqui as pessoas precisam apenas pedir para Xiburè para poder comer?”

– “Sim, assim nós comemos. Nós dormimos com nossas barrigas cheias”.

– “É verdade mesmo? Mas como pode?”

– “É, sim! Nós já comemos. Agora só no final da tarde quem fizer um pedido pode comer. Quando minha comida acaba, eu peço o que eu quero”.

Ele pedia o que tinha vontade de comer, e aquela coisa aparecia para ele. Quando comia tudo, a comida se renovava. A comida fica lá e [quando a pessoa fica satisfeita] depois some. Então diz que o rapaz doido chegou.

– “*Hèbè!* Agora eu vou fazer meu pedido”.

– “O que você vai pedir?, a rapaziada se juntou em volta dele para perguntar. Talvez eles estavam na praça ritual (*itxoina* ♀).

– “Eu vou pedir para que um bocado de fezes de diarréria (*ijànỹ busuhukỹ*) apareça para mim! Eu vou tomar isso!”, e na mesma hora apareceu fezes de diarréria para ele, muito fedido!

– “*Dexè!* Aí está, fezes de diarréria, agora tome! Tome tudo!”

– “Não! Eu não como fezes de diarréria!”

– “*Kobe!* Você pediu e agora está aí, seu pedido está aí. Você é doido (*itxỹtè*)? Não vai tomar tudo?”

Por isso ele [Xiburè] sumiu. Xiburè ficou bravo, diz que Xiburè ficou bravo. Ele parou [de alimentar as pessoas] porque [o rapaz doido] o deixou com vergonha. Ele é *anõni* ♀, não é Inỹ! É um *anõni*, um morador do Alto (*bikulàdu*). Depois disso, as pessoas pediam, pediam e nada! Por causa daquele [o rapaz doido], acabou, ele [Xiburè] foi embora. Como seria se ele tivesse continuado aqui? Mas um rapaz doidão [*itxỹtèhèkỹ*] chegou até ele...

Assim meu avô, Texibrè, contada.

M14: TAINAHAKÏ E A ORIGEM DOS CULTIVARES

Narradora: Dòrèwaru

Antigamente, o pessoal do alto (*biku mahãdu*) nos entregou algumas de nossas comidas. O pessoal do alto, de lá eles entregaram a comida, antigamente. Isso foi depois do tempo em que o pessoal só comia frutas. Esse pessoal mesmo, aqueles que não tinham comida, os netos de Wokubèdu que não tinham comida. Eles só comiam *hãtÿ, hãtãmõ, hãnarurã*, essas eram suas comidas. Então o pessoal de lá deu comida para eles. Do alto eles entregaram, o pessoal de Takinahakÿ.

Takinahakÿ desceu de lá, desceu para uma moça. Então ele plantou comida, ele plantou muita comida. Diz que Takinahakÿ fez uma roça muito grande, ele plantou de tudo. O pessoal daqui só comia frutas com peixe. Então ele desceu trazendo os plantios.

– “Eu quero brincar com aquilo, eu vou brincar com ele!”, a moça falava.

Então ele desceu para ser o brinquedo⁸⁷ dela. A noite, ele desceu para brincar com ela. Mas a moça o rejeitou, pois ele era um velho. Ela o rejeitou, e por causa disso sua irmã mais nova se ofereceu para ele. A irmã mais velha era *wytèsè* (separada, viúva)⁸⁸. Então a mais nova se ofereceu para ele⁸⁹. Se casou com ele, e eles tiveram um filho.

O menino ficava com fome, então... Só que seus primos, os filhos da irmã mais velha de sua mãe (*isekura ritxòrè*), tinham raiva dele. O pai dele era velho, muito velho. Sua pele era toda enrugada, ele era todo enrugado. Seu rosto era enrugado, o velho tinha a cabeça branca. Então seus primos tinham nojo dele, por causa de seu pai. Eles batiam no coitado do menino, eles batiam com peixe. Seus primos o sacaneavam, eles batiam nele com peixe.

– “Seu pai nunca vai matar um peixe para você, ele é muito velho!”, diz que falavam assim.

Então ele chorava, sempre chorava. Mas o pessoal do pai do menino tinha roça aqui. Eles estavam fazendo roça, e seu plantio estava amadurecendo. Mesmo assim eles batiam nele, eles não sabiam da roça do pai de seu primo.

– “Seu pai nunca vai matar um peixe para você, seu pai é muito velho!”

Eles batiam nele, e o menino chorava. Então a mãe dele o levou, levou para seu pai, na roça.

– “Vamos lá no seu pai, vamos visitá-lo”, o levou. “Eu vou visitar seu pai”, disse assim.

⁸⁷ “Brinquedo”, “brincar”, aqui, tem o sentido marital/sexual.

⁸⁸ Literalmente, “mãe (*sè*) de órfão (*wytè*)”, termo originalmente usado para viúvos (de ambos os sexos), e que hoje também é usado para se referir a pessoas separadas e que ainda não casaram de novo. Mas não sabemos, pela narrativa, o destino de seu antigo marido.

⁸⁹ A narrativa é confusa quanto quem se casou com Tainahakÿ, se a irmã mais nova ou a mais velha. Neste ponto, a narradora diz que quem se ofereceu para casar com ele foi *inãmÿ* (*eZ*), “a irmã mais velha dela”. Mais adiante, ela se refere aos primos do filho de Tainahakÿ como *isekura ritxòrè* (*MeZC*) “filhos da irmã mais velha de sua mãe”, o que implicaria que a mulher de Tainahakÿ seria a mais nova. Isso é corroborado mais adiante, quando a mulher de Tainahakÿ chama seus sobrinhos de *wanÿbàsò* (*eZC*). Mas, depois, a narradora se refere àquela que rejeitou o velho como a *-ritxòrè lajirà* (*CMÿZ*), “tia (mais nova que minha esposa) de meus filhos”, de Tainahakÿ, o que indicaria que a esposa deste seria mais velha. Seguindo alguns detalhes da história, e apoiando-me em outras versões dessa história, optei por transcrever a narrativa com a irmã mais nova sendo a esposa de Tainahakÿ, e mantive os termos de parentesco usados para se referir a uma e outra entre parênteses.

Ela levou o menino, foram de canoa. Então, quando chegaram, eles viram muitos homens parecidos com o pai dele. Muitos estavam trabalhando, o pessoal de Takinahakỹ, eram muitos. Ela ficou olhando.

– “Qual desses será seu pai?”, disse assim, olhando o pessoal. “Qual desses será seu pai?”, diz que falou assim, olhando o pessoal trabalhando na roça.

Takinahakỹ tinha tirado sua pele velha, essa pele mesmo, e ficado como uma pessoa nova. Sua pele estava cheia de moscas, buuuuu, voando em volta dela. Sua pele velha, sua pele toda enrugada. Então ele ficou como uma pessoa nova, como *weryrybò*, com um *dexi* bem vermelho, com *dekobutè*. Era Takinahakỹ!

Eles estavam olhando o pessoal trabalhar, então gritou chamando seu marido. Eles fugiram na hora! O pessoal dele (*itxoi*) fugiu na mesma hora! *Anòwè*⁹⁰! A mulher ficou surpresa. Melancia, milho, batata doce, abóbora, cana, tudo isso eram seus cultivares. Então ela foi até o pai do menino e contou para ele.

– “Os filhos da minha irmã mais velha (*wanybàsò*⁹¹) bateram no meu filho com peixe. Por isso eu vim”. Assim ela contou para seu marido.

– “Está bem. Comam isso!”, Takinahakỹ falou para ela. “Esta está madura”, diz que a melancia (*rukubrèkè* ♀) estava madura, “esse também, a cana (*maiti* ♂) está madura. Estes se come descascado. Já isso é abóbora (*tòèra* ♂), se come cozido, ou batido (como um purê, *kuru-mỹ*), alguns comem assado”, assim ele disse para ela. A mandioca (*irà*) se come cozida, alguns ralam-na para fazer beiju”.

Ele explicou tudo para sua esposa. Então eles voltaram levando comida. Eles levavam produtos da roça.

– “Use isso para bater nos filhos da sua tia (*ajiura riòrè*)”.

Assim o menino preparou sua comida para usar como burduna, para bater nos seus primos com milho. Se vingando (*ixi kòwy-mỹ*) por terem batido nele com cabeça de peixe, o menino ia bater neles com os produtos da roça de seu pai. Então levaram comida. Quando chegaram, seus primos correram até ele

– “Deixa eu comer um pouco!”

E o menino bateu neles.

– “Você nunca vai comer um desse! Seu pai nunca vai plantar um desse!”, e batia neles com o milho.

– “Ahhhhhh!” Assim seus primos choravam.

Se vingando por terem batido nele com peixe, ele batia em seus primos com os produtos da roça de seu pai. Por isso existe comida hoje, é daquele pessoal.

A tia de do filho de Takinahakỹ (*iritxòrè lajirà*), mesmo tendo o rejeitado, quis penteá-lo. Ele chegou bonito, muito bonito. Deixou de ser velho, tirou a pele velha, se transformou em um rapaz novo! Sua esposa não o queria mais como velho, ela não deixou que ele se vestisse novamente com a pele velha.

– “Não, você vai vir assim mesmo.”

Por isso ele chegou bonito, como uma pessoa nova. Sua mulher não deixou ele vestir a pele velha novamente. Então, sua irmã, aquela que o rejeitou, disse para sua mãe

⁹⁰ Interjeição que indica surpresa, “minha nossa!”, “Mas como pode?”.

⁹¹ Filhos de sua irmã mais velha: *inỹbàsò* são *inãmỹ ritxòrè*.

que queria penteá-lo, porque ele estava muito bonito. Mesmo tendo o rejeitado, ela estava gostando dele, agora, e queria penteá-lo.

– “Mãe, eu vou pentear o pai do meu sobrinho (*wanỹbàsò tàyby*)”.

– “Dee, minha filha vai pentear seu marido”, a mãe disse para a esposa de Takinahakỹ, que levou o recado para ele.

– “Não, porque ela me rejeitou, aquela mãe solteira⁹²!”, Takinahakỹ falou para sua esposa, que leva a resposta do marido para a mãe.

– “Ele diz que não, porque ela o rejeitou”.

– “Mãe, eu vou me deitar perto do pai do meu sobrinho (*wanỹbàsò tàyby*)”.

Aquela que o rejeitou insiste, mas ele também não aceitou. A mãe vai levar o recado da filha para a mulher de Takinahakỹ.

– “Dee, minha filha vai se deitar perto de seu marido”, e a mulher leva o recado para o marido.

– “Não, porque ela me rejeitou”, ele sempre respondia assim.

Então ela voou, aquela que o rejeitou, voou. Ela tinha vontade de pentear Takinahakỹ, de se deitar junto a ele. Ela se transformou no pássaro *kuakuari* (Urutao) e fugiu.

– “Wanỹbàsò tàybỹ karisihònỹkre! Ha, hỹ, hỹ”, (“Eu vou pentear o pai de meu sobrinho! Ha, hỹ, hỹ...”), assim ela chora para cá (a narradora aponta para uma direção). Voou, foi embora.

Já ele deixou a comida para seus filhos e se foi. Takinahakỹ voltou para junto dos seus, ele foi para o mundo de cima⁹³, deixando seus alimentos para seus filhos. Ele deixou todas as suas coisas, maniva, essas coisas, para ser plantado. Semente de abóbora, semente de melancia, todas as sementes. Por isso temos algumas das comidas de hoje. Os Inỹ, aqueles que só comiam frutas do mato, eles ficaram com algumas comidas. Elas são coisas de Takinahakỹ, por isso alguns plantios existem hoje, por causa do pessoal do alto (*biku mahãdu*). Já outros vieram do fundo do rio, com os *ixỹju* que saíram, os Woku (Tapirapé), os Wèrè.

Assim é a história.



M15: SANAWÈ, QUE PEGOU O PESSOAL DO ALTO

Narradora: Lourdes Mahuèdèru

Eu vou contar uma história, eu vou contar a história de Sanawè, guerreiro Sanawè⁹⁴, Sanawè do pessoal antigo. Vou contar a história do pessoal do alto (*biku mahãdu*), de quando Sanawè conheceu o pessoal do alto. Então, vou contar isso.

⁹² Tainahakỹ a chama de *wytèsè*, um termo que se refere a pessoas separadas ou viúvas. Essa condição é considerada inapropriada ou imoral (no caso da separação) e, por isso, o termo é também usado como xingamento – o que é o caso aqui.

⁹³ “*Biku-kò xè rare*”, literalmente, “ele foi para o alto”.

⁹⁴ A narradora fala “guerreiro”, em português, aqui e no final na narrativa.

Diz que o pessoal do alto estava comendo a comida das crianças. As pessoas atravessavam para dormir na praia e deixavam a comida dos filhos deles em casa, deixavam na aldeia. Eles atravessavam e o pessoal do alto vinha e comia a comida das crianças. Sempre comiam, sempre assim, sempre, sempre! Quando chegavam em casa, na hora mesmo os homens tinham que pescar alguma coisa para as crianças comerem no café da manhã. Isso foi antigamente, no tempo em que tinha muito peixe. Sempre assim, sempre. Até que a comida de seus sobrinhos uterinos (*ira*) também acabou, e Sanawè ficou bravo. Ele saiu para o *itxoina*.

– “Rapaziada, eu vou falar para vocês. A comida das crianças está sempre acabando. Meus sobrinhos uterinos (*wara*) estão ficando sem nada para comer de manhã. Agora eu vou dar uma idéia para vocês. Vamos nos esconder, de madrugada, para descobrir quem está comendo a comida das crianças. Vamos ficar na espreita!”

– “Está bem! Está bem!”, a rapaziada gritou assim, eles concordaram.

Eles foram para a praia, como todos os dias, mas, de madrugada, eles voltaram. Sanawè estava no meio. Alguns homens foram para baixo, outros foram pra cima. Ele, Sanawè, ficou no meio, junto com mais alguns homens. Sanawè subiu em uma árvore. A lua estava cheia, estava bem claro. Então eles desceram batendo o pé no chão e fazendo um barulho (*iwararu wokudàkỹ*), Dyyyyyyy... Dyyyyyyy..., o pessoal de cima (*biku mahãdu*) estava descendo. O pessoal do alto não era bonito, diz que eram muito, muito, muito altos. Eles vinham descendo, e Sanawè os viu. Eles saíram do *itxoina* e iam entrar no *ixĩ* para comer a comida das crianças. Sanawè, então, desceu da árvore e foi atrás dele, o pegou por trás, txyk!

“*Hèbè!*”, ele falou assim.

Diz que eram quatro homens, o pessoal de cima. Alguns desceram no *iraru*, e outros no *ibòkò*, o pessoal do alto. Ele desceu no meio (*ityka-ki*), aquele que Sanawè pegou. Então Sanawè falou para ele.

– “Quem é você?”

– “Eu sou Biuraxi”.

– “Hmmm... Biuraxi. E você?”

– “Eu sou Rutyti”.

– “Hmmm... E você?”

– “Eu sou Wèkrò”.

– “E você?”

– “Meu nome é Wasarubuna”.

– “Hmmm... Estes são vocês, então”⁹⁵.

⁹⁵ Biuraxi é um nome pessoal, mas que remete ao lugar de origem da personagem (*biku* ♀, *biu* ♂ é tanto “chuva” quanto o patamar superior do cosmos). Rutyti e Wèkrò são também nomes de tipos de nuvens carregadas, quando uma chuva forte se forma. Lima filho diz que Wèkrò é “um tipo de pintura corporal inspirada em círculos formados pelas nuvens” (1994: 170, nota 12). Com efeito, se alguém pinta seus braços ou pernas com listras pretas (três, geralmetne), pode-se dizer que essa pessoa *rexitiwèkrònýre*, mas isso é uma

Então Bikuraxi falou para ele.

–“Wahy, as coisas não estão boas para vocês⁹⁶, por isso nós estamos descendo. Por causa disso, hoje eu vou falar para você. Quando vocês comem algo da roça que acabou de amadurecer, vocês não estão fazendo *xiwè*, quando vocês comem uma colheita que acabou de madurar. Por isso está acontecendo assim, por isso nós estamos descendo. Por isso as coisas para vocês não estão boas. Agora que vocês me encontraram, eu vou falar para vocês. Aquilo que primeiro amadurecer na roça, tragam para nós. Juntem tudo e tragam para nós (*aõwi nōbàtò, ajiura nōbàtò, tèasỹ*). Levem um pouco para seu chefe (*wèdu*), e o restante levem para o *ijoina*, para a rapaziada fazer *xiwè* com eles. Levem um pouco para seu chefe, levem um pouco para ele, para que o chefe faça *xiwè* com ele”. Assim ele os aconselhou. “Dessa forma vocês vão viver bem, vão comer bem, os animais não vão mais atacar suas plantações. Façam *xiwè* com os produtos novos da roça, o que ficar maduro, tragam para nós”.

– “Está bem!”, eles responderam.

– “Então vai parar, nós vamos embora e não vamos mais comer a comida de suas crianças”.

Assim ele disse, aquele que falava para eles, Bikuraxi, assim ele falou para Sanawè.

– “Hmmm... Está certo”, respondeu Sanawè.

Eles os soltaram e os *biku mahādu* foram embora, sumiram, voltaram para o alto. Então, quando a melancia amadureceu na roça, eles foram buscar e trouxeram. Melancia foi a primeira coisa que amadureceu, e eles trouxeram de *bèhyra*. Tiraram duas frutas e trouxeram. Juntaram tudo, as folhas (*anōiru*), os “talos” (*tèasỹ*), juntaram tudo. Trazendo isso, eles entregaram um pouco para o chefe, levaram um pouco para ele. E o chefe jogou para o alto, *Hỹỹ!* *Hỹỹ!* *Hỹỹ!*, fez *xiwè*, jogando para cima. A rapaziada levou o resto, que era sua comida, para o *itxoina*. “*Hỹỹ!*”, também fizeram *xiwè*. Sanawè levou para o *itxoina* e eles fizeram *xiwè*. É assim que as pessoas fazem com o que primeiro amadurece.

Por isso as pessoas fazem assim com os produtos novos da roça, por causa das palavras do pessoal dele, por causa das palavras do pessoal de Bikuraxi. Ele lhes ensinou, contou para eles como o pessoal ia viver aqui na terra (*kaa bàdè-ki*), os Inỹ. Por isso esse conhecimento (*bàdèdàkỹnana*) existe hoje. No Hetohokỹ, tem o pessoal de baixo (*iraru mahādu*), o pessoal de cima (*ibòkò mahādu*) e os do meio (*ityka mahādu*). É por isso que o pessoal do meio distribui as partes da comida de cada grupo. Por isso existe. É uma história do pessoal do alto. Foi Sanawè, novo avô muito, muito antigo, foi ele que pegou. Então é uma coisa nossa. Isso é nosso!

Assim é a história, essa é a minha história. Mas as histórias de Sanawè são muitas, são três. Tem essa, a história de quando ele pegou o pessoal do alto, tem outra e tem outra. Histórias de Sanawè, que era um rapaz guerreiro. Ele arrumou/consertou as coisas

descrição do ato, o verbo podendo ser traduzido por algo como “ele(a) fez listras em seu braço/perna”. O nome desse padrão de grafismo é *bènōra yri*, “pintura do tucunaré”. Wasarubuna se refere a algo enganoso. Sobre este, Lima Filho diz que a palavra “indica um blefe, inspirada na formação de uma chuva aparente, mas que se dissipa, retornando em seguida o sol” (id.: *ibid.*). Os Inỹ a quem perguntei, porém, me disseram que *wasarubuna* não tem relação alguma com qualquer fenômeno metereológico.

⁹⁶ No original: *adàkèrèny bade ibinamỹhỹre*.

de seu tempo (*tabàdè rikywinỹmỹhỹre*), ele arrumou/consertou as coisas, nosso avô Sanawè.

Assim é a história.



M16: A ORIGEM DO HETOHOKỸ

Narradora: Lourdes Mahuèdèru

Eu vou contar uma história. Eu sou Mahuèdèru, mãe de Karirỹma. Eu vou contar como, antigamente, começou o Hetohokỹ, vou contar sobre a origem do Hetohokỹ.

Uma mulher tinha tido filho recentemente, ainda estava de resguardo. Ela passou três meses sem comer peixe, e se acostumou assim. Antigamente, o pessoal antigo comia peixe para encerrar o resguardo. Assim o tempo passou, a mulher não estava comendo peixe. Mas, de repente, ela sentiu vontade de comer peixe.

– Meu cheiro forte de sangue (*kyty*) não acaba nunca!, ela disse.

A mulher já estava esperando há três meses. Então ela desceu na direção de um grupo de homens do povo *ixỹju* chamado Wyrý, que estava na praia.

Então diz que a mulher desceu para a praia. Sem falar nada, não avisou seu marido, não avisou sua mãe. Desceu durante noite. A lua estava cheia, clareando muito. Nossa! Diz que os pássaros chegaram para ela, foram se juntando em volta dela, juntando, juntando. Então os pássaros começaram a defecar em cima dela, as fezes taparam toda sua pele. Cobriu seu cabelo, também aqui, na franja. Diz que a nossa avó era muito bonita. Ela foi indo, foi indo, foi indo. Ela desceu na direção de um grupo de homens que estava trabalhando. A praia era muito grande. Minha nossa! As gaivotas se juntaram em volta dela, "Txê! Txê! Txê! Txê!" Assim as gaivotas a acompanhavam. Os gaivotas-riscadoras também se juntaram ao redor dela, "Txèèè!", assim. Esses pássaros iam acompanhando ela, defecando em cima dela. Diz que a nossa avó ficou toda cinza, coberta de fezes de pássaros.

Então os homens falaram:

– Rapaziada, para quem as gaivotas estão vindo?

Eles ficaram olhando na direção na lua cheia, olhando, olhando. Diz que a mulher veio direto para eles.

– Ah sim, rapaziada, é uma mulher quem está vindo!

Ela cobria suas nádegas com o *inỹtu*.

– Uma mulher está vindo para nós!

– É verdade.

Ela veio, veio, veio, até que chegou. Eles a cumprimentaram:

– Tatèri aõbo?

– Rarèri hmmm, ela respondeu.

– Awire.

Então a mulher falou para eles:

- Estou chegando até vocês para encerrar meu resguardo comendo peixe.
- É mesmo? Tudo bem! Coma.

Aqueles homens estavam flechando muitos peixes. Como o dia já estava amanhecendo, então eles atravessaram o rio levando a mulher. Um deles falou para sua esposa:

- Essa moça veio até nós para encerrar seu resguardo comendo peixe. Preparem esse peixe aqui, nossa pescada.
- É mesmo? Tudo bem.
- Coloquem logo o peixe para cozinhar e comam para encerrar o resguardo dela.
- Está bem, sua esposa concordou.

Diz que a mulher estava toda cinza, então sentou-se sobre uma esteira. As mulheres de lá colocaram o peixe para cozinhar, e não demorou para ficar pronto. Então, quando o peixe estava cozido, elas falaram para a mulher que chegara:

- Minha irmã, vá tomar banho!, gritando para ela, Vá tomar banho!

Elas ergueram uma esteira para escondê-la das vistas de todos. Diz que lavaram tudo, depois que os pássaros defecaram em cima dela, elas a lavaram. E em seguida a arrumaram. Entregaram um *inỹtu* bem branco para ela.

- Vista-se com esse *inỹtu* novo.
- Tudo bem, ela disse, e ficou se vestindo dentro do *wèlò*, até que terminou.
- Terminou?, elas perguntaram.
- Sim, terminei.

Então elas a pentearam, pentearam, pentearam. Cortaram sua franja, passaram óleo de tucum nela e depois passaram urucum, a arrumaram. O seu queixo foi pintado de vermelho. O pessoal antigo fazia assim para acabar com o cheiro ruim, pintavam o queixo com o vermelho do urucum, pintavam com o vermelho do urucum quando iam encerrar o resguardo. É bonito!

- As mulheres da aldeia a alimentaram para encerrar seu resguardo.
- Primeiro você vai tomar o caldo do peixe, mate sua vontade de peixe.

Ela tomou o caldo e depois falaram para ela:

- Coma a carne.

A mistura era uma grande vasilha de mandioca. Ela ficou bebendo o caldo, e depois comeu a carne. A mulher entregou a sobra da comida para que as outras arrumassem. Elas guardaram a comida, cobriram com uma panela.

Então ela ficou com eles, não voltou mais para seus parentes. Ficou lá muito tempo. Diz que nossa avô era bonita. Ela ficava só sentada dentro de casa, enfeitada com penugem de mergulhão. Sua nova mãe era muito boa com ela, aquela que agora era sua mãe. Ficava lá, sentada, até que um homem entrou, se oferecendo para casar com ela. Ela só ficava ali, quieta, sentada. Então, quando ele veio até ela, ela se casou. Seu marido se chamava Huruka, Huruka era seu marido. Qual era mesmo o nome dela? Eu me esqueci. Mas ela também tem nome.

Diz que ela ficou com seu marido por muito tempo, teve filhos com ele; dois filhos, dois meninos. Ela ficou lá, seus filhos cresceram, ficou lá por muito tempo. Até que seus meninos ficaram grandes, ficaram rapazes grandes. Então ela falou para seu marido:

– Huruka, meus filhos cresceram, agora eu vou levá-los. Meus irmãos mais velhos vão pintar seus rostos de preto, vão pintá-los de preto com jenipapo, ‘aririnha sentada’, assim eles chamam. Meus irmãos mais velhos, eles vão pintar o rosto dos meus filhos para mim. Eu vou leva-los.

– É mesmo? Eu também vou junto com os meus filhos.

Mas sua mulher negou:

– Não, você não vem, porque meu pessoal é bravo! É por isso que eu fico com você aqui, junto com o seu pessoal.

Mas seu marido insiste:

– Eu vou junto com meus filhos!

Então eles levaram seus filhos para os irmãos da mulher. Diz que seus homens eram bonitos, com o cabelo bem preto, eram muitos. Chegando lá, ela falou para seu irmão mais velho:

– Meu irmão, eu trouxe meus filhos crescidos. Pinte o rosto dos meus filhos de preto para mim.

– É mesmo, minha irmã?! Está bem!

Então diz que ele fez um Hetohokỹ para seus sobrinhos, eles fizeram a festa do Hetohokỹ para os meninos. Por isso aconteceu o Hetohokỹ. Porque essa nossa avó desceu para encerrar seu resguardo comendo peixe, e depois ela voltou trazendo os meninos.

O irmão mais velho dela falou para a rapaziada:

– Pessoal, lá vem o meu cunhado. Ele não é daqui, então deixem ele falar besteira, não deem importância para isso. Minha irmã foi procurar um pai para meus sobrinhos, então vai acontecer um Hetohokỹ.

– Está bem! Está bem! Está bem!, a rapaziada concordou, Está bem!

O tempo foi passando e as coisas de seus dois filhos foram ficando prontas, o banco cerimonial *korixà*, esteira, etc., as coisas com as quais eles iam sair para o *ijoina*. E assim foi indo. Seu marido estava lá, observando tudo.

O Hetohokỹ estava acontecendo e, quando o pessoal ia levantar o *hererawo*, seu marido sumiu. Diz que os homens da aldeia o mataram, diz que o pessoal da mulher dele o matou. Mas ela não estava sabendo da morte de seu marido.

Os *jyrè* já iam sair, o *hererawo* já tinha sido feito, estava tudo pronto. Então os filhos dela saíram, viraram *jyrè*.

Assim é a história antiga, como minha avó me contava, assim ela me contou.

Essa é a minha história.

M17: COMO OS PRIMEIROS IJASÒ CHEGARAM À ALDEIA

Narrador: *Mabiore (Fontoura)*.

Diz que eles estavam saindo na beira de um lago. Lá na beira de um lago, e uma menina pequena fazia uma algazarra⁹⁷. Esse barulho se propagava mato adentro, de longe se podia escutar sua música nitidamente. Eram os Ijasò que estavam dançando. Eram muitos Ijasò, Hãiriri, Wèru, Txaohi, outros também, diz que todos eles estavam dançando, eles estavam cantando. Então ele falou para seu amigo.

- “*Wali*, o que está fazendo esse barulho?”
- “É verdade! Vamos nos esconder e olhar de longe para ver o que é”.
- “Vamos espreitá-los!”

Então eles foram para espreitar. *Hèbè!* Lá estavam eles, cantando. E a menina fazia algazarra. Cada um dos dois homens avançou em um *Ijasò* diferente. Não sei como ela percebeu! Ela foi na frente e pulou na água, *jòòòòò*, assim. Ela desceu no meio do lago. E os *Ijasò* correram em seguida para pular na água também, *jòòòòò*, descendo no meio do lago, assim. Só ele, o Hãiriri ficou para trás, o Hãiriri e o Wèru. E os homens conseguiram pegá-los.

- “O que são vocês?”
 - “Nós somos *Ijasò*, eu sou o Hãiriri”, falou para ele.
- E seu amigo, também, conversou com o Wèru. Então eles falaram para os *Ijasò*.
- “Nós vamos levar vocês.”
 - “É mesmo? Tudo bem, podem nos levar. Lá tem comida?”
 - “Sim, tem comida”.
 - “Tem banana (*ijata*)?”
 - “Sim, tem banana”.
 - “Tem batata doce (*òtèruti*)?”
 - “Sim, tem batata doce”.
 - “Tem cará (*ara*)?”
 - “Sim, tem cará”.

- “*Debo!* Então vamos, podem nos levar. Mas vai ser assim. Vocês vão chegar entre os seus trazendo-nos, e lá vocês vão fazer uma estrada para nós. E façam também nossa casa, separada”. Igual a esta que tem aqui, igual à *hetokrè* [o narrador completa].

- “Tudo bem”.
- “Levem-nos, então”.

Então, diz que eles foram cantando o nome daqueles que os pegaram.

- “*Wanahu haramỹ, Wanahu haramỹ, Wanahu haramỹ, Wanahua haramỹ!*”

⁹⁷ Ao que tudo indica, a menina seria a companheira de dança dos *Ijasò*.

Wanahu haramỹ! Inỹhỹkỹre-mỹ, inỹhỹkỹre-mỹ he hỹỹ...

Wanahu haramỹ, Wanahua haramỹ. Hỹ! Hỹỹỹỹỹỹ...⁹⁸

Então eles foram, dançando na frente daqueles que os pegaram, dançando, dançando, dançando. O Wèru também cantou o nome daquele que o pegou, mas essa eu não sei, a música do Wèru. Então, quando eles chegaram, eles os entregaram como *nõhõ* para seus sobrinhos uterinos.

– “O que Wanahua está trazendo? Ele está entrando com uma coisa diferente”.

– “Eu vou entregar esse para meus sobrinhos, eu vou entregar esse para meus sobrinhos”.

Eles andaram com eles, os levaram para o *ibràra*⁹⁹. Os homens começaram a fazer as estradas deles. A rapaziada estava trabalhando, fizeram a casa deles. Quando estava pronta, os homens colocaram os *Ijasò* dentro da casa. E a comida chegava para eles, chegava cará, essas coisas, batata doce, banana, peixe. Então eles saíram da casa. *Hèbè!* Eles saíram para dançar, e dançaram, dançaram, dançaram, dançaram... Quando o sol entrou, eles ainda estavam dançando. A noite, diz que foi do mesmo jeito, eles dançaram, dançaram, dançaram, dançaram... até o sol nascer. E assim foi indo. Até que um rato (*làwàtà*) saiu de dentro da roupa (*y¹⁰⁰*) do Hãiriri, diz que o rato saiu e ficou andando no peito de seu pé. E depois entrou novamente dentro da roupa do *Ijasò*. O que será que era? Talvez era sua criação (*nõhõ*). E assim foi indo.

A comida do Hãiriri era porco queixada (*ixỹ*). *Hèbè!* A rapaziada matava muitos queixadas, eles se juntavam e o pessoal batia neles com a burduna. Já o Wèru, ele gostava de tomar mel de *raha*, da abelha *raha*, que se junta nas folhas do sarã.

E assim foi indo, foi indo... Até que, sem avisar a ninguém, eles foram embora. Não avisaram ninguém, apenas foram embora¹⁰¹. Mas eles deixaram suas coisas (*iõnaõna*, a máscara, as roupas) dentro da casa dos homens, colocaram no alto, presos entre as palhas. Foram embora! É por isso que os *Ijasò* existem hoje entre os Inỹ, os *hàri* os trazem, trazem seu *tyytàby* (“espírito”).

Assim.

⁹⁸ “*Wanahu hãramỹ*” seria “*Wanahua aramỹ*”, com uma pequena modificação da pronúncia para dar melodia à música. *Wanahua* é aquele que pegou o Hãiriri ♂, Hãkriri ♀. E *aramỹ* é “me pegou”. *Inỹhỹkỹre*, “esse grande Inỹ”, ou “essa grande pessoa”. O *ijasò*, portanto, canta algo como “Wanahua me pegou, Wanahua me pegou. Essa grande pessoa!”

⁹⁹ *Ibràra* é a direção contrária ao rio, tendo a aldeia como referência. Se a aldeia, por exemplo, fica no barranco direito do Araguaia, dentro, portanto, da Ilha do Bananal, *ibràra* corresponde a direção do sol nascente, e o rio fica na direção do poente. *Ibràra*, assim, é “para dentro”, “em direção ao mato”. A Casa de aruanã, *ijasò heto* ou *hetokrè* ♀, *hetoàrè* ♂, fica saindo da aldeia em direção à *ibràra*.

¹⁰⁰ Os saiotos de palha dos aruanã podem ser chamados de sua “roupa”, *ijasò tàky* ♀, *ijasò tyy* ♂. Mas comumente, porém, eles são chamados de seu “*ky* ♀, *y* ♂”, um dos termos que pode ser usado para “corpo”.

¹⁰¹ Nesse momento, Karirỹma, que também estava presente, comentou: “*Koity! Aõni-mỹ ratxirèri!*”, (“É claro! Eles são *aõni!*”).

M18: ORIGEM DO RUTÔNA DOS NOVOS HÂRI

Narradora: Mahuèdèru

Eu vou contar uma história sobre o conhecimento (*bàdèdàkÿnana*) dos *hàri*. Um *hàri* estava pegando peixe, estava pegando muito peixe. Diz que eram os *Ijasò* subiam com seus alimentos para ele, jaraqui (*kànana*), tucunaré (*wakura*), papa-terra (*kànahakÿ*), muitos peixes. Os *Ijasò* estavam saindo da água com seus alimentos, estavam subindo com suas comidas. E assim a quantidade de peixe ia aumentando. Depois que traziam os peixes, os *anõni* voltavam para dentro d'água. Então o *hàri* voltava para a aldeia e encostada no porto, trazendo sua comida. Sempre assim, sempre, sempre.

Quando o velho ia pescar, ele pedia para os *anõni*. E os *Ijasò* subiam com peixe para ele. Ele sempre pegava peixe e trazia para sua esposa pela manhã. Diz que ele trazia muito peixe, uma canoa cheia. Sua esposa distribuiu para várias pessoas, era muito peixe. Era assim. Então ela preparava o peixe e eles comiam. Ele pedia para os *anõni*, que subiam com suas comidas. Até que seu filho começou a ficar preocupado com ele.

– “Pai, hoje eu vou junto com você. Eu quero ver como você pega tanto peixe.”

– “Não, meu filho! Não venha, porque a pescaria é difícil para os homens. Eu trago esses peixes, mas não é fácil!”, respondeu assim.

O rapaz sempre falava assim, sempre. E seu pai recusava, não deixava ele ir. Seu filho estava próximo de ser iniciado, ele era um *bòdu*¹⁰² bem grande. Antigamente os meninos que entravam no *Hetokuhukÿ* já eram rapazes grandes, não eram meninos pequenos. Já hoje, os *jyrè* entram pequenos. Seu filho já estava perto de ser iniciado, já estava crescendo, era um rapazão! Assim ele era. Então diz que o rapaz começou a se arrumar, sem falar nada, apenas se arrumou.

– “Eu vou, eu vou escondido”, ele pensou assim.

O pessoal antigo andava com *kòrihikÿ*¹⁰³ dentro da canoa, então o rapaz se escondeu debaixo dele. Desceu antes de seu pai e se escondeu. Sem saber de nada, o velho ascendeu o fogo. Subiu muita fumaça! Depois pegou o remo e foi pescar. Foi indo, foi indo, foi indo... Isso era bem cedo. Os antigos saiam muito cedo para pescar. Quando ele já estava longe, lá na frente, o rapaz apareceu para seu pai.

– “Pai! Pai, eu vim.”

– “*Kobe*, meu filho! Para que você veio!? Para que você foi inventar de vir?!” Então ele falou para seu filho. “Meu filho, eu vou falar para você. Eu estou pedindo peixe para os *aõni*. Os *aõni*, os *Ijasò*, sobem com sua comida para mim e a colocam na praia, eles jogam o peixe na praia”.

Jòòòòòòòò, diz que assim a água vinha e jogava os peixes na praia, no meio da praia. Outros *Ijasò* subiam trazendo suas comidas. *Ijasò*, diz que eram os *Ijasò*. Assim acontecia na praia. Então ele falou para seu filho.

¹⁰² Segunda categoria de idade após a iniciação.

¹⁰³ Tipo de trançado de palha. *Kòri* é pequeno, usado como abanador para o fogo. *Kòrihikÿ* é grande, pode passar de um metro e meio de altura.

– “Fique quieto, fique deitado e não olhe! Muitos Ijasò vão cantar, vão subir com suas comidas e vão cantar. Não olhe! Fique deitado e não olhe! Quando eles forem embora eu te chamo para você me ajudar a catar os peixes”, falou assim para ele.

– “Awire”.

Mas o Ijareni gostou dele. Ijareni, um *anõni* do fundo do rio (*hàtxiby làdu??*). O *dinodu* dos *anõni*, o chefe (*wèdu*) deles, Ijareni. Quando ele subiu, ele gostou do menino e o levou.

Bixà! Então ele estava vindo com sua comida, *bixà!* Jòòòòòòòò, o Ijareni trazia sua comida. *Bixà!* Tò tò tò tò tò tò tò, assim os peixes caíam na areia. O Ijareni subia fazendo um movimento parecido com o de uma cobra e jogava seus peixes para o *hàri*. *Bixà!* Então ele voltou, foi descendo em um movimento sinuoso como o rastejar de uma cobra.

Mas seu filho tinha olhado na direção dele por debaixo do *kòrihikỹ*. Ele se sentiu mal. Então, sem ninguém perceber, ele o puxou, o levou. O Ijareni o levou, desceu com ele. Seu pai ainda não sabia. Então o velho foi até onde seu filho estava escondido.

– “*Dàà! Dàà!* Meu filho! Meu filho, saia na canoa! Pode sair! Os *aõni* terminaram de descer! *Dàà!*”

Mas ele não respondia. O velho puxou o *kòrihikỹ*. Nada!

– “Você levou meu filho!”, assim o velho chorou. Diz que assim o velho ficou chorando, “Hi, hi, hi, hi, meu filho! Hi, hi, hi, hi, meu filho!”

Ele chorou muito por seu filho querido. O rapaz era braco e gordo, um rapazão bem gordo. O Ijareni o levou. Por isso o velho trouxe todos os Ijasò, ele trouxe. Por causa da morte de seu filho, ele trouxe todos os Ijasò.

Ele entrou na canoa e foi embora, chorando.

– “*Txoko!* Quem está encostando ali, chorando?”, sua mulher escutou.

Ele encostou em seu porto.

– “O que foi?”

– “Um *aõni* levou meu filho!”

No dia seguinte, ele foi pescar de novo para descobrir quem quem tinha levado seu filho. Pediu novamente para os *anõni*, que subiram com suas comidas. Jòòòòòò, assim ele vinham com suas comidas. Diz que eles jogavam o peixe de longe, jò jò jò jò jò jò. Alguns vinham trazendo suas comidas e cantando, alguns vinham cantando. Então ele perguntou.

– “Quem de vocês levou meu filho?”

Um deles respondeu.

– “Não fui eu”.

E ele perguntou para outro.

– “Quem de vocês levou meu filho?”

– “Não, *hàri*, não fui eu. Não fui eu quem levou seu filho. Quem levou seu filho foi um morador do fundo do rio, nosso chefe, foi o Ijareni que levou seu filho. Por isso ele não vai subir. Ele levou seu filho, mas não o matou, apenas o levou. Seu filho não morreu. Levou, levou-o para si, para que ele vire *aõni*. Ele não está morto”. Assim ele falou.

Então o velho desistiu, pegou os peixes e levou, deixando os aruanãs para trás. Ele se sentia mal por conta do que aconteceu. Quando chegou em casa, sua mulher brigou com ele.

– “Porque você não voltou logo? Ele foi atrás de você, então você devia ter trazido ele logo! Você o levou para pegar a comida dos *anõni*, por isso o Ijareni o levou! O velho ficou chorando, sempre deitado, quieto.

Depois ele resolveu dar os Ijasò para as crianças, ele foi distribuindo os Ijasò para as crianças. Como pagamento pelo rapaz que foi levado, os Ijasò ficam com as pessoas na aldeia. Por isso existe o *rutòna* dos *hàri*. Foi o velho que começou, ele era dono (*wèdu*) dos Ijasò. Por isso existe *rutòna*, é por isso que acontece hoje. Os Ijasò que pegam as pessoas, são dados como *nõhõ* para alguém. Esse é um conhecimento (*bàdèdàkÿnana*) daquele velho. Qual é o nome dele mesmo? Ele tem nome. Eu me esqueci, me esqueci faz tempo. Mas ele tem nome, o velho tem nome.

Apenas algumas pessoas mais velhas sabem essa história. O pessoal de hoje não sabe, só os velhos e as velhas sabem. Eu aprendi a partir da história contada pela minha mãe, a partir da história contada por meu avô Hãraruè eu aprendi. Eu aprendi a partir da história contada por meu tio Watau, a partir das histórias contadas por eles eu aprendi. Assim os Inÿ aprendem, a partir das histórias contadas por sua mãe, por seus tios, por seu avô, assim os Inÿ aprendem.

Por isso existe *rutòna* com os Ijasò, *rutòna* dos xamãs, *rutòna* dos novos xamãs. Sempre assim. É muito bonito!

Essa é a história.



M19: A GUERRA DE TERIBRÈ CONTRA OS WÈRÈ

Narradora: Mahuèdèru

Eu vou contar a história de quando Teribrè acabou com o Wèrè, eu vou contar. Os Wèrè mataram o pai de Teribrè no mato, eles o mataram no mato. Eles o mataram, então Teribrè cresceu sem pai [*tàby-kõ-mÿ*]. Ele ainda era um menino pequeno [quando seu pai foi morto].

Então eles estavam procurando alguma coisa para comer, e sua mãe brigou com eles:

– “Comida, comida, comida! Voicês só pensam em comer! Vocês não estão pensando na morte de seu pai! Vocês não estão lembrando que seu pai está morto!”

Teribrè era o mais velho, e o adotivo (*bàdèkòbyna*) era o Wanahua. Ele era um Kayapó criado entre os Inỹ, ele foi criado como *bàdèkòbyna*. Diz que Teribrè ficou bravo.

– “Meu irmão mais novo, nossa mãe está falando para nós [*wadèrèbỹ rarybèrèri*; nas palavras do tradutor, “está nos xingando”], talvez você escutou. Disse que nós só pensamos em comer, que não estamos pensando na morte de nosso pai”, Teribrè falou para seu irmão. “Vamos, vamos tomar banho”.

Eles, coitados, foram sem comer nada! Teribrè ficou bravo, então eles foram bem cedo, antes do café da manhã¹⁰⁴.

– “Está bem!”, respondeu Wanahua.

– “Pegue o remo, vamos atravessar para a praia”, falou Teribrè.

Então eles atravessaram para a praia. Eles ficaram uma vara, eles fincaram na praia, no lugar onde tem correnteza, lá eles fincaram. [Eles fincaram a vara, seguraram nela e soltaram os pés, de modo que seus corpos flutuavam com a força da correnteza]. Eles ficaram a vara cedo e ficaram lá. Quando o sol ficou bem quente, eles ficaram com frio [de tanto ficar dentro d’água].

– “Meu irmão mais novo, estamos com frio, vamos nos esquentar”.

– “Está bem”, respondeu Wanahua.

Eles ficaram se esquentando [na praia], até que o frio deles passou.

– “Meu irmão mais novo, seu frio já passou?”

– “Sim, meu frio passou”.

– “Então vamos tomar banho/entrar na água de novo”.

– “Está bem”

Então eles voltaram nadando para seu local de banho. Eles ficaram tomando banho, um perto do outro. Eles sempre faziam assim, todos os dias. iam tomar banho sem comer, sempre, sempre, ficavam tomando banho. E na água mesmo eles cresceram, se tornaram meninões [*wekyryhykỹ*] bem grandes. Ficavam sempre tomando banho, saiam da água para se esquentar, depois desciam de novo e continuavam tomando banho. Quando o sol estava entrando, eles atravessavam de novo para a aldeia e a avó deles os alimentava¹⁰⁵. Eles ficavam sempre tomando banho, sempre, sempre. Até que se tornaram rapazes [*rawekyrybònỹ-*], então sua mãe começou a fazer os *dexi* deles. Ela ficou fazendo, e depois terminou, dois [pares de] *dexi*. A mãe deles também fez seus *nõhõsa*. Depois que eles chegavam do rio, ela também fez o *wulairi* deles. Fez também fez seus *wokudexi* deles, todos seus enfeites. O cabelo deles creceu, a água fez seus cabelos crescerem, seus cabelos ficaram compridos.

Então o boto [*buhỹ*], o cuiu-cuiu [*èhy*], todos os animais moradores da água [*iròdu anòbèra làdu mahãdu*], passavam por baixo deles para deixá-los com medo [*ibrèbudàkỹrènyỹ*]. “Kõ kõ kõ kõ kõ”, passavam fazendo assim, mas eles não ficavam com medo. O peixe filhote [*bèdò*] passou encostando na pele deles, mas eles não ficavam com medo. Passaram dois peixes filhote, um macho e uma fêmea, ela estava sudindo o rio

¹⁰⁴ Xirihore, que me ajudou com a tradução dessa história, complementou: “porque, antigamente, os *hỹna mahãdu* [“o pessoal antigo”] fazia *ràsỹna* [comida] cedo, que chama *adòròtòhòna*. *Adòròtòhòna* quer dizer que eles esquentavam alguma coisa que restou de ontem. Então ela esquentou para eles comerem”.

¹⁰⁵ Xirihore esclareceu que, como Teribrè ficou bravo com sua mãe, ele não queria comer a comida dela; por isso eles saiam sem comer nada e, no fim do dia, procuravam alimento na casa da avó.

com seu marido [se referindo à fêmea do peixe]. Então... eles deixavam seu *kàlàtà* quando passavam se esfregando no corpo deles.

Eles ficavam sempre lá, tomando banho, até que eles pararam de sentir frio. O corpo/pele [*itàky*] deles ficou parecido aos dos peixes, não sentiam mais frio¹⁰⁶. Sua pele [*itàkyrèny*] ficou dura. E eles continuavam tomando banho. Quando eles voltavam para a aldeia, comiam e iam direto dormir, cansados de ficar o dia inteiro dentro da água. E, quando acordavam, só pensavam em atravessar para a praia de novo. Até que sua mãe terminou todos seus enfeites. Ela fez o *rakòtuè* deles [fio de algodão vermelho que se enrola no cabelo, preso em “rabo de cavalo”]. O pessoal antigo [*hàkÿna mahādu*] usava *rakòtuè*, eram bonitos, com o cabelo amarrado com *rakòtuè*. E também usavam *lasi* [tipo de topete no alto da cabeça, que, nos tempos de hoje, só são usados pelas moças *ijadòoma*], eram bonitos. Seu *lasi* ficava para cima. Então Teribrè falou:

- “Meu irmão mais novo!”
- “Hÿ?”
- “Vamos fazer flechas, famos vazer flecinhas”.
- “Está bem”.

Então eles foram fazer flechinhas. Teribrè fez um arco pequeno para seu irmão mais novo e um para si, e uma flecha para cada um.

- “Pronto, terminamos. Agora me fleche, acerte a ponta da flecha no peito do meu pé”.

Ele [Wanahua] atirou a flecha aqui, no peito do pé de seu irmão, *kàtyk!*

- “Akè xè!”
- “Está doendo?”
- “Está doendo. Está bem, eu não vou te flechar, não, porque doeu no meu pé. Então vamos tomar banho de novo”.

Então eles foram tomar banho de novo, eles continuaram tomando banho. Eles iam cedo para tomar banho, todo dia eles iam. Depois, no final da tarde, voltavam para a aldeia e comiam. Eles ficavam sempre assim. Então eles ficaram *ityhy*¹⁰⁷, ficam realmente *ityhy*. Por isso o pessoal fala para seus meninos irem tomar banho no rio, por causa de Teribrè. Eles voltaram da aldeia e, no dia seguinte, Teribrè falou para seu irmão:

- “Não vamos atravessar. Me fleche de novo”.
- “Está bem”.

Então Wanahua o flechou, *kàtyk!* A flecha pegou no peito de seu pé, mas não doeu. Não doeu, sua pele ficou grossa/dura [*rakÿxèny*].

- “Então agora eu fou te flechar”.
- “Está bem”. Então flechou, *tyk!*, e Wanahua também não sentiu nada.
- “Está doendo?”
- “Não, não está doendo”.

- “Está bem, meu irmão mais novo, agora está bom. Então vamos tomar banho pela última vez”, e foram.

¹⁰⁶ Comentário de Xirihore: “Virou igual peixe, mesmo. O corpo deles se acostumou com a água”.

¹⁰⁷ Nas palavras de Xirihore, “guerreiros”.

Ficaram tomando banho, depois voltaram para a aldeia. Eles deixavam suas varas fincadas lá mesmo. Ficaram tomando banho por muito tempo, depois pararam.

– “Meu irmão mais novo, nós não vamos atravessar mais”.

– “Está bem, está bem!”. Então Teribrè falou para sua mãe:

– “Mãe, agora eu e meu irmão mais novo não vamos mais tomar banho, já está bom”.

– “É mesmo, meu querido filho [*waritxore kie-kiè*]? Está bem. Porque eu já terminei os efeitos de vocês. Eu vou apenas fazer o *dekobutè*”, e ficou fazendo o *dekobutè* deles [o enfeite é fabricado diretamente na perna da pessoa].

Bixà! Então eles foram fazer flecha.

– “Meu irmão mais novo, vamos fazer flecha”.

– “Está bem”, e ficaram fazendo flecha.

Ficaram fazendo flecha, fazendo flecha... até que acabaram. Colocaram as penas, fizeram as hastes, então terminaram suas flechas. Eles fizeram um *bèhyra* [cesto masculino grande, para cargas pesadas] cheio de flechas. Eles fizeram muita flecha, encheram um *bèhyra* com flecha. Terminaram de fazer o *bèhyra*. Sua mãe colocou o *dexi* neles, e eles ficaram dentro de casa muito tempo, muito tempo. Primeiro ficaram tanto tempo tomando banho no rio que ficaram bem pretos, como se estivessem com o corpo todo pintado com jenipapo. Depois ficaram dentro de casa muito tempo, muito tempo, então sua pele clareou, a pele deles [*itàkyrèny*].

– “Bixà, meu filho, a pele de vocês não está mais escura [lit., ‘o pretume de vocês acabou’]”.

Ela os arrumou, os pintou. Bixà! Eles ficaram dois rapazes [*wekyrybò*] muito bonitos. Eles não andavam para lugar nenhum, não saiam para o *ijoina*, ficavam sempre na casa de sua mãe, sempre. Eles terminaram suas coisas, fizeram um *juasa* [flecha com ponta de taquara venenosa] para cada um. Então Teribrè falou:

– “Meu irmão mais novo, vamos. Vamos buscar o pagamento pela morte de nosso pai [*Iny tàyby òwy hè kiorykre*]”.

– “É verdade, está bem”. E eles foram.

– “Mãe, agora nós vamos buscar nossa vingança [*waòwy aiòryrènykre*]”

– “É mesmo? Está bem meu filho, podem ir”.

Elas partiram de baixo [*iraru*], foram, foram, foram, foram, foram, até que chegaram. Diz que os Wèrè eram bravos. Eles já estavam chegando na aldeia dos Wèrè. Bixà! Sim, então eles os viram e foram até eles.

– “Quem é você?”

– “Eu sou Teribrè”.

– “É mesmo?” Na mesma hora um homem correu para contar para o chefe deles. “O Teribrè está chegando aqui!”

– “Matem-no”, o chefe falou para ele.

Bixà! Então os *itxoi tyhy* foram para matá-los, com suas flechas. Mas eles tinham trazido um *bèhyra* cheio de flechas, também. Então eles começaram a atirar flechas uns contra os outros, ficou branco de tanta flecha caindo, e os dois também atiravam suas

flechcas. Eles estavam flechando os Wèrè, matando-os. Então um deles correu, só restavam uns quatro homens vivos.

– “Teribrè está matando todos os homens!”

– “É verdade? Está bem, agora são os *raheodu mahādu* [♂, *rahetodu mahādu*, os *weryrybò*] que vão, os *raheodu mahādu* vão”.

Então os *rahetodu mahādu* foram, e morrem todos. Já eles, nada! Sua pele ficou dura [*itàkyrèny ratèrè*], as flechas não entravam! As flechas batiam no corpo deles e pulavam. Então o homem voltou para avisar o chefe:

– “Teribrè acabou com os rapazes novos [*ijoi maràko*], os *raheodu mahādu* morreram todos”.

– “É verdade? Então agora vão os *bòdu*”.

Os *bòdu* estavam todos pintados. O pessoal antigo ficava o tempo todo pintado com jenipapo, com urucum. Os rapazes não ficavam brancos [sem pintura], ficavam sempre enfeitados. No tempo dos antigos [*hàkÿna-ku-rèri*], assim as pessoas ficavam, pelados, apenas com o *nõtàkana* (estojo peniano). Então Teribrè e seu irmão acabaram com os *bòdu*. E o homem novamente foi avisar o chefe, que respondeu:

– “Então agora são os *jyrè* que vão, os *jyrè*”. Então os *jyrè* foram e, do mesmo jeito, Teribrè e seu irmão acabaram com eles.

– “Teribrè está matando todos! Os homens se acabaram, os novos morreram [*ijoi maràko*], todos morreram!”.

Os dois iriam entrar na aldeia para matar o resto dos Wèrè, velhos, mulheres e crianças. Então o chefe dos Wèrè foi até Teribrè, como é mesmo o nome dele? O chefe estava usando um *raheo*, estava todo enfeitado. Assim, efeitado com seu *raheo*, o chefe chegou até ele.

– “Teribrè!” Ele trazia uma *wytèsè* [mulher separada], diz que era bonita. “Teribrè, eu trago ela para você”.

– “Não, eu não vou ficar com ela”, diz que o chefe dos Wèrè chegou com uma *wytèsè* bem bonita. A *wytèsè* era bonita, com as coxas pintadas. “Não”.

– “Está bem”, então ele foi procurar outra, e voltou com uma *ijadòkòma* [moça que já menstruou mas ainda não casou], ela tinha o cabelo bem comprido, uma *ijadòkòma*. “Teribrè, eu trago ela para você, fique com ela”.

– “Não”, ele recusou.

O chefe dos Wèrè estava oferecendo uma mulher para Teribrè. Depois ele veio com uma *hirarìhikÿ* [última faixa de idade antes da menstruação], diz que era bonita! Os Wèrè eram bonitos, ficavam sempre enfeitados, com *lòri-lòri* [coifa plumária] bem vermelho.

– “Teribrè, eu trago ela para você”.

O que serviu para ele foi uma criança, uma *hirarìhikÿ*. O chefe dos Wèrè trazia mulheres para ele e, com raíava, ele aceitou.

– “É mesmo? Está bem”. Então o chefe entregou a menina para Teribrè.

Ele voltou trazendo a menina. Bixà! Na aldeia dos Wèrè, tinham mortos espalhados para todo lado. Então eles foram. Mas a família da mãe, do pai da menina, eles foram junto com Teribrè, seus avós, suas tias, todos foram junto com ela. As tias da mulher, todos, as velhas, sua mãe nova [*isè tàmyra*]. Teribrè iam leva-la sozinha, mas todos os

parentes dela vieram atrás. O pessoal do pai dela, os velhos, todos, as velhas, foram atrás da moça. [Quando eles chegaram na aldeia de Teribrè,] Bixà! Eles começaram a trabalhar! Um foi buscar lenha, outro foi pescar; uma mulher foi pilar para fazer caluji, outra foi ralar mandioca. E fazia massa de mandioca [*iwèdàkÿnÿ*], puba, outro ia pescar. Bixà! Eles assavam peixe como *dèòdu* de Teribrè em lugar de sua neta¹⁰⁸. Cozinhavam [e quando ficava pronto, serviam primeiro Teribrè]:

– “Teribrè, coma sua comida”.

Então ele entregava a comida de volta:

– “Comam vocês essa comida, podem comer”.

– “É mesmo? Obrigada!”

Ele estava acostumado a fazer jejum [era *inarèhèdu*], não sentia fome. Os Wèrè ficaram com ele, ficaram lá, ficaram, ficaram, ficaram. Até que Teribrè começou a achar ruim¹⁰⁹. Então ele falou para o pai da menina.

– “*Wahy*, eu vou falar para você”.

– “É mesmo? Está bem”.

Não foi logo que eles chegaram, não. A menina menstruou pela primeira vez lá mesmo, lá mesmo ela cresceu e virou *ijadòkòma*. Então Teribrè falou.

– “*Wahy*, eu vou falar para você. Eu vou entregar sua filha novamente para você, leve sua filha. Pode voltar com sua filha”, disse para ele voltar com a filha dele.

– “É mesmo? Está bem”. Então ele também falou para Teribrè. “Teribrè, assim eu vou falar para você. Esse rio é nosso, aí está nosso rio. Nossa comida tem o interior preto, onde ficam as costelas (*itivolàbyre*), nossa comida tem a calda fina [*itirudesere*]”.

Ele falou de suas comidas. Assim ele nomeou sua comida, o surubim-chicote/bargada [*kyhyja*], “aquele que tem a calda fina” [*itirudesere*]. Já esse que ele chamou de *iwokutilàby*, “o que tem as costelas pretas por dentro” é o cari da praia [*ryriè*]. É verdade que a parte de dentro de suas costelas é preta.

– “Essas são nossas comida. Fique com o nosso rio, fique com nossas comidas”, assim ele entregou suas comidas para Teribrè.

Essa água que tem aqui [se referindo ao Araguaia] é o rio deles, o rio dos Wèrè. Ali está o furo dos Wèrè [*Wèrè tola*], o babaçuzal dos Wèrè [*Were horeni*, ambos nomes de lugares]. Esse furo onde as pessoas fizeram suas casas, é terra deles [*ibàdèrèny*]. Aqui onde está essa aldeia, aqui é terra deles, aqui onde está Santa Isabel, é terra deles.

– “Está bem, podem ir. Vocês vão descer novamente para cá trazendo aquilo que é difícil para nós conseguirmos aqui/ o que eu preciso [*waaõsira*], penas, óleo de tucum, *kowoji*, urucum, massa de urucum. Podem ir para arrumar isso para nós, tragam aquilo que é difícil aqui”.

– “Está bem”, então eles foram de novo para a aldeia deles, foram embora.

¹⁰⁸ Teribrè trouxe a menina, mas não foi para se casar com ela, e sim para ser sua *wetxu* [cativa de guerra, “serva”]. Os parentes dela vieram atrás com dó, e trabalhavam no lugar dela, como *dèòdu* (outro termo que tem um significado similar à “servidão”) de Teribrè – “Teribrè era chefe deles”, nas palavras de Xirihore. Eles fizeram isso para evitar o sofrimento da menina.

¹⁰⁹ Xirihore: “Porque ficou na casa dele, aí ele ficou assim: ‘agora ficou esquisita a minha casa’. Porque o Teribrè trouxe a menina com raiva. Eu acho que ele pensou em matá-la, mas não matou não... A família veio junto, e ficou trabalhando para ele. Ele ficou olhando para eles e ficou com dó”.

Depois os Wèrè foram embora de sua aldeia, desceram para lá, com medo de outra guerra. Fforam embora, deixando sua aldeia, eles entregaram sua aldeia. Eles entregaram seu rio para Teribrè e desceram para lá, para o rio Javaés. Ela, a velha, falou para seu filho de criação.

– “Eu vou falar para você. Você já cresceu, vocês estão crescidos. Vá buscar sua terra/ volte para sua terra [*abàdè hè bikorykre*]”

– “É mesmo? Está bem”. O seu filho adotivo, Wanahua.

Ele foi para sua terra [*bàdè*], para a terra dos *ix̄ju*, para a terra dos Kayapó. A velha alimentava seu filho [Teribrè]. Eles ficaram na praia, assim o pessoal ficou. Então uma pessoa... Bixà! Diz que, para abaixo, o tempo amanheceu todo coberto de neblina [*bàdewehydy*]. Diz que os velhos levantavam-se bem cedo.

– “Hèbè, como pode que o tempo tenha acordado tão bonito [*bàdèbiòwatyhy-mỹ*]! Todo coberto de neblina!”, assim um velho falou [para si mesmo].

Teribrè escutou, depois falou para ele.

– “Eu vou falar para você. Vão, vocês vão para lá, para baixo. Vocês vão para que [quando um dia amanhecer assim novamente] nós nos lembremos [*bàdè biòwana-mỹ boibèỹkre*]”, falou para eles irem para que aquilo fosse lembrado. Então eles foram, para que aquilo pudesse ser lembrado. Ele os mandou embora , por isso existem os *Ix̄bikòwa*. Ele os mandou para baixo, lá estão os *Ix̄bikòwa*. Eles são chamados de *Ix̄bikòwa* porque trazem recordação (são *bàdè bikòwana*¹⁰), por isso o nome deles é *Ix̄bikòwa*. Mas eles não são *ix̄ju*. Algumas pessoas contam essa história e dizem que eles são *ix̄ju*. Não são *ix̄ju*, não! Esses que Teribrè mandou embora, eles eram Inỹ mesmo [*inỹ-le ratxirènỹre hè*].

E os Wèrè, eles estavam tendo filhos e aumentando. Então Teribrè disse:

– “Cuidem-se/fiquem atentos [*bexiòhãrunỹmỹhỹbènỹ*]! Os netos dos Wèrè estão por aí”.

A rapaziada ia pescar/caçar [*ixikòhĩnỹ*], iam pescar tartaruga... Já ele, o que matou os Wèrè, não andava para lugar nenhum, com medo, ficava sempre parado, na aldeia, para que ninguém o pegasse. Não sei se ele se casou, ou não! Ele era chefe, Teribrè era chefe. Ele foi quem primeiro chefiou as pessoas. Ele foi o primeiro chefe [*ix̄ wèdu*], Teribrè era chefe do pessoal, tornou-se chefe.

O tempo passou, ele envelheceu um pouco. Então, um dia, ele saiu de pouso [*tỹhi-mỹ*] com o pessoal. Os Wèrè sabiam como era seu rosto, se ele era alto ou baixo, eles sabiam como ele era. Então o pessoal saiu de pouso. Os Wèrè se esconderam para esperá-lo, os netos dos Wèrè¹¹. Eles procuravam apenas por Teribrè. Então eles [os Inỹ] saíram de pouso. Eles vinham zingando. Tinha uma pequena moita de sarã, eles [os Wèrè] se esconderam lá. E os Inỹ viram uma coisa branca no sarã. Eram eles, com *lòri-lòri* [coifa plumária] branco. Eles ficaram olhando, eram os Wèrè.

– “Hèbè! O que é aquilo?”, um deles estranhou.

– “Não é nada, são apenas umas aves, a garça pequena [*ura-ura*], estão se juntando para dormir ali”, outro respondeu.

¹⁰ Xirihore: “*bàdè biòwana* que dizer que você vai lembrar de alguma coisa, se alguém cantar a música, você vai lembrando. ‘Ah, essa música me lembra de minha infância’. Aí vai lembrando...”.

¹¹ Seguundo Xirihore, os netos dos Wèrè há muito tempo estavam procurando Teribrè para se vingar, ficavam escondidos esperando-o.

Um estranhou, e outro disse assim, o que ele pensava que era [*kurèraru-le*]. Mas eram os netos dos Wèrè, os que vinham para matar de Teribrè como pagamento pela morte de seus avós [*talabikè kòwy-mỹ*]. Quando eles chegaram no sarã,

– “Cadê aquilo que estava aqui?”

– “Já foi embora, se espalharam”, outro respondeu.

O pessoal antigo não sabia de nada/não era esperto [*hàkỹna mahãdu ràki ibore*]. Eles passaram perto da praia, e os Wèrè estavam escondidos atrás do mato se preparando para atacá-los. Logo avançaram para guerrear.

– “Estão vendo!”, um dos Inỹ falou!

Então os Inỹ pularam na água, txòòò! Pularam assim, se esconderam atrás da canoa e foram puxando a canoa para o meio do rio, se protegendo das flechas. A rapaziada ia puxando a canoa para o meio do rio. Já Teribrè, pulou na água e afundou, foi para o fundo. Quando a canoa já estava no meio do rio, eles subiram de novo e voltaram para baixo [*iraru*].

– “E o Teribrè?”, um dos Wèrè perguntou.

– “Ele caiu na água e não apareceu ainda”.

– “Procurem-no!”

– “Está bem!”.

A beira do rio ficou cheia de Wèrè, alguns com borduna, outros com flecha [*juasa*], e ficam esperando Teribrè aparecer. Ficaram esperando, esperando... Então um deles falou:

– “Ele morreu!”, mas continuaram esperando. Até que borbulhou, bò bò bò bò, ele estava respirando.

– “Não é ele que está borbulhando ali?”

– “Não, aquilo é apenas a lama do fundo borbulhando”, outro falou assim.

Então Teribrè começou a perder o fôlego. Ele foi andando pelo fundo. Foi andando na areia do fundo, foi, foi, foi, foi, foi, foi, procurando a rasura. O tempo foi passando e os Wèrè desistiram e já iam voltando. Eles já estavam indo embora. De repente, Teribrè levantou. *Huri bàkỹ!* E correu!

– “*Huri kỹ wa xè!* Olha o Teribrè lá!”, e foram atrás dele.

Teribrè ele correu, ele era corredor [*ijàradu*], estava acostumado a fazer jejum [era *inarèhèdu*]. Muitos correram atrás dele. Não demorou e Teribrè logo alcançou e entrou no mato [*kòtira*]. O pessoal dele falou assim:

– “Vamos esperrar o Teribrè aqui, até o sol entrar. Se ele ainda está vivo, ele vai chegar aqui”.

Encostaram na praia para esperá-lo. Com o sol bem à pino, ele chegou. Ele vinha correndo e desceu até onde seus companheiros o estavam esperando. Mas quase os Wèrè o mataram.

Essa é a história de Teribrè.

M20: HISTÓRIA DE WANAHUA, IRMÃO ADOTIVO DE TERIBRÈ

Narradora: Mahuèdèru

Já o irmão adotivo de Teribrè, o Wanahua, o *bàdèkòbyna*... Bixà! Ele ia junto com seu povo fazendo guerra com outros *ix̃ju*! Seu pessoal andava fazendo guerra. Ele era *iñy tyhy tyhy*, e sempre voltava [assim como Teribrè, afinal, ele ficou com a pele dura]. Mas seus companheiros, alguns morriam. Então eles resolveram vir até os Wèrè.

– “Vamos, vamos até os Wèrè!”, Wanahua falou.

– “É mesmo, vamos!”, diz que foram muitos.

Eram três corredores [*ijàradu*], e muitos homens os acompanharam. [Quando chegaram perto da aldeia, Wanahua falou].

– “Me esperem aqui. Eu vou demorar cinco dias, vou ficar na aldeia deles. No quinto dia eu vou atravessar de volta. Fiquem me esperando”.

Então eles ficaram o esperando na margem de lá [*kua webreitxà-ki*]. E ele [Wanahua] atravessou para a praia. Quando chegou na praia, gritou, “*k̃ỹỹỹ!*”, ele falava *iñyrybè*. “*K̃ỹỹỹ!*”, gritou com um *iñy*. Ele enterrou/escondeu sua borduna, suas flechas, na areia, perto de uma moita de sarã. Estava só com o próprio corpo [desarmado].

– “Quem está gritando?”, então atravessaram até ele, cinco canoas.

– “O que foi?”

– “Quem é o chefe aqui?”

Bixà! Os *nõhõ* deles estavam dançando, os *nõhõ* dos Wèrè, os *ijasò*. A aldeia estava em festa.

– “É mesmo? O *ijasò* vai cantar o nome dele [do chefe], então você vai saber”.

– “É mesmo? Está bem!”

Wanahua estava pedindo para ir até o chefe deles, tinha vindo visitar o chefe, mas qual era o nome dele?

– “Escute bem! O *aõni* está dançando e cantando o nome dele, então você vai saber”.

– “É mesmo? Está bem!”

Eles atravessaram levando-o e encostaram no porto do chefe. Os Wèrè subiram com ele.

– “Teribrè, aquele ali veio te visitar, o Wanahua”.

– “É verdade? Está bem, ele pode entrar”.

Então entraram com ele. Suas mulheres o alimentaram, serviram calugi, banana, peixe com puba. Serviram farinha de puba também. Então ele comeu peixe assado, estava comendo.

– “Wanahua, você terminou?”

– “Terminei”.

– “Então vamos sair para o *ijoina*, para olhar”.

– “Está bem, vamos sair”. E saiu com ele.

Bixà! Os *ijasò* estavam dançando com as moças [*ixibròlàdu-di*]. Isso era no meio da tarde. E ele ficou lá. Eram duas moças bonitas [que dançavam com os *ijasò*], filhas do chefe. Então se passaram quatro dias. No quinto, Wanahua falou para ele.

– “Eu vou embora, *wahy*, eu vou atravessar”.

– “É mesmo?”

– “Eu queria que nossas filhas [*inỹ riore boho*, se referindo às duas moças¹¹²] me atravessassem”.

– “É mesmo? Está bem, elas vão te atravessar”. Então ele falou para sua filha: “Atravessem minha visita, você e sua irmã mais nova”.

– “Está bem”, e elas foram atravessá-lo.

– “O que está acontecendo ali?”, um homem *Wèrè* perguntou.

– “Diz que são as meninas que vão atravessar ele”.

Os homens se juntaram na beira do rio e ficaram olhando de lá, os *Wèrè*. Então elas foram atravessando Wanahua e encostaram na praia. Mas ele deixou algo dentro da canoa de propósito, a borduna, ou foi o cinto, não sei. O cinto dele era de concha *buru*, tinha conchas *buru* presas ao cinto, que faziam barulho quando ele caminhava, *jyk, jyk, jyk, jyk*. Ele tinha o cabelo comprido, ainda usava o *raòtuè* [o fio de algodão vermelho que os homens amarravam ao redor do “rabo de cavalo”] que sua mãe tinha feito. Bixà! Então ele falou:

– “Eu deixei meu negócio aí, eu esqueci meu negócio aí”.

– “É mesmo?”

– “Então encoste com a popa da canoa”.

– “Está bem”.

Elas vieram encostando com a popa da canoa, e ele foi para pegar o que tinha esquecido. Ele pegou o que tinha deixado, pegou a coisa dele e agarrou no braço da moça.

– “*Hỹỹỹ...*”, ela gritou. Ele a pegou e correu com ela.

– “*Uri xè!* Eu sabia! Eu sabia que ele ia fugir com a moça!”

Bixà! Então os *Wèrè* entraram na canoa e foram atrás dele. E ele correu, correu... Correu até seu pessoal.

– Levem-na! Rápido! Levem-na!”

– “Está bem!”

¹¹² A narrativa é curiosa. Wanahua conduz os Kayapó até um lugar que ele conhece bem, uma aldeia cujo chefe se chama Teribrè. E Teribrè parece também o conhecer, pela maneira como reage quando os homens lhe dizem que Wanahua chegou para lhe visitar. Nesse momento, Wanahua se refere às “filhas do chefe”, i.e., as filhas de Teribrè, como “nossas filhas”, *inỹ riore boho*. Pela terminologia de parentesco, um homem se refere aos filhos e filhas de seu irmão como *wariòrè*, “meu filho/minha filha” (cf. Anexos, 2). Porém, as pessoas, sobretudo as mais velhas, podem se referir a uma terceira pessoa, quando esta é próxima, pelo termo de parentesco pelo qual a pessoa para quem está falando se refere a ela. Mahuèdèru, por exemplo, me chama de *waexi*, “meu irmão mais novo”, e sua filha *Mỹixa* me chama de *wàlana*, “meu tio materno”. Mas, por vezes, quando Mahuèdèru está falando de mim para sua filha, ela usa o termo *inỹ lana*, “nosso tio”. Uso meu próprio exemplo por comodidade, mas esta é uma prática comum, e talvez seja o caso aqui. Tudo se passa, portanto, como se a presente história fosse uma variação de outra, registrada por Helena Schiel (s.d.: 131-132), na qual Wanahua, depois de ser mandado embora por sua mãe, lidera os Kayapó em um ataque aos *Inỹ*. No entanto, a narradora se refere persistentemente ao longo de sua fala à aldeia como sendo dos *Wèrè*.

Soltou o braço da menina e entregou para o outro. Quando um cansava, entregava para o outro, e foram correndo, correndo. Quando um casava de carregar, entregava para outro, e assim fugiram.

Bixà! Eles estavam vindo! Wanahua ficou para trás, e os Wèrè corram atrás dele. *Bixà!* Mas não alcançaram! Ele era bom de corrida! Os Wèrè estavam perseguindo-o, e Wanahua não ficava cansado. E eles o perseguindo. Correu, correu, correu, correu, até que cansou, Wanahua ficou cansado.

– “Para que lado o cinto [*wètaana*] dele está fazendo barulho?”

Eles sabiam para que lado ele estava correndo por causa do barulho do cinto dele. Então Wanahua cortou seu cinto, cortou e jogou fora. E continuou correndo.

– “Para onde ele foi?”

Eles estavam perseguindo-o para matá-lo. Então, quando ele cansou, começou a andar de um lado para o outro, deixando rastro para todo lado [para confundir os Wèrè]. Voltou, andou para lá, pra cá, depois pulou para fora da estrada. E eles vinham correndo. Wanahua subiu em uma árvore.

– “Para onde vai o rastro dele? Está indo para cá!”, assim eles iam seguindo seu rastro. Eles foram seguindo, até que chegaram no lugar onde o rastro ficava todo emaranhado. “Para onde vai?”, assim estava o rastro dele [gesticulando].

Não tinha para onde ir, o rastro dele sumiu. Eles ficaram procurando-o, mas ele estava em cima da árvore. De lá ele ficou olhando os Wèrè, ficou lá sentado. Foi indo, foi indo, foi indo, até que o sol entrou. Então os Wèrè voltaram, Wanahua escapou. Então ele desceu. Não foi logo depois que os Wèrè foram embora, não. Passou um tempo, depois ele desceu, e correu. Correu, correu, correu, correu até que chegou em sua aldeia. O seu pessoal, os que vinham trazendo a menina, já tinham chegado na aldeia fazia tempo.

Wanahua se casou com ela, com uma Inỹ. Por isso então os Kayapó se misturaram com os Inỹ.

Essa é a história



M21: IWO MAHĀDU: ORIGEM DOS JAVAÉ (VERSÃO DOS IRARU MAHĀDU)

Fonte: PIMENTEL DA SILVA & ROCHA, 2006: 139-45;

Narrador: Ereheni (Karajá falecido, neto de Tapirapé, morador da extinta aldeia Tytèma).

Os Inỹ do Araguaia chamam aqueles que ficam do lado do rio Javaés de *iwo mahādu*, “o pessoal o interior”. Assim as coisas são para nós, na história de nossos avós. Antigamente, os Inỹ andavam (*rowonỹmỹ*) ao longo do rio, iam para baixo, iam para cima. Então, quando eles encontravam algum grupo *ixỹju*, eles atacavam, brigavam entre si. Seus principais inimigos eram os Tapirapé. Eles estavam convivendo bem, mas depois os Tapirapé procuravam briga com os Inỹ (*inỹ dèè rexibinanỹmỹhỹrènỹre*), e a guerra acontecia. Então os Inỹ pegavam os filhos deles para serem seus *wetxu*. Alguns davam as crianças para seus sobrinhos uterinos (*tara*) as criarem como seus *bàdèòbyna* (“filhos

adotivos”). Sempre que eles brigavam, os Inỹ levavam as crianças de seu inimigo. Assim os Tapirapé foram aumentando entre os Inỹ.

Então existiam esses *bàdèòbyna*, criados entre os Inỹ (*inỹ tasỹ-mỹ tamỹ raruènyỹmỹhỹre*). Eles cresceram, se tornaram rapazes e moças já em idade de se casar (*weryrybò* e *ijadòòma*). Mas alguns Inỹ não deixavam que seus filhos se casassem com eles. Os Inỹ só se casavam com suas *lèrỹ* ou com seus *wahĩ*¹¹³, por isso eles não deixavam suas moças e seus rapazes se casarem com eles. Assim, os adotivos só se casavam entre si. Inahatxi taràki inỹ-mỹ dexijuade (??). O tempo foi passando e alguns deles se casaram com os Inỹ, eles se misturaram. Aquelas famílias que proibiam seus filhos de se casarem com eles os chamavam de *ixỹju mahãdu*, os que se misturaram com os Inỹ. Então os chefes dos adotivos (*iwèdurènyỹ*), seus avós, seus pais, resolveram a questão: eles iriam com seus parentes para o outro braço do rio. Eles aceitaram. Por isso os Inỹ conversaram entre si, para que os homens levassem esses seus parentes para o rio Javaés, para que quando os Inỹ subissem até eles, eles pudessem matar pássaros, pegar tartaruga (*òtuni-di dohotira*), matar porco-queixada, assim.

Por isso eles são chamados de *iwo mahãdu*, “o pessoal do interior”, porque eles moram no rio Javaés. Eles também vinham para o Araguaia com saudades de seus parentes. Assim essas pessoas se dividiram e foram morar no rio Javaés (*Mỹ kàny hèka inỹ rasỹnyỹ-mỹ rexijua-mỹ rỹira berobiòwa-mỹ*). Estes são “o pessoal do interior”. Por isso alguns Inỹ os chamam de *ixỹju mahãdu*. Esse pessoal conhece os enfeites de seus parentes. Por isso os Inỹ chamam aquele enfeite de *woudexi*, pois ele é dos Tapirapé.

Assim novo avô contou, uma história de sua mãe. Sua avó era Tapirapé, rla sempre contava assim. Assim é a história do nosso avô Ereheni¹¹⁴.



M22: TORI RARÈRI: A CHEGADA DOS TORI UHU

Narradora: Mahuèdèru

Eu vou contar a história dos *tori uhu*, dos *tori* que, nos tempos antigos, mataram um grupo de homens. Os antigos os chamavam de *tori uhu*, eles os chamavam assim.

Diz que a rapaziada para procurar mel. Então aconteceu *dàdà*, mal agouro, para eles. *Inỹ rakerè* (“cabeça de gente”) apareceu para contar que os *tori uhu* estavam vindo até eles, ele contou assim. *Inỹ rakerè* apareceu para os gritando assim:

– “*Tori rarèri! Tori rarèri!*” (“Os Tori estão chegando! Os Tori estão chegando!”)

A rapaziada tinha saído, foram caminhando à procura de mel. Eles estavam em um lugar que tinha um capim um pouco alto, e escutaram um grito:

– “*Tori rarèri! Tori rarèri!*”, avisando para eles.

¹¹³ *Lèrỹ*: FZD, FBD, MBD, MZD; *wahĩ*: FZEs, FBeS, MBeS, MZeS. Os dois termos se referem também, respectivamente, a irmã de um homem e ao irmão mais velho de uma mulher, pessoas com as quais o casamento é vetado. Os dois termos são usados aqui para se referir aos primos em geral, posto que a terminologia de parentesco karajá não faz distinção entre paralelos e cruzados na geração de ego.

¹¹⁴ Essa última frase é do tradutor da versão original.

Eles estavam escutando, mas não viam nada, por causa do capim. A rapaziada, então, ficou procurando-o, tentando pegar aquele que estava gritando “*Tori rarèri!*” bem perto deles. Ele estava avisando que os *tori uhu* chegariam e matariam muitas pessoas. Eles ficaram procurando, procurando, até que um deles achou. Era um Inỹ! Mas ele não tinha pernas, nem braços, só tinha isso aqui, o pescoço e a cabeça, com olhos, tudo. Seu cabelo era bem preto! Nariz, boca, uma cabeça de gente, mesmo!

A rapaziada o levou para a aldeia. Lá, as pessoas tentaram alimentá-lo. Deram calugi (*iwèru*) para ele tomar, mas derramou tudo por baixo do pescoço, txòòòòòò! Como ele poderia ficar na aldeia? Não era gente! Então a rapaziada o levou novamente para o lugar de onde eles o trouxeram. Não o mataram, mandaram ele embora. Eles o pouparam.

Passado um tempo, um grupo de homens saiu de pouso. Acho que eles subiram o rio, não sei para onde, foram para pousar. A rapaziada subiu numa grande praia de areia branca. Antigamente, o pessoal dormia no alto, eles faziam *kutò*¹⁵ para dormir, com medo de animais ferozes. Eles encostaram na praia e então começaram a fazer o *kutò*, não era alto demais, não. Depois que terminaram, subiram para dormir em cima do *kutò*, no alto.

Então diz que eles chegaram. Desceram de seus barcos, pulando na água, jòòò!, fazendo um barulho parecido com o estouro do peixe Curimatá. Eles desceram de seus barcos, os *tori uhu*. E os homens tinha dormido. Só um estava acordado, um que era corredor (*ijàradu*), ele e seu cunhado (*iritxòrè lana*). Eles não tinham dormido ainda, por isso escutaram.

Os *tori uhu* vieram e ficaram andando em baixo do *kutò*, falando, falando, falando, não sei o que. Os Inỹ não entendiam a língua deles. Isso já era... já estava próximo do sol nascer. Então, logo clareou. Os homens se cutucaram uns aos outros para que acordassem.

– “Tem uns *ixỹju* aqui debaixo, nos vamos morrer!”

Eles estavam se acordando uns aos outros, até que todos acordaram.

Hỹỹ, huumm, hỹỹ, hỹỹ..., os *tori uhu* estavam conversando em baixo do *kutò*. *Bixà!* Então os homens resolveram. Quando um pulava lá de cima, os *tori uhu* avançavam nele e o matavam com *makyrèhè*¹⁶. Foram acertando um depois do outro, um caiu morto para cá, outro para lá, ninguém escapou! Os *tori uhu* acabaram com eles, os *tori uhu*. Eles atacaram sem motivo, não foi por vingança. E a rapaziada estava sem suas armas (*tèbòna*), não sei se tinham colocado elas na areia ou se tinham deixado na canoa.

Só faltavam, então, dois homens, que gostavam de correr (*ijàra làdu*), um homem e seu cunhado.

– “Só restamos nós dois. Como vai ser, então?”

– “Vamos enganar eles e descer!”

– “Está bem”.

Eles começaram a andar em cima do *kutò* batendo o pé, ty ty ty ty ty ty ty.... E os *tori uhu* iam seguindo-os pelo barulho. Então um deles ficou parado de um lado e seu cunhado foi fazendo barulho para o outro, ty ty ty ty ty ty! E os *tori uhu* o seguiram. Aí ele, que ficou parado, pulou e correu. Os *tori uhu* correram atrás e acertam ele, o

¹⁵ Tipo de palafita de madeira, semelhante a um girau, mas bem maior.

¹⁶ Literalmente, “faca (*mahy* ♀) comprida (*rèhè*)”. Esse é o termo para “facão”, “terçado”. Aqui, provavelmente se refere as espadas que os bandeirantes usavam.

mataram. Só restava ele. Eles não acreditaram que ele conseguiria escapar, pois estava sozinho. O homem ficou andando de um lado para o outro em cima do *kutò*, para confundi-los, até que pulou! Mas nada! Os *tori uhu* não o pegaram. Ele pulou lá de cima, mal encostou o pé no chão e já saiu correndo! Ele fez assim para escapar. *Huri bàkǵ!* Correu rápido! *Bixà*, eles o perseguiram! Mas o homem correu muito rápido e entrou numa moita de sarã (*hākute*) para se esconder. Os *tori uhu* procuraram, procuraram, mas não o encontraram. Então resolveram voltar, foram embora. Então ele voltou caminhando para a aldeia. Lá ele contou o que tinha acontecido.

– “Todos os homens morreram! Os *tori uhu* acabaram com a rapaziada! O pai de meus sobrinhos uterinos (*wara tàby*) morreu, ele morreu”.

– “Você está mentindo! “Meu marido não morreu! Ele é corredor (*ijàradu*)!”, sua irmã não acreditou.

– “A rapaziada toda morreu”.

– “Você está mentindo!”

– “Eu estou falando a verdade para você, não estou mentindo!”

– “Eu vou atrás do meu marido!”, ela disse assim. Ela era teimosa.

– “Vá sozinha, então! Não leve minhas sobrinhas para a morte!”

– “Dee, vamos! Vamos até seu pai! O pai de vocês é corredor (*ijàradu*), tenho certeza que meu marido não morreu!”

Então elas foram. Elas foram, foram, foram, até onde os homens estavam dormindo. Quando chegaram, a mulher viu corpos dos homens mortos e, em pé mesmo, começou a chorar. Depois ela se sentou, ainda chorando.

– “Eu queria que você voltasse para mim do mesmo jeito que você era antes!”, pensando em seu marido, ela falou assim.

E ficou lá, chorando, chorando. Então ele veio andando pela praia, em cima de seu rastro, veio de frente para ela. Ele foi andando em direção à sua mulher. Ele arrancou a carne de sua própria bunda (*taroo hewoku dèè*¹¹⁷) e colocou em uma cesta *ruri* para levar para ela. As meninas, que estavam brincando na praia, o viram e chamaram a mãe.

– “Mãe! Mãe! Meu pai está vindo!”, falaram assim.

– “*Txoko!* Eu nunca acreditei que ele tivesse morrido!”

Mas era seu *kuni*¹¹⁸ que estava chegando para elas, era o *kuni* dele! Tinha forma de gente, mesmo! Ele tirou suas nádegas e colocou em um *ruri*.

– “Eu trouxe isso para minhas filhas”.

– “É mesmo, está bem”, sua mulher respondeu.

Diz que ela tinha feito um *wèlò*¹¹⁹, com uma esteira. Então ela colocou a carne para cozinhar, e começou a ferver.

– “*Ake! Ake!*”¹²⁰”

¹¹⁷ “Nádegas”. A narradora usa uma palavra antiga, *hǵǵna rybè*. Na fala contemporânea, a palavra usada seria *tahatxi dèè*, “a bunda/as nádegas dele”.

¹¹⁸ Tipo de espectro dos mortos.

¹¹⁹ Tipo de tapume feito com esteira. Finca-se hastes no chão e nelas a esteira é fixada na vertical.

¹²⁰ Interjeição masculina que expressa dor, similar ao “ai!”, do português. O correspondente da fala feminina é *beikà*.

Com medo de que sua mulher visse que ele tinha arrancado a carne da bunda, ele se deitou com a barriga para cima. A carne dele estava cozinhando,

– “*Ake! Ake! Ake! Ake!*”, ele só falava assim.

A carne da bunda dele estava cozinhando. Diz que era duro, difícil de cozinhar. Ela colocou mais lenha do fogo.

– “*Ake! Ake!*”

Até que ficou pronto, e ela os chamou para comer.

– “*Wahĩ, dee boho*, venham comer!”,

– “Está bem”.

Ela colocou a carne em um prato de cerâmica (*bàsè*) e eles começaram a comer. Eles estavam comendo, diz que a carne estava boa. Elas mordiam *kàtòk!*,

– “*Ake xè!*”, ele gritava. As filhas dele mordiam, *kàtòk!*, “*Ake xè!*”

Sua mulher estranhou. As meninas terminaram de comer, se levantaram e saíram. Tinha sobrado muita comida, então a mulher voltou a carne para a panela, para cozinhar mais. Ele se levantou e foi beber água. Ele foi caminhando, então a mulher viu que ele estava sem as nádegas, que ele tinha arrancado a carne de sua própria bunda, tinha só um grande buraco de cada lado da bunda dele. Ela, então, descobriu que ele estava morto.

– “*Mêêê!* Você vai matar nossas filhas!”, ela pensou.

Ele voltou e disse para sua mulher que ia descansar.

– “*Lèrỹ*, eu vou dormir um pouco”.

– “É mesmo, *wahĩ*, pode dormir”.

Suas filhas, então, vieram até ela e falaram.

– “Mãe, nós vamos banhar no rio”.

– “Tudo bem, podem ir. Mas eu vou falar para vocês, o pai de vocês está morto. Não vamos dormir aqui, com ele, nós vamos embora!”. Ainda era dia, ainda estava de manhã.

As meninas desceram e ficaram lá, *tèèèèè!* *tèèèèè!*, brincando, batendo com as mãos na água, *tèèèèè!*, ficaram brincando na água. Depois sua mãe desceu também e cuspiu em um pau morto que estava preso na rasura (*kojura*).

– “Você vai ficar tomando banho aqui!”

Ele acordou e perguntou para sua mulher.

– “*Lèrỹ*, e as meninas?”

– “Elas estão tomando banho”.

Mas as meninas já tinha indo. Correram pela beira da água, correram, correram, correram e lá, bem na frente, elas subiram. Dali a pouco ele perguntou de novo.

– “*Lèrỹ*, e as meninas?”

– “Elas estão tomando banho, você não está escutando? São elas que estão fazendo esse barulho!”

Tèèèè!, tèèèè! Mas era o *hakoni* (tipo de árvore) quem estava tomando banho, tèèèè! Elas mesmo já tinham indo embora. Elas saíram da água, sua mãe as tinha visto. Foram indo, foram indo, até que sua mãe as perdeu de vista.

– “Isso! Minhas filhas conseguiram chegar, agora eu vou”, ela pensou assim e falou para seu marido. “Wahĩ, agora sou eu que vou tomar banho”.

– “Tudo bem”.

Ela desceu até a beira da água e cuspiu de novo, txuu!

“Quando ele me chamar, você mesmo vai responder”,

ela falou assim para sua própria saliva. Então ela correu pela beira da água e lá, bem mais na frente, ela subiu.

– “Lèrỹ! Lèrỹ!”

– “Oi!”

– “Agora eu vim tomar banho! Lèrỹ, agora eu também vou tomar banho!”

– “*He bo xè*, está bem”.

Ela foi indo, indo, indo, até que subiu lá na frente. Ela foi correndo, até que sua saliva secou. Ele chamou de novo por sua mulher,

– “Lèrỹ! Lèrỹ!”

A saliva dela secou, por isso parou de responder. Ele chegou lá e não encontrou sua mulher. O *kuni* subiu de novo, procurando-a, até que a viu lá longe e começou a correr atrás dela. Ele corria usando os braços, já as pernas ficavam para cima! É assim que os *hurè* andam, de ponta-cabeça! Sim, diz que é assim. Ele era um *hurè*, os *tori uhu* tinham o matado com burduna. *Hurè!* A mulher alcançou suas filhas e disse:

– “Corram! Seu pai está vindo, ele vai nos matar!”

As meninas chegaram primeiro na aldeia, correram direto para a casa de seu tio, aquele que tinha sobrevivido ao ataque dos *tori uhu*.

– “*Wulana*, abra a porta para nós!”

A porta de sua casa era um *kòtità* (objeto feito com palha trançada), os antigos faziam *kòtità* para fechar as casas. Ele abriu a porta e as meninas entraram. A mãe delas chegou logo depois, e seu irmão fechou a porta. Pai das meninas, aquele que ia comê-las, vinha atrás, ele quase as alcançou. O irmão da mulher fechou a porta e falou para suas sobrinhas:

– “Ah, não! A mãe de vocês é teimosa, eu falei para ela! Quase sua mãe matou vocês!”

Eram duas meninas. *Bixà!* Ele, o *hurè*, chorava, do lado de fora da casa, chorava, chorava.

– “Me deixa entrar! Coitado de mim, estou com saudades das minhas filhas! Hi hi hi hi! Deixa eu entrar!”

Ele ficou andando em volta da casa. Ficou lá, chorando, chorando, até que escureceu. Até que a mulher ficou com dó dele.

– “*Dèhè*, wahĩ, deixa o pai de seus sobrinhos entrar!”

– “*Huri wa sỹ xè!* Você é teimosa! Depois que você matar minhas sobrinhas, não venha aqui, não! Você vai acabar matando minhas sobrinhas!”

Foi, foi, foi, até que o morto gritou de novo.

– “Me deixa entrar! Coitado de mim, estou com saudades das minhas filhas! Hi hi hi hi! Deixa eu entrar!”, o *hurè* chorava assim.

– “Dèhè, wahĩ, você não tem dó dele? Ela está chorando, deixe-o entrar!”

– “Não, ele não vai entrar aqui não! Ele pode matar meus filhos! Seu marido está morto! Vão vocês! Vão dormir com ele lá na casa de vocês!”

– “Está bem.”

Então a mulher se arrumou e levou suas filhas. Elas foram para dormir junto com o *hurè*, na casa deles. A mãe delas se deitou junto a ele, colocou as meninas em um lugar e se deitou com ele em outro. Foi indo, foi indo, e ele sempre acordado. Quando sua mulher dormiu, ele foi até suas filhas e começou a passar a mão na barriga delas, no lugar onde fica o fígado. Ele ia arrancar o fígado delas. Então sua mulher acordou.

– “Wahĩ, o que está acontecendo com você?”

– “Nada, não. Só estou fazendo carinho nas minhas filhas”.

Na verdade, ele queria comer o fígado das meninas. Dali a pouco a mãe deles ficou com sono e dormiu. Mas os *hure kuni* não dormem. Ele era um *kuni*. Quando a mãe delas dormiu, ele arrancou o fígado de suas filhas e comeu. Ficou cheio com o fígado das meninas e dormiu. Então sua mulher acordou. Suas filhas estavam sem fígado, tinha um buraco na barriga delas. *Bixà!* Ela correu na hora! Ela correu para seu irmão mais velho (*takumýdèla*).

– “Wahĩ! Wahĩ! Abra a porta para mim! O pai das sobrinhas as matou!”

– “*Uri hè!* Está vendo, eu não estava mentindo para você! Eu te falei a verdade, mas você não acreditou! “Você não vai entrar”, ele falou assim para ela. “Você não vai viver mais que minhas sobrinhas. Agora o pai delas vai te comer também!”

– “Wahĩ, abra a porta para mim! Wahĩ, abra a porta para mim!”, ela ficou chorando na porta dele. “Coitada de mim, deixa eu entrar! Wahĩ, deixa eu entrar!”

Então o *hurè* acordou e foi atrás dela. *Bixà!* A mulher correu de medo, e ele correu atrás dela. Ela ficou correndo ao redor da cerca da casa, e seu marido perseguindo ela. A casa do irmão dela tinha uma cerca (*ryrèsi*), a casa ficava no meio.

– “*Txo, wahĩ!* Coitada de mim! Deixa eu entrar! *Txo, wahĩ!* Deixa eu entrar!”

Ela estava correndo ao redor da casa, e o *hurè* atrás dela. Ela correu, correu, correu, correu, até que cansou. Então ele a comeu! O grito da mulher, “deixa eu entrar!”, parou. Depois que ele a comeu, o *kuni* foi embora para o lugar onde ele foi morto, voltou para lá.

Assim é a história. Acabou. Não é longa.



M23: TOHOKÛA TÂBY-MÛ IJÀKY: O PAI DE RECÉM-NASCIDO QUE VIROU IJASÒ

Narradora: Mahuèdèru

Eu vou contar, eu vou contar a história do pai de bebê. Eu vou contar a história do pai de bebê que fugiu. Diz que o pai de bebê, ele tinha um filho recém-nascido, ele e sua esposa

estavam de resguardo. Diz que quando aruanã estava brincando, era *nõhõ* não sei de quem, os homens o chamaram para o *itxoina* para dançar com *ijasò* que ia tomar sua bebida¹²¹. (*rakòrunỹkre-mỹ wamõna-di*). Eles mandaram um *jyrè* buscá-lo.

– “Busque ele para nós,”

– “Está bem!” Ele foi e entrou em sua casa para buscá-lo. “Levante-se, você vai lá, o meu aruanã saiu para dançar” (*wanõhõ ràki rariawyra???*).

– “Não, eu estou de resguardo (*diarỹ kydèhè-mỹ arỹirèri*), eu estou doente/eu não estou bem (*wabina-mỹ*). Por isso eu não vou sair.” Assim o pai de bebê respondeu.

O *jyrè* levou o recado de volta para os homens.

– “Não, ele disse que não pode”.

Então a rapaziada mandou o *jyrè* buscá-lo de novo.

– “Eles insistem que você saia, diz que não tem problema que você esteja de resguardo”, ele falou assim para o pai de bebê.

– “*Kobe!* Verdade mesmo? Está bem, então eu vou!”

Então ele foi para o *itxoina*, ele foi para lá. Ele saiu dançando com aruanã pela pista, ele ficou dançando com a máscara. *Tai-ki ratxirèri Irabutxi, iwèrudi-mỹ rỹira*. (??? Saiu com Wèru??) O aruanã dançou, dançou, dançou, dançou... Então diz que ele bateu o pé no chão com força, ele virou aruanã de verdade, o pai de bebê. Seus tios maternos (*ilananrènyỹ*) falaram para que ele parasse,

– “Já chega!”

– “Não atrapalhem ele dançar! *Anõma dexihõrõnyỹde dexikytynyỹde* (??? Ele sabia que estava com o cheiro forte [de resguardo]), os outros homens falaram.

Ele bateu o pé no chão com força, ficou feio/ruim (*nabinade*), transformou-se em *aõni*, transformou-se em aruanã. Os o seguram pela palha da máscara, tentando fazê-lo parar.

Antigamente, no tempo dos antigos, ser pai de bebê era perigoso¹²². Mas hoje em dia não, (*brèbuna-mỹ aõkõ inỹkydèhè-di nỹimỹhỹde*) não são perigosas as coisas de pai de bebe.

Por isso ele ficou feio/ruim (*rabina*). Ele pensava apenas no rio, foi direto para a água. Os homens foram atrás dele, foram, foram, e insistiram em puxá-lo. Mas isso aqui [a narradora aponta seu braço, fazendo referência aos saiotes de palha da máscara] se transformou na pele dele, pregou na pele dele, ele se transformou em aruanã. Toda sua carne ficou feia/ruim (*rabina*). Até que os homens desistiram, não deram conta de pará-lo.

Então ele foi para a água, foi, foi, foi... Um forte banzeiro tomou-o. Diz que ele foi, sumiu.

¹²¹ Os *ijasò* dançam para *tamõna riõkre-mỹ*, “para tomar sua bebida” (calugi, *iwèru*), quando estão se despedindo da aldeia (cf. capítulo cinco).

¹²² As consequências de despreitar o resguardo eram graves.

É assim! Acabou a história.



M24: OS HOMENS QUE DESMANCHAVAM A CASA GRANDE E VIRARAM GUARIBA

Narradora: Mahuèdèru

Diz que alguns Inỹ fugiram como macaco guariba. Eles estavam com o espírito de guariba (*asỹni tàkytaby-di rỹirèri*). O Hetokuhukỹ tinha acabado, os jyrè já tinham saído [da reclusão]. Então os espíritos de guariba (*asỹni*) estavam no alto da casa grande derrubando as palhas, eram muitos derrubando as palhas, [gritando] “Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!”. Jogavam [as palhas] lá de cima, “saaa”! Ficaram lá muito tempo, até que acabaram. Você viu, não é mesmo? Daquele jeito, então, eles jogavam as palhas lá de cima. Então eles fugiram. Alguns não queriam descer, estavam no alto da casa. Outros desceram, e brigaram com eles [os que insistiam em permanecer no alto da casa].

– “Desçam vocês, porque já acabou!”. Já tinham tirado tudo, tiraram toda a palha e estavam desamarrando o madeiramento da casa.

– “Desçam! O madeiramento da casa vai ser todo tirado!”

Mas que nada! “Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!”

– “Desçam! A rapaziada vai tirar todas essas madeiras. Desçam logo!”

Mas não desciam! Eles já tinham se tornado *aõni*. Eles já tinham se tornado animais. A rapaziada estava tirando as madeiras da casa, então eles vieram descendo, vieram, vieram. Vieram descendo, mas não voltaram a ficar como pessoas [*inỹ rexirakòrèkõhyky*].

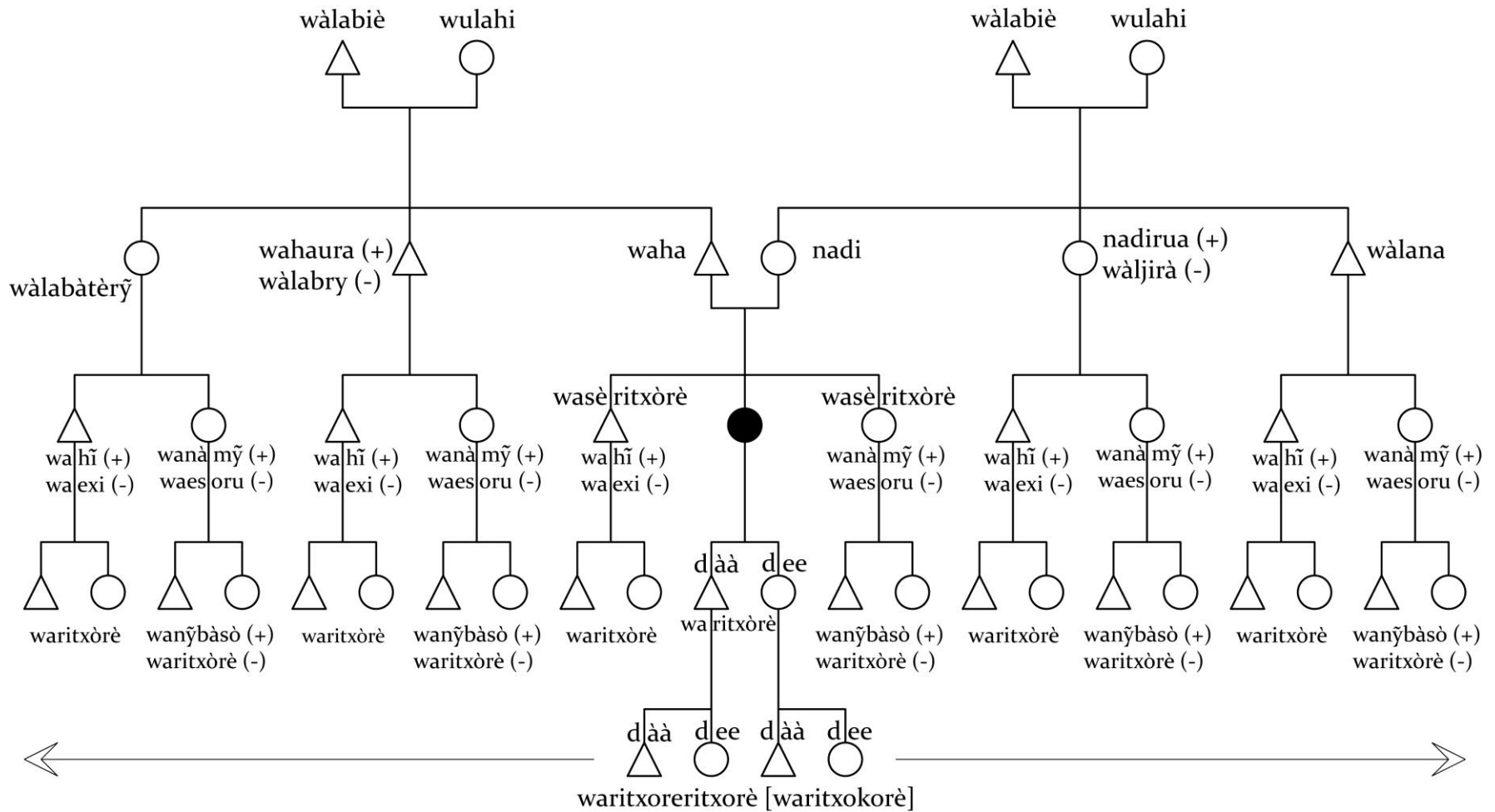
– “Parem, o tempo [*bàdè*] disto já acabou! Nosso tempo [como *aõni aõni*] já acabou!”

Nada! Eles estavam/ficaram como macacos guariba mesmo. Então correram. A rapaziada correu atrás deles para pegá-los. Eles [os que viram guariba] vieram correndo e entraram no mato, fugiram.

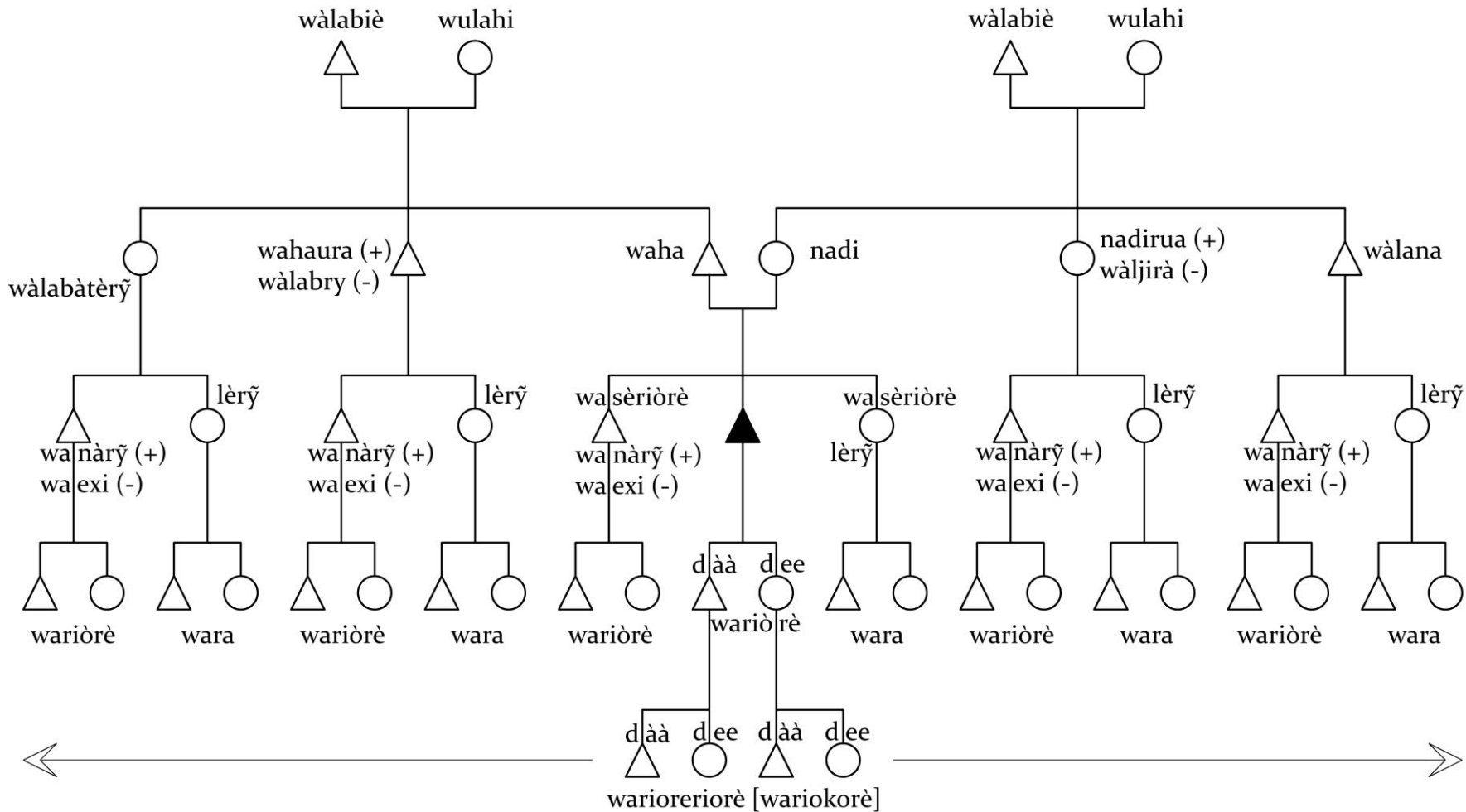
2.

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO (PÉTESCH, 1992)

Ego masculino



Ego feminino



3. CATEGORIAS DE IDADE

Homens		Mulheres	
Tohoũa ♂ Tohokũa ♂	Bebê pequeno	Tohoũa ♂ Tohokũa ♀	Bebê pequeno
Weryry ♂ Wekery ♀	Menino pequeno, aprox. de 3 a 6 anos	Hirari	Menina pequena, aprox. de 3 a 6 anos
Weryryhykỹ ♂ Wekeryhykỹ ♀	Menino grande, aprox. de 7 anos até a iniciação	Hirarihikỹ	Menina grande, aprox. de 7 anos até a primeira menstruação
Jyrè	Desde a iniciação até aprox. 11 anos.	Ijadòoma ♂ Ijadòkòma ♀	Desde a primeira menstruação até o casamento
Bòdu	Aprox. de 12 a 14 anos		
Weryryrbò ♂ Wekeryrbò ♀	De aprox. 14 anos até o casamento.		
Ijoityhy tàmỹra ♂ Itxoityhy tàmỹra ♀	Homem recém- casado, com um ou dois filhos pequenos	??	Mulher recém- casada
Ijoityhy ♂ Itxoityhy ♀	Homem casado, com filhos	Uladu sè ♂ Kuladu sè ♀	“Mãe de criança”, mulher casada, com filhos
Matuari ♂ Matukari ♀	Velho	Sènadu	Velha

4.

CADERNO DE FOTOS



Sede do Posto Redenção Indígena
Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



Crianças karajá uniformizadas – Posto Redempção Indígena (s.d.)
Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



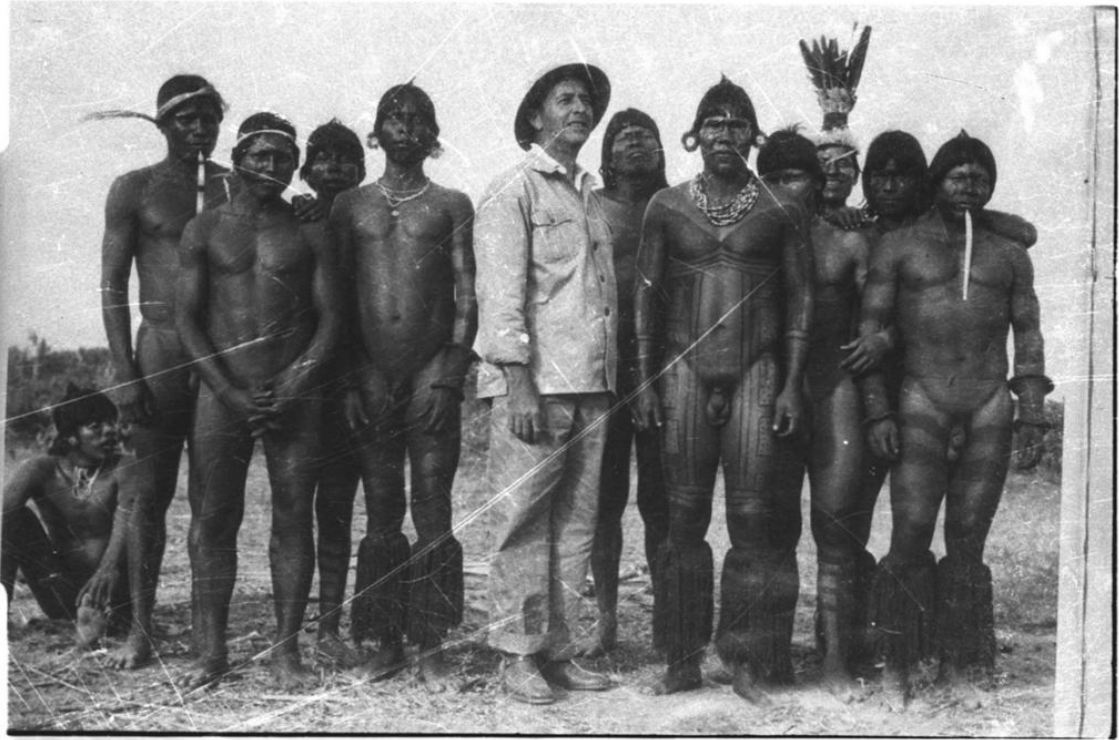
Criança karajá uniformizada – Posto Redempção Indígena (s.d.)
Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



Aldeia de verão 1 (s.d.)
Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ

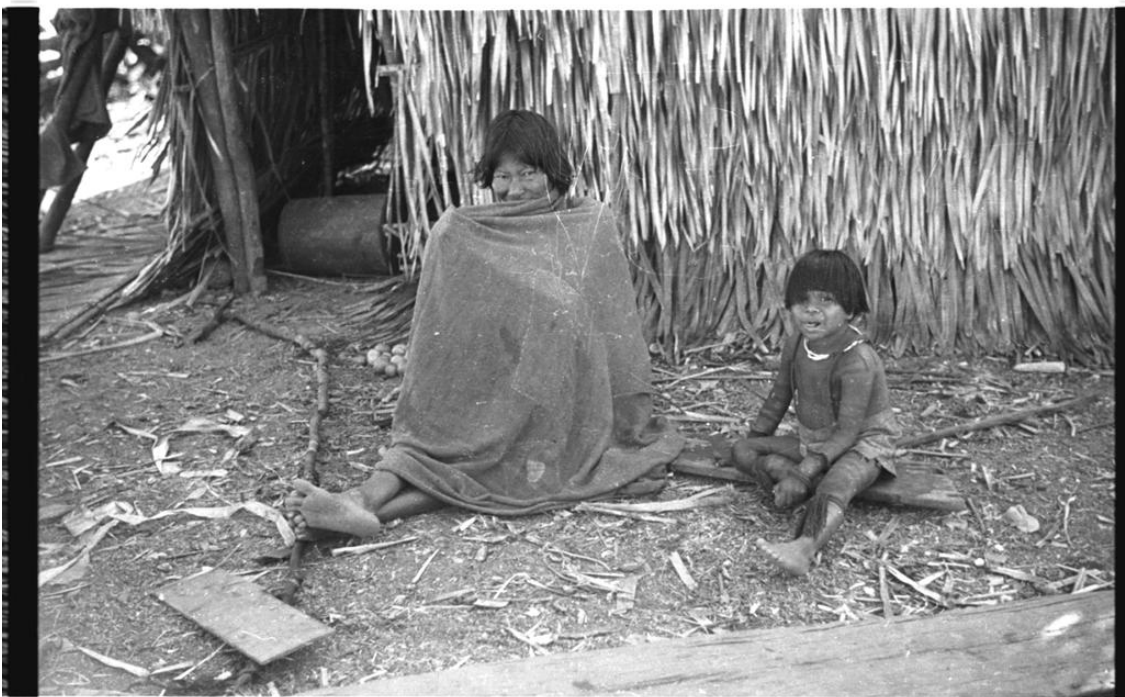


Aldeia de verão 2 (s.d.)
Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



Homens karajá na companhia de um Tori (s.d.)

Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



Mulher e criança da aldeia do Posto Redempção Indígena (s.d.)

Fonte: Arquivos do Museu do Índio - RJ



Pedaços de ossos e cacos de urnas funerárias no sítio Lateni Ixèna (2015)



Restos de ossos no sítio Hāwalòlaby (2014)



Restos de ossos no sítio Hāwalòlaby (2014)



Caco de urna funerária no sítio Hāwalòlaby (2014)

* É muito provavelmente uma parte do fundo do pote, que exhibe as marcas das fibras de uma esteira, pois, no 'tempo dos antigos', as mulheres moldavam os potes e panelas grandes e colocavam-nas para secarem sobre uma esteira antes do cozimento.



Vista da barreira da aldeia Santa Isabel (2013)



Travessia cotidiana para São Félix no barco da comunidade (2014)



Futebol (2014). Ao fundo se vê a escola da aldeia.



Vista aérea de São Félix do Araguaia (2013)



Enfeites de algodão recém tingidos com urucum secam ao sol (2014)



Menina sendo enfeitada – iniciação feminina (2014)



Os bròtyrè vêm à frente do *ijasò* que acaba de chegar à aldeia (2014)



Katimari com o rosto pintado de preto como *bròtyrè* para seu sobrinho Bâtêhōni, que tem seus cabelo cortados – iniciação com *ijasò* (2015)



Ijasò (Wèru) em sua chegada à aldeia (2014)



Ijasò dança com ijadòma (2014)



Ijasò (Ijareheni) e Lateni no rutòna (rito de iniciação xamânica) de Waixa (2014)



Os woràsỹ levantam o mastro tòò



Pátio ritual no primeiro dia da fase principal Hetohokÿ: casa pequena (esquerda), casa de aruanã (centro, fundo), casa grande (direita), o novo mastro *tòò* em pé e o antigo no chão (2014).



Pátio ritual no último dia da fase principal Hetohokÿ: o corredor *hererawo*, entre as casas grande e pequena, já está todo coberto com palha para a saída do *llabièhèkÿ* (2014).



Chegada dos woràsỹ de Fontoura para o Hetohokỹ de Santa Isabel (2014)



Iniciando (*jyrè*) é erguido pelos *ijasò* (2015).



Os *woràsỹ* (à esquerda dos *ijasò*) e os *bròtyrè* (à direita dos *ijasò*) no momento em que os iniciandos são erguidos pelos mascarados, antes de serem conduzidos para a reclusão na casa grande (2015).



A corrida dos *woràsỹ* para o *ivèru biura*. Os homens maduros e os *wèryrybò* vão no começo da fila, seguidos pelos *bòdu* e, por último os *jyrè* (meninos iniciados nos anos anteriores).