

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Dança e imortalidade.**  
**Igreja, festa e xamanismo entre os**  
**Ikólóéhj Gavião de Rondônia.**

**Lediane Fani Felzke**

Brasília, janeiro de 2017

LEDIANE FANI FELZKE

**Dança e imortalidade.**

Igreja, festa e xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia.

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

**Orientador:** Dr. Stephen Grant Baines

**Co-orientador:** Dr. Luis A. Cayón

Banca Examinadora:

Dr. Stephen Grant Baines

Dr. Ari Miguel Teixeira Ott

Dr<sup>a</sup> Denise Fajardo Grupioni

Dr. Julio Cezar Melatti

Dr<sup>a</sup>. Marcela Coelho de Souza

Brasília, janeiro de 2017

# Resumo

Esta tese é sobre os Ikólóéhj Gavião, grupo étnico da Amazônia Meridional que vive na Terra Indígena (T.I.) Igarapé Lourdes em Rondônia e trata do lugar da igreja evangélica, das festas e do xamanismo na sociocosmologia deste povo. Os Ikólóéhj estão experimentando ser *crentes*. Contudo, a adesão majoritária ao protestantismo fundamentalista e a aparente renúncia às *festas tradicionais* e ao xamanismo só foram possíveis depois que a dança passou a fazer parte da igreja. Nesse sentido, a igreja foi transformada nos termos *ikólóéhj*. Eles dançam para antecipar a imortalidade, para ampliar a socialidade e viver momentos alegres. No entanto, não houve uma substituição dos conhecimentos e dos seres cosmológicos ancestrais pelos ensinamentos protestantes fundamentalistas, tampouco um sincretismo. Ambos são acionados a depender do contexto, deixando claro que são os Ikólóéhj que estão no controle da situação.

## **Palavras chave:**

Ikólóéhj Gavião. Cosmologia. Igreja Evangélica Gavião. Festas. Xamanismo.

# Abstract

This PhD thesis is about the Ikólóéhj Gavião, ethnic group of the Southern Amazon Region who live in the Indigenous Land (Terra Indígena - T.I.) Igarapé Lourdes in the state of Rondonia. It deals with the place of the evangelical church, the rituals and shamanism in the sociocosmology of this indigenous people. The Ikólóéhj are experiencing being *believers*. However, the adhesion of the majority to fundamentalist protestantism and the apparent renouncement of the *traditional rituals* and shamanism were only possible after dancing become part of the church. In this sense, the church was transformed within *ikólóéhj* terms. They dance to anticipate immortality, to widen sociality and to live happy moments. Nevertheless, there has not been a substitution of knowledge and the cosmological ancestral beings by fundamentalist protestant teaching, nor syncretism. Both are brought into action depending on the context, making it clear that they are Ikólóéhj who are in control of the situation.

## **Key words:**

Ikólóéhj Gavião. Cosmology. Gavião Evangelical Church. Rituals. Shamanism.

# Sumário

Lista de Figuras	XIII
Lista de siglas e abreviações	XV
Lista de <i>kin types</i> de parentesco	XVI
Notas sobre a grafia da língua gavião	XVII
<b>Apresentação</b>	<b>01</b>
Como surgiu o tema desta tese	05
Como cheguei aos Ikólóéhj	09
Como realizei a pesquisa	11
Antecipando os capítulos	20
<b>Capítulo 01: As festas da igreja</b>	<b>24</b>
Natal na aldeia: a <i>feira animada</i> de 2013	28
A véspera de Natal	44
“Só por amor de Jesus Cristo que a gente está mais uma vez reunido”	47
Brincadeira, encontro, alegria e dança	50
Momentos que antecedem a festa: a organização	54
Reafirmação das especificidades da festa da igreja	62
“Este Natal está <i>desanimado</i> ”: a festa do ano seguinte	70
Os cinquenta anos de evangelização: a <i>feira animada</i> de 2015	74
Palavra escrita e traduções	54
<b>Capítulo 02: História, deslocamentos, relações entre si e com os outros</b>	<b>90</b>
Primeiro movimento: os primórdios	97
Segundo movimento: das “águas do rio Branco” para as “águas do Madeirinha” na Serra da Providência	105
Terceiro movimento: da Serra da Providência para a aldeia Igarapé Lourdes	114

Quarto movimento: nova dispersão a partir da aldeia Igarapé Lourdes	130
O parentesco e as relações sociais <i>entre si</i> e com os <i>outros</i> : reflexões iniciais	137
<b>Capítulo 03: O cosmos e as festas</b>	<b>156</b>
<i>Gorá</i> , o criador ausente	170
Os <i>Garpiéhj</i> vêm dançar com os humanos: a festa <i>Garpiéhj Née</i>	181
Os <i>Gojánéhj</i> e os <i>Ikólóéhj</i> : uma relação delicada	197
Cosmos, festas e igreja	214
<b>Capítulo 04: Os xamãs, o Zagapóhj e o protestantismo fundamentalista</b>	<b>217</b>
O <i>vaváb</i> divide seus conhecimentos	223
Uma experiência reveladora na floresta	229
Os <i>vavábej</i> , os grandes sabedores do cosmos	234
O plano terreno e seu chefe, <i>Zagapóhj</i>	241
Xípo Ségóhv e os <i>Olixixia</i>	249
Alamàh e os <i>Zerebajéhj</i>	262
<b>Epílogo</b>	<b>270</b>
<b>Referências</b>	<b>281</b>
<b>Apêndices</b>	<b>290</b>
Apêndice 01: Glossário	291
Apêndice 02: Mitos <i>Ikólóéhj</i>	300
Apêndice 03: Anotações sobre parentesco	312
Apêndice 04: Aldeias “antigas”	321

*Para aqueles com quem mais tenho aprendido:*

*Aos Ikólóléj*

*Ao cacique Sebirop, em especial*

*Ao Rubem*

*À Dámaris, Félix, Timóteo e Estêvão*

# Agradecimentos

Muitas foram as pessoas que, com sua generosidade e disposição, contribuíram com esta tese e penso ser insuficiente os agradecimentos que registro nestas páginas. Mas, na impossibilidade de agradecer a todos de outra forma, deixo apontada aqui minha gratidão.

Devo, em primeiro lugar, aos Ikólóéhj não apenas possibilidade de escrever estas linhas como, antes disso, o desejo de ingressar no mundo da Antropologia Social e, mais especificamente, da Etnologia Indígena.

## **Na Terra Indígena Igarapé Lourdes:**

Ao meu amigo e mestre, cacique Sebirop, devo grande parte do aprendizado que começou quando morei na aldeia nos meses de pesquisa de campo e espero que não tenha data para encerrar. Agradeço à sua esposa Teresa Ábagàh e também à Sandra, sua esposa branca, por fazerem eu me sentir em casa.

Ao grande amigo Heliton Xijavabáh, com quem convivo desde 2005, agradeço por ter me convidado para ir à aldeia pela primeira vez. Suspeito que ele soubesse que eu não desejaria sair mais de lá. Junto a ele agradeço à sua esposa Beth que se tornou uma amiga muito especial.

A Cecília Babesájá, a quem chamo de *gàj* (mãe), pois assim a considero, agradeço não apenas ao acolhimento em sua casa, mas a todo cuidado a mim dispensado no tempo em que vivi na aldeia.

Ao meu amigo e colega de pesquisa, Iram Káv Sona, agradeço os momentos de frutíferas discussões e as exaustivas horas de tradução de textos e áudios.

Ao Josias Govéhj Pòhv, amigo e ouvido atento, agradeço o apoio irrestrito durante minha estada entre os *ikólóéhj*. E à sua esposa Edileuza Saá agradeço o carinho e a atenção.

À grande amiga Matilde Nóhn Nóhn, agradeço as muitas horas de conversa e esclarecimentos mútuos.

À Marina Paúhv, ao Zaqueu Tapé e a suas filhas e seus filhos, agradeço a amizade, a acolhida e os cuidados a mim dispensados.

Aos companheiros de longas horas de caminhada entre as aldeias, Marisa Ikóló e João Xipiabíhr, agradeço a disposição de me acompanhar. Ao Xipiabíhr devo, igualmente, o acesso a todos os espaços das aldeias.

À Clotilde, ao Zacarias e a suas filhas e seus filhos, agradeço por me receberem sempre como pessoa “de casa”.

Ao Delson Káv Sav Pe agradeço o companheirismo e a amizade.

Ao Alía, agradeço a honra de poder ouvi-lo falar sobre os conhecimentos mais profundos da cosmologia *ikólóéhj*.

À Iracema, ao Zé e às meninas; à Eronice, ao Enildo e às crianças; ao Paim; à Delma, ao Francuá e às crianças, agradeço as portas abertas em qualquer momento.

Ao Alberto Padág agradeço pela atenção concedida durante as visitas em sua aldeia.

Agradeço ao pessoal da aldeia Castanheira que sempre me fez sentir em casa e faço isso no nome de D. Maria e Frederico Pinúhn.

Agradeço aos moradores da aldeia Tucumã pela recepção carinhosa e o faço em nome de Ermínia e Madjikíhr.

Aos moradores da aldeia Cacoal agradeço a atenção a mim dispensada através de Áurea e Vása Séhv.

Agradeço aos moradores da Nova Esperança, nas pessoas de Catanhede e Joãozinho, pelas pausas sempre agradáveis entre as longas caminhadas.

Agradeço ao pessoal das aldeias Cascalho, Zape Adóh, Zezinho, Enoque, José Antônio, Bananal e Final da Área pela recepção sempre gentil e respeitosa.

São muitas as pessoas a agradecer na aldeia Ikólóéhj II, lugar que mais transitei e fiz amizades, mas agradeço a todos moradores desta aldeia no nome dois casais com os quais entabulei várias conversas, Aparecida Posoja e Máádjóhr; e Lúcia e Valdemar Amí.

Não poderia deixar de agradecer às amigas que tornaram minha estada na aldeia Ikólóéhj II mais familiar, Rosa Ixía Úhv, Ivanir, Olinda, Ilma, Ivânia, Esther Ódiakav, Carla, Alessandra, Neuza, Alderina.

Nas aldeias Igarapé Lourdes e Ingazeira agradeço em primeiro lugar aos meus anfitriões, que se revezaram em me acolher, Márcia Kav Adjohr e Emílio Kávtóhr, Neuza e Delson, Isabel Tamadaj e Xábéhr.

Agradeço aos demais moradores das aldeias Igarapé Lourdes e Ingazeira no nome do cacique Miguel Xigihir e sua esposa Luiza.

Nestas aldeias, devo muito da minha estada agradável às amigas Ruth, Mara, Elisabeth, Edimara.

Ao professor José Palahv agradeço a disposição em trocar ideias sobre os temas mais variados.

Aos professores Alberto Ihv Kùhj, Roberto Sorabáh, Claudinei Xirxir, Isael Xixina, Daniel Sege Ûhv e Adão Abapéh, agradeço as trocas de ideias e informações.

Agradeço aos missionários Donald e sua esposa Vanda; Valmir e sua esposa Lourdes, pela abertura e pelas conversas respeitosas.

### **Em Ji-Paraná:**

Não tenho palavras para agradecer ao apoio incondicional do meu companheiro de longos anos, Rubem, minha filha Dâmaris e meus filhos Félix, Estêvão e Timóteo.

Especialmente ao Rubem agradeço por ter sido presença fundamental na vida dos gêmeos Estêvão e Timóteo que perderam a convivência diária com a mãe quando tinham 13 anos de idade e por ter sido meu “ombro” por telefone e skype durante os quase cinco anos de doutorado.

À Dâmaris e ao Félix agradeço por terem assumido junto comigo as consequências desta minha empreitada.

Ao Timóteo e ao Estêvão por continuarem sendo pessoas maravilhosas durante minha ausência. Este foi o maior apoio que pude receber.

À Sueli, cuja gratidão é incomensurável, por ter sido “mãe” dos meus filhos durante este tempo.

À irmã que Ji-Paraná me deu, Dalva Felipe, agradeço “simplesmente” por ter cruzado meu caminho.

À Claudete por ter cuidado de mim e ter me mantido em pé durante estes anos.

Às amigas que me acompanham por muito tempo, agradeço as palavras de incentivo e ao afeto: Dalva, Jania, Renata, Jandira e Edinéia.

À Coordenação Regional da FUNAI, na pessoa do Vicente, ao apoio que foi possível conceder.

À Coordenação da Educação Escolar Indígena da SEDUC e ao polo da SESAI agradeço a presteza e às caronas nas viagens para a aldeia, em especial para a Igarapé Lourdes, de mais difícil acesso.

Ao COMIN, na pessoa da Jandira Keppi, agradeço a fecunda e estimulante parceria.

Ao Projeto Pacto das Águas agradeço ao diálogo aberto e às “caronas” para a aldeia.

### **Em Brasília:**

Agradeço ao meu orientador, prof. Stephen Baines, pela atenciosa e competente orientação.

Agradeço ao meu co-orientador, prof. Luis Cayón, pelas sugestões que me ajudaram pensar as questões da tese.

À prof. Marcela Coelho de Souza agradeço a generosidade e a amizade.

Meu agradecimento à Julia Brussi e ao Sandro que me acolheram tão gentilmente na Katakumba em 2012 a ponto deste lugar ter se transformado no meu lar durante o tempo em que estive em Brasília.

Agradeço às amigas que, em diferentes momentos do doutorado, foram cruciais para que eu continuasse: Graciela Froehlich, Sara Morais, Julia Sakamoto, Cassiane Campos, Clarice Jabur, Claudia Luz, Julia Trujillo, Chirley Mendes, Aline Balestra, Tatiane Duarte, Ana Carolina Costa, Janaína Fernandes, Zeza Barral, Ranna Correa, Luiza Molina, Julia Verdun.

À Graciela Froehlich, à Cassiane Santos e à Julia Sakamoto agradeço por segurar comigo as barras mais pesadas dos primeiros anos de Brasília.

Agradeço à Janaina Fernandes por ter sido a irmã que Brasília me concedeu.

Às amigas Izis Morais, Isabel Ibiapina, Daniela Lima, Ariel Nunes, Natália Silveira, Talita Viana, Carolina Perini, Eliane Monzilar, Janeth Cabrera, Cíntia Engel, Júnia Marúsia, Léia Ramos, e aos amigos Bruner Titonelli, Eduardo Nunes, Jose Arenas, Fabiano Bechelany, Rodrigo Pádua, Martiniano Neto, Rodrigo Rocha, João Kleba, Potyguara Alencar, Guilherme Moura, Rafael Barbi, Ricardo Neves, Eduardo Di Deus, Lucas Pereira, Carlos Oviedo, Anderson Vieira, Marco Martinez, André Filipi, Rafael Bastos, Francisco Sarmento, agradeço os momentos compartilhados.

À Janaína Fernandes, Chirley Mendes, Ana Carolina Costa, Luisa Molina e ao João Lucas Passos agradeço por segurar as barras dos últimos meses em Brasília e pelas leituras atentas dos capítulos.

Ao Alex Cordeiro devo boa parte dos momentos alegres na Katakumba no último ano.

Sou grata à Luisa Molina pelas belas gravuras que compõem a tese.

À Julia Otero agradeço pelas conversas sobre os Arara e os Ikólóéhj e pela inspiração.

À Nicole Soares e ao João Vianna sou grata pelas instigantes conversas e sugestões.

À Bebel e ao Daniel devo a acolhida em Brasília em várias oportunidades.

Ao Lucas Nóbrega que me recepcionou nos primeiros dias de Brasília.

Aos funcionários da secretaria do PPGAS/DAN, Rosa, Jorge e Carol, agradeço ao inestimável apoio às minhas necessidades acadêmicas.

Agradeço a FUNAI pela disposição em atender durante a pesquisa arquivística.

Agradeço ao Julio Santillan, ao Juan David e ao Leonardo Villegas, os amigos “de fora”, pelos ouvidos sempre dispostos.

### **Em distintos lugares:**

Agradeço à equipe do Museu do Índio no Rio de Janeiro pelo atendimento primoroso durante a pesquisa arquivística.

À Aparecida Vilaça agradeço a generosidade e as sugestões de leituras sobre missões entre povos indígenas.

Ao Denny Moore sou grata pelas sempre profícuas conversas e pelos materiais disponibilizados.

À Betty Mindlin agradeço por dispor os materiais sobre os Ikólóéhj.

Ao Gílio Brunelli agradeço a atenção para conversarmos sobre os tupi mondé durante sua pesquisa os anos 1980.

Ao Alex dos Santos e Felipe Araújo agradeço a confecção dos mapas que compõem esta tese.

### **Por fim:**

Informo que este trabalho foi financiado durante 48 meses pela bolsa de doutorado concedida pelo CNPq.

*Dje vétáhlà sarúhr sánéh gárti mátálá mán  
máh pàáxoéhj sánéh ibala garpi ká máhja  
(Esse aro brilhante ao redor da lua?  
São as almas dançando no Garpi!)*

**Cecília Babesájá**

*Creio em alguma coisa?  
Não me parece.  
Portanto, sou descrente.  
Isso é lógica.  
Mas deixemos pra lá.  
Certas vezes vai-se à missa por muitas razões,  
e a fé nada tem a ver.*

**Simonini in Humberto Eco  
O cemitério de Praga**

## Lista de figuras

<b>Figura 01</b> -	A Terra Indígena Igarapé Lourdes e sua localização	<b>03</b>
<b>Figura 02</b> -	Aldeias da área sul da Terra Indígena Igarapé Lourdes	<b>15</b>
<b>Figura 03</b> -	Aldeias Igarapé Lourdes e Ingazeira na região central da T.I. Igarapé Lourdes	<b>17</b>
<b>Figura 04</b> -	Distribuição das festas entre os tupi mondé e tupi ramarama	<b>04</b>
<b>Figura 05</b> -	Mapa das terras indígenas de Rondônia e arredores	<b>27</b>
<b>Figura 06</b> -	Croqui da aldeia Ikólóéhj II	<b>43</b>
<b>Figura 07</b> -	Construção dos tapiris para os convidados da festa de Natal	<b>57</b>
<b>Figura 08</b> -	Grande chefe Sorabáh Djigúhr na última festa tradicional	<b>92</b>
<b>Figura 09</b> -	Região dos deslocamentos dos Ikólóéhj e dos Zoró	<b>104</b>
<b>Figura 10</b> -	Deslocamento dos Zoró na primeira metade do séc. XX	<b>107</b>
<b>Figura 11</b> -	Os Urumi na Serra da Providência, “Alto Gy”, 1916	<b>113</b>
<b>Figura 12</b> -	Vista aérea da aldeia Igarapé Lourdes na década de 1970	<b>122</b>
<b>Figura 13</b> -	Mapa constante do processo da T.I. Igarapé Lourdes	<b>126</b>
<b>Figura 14</b> -	Configuração espacial da Aldeia Igarapé Lourdes em 2016	<b>134</b>
<b>Figura 15</b> -	Configuração das aldeias pelo ponto de vista de um jovem <i>ikólóéhj</i>	<b>135</b>
<b>Figura 16</b> -	Categorias de parentesco a partir do EGO masculino	<b>139</b>
<b>Figura 17</b> -	Quadro legenda dos vocativos e termos de referência em relação ao EGO masculino	<b>140</b>
<b>Figura 18</b> -	Categorias de parentesco a partir de EGO feminino	<b>141</b>
<b>Figura 19</b> -	Quadro legenda dos vocativos e termos de referência em relação ao EGO masculino	<b>142</b>
<b>Figura 20</b> -	Relação entre nomeação e casamento com a MBD	<b>145</b>
<b>Figura 21</b> -	Relação entre nomeação e casamento amital	<b>145</b>
<b>Figura 22</b> -	Relação entre nomeação e casamento avuncular	<b>146</b>
<b>Figura 23</b> -	Casamento entre os filhos dos <i>zavidjajéhj</i> Xikov Pí Pòhv e Sorabáh Djigúhr	<b>148</b>
<b>Figura 24</b> -	Quantitativo de casamentos mistos entre os Ikólóéhj	<b>149</b>
<b>Figura 25</b> -	Torneio de arco e flecha com o <i>gábrà</i> no canto superior esquerdo	<b>158</b>
<b>Figura 26</b> -	Quadro sinótico do cosmos e o destino das almas antes do protestantismo	<b>166</b>
<b>Figura 27</b> -	Os planos cósmicos do universo <i>ikólóéhj</i>	<b>168</b>

<b>Figura 28</b> - Dádivas e contradádivas na festa <i>Garpiéhj Née</i>	<b>189</b>
<b>Figura 29</b> - Garras de gavião penduradas no beiral do telhado	<b>193</b>
<b>Figura 30</b> - Flautas <i>gojándóbléhj</i> sendo executadas na festa aos <i>Gojánéhj</i> em 1976	<b>203</b>
<b>Figura 31</b> - Flautas <i>gojándóbléhj</i> sendo executadas na festa de 2007	<b>204</b>
<b>Figura 32</b> - Xípo Ségóhv durante uma festa dos <i>Gojánéhj</i> , na aldeia Igarapé Lourdes	<b>250</b>
<b>Figura 33</b> - <i>Vaváb</i> Alamàh fazendo derrubada para roça	<b>265</b>
<b>Figura 34</b> - Alamàh em sua rede narrando sua iniciação xamânica a <i>Vása Séhv</i>	<b>267</b>
<b>Figura 35</b> - Abertura da Etapa Local da CNPI na aldeia <i>Ikólóéhj</i>	<b>273</b>
<b>Figura 36</b> - Preparando o <i>Gov Akàe</i> , a matança do animal de criação	<b>274</b>

## Lista de siglas e abreviações

SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
DAN/UnB	Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
ASSIZA	Associação Indígena <i>Zavidjaji</i> Djigúhr
FETAGRO	Federação de Trabalhadores na Agricultura de Rondônia
NTM	<i>New Tribes Mission</i>
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
CONPLEI	Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
MPF	Ministério Público Federal
UNIR	Universidade Federal de Rondônia
MEIRON	Missão Evangélica Indígena de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso
ININD-9	9ª Inspeção Regional do SPI
DGO/FUNAI	Departamento Geral de Operações da FUNAI
PIN	Posto Indígena
P.I.	Posto Indígena
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
CNPI	Conferência Nacional de Política Indigenista
<i>cfme.</i>	Conforme
<i>lit.</i>	Literalmente
p.	Pessoa
plur.	Plural
incl.	Inclusivo
sing.	Singular
EGO	pessoa de referência a partir da qual se estabelece o parentesco
∅	geração de EGO

## Lista de *kin types* de parentesco

<b>M</b>	Mãe
<b>F</b>	Pai
<b>S</b>	Filho
<b>D</b>	Filha
<b>W</b>	Esposa
<b>H</b>	Esposo
<b>FF</b>	Pai do pai
<b>FZ</b>	Irmã do pai
<b>FB</b>	Irmão do pai
<b>BS</b>	Filho do irmão
<b>MZ</b>	Irmã da mãe
<b>MB</b>	Irmão da mãe
<b>MF</b>	Pai da mãe
<b>SS</b>	Filho do filho
<b>ZD</b>	Filha da irmã
<b>ZS</b>	Filho da irmã
<b>MBS</b>	Filho do irmão da mãe
<b>MBD</b>	Filha do irmão da mãe

# Notas sobre a grafia da língua gavião

Escrevi esta tese utilizando muitas palavras grafadas na língua gavião, classificada como da família mondé do tronco linguístico tupi. A convenção adotada por mim é aquela utilizada pelo professor Iram Káv Sona na escola *Zavidjaj Xikov Pí Pòhv* da aldeia Ikólóéhj II. Iram me assessorou nos assuntos relacionados à grafia e também nas traduções e nas interpretações de termos em gavião. A base da escrita desenvolvida nas escolas indígenas dos Ikólóéhj é aquela que foi transcrita e sistematizada pelos missionários da MNTB, no entanto, alguns professores têm experimentado alterações de acordo com suas próprias experiências docentes. Embora eu tenha procurado me basear no Dicionário Gavião-Português (Edição Experimental) organizado pelo missionário Horst Stute (2004) – que foi de valiosa ajuda – a grafia de muitas palavras está distinta porque preferi me apoiar no entendimento do professor Iram e de sua experiência de mais de vinte anos ensinando nas escolas da aldeia. Além do mais, grande parte dos termos que utilizo dizem respeito à cosmologia *ikólóéhj* e estão ausentes do dicionário elaborado pela missão.

Durante o processo de escrita, através de várias comunicações pessoais, o linguista Denny Moore (1984) dirimiu algumas dúvidas e sugeriu interpretações, especialmente em relação aos termos de parentesco. Desde sua pesquisa nos anos 1970 sabemos que a língua gavião é uma língua tonal.

Dito isto, me valho das convenções de Stute (2004) reproduzidas por Bento (2013) para tentar aclarar as pronúncias, mas acrescento observações a mais, com o intuito de facilitar a leitura.

## **Quando as vogais:**

á é í ó ú equivalem ao tom alto

à è ì ò ù equivalem ao tom ascendente

a e i o u equivalem ao tom baixo

Estas mesmas vogais – tom alto, baixo ou ascendente – podem ser nasalizadas, cujo marcador na grafia é o sublinhado, como em *ágóa* (coração), *baháv* (trovoada distante, lamento dos mortos no céu) ou *gòj* (terra).

As vogais *ú ù u* não possuem correspondentes na língua portuguesa, pois, segundo Stute (2004), representam som alto central, inexistente no português.

As vogais *ó ò o* são pronunciadas como o “o” sem qualquer acento na língua portuguesa.

### **Quanto as consoantes:**

- Consoantes no início da palavra:

F não é utilizado.

S se pronuncia “ts” como em *sulsúlà* (fruta que a mãe de *Goján* colhia com a ajuda de seu filho).

X se pronuncia como “tx” como em *xíbòjà* (mandioca).

Dj se pronuncia como “dj” como em *djávpè* (taboca utilizada para fazer ponta de flecha).

- Consoantes no meio da palavra:

H é utilizado para indicar prolongação da vogal como em *ìhv* (árvore).

J se pronuncia como “i” como em *Gojánéhj* (demiurgo, dono do milho e das águas).

V se pronuncia como “u” como em *evòréhj* (pássaro que anuncia a presença das gentes aliadas dos planos cosmológicos).

Quanto ao apóstrofo ’ se pronuncia como consoante glotal, como em *ma’eg* (milho)

- Consoantes no final da palavra:

V se pronuncia como “p”, “b”, “v”, ou variações destes.

J se pronuncia como “i” ou variações deste.

N se pronuncia como “nt”, “n” ou variação destes.

R se pronuncia como “t”, “d”, “r” ou variação destes.

G se pronuncia como “k”, “g” ou variação destes.

Quando ao J, embora Stute (2004) tenha apontado que “se pronuncia como ‘jt’, ‘jd’, ‘j’ ou variação destes”, observei que a pronúncia mais comum é como “i”, a exemplo de *gàj* (mãe).

Nas reproduções de mitos e histórias do livro “Couro dos espíritos” de Mindlin *et.al.* (2001) tomei a liberdade de utilizar a grafia conforme me foi ensinada pelos professores indígenas para facilitar a compreensão e não confundir as leitoras tendo em visto que a grafia difere substancialmente do que está sendo empregado nas escolas.

Os termos em gavião, com exceção dos nomes dos meus interlocutores e interlocutoras, estão grafados em itálico, bem como as categorias nativas grafadas na língua portuguesa.

Por fim, registro que estas notas não são definitivas, pois, como apontei acima, os próprios professores *ikálóéhj* estão em processo de rever a grafia utilizada nas escolas.



# **Apresentação**

Esta tese é sobre os Gavião, grupo étnico da Amazônia Meridional que prefere ser chamado pelo seu nome na língua materna, Ikólóéhj (*ikóló* = gavião, *éhj* = sufixo de plural ou coletividade), e é desta forma que irei me referir a eles no decorrer do texto. Residentes seculares das bacias dos rios Aripuanã, Roosevelt e Branco, (MT e AM) vivem, pelo menos desde o início do século XX entre a Serra da Providência e o rio Machado (RO). A julgar pelas narrativas coletadas nesta pesquisa, há centenas de anos, os grupos familiares de língua gavião empreenderam um deslocamento desde as proximidades dos rios Aripuanã e Roosevelt em direção ao rio Branco, mais ao sul. Encerraram seu périplo ao se aproximar da margem esquerda do rio Machado, tributário do rio Madeira, onde estabeleceram relações com os brancos dos seringais.

A terra onde moram e dividem com o povo Arara<sup>1</sup> é chamada Terra Indígena (T.I.) Igarapé Lourdes e localiza-se no município de Ji-Paraná, Rondônia. A demarcação desta terra teve início no ano de 1976 e consolidou a área que ocupam atualmente, 185.533 hectares homologados pelo decreto nº. 88.609 de 09/08/1983. São 742 pessoas que vivem nas dezessete aldeias *ikólóéhj*, segundo dados da SESAI (2016). Entre estas pessoas, estão contabilizados indígenas Zoró e Arara que passaram a morar com os Ikólóéhj pela via matrimonial<sup>2</sup>. Falantes de uma língua do tronco linguístico Tupi, da família Mondé, compõem juntamente com Aruá, Cinta-Larga, Suruí e Zoró, além dos grupos Salamã e Mondé hoje extintos, o que é conhecido na literatura especializada como família linguística Tupi Mondé.

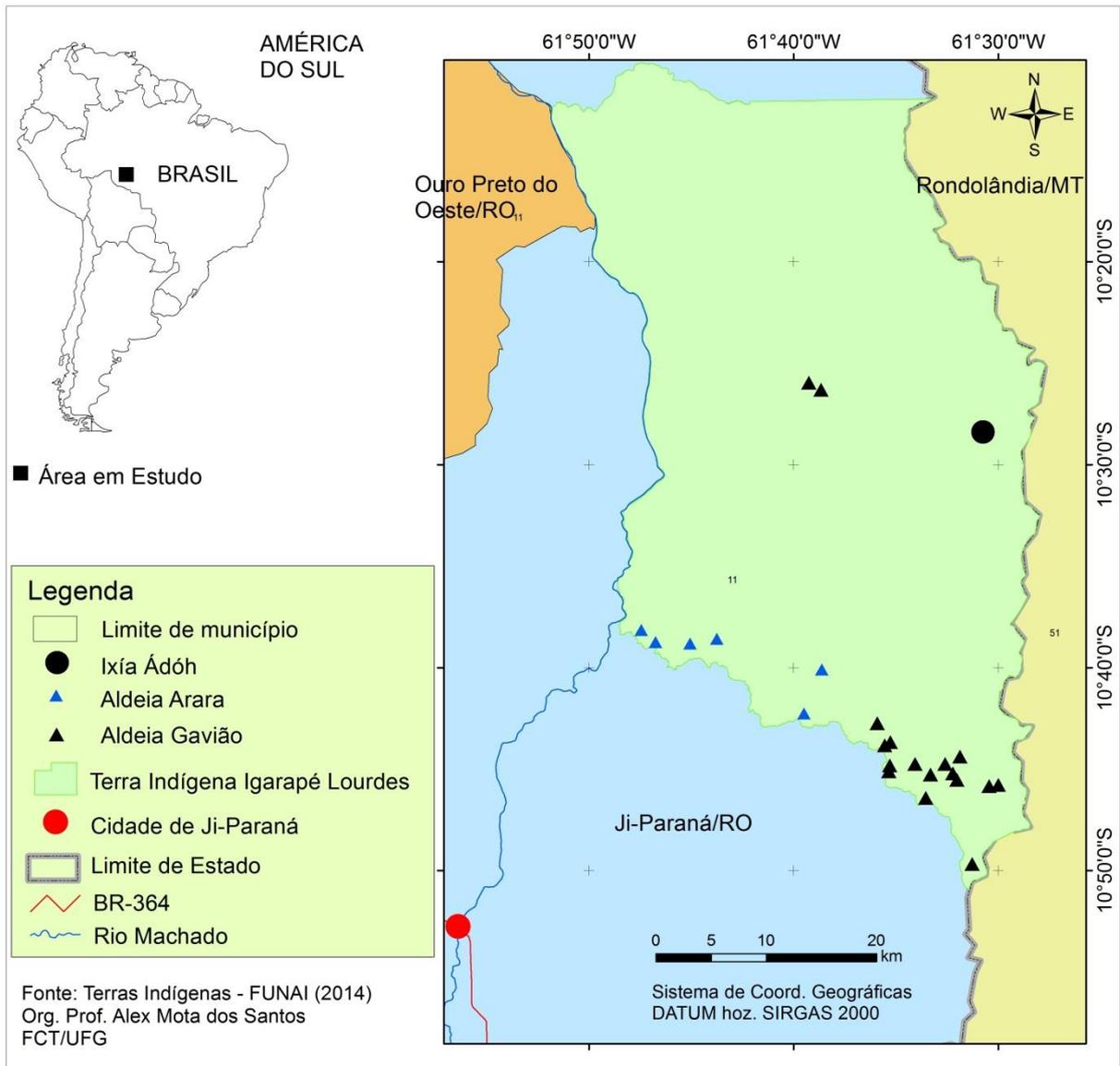
Pouco conhecidos da etnologia ainda hoje, os Ikólóéhj entraram para o rol de povos indígenas do Brasil como povo *Digüit* a partir de um artigo de autoria de Harald Schultz, primeiro etnógrafo a visitá-los, publicado em 1955 no “*Journal de la Société des Americanistes*”(SCHULTZ, 1955). Tal etnônimo foi considerado, anos mais tarde, pelos próprios indígenas como um equívoco, como outros tantos que grassam as fontes históricas e etnológicas sobre os indígenas desde a colonização. Os Ikólóéhj corrigiram este equívoco nos anos subsequentes junto à FUNAI. Schultz havia nomeado o grupo acampado próximo aos seringais do rio Machado com o nome de seu chefe, *Digüit* (Sorabáh Djigühr), embora os regionais já identificassem aqueles índios como Gavião. Desde então, raras foram as pesquisas a seu respeito. Com exceção dos trabalhos do linguista Denny Moore (1984), dos antropólogos Lars Lovold (s/d) e Gílio Brunelli (1996), e dos relatórios administrativos de

<sup>1</sup> Povo da família linguística Ramarama, do tronco Tupi, perfazem um total de 358 pessoas que habitam onze aldeias.

<sup>2</sup> Mais recentemente, através das atividades da igreja, alguns casamentos tem se constituído entre Ikólóéhj e Paiter Suruí da Terra Indígena Sete de Setembro, localizada na região próxima.

Moore (1978), Leonel (1983) e Mindlin (1984), pouco se sabia dos Ikólóéhj até o final do século passado.

**Figura 01** - A Terra Indígena Igarapé Lourdes e sua localização.



Nos primeiros dez anos do século XXI, um grupo de pesquisadores realizou investigações junto aos Ikólóéhj nas mais diferentes áreas. Destacam-se neste período as dissertações de mestrado de Nóbrega (2008) na área de Sociologia, e de Paula (2008) na área de Geografia e a tese de Neves (2009) na área da Educação, trabalhos estes que envolvem tanto Arara quanto Ikólóéhj. Pesquisas deste período que tratam exclusivamente dos Ikólóéhj são a tese de Augusta da Silva (2008) na área da Educação e a dissertação sobre a coleta da castanha de Felzke (2007) para o mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente

da Universidade Federal de Rondônia. Mais recentemente a dissertação de mestrado em Antropologia Social de Bento (2013) trouxe uma esclarecedora etnografia sobre os artefatos de caça e sua conexão com a cosmologia *ikólóéhj*.

Como apontei acima, os *Ikólóéhj* dividem a T.I. Igarapé Lourdes com os Arara, igualmente pouco conhecidos da literatura etnológica brasileira. Além dos trabalhos citados acima cujos temas dizem respeito a ambos os povos, a dissertação de Isidoro (2006) na área da Sociolinguística e a tese de Antropologia de Otero (2015), uma etnografia sobre as festas *arara*, são as únicas referências de que dispomos, ao menos que eu tenha conhecimento, sobre os vizinhos dos *Ikólóéhj*. A tese de Otero (2015) trouxe inspiração para este trabalho. Embora eu já estivesse escrevendo e com o “esqueleto” deste texto montado quando tive acesso a esta etnografia, sua leitura reforçou a ideia que descrever as *festas da igreja*<sup>3</sup> como um modo de ampliação de socialidade tendo em vista a relação entre a presença de visitantes e o nível de animação presente, era acertada.

O presente texto é a primeira tese na área de etnologia indígena sobre os *Ikólóéhj*. Sem ter muitos trabalhos anteriores que servissem de base – com exceção evidentemente da dissertação de Bento (2013) – me envolvi em uma ousada empreitada antropológica, mesmo com o escasso tempo destinado ao doutorado. Consciente dos riscos envolvidos, procurei abordar várias temáticas complexas, afinal, falar ao mesmo tempo de igreja, festa e xamanismo, passando pela mitologia, pela história, pela organização social e, em alguma medida, pelo parentesco, não constituem tarefas simples. Não obstante foi um risco que decidi correr pelos motivos que apontarei à frente.

As leitoras observarão que me reporto profusamente à Mindlin *et.al.* (2001) durante a escrita. Esta autora, cujo interesse nos mitos dos povos de Rondônia permitiu a publicação de vários livros sobre o tema<sup>4</sup>, atendeu ao desejo dos *Ikólóéhj* de terem seus mitos registrados e produziu uma coletânea, em conjunto com cacique Sebirop<sup>5</sup> e Sorabáh Djigúhr, a partir da narração destes líderes e dos xamãs que ainda estavam entre nós. Esta coletânea chama-se “O couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia” e

---

<sup>3</sup> A expressão *festa da igreja* é utilizada pelos meus interlocutores para distinguir estas festas das festas ancestrais. Também o termo festa é sinônimo de dança. Na língua gavião é o mesmo termo, *ibalàe*, que designa tanto uma quanto a outra.

<sup>4</sup> Ver Mindlin (1993, 1997, 1999, 2001, 2007).

<sup>5</sup> A grafia e a pronúncia corretas do seu nome é Sehv Bih Vohv, cujo significado é “roupa de palha com faixa vermelha”, mas como tanto a grafia quanto a pronúncia Sebirop já estão popularizadas, optei por chama-lo de Sebirop. De fato, Sebirop é mais conhecido por Catarino, nome que lhe foi dado quando criança pelos caucheiros que exploraram o caucho nas florestas próximas à maloca de seu pai Sorabáh Djigúhr.

tornou-se um valioso material sobre os mitos que utilizei fartamente. Em outros momentos empreguei as narrativas ouvidas por mim, ou combinei as duas versões. Feitas estas considerações iniciais, vamos ao contexto desta pesquisa e da minha relação com os Ikólóéhj.

## Como surgiu o tema desta tese

Ao descarregar minhas coisas na casa de dona Cecília Babesája no dia 09 de setembro de 2013, cerca de nove anos após minha primeira visita à aldeia Ikólóéhj, tive a sensação de ser completamente principiante naquele universo. E era mesmo. Muita coisa havia mudado entre os Ikólóéhj desde que estive na aldeia pela primeira vez em 2005, mas a mudança mais significativa tinha ocorrido em mim mesma, na minha percepção. Outros olhares e outras sensibilidades estavam sendo acionados por mim naquele momento.

Havia uma “encomenda de pesquisa” – o registro das *histórias dos antigos* a que fui incumbida na reunião que decidi minha aceitação e que tratarei à frente – mas, chegando à aldeia, foi impossível ignorar a mobilização dos Ikólóéhj em torno da igreja e dos preparativos da festa de Natal que se iniciaram aproximadamente quatro meses antes, como veremos no primeiro capítulo. O que meus interlocutores e minhas interlocutoras chamam de *histórias dos antigos* tem a ver com a perspectiva *ikólóéhj* de ver o cosmos. Faz parte desta perspectiva a concepção de que os espíritos são *gente* e como tal eram tratados pelos xamãs, mas também pelos *índios comuns* – como meus amigos denominam aqueles que não desenvolveram capacidades xamânicas. E estas *gentes* estão presentes nos mitos, no universo com seus três planos cosmológicos (*cfme.* Capítulo 03), no trabalho dos xamãs, nas *festas tradicionais* – forma como se referem às festas ancestrais para diferenciar das *festas da igreja* – e na história (*cfme.* Capítulo 02).

Quando retornei à UnB depois dos seis primeiros meses de campo, para escrever o projeto de pesquisa para a qualificação, fui estimulada pela professora Marcela Coelho de Souza, em uma conversa informal, a seguir a pista dos motivos que levaram os Ikólóéhj a me fazerem tal pedido. Comecei a pensar nisso nos primeiros dias da segunda fase de campo e me pareceu, *a priori*, que o pedido para “registrar as *histórias dos antigos*” estava relacionado ao desejo de perenizar, através da linguagem escrita – linguagem por excelência do mundo dos brancos, e equivalente à *verdade* para meus interlocutores e para minhas interlocutoras – os saberes que os mais jovens ainda não dominavam e ainda não valorizavam.

A preocupação de Moisés Séríhr<sup>6</sup> de que os velhos, como ele, estavam partindo sem repassar seus conhecimentos, era compartilhada por várias outras pessoas. Os dias foram se seguindo e, enquanto eu começava a aprender sobre os *vavábéj* (xamãs) e as *gentes* dos planos cosmológicos, a efervescência em torno dos preparativos do Natal não passaram incólumes. Não havia como ignorar o poder de mobilização desta festa, comparável, como ouvi dos meus amigos, à mobilização em torno das festas do *zavidjaj póhj* (grande dono de maloca) Sorabáh Djigúhr.

Eu tinha conhecimento que desde 2007 as *festas tradicionais* estavam em suspenso e que as únicas festas realizadas atualmente eram as da igreja. A partir da instalação dos missionários da *New Tribes Mission* na aldeia em 1966, os Ikólóéhj passaram por diferentes fases de relacionamento com eles e com o próprio evangelho. Estas fases se alternaram entre a adesão quase unânime (anos 1960), o abandono igualmente quase consentâneo (década de 1980), a expulsão dos missionários (1979), a solicitação para seu retorno à aldeia (1992), a adesão massiva depois da implantação das *festas da igreja* (2007), a alta afluência de pessoas nos dias de festa, sua redução nos dias subsequentes; ou seja, relações dinâmicas operam desde o princípio do trabalho missionário. Trata-se, portanto, de mais um dos modelos paradigmáticos da inconstância observada pelos missionários católicos entre os Tupi na costa brasileira, diante do proselitismo missionário nos séculos iniciais da colonização portuguesa (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Os *crentes* oscilam entre a adesão à igreja – uma forma de se aproximar do “ser branco” – e seu abandono.

Convencidos da importância de ter uma igreja para serem “organizados como os brancos” como afirmou Sebirop, os Ikólóéhj transformaram os cultos protestantes em festas/danças, em muitos aspectos semelhantes às *festas tradicionais* que mediavam as relações sociais com *Outros*, sejam eles humanos ou *gentes* dos outros planos cósmicos, tais como o dono do milho e das águas, *Goján*; e das queixadas, os *Garpiéhj*. Nas *festas da igreja*, além das relações sociais com os humanos, outra relação é acionada, a relação entre estes humanos e o Deus cristão/*Paadjaj* (*lit.* Nosso Dono) que foi associado pelos Ikólóéhj ao criador mítico, *Gorá*.

Há entre alguns indígenas um discurso de ruptura com “a cultura dos antigos”, no entanto, no cotidiano, observa-se inúmeras continuidades entre a sociocosmologia Ikólóéhj e o protestantismo fundamentalista. O xamanismo, as *gentes* que compõem seu universo –

---

<sup>6</sup> Liderança *ikólóéhj* que argumentou na reunião em favor da pesquisa e que faleceu antes de eu chegar na aldeia para o período de campo.

*Gojánéhj, Zagaṗohj, Garpiéhj, Olixixà* –, as almas verdadeiras e os espectros dos mortos, estão presentes na vida *ikólóéhj*, assim como os novos componentes do cosmos, Jesus, o Espírito Santo, os anjos. O Deus cristão não é considerado um ser “novo” ou desconhecido, pois é *Gorá/Paadjaj*, familiar dos *Ikólóéhj* desde os tempos míticos.

Para mim, o grande desafio no processo de escrita desta tese foi conciliar as expectativas dos *Ikólóéhj* em relação ao meu trabalho e o tema de pesquisa que se mostrou durante o campo – e que eu não podia ignorar –, qual seja, a presença do protestantismo fundamentalista na vida dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras. Tive muita dificuldade em superar o modo binário e dicotômico de pensar o tema, para me aproximar de ponto de vista dos próprios *Ikólóéhj* a respeito. No projeto de qualificação da tese, examinado pela professora Marcela Coelho de Souza e pelo professor Luis Cayón, o pensamento binário e dicotômico estava muito presente. Tentei, diante das ponderações dos examinadores, me desincumbir desta limitação analítica, mas mesmo agora não tenho certeza de ter conseguido satisfatoriamente.

Dito isso, a proposta desta tese é compreender o lugar do protestantismo fundamentalista no aparato sociocsmológico *ikólóéhj* e a relação dos *Ikólóéhj* com o xamanismo e com os *Outros* em tempos de cristianização. Nesta perspectiva, trago aqui uma pequena parte das *histórias dos antigos* – pois, evidentemente, as limitações de tempo não permitiriam uma cobertura maior –, não como um conhecimento morto, do passado, mas como algo que tem se atualizado constantemente e opera hoje na sociocsmologia dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras. As *festas da igreja* constituem parte desta atualização. As *histórias dos antigos* são o presente, pois elas estão inscritas no modo de ser e de pensar dos *Ikólóéhj*. A adesão majoritária ao protestantismo fundamentalista e a aparente renúncia às *festas tradicionais* e ao xamanismo só foram possíveis depois que a dança passou a fazer parte da igreja, ou seja, depois que os *Ikólóéhj* transformaram a igreja em seus próprios termos.

Os *Ikólóéhj* desejam ser *crentes*, afinal é experimentando a forma *crente* que eles esperam atingir a imortalidade aqui na terra – pois no céu ou no mundo subaquático eles já a possuíam – que está sendo oferecida pela segunda vez por *Gorá*, através dos missionários brancos. Nos tempos míticos *Gorá* havia feito esta oferta, mas as condições para atingi-la eram intoleráveis e os *Ikólóéhj* a recusaram, como veremos no terceiro capítulo. Agora, aguardam a “volta de Jesus” para reunir o corpo a alma verdadeira dos mortos e, assim, viver

para sempre. Enquanto isso, dançam, aqui na terra e no mundo póstumo (subaquático ou celeste), como veremos em detalhes no decorrer da tese.

Dançar é antecipar a imortalidade. O paraíso póstumo, seja no mundo subaquático ou no céu, se caracteriza pelas danças ininterruptas. Aqui na terra, eram as danças das *festas tradicionais* que operavam como um espaço-tempo de antecipação desta imortalidade. Não havia como aderir completamente ao protestantismo enquanto este proibia as danças. Parecia incompatível, aos olhos dos Ikólóéhj, se alegrar com a promessa de vida imortal, sentados nos bancos da igreja. Quando puderam dançar, aí então a adesão foi majoritária e as *festas tradicionais* foram colocadas em suspenso.

Para além do desejo da imortalidade (quem, afinal, não a deseja?), os Ikólóéhj sempre fizeram festas como um instrumento de ampliação da socialidade. Eram nas *festas tradicionais* que as unidades domésticas se reuniam, que os grupos vizinhos se aproximavam e estabeleciam alianças, que afins potenciais eram transformados em afins reais, e que viviam momentos alegres. As *festas da igreja*, por sua vez, alargaram estes propósitos como não havia sido possível anteriormente, promovendo encontros de centenas de pessoas de várias etnias. Tratarei a este respeito no capítulo um.

Quando dançam na igreja, utilizando-se a estética indígena, nos corpos e na coreografia; quando se relacionam com Jesus nos mesmos termos que com os espíritos de sua cosmologia, através do respeito, da obediência às regras, das músicas, das danças e da alegria; quando mantêm a festa como o espaço-tempo da instauração da socialidade ampliada; e por fim, quando através da organização da igreja, tornam afins potenciais em afins reais fazendo das festas instrumento de afinização de inimigos – como demonstram os recentes casamentos entre Ikólóéhj e Paiter Suruí –, os Ikólóéhj demonstram manejar com propriedade as instituições dos brancos para fins indígenas. Trata-se, de fato, de uma domesticação, tal como fizeram os Waiwai da Amazônia Setentrional (HOWARD, 2002) em relação às mercadorias e à pregação protestante. Neste processo de domesticação, os Ikólóéhj, tal qual os Waiwai, buscam “ativamente contatos externos, [para] submetê-los a seu próprio controle, assimilar seus poderes e canalizá-los para seus próprios fins, ou seja, aumentar a vitalidade de sua sociedade” (*idem.*, 2002, p.51)

Minha iniciação nestas festas não se deu na aldeia Ikólóéhj, mas na Terra Indígena Sete de Setembro, em uma aldeia Suruí – antigos inimigos –, para a qual meus anfitriões foram convidados. Depois deste primeiro contato, acompanhei a preparação e participei de mais três festas: o Natal de 2013, o Natal de 2014 e as comemorações dos “Cinquenta anos

de evangelização” que tiveram lugar entre janeiro e fevereiro de 2015. Os Ikólóéhj entendem que as *festas da igreja* são, em um nível, o da relação entre humanos, semelhantes às *festas tradicionais*. Em outro nível, o da relação com as *gentes* do cosmos, dizem se tratar de outra festa. Um dos organizadores do Natal de 2013 resumiu da seguinte forma: “é como festa dos *Gojánéhj*, mas é diferente”. Estes diferentes níveis de comparação – em que sentido “é como” e, em que sentido “é diferente” – serão abordados nos capítulos um e três.

## Como cheguei aos Ikólóéhj

Começarei a situar a leitora sobre minha inserção entre os Ikólóéhj pelo dia em que eles me aceitaram como pesquisadora para o trabalho de campo do doutorado em Antropologia. O dia escolhido foi um sábado, pela manhã. Josias Govéhj Pòhv, filho do cacique Catarino Sebirop, havia marcado uma reunião com os homens e as mulheres das aldeias Ikólóéhj I e Ikólóéhj II – nome homônimo ao povo – e com representantes das demais aldeias para debaterem e decidirem sobre alguns assuntos, dentre os quais, a autorização de minha pesquisa. Era 13 de outubro de 2012. Próximo às oito horas, estávamos eu e meu amigo Heliton Xijavabáh – importante liderança indígena que me introduziu no mundo *ikólóéhj* – nos dirigindo até o pátio do núcleo residencial de Sebirop, a aldeia Ikólóéhj I. Quando chegamos, alguns homens já se encontravam em frente à casa de Josias. Aos poucos, outras pessoas foram se aproximando.

Sentados sob as árvores do terreiro, todos aguardavam o início das conversas. Eu também esperava. A minha espera era acompanhada de certa ansiedade. Embora estivesse acostumada a encontros deste tipo, pois desde 2005 frequentava as aldeias dos Ikólóéhj, pela primeira vez o que estava em questão era a permissão para que eu morasse durante um ano na “comunidade”, como eles próprios falam. Não apenas morar, como ter autorização para perguntar, entrevistar, fotografar e perscrutar suas vidas, seu cotidiano.

Não era meu primeiro contato e nem eu era uma total desconhecida dos Ikólóéhj, pois, como disse, desde 2005 eu frequentava as aldeias e as reuniões do movimento indígena, chegando a atuar na educação escolar indígena<sup>7</sup>. Foi a partir do convite de Xijavabáh que cheguei pela primeira vez em uma aldeia *ikólóéhj* durante uma festa. As experiências vividas

---

<sup>7</sup> Entre 2006 e 2009 atuei na Coordenação da Educação Escolar Indígena da SEDUC de Ji-Paraná.

naqueles dias, e que estão descritas no capítulo três, me afetaram sobremaneira. Desde então, meu esforço foi no sentido de me aproximar dos Ikólóéhj e do seu mundo.

Tive oportunidade de estreitar os laços com os Ikólóéhj durante o mestrado, nos anos de 2006 e 2007. Entre outubro e novembro de 2006 experienciei uma primeira imersão no cotidiano *ikólóéhj* quando acompanhei o grupo familiar de Moisés Séríhr para duas semanas de coleta de castanha no interior da floresta, na região do igarapé Madeirinha, mais de cem quilômetros de distância da aldeia Ikólóéhj II, onde esta família residia. Meu objetivo era etnografar a coleta da castanha para a dissertação de mestrado. Não obstante a curta duração, viver aqueles dias na floresta com as famílias *ikólóéhj* adquiriu um valor inestimável para mim. Ainda durante o mestrado, estabeleci contato com cacique Sebirop que viria a se tornar, mais de seis anos depois, meu principal *ensinador* nos treze meses de campo do doutorado e também nos meses de escrita da tese.

Neste período, aproveitei as visitas a minha família (marido e filhos) em Ji-Paraná para discutir questões e dirimir dúvidas junto a Sebirop. O fato de residir nesta cidade permitiu esta interação e resultou na construção deste texto de uma maneira colaborativa. Mas não apenas Sebirop acompanhou esta fase, também o professor Iram Káv Sona mostrou-se um importante interlocutor durante o período de escrita. Mas retornemos à reunião.

Ao ingressar no PPGAS/DAN/UnB, desejava trabalhar com os Ikólóéhj, mas dependia de sua autorização. Havia uma autorização tácita da parte dos indígenas mais próximos, pois quando fui comunicar a eles que iria estudar Antropologia em Brasília, cacique Sebirop sondou: “mas você vai trabalhar com a gente, né?!”. Realizar minha pesquisa junto ao povo que eu já tinha contato frequente, cujas pessoas frequentavam minha casa e com as quais já estabelecera laços de amizade apesar da assimetria das relações interétnicas em que, inevitavelmente, eu estava inserida, era muito importante para mim. Não obstante eu contasse com a aceitação das pessoas mais próximas, tal decisão deveria ser referendada pelas demais pessoas da comunidade.

Matilde Nóhn Nóhn, liderança *ikólóéhj* e filha do cacique Sebirop, fez a abertura da pauta da reunião em que decidiriam minha aceitação ou não como pesquisadora da comunidade. Após sua fala, Josias solicitou que eu apresentasse minha proposta. Em minha apresentação coloquei-me a disposição para pesquisar o que fosse de seu interesse. Ao término de minha fala, uma longa discussão se seguiu. Praticamente todos adultos opinaram. E eu ali, sentada, observando apenas, sem saber exatamente o que diziam a meu respeito na língua gavião. Ouvia meu nome sendo pronunciado por um e por outro e, ao mesmo tempo,

intuía um ambiente favorável. Uma única fala não pareceu muito amigável. Soube depois que se tratava de uma liderança da igreja preocupada com o fato de que uma pesquisa poderia “mexer em coisas do passado, que ninguém acredita mais”. Seu pronunciamento não foi apoiado pelos demais.

Neste momento, Moisés Séríhr que estava sentado em uma rede e permaneceu calado até então, entreviu. Sua fala provocou silêncio absoluto e rostos compenetrados. Foi meu último encontro com este amigo que me ensinou muitas coisas nos dias que passamos no interior da floresta durante a coleta da castanha, em 2006. “Eu estou doente e não vou viver para sempre. Precisamos registrar as *histórias dos antigos*. Eu sei muita coisa e quero que fique registrado, escrito”, disse ele, apoiando minha presença como pesquisadora. Não houve tempo de registrar suas histórias. Quando voltei à aldeia em setembro de 2013, ele havia partido.

Enquanto alguns homens conversavam entre si, as mulheres deram seu veredicto: “Nós queremos sim que ela fique porque, mesmo sendo branca, ela não tem nojo da nossa cozinha, da nossa comida e da nossa bebida”. A importância da comensalidade se mostrou antes mesmo de eu me instalar na aldeia. Assim que todos se pronunciaram, Heliton tomou a palavra. Ao fim do seu discurso, todos assinaram a autorização. Por fim, com a encomenda de “registrar as *histórias dos antigos*”, fui aceita para começar minha pesquisa de doutorado em agosto de 2013.

## Como realizei a pesquisa

Pouco antes do campo, a questão da hospedagem começou a me preocupar: onde eu iria morar? Na aldeia Ikólóéhj há uma casa de apoio da FUNAI, mas compreendi que viver ali me impediria de vivenciar preciosos momentos de aprendizado. Fui novamente até lá com meu amigo Heliton Xijavabáh para decidirmos isso junto aos meus anfitriões. Após consultar sua mãe (*gaj*) Cecília Babesája e sua irmã (*óbbar*) Marina Paúhv, acordamos que eu ficaria, ao menos no primeiro mês, morando junto com Babesája. A abertura e a receptividade desta família foram fundamentais para que eu, a despeito de todas as dificuldades do campo, conseguisse chegar a treze meses de pesquisa.

Resolvida a questão da moradia, dias depois me encontrava residindo na aldeia Ikólóéhj. Um tanto atônita nos primeiros momentos diante de um mundo misterioso e ao

mesmo tempo instigante, na segunda semana fui interpelada pelo cacique Sebirop: “eu estou percebendo que a antropóloga está perdida” disse ele a mim em um almoço de domingo na casa de Josias. Sua sensibilidade diante do meu estado me deixou ao mesmo tempo surpresa e feliz. Assumi de imediato a minha condição: eu estava perdida. E assim Sebirop se propôs a me ensinar. Aceitei de pronto. Durante a semana eu, geralmente acompanhada de João Xipiabihr, meu colaborador e guia pelas casas da aldeia Ikólóéhj e das aldeias próximas, visitava as famílias para conversar. Registrando a genealogia pude conhecer e conversar com quase todas as famílias das aldeias. Nos finais de semana em que era possível, me reunia com Sebirop para ouvir suas narrativas.

Ele, que é um dos conhecedores das *histórias dos antigos*, fez questão de acompanhar meu trabalho, não apenas durante minha permanência na aldeia, mas depois disso, nas constantes dúvidas que eu possuía e nas inúmeras conferências do material escrito. E, embora a responsabilidade desta tese seja minha, este trabalho tornou-se possível, em grande medida, devido a Sebirop, que me introduziu no universo do seu povo com a paciência de alguém que ensina uma criança. Muitas vezes, durante nossas entrevistas, ciente da importância das informações para a minha compreensão a respeito de vários temas, em especial do xamanismo, ele dizia: “isso é segredo, mas como é pra pesquisa, a gente tá falando”.

Destarte, em grande medida foi a partir do ponto de vista de Sebirop que estas linhas foram escritas. Pude constatar, no entanto, nas conversas com outras pessoas da aldeia, que seu ponto de vista é corroborado, não por todos os Ikólóéhj – o que seria inverossímil, na medida em que um pensamento unívoco é improvável – mas por uma parcela significativa dos interlocutores e das interlocutoras, especialmente no que diz respeito a relação dos Ikólóéhj com as *gentes* do cosmos. Foi assim que Sebirop me ensinou a tratar os espíritos. “Não são espíritos, são *genté*”, repetiu exaustivamente, até que eu incorporasse este termo.

Além de Sebirop, o professor da escola da aldeia, Iram Káv Sona, acompanhou de perto a elaboração desta tese. Professor atualmente formado em Licenciatura em Educação Básica Intercultural pela Universidade Federal de Rondônia, Iram me acompanhou em alguns momentos da minha pesquisa, quando realizamos juntos entrevistas com os mais velhos. Neste período Iram realizava sua pesquisa sobre as festas tradicionais para Trabalho de Conclusão de Curso. Considero-o, portanto, como meu colega de pesquisa.

Na família em que fui inserida as interações se davam lentamente. O fato de minha anfitriã não falar português, embora entendesse, constituiu-se em um desafio a mais para mim. Aos poucos fui sendo incluída nas atividades da família, nas idas à roça, na coleta da

castanha, nas refeições partilhadas, no preparo da macaloba<sup>8</sup> e nos passeios para coletar frutos. Para além das ocupações do meu grupo familiar, acompanhei as atividades coletivas da aldeia, a pesca com timbó, a coleta de castanha, os preparativos e as *festas da igreja*, as reuniões de diferentes ordens e as festas de aniversário em diferentes grupos familiares.

Minha rotina na aldeia consistia em acompanhar meus anfitriões em suas diversas atividades, conversar com as famílias durante a semana com a valiosa mediação do *bàxùn* (amigo) João Xipiabihr, e nos fins de semana me reunir com Sebirop para ouvir suas histórias e conferir informações. Com Xipiabihr percorri, a pé quase todas as vezes, as estradas que ligavam algumas aldeias. Com distâncias variáveis entre uma e outra aldeia (entre dois e oito quilômetros) estas horas de caminhada foram profícuas, pois durante estas conversas desinteressadas muitas informações, que não apareciam diante do gravador, foram reveladas. Frequentemente sua esposa Marisa e seus filhos nos acompanhavam. Desta forma visitamos as aldeias Cascelho, Nova Esperança, Cacoal, Maloca Grande, Tucumã, Teleron, Enoque, Zape Adoh, Zezinho e Castanheira. Em várias residências da aldeia Ikólóéhj II e em todas da Ikólóéhj I<sup>9</sup> eu não precisei de mediadores. Minha relação de longa data com estas famílias e o fato de a maioria falar português perfeitamente possibilitou uma maior interação. Nestes casos não foi necessária a mediação de Xipiabihr, que havia sido um valioso guia e intérprete em outras situações.

Conheci a aldeia José Antônio junto com Xipiabihr e Sebirop. Fomos de carro. Meus amigos desejavam me mostrar o preparo do *bólikáb*, resina de uma árvore que não identifiquei, mas que parecia uma espécie de breu<sup>10</sup>. Esta resina, ao ser preparada no fogo e moldada como uma bola do tamanho de um limão é utilizada para vários fins. Seca, serve para fortalecer os fios de algodão usados na confecção de flechas. Queimada, libera uma fumaça de cheiro agradável que protege os humanos dos perigos das *gentes* do cosmos. A esposa de José Antônio, Luana Sorazav, da etnia Zoró, é especialista em produzir *bólikáb*, mas neste dia não tivemos sorte, pois ela não a estava preparando.

Para visitar as aldeias Final da Área e Bananal, contei com o apoio de Zaqueu Tapé, esposo de Marina Paúhv e genro de Babesájá. Zaqueu me levou de moto e serviu de

<sup>8</sup> Bebida preparada com mandioca, milho ou cará. Para o uso cotidiano não possui teor alcoólico. Pode ser fermentada por ocasião das *festas tradicionais*.

<sup>9</sup> Estas aldeias são separadas apenas por uma estrada, aberta por fazendeiros nos anos 1970, quando os Ikólóéhj residiam, exclusivamente na aldeia Igarapé Lourdes. Ela passa ao sul da TI e serve ao tráfego entre RO e MT, é utilizada, embora de forma ilegal, por brancos que se deslocam entre estes estados. Para quem chega na TI vindo de Ji-Paraná, Ikólóéhj I está do lado direito e Ikólóéhj II no lado esquerdo (*cfme*. Figura 02).

<sup>10</sup> Sólido escuro, inflamável, obtido a partir resinas de plantas de várias espécies.

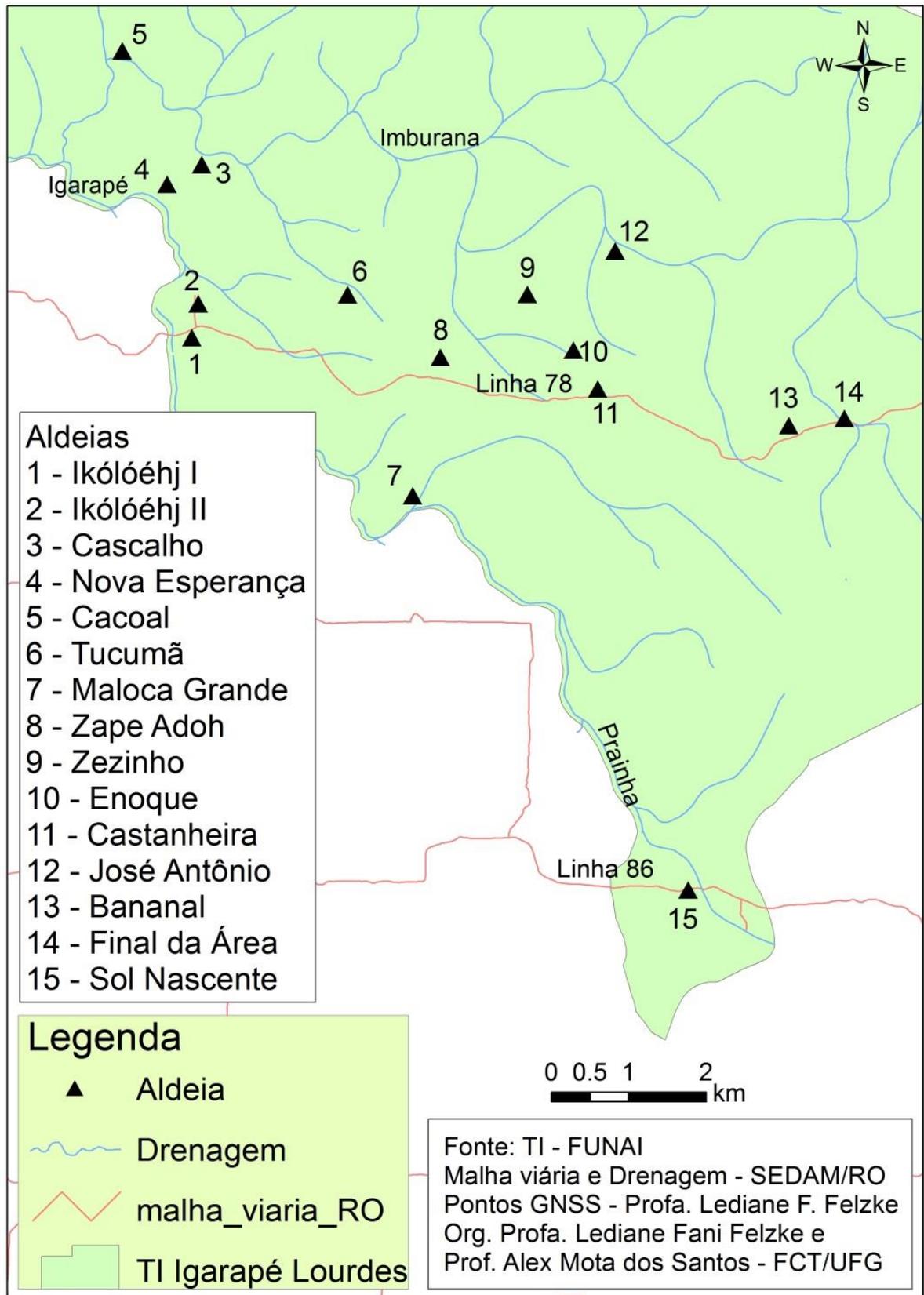
mediador nesta visita. Embora tenha me detido a maior parte do tempo em Ikólóéhj I e II e poucos dias em Igarapé Lourdes e Ingazeira, perambulei pelas dezesseis aldeias. A única aldeia que permaneceu inacessível foi a Sol Nascente por ficar em outra estrada (*cfme.* Figura 02). Localizada no extremo sul da Terra Indígena Igarapé Lourdes, esta aldeia tem uma configuração interessante. É habitada por uma família *ikólóéhj* e uma família tupinambá do litoral baiano que foi acolhida pelo cacique Sebirop<sup>11</sup>. Estas famílias foram instaladas estrategicamente naquele local para garantir que a TI não fosse invadida por brancos.

As aldeias Igarapé Lourdes e Ingazeira, muito distantes dali (*cfme.* Figura 03) e acessíveis por uma estrada precária no tempo seco (maio a outubro) e apenas por barco no tempo chuvoso (novembro a abril), foram visitadas duas vezes por mim no decorrer do período de campo. A primeira vez entre os dias 08 e 16 de janeiro de 2014, quando fiquei hospedada em uma casa vazia localizada ao lado da residência de Emilio Kávtóhr e Márcia Kav Adjohr, meus anfitriões nestas aldeias. Foi o arranjo perfeito para mim porque não ficava sozinha na casa de apoio da FUNAI, passava o tempo e fazia as refeições com meus anfitriões e à noite dormia na casa ao lado. A segunda ocorreu entre os dias 29 de outubro a 10 de novembro de 2014. Neste período pernoitei na casa da FUNAI juntamente com as equipes da SEDUC e da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e durante o dia convivi e fiz as refeições, na primeira semana com Delson e sua família, e na segunda semana com Xábéhr e sua família. Nestes curtos períodos, Xábéhr, um dos mais velhos da aldeia, tornou-se meu principal guia e mediador.

---

<sup>11</sup> Não obtive maiores detalhes sobre as circunstâncias da instalação desta família na T.I.

Figura 02 - Aldeias da área sul da Terra Indígena Igarapé Lourdes.



A escolha de Ikólóéhj I e II como *locus* principal de minha pesquisa se deu por duas razões, a primeira delas é que estas aldeias passaram a ser centrais depois que a aldeia Igarapé Lourdes deixou de possuir este estatuto. Veremos em detalhes este processo no capítulo dois. A aldeia Ikólóéhj II é a mais populosa, reúne a casa de apoio da FUNAI, a maior escola *ikólóéhj* – que comporta até o ensino médio – o posto de saúde, a igreja e, mais recentemente a sede da Associação Indígena *Zavidjaj*<sup>12</sup> Djigúhr (ASSIZA). Na aldeia Ikólóéhj I, formada pelo grupo familiar do cacique Sebirop, está localizado o salão onde são realizadas as reuniões relacionadas às organizações governamentais e não governamentais que operam na TI. É neste espaço que ocorrem majoritariamente estes encontros. Entre setembro e novembro de 2013 realizaram-se nesta aldeia o Seminário de Avaliação do Plano de Gestão da T.I. Igarapé Lourdes, a reunião da ASSIZA sobre venda da castanha, a reunião com a presença dos vereadores de Ji-Paraná para reivindicar melhorias, a discussão sobre o projeto “Minha casa, minha vida” com os responsáveis da Federação de Trabalhadores Agrícolas (FETAGRO). Nos primeiros meses passados na aldeia, foram poucas as semanas em que não houvesse alguma reunião na área da saúde, educação, associações indígenas, igreja, ONGs e FUNAI.

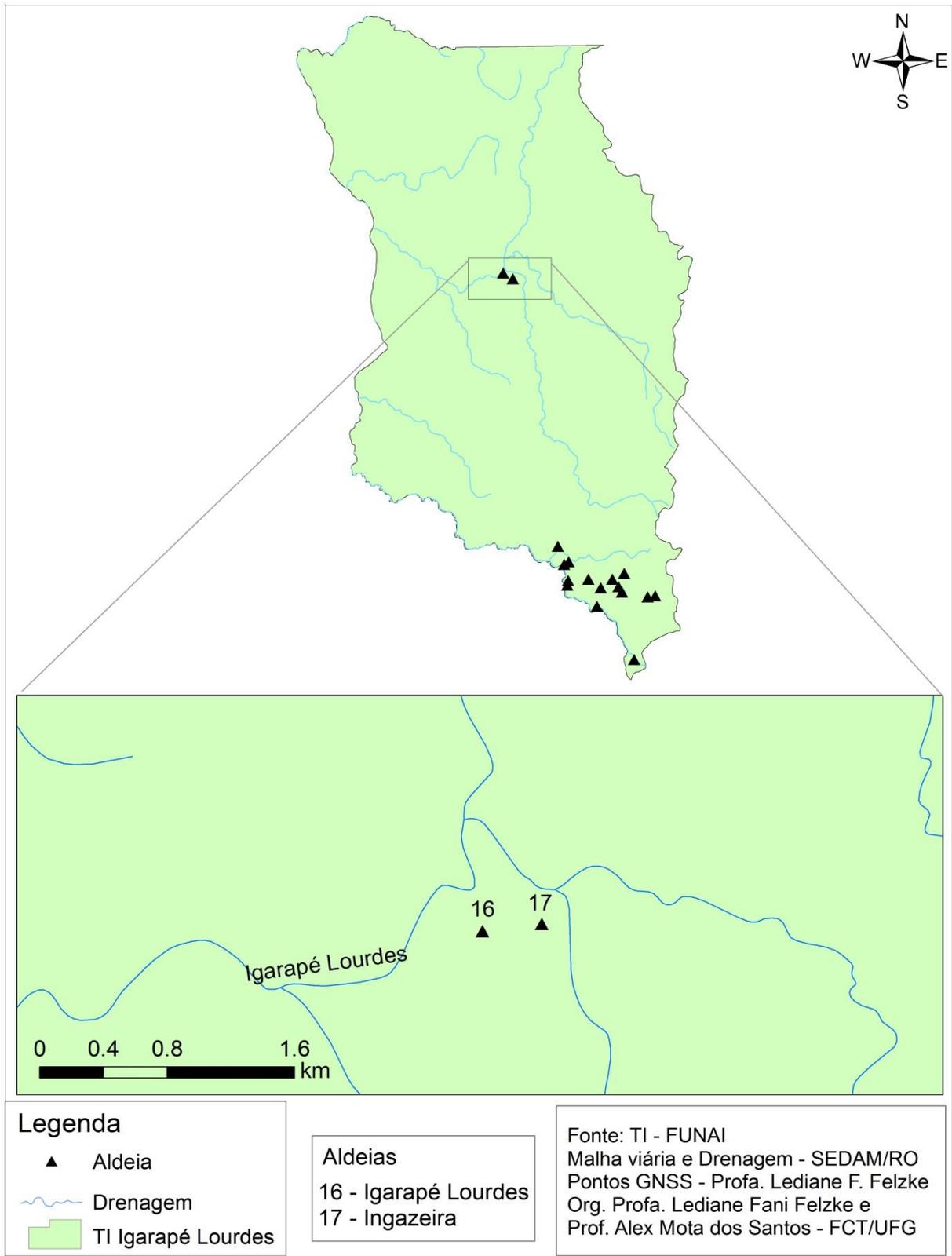
A decisão de passar umas semanas em Igarapé Lourdes, que compõem um mesmo conjunto com Ingazeira, se deu pelas características especiais desta aldeia. Ainda hoje cercada de florestas por todos os lados e de difícil acesso, a ambientação desta aldeia é muito diversa do que experimentei na aldeia Ikólóéhj I. Seu isolamento permitiu que eu acessasse percepções diferenciadas que me ajudaram a compreender muito sobre o universo *ikólóéhj*.

Os treze meses de pesquisa nas aldeias foram divididos em dois momentos, uma primeira temporada de setembro de 2013 a fevereiro de 2014 e uma segunda de agosto de 2014 a fevereiro de 2015. Nestes intervalos, além das já referidas atividades realizadas, acompanhei os Ikólóéhj, a seu convite, em reuniões e eventos promovidos por organizações governamentais e não-governamentais, realizados nas cidades de Ji-Paraná, Cacoal, Porto Velho em Rondônia e Humaitá, no sul do Amazonas. Estes eventos constituíram importantes fóruns de debate e interlocução para compreender os posicionamentos dos Ikólóéhj diante de vários temas. Entre março e julho de 2014, em meio à escrita do projeto de qualificação, realizei pesquisa arquivística na sede da FUNAI em Brasília e no Museu do Índio no Rio de Janeiro para buscar dados sobre sua história.

---

<sup>12</sup> *Zavidjaj* é o título, digamos assim, do chefe da maloca (*zav*=casa; *dja*=dono, senhor), sobre esta categoria tratarei com um pouco mais de detalhes no capítulo dois.

**Figura 03** - Aldeias Igarapé Lourdes e Ingazeira na região central da Terra Indígena Igarapé Lourdes



Acredito que tive uma privilegiada condição para realizar minha pesquisa de campo, a começar pelo longo tempo de convívio com os Ikólóéhj, mesmo que de forma esporádica – desde 2005 – e pela boa interação com eles neste tempo. Mas o privilégio vai para além deste aspecto. O fato de realizar uma pesquisa colaborativa não apenas com o professor Iram, mas também com os demais estudantes do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade de Rondônia (UNIR), foi fundamental para os rumos deste trabalho. Em especial os acadêmicos Josias Goehj Pohv, José Palahv, Roberto Sorabáh e Zacarias Kápiar tiveram contribuições importantes nas discussões em torno dos temas aqui tratados. Ao tempo que eles contribuíaam comigo, discutíamos e trocávamos dados para suas próprias pesquisas.

Enquanto eu procurava estabelecer alguma relação com o ponto de vista deles, tentando compreender como eles pensam a si mesmos, eles estavam preocupados em conferir comigo – sua informante – se as compreensões do que eles estavam apreendendo da ciência ocidental na universidade estavam corretas. Deste exercício reflexivo também participaram, em diferentes momentos, além dos professores e acadêmicos referidos acima, os professores Matilde Nóhn Nóhn, Arnaldo Pabé, Alberto Ihv Kuhj, Isael Xixina, Edmilson Mâhv e Francuá Zava, com os quais estabeleci um diálogo razoável e pudemos, em conjunto, refletir as relações e imbricações entre o universo indígena e o mundo dos brancos.

As conversas mais longas e sistemáticas tiveram lugar com o professor Iram Káv Sona cujo desejo de estudar Antropologia, e mais especificamente, as festas ancestrais do seu povo, os Ikólóéhj, nos aproximou de forma contundente. Seus questionamentos nada simples me fizeram repensar o papel mesmo de minha pesquisa no contexto da comunidade. Devo muito das reflexões deste trabalho ao meu amigo Iram com quem dividi momentos de dúvidas e angústias sobre nossas pesquisas em torno da cosmologia do seu povo.

Foi emblemático o dia que Iram Káv Sona me perguntou como ele deveria chamar sua religião. Ele argumentou que queria dar um nome porque os brancos se consideram católicos, evangélicos, espíritas, entre outros. E quando estes mesmos brancos perguntavam a ele sua religião ele não conseguia resumir em uma única palavra. Esta e outras questões permearam a relação que estabeleci com meus colegas de pesquisa *ikólóéhj*.

Enquanto com os professores da escola e acadêmicos indígenas da universidade eu dialogava sobre assuntos variados, ouvia sobre as *histórias dos antigos* com os mais velhos. Além do meu principal interlocutor, o cacique Sebirop, e de Xipiabihr e Xabéhr, a quem já referi, pude contar com a generosidade de vários homens e mulheres que destinaram tempo para

sentar junto a mim e, diante do gravador lembrar os mitos, as festas, os xamãs e os rituais de pajelança. A despeito de muitas vezes me sentir incômoda com minhas demasiadas indagações, percebi nos meus interlocutores e nas minhas interlocutoras uma satisfação em revelar conhecimentos de seu mundo. As conversas com Rosa Ixia Úhv, Cecília Babesája, Esther Ódiakav, Valtorino Vása Séhv, Alberto Padåg, Frederico Pinhùhn, Antonio Alia, João Dájðájà, Xiko Xíhv, Montgomeri Taràhm, Chapinha Xapí e Madjikihhr, dentre os quais convivia mais com uns do que com outros, me ajudaram a acessar – o pouco que consegui, evidentemente – o entendimento de mundo *ikólóéhj*.

Outros indivíduos, com outras experiências, certamente trarão concepções distintas sobre o que foi registrado aqui o que, evidentemente não torna menos “verdadeiras” as versões dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras (LÉVI-STRAUSS, 2012 [1958], p.313). Mesmo entre estes, há entendimentos peculiares sobre alguns pontos. A multivocalidade é um atributo das cosmologias ameríndias e não seria diferente entre os *Ikólóéhj*.

Além deles, ouvi histórias, auxiliada por meus amigos Xijavabáh, Sebirop e Xipiabihr, do homem que forneceu as primeiras informações sobre os *Ikólóéhj* ao etnólogo Harald Schultz, nos anos 1950, o *zavidjaj* (dono de maloca, chefe) Sorabáh Djigúhr, antes de seu falecimento em fevereiro de 2014. Com sua respiração difícil e voz cansada devido a sua idade avançada, Sorabáh contou sobre vários feitos que foram preciosos para reconstituir a história *ikólóéhj*, da qual tratarei no capítulo dois.

Embora as *histórias dos antigos* constituíssem o enfoque central dos diálogos, os assuntos relacionados à igreja e suas festas, à palavra de Deus e à adesão dos *Ikólóéhj* ao evangelho acabaram permeando as conversas, afinal, há 50 anos meus interlocutores e minhas interlocutoras convivem com a pregação protestante fundamentalista.

Destarte, percorrendo residências e aldeias, roças e mata, fui, paulatinamente me inserindo, e sendo inserida, no seu cotidiano como *Vàzer Kira* (mulher branca), *Vàzer kúhj* (mulher velha) ou ainda *Vàzer adób* (mulher alta), nomes pelos quais fui chamada no tempo em que estive na aldeia.

Neste período, não obstante, preocupada em dar conta de um sem número de informações, mitos, rituais, diagramas de parentesco, organização social, atividades domésticas, relações diversas, não dediquei tempo suficiente para aprender a língua gavião. Penso que o fato de a maioria dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras conversarem comigo em português foi um impeditivo para meu aprendizado. No processo de

escrita contei com a ajuda de meu colega de pesquisa, o professor Iram Káv Sona, que traduziu comigo várias falas e entrevistas na língua gavião e foi o corretor da grafia utilizada no texto, e de João Xipiabihr que fez um sem número de traduções simultâneas durante as entrevistas com as pessoas que preferiam falar em gavião.

No entanto, em meio a este ambiente aparentemente favorável, havia uma censura tácita em relação a mim e às minhas perguntas. Nem todas as pessoas que eu gostaria de entrevistar quiseram conversar comigo. O fato de eu estar perguntando sobre as festas, o xamanismo e o cosmos parecia incomodar aqueles mais ligados à igreja. Não insisti e me dediquei a ouvir os Ikólóéhj que estavam dispostos a contribuir. Confesso, no entanto, que por várias vezes fui tomada de um sentimento de frustração diante desta reserva. Em algumas conversas meus interlocutores e minhas interlocutoras falavam baixinho como se estivessem falando de algo proibido. Frequentemente eu era interpelada por líderes da igreja que desejavam saber o que certas pessoas haviam me falado a respeito da cosmologia e do xamanismo.

Por essa razão, e para proteger os interlocutores e interlocutoras, omiti na maioria das falas os nomes dos envolvidos. Veremos que o segredo é um importante instrumento da socialidade *ikólóéhj* e, na medida do possível, procurei manter em segredo as identidades dos entrevistados. A fala de uma mulher é emblemática neste sentido: “aqui é assim, a gente nunca vai deixar de respeitar as coisas antigas, só que a gente não fica falando, é segredo”. Falávamos neste dia sobre a presença ou não de xamãs entre os Ikólóéhj, assunto que será abordado no quarto e último capítulo da tese. Passemos então a uma breve antecipação dos temas dos capítulos.

## **Antecipando os capítulos**

O primeiro capítulo é dedicado às *festas da igreja*, a partir das quais levanto uma série de questões que procuro responder no decorrer da tese. Tive oportunidade de acompanhar três *festas da igreja* na aldeia Ikólóéhj II, quais sejam, o Natal de 2013, considerado animado pela afluência de muitos visitantes; o Natal de 2014, festejado apenas entre os Ikólóéhj e considerado, por isso, desanimado; e a comemoração dos “Cinquenta anos de evangelização” que se estendeu de janeiro a fevereiro de 2015, reputada como exitosa porque, além de outras etnias indígenas, vários brancos estiveram presentes, tais como missionários de outros

estados e países e servidores da SESAI e da FUNAI. Meu objetivo neste capítulo, portanto, é descrever as *festas da igreja*, assim denominadas pelos meus interlocutores e pelas minhas interlocutoras para distinguir do que eles chamam de *festas tradicionais* e, a partir delas, suscitar questões de diversas ordens, tais como as relações dos Ikólóéhj com os *Outros*, humanos e não-humanos; sua compreensão a respeito dos ensinamentos do protestantismo fundamentalista; e seu entendimento sobre o lugar das *gentes* do cosmos e do xamanismo atualmente.

No segundo capítulo faço uma tentativa de reconstituir a história dos Ikólóéhj a partir das narrativas dos mais velhos, em especial de Sorabáh Djigúhr, e, em épocas mais recentes – pós contato interétnico – a partir de narrativas e pesquisas arquivísticas e bibliográficas. A proposta é compreender as circunstâncias que levaram os Ikólóéhj a se constituir enquanto povo e suas relações com os grupos vizinhos no decorrer dos deslocamentos pelo território. Para isso divido estes deslocamentos em quatro movimentos. Faço também, neste capítulo, uma breve exposição sobre a organização social e as relações de parentesco *ikólóéhj*. Ciente das limitações da análise do sistema de parentesco que expus, decidi manter esta seção – mesmo que pareça um tanto deslocada do escopo da tese – por entender que há um desejo dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras de que esta questão fosse tratada. Afinal, passei parte significativa do meu tempo em campo recolhendo genealogias e elaborando diagramas. Tomo este esforço como ponto de partida para futuros investimentos analíticos sobre a instigante e complexa estrutura de parentesco *ikólóéhj*.

A proposta do terceiro capítulo é inserir a leitora na cosmologia *ikólóéhj* através da descrição do cosmos e das relações com seus habitantes e, desta forma, tentar compreender em que termos os ensinamentos dos missionários foram apreendidos. O cosmos *ikólóéhj* é composto por três planos, o subaquático (*i*), a terra/floresta (*gój/gàla*) e o céu (*garpi*). A pessoa *ikólóéhj*, embora esteja situada no plano terrestre – com exceção dos *navábej* que transitam entre todos os planos –, vive “entre” este e os demais planos, condição que parece circunscrever os povos de matriz tupi, como observou Viveiros de Castro (1986) em sua pesquisa junto aos Araweté. Ao morrer, esta pessoa se decompõe em três “almas” que ocupam, cada uma, um dos planos. Mas apenas uma é a alma verdadeira, que carrega o *tib* do falecido. Esta irá viver postumamente entre os *Gojánébj*, dançando ininterruptamente eternidade à dentro. Os ensinamentos protestantes fundamentalistas provocaram transformações nesta configuração cosmológica, como veremos, mas interessaram aos

Ikólóéhj pela promessa de satisfazer o *devoir*-imortal que foi negado pelos ancestrais nos tempos míticos.

Destarte, procurei refletir sobre o lugar do Deus cristão, associado à *Gorá*, o demiurgo criador, mas também sobre as outras *gentes* do cosmos, em especial os *Gojánéhj*, donos das águas, e os *Garpiéhj*, aliados<sup>13</sup> celestes. Dedico especial atenção, neste capítulo, às festas realizadas para estabelecer e atualizar relações com estas *gentes*. Os Ikólóéhj faziam festa para os *Gojánéhj* – assim como os vizinhos Zoró – desde tempos imemoriais. Além de *Gojánéhj*, ambos compartilham a festa *Gov Akáe* – a festa da matança do animal de criação – que é também realizada pelos Cinta Larga. A festa que meus interlocutores e minhas interlocutoras consideram exclusividade sua é a *Garpiéhj Náe*, dedicada a receber os aliados do *Garpi*. Em seu trabalho de conclusão de curso, o professor Iram Káv Sona (2015, p.56) afirmou que a *Garpiéhj Náe* “marca a exclusividade do povo Ikólóéhj, somente meu povo sabe realizá-la. Isso nos diferenciava dos povos vizinhos”. As demais são compartilhadas com os demais tupi mondé e uma atualização da festa dos *Gojánéhj* é realizada pelos Arara (tupi ramarama) a Festa do Jacaré (OTERO, 2015).

Entre os Suruí, há uma festa que Mindlin (1985, p.61) identificou como *Hô-êi-ê-tê* e que conta, em uma noite, com a visita dos donos das águas, os *Goanei* – os *Gojánéhj* dos Ikólóéhj – e na outra noite, com a visita dos espíritos do céu, os *Goraei* – equivalentes aos *Garpiéhj*. Não há registro entre os Suruí de festa semelhante ao *Gov Akàe*, a festa de matança do animal de criação. Diante disso, sugiro que os Ikólóéhj, Zoró, Cinta Larga, Suruí (tupi mondé) e os Arara (tupi ramarama) formam uma espécie de sistema de integração regional próprio na Amazônia Meridional, como podemos visualizar no quadro abaixo.

**Figura 04** - Distribuição das festas entre os tupi-mondé e tupi-ramarama<sup>14</sup>.

	<i>Gov Akàe</i>	<i>Gojánéhj</i>	<i>Garpiéhj Náe</i>
Suruí		X	X
Cinta Larga	X		
Zoró	X	X	
Arara		X	
Ikólóéhj	X	X	X

<sup>13</sup> Assim chamados pelos meus interlocutores porque são os conhecidos desde os tempos antigos, aqueles que protegem os Ikólóéhj das investidas dos *Gojánéhj*, e, portanto, fundamentais para a manutenção do equilíbrio cosmológico, como estudaremos a frente.

<sup>14</sup> Outras festas, não realizadas pelos Ikólóéhj, faziam parte do ciclo ritual dos demais grupos tupi-mondé, a exemplo do *Metare* dos Suruí Paiter (MINDLIN, 1985), e que não inseri aqui por não comporem os objetivos deste trabalho.

Mesmo que os Suruí dediquem uma noite de sua festa *Hó-êi-ê-tê* para receber os seres do céu, não há uma festa exclusiva dedicada a este propósito. Neste sentido, a afirmação do professor Iram permanece válida, pois o *Garpiébj Nái* demandava um longo e minucioso preparo. De fato, os *Garpiébj* possuem um estatuto muito relevante na cosmologia *Ikólóéhj*, não apenas porque são os *aliados* que mantêm o equilíbrio cosmológico, conforme explicaremos no decorrer do capítulo três, mas também porque são os donos e doadores das queixadas aos humanos.

Por fim, o quarto capítulo é dedicado aos xamãs e ao xamanismo. Considero este o principal capítulo da tese porque neste ponto podemos compreender que, em vários aspectos, o xamanismo e seus desdobramentos estão presentes na vida dos *Ikólóéhj* ainda hoje. Viajantes no tempo e no espaço, os xamãs eram especialistas que dominavam os segredos de cada um dos planos cósmicos. Trago a história de dois deles, Xípo Ségóhv e Alamàh, reputados pelos meus interlocutores e pelas minhas interlocutoras como os mais importantes e poderosos *varábej*. Veremos que estes homens trilharam caminhos distintos em relação as suas capacidades xamânicas embora ambos, cada um a seu modo, tenham revolucionado o xamanismo no que diz respeito à relação com as gentes do cosmos. O primeiro era xamã respeitado quando aderiu ao protestantismo fundamentalista e morreu como *crente* e xamã; o segundo era *crente* quando foi chamado de forma incontestável pelas forças xamânicas e se converteu ao xamanismo. Renunciou a igreja, mas não a Jesus, de quem continuou amigo – porque o via lá no *Garpi* – até desaparecer misteriosamente, levado pelos *Zerebaébj* – feiticeiros da floresta e seus amigos – para um lugar desconhecido.

Por fim, gostaria de preparar a leitora para o fato de que muitas questões ficaram sem resposta no decorrer do texto e que, ao fim e ao cabo, esta tese se propõe muito mais a empreender reflexões iniciais sobre a instigante sociocosmologia *Ikólóéhj*, tendo como fio condutor as danças/festas e as *histórias dos antigos*. Vamos, portanto, a elas.

# Capítulo 01

## As festas da igreja



*Ignoramos aquilo que a gente de Teosi,  
Para nos assustar,  
Chama a todo instante de pecado.  
Não somos ruins;  
Só não somos brancos!  
Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós  
(Davi Kopenawa Yanomami)*

Nos primórdios do século XX, o etnólogo alemão Koch-Grünberg percorreu parte das terras baixas sul-americanas no Brasil, na Venezuela e na Colômbia estudando os seus “nativos”. É dele uma das primeiras menções a um culto compósito de elementos cristãos e xamânicos que grassava entre os Pemon da Venezuela, denominado Aleluia (BUTT COLSON, 1971, 1985). Constituído basicamente de canções e danças que se estendiam até o amanhecer, tal culto foi interpretado pelo autor como uma expressão ritualística menor e de pouco interesse para a Antropologia da época. Koch-Grünberg referiu-se ao rito como “baile atípico”, “baile estranho” e à religião como “triste caricatura”, “religião estranha”, “religião louca”. O etnólogo atribuiu ao ritual, executado sem a presença de missionários, uma espécie de mimetismo, exercido pelos xamãs, de canções e orações antigas apreendidas de missionários protestantes morávios e anglicanos das Guianas, no século anterior. Diante disso, se ressentiu de que “[o]s rituais ditos tradicionais, o *tukui* e o *parixara*, já teriam sido quase completamente substituídos pela cerimônia do Aleluia”, causando uma “degenerescência das tradições indígenas” (KOCH-GRÜNBERG, 1917 *apud* ABREU, 1995, p.59).

Divergindo da Antropologia do tempo de Koch-Grünberg – mais preocupada em registrar e refletir sobre uma vida nativa desvinculada das interferências dos brancos –, há alguns anos, os estudos etnológicos das Terras Baixas têm se debruçado sobre as interposições das missões e doutrinas cristãs (católicas e protestantes) na vida dos indígenas. Sintomático deste interesse são as várias e recentes etnografias sobre este tema entre ameríndios, às quais nos reportaremos nas discussões aqui entabuladas.

As impressões de Koch-Grünberg sobre este ritual de compleição cristã, emitidas há cerca de 100 anos, chamaram minha atenção porque tive palpite semelhante na minha primeira experiência em uma festa da igreja<sup>15</sup> entre os Ikólóéhj. Em 2005 pisei pela primeira

---

<sup>15</sup> No decorrer deste trabalho falarei em *festa tradicional* quando estiver tratando das festas ancestrais e *festas da igreja* para identificar as comemorações que ocorrem no âmbito da igreja, por ser esta forma utilizada pelos meus interlocutores para distinguir, na língua portuguesa, ambas as festas. Na língua gavião não há distinção, toda e qualquer festa é chamada *ibaläe* e equivale a dança. Festa e dança são indissociáveis.

vez na Terra Indígena Igarapé Lourdes, em meio uma *feira tradicional*. Tomada da euforia típica dos neófitos, fascinou-me tudo que presenciei: as flautas, as músicas, as danças, a *macaloba*<sup>16</sup> fermentada (*i sòbn*), a estética corporal e a ambientação. Esta experiência satisfaz a sede pela diferença<sup>17</sup> que eu ansiava encontrar. O auge daquela visita foi ter assistido a um primeiro – e não sabia eu à época, um último – ritual público de pajelança que detalharei no capítulo três. Participei de algumas outras festas até 2007.

Por este motivo, ao me deparar em 2012 com as *festas da igreja*, ainda embalada pela memória das festas tradicionais que havia acompanhado anos atrás, fui inicialmente tomada por sentimentos semelhantes aos do etnólogo alemão. De certa forma, tais rituais pareceram a mim algo como um “baile atípico”. No entanto, diferentemente dele, não havia como considerar tais eventos como “tema de pouco interesse à etnologia” (ABREU, 1995, p.57), tendo em vista sua capacidade mobilizadora e seu alcance não apenas entre os Ikólóéhj, mas entre os Arara, moradores da mesma terra indígena, os Zoró e Suruí, habitantes de terras indígenas vizinhas e os Wari’ que se deslocaram cerca de 700 quilômetros a partir da fronteira com a Bolívia, onde se localiza a T.I. Pacaás Nova (*cfme*. Figura 05), para participar do Natal de 2013 na aldeia central dos Ikólóéhj, de nome homônimo.

A dança (*ibalàè*), que atraiu minha atenção na primeira vez que estive na aldeia, executada no terreiro sob o comando das flautas, continua fortemente presente na vida dos Ikólóéhj, mas agora no contexto da Igreja Evangélica Gavião sob o comando de violão e teclado. Seria a mesma dança? Apenas em lugares diferentes? Há homologias entre a festa dedicada a Jesus (traduzido como *Jezóji* pelos missionários) e a festa dedicada aos entes espirituais? Minha proposta, neste capítulo, é justamente descrever três festas da igreja que tiveram lugar durante minha pesquisa de campo e levantar questões que sejam pertinentes para compreender o estatuto destas festas na sociocosmologia *ikólóéhj*.

Ouvi diferentes versões sobre os sentidos destas festas. Há as razões imputadas pelos missionários e por alguns indígenas *crentes*<sup>18</sup> – ou seja, as razões “dos brancos”, que operam numa perspectiva de ruptura com a sociocosmologia indígena, e há as motivações explicitadas

<sup>16</sup> Bebida comumente elaborada com milho (*ma’eg*), mandioca (*xibója*) ou cará (*mojá*), equivalente à chicha, ao caxiri ou ao cauim. Doce nos primeiros três dias após a confecção, torna-se alcoólica depois do terceiro dia, a partir do que está apropriada para ser consumida nas festas.

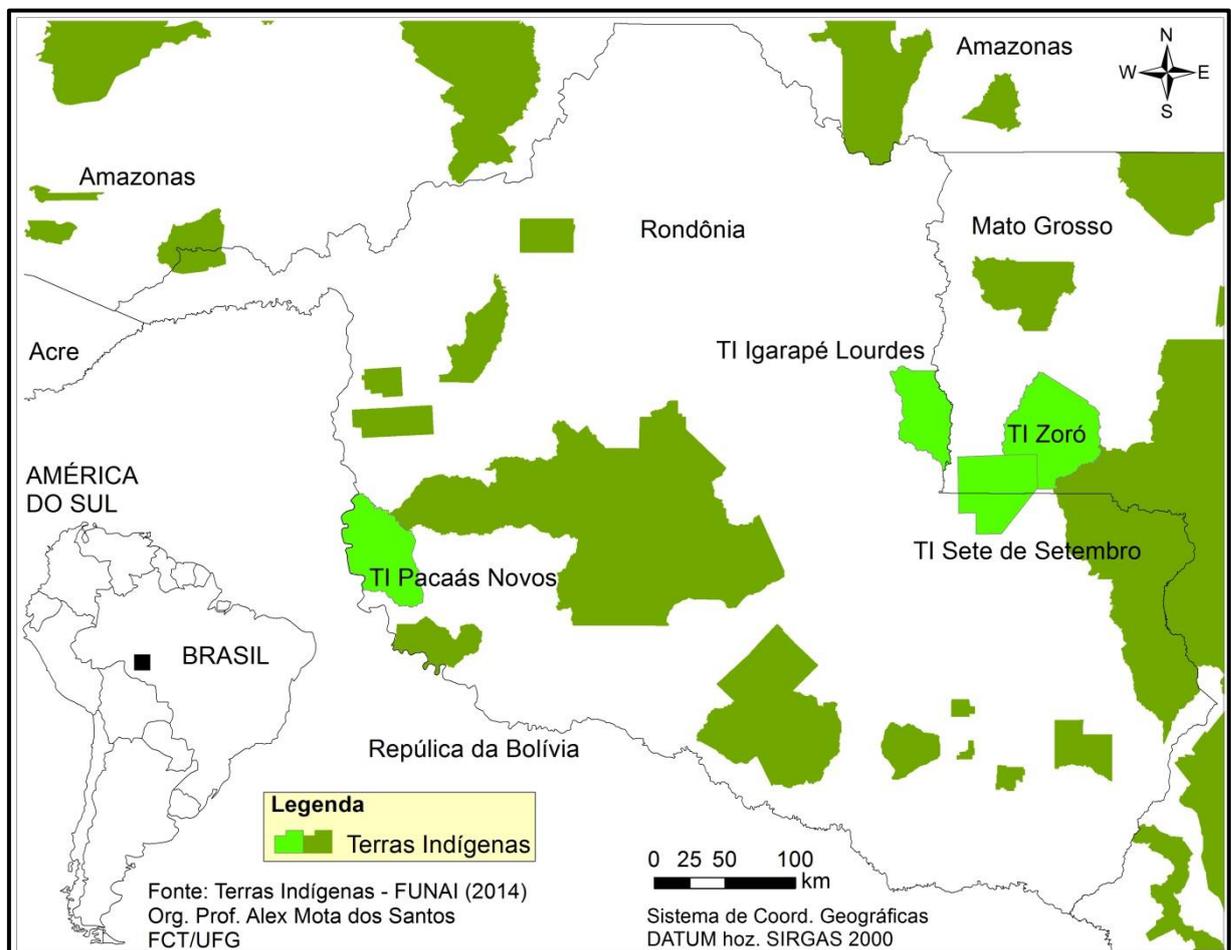
<sup>17</sup> Foi lendo sobre a frustração de Vilaça (2008, p.174) diante da perda de capacidade dos Wari’ de saciar sua sede de diferença que consegui nomear o que senti na minha primeira visita à aldeia gavião. Não se tratava, portanto, de uma simples curiosidade pelo exótico.

<sup>18</sup> Utilizo a categoria *crente* no sentido que lhe designam meus interlocutores, os seja, são os membros atuantes da igreja, que são “convertidos” (outra categoria que merece análise mais cuidadosa adiante). Veremos também que há complicadores e maus entendidos entre índios e missionários em relação a estas categorias.

por *crentes* e não *crentes*, as razões “dos índios” – que operam em continuidade com esta mesma sociocosmologia e que passam pela ampliação da socialidade<sup>19</sup> e pela festa como mediação entre a existência mundana e a espiritual (HUGH-JONES, 1996).

Refletindo sobre os movimentos milenaristas do noroeste amazônico e sua relação como o desaparecimento de um tipo de xamanismo que ele designa “xamanismo horizontal”, Hugh-Jones (*idem*, p.50) aponta que tanto nos cultos milenaristas quanto no xamanismo – este, censurado pelo primeiro – “*singing and dancing figure as key transformatory devices mediating between mundane and spiritual existence?*”.

**Figura 05** - Mapa das terras indígenas de Rondônia e arredores



Mais recentemente, Sáez e Arisi (2013) atentaram para as transformações dos rituais ameríndios sob a influência dos brancos – processos de imitação/invenção – como uma

<sup>19</sup> Tomo esta categoria como entendida por Strathern (2014, p.236), para referir “relações no interior das quais as pessoas existem” sem o hermetismo que passou a constituir o conceito “sociedade”.

experimentação cujo propósito é o de efetivar alianças com diferentes *Outros*, outras etnias, brancos de perto e de longe, animais, espíritos, antepassados e mortos.

Sugerimos aquí la posibilidad de entender los rituales como acciones ‘de laboratorio’. Es decir, como ocasiones de establecer relaciones nuevas –modos nuevos de relación si se quiere – que serán eventualmente aprovechados en la vida cotidiana o pasarán a formar parte de la política y la economía corriente [...] (SÁEZ e ARISI, 2013, p.219).

É na chave da centralidade da festa para a construção e ampliação da socialidade *entre si* e com o *Outro* – seja este *Outro* mundano ou espiritual, imanente ou transcendente –, mas também como uma forma de antecipação momentânea de um *devir*-imortal (que será plenamente atingida nas danças ininterruptas do mundo póstumo), que procuramos compreender os múltiplos sentidos das festas da igreja para os Ikólóéhj.

### **Natal na aldeia: a festa animada de 2013**

Era uma segunda-feira à noite, 23 de dezembro, quando cheguei à Igreja Evangélica Gavião da aldeia Ikólóéhj II<sup>20</sup>, para participar da abertura solene das festividades do Natal de 2013. Desde a segunda metade da década de 1960, como parte dos ensinamentos dos missionários protestantes, o nascimento de Cristo é celebrado. Como aspecto constitutivo das estratégias evangelísticas, missionários de distintas ordens e agências, agregavam – e ainda o fazem –, ou progressiva ou abruptamente<sup>21</sup>, estes novos rituais entre os indígenas na tentativa de conformar sua prática cristã.

Estava acompanhada dos meus anfitriões: a família que me acolheu generosamente em sua casa durante os quase treze meses passados na aldeia. Ao chegarmos ao templo, medindo cerca de vinte metros de comprimento por dez metros de largura, este já estava praticamente lotado, não apenas dos moradores locais, mas também dos visitantes, que vieram participar desta celebração natalina junto aos parentes<sup>22</sup>. Os bancos encontravam-se quase todos ocupados. Meus anfitriões sentaram-se nos últimos e eu os acompanhei. Cerca de duzentas e cinquenta pessoas estavam presentes naquele templo sem paredes laterais –

<sup>20</sup> Conforme apontei na apresentação, a aldeia Ikólóéhj é dividida em Ikólóéhj I e Ikólóéhj II.

<sup>21</sup> Como foi o caso dos Koripako do Alto Içana evangelizados por Sophie Muller, missionária da New Tribes Mission nos anos 1940, que, sob orientação da missionária, substituíram todos seus rituais pelas “Conferências Missionárias” realizadas no Alto Içana até hoje (XAVIER, 2013).

<sup>22</sup> Utilizado aqui e em outros momentos no sentido ampliado que lhe emprestou o Movimento Indígena para englobar as diversas socialidades indígenas em oposição aos “brancos”.

junto de centenas de outras, acomodadas em redes penduradas nos *tapiris* ao redor da igreja –, aguardavam o início da celebração.

No espaço à frente dos bancos da igreja erguia-se um palco de aproximadamente 1,20 metros de altura em que rapazes organizavam seus instrumentos musicais: dois teclados, violão, guitarra e duas grandes caixas de som (sobre uma das quais fora instalado um pequeno globo giratório de luzes coloridas). Atrás deles, na única parede, brilhava um pisca-pisca disposto em formato de estrela. Os músicos haviam acabado de entoar uma canção a título de ensaio. Tratava-se de uma canção de autoria dos Zoró, que como os seus vizinhos seculares Ikólóéhj são exímios e criativos compositores. Desde os primeiros anos de atuação missionária, um expressivo acervo de músicas cristãs com composições próprias em língua gavião foi formado. Utilizada como estratégia missionária desde os primórdios das missões católicas nas Terras Baixas, a música é amplamente empregada pelas missões protestantes. No entanto seu emprego durante os quarenta anos de atividade missionária anteriores à introdução da dança no contexto da igreja não parecia satisfatório.

Opera para os Ikólóéhj a mesma associação observada por Seeger (1980, p.85) entre os Suyá do Parque do Xingu (MT), em que “[p]osição e dança são assim uma parte integrante da música”. As vezes que observei seus cantos, nas festas, nas reuniões com os brancos, nas apresentações culturais, os cantores – ou mesmo no caso de um único cantor – sentem-se impelido a dançar, de forma que “[s]om e movimento são identificados como parte de um único evento” (*idem., ibid.*). Foi o modo dos missionários – o modo “branco” – que prevaleceu na igreja naquele período. A inserção das danças recompôs a utilização da música nos termos indígenas como veremos a seguir.

Finalmente, depois de alguns minutos de espera, um jovem, fazendo a vez de mestre de cerimônias, tomou o microfone e, de cima do palco, iniciou as atividades proferindo uma rápida oração antes de convidar aos presentes para se colocarem em um círculo em torno da nave do templo. Os adultos formavam um círculo maior por fora, e as crianças, um menor, pelo lado de dentro; e, embora o “cerimonialista” houvesse solicitado que todos dessem as mãos, apenas as crianças o fizeram. Os representantes das igrejas dos povos presentes foram chamados ao palco, e cada um deles dirigiu uma oração enquanto o público acompanhava de olhos fechados, cabeças baixas e absoluto silêncio. Concentração era o tom daquele momento. Apenas alguns meninos mais inquietos faziam um pequeno barulho, quase imperceptível.

Observar as orações na igreja, não apenas durante as festas, mas também nos vários cultos em que participei, me suscitaram duas questões: uma relativa à filiação teológica dos missionários, e a outra sobre o que se passa no pensamento dos indígenas durante esta forma de comunicação com um Deus que do ponto de vista dos missionários faz parte de um aparato transcendental (superior e exterior à sua criação), mas que do ponto de vista *ikólóéhj* faz parte da sua experiência sensível – pois é visitado, eventualmente, pelos xamãs (os *vavábej*) no *Garpi*, o plano celeste. Afinal, Deus é *Gorá*, o demiurgo quase inacessível que se ausentou da presença dos humanos depois da criação. Jesus, por sua vez, invisível para os *crentes*, foi visto pelo xamã Xípo Ségóhv no plano celeste em uma de suas viagens espirituais; e ao que parece, após sua visão, os *Ikólóéhj* passaram a acreditar que sua existência era factível – pois, como sabemos, para a maior parte das socialidades ameríndias não é possível crer sem ver, tal como Vilaça (1999) observou entre os Wari<sup>23</sup>. Detalharei o cosmos *ikólóéhj*, seus moradores não-humanos e as visitas dos xamãs adiante.

Sobre a primeira questão, adiantamos que há uma profusão de linhas teológicas entre as igrejas protestantes. Fundada a partir do trabalho missionário da New Tribes Mission (NTM) e do seu braço brasileiro, a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), a Igreja Evangélica Gavião segue seus preceitos. Trata-se de uma vertente conhecida na literatura especializada como evangelical ou fundamentalista. Para situar esta vertente do protestantismo tomo aqui as palavras de Capiberibe (2007, p.172) que a sintetizou nos seguintes termos:

[...] linha de pensamento religioso que se assenta na leitura literal da Bíblia, como continente da história da humanidade, confrontando-se diretamente com o pensamento evolucionista vigente no campo das Ciências desde Darwin [...]. Esta corrente fundamentalista opõe-se radicalmente à linha de pensamento religioso mais progressista, formada principalmente por membros das elite eclesiástica que possuem cleros formados em seminários e vínculos com universidades, pregando teologias ‘liberais’ e ponto de propor o ecumenismo e uma leitura alegórica das escrituras em consonância com os descobrimentos da Ciência [...]. A oposição dos fundamentalistas em relação às outras correntes religiosas é tão radical a ponto de se negarem a dialogar com estas [...].

O termo, por sua vez, data dos anos 1910 e baseia-se na publicação nos Estados Unidos, de doze volumes intitulados “Os Fundamentos”, cujo mote principal é notadamente a defesa de um protestantismo literalista contra as correntes “liberais” evangélicas (CLOUTIER, 1988, p.39). Tal vertente difere sensivelmente do pentecostalismo ou do neo-pentecostalismo com suas crenças nos “dons do espírito”, cujos cultos e, em especial as orações, são acompanhados por uma profusão de vocalizações e lamentos<sup>23</sup>. Distintamente

<sup>23</sup> Para maiores detalhes sobre o pentecostalismo entre indígenas ver Capiberibe (2007) que o aborda no contexto dos Palikur no Amapá.

do que se observa nos momentos de oração dos pentecostais e neo-pentecostais, na igreja dos Ikólóléj as orações são feitas em silêncio absoluto. Apenas o dirigente exterioriza os pedidos e agradecimentos de forma quase inaudível. Os demais permanecem de olhos fechados e apenas escutam. A expressão comedida dos dirigentes e pregadores dos cultos agrada aos Ikólóléj que, por sua vez, se sentiram desconfortáveis e incomodados com a forma como foram conduzidos os cultos por pastores pentecostais em uma festa de uma igreja dos Suruí Paiter no município vizinho. As orações e pregações exaltadas, típicas dos ambientes pentecostais, levaram um indígena *ikólóléj* presente no evento a afirmar para mim que “nós não iríamos aceitar isso na nossa igreja”. Na etiqueta *ikólóléj* a fala mansa é a conduta esperada daqueles que possuem prestígio, que são respeitáveis, que tem *tìb*<sup>24</sup>.

Mas retornemos à oração. Esta prática cristã pareceu algo inédita aos Ikólóléj. Acostumados a se relacionar com os entes dos outros planos cósmicos de uma forma direta, vendo e ouvindo, através de sua presença física, como é o caso da família celeste do xamã (*vaváb*) Xípo Ségóhv que vinha até a aldeia (os *Olixixia*)<sup>25</sup>; ou incorporados no *vaváb*, como é o caso dos espíritos auxiliares, os Ikólóléj foram ensinados pelos missionários a se “comunicar” com um ente que não enxergam e do qual não obtêm respostas diretamente. Tendo a acreditar que as orações de cura realizadas pelos missionários ao ministrarem medicamentos nos primórdios da evangelização, tal como ocorreu entre os Palikur, além de identificar os missionários com o xamanismo (CAPIBERIBE, 2007, p.175), legitimou a prática de orações entre os indígenas. Nem todos, no entanto, seguem a etiqueta “dos brancos”. Um *vaváb* que frequenta a igreja explicou: “a gente ora, pede a Deus como branco pede, de olho fechado, branco faz assim, mas não vejo *Gorá* de olho fechado, eu vejo *Gorá* na minha frente, de olho aberto”. Evidentemente que o vê, afinal, os *vavábéj* o visitavam em suas viagens ao plano celeste.

A necessidade de ver para crer é o que levou os Palikur a aderir ao pentecostalismo. Os transe pentecostais e o batismo com o Espírito Santo proporcionam o contato com o mundo que Capiberibe (2006, p.338) chama de sobrenatural: “[a] relação entre a experiência do transe xamânico e a experiência do transe pentecostal parece ser a chave que abriu as portas à religião cristã evangélica”. Os Ikólóléj, por outro lado, não pentecostais como já apontamos, confiam na experiência dos próprios xamãs Xípo Ségóhv e Alamàh que viram

<sup>24</sup> Categoria que indica, entre outras coisas, sopro vital, grandeza, autoridade, carisma e sobre a qual nos deteremos à frente, em especial no capítulo três.

<sup>25</sup> Estes e todos os demais entes, demiurgos, espíritos auxiliares e almas citados *en passant* neste capítulo serão apresentados em detalhes nos capítulos três e quatro.

Jesus no plano celeste, o *Garpi*. Neste sentido, Cloutier (1988) argumenta que uma das razões que levaram os Zoró a aderirem massivamente ao protestantismo foi exatamente a possibilidade de que todos poderiam – na vida póstuma – acessar o plano celeste antes restrito aos xamãs durante suas viagens espirituais. Seria este o caso dos Ikólóéhj?

Encerrada a oração, todos sentaram e o dirigente do culto chamou os demais líderes das igrejas presentes à frente. A Igreja Evangélica Gavião está organizada nos moldes das igrejas evangélicas dos brancos. Os membros são liderados por um grupo de homens que discutem e decidem sobre as questões pertinentes à igreja, ou seja, são responsáveis pela sua condução. São eles que geralmente dirigem as atividades nos cultos ordinários e nas festas. Estes homens, seis indígenas e dois missionários, compõem a diretoria. Assim que passaram a falar ao microfone, estas pessoas exercitaram sua expressiva oralidade falando em suas próprias línguas, mas também em português – que funcionou como a língua franca nos dias de festa – sobre sua satisfação em compartilhar este momento festivo com os parentes, no sentido *lato*, Gavião, Zoró, Arara, Suruí e Wari’.

Dentre os componentes da diretoria, um deles é o principal, o *dono* da festa. Desde tempos imemoriais as festas só se realizavam quando houvesse um dono, o *madjaj*, responsável pela sua organização juntamente com seu ajudante, o *bapi*, seu *zérrar*<sup>26</sup>. O *madjaj* era homem de prestígio, geralmente dono de maloca, um *zavidjaj* que, em comum acordo com o xamã, o *vaváb*, decidia fazer festas, cada uma com diferentes motivações como abordaremos no capítulo três. Tal formato se estendeu para as festas da igreja. Estes homens, o *madjaj* e o *bapi* organizaram e delegaram os preparativos, a construção dos *tapiris* – abrigos de duas águas cobertos de palha de babaçu – para acolher os visitantes, a distribuição de convites nas aldeias e em outras terras indígenas, a arrecadação e o preparo dos alimentos para os dias de reunião, entre outros afazeres.

Parece existir uma relação de maestria no âmbito da igreja, a do Deus cristão, ou seja, *Paadjaj* (*lit.* nosso dono), com os *crentes*, os *paadjaj pár* (*lit.* bons do nosso dono), também chamados de *xikóvéhj*, “sua criação”, no sentido de que se dá aos animais de criação da aldeia.

O *madjaj* desta festa – legitimado enquanto principal líder da igreja – fez um rápido discurso de boas vindas em sua língua – a despeito da presença significativa de convidados não-*ikólóéhj* – antes que as músicas voltassem a ecoar no ambiente. Até aquele momento, o

---

<sup>26</sup> Partindo-se de EGO masculino, vocativo para o filho da irmã (ZS) na geração -1, irmão da mãe (MB) na geração +1, pai do pai (FF) e pai da mãe (MF) na geração +2, filho do irmão da mãe (MBS) na geração do EGO, além de outras posições nas gerações -1 e -2 (ver figuras 16 e 17 no capítulo dois).

ritual seguia um protocolo muito semelhante ao que eu mesma havia presenciado inúmeras vezes por conta de minha origem luterana: igreja protestante histórica – assim chamada pela sua vinculação direta à Reforma Protestante do séc. XVI – adepta de um rito formal e ordenado, com orações silenciosas e pregações contidas. Por breves instantes pareceu que a alteridade e a diferença que eu havia encontrado anos atrás junto aos Ikólóéhj haviam desaparecido. Até aquele momento, não fosse pela estética impressa nos corpos indígenas (cocias, colares, plumas e pinturas, em simbiose com as roupas dos brancos, calça e camisa social, saias e vestidos) era possível reputar ao ritual um culto de uma igreja de qualquer lugar do Brasil. Um ritual “de branco”, estava em andamento até ali.

Mas eis que o grupo de louvor, composto por violão, guitarra e teclado, posicionado sobre o palco, iniciou os primeiros acordes e os vocalistas passaram a cantar hinos na língua gavião. Quando um primeiro quarteto de homens se levantou e, de braços dados, iniciou a dança, foram seguidos, timidamente a princípio, efusivamente na sequência, por parte das pessoas que permaneciam sentadas até então. O ambiente se transformou: o foco central passou a ser o aglomerado de dançarinos em frente ao palco. A profusão de plumas, os chocalhos nos tornozelos marcando o ritmo, os gritos de “uha” e a coreografia circular, alternando o sentido horário e anti-horário, três ou quatro voltas para um lado, três ou quatro para outro, indicavam que um ritual indígena estava em andamento agregando, evidentemente, elementos dos brancos.

Se Vilaça (2000) fala da escolha do corpo como lugar de expressão de uma dupla identidade, branca e indígena, eu acrescentaria que além do corpo, que ocupa posição central na concepção de humanidade dos ameríndios (SEEGER *et.al.*, 1987 [1979]), as organizações que atuam com os indígenas constituem um importante *locus* de expressão dessa dupla identidade. Ou ainda, de uma gradação de posições entre o “ser branco” e o “ser índio” como observou Kelly (2005) em relação ao aparato estatal de saúde entre os Yanomami do Orinoco. Nestes termos, a igreja, tal como a saúde indígena, a educação escolar, e outros espaços, é um *locus*. Poderíamos pensar então que esta festa constitui um espaço-tempo de experimentação, um “laboratório” no dizer de Sáez e Arisi (2013), em que os Ikólóéhj estabelecem o que desejam acessar e incorporar dos brancos para conformar, criar, recriar e produzir gestos e ações, sem abrir mão do que lhes é mais caro: a dança.

“Somos um povo festeiro”, me explicou Máádjóhr, um antigo líder da igreja e um dos principais defensores das danças nos cultos – festa e dança são o mesmo, *ibalàe*. Depois de quarenta anos de condenação das danças pelos missionários, a decisão dos indígenas de

festejar com danças as datas emblemáticas cristãs, como o Natal, repercutiu no crescimento exponencial dos frequentadores da igreja, ao menos nas épocas próximas aos festejos. As festas, por sua vez, se deslocaram do terreiro para a igreja. A música, quando reencontrou a dança (SEEGGER, 1980) devolveu aos indígenas a capacidade de se mobilizar em torno das atividades cristãs como já se mobilizavam antes, em torno das festas tradicionais. Sendo assim, por quais razões estas foram virtualmente abandonadas em detrimento daquelas? O que, de fato, foi abandonado? Houve uma substituição de uma pela outra?

Para elucidar estas questões precisamos compreender primordialmente o lugar das festas na sociocosmologia *ikólóébj* e os sentidos que a igreja e seus ensinamentos encerram para meus interlocutores. Adianto, por hora, que enquanto as festas tradicionais eram inseparáveis do xamanismo e regadas a centenas de litros de *ì sòbn*, a macaloba alcoólica – veículo da alegria e da relação como o mundo espiritual –, as festas da igreja são avessas a estes mesmos elementos. No entanto, do ponto de vista de um observador externo, enquanto o *ì sòbn* é o diacrítico aparente entre ambas, a presença ou ausência do coeficiente xamânico não é tão facilmente observado.

Se a festa da igreja é a expressão objetiva de uma ruptura da pregação protestante com a sociocosmologia indígena ou de uma continuidade a ela, não foi possível compreender naquele momento. No entanto, parece evidente que a animação e a alegria constituem chaves importantes para responder a esta questão. Os homens mais velhos são os mais empolgados. De braços dados, lideram a coreografia e são seguidos pelos demais. A presença de visitantes, afins potenciais, e a igreja lotada constituem motivações a mais para a empolgação que toma conta do lugar, o que poderia nos indicar como fim último da festa a busca por momentos alegres. Inúmeras, inclusive, foram as manifestações neste sentido. Outras falas e posturas, no entanto, apontaram que outros elementos estão envolvidos.

Os líderes da igreja – a diretoria – permaneciam sobre o palco, em pé, batendo palmas ao ritmo da música e assistindo aos dançarinos que se movimentavam em círculo sob seus olhares. Eventualmente acompanham a dança, executando dali mesmo, passos para frente e para trás. Homens, mulheres, jovens, velhos e crianças bailavam de braços dados, em duplas, trios, ou quartetos – se fossem do mesmo sexo – ou em casais, no caso de cônjuges.

Os cocares coloridos, especialmente nas cores vermelha e branca, tornaram a movimentação atraente. Um balé de plumas estava em andamento com o ritmo marcado pela música dos grupos de louvor e pelos chocalhos nos tornozelos de um ou dois dançarinos, cuja marcação se assemelhava às danças que ocorriam no terreiro, tempos atrás, durante as

festas tradicionais, onde as flautas ditavam os movimentos. O ritual “de branco” tornou-se outra coisa com os movimentos dos corpos. Uma festa indígena – com elementos não-indígenas, evidentemente – estava em andamento. Intercaladas com pausas para pequenas pregações, para a substituição dos músicos ou simplesmente para tomar um suco, as danças se estenderam até a manhã seguinte.

A partir deste momento, meu sentimento inicial se inverteu. A percepção de que eu estava em uma igreja qualquer, em qualquer cidade, foi substituída pela sensação de que eu estava em qualquer lugar, menos em uma igreja, segundo meus padrões. O bailado, o globo de luzes coloridas, o mar de penas balançando, os chocalhos, os tiros de foguete, os gritos de “uhaa” indicavam que se tratava de uma festa compósita de elementos dos brancos e dos indígenas, um “laboratório” de fato, na concepção de Saéz & Arisi (2013) como apontei acima. Um não-indígena que se aproximasse naquele momento possivelmente demoraria alguns minutos para entender que se tratava de uma celebração cristã. Esta é outra questão a ser analisada. É possível afirmar, categoricamente, que este evento é de uma celebração cristã para os índios? Ou melhor, ampliando o campo de visão, é certo que meus interlocutores consideram a religião como o mote destas festas como supõem os missionários? Não há um pensamento unívoco a este respeito. Embora alguns interlocutores indiquem intencionalidades religiosas, tais como “louvar a Deus”, “dançar para Jesus”, outros apontaram outras motivações. Os primeiros missionários, ciosos dos aspectos envolvidos na *ibalãe*, jamais permitiram sua execução no ambiente da igreja.

Em cinquenta anos de pregação protestante, foram nos últimos tempos, aproximadamente há dez anos, que os *crentes* da Igreja Evangélica Gavião encontraram um meio de expressar sua alegria de um modo indígena em um contexto pautado pela moralidade rígida ensinada pelos missionários da NTM/MNTB. Foram os próprios *crentes* que insistiram com o tema da dança na igreja. “A gente estudou muito a bíblia e viu que podíamos adorar a Deus do nosso jeito, dançando. Lá no salmo 150 fala isso, ‘louve o senhor com flautas, com danças’. A gente estudou muito e viu que não tinha problema”, explicou Máádjóhr. Depois desta fase de estudos, a decisão de dançar na igreja foi tomada entre 2006 e 2007.

Na versão dos missionários sobre este processo, os indígenas foram influenciados durante sua participação no congresso do CONPLEI (Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas)<sup>27</sup>, na cidade de Porto Velho em 2006. Segundo um dos

---

<sup>27</sup> Esta organização situa-se no contexto de um movimento denominado, pelas organizações missionárias protestantes que atuam entre indígenas, “Terceira onda missionária”, fase em que as atividades

participantes deste evento, os pregadores indígenas de diversos grupos étnicos insistiram em celebrações contextualizadas, que respeitassem os adereços e a forma de culto dos evangelizados. Sugiro que ambas as situações contribuíram para esta decisão, tanto o desejo indígena materializado no estudo da bíblia, quanto a influencia do congresso do CONPLEI. Ao fim e ao cabo, dançar na igreja foi uma conquista dos Ikólóéhj, e contou com a anuência dos missionários atuais que substituíram o primeiro evangelizador, o senhor Horst Stute, conhecido como pastor Orestes.

Nos mais de quarenta anos que pastor Orestes conviveu com os Ikólóéhj, as festas não eram vistas com bons olhos. O maniqueísmo da pregação protestante imediatamente rotulou estes eventos, assim como o xamanismo e inúmeros outros comportamentos, como manifestações demoníacas. Trazer a *ibalàe* para a igreja era, portanto, impensável. Durante aquele longo período, as comemorações de Natal, inseridas desde os primeiros anos de trabalho missionário, se limitavam ao culto e a uma refeição partilhada entre todos da aldeia, onde cada família contribuía com um tipo de alimento. A forma de expressar a alegria pelo nascimento de Jesus com a entoação de canções dissociadas das danças (nos moldes ensinados pelo missionário), mesmo que partilhando os alimentos obtidos anteriormente (os produtos das roças, de caça e de pesca), embora interessante na percepção indígena diferia sensivelmente do que os Ikólóéhj entendiam por alegria – sentimento intimamente relacionado à dança e ao consumo de *ì sòbn*, a macaloba azeda. Além disso, a proibição da dança nesta terra feria profundamente a noção de imortalidade dos Ikólóéhj, cuja vida póstuma (para a *alma verdadeira*) consiste na alegria plena, proporcionada pela dança que “não acaba nunca”, como disseram meus interlocutores.

Seria por este motivo, por ser um culto eminentemente “de branco”, que os meus interlocutores relutaram em aderir a ele amplamente? A “*ouverture à l'autre*” (LÉVI-STRAUSS, 1993), derivada diretamente do desequilíbrio perpétuo do dualismo das socialidades ameríndias – que prevê o ingresso de um terceiro termo na sociocosmologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p.20) e que aqui é constituído pelos ensinamentos dos missionários –, tem os seus limites. Ou seja: ela não dispensa os termos já existentes e, sendo assim, enquanto as desejáveis coisas do mundo dos brancos estavam se inserindo rapidamente na aldeia Igarapé

---

missionárias são realizadas pelos próprios índios, que passam a ser os líderes e pastores de igrejas indígenas. Foi precedida da “Primeira onda missionária” realizada pelos missionários estrangeiros e pela “Segunda onda missionária” levada a efeito por missionários brasileiros.

Lourdes<sup>28</sup>, os Ikólóéhj mantinham o controle desta “*abertura ao outro*”, insistindo nas relações com as *gentes* dos outros planos cósmicos através da atuação dos seus *vavábéj*, e fazendo festas com o uso abundante do *ì sòhn* no terreiro da aldeia. Concomitantemente, algumas outras pessoas (ou eventualmente os mesmos) sentavam na igreja em dias de culto para cantar. Como iriam abdicar das festas, sendo estas o espaço-tempo de realização da socialidade ampliada entre humanos e não-humanos, da emergência da identidade *ikólóéhj* e da antecipação da festa ininterrupta do mundo póstumo? Naquele momento não o fizeram.

Nos debruçaremos sobre estas questões nos capítulos subsequentes. Um fato, no entanto, é emblemático para pensarmos o lugar da *ibalàe* (festa, dança) na sociocosmologia *ikólóéhj*. Como apontei anteriormente, conheci meus interlocutores em 2005, em um dia de festa tradicional na aldeia, com rituais de pajelança, flautas, danças, e o imprescindível *ì sòhn*, servido em abundância. Outras festas semelhantes tiveram lugar entre eles até abril de 2007, quando aconteceu a última grande festa, chamada de *Semana dos Boraréhj* – nome dado a um dos inúmeros povos que habita o plano celeste, o *Garpi*, e cujo principal atributo é a habilidade de caça. Não consegui descobrir se naquele mesmo ano ou ao final do anterior, os *crentes*, após “estudarem muito” – como explicou meu amigo acima – começaram a dançar nas celebrações da igreja. Eis o fato paradigmático: a decisão de dançar na igreja provocou uma grande inflexão. Outra festa (ou a mesma?) passou a ser executada na igreja. Tal deslocamento provocou outros dois movimentos; de um lado, a majoritária adesão ao circuito da igreja com “conversões” abundantes, e de outro, o desinteresse pela manutenção das festas tradicionais que deste então não foram mais praticadas. Conversando outra vez com Máádjóhr, ele deu sua opinião sobre a transferência da dança do terreiro para a igreja:

A dança na igreja não é dança de bebida, dança igual, mas não tem problema, é costume do índio. A palavra de Deus fala que nós somos índios a nossa cultura é dança e bebida. Nós éramos assim, bebíamos até cair. Hoje a gente vê a palavra de Deus bem, tomamos macaloba docinha. Dia de Natal é alegria e dançamos sem tomar macaloba ruim [fermentada]. É só alegria e fé em Deus. Se brigar dentro da igreja e bagunçar Deus não quer, a gente tem que pensar direitinho. [...] A palavra de Deus fala que quem quiser dançar cheio de alegria e fé pode dançar.

Dançar é “costume do índio”, assim como beber “macaloba ruim”. A primeira foi incorporada ao ritual cristão. Assim, a igreja deixou de ser apenas coisa “de branco” e passou a ser coisa de índio, fato que constitui ao mesmo tempo uma transformação e uma domesticação (HOWARD, 2002). Já a “macaloba ruim” foi banida. Esta era o veículo para se atingir o estágio de plena alegria nas “festas tradicionais”, como observou Lima, T. (2005,

---

<sup>28</sup> Aldeia fundada no transcórrer do contato interétnico. Foi a primeira aldeia centralizada, cujo contexto de fundação e repercussões na organização social indígena serão analisados no capítulo seguinte.

p.234) entre os Yudjá: “[o] tempo de embriaguez não é para contar histórias ou fazer discurso, mas para se cantar e dançar em grupo, que são as formas por excelência da expressão de alegria”. Além da alegria, ela trazia o “beber até cair”, o “brigar” e o “bagunçar”, atitudes condenáveis pelos ensinamentos cristãos. Seu banimento nos leva a outra questão: ficou algo em seu lugar? Suspeito que tal aglomeração nunca vista anteriormente – cerca de mil pessoas de várias etnias envolvidas –, aliada aos instrumentos musicais dos brancos e suas potentes caixas de som, provocaram uma efervescência singular, por si só alterante, que tornou o *ì sòbn* dispensável. Experimentar de forma tão intensa em vida o que estava destinado apenas ao mundo póstumo – ou seja, música, dança e alegria permanente – parece satisfazer o desejo dos Ikólóéhj de se afastar da vida ordinária através das festas.

De qualquer forma, ser *crente* é requisito necessário para participar da dança – “para não dançar à toa [...] para saber que está dançando pra *Jezój* [...] que não é brincadeira”, como explicou um dos líderes da igreja em uma reunião de preparativos do Natal. Esta exigência provocou a conversão em massa depois da última festa tradicional, em 2007, e continua provocando hoje, nos cultos que antecedem as festas de fim de ano. Com a proximidade das festas, dezenas de pessoas, especialmente jovens, decidiram se converter ou retornar à igreja pedindo perdão por algum pecado cometido. O fato é que a grande afluência demandou a construção de um templo maior, sem paredes, ao lado da pequena igreja de tábuas, com um amplo espaço entre o palco e os bancos, onde as coreografias são executadas.

Enquanto os grupos de louvor se revezavam no palco, parte dos presentes dançavam. Outra parte, possivelmente metade do público, observava os dançarinos, sentada em seus lugares apenas escutando as músicas. As vozes que ouvíamos eram apenas as dos cantores à frente, ampliadas pelo sistema de som. Dentre aqueles que permaneceram na plateia, sentado mais ao fundo, encontrava-se o cacique Sebirop.

Nesta festa o cacique do povo anfitrião não foi chamado para ocupar o prestigiado lugar de fala diante de tantos visitantes, para recepcioná-los. Foi um dos líderes da igreja, o *madjaj* da festa, que o fez. O líder tradicional ter sido ignorado neste evento foi um dos fatos que evidenciou as fraturas na relação da igreja com alguns Ikólóéhj (especialmente lideranças) no período que vivi na aldeia. Mesmo que as celebrações da igreja tenham adquirido a característica de *ibalàe* e satisfeito o desejo dos meus interlocutores de expressar alegria em seus próprios termos, nem tudo estava resolvido. Na igreja as questões relacionadas à liderança e ao prestígio e algumas regras de ordem moral não passaram ainda por um processo de “domesticação” pelos Ikólóéhj: é o entendimento dos brancos a este respeito

que opera. Não obstante, as festas enquanto “laboratório” já estão sendo conduzidas nos termos indígenas.

Enquanto pensava sobre isso, as danças continuavam acompanhadas pelos tiros de foguete que, em intervalos regulares, ecoavam ao redor do templo. Em dado momento houve um intervalo e os dançarinos, cansados, sentaram. Outros cantores, a diretoria da igreja local e os missionários, que até então não haviam se pronunciado, subiram ao palco. Apesar de sua presença, foram os indígenas que conduziram o culto. Quando chamados, os missionários ocupavam suas posições de *pamakóbáhéj*, literalmente “ensinadores” da palavra de Deus. Nestas oportunidades se revezavam com os pregadores indígenas. A ênfase dos breves sermões repousava sobre o significado do nascimento de Jesus Cristo, motivo da celebração natalina, e seu papel como o Salvador da humanidade.

Uma das canções mais entoadas naquela noite repetia exatamente o tema dos sermões: “*Bo Jezój malo pa’ígij*” (Jesus, nosso salvador). Na teologia cristã, o ato sacrificial de Cristo como parte de um “plano de salvação da humanidade” foi a forma encontrada pelo Deus Criador para expiar o pecado original (a queda diante da sedução de Satanás) cometido pelos primeiros homens ainda no Éden (o paraíso terrestre) e, portanto, libertar a humanidade da perdição eterna no inferno. Para assegurar a imortalidade no paraíso, portanto, é preciso crer na morte e ressurreição de Cristo, o Filho de Deus; ou seja, é preciso “aceitar” Jesus como salvador. Esta é a temática predominante dos hinos compostos pelos indígenas.

Tema central do cristianismo e de toda ação missionária, seja ela católica ou protestante, a noção de “salvação” é um conceito novo ensinado pelos missionários, na medida em que na cosmologia indígena é difícil assumir a existência de um local de danação eterna, um inferno, do qual as pessoas precisam ser salvas. O mesmo se passa com a noção de “alma” – ou melhor: de uma alma unitária, pois para os *Ikólóéhj* a pessoa, ao morrer, se desdobra em três partes, uma das quais (o *pàágóhkàhv*<sup>29</sup>) poderia ser associado à alma da concepção cristã. Seu destino póstumo, entretanto, independe de “salvação”; era aguardado junto aos parentes nas delícias do mundo subaquático, onde a festa nunca acaba.

Justamente este lugar foi associado pelos *crentes* ao inferno bíblico por duas razões: devido à localização geográfica e ao fato de ser morada dos *Gojánéhj*, por sua vez cotejados como Satanás, demônios. Tal lugar, no entanto, nem de longe se parece com aquele do fogo inextinguível e que provoca sofrimento eterno (características do inferno bíblico); pelo

---

<sup>29</sup> Veremos que as outras duas almas em que se decompõe a pessoa após a morte são o *pàáxo* que vai morar no *Garpi* e o *pàáxo á* ou *dindìnà* que permanece vagando pela terra.

contrário: como apontei acima, este é o local para onde se dirigia a alma verdadeira após a morte, ambiente de dança e festa ininterrupta – e, portanto, de plena alegria, ou seja, de realização do *devoir*-imortal, algo equivalente ao paraíso cristão. O cristianismo, portanto, provocou uma inversão dos polos no eixo vertical, como observou Vilaça (1999) entre os Wari'. E, mais do que isso, inseriu o conceito novo de “danação eterna” no “fogo” que não acaba.

Se o conceito de um Deus já era conhecido devido à presença, na cosmologia *ikólóéhj* de um Criador (*Gorá*) – como também já havia a concepção do céu cristão, associado ao *Garpi*, morada dos espíritos aliados dos *Ikólóéhj* –, noções como a de inferno, de pecado, de salvação, de uma alma unitária e de seres eminentemente bons e eminentemente maus foram inseridas como novidades. Neste processo, é evidente que apesar do esforço dos missionários em encontrar homologias para tornar o evangelho assimilável, inúmeros mal entendidos se estabeleceram e refletem na vida ordinária. Se entre os missionários é inequívoco que a atitude de quem segue este Salvador e esta salvação deve ser regida por uma moral rigorosa e restritiva – e em enfatizar que o Natal e as demais festas da igreja são momentos de “louvar”, de “adorar” o Deus cristão e seu filho Jesus Cristo –, parece ser outro o entendimento da maioria dos *Ikólóéhj*, *crentes* ou não.

Vários equívocos ocorrem em torno dos conceitos ensinados pelos missionários, e são parte constitutiva dos processos de tradução que envolvem diferentes posições perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) – não apenas nas relações de missionamento, como também no trabalho antropológico. "A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre diferentes posições de perspectiva - e, portanto, como condição de possibilidade e de limite da empresa antropológica" (*idem*, p.05). No entanto, enquanto do antropólogo se espera que opere controlando os equívocos, não os desfazendo, nem sempre isso é levado em conta pelos missionários, que ao tentar desfazer os equívocos, nega as diferentes perspectivas, como no caso da tradução de Deus como *Gorá*. Veremos que, para os *Ikólóéhj*, o Deus cristão é o mesmo *Gorá/Padjaj/Pazov* conhecido desde tempos imemoriais, criador poderoso, habitante do lugar mais distante do céu, virtualmente ausente da vida dos humanos, e cujo nome não deveria ser pronunciado.

Com o contato interétnico e o cristianismo, *Gorá* foi incorporado à vida ordinária; afinal, se ele se relaciona com os brancos (também desde tempos imemoriais), e para estes deixou sua palavra escrita para ser seguida, por que os *Ikólóéhj* não o seguiriam? O equívoco neste caso é dos missionários suporem que a relação dos *Ikólóéhj* com Deus/*Gorá* se

processa nos mesmos termos que entre os brancos adeptos do protestantismo fundamentalista. E como replicação disso, há ainda o equívoco de imaginarem que as festas da igreja possuem o mesmo estatuto para os índios que os cultos para os brancos – ou, como afirma Viveiros de Castro (2004, p.11): “[u]ma equivocação não é uma ‘falha de entendimento’, mas uma falha para entender que entendimentos não são necessariamente os mesmos [...]”.

Nas noites desta festa de Natal e em outras festas presenciadas por mim, enquanto as pregações eram proferidas à frente, ao fundo da igreja posicionavam-se as moças e os rapazes solteiros adornados com pintura de jenipapo. As meninas exibiam ainda maquiagem “de branco”. Claramente não estavam atentos aos discursos. Ao tempo em que os pregadores brancos e indígenas se preocupavam em falar da salvação, a preocupação destes jovens era de outra ordem. O cruzamento de tímidos olhares, os cochichos e as risadinhas sutis, denunciavam que a proibição de dançarem juntos não impediu que este momento fosse empregado para atrair a atenção de um parceiro, dentre os cônjuges preferenciais. O que nos leva a supor que, pelo menos entre os solteiros, esta empreitada é uma das razões de ser (senão a principal) das festas.

Os “namoros escondidos” que ocorriam durante os festejos provocavam pequenos escândalos na aldeia. Diante disso, a rigorosa moralidade do protestantismo fundamentalista se expressou com todo vigor e opressão. Embora pessoalmente não tenha observado, soube que em festas anteriores, para tentar coibir estes namoros, foram designados “vigias” com lanternas ao redor da igreja nas noites de dança, ao estilo das “polícias” instauradas pelos Koripako durante as Conferências Bíblicas realizadas no Alto Içana (XAVIER, 2013). Ao que parece, esta providência foi abortada depois de um episódio em que um rapaz se feriu gravemente ao sair correndo por ter sido flagrado “namorando” com uma jovem nas redondezas do templo. Uma moça de dezessete anos refletiu sobre a motivação da sua geração para participar da festa e das danças: “Eu danço por causa da fé, para louvar a Deus. A Bíblia fala que a dança faz parte do louvor ao Senhor, mas eu sei que muitas pessoas da minha idade vão dançar só por diversão ou para arrumar namorado”. Para tentar diminuir estes interesses, a diretoria decidiu que apenas os casados poderiam dançar juntos; de outra forma, somente pessoa do mesmo sexo poderiam dar os braços para seguir na dança.

Mas não apenas os jovens possuem entendimento distinto do esperado pelo ensinamento dos missionários: grande parte dos presentes aguardava ansiosamente o momento da dança. Os dirigentes do culto parecem ter compreendido isso muito bem,

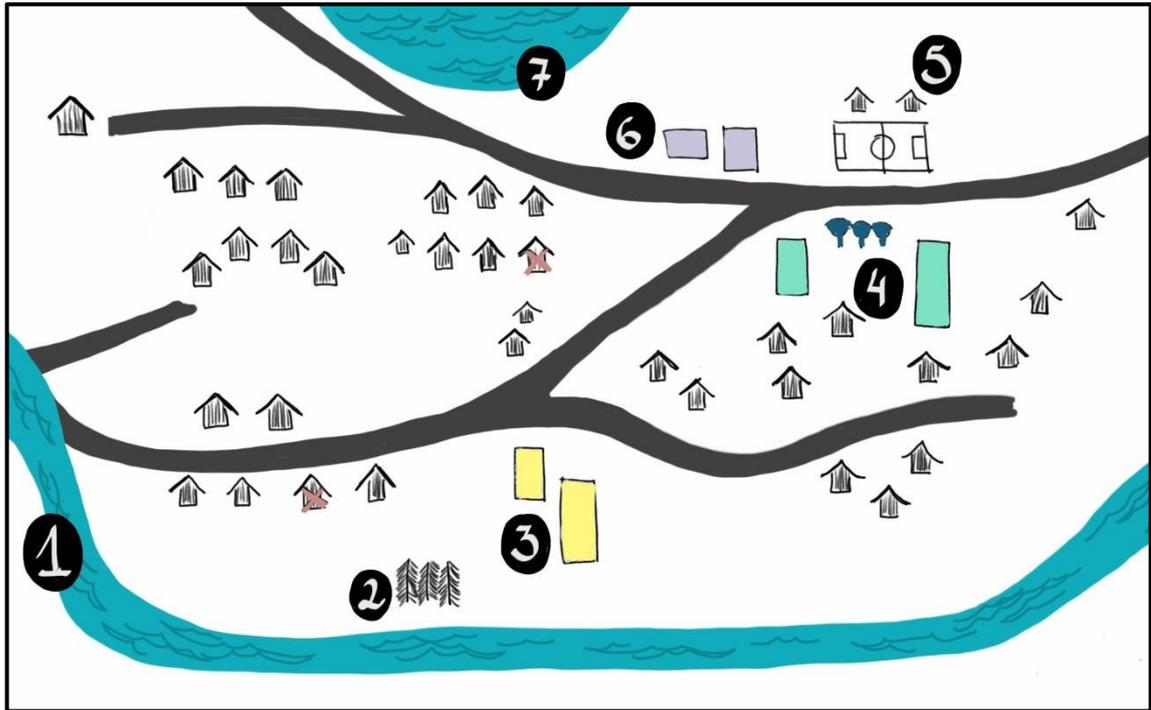
porque logo após as leituras bíblicas e as rápidas falas, os músicos voltaram a tocar e o balé de plumas ocupou novamente o centro do templo. No canto direito do palco, estava disposta uma grande panela de refresco que era frequentemente visitada pelos dançarinos suados e sedentos. A cada duas horas, aproximadamente, os grupos de louvor se revezavam quando então os dançarinos, exaustos, aproveitavam para descansar.

Depois de algum tempo, quando o cansaço atingiu meus anfitriões – que não dançaram nesta noite – e a mim também, deixamos o templo. À medida que nos afastávamos, percebíamos quão alto estava o som no local. Mesmo em casa, deitada na rede, escutava perfeitamente os instrumentos musicais, os gritos de “uha” e os tiros de foguete que anunciavam a animação dos festejantes. A localização privilegiada da igreja (*cmfe*. Figura 06) faz com que, de qualquer lugar da aldeia, seja possível ouvir os sons da movimentação. A festa estava só começando e se estenderia pelos próximos dias até depois do Ano Novo. Chegara enfim o momento tão esperado e preparado por meses. A aldeia cheia de visitantes tornou a atmosfera festiva e alegre, tal como eu pude experimentar em anos anteriores durante as festas tradicionais.

O tempo chuvoso em toda região (afinal nos encontrávamos em pleno inverno amazônico) não desanimou os participantes. A precariedade das estradas fez com que enormes esforços fossem dispendidos por muitos para poderem se fazer presentes. Algumas famílias da aldeia Igarapé Lourdes, distante cerca de cinquenta quilômetros, precisaram dormir no meio do caminho por conta dos atoleiros na estrada que dá acesso ao local. De qualquer forma, não estar presente era impensável até para os indígenas que não frequentam a igreja. Muitos destes ficaram apenas observando; outros ignoraram as proibições e se puseram a dançar.

Considerado desde os tempos ancestrais como período de respeito, a estação chuvosa é a época dos *Gojánéhj* – *gentes* das mais importantes da mitologia *ikólóéhj* (e também *zoró*). Tratam-se dos donos das águas, liderados por *Goján Maloloa*, seu chefe. O mundo aquático, subaquático, bem como as águas “de cima”, o arco-íris, os trovões, os raios e os relâmpagos, são associados a eles e a sua divisão celeste, o *Goján Gíbr*. Na esfera terrestre, *Goján* é o criador e o doador do milho aos humanos. A fartura das colheitas está relacionada a ele.

**Figura 06** - Croqui da aldeia *Ikólóéhj* II



Crédito:

Croqui elaborado por Luisa Molina.

Demiurgo respeitado e temido, neste período de respeito – em que “não se deve brincar” como explicam meus interlocutores – ocorria a festa dedicada aos *Gojánébj* e ao seu chefe *Goján*: a festa do milho verde. Estabelecer relações amistosas com ele era a garantia de abundância de milho,

de um período chuvoso curto e, portanto, do afastamento da possibilidade do dilúvio derradeiro. A temporalidade da festa de Natal coincide com a temporalidade da sua festa. Como disse um interlocutor em um dia de preparação do Natal: “é como festa de *Gojánébj*, só que é diferente”. Veremos que tal afirmação, aparentemente ambígua, nos diz muito sobre os sentidos da festa da igreja, ou seja, “é como” em um nível de análise e “é diferente” em outro.

Durante a festa da igreja, vários discursos de pregadores indígenas enfatizaram o quanto os *crentes* não temem mais os *Gojánébj* – transformados em demônios pelo ensino protestante fundamentalista –, e que Jesus é quem protege aqueles que o seguem. A despeito destas preleções no contexto público da igreja, conversas privadas e ações quotidianas

#### Legenda:

1. Igarapé Prainha
2. Tapiris construídos para a festa de Natal
3. Igreja
4. Escola
5. Residência da família anfitriã
6. Casa de apoio da FUNAI e posto de saúde
7. Represa

revelam que associados à desejada proteção de Jesus (reputado por alguns como o mais poderoso dos seres que se relacionam com os Ikólóléhj), o respeito e as interdições em relação aos *Gojánéhj* operam sistematicamente na vida ordinária. Ao que parece, a própria pregação protestante, relacionando os *Gojánéhj* aos demônios, reforçou a relação de respeito em relação a ele.

A compreensão sobre o que é ser *crente* é outro equívoco que permeia as relações dos meus interlocutores com os ensinamentos protestantes. O que significa ser *crente*? Como referido *en passant* acima, utilizo este termo enquanto categoria nativa para me reportar às pessoas que frequentam a igreja. Este é o termo que muitos atribuem aos membros ativos da igreja, ou seja, aqueles que participam, que não estão afastados por algum motivo (geralmente consumo de bebidas alcoólicas e namoros proibidos). Mas esta questão não é simples. Há complicadores no uso desta categoria. Alguns indígenas se consideram *crentes* porque afirmam crer em Deus e em Jesus Cristo, embora não compartilhem do proceder da igreja e por isso não são membros; porque nunca o foram de fato, porque se “desviaram” ou ainda porque quiseram se afastar. Unanimemente, os Ikólóléhj com que conversei afirmam crer em Deus e em Jesus, de uma forma que lhe é própria. De qualquer forma, como vimos, *crentes* ou não, a maioria absoluta dos Ikólóléhj se fez presente em alguns dos dias da festa, senão em todos.

## **A véspera de Natal**

Após a abertura oficial em 23 de dezembro, mais novidades me aguardavam na véspera de Natal. O cenário era o mesmo, mas desta vez os Zoró se inseriram no evento de uma forma especial. Com adornos completos de palha de babaçu e penas, cocares de festa na cabeça, chocalhos nos tornozelos, colares em abundância e pinturas corporais, entraram pelo corredor central e “puxaram” a dança que desta vez estendeu-se por mais de doze horas, até as dez horas da manhã seguinte, com as inevitáveis (mas curtas) pausas para breves pregações ou para saciar a sede.

O globo de luzes colorindo o ambiente, o som dos teclados e violões, as canções entoadas em várias línguas (gavião, zoró, wari’ e português) compunham o momento de alegria. Nas horas que se seguiram ao início da dança, aceitei ao convite de uma jovem e a acompanhei. A quantidade de gente, o calor humano, o ritmo compassado marcado pelos chocalhos provocavam uma efervescência entre os dançarinos, fazendo com que o tempo

transcorresse despercebidamente. Alguns dançavam de olhos fechados. Talvez buscando uma conexão com *Gorá*? Não saberia dizer. Os mais velhos iam à frente do círculo, os mais jovens seguiam logo atrás e, por fim, as crianças dançavam rindo, cochichando entre si. Como já disse, à exceção dos casados que dançavam com seus cônjuges, todos os demais dançavam de braços dados apenas com pessoas do mesmo sexo.

Em determinado momento da noite, o cacique Sebirop, que assistia a dança ao meu lado, comentou comigo: “essa dança é dança de verdade”. Quedei-me pensando sobre este comentário. O que seria uma dança “de verdade” para meu amigo? Seu comentário indicou que, pelo menos em algum sentido, as danças da igreja constituem uma continuidade em relação às danças tradicionais, embora houvesse rupturas – sendo o consumo *ì sòbn* a mais evidente. Apesar de seu comentário, ele próprio apenas assistiu a dança, pois prefere participar das canções dos *vavábéj* que ainda executa nas apresentações para os brancos.

Depois de encerrada esta primeira parte das danças, os pregadores subiram ao palco novamente, como na noite anterior, para explicar a palavra de Deus. Durante toda a festa, o discurso de “unidade dos povos” foi o foco das pregações, tanto de indígenas quanto dos missionários. Vários pregadores chamaram a atenção para a superação das inimizades entre os povos, proporcionada pela palavra de Deus e pela esperança da “volta de Jesus”. A afirmação de que “vamos ser um único povo, uma única língua, quando Jesus voltar” foi pronunciada por vários oradores. Mas para que isso seja possível, é preciso negar elementos considerados nocivos do que eles chamaram de “cultura antiga”. O xamanismo e o *ì sòbn* foram especialmente apontados. “Quem aqui quer voltar à cultura antiga, cheia de bebedeira e brigas?” perguntou um pregador indígena.

Ao mesmo tempo em que esta ruptura com a “cultura antiga” foi anunciada como passo necessário para a conversão, os pregadores indígenas insistiram que esta conversão e a igreja “não impedem a cultura”. Seria um contrassenso? Penso que não, pois os pregadores reproduziram o discurso missionário de que há “elementos bons e maus” na “cultura antiga”. Para eles os “bons elementos” devem ser “preservados”. Basicamente a língua, a dança e a cultura material são evocadas pelos oradores indígenas e missionários como argumento contra aqueles que acusam a missão de descaracterizar a cultura indígena. Elementos como o xamanismo, as festas tradicionais com consumo do *ì sòbn* e a relação com os entes da cosmologia, por sua vez, são considerados maléficos, associados à ação de Satanás e, portanto, devem ser eliminados do universo *Ikólóéhj*. Durante tais discursos a plateia ouvia atentamente e em silêncio, como pede a etiqueta *ikólóéhj*. Não obstante, após a festa, algumas

visitas que realizei nas casas mostraram que esta doutrina maniqueísta ensinada pelos missionários e replicada pelos pregadores indígenas – “lado bom e lado mau” – não reverbera da mesma forma entre os ouvintes. Seu entendimento a respeito é muito mais complexo.

Entre aqueles que não frequentam a igreja há uma unânime defesa das festas tradicionais, dos *navábéj* e do xamanismo. Entre os frequentadores há dois posicionamentos. Há as pessoas mais envolvidas, que fazem parte da liderança da igreja, que auxiliam os missionários, acompanham mais de perto suas atividades e ensinam a palavra de Deus durante os estudos e os cultos. Estas são as que geralmente desqualificam a “cultura dos antigos” e lançam mão de um discurso de ruptura – mesmo porque se não o fizessem, estariam contrariando um dos estatutos primordiais do protestantismo fundamentalista. Tal estatuto foi observado por Caco Xavier ao pesquisar a conversão dos Koripako do Alto Içana, evangelizados por Sophie Muller nos primórdios da atuação da NTM no Brasil, em fins dos anos 1940.

Por analogia, o cristão é também chamado a uma drástica ruptura, devendo renunciar e a deixar para trás ele mesmo (sua ‘velha natureza’, a ‘carne’), este mundo (o ‘cosmos’) e esta vida, em direção a uma ‘nova criatura’, a um novo mundo (seja o paraíso futuro, seja o corpo da Igreja de Cristo), e a uma nova vida junto a Deus (Romanos 6). (XAVIER, 2013, p.209)

A despeito de esta ser, de fato, a meta da evangelização protestante, não se percebe esta “drástica ruptura” entre os *Ikólóéhj*. Não que os indígenas sejam incapazes de compreender conceitos abstratos tais como “velha natureza”, “corpo da Igreja de Cristo”, mas para eles o mundo espiritual sempre fez e, ao que parece, continua fazendo parte da natureza e das experiências. Isso fica claro nas falas daqueles que conheceram, conviveram com os xamãs e participaram das festas e dos rituais de pajelança que não concordam com estes discursos, embora não expressem isso publicamente – o que é compreensível e até esperado, pois como poderiam se posicionar contrariamente aos parentes? Em público não o fazem. No âmbito privado, no entanto, vários são os posicionamentos divergentes. Em uma destas visitas, ao perguntar ao meu interlocutor sobre os discursos proferidos durante a festa, que desqualificaram os xamãs, considerando-os “servos de Satanás” e os rituais como coisas do Diabo, como afirmou um jovem pregador, ele lembrou que “estes jovens não sabem o que estão dizendo, eles não conheceram Xípo Ségóhv e não viram como ele trabalhava”.

Portanto, mesmo entre os *crentes* não há unanimidade sobre o quanto devem se afastar da “cultura dos antigos” para seguir esta *nouvelle religion*, como denominou Sophie Cloutier (1988) ao analisar a conversão dos Zoró nos anos 1980, que ocorreu sob influência direta dos

*crentes* Ikólóéhj. Ocorre para a maioria dos *crentes* o mesmo que Vilaça (2008, p.177) observou entre os Wari’:

Sendo assim, a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco.

Ao enfatizar a ruptura com aspectos da cultura que, na perspectiva dos missionários, não são dignos, a pregação missionária tenta, desde o princípio, inaugurar aquilo que Wright (1999) chama de “um novo social”. Este “novo social” se objetivaria em uma vida de moral muito rígida, sem pecados ou conflitos e com uma forte ênfase escatológica, como observou Cloutier (1988) junto aos Zoró<sup>30</sup> e como ouvi abundantemente nas pregações dos Ikólóéhj: “quando Jesus voltar!”.

Apesar das insistentes pregações ao contrário e dos discursos de negação, os entes cosmológicos, os *Outros*, os que foram vistos, ouvidos e/ou sentidos por eles próprios, pelos xamãs e pelos seus ancestrais, continuam sendo respeitados em alguma medida. Esta aparente contradição não parece preocupar meus interlocutores, que não veem problemas em manter sua perspectiva ao mesmo tempo que “capturam” a perspectiva dos brancos – neste caso, o cristianismo protestante fundamentalista.

### **“Só por amor de Jesus Cristo que a gente está mais uma vez reunido”**

Retomando a questão do “discurso da unidade”, notamos que tal expressão foi veementemente enfatizada nesta festa e na de comemoração dos cinquenta anos de evangelização dos Ikólóéhj, em fevereiro de 2015. Os dois eventos contaram com a presença de visitantes de outras etnias, entre as quais tal discurso fazia sentido. O argumento é que da mesma forma que “quando Jesus voltar” todos serão um único povo, hoje só é possível se reunir e fazer festa juntos porque a palavra de Deus estabeleceu a paz entre povos anteriormente inimigos. A renúncia à “cultura dos antigos” teria significado o fim das guerras de vingança e dos conflitos entre os grupos. Claramente a missão contabilizou para si uma situação influenciada por múltiplos fatores, entre os quais destacam-se a presença do Estado,

---

<sup>30</sup> O conhecimento da cultura e da língua Gavião contribuiu para o missionário converter os Panguyen (Zoró), pertencentes, igualmente, à família linguística Tupi Mondé. Foi a conversão mais fácil operada pela missão, a ponto do missionário duvidar de sua profundidade (CLOUTIER, 1988, p.16).

a demarcação das terras, a organização do movimento indígena e a consciência de que, ao fim e ao cabo, o branco era o inimigo comum.

Foi este o tom da pregação do pastor indígena suruí nesta festa de Natal. Os Suruí chegaram à aldeia no meio da manhã em um ônibus fretado. Cerca de trinta pessoas vieram prestigiar o evento e passaram o dia no local, retornando ao fim da tarde para a T.I. Sete de Setembro. Esta rápida visita foi uma retribuição à presença dos Ikólóéhj na festa de aniversário da igreja Apoena Meirelles<sup>31</sup>, dois meses antes. À tarde, antes de deixarem o local, o pastor pregou em português: “só por amor de Jesus Cristo que a gente está mais uma vez reunido”, reportando-se aos conflitos de outrora. Missionários e indígenas repetiram exaustivamente como o perdão mútuo e a união de grupos antes inimigos tornou-se possível graças à “conversão” ao evangelho, superando o desejo de vingança. Ao fazê-lo, reforçam a centralidade desse argumento entre as missões para defender o seu trabalho. Tal ideia parece ter convencido os Koripako, que “abalad[os] pelos ciclos de vingança e retribuição, [são] agora potencialmente impactad[os] pela idéia de ‘comunhão’ cristã” (XAVIER, 2013, p. 370), a ser objetivada nas Conferências Missionárias do Alto Içana.

Associada à ideia de unidade, de perdão mútuo, de superação de inimizades e do desejo de vingança está a possibilidade de ampliar a quantidade de afins disponíveis, transformando afins potenciais em afins reais. Antes das festas da igreja, a socialidade *ikólóéhj* abrangia fundamentalmente os consanguíneos e afins mais próximos, tendo as festas tradicionais como momento de encontro entre esses grupos. Com a entrada da igreja em cena, essa socialidade se amplia notavelmente e as festas passam a contar com a visita de outras etnias (incluindo até inimigos de outrora). Na festa narrada aqui, por exemplo, os Ikólóéhj receberam pela primeira vez a visita dos Wari’, da fronteira com a Bolívia. A forma especial como cada grupo foi recebido no culto indica que a intenção dos anfitriões não é apenas receber *irmãos*, mas afinizar grupos inimigos; e para isso, o “discurso da unidade” parece ser convincente. Nesse contexto, alguns casamentos entre Ikólóéhj e Suruí, outrora impensáveis, têm se tornado frequentes. As festas da igreja, enquanto “laboratório”, têm proporcionado a desejada ampliação das redes de socialidade *ikólóéhj* – não apenas com outros índios, mas com outros brancos além dos que eles já estão habituados.

---

<sup>31</sup> Os missionários brancos que atuam na aldeia Apoena Meirelles dos Suruí não pertencem à MNTB. Não consegui identificar ao certo sua filiação, mas tendo em vista a presença da igreja Assembleia de Deus da cidade de Cacoal em uma festa que presenciamos nesta aldeia, intuo que pertençam a esta denominação religiosa.

Enquanto acompanhava a festa, soube que há um rodízio entre as igrejas participantes da MEIRON (Missão Evangélica Indígena de Rondônia e Noroeste do Mato Grosso) para a realização dessa celebração a cada ano. A MEIRON foi criada pelos indígenas em 2009 e, segundo informações do seu blog<sup>32</sup>, “agrega os povos do corredor Tupi Mondé: Suruí, Zoró, Gavião e Cinta Larga”. O objetivo desta organização é “alcançar outras tribos que não têm evangelho ainda, promover curso de capacitação de lideranças das igrejas, promover curso linguístico e promover estudo bíblico”. Embora os Arara não estejam citados no *blog*, eles também fazem parte do rodízio. Em 2013 esta tarefa coube à igreja dos Ikólóéhj; no ano seguinte, à dos Zoró e em 2015, à dos Arara. Além das festas em comemoração ao Natal, outras ocupam o calendário anual: é frequente a realização de festas no decorrer de um ano. Manter a assiduidade garante a instauração da socialidade ampliada e a transformação de afins potenciais em afins reais: o que se dá através das mesmas estratégias utilizadas pelos *crentes Wari* para a formação de uma germanidade generalizada, o “partilhar cuidados, afetos, memória e, sobretudo, comida” (VILAÇA, 2007, p.14).

Os Ikólóéhj não compreendem os vocativos *ẓàno éhj* (irmãos) e *óbbaréhj* (irmãs) utilizados para todos os integrantes do contexto da igreja e o partilhar de cuidados e alimentos como possível superação, ou mesmo eliminação, das relações de afinidade. Como já foi apontado acima, é precisamente o contrário que ocorre. Fazer afins reais é um dos propósitos das grandes festas da igreja. Chamar *irmãos* e *irmãs* no nível do discurso tem o mesmo efeito que desqualificar, também no nível do discurso, os *vavábéj* e os entes dos planos cósmicos; ou seja, se aproximar do modo de “ser branco”, na medida em que este tratamento (*irmão* e *irmãs*) é o padrão discursivo das igrejas protestantes de toda e qualquer filiação teológica. Fora do contexto das pregações – elemento “de branco” dos cultos/festas – é o “ser índio” que opera. Neste sentido, rapazes e moças a quem se chamou *irmão* e *irmã* não se constituem como tais. Partindo-se do ego masculino, o *irmão* poderá se constituir em um cunhado ou um sogro (*o’obv*) enquanto a *irmã* em cunhada, sogra ou propriamente a mulher casável (*obábrapibr*). É possível que nos primórdios da evangelização tenha ocorrido o mesmo que se observou entre os Wari’, que aderiram ao evangelho almejando um mundo sem afins (VILAÇA, 1999). Estes, ao perceber a impossibilidade de tal socialidade, abandonaram o evangelho retornando nos anos subsequentes diante da possibilidade de estabilizar seus corpos na posição de humanos ao tornarem-se cristãos (*idem.*, 2016). Os Ikólóéhj, por sua vez, somente aderiram majoritariamente a doutrina quando a dança ingressou na igreja – e,

<sup>32</sup> Endereço: <http://meiron3.blogspot.com.br/> Acesso em 24.08.2015, 16h09min.

com ela, a possibilidade de fazer afins em uma dimensão anteriormente impensável, entre outras coisas.

Em uma primeira visada me pareceu que a terminologia *zàno ébj* (irmãos) e *óhbarébj* (irmãs) poderia indicar aquilo que Vilaça (1999, p.147) denominou “fraternidade generalizada” no caso Wari’. Um olhar um pouco mais atento, no entanto, mostrou que eu teria incorrido no mesmo equívoco registrado por Viveiro de Castro (2004) em relação ao uso do termo *Txai* como título de um álbum de Milton Nascimento. O cantor e compositor que visitou os Cashinahua (e era por eles chamado de *txai*) supunha que este termo referia-se a “irmão” no sentido de uma amizade qualificável como irmandade – quando de fato trata-se de um termo utilizado pelos índios para se referir ao “outro”, ao “afim” ou, mais precisamente, ao “cunhado”. Enquanto o artista estava vendo os Cashinahua como irmãos, estes o viam como um afim em potencial. Em ambos os casos o tratamento é respeitoso e afável. Conclui Viveiros de Castro que, neste caso, “[e]nquanto os propósitos podem ser semelhantes, as premissas decididamente não são.” (*idem.*, p.17).

## **Brincadeira, encontro, alegria e dança**

No dia que seguia cada noite de festa, um dos assuntos preferidos nas rodas de conversa dos adultos era o tempo que cada um “aguentou” dançar. Era com orgulho e expressão alegre que comentavam comigo terem dançado até às seis, oito ou até às dez horas da manhã. Quando eu disse que havia “aguentado” até por volta das três horas, percebi a decepção dos meus interlocutores: “só isso?”, indagaram.

Foram nestas conversas informais que meus amigos contaram sobre suas motivações para virem até a festa, enfrentando chuva e atoleiros. “Ah, a gente veio brincar um pouco, né” explicou um jovem de outra aldeia da T.I. Igarapé Lourdes, que fez duas viagens com seu carro para deslocar toda sua família. “A gente veio encontrar os parentes”, explicou sorrindo um homem de uma aldeia distante. Já um morador local resumiu assim: “a gente participa da festa pra dançar e pra se alegrar com Deus”.

Brincadeira, encontro e alegria são as palavras-chave que abrangem as intencionalidades de muitos dos presentes, não apenas *ikólóébj*, mas também de outras etnias. Outras expressões comuns que ouvi foram “conhecer outras pessoas, outros *irmãos*”, “dar uma olhada no movimento” e “encontrar o pessoal”. Enquanto as pessoas comuns

justificavam assim sua presença, os indígenas mais envolvidos com a igreja, a diretoria e os pregadores davam respostas um tanto distintas. Um líder da igreja zoró, citando a bíblia, explicou assim:

O salmo 150 fala que podemos louvar ao Senhor com danças, a gente dança para Deus, os cocares e os enfeites que a gente usa, antigamente eram dos *Gojánéhj*, hoje são de Deus. Essa festa dos *Gojánéhj* a gente não tem mais porque Deus não gosta, tem macaloba azeda que deixa bêbado, Deus não quer. Ano passado teve uma festa dos *Gojánéhj* lá nos Zoró. Era um vídeo para o pessoal da associação, o pessoal tocou flauta. Eu sei tocar flauta dos *Gojánéhj*, mas não toco mais porque não é pra Deus, hoje nossa festa é outra.

Como este homem deixou bem claro, o objetivo desta festa é outro; não é festa para *Gojánéhj* (ou outra *festa tradicional* qualquer que demanda, necessariamente, o consumo de macaloba azeda): é festa para Deus porque prescinde do *ì sòhn*. Apesar disso, girar a noite toda, de um lado para outro, ao som dos hinos cristãos compostos pelos próprios indígenas, lembra as danças realizadas ao som das flautas *totorahv* nas festas *Gov Akè*<sup>33</sup>. Trata-se de um conjunto de três flautas longas, cada uma emitindo uma nota musical, tocadas respectivamente por três homens que giram de um lado para outro. Os dançarinos acompanham os músicos, primeiro para a esquerda, em seguida para direita. A experimentação fica por conta do ritmo – mais agitado, similar a um forró eletrônico (embora eu não tenha conseguido precisar).

Um dos missionários explicou assim<sup>34</sup>:

Eles estão exercendo a cultura deles dentro da igreja, mas de outra forma e com outros valores, a dança antes levava ao adultério, agora não leva mais, a chicha antes era azeda e levava à embriaguez, à confusão, agora é doce e não causa mais confusão [...] a liderança da igreja pediu que os cânticos e danças fossem até a meia-noite, mas se estenderam até o amanhecer, de forma espontânea, como era nas festas tradicionais.

Por um lado, sua fala é coerente com o discurso das missões protestantes, que reduz a cultura indígena a seus aspectos visíveis e materiais, e desqualifica as festas tradicionais (tratando-as como “adultério”, “embriaguez”, “confusão”). Por outro lado, a fala possui alguns equívocos, a começar pela questão do adultério. Tal conceito de relação sexual fora do casamento classificada como pecado não existia para os *Ikólóéhj* antes da cristianização; portanto não dá para dizer, mesmo do ponto de vista do branco, que havia adultério. Por outro lado, deste mesmo ponto de vista, estes “adultérios” – que não o são para os *Ikólóéhj* – continuam acontecendo, como bem demonstram as medidas repressivas indicadas acima.

<sup>33</sup> Festa da matança sacrificial de um animal de criação (*Gov*), geralmente queixada, analisada em detalhes por Dal Poz (1991) entre os Cinta Larga e referida por Felzke (2007) e Bento (2013) entre os *Ikólóéhj*.

<sup>34</sup> Entrevista concedida em Ji-Paraná em março de 2013, nove meses antes de eu experienciar a festa da igreja, por um casal de missionários da MNTB.

Outro equívoco é a questão da “confusão”. Embora não presenciasse brigas físicas entre os festejantes, inúmeros conflitos, tensões e fofocas em razão da festa – mesmo sem o *ì sòhn* – foram apontados por meus interlocutores, reforçando a tese de que inúmeros não-entendimentos interétnicos e equívocos estão presentes na relação entre missões protestantes e indígenas.

Especialmente equivocada é sua percepção de que há “outros valores” envolvidos. Sua fala remete ao entendimento de que outra festa, totalmente diferente das ancestrais, está em andamento quando os *Ikólóéhj* estão dançando: como se houvesse uma substituição de uma pela outra. Coisas muito distintas mostraram e disseram meus interlocutores. Em parte, no nível dos discursos (sobre a ausência de *ì sòhn*, do tipo de aparato musical, dos elementos dos brancos presentes) pode ser verdade; mas a questão é mais profunda. No que diz respeito à socialidade (incluindo aí as relações sociais com humanos e não humanos), à antecipação da dança e alegria eternas do mundo póstumo, aos namoros, à busca de alegria, e outros elementos descritos adiante, parece ser a mesma festa – transformada e atualizada, evidentemente – que está em andamento.

De fato, na opinião de alguns, a festa como é realizada hoje é melhor do que as festas tradicionais pela ausência do *ì sòhn*. Outros, no entanto, que dançam efusivamente nesta festa, se sentem saudosos daquelas que contavam com a presença dos xamãs. Por inúmeras vezes ouvi, de *crentes* e não *crentes*, o lamento de que eu teria “chegado tarde” para “registrar a cultura”, que eu deveria ter visto quão “bonitas eram as festas na época de Xípo Ségóhv” – o mais reputado xamã *ikólóéhj*. Diante deste saudosismo, os *Ikólóéhj* se empenham em tornar bonitas as festas da igreja, as quais compõem sua “cultura”, pois são “dança de verdade” como disse meu amigo Sebirop.

Em um dos dias da festa, à tarde, um caçador *zoró* foi convidado para matar a flechadas alguns animais de criação (*gov*) de famílias locais, quatro queixadas e um macaco. Estes animais, criados por estas famílias durante anos, possuem um significativo valor subjetivo<sup>35</sup>, mas também econômico, para seus donos. Andando pela aldeia identificamos inúmeros chiqueiros (cercados) com caititus (*bebekur*) ou queixadas (*bebe*) sendo criados para o sacrifício futuro. Tradicionalmente tais animais de criação eram mortos no auge da festa *Gov Akàe*, em que o *gov* (animal de criação) era atingido por uma saraivada de flechas – que passavam a pertencer ao dono do animal morto, como pagamento por essa morte.

---

<sup>35</sup> Para uma melhor compreensão da relação dos indígenas com os animais de criação ver Vander Velden (2012).

Atualmente, sem este ritual público, a carne dos animais é preparada em forma de espetinhos, assada na palha e vendida a altos preços durante as “festas da igreja”.

É emblemático que embora a festa *Gov Akàe* não seja mais praticada, o seu momento-auge seja reproduzido nas casas das pessoas durante a festa da igreja. Como podemos compreender isso? Há evidentemente o aspecto econômico: as famílias aproveitam a aldeia cheia para auferir algum dinheiro. Além da carne de caça, manjar muito valorizado, uma intensa circulação de mercadorias teve lugar nos dias festivos – bolos, sorvetes, sanduiches, refrigerantes e roupas foram comercializados por indígenas e brancos. Da parte dos Ikólóéhj, os recursos são provenientes da coleta e comercialização da castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) nas semanas anteriores<sup>36</sup>. A pressa em vender os sacos de castanha na véspera de Natal está relacionada ao desejo de comprar roupas, calçados e ter algum dinheiro pra gastar com guloseimas nos dias de festa.

Mas suspeito que algo mais esteja envolvido no sacrifício do *gov* durante o Natal. Veremos que o *Gov Akae*, diferente de outras festas tradicionais, era realizado unicamente pelo prazer em juntar as pessoas para beber e comer. Nesta festa, aparentemente nenhuma relação era estabelecida com os espíritos tal como era efetivado nas festas dos *Gojánéhj* (festa do milho verde) ou dos *Garpiéhj Nae*, dedicada aos *poros* celestes, criadores de queixadas e doadores de sua criação para os Ikólóéhj.

Dal Poz (1991) entende a matança do animal de criação entre os Cinta Larga como um ato vicário em que o *gov* criado pelas mulheres da aldeia – e portanto familiarizado – está associado ao grupo metonimicamente; e “[n]esta situação destina-se a substituí-lo no ato sacrificial” (DAL POZ, 1991, p.260). Tal ato, por sua vez, constitui-se em uma operação simbólica que “busca reintegrar anfitrião e convidado, Nós e os Outros”, já que necessariamente é o convidado que mata o animal (*idem*, p.258). Não por outro motivo, o caçador *zoró* foi chamado para o ato como apontado acima.

Enquanto os *govéhj* estavam sendo flechados nos terreiros das casas, nos *tapiris* do entorno da igreja, os visitantes se entretinham sentados em suas redes, conversando, comendo, bebendo refrigerante, macaloba doce (*i parar*) – não fermentada, a única permitida no âmbito desta festa – e acompanhando os veículos que chegavam e saíam. A tranquilidade da tarde levemente chuvosa era quebrada eventualmente, quando alguém aparecia jogando punhados de balas ao alto e para os lados. A algazarra era total, as crianças corriam para

---

<sup>36</sup> Para uma descrição detalhada da coleta da castanha entre os Ikólóéhj ver Felzke (2007) e Ott e Felzke (2012).

“catar” os doces e garantiam a diversão dos adultos que assistiam e riam muito. Desta forma, todos esperavam o culto noturno.

Além dos lanches disponíveis para compra, os membros da igreja *ikólóéhj* serviram refeições gratuitas aos convidados. Obviamente isto faz parte da obrigação dos anfitriões e seria uma quebra grosseira de etiqueta não observá-la. Estas refeições foram elaboradas a partir de doações de gêneros alimentícios ou dinheiro por parte dos membros da igreja. Segundo um dos organizadores da festa, o *bapi*, “nós compramos dois bois da fazenda C... para o almoço de Natal”, referindo-se a uma fazenda das redondezas da T.I. Igarapé Lourdes. De fato, o preparo para receber os convidados na aldeia *Ikólóéhj* começou muito antes, como veremos a seguir.

### **Momentos que antecedem a festa: a organização**

Eu já me encontrava na aldeia nos meses que antecederam a festa de Natal de 2013. Acompanhei, portanto, os meus amigos empenhados nos preparativos. A festa foi organizada seguindo a etiqueta de convites e preparo tal como era feito nas festas tradicionais. Já em setembro a movimentação era intensa. Nas conversas diárias com as famílias que visitava, o assunto acabava convergindo em algum momento para o evento.

Durante os diálogos, ao afirmar que permaneceria na aldeia neste período, meus interlocutores ficavam surpresos: “você vai ficar longe da sua família mesmo?”, perguntavam. Desde que o Natal fora instituído pelos missionários e que as equipes de saúde e educação atendem os *Ikólóéhj*, eles sempre viram os brancos, com exceção dos missionários, saírem das aldeias para passar o Natal com suas famílias. Causava certo estranhamento o fato de eu deixar minha família para comemorar o Natal na aldeia, tendo em vista a importância desta data para os brancos. Apesar disso, ficaram empolgados com a ideia. Queriam que eu visse de perto as danças e a animação do pessoal até o amanhecer do dia.

A aldeia *Ikólóéhj*, considerada atualmente a aldeia central, recebe toda sorte de eventos e reuniões como pudemos conferir acima. Apesar destes inúmeros acontecimentos, a “festa de Natal” foi o assunto mais celebrado e comentado, mesmo diante de tantos compromissos. A vida na aldeia não parou. As roças foram derrubadas e queimadas – atividades realizadas anualmente em agosto e setembro – e, à medida que as famílias aprontavam as suas, se deslocavam para os acampamentos de verão no interior da

floresta, para passar algum tempo fazendo *gére* (dormir fora): um tempo distante da aldeia, destinado a caçar e moquear caça, coletar frutos e mel, pescar e eventualmente sondar o estado das castanheiras para a coleta da castanha nos meses seguintes. A duração destes acampamentos de verão é variável, de dois ou três dias a duas ou três semanas, a depender das demandas e disposições de cada grupo familiar. As pescas coletivas com *timbó* também tiveram lugar nos meses de agosto e setembro.

*Gére*, *timbó* e caça abundante conformam o período entre junho a novembro que equivalem ao tempo seco, ao verão amazônico, e constitui o “ano dos *Ikólóléj*” – como chamou meu colaborador de pesquisa, o professor Iram Káv Sóna –, o tempo de fartura e de andanças. A este período segue o tempo chuvoso, “tempo dos *Gojánéj*”, tempo de perigo e recolhimento. É efetivamente no período chuvoso, entre dezembro e maio (mais intensamente até fevereiro, quando não se pode trabalhar, a caça é escassa e os *Gojánéj* estão por todos os lados – na chuva, nos rios e nos igarapés transbordantes), que meus interlocutores e seus convidados permanecem longos períodos em torno das atividades da igreja. Em outubro, as famílias começaram a se organizar para a coleta da castanha – cujos ouriços começam a cair em fins de outubro – e garantir a principal renda obtida no ano inclusive porque a festa de Natal se aproxima e todos desejam ter algum dinheiro para gastar.

Nada disso, no entanto, desviou o foco dos preparativos para a festa, pois as pessoas se revezavam entre suas atividades familiares e os trabalhos da igreja. A excitação girava em torno do fato que todos estavam aguardando muitos visitantes de outras etnias e lugares e, portanto, tudo deveria estar preparado: os *tapiris* para acolher as redes e barracas deveriam estar prontos, a roça da igreja plantada, a aldeia limpa, a arrecadação de alimentos encaminhada e os músicos devidamente ensaiados. Nos cultos que antecederam a festa, as notícias que confirmavam a vinda de visitantes gerava entusiasmo. Foi particularmente estimulante a confirmação da presença dos Wari’ da aldeia Sotério (T.I. Pacaás-Novas). Antes mesmo do início da festa, meus interlocutores já davam mostras que a ampliação da socialidade constituía uma grande motivação das festas da igreja.

Quase diariamente um grupo que variava entre quinze e trinta pessoas trabalhava na construção de três grandes *tapiris* de palha de babaçu que, tão logo estivessem prontos, serviriam de abrigo para os visitantes. Os trabalhos de dobrar palha, colocar no telhado, amarrar com fibra de envira<sup>37</sup> eram feitos por homens e mulheres, cada um em sua função. As palhas de babaçu eram dobradas por todos, os homens subiam nos telhados para proceder

---

<sup>37</sup> Entrecasca de árvore resistente utilizada para amarrações e para servir de suporte para carregar volumes.

as amarrações e às mulheres cabia trançar os acabamentos das cumeeiras. Ajudaram neste trabalho famílias das aldeias Igarapé Lourdes, Castanheira, Tucumã, Final da Área, Cacoal, Nova Esperança, Teleron, da T.I. Zoró e da própria aldeia Ikólóéhj. Em outubro já havia um *tapiri* pronto. Outros dois foram construídos e cobertos em seguida. Durante os trabalhos, o bom humor, expresso em brincadeiras e piadas entre os homens, era constante. No intervalo de descanso e ao final dos trabalhos do dia, a esposa do líder da igreja distribuía suco, macaloba doce, biscoitos e bolo para os que participaram do trabalho coletivo.

Contam meus interlocutores que até poucos anos atrás, todo e qualquer trabalho coletivo era seguido de uma festa, *ibalàe*, acompanhada de *ì sòhn*. Dentro deste princípio, os trabalhos coletivos destinados a preparar uma grande festa demandavam *ì sòhn* e *ibalàe*. Entre esses trabalhos coletivos está a construção de uma nova maloca (*Zav Ma'áe*) – que ocorria, na maior parte das vezes, quando o dono da antiga estivesse planejando, juntamente com o *naváb*, realizar uma grande festa. A certeza de ter macaloba azeda ao final dos trabalhos era um atrativo a mais para os colaboradores da obra. O dono da festa (e da maloca), aquele que convidou e articulou os trabalhadores, distribuía o *ì sòhn* e a *ibalàe* tinha início.

Como nas festas tradicionais – *Garpiéhj Née*, *Gojanéhj*, *Gov Akàe* e outras –, este Natal exigiu uma obra coletiva: especialmente a construção dos *tapiris*. Dois diacríticos, no entanto, foram observados nestas construções em relação à construção da maloca para a festa tradicional: a ausência do *ì sòhn* e o formato das residências, que foram construídas em forma de *tapiri* de duas abas, diferente das ancestrais malocas ovaladas. Um dos construtores observou que aquele estilo não fazia parte da “cultura” – e, sendo assim, evidenciou o desejo de fazer uma maloca como as de antigamente: “da próxima vez a gente precisa fazer uma maloca de verdade, esse tipo de casa é dos brancos”. Frequentes reclamações sobre a aproximação em demasia do “ser branco”, eram esboçadas durante os meses que vivi na aldeia.

Enquanto acompanhava os preparativos, inúmeras associações entre as festas da igreja e as festas tradicionais foram feitas pelos meus interlocutores. É possível que seu esforço em mostrar tais associações estivesse relacionado ao desejo de apontar para mim o quanto a presença da missão e da igreja não interferiram na “cultura *ikólóéhj*”. A explicação de que “O Natal é como festa dos *Gojanéhj*, só que não é a mesma coisa” reforçou em vários aspectos o que eu já vinha percebendo. Ambas as festas constituem espaço-tempo de instauração de uma socialidade ampliada, de se alegrar, de “brincar” e de “encontrar os parentes”. Entre as inúmeras festas tradicionais realizadas desde tempos imemoriais foi justamente com a festa

dos *Gojánéhj* que o Natal foi associado, certamente por ambas ocorrerem na mesma época do ano, pois o período natalino coincide com o começo da colheita do milho verde. Mas não é apenas isso.

**Figura 07** - Construção dos tapiris para os convidados da festa de Natal



Fonte: Lediane Fani Felzke. Aldeia Ikólóéhj. Novembro/2013.

Aludi acima que *Goján* é o criador e doador do milho. Oferecer a canjica especial (*mazónkéír*) e na sequência a macaloba de milho (*ma'eg kav xi*) no contexto da festa era uma forma de estabelecer relações amistosas com *Goján* – que se fazia presente através do *vaváb* – e com os demais *Gojánéhj* que visitavam os Ikólóéhj por intermédio das flautas *Gojándóbléhj*. Quando os pares de flautistas tocavam e dançavam, por instantes eram os *Gojánéhj* que se objetivavam em música e dançavam juntamente com os flautistas. Não por muito tempo, pois senão “a gente não aguentaria”, afirmou um dos músicos. Esta festa compunha, juntamente com a festa *Garpiéhj Náe*, o conjunto de eventos que mantinham o equilíbrio cosmológico como discorreremos no capítulo três.

Teria a festa de Natal o igual propósito de manter este equilíbrio em substituição à festa dos *Gojánéhj*? Estão os Ikólóéhj tomando o Deus cristão (*Gorá/Paadjaj*), o dono das pessoas, como um substituto, um antagonista, ou como um parceiro de *Goján*, o dono do

milho e das águas? Já apontamos que os ensinamentos protestantes relacionaram os *Gojanéhj* à Satanás e seus demônios. Por conta disso os discursos dos *crentes* enfatizam que não temem mais os *Gojanéhj* e os outros demiurgos e espíritos, que passaram a ser demonizados, por outro lado a etiqueta em relação aos *Gojanéhj* continua sendo obedecida por muitos.

Ao mesmo tempo em que associam, em alguns aspectos, a festa da igreja com a festa de *Gojanéhj*, marcam a disjunção entre elas através do aspecto moral. Como já aludimos, o principal diacrítico tangível entre estas festas é a ausência do *ì sòhn*. De principal vetor de alegria e socialidade entre os humanos e destes com as outras *gentes*, o *ì sòhn* tornou-se o portador da perdição e o caminho para o inferno no arcabouço cristão em que se insere o Natal. É a renúncia ao *ì sòhn*, e às demais bebidas alcoólicas que identifica, em primeiro lugar, o estatuto *crente* dos indígenas. Replicam, também neste aspecto, o que ocorre entre os *crentes* brancos. O uso de tabaco não parece operar muito porque não foi disseminado entre os *Ikólóéhj* na medida em que sempre esteve associado ao uso quase exclusivo do xamã. Raramente vejo meus interlocutores fumando.

Outra comparação me foi feita, mas desta vez por um ângulo diferente. Ao invés de comparar o Natal à festa dos *Gojanéhj*, um interlocutor afirmou que eles já comemoravam o Natal antes da chegada dos missionários, só que não sabiam que este era o nome. Para ele tratava-se da festa do *Garpiéhj Náe* – festa que homenageava moradores do plano celeste, os *Garpiéhj*, os donos e doadores das queixadas<sup>38</sup>:

A gente já tinha Natal só que a gente não sabia que era Natal. A festa *Garpiéhj Náe* era como Natal nos dias de hoje. O *bòhl kàhj*<sup>39</sup> era como dia de Natal, a pessoa trazia caça moqueada, cozida, era uma festa de Natal indígena, só que a gente não sabia que era Natal. A gente tá descobrindo hoje que era festa de Natal dos índios.

O momento da festa em que as famílias traziam para o *madjaj* a caça moqueada para ser consumida coletivamente, a comensalidade coletiva, foi o aspecto apontado como semelhante entre os dois eventos. Se comia caça moqueada na festa *Garpiéhj Náe* assim como se come atualmente na festa de Natal. Na perspectiva deste meu amigo, é a comensalidade (a caça moqueada) que ocupa lugar central na festa de Natal. Sua percepção é reforçada pela preocupação dos anfitriões em torno da alimentação dos convidados nos dias de festa cuja preparação é cuidadosa para que todos estejam satisfeitos, como já apontamos acima.

O fato de não ter Jesus Cristo na festa *Garpiéhj Náe* não constituiu um impedimento para ele concluir que os índios já tinham Natal, afinal, já se reuniam, dançavam e comiam em

<sup>38</sup> Para maiores detalhes sobre a festa *Garpiéhj Náe*, ver Iram Káv Sona Gavião (2015) “Festas tradicionais do povo *Ikólóéhj* Gavião”.

<sup>39</sup> Momento da festa em que os convidados traziam caça moqueada para repartir e comer juntos.

conjunto antes mesmo de conhecer os brancos. Poderíamos concluir com isso que o estatuto da festa independe do ser espiritual com quem se estabelece as relações? Ao que parece, para uma parcela significativa a resposta seria sim, pois a ênfase no dançar, no brincar, no se alegrar e no encontro foi o tom das conversas nos dias do evento e seguintes. Tal ênfase não significa que Deus e Jesus não estejam presentes de alguma forma no entendimento indígena sobre o Natal. Certamente estão, mas não conformados às expectativas dos missionários. Sugiro que homenagear o nascimento de Jesus Cristo faz parte da desejada aproximação com o mundo dos brancos, seus costumes, suas mercadorias, suas tecnologias, suas músicas, seu esporte e ... suas festas!

A música (*beré*), assim como a dança – e indissociável dela – é parte constitutiva da vida *ikólóéhj* e consiste em uma forma de expressar um pensamento (*beré*). Enquanto grupos de homens e mulheres estavam envolvidos na construção dos tapiris, na limpeza da aldeia, na cozinha, no carregamento de lenha, entre outras providências materiais, alguns jovens se preparavam de outra forma para o Natal. Os músicos e cantores, durante quase todas as noites, desde meados de outubro, ensaiavam os hinos que seriam executados durante a festa. Violões e teclados acoplados às caixas de som podiam ser ouvidos de todos os cantos da aldeia, como afirmei acima. A cada festa novos hinos são compostos e se tornam *bits* do evento. Os *Ikólóéhj* são exímios compositores e há centenas, senão milhares, de hinos cujos temas giram em torno dos ensinamentos cristãos. Desde o princípio das atividades missionárias, as composições próprias dos índios foram preferidas, em detrimento das versões na língua gavião de hinos protestantes. Certamente os missionários perceberam a facilidade com que este grupo étnico compunha canções por ocasião das suas festas.

Cada festa tradicional demandava novas canções, para o *madjaj*, para o *ì sòhn* e para o *gov* que seria sacrificado quando se tratava de uma festa *Gov Akàè*. Os convidados mais prestigiados já chegavam ao local com uma nova canção para ser entoada e ensinada. Muitas delas se tornaram sucessos populares, tais como as canções dos xamãs Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.263). No caso dos *Ikólóéhj*, não apenas os *navábh*, mas todos, homens e mulheres de prestígio tiveram suas canções guardadas no acervo oral e atualmente são entoadas nos eventos que requerem “apresentação cultural”, como denominam as performances com música e dança que realizam na aldeia ou na cidade durante as reuniões e assembleias. Hoje este é o único espaço onde tais canções são entoadas na medida em que as festas tradicionais estão suspensas.

Na aldeia ou na cidade, é o cacique Sebirop que lidera e organiza as apresentações acompanhadas de músicas do acervo *ikólólébj* e outras de autoria própria. Como chefe e homem de prestígio, Sebirop é dono de inúmeras canções e sua criatividade não cessa. Como cantar é expressar pensamento, enquanto estive morando na aldeia, inúmeras foram as músicas criadas por ele sobre os temas mais diversos, uma delas questionando a insistência da presidenta Dilma Rousseff em construir hidrelétricas que barram os rios, a casa dos *Gojánébj*. Apesar deste rico acervo, os mais jovens conhecem muito mais os hinos da igreja do que as canções que tratam da cosmologia e das festas *ikólólébj*. Com a suspensão das festas tradicionais, são poucas as oportunidades em que estas canções são entoadas e transmitidas. Em apenas duas oportunidades, uma presenciada por mim e outra informada pelos professores, algumas destas canções foram ensinadas na aldeia durante minha estada.

Os hinos da igreja, por sua vez, são entoados e, portanto, aprendidos nos quatro encontros semanais no templo (quarta-feira à noite, sábado à noite, domingo pela manhã e domingo à noite). Atualmente compostos pelos músicos dos “grupos de louvor”, com acompanhamento de violão e teclado, tais canções parecem mais atrativas ao público jovem. Os mais velhos afirmam gostar mais dos hinos da “época do Orestes”. Identifiquei, desta forma, dois momentos de criação musical que se relacionam aos dois momentos pelos quais passou a igreja.

Nos quarenta anos em que o pastor Orestes conduziu o trabalho missionário, quando não se dançava no templo, os hinos eram compostos dentro do mesmo ritmo das canções “tradicionais” e muitas vezes eram “sonhados”. Frequentemente as pessoas apresentavam novas canções com a justificativa que as haviam recebido em sonho. Tratarei disso no capítulo três. Interessa-nos aqui que estes hinos foram compilados pelo pastor Orestes em um cancionário constantemente atualizado. Tive acesso a uma versão de 1998 que não saberia dizer tratar-se da última edição. Esta versão possui 333 hinos compostos por noventa e uma pessoas, entre homens e mulheres. Desde a canção número um do cancionário – criada por Alamàh, um dos primeiros a aderir à igreja e que após anos de dedicação ao protestantismo se “converteu” ao xamanismo depois de uma experiência fantástica, trajetória que será estudada no capítulo quatro –, o assunto majoritário é o da “salvação”. A canção número vinte, igualmente composta por Alamàh, é emblemática neste sentido:

Poderíamos pensar no nosso Salvador, meu amigo. (2X)

Nosso Salvador fez o seu Pai nos salvar. (2x)

É por isso que nós pedimos para o nosso Salvador nos salvar. (2X)

Se a gente está fazendo o mal, por isso que nós vamos pedir que nosso Pai nos salve. (2x)

Agradecemos por existir o nosso Salvador. (2X)

O conteúdo deste e de dezenas de outros cânticos insiste na natureza pecadora dos seres humanos e na necessidade de um salvador. Mas qual é o sentido destes conceitos para meus interlocutores? Como apontei brevemente acima, “salvador” foi traduzido por *pa’igij*, “pessoa que nos tirou”, “resgatou de um lugar ruim” (como de um buraco), também utilizado em tempos mais recentes como “advogado que defende”. Jesus Cristo, o salvador, associado inicialmente pelos índios ao demiurgo *Bétagav*, um dos irmãos criadores, parece ter ganhado estatuto próprio quando foi reconhecido pelo xamã Xípo Ségóhv em uma de suas viagens ao *Garpi*, o céu.

“Pecado” foi traduzido como “pecado” pelos missionários, de acordo com o “Dicionário Gavião-Português” da MNTB. Meus interlocutores, por sua vez, ao serem perguntados como se traduz “pecado” em língua Gavião, disseram *sor*, literalmente, “feio”. Veremos que este conceito também está carregado de equívocos e que nem sempre a compreensão *ikólóéhj* sobre o que é “feio” é coerente com os ensinamentos da missão sobre o que deve ser considerado “feio”. Caso emblemático a este respeito é a questão dos namoros. Ao que parece não há rigor moral que convença meus interlocutores de que os namoros sejam algo “feio”. O mesmo se aplica à venda ilegal de madeira. Mesmo lideranças da igreja, não apenas *ikólóéhj*, mas também *zoró* consideram que tal ação não constitui pecado, mesmo sendo algo que contradita as leis dos brancos.

Nos hinos mais recentes – posteriores à inserção da dança na igreja, quando outros missionários substituíram o pastor Orestes –, estes temas continuam centrais. Apenas o formato mudou; em pouco tempo de contato com os instrumentos dos brancos, tanto rapazes quanto moças dominaram seu manuseio e passaram a compor diretamente, sobre estes instrumentos, os hinos que embalam os dançarinos durante a festa. E assim a antiga forma de cantar, em uníssono, foi substituída pelos grupos de louvor que se apresentam no palco do templo. A cada festa, canções inéditas surgem falando do salvador Jesus e do amor de Deus, o que reafirma a centralidade da música e da dança para os *Ikólóéhj*. Diante das similitudes entre estas festas e as festas tradicionais, um esforço era feito pelas lideranças da igreja e missionários para demarcar as desejáveis distinções entre elas.

### **Reafirmação das especificidades da festa da igreja**

No mês de novembro, após um dos cultos de domingo pela manhã houve uma reunião na igreja com o objetivo de discutir alguns assuntos relacionados aos preparativos do Natal. Inicialmente, os líderes, membros da diretoria, fazendo a vez do *madjaj*, convocaram as pessoas de todas as aldeias para ajudar nos afazeres: dobrar palha, cortar lenha, ajudar na construção e na limpeza do local, entre outros trabalhos manuais. Mas a maior preocupação neste dia repousava sobre o comportamento inadequado de algumas pessoas nas festas. Ao que parece, em momentos anteriores, alguns “bagunçaram” durante as danças. “Bagunçar” é como os *Ikólóéhj* chamam um comportamento inconveniente, e dançar embriagado é um deles. Um destes momentos ocorreu na festa de aniversário da igreja da aldeia Apoena Meirelles na TI Sete de Setembro, do povo Suruí, para a qual os *Ikólóéhj* foram convidados e muitos compareceram – de motos, de carros e na carroceria de caminhões.

A convite de meus amigos, acompanhei um grupo na carroceria de um desses caminhões. Também um grupo de uma igreja de brancos da cidade de Cacoal, Assembleia de Deus (de caráter pentecostal) se fez presente e dançou com os indígenas enquanto os músicos se revezaram no palco. Eu soube depois que em um destes grupos tocaram e cantaram algumas pessoas que estavam afastadas da igreja naquele momento – justamente pelo uso de bebidas alcoólicas, um dos comportamentos que desqualifica uma pessoa como *crente*. No dia desta reunião foi possível perceber o quanto tal situação reverberou negativamente na aldeia. Um dos membros da diretoria iniciou este assunto explicando:

Nós já chegamos ao ponto de ter vergonha porque está acontecendo problemas. Vou falar primeiro sobre isso. Também vai acontecer uma grande festa na nossa aldeia. E lá a gente chega pra participar de qualquer maneira. Nas danças e os bêbados no meio, dançando, pensando que é assim mesmo. Isso é bom pra vocês? Por isso que nós que estamos na frente [líderes] vimos que não está certo, não! Por isso nós que tomamos a frente vimos que não está sendo certo, reunimos e falamos pras crianças [jovens, pessoas não casadas] que não está certo. Por isso os *pamakóbábj* [missionários] passaram pra nossa responsabilidade pra gente fazer isso. Essa responsabilidade não está mais com eles. Não! Está na nossa responsabilidade agora de cuidar de nosso povo. Vocês vão falar dos problemas pra eles [missionários], dos problemas que estão acontecendo na igreja, que os bêbados vão tocar, cantar na igreja, isso não está na responsabilidade deles mais. Está na nossa responsabilidade. Vocês estão recorrendo às pessoas erradas, passando por nós, desviando de nós. Em vez de falar pra gente, eles já passaram isso pra nossa responsabilidade. Aqui estão os líderes, só que estes líderes estão dormindo. Que é que eu fiz quando eles me falaram isso? Será que eu fiquei com raiva? Não! Me senti envergonhado porque eles me cobraram. Por isso dizemos para nossos *zèraréhj* [neste caso: sobrinhos, jovens], vamos passar Natal assim, bons, é isso que Jesus quer pra gente. Jesus não quer a gente ruim, Jesus quer receber as pessoas dele, *padjaj pár* [crentes], bons, não pecadores, meus irmãos e minhas irmãs.

Os membros da diretoria – a quem foi incumbida, pelos missionários, a responsabilidade de cuidar do bom andamento das atividades da igreja incluindo zelar pelo comportamento dos *crentes* – mostraram preocupação diante das atitudes indevidas de alguns,

mas também pelo fato de tal informação ter chegado aos missionários. Esta “transferência” de responsabilidade é parte do que um dos missionários explicou diante do Procurador do Ministério Público Federal em uma reunião provocada pelas lideranças *ikólóébj*. Segundo ele, seu trabalho “não é pastorear igrejas, mas sim implantar igrejas” – e tal objetivo aparece em seu site<sup>40</sup>. É neste sentido que a fala acima explica serem os líderes indígenas aqueles que devem cuidar do comportamento dos seus membros. Isso torna a situação complexa, na medida em que a diretoria é uma instituição dos brancos que representa a moralidade de igreja, e mesmo que os indígenas estejam ocupando seus cargos, a comunidade ainda vê nos missionários brancos os “guardiões” desta moralidade. Não é aos indígenas que a comunidade irá recorrer em caso de “escândalo”, como foi o caso relatado acima. Além do mais, segundo a etiqueta *Ikólóéhj*, estes homens não irão se indispor com os parentes, consanguíneos e afins, da sua geração, ou das gerações ascendentes (+1 e +2) pelo evidente respeito aos mais velhos que é sistematicamente obedecido. No limite, chamarão a atenção dos mais jovens, das gerações descendentes (-1 e -2).

O acontecimento na festa da igreja Suruí levantou a discussão, durante esta reunião, de que apenas aqueles que são membros da igreja deveriam tocar, dançar e cantar, pois estes “sabem o que estão fazendo”. As falas reforçavam a distinção das festas da igreja em relação a outras festas. A insistência neste ponto corrobora a impressão que tal distinção não está clara e bem estabelecida – e os líderes da igreja sabem disso; por isso reiteram nos seus discursos qual deve ser a motivação, do ponto de vista dos ensinamentos protestantes fundamentalistas, para participar das festas, tal como falou outra liderança da igreja:

Então houve a festa na aldeia Suruí, onde nós fomos participar também. Lá um reconheceu seus conhecidos, e disse, ‘ah, é aqueles que ficam bêbados!’ Isso envergonha a gente, as pessoas desconfiam da gente quando a gente pratica esse tipo de coisas. [...] Perguntam se ‘é assim que a gente trabalha pra Deus?’ e isso deixa a gente ficar com vergonha. Que acontece por isso? As pessoas não acreditam [*vekoj éú*] em Deus. O que acontece por causa disso? As pessoas falam: ‘não existe Deus então? **Cadê que Ele faz mal pra essas pessoas?**’. Isso enfraquece a confiança em Deus. Por isso eles resolveram fazer isso antes da grande festa acontecer. Falo isso mesmo que eu seja pecador, meus irmãos, outras coisas que nós pensamos que é sobre festejar amanhecendo, será que isso deixa a gente firme em Deus? Será que isso faz as pessoas pensar que Deus é dessa forma? **Talvez a gente está somente dançando à toa, festejando**, a gente não está querendo dizer que a gente vai parar com isso, apenas queremos que a gente lembre que *Paadjaj* nos salvou do pecado e pensando nisso que nós poderíamos ficar dançando, não dançando à toa, somente isso.

Esta fala foi emblemática em vários aspectos, mas nos interessa, neste momento, destacar dois pontos. O primeiro é que o interlocutor concluiu que a “má conduta” de

<sup>40</sup> Ver objetivos no site da MNTB: <http://www.novastribosdobrasil.org.br/>. Acesso em 12.10.2015.

algumas pessoas que participaram da festa embriagados coloca em xeque a atuação da Igreja Evangélica Gavião; e mais: “enfraquece a confiança em Deus”. Afinal, se alguém utilizou o espaço da igreja de forma errada e não foi castigado – “cadê que Ele faz mal pra essas pessoas?” – tal feito pode suscitar alguma desconfiança sobre o caráter poderoso deste Deus. A ênfase das missões em reforçar o caráter de um Deus castigador, quicá vingativo, parece ter sido o tom dos ensinamentos recebidos pelos indígenas, como pudemos perceber em um estudo bíblico sobre a saída do povo de Israel do Egito, dirigido por um missionário<sup>41</sup>:

O que Deus é então? Ele é tão poderoso! Eles não tinham como passar por cima/desviar [*Padjaj pákov ábirika*] porque ele é poderoso. Tem como a gente fugir por si mesmo no dia do pagamento/castigo/vingança dos pecados [*pêe sore vépikae*] (Juízo Final)? Não, não tem como escapar. Não tem como a gente fugir se a gente tentar por si mesmo. Tem como a gente se salvar do Castigo Final por si mesmo? Não, de jeito nenhum. Assim o Padjaj cobriu [de água] os guerreiros do faraó [ao passar o Mar Vermelho].

Atribuir um caráter castigador ao Deus cristão não é exclusividade dos missionários que atuaram e/ou atuam com os Ikólóéhj. Incutir o temor ao castigo divino faz parte do processo de evangelização. Entre os Koripako, por exemplo, evangelizados por Sophie Muller, prevalece a concepção que as doenças são decorrentes de castigo divino por conta do pecado humano:

A explicação apresentada pelos anciãos evangélicos do Alto Içana para o surgimento de doenças é que elas são, em primeiro lugar, sempre atribuídas a algum pecado ou afastamento de Deus. Segundo esse ponto de vista, a doença continua a ser entendida em termos relacionais. Muitas vezes, o próprio Deus torna-se mesmo o agente da doença, com o sentido de reconduzir o crente ao arrependimento. A agência do diabo, nesse caso, não tem muita importância para os *crentes* koripako, e não se atribui a ele um papel significativo no aparecimento de doenças (XAVIER, 2013, p.406).

Este temor de um castigo dos entes espirituais, neste caso o Deus cristão, é algo novo, disseminado pela pregação protestante? Ou já fazia parte do entendimento dos Ikólóéhj de como se dão as relações entre humanos e as outras *gentes*? As descrições de festas tradicionais que obtive de meus amigos dão conta de que cuidado, respeito e obediência sempre estiveram presentes na relação dos Ikólóéhj com estas *gentes*, e que invariavelmente quaisquer desvios na etiqueta eram punidos. É o que veremos no capítulo três; mas por ora adianto que é legítima a preocupação dos líderes da igreja diante da atitude desrespeitosa de alguns no ambiente em que *Paadjaj* (lit. Nosso Dono), *Jezój* (Jesus) e *Xihxo Sarúbr* (lit. Espírito Dele Brillante, Espírito Santo) poderiam estar presentes da mesma forma que os *Gojánébj* e os *Garpiébj* se faziam presentes nas festas tradicionais.

---

<sup>41</sup> Não participei do estudo bíblico, mas eles foram gravados para serem distribuídos na aldeia e na forma de áudio foram repassados a mim.

Como já assinalai acima, a imposição de uma moral rigorosa aos *crentes* chamou a atenção de Cloutier (1988), ao acompanhar o desenvolvimento do evangelismo entre os Zoró. Acompanhando inúmeros sermões dos pregadores Pagueyen (Zoró), Cloutier (1988, p.94) observou que:

[O]s sermões tem por função garantir o respeito a uma lei moral extremamente rígida, expressa, sobretudo, no domínio concreto do comportamento cotidiano. A razão primeira dessa lei moral ser respeitada é o desejo de ser salvo no julgamento final (o não respeito a esta lei moral conduz à perdição, este é um tema complementar, esta perdição é vista com uma grande apreensão que reforça o respeito cotidiano a esta lei). (Tradução livre)

No entanto, por mais que esta moralidade seja veiculada frequentemente através dos sermões e dos estudos bíblicos, são poucos os *crentes* que dão conta de segui-la. Parece-me que o mesmo ocorre entre os brancos. Emblemático que esta rígida moral opera igualmente entre povos que não tiveram influência direta de agências missionárias. Os Urapmin de Papua Nova Guiné nunca foram evangelizados diretamente. Nos anos 1960 enviaram jovens para estudar com missionários batistas de comunidades vizinhas, passaram por um movimento de avivamento com feições pentecostais em fins dos anos 1970. No entanto, a moralidade e a imperiosidade de viver eticamente passaram a ser sua obsessão para evitar a incidência das mesmas humilhações do passado colonial (ROBBINS, 2004). Os Ikólóéhj, por sua vez, parecem não dar conta de seguir esta moralidade rígida, a despeito da insistência dos ensinamentos do protestantismo fundamentalista.

Retomando a fala do líder da igreja, o segundo ponto de destaque foi sua reflexão sobre os motivos que levam as pessoas a dançar. O esforço dos pregadores é sempre no sentido de dissociar a dança da igreja de qualquer outro tipo de referência e relacioná-la unicamente à adoração a *Paadjaj* e *Jezój*. Relembremos a fala do líder da igreja na reunião apontada acima:

Talvez a gente está somente dançando à toa, festejando, a gente não está querendo dizer que a gente vai parar com isso, apenas queremos que a gente lembre que *Paadjaj* nos salvou do pecado e pensando nisso que nós poderíamos ficar dançando, não dançando à toa, somente isso.

Sua preocupação é que fique claro para todos que a dança na igreja só tem sentido se for para lembrar “que *Paadjaj* nos salvou do pecado”. O “dançar à toa”, ao que parece, refere-se muito mais ao desrespeito às rígidas normas morais, como dançar “bêbado”, dançar estando afastado da igreja por ter bebido ou namorado, utilizar a dança como instrumento para procurar namoro, dançar apenas para rir e se alegrar, sem pensar em Deus ou na salvação, ou ainda associar a dança da igreja com a das *festas tradicionais*. Estes motivos se enquadram no “dançar à toa” abordado pelo orador. A priori, toda intencionalidade na dança

que não seja especificamente agradecer e homenagear a Deus e a Jesus é considerado “dançar à toa”. Dançar com as motivações erradas certamente trará consequências como indicou a fala de uma mulher em um dos estudos bíblicos que me foram repassados em áudio:

O *Paadjaj* sempre tem pena da gente, ele não quer que a gente brinque com ele. Por que a gente brinca com Deus? Ele não é brincadeira, por isso não devemos tratar com brincadeira [*pavédjiv*]. Por isso devemos tratar o *Paadjaj* como o *Djî Tere* [senhor, pessoa de verdade]. O *Paadjaj* não é brincadeira, quando nós viemos pra igreja pra ouvir a palavra dele a gente não tá nem aí com ele. Se a gente não obedecer a palavra dele, ele não receberá a gente [no céu], se a gente não obedecer, ele não receberá a gente.

Portanto, Deus não é passível de brincadeiras, assim como não eram as *gentes* que agiam de imediato quando alguém desrespeitava a etiqueta esperada nas festas tradicionais. Ainda durante esta reunião, vários líderes da igreja levantaram para discursar a respeito da festa. A plateia ouvia e alguns balançavam a cabeça em concordância. As falas dos oradores seguintes reforçavam o mesmo tema, qual seja, o sentido que a festa deveria ter para os *crentes*, como reafirmou outra liderança:

[...] quero dizer a vocês que está chegando a grande festa. O que está chegando? Como vocês entendem? É o dia que *Paadjaj* veio nos salvar quando nós estávamos longe dele, é aquele que chegou como homem, veio nos salvar do pecado quando nós estávamos longe dele. É esse dia que está chegando, hoje nós queremos ver isso, nos **alegrando** [*mátérétá*]. **Baseados nisso vamos dançar, diga: ‘é por causa dele que eu estou vivo, por causa dele que eu me alimento, por causa dele que meu filho está nascendo’.** Vamos entender isso, é isso que ele quer ver na gente [...]. Somente isso quero dizer antes de acontecer a grande festa, que **venham com cuidado, com consciência, sabendo que você veio pra adorar a Deus.** A gente não sabe o pensamento de Deus, meus irmãos, última vez, **será que Deus é bom toda hora?** Será que o homem faz o que é vontade dele? O que ele faz por isso? Será que não faz nada? **Ele castiga a gente, é por isso nós falamos, vamos viver direito, bem.**

Os dois temas já analisados acima são replicados aqui, a motivação “correta” para a dança e o Deus castigador. A necessidade de reafirmar com frequência, nas pregações, o sentido que a festa **deve ter** e a razão pela qual **se deve** dançar é sintomático que as lideranças da igreja são conscientes de que nem todos os participantes dançam pensando em Deus e Jesus. Sugiro que o desejo de ampliar a socialidade e de antecipar a imortalidade através de momentos alegres sejam as principais motivações, independente de ser *Jezój*, os *Gojánébj* ou os *Garpiébj* a se fazerem presentes no evento. Sua fala afirma ainda que é Deus o responsável pela vida, “por causa dele que eu me alimento”, ou seja, ele ocupa lugar homólogo ao que ocupavam anteriormente os *Gojánébj* e os *Garpiébj*, os donos do milho e das queixadas, respectivamente. Poderíamos afirmar que houve uma substituição de um deus por outro? Uma complementariedade entre eles? Uma *gente* a mais na cosmologia ou se trata do mesmo ser ressignificado?

De qualquer forma, independente do estatuto que o Deus cristão assume, o mesmo respeito dispensado às *gentes* durante as festas tradicionais deve ser franqueado a ele durante as festas da igreja. Um dos dançarinos mais empolgados me afirmou que da mesma forma que *Goiánéj*, “Jesus também fica brabo quando as crianças não respeitam”. “Crianças” aqui é a categoria utilizada para se referir aos solteiros, independente da idade. “Respeito”, por sua vez, reporta-se à etiqueta prescrita, que no caso de Jesus se refere especialmente ao não beber e ao não namorar. Ao perguntar retoricamente se “Deus é bom toda hora?” o orador alertou aos ouvintes sobre o caráter castigador/punitivo de Deus e responde, “ele castiga a gente, é por isso que nós falamos, vamos viver direito, bem”. Nesta sua fala, o “viver direito, bem” está relacionado a uma ordem moral rígida imposta pela pregação protestante e que em muitos pontos se distingue do que meus interlocutores entendem como viver bem, como discutirei à frente. Adianto por enquanto que este “viver direito, bem” está relacionado ao que os *Ikólóéhj* chamam de *paço ta mene parar*, “educação para uma boa conduta”, segundo tradução do professor Iram Káv Sona. Este é um conceito mais abrangente e profundo e que passa longe de proibições como não beber ou não namorar.

Seguindo-se as discussões sobre os preparativos, levantou-se a questão do lugar das lideranças tradicionais e políticas<sup>42</sup> *ikólóéhj* durante a festa. Neste sentido outro líder da igreja se manifestou, “e os líderes, caciques, passar por nós e pegar microfone, é bom? Tá certo? Não! Só se os líderes da igreja chamar, eles podem vir apenas agradecer, fazer agradecimento. Não falar qualquer palavra mal, **não falar das coisas da terra**<sup>43</sup>, só das coisas boas que esse tipo de pessoas pode vir falar”.

Esta fala foi complementada por um dos missionários presentes:

Será que qualquer pessoa vai entrar no lugar do professor? Quando professor chega ele vai dizer ‘ué, a SEDUC colocou outro pra trabalhar como professor?’ A gente fica com vergonha. Será que uma pessoa chega no agente de saúde dizendo: ‘eu vim te ajudar, pode ir embora descansar?’ Nenhuma pessoa faz isso, só se for doido, vamos aprender que aquele lugar é do professor, que aquele lugar é do agente de saúde, aquele lugar é das lideranças pra não sermos misturados, **os *Ikólóéhj* falam que a igreja é de todos. Não é de todos, é somente dos crentes [...]**.

A primeira manifestação indica uma situação muito comentada entre as lideranças políticas, o não envolvimento dos *crentes* e missionários nas lutas políticas dos *Ikólóéhj* e, em um contexto ampliado, no movimento indígena. Reservar aos *crentes* o espaço de fala da

<sup>42</sup> As expressões “lideranças políticas” e “lideranças tradicionais” são utilizadas pelos indígenas para distinguir tais pessoas dos membros da diretoria da igreja que são chamados por alguns de “líderes da igreja”, mas que não são legitimados enquanto representantes dos *Ikólóéhj* nos diversos fóruns de atuação política do movimento indígena.

<sup>43</sup> Sobre a estratégia das missões fundamentalistas de não envolvimento com as lutas políticas dos povos indígenas, ver o trabalho de Ribeiro (2015) sobre tais missões e o povo Zo’e.

igreja, não falar “das coisas da terra”, “não misturar as coisas” como disse o missionário, foram instruções seguidas à risca nesta festa, como já sublinhado.

Ao que parece, esta postura surgiu em decorrência de um fato que me foi relatado e que aconteceu no Natal de 2012. Uma liderança *ikólóéhj* chamou a atenção dos missionários durante a abertura daquela festa exatamente sobre sua ausência nos momentos em que o apoio das instituições que atuam entre os indígenas fazem-se necessárias. Isso gerou um desconforto que foi se arrastando por meses, até desembocar na reunião, referida acima, no Ministério Público Federal (MPF), em Ji-Paraná, em novembro de 2013 em que se sentaram, de um lado, os representantes da MNTB e, de outro, as lideranças *ikólóéhj* e arara.

Diferentemente do que ocorre entre os Koripako do Alto Içana em que igreja e comunidade são uma coisa só e as lideranças de uma e de outra são as mesmas pessoas, uma “comunigreja” como denominou Xavier (2013), há entre os *Ikólóéhj* uma disjunção entre assuntos que competem à esfera da igreja e aqueles que competem à esfera da “comunidade” (educação, saúde, atividades produtivas, defesa territorial, política indigenista no geral). As falas acima reforçam esta distinção. De fato não existe um englobamento da “comunidade” pela igreja, por outro lado, como estudaremos ao fim desta tese, a igreja, que antigamente não se imiscuía das reivindicações políticas *ikólóéhj*, passou a ser um polo de tais reivindicações. Para algumas pessoas, no entanto, não é possível conciliar as duas posições, como me explicou uma liderança: “Como vou ser *crente* se tenho que ir lá e brigar com o governo? *Crente* não pode fazer isso”. A distinção entre a comunidade e a igreja é mais um dos aspectos que conferem aos meus interlocutores, a despeito da influência dos missionários, o controle da situação, como estudaremos nos capítulos seguintes. Desde o princípio da ação missionária entre eles, os *Ikólóéhj* tem manejado, em seus próprios termos, as imposições e os ensinamentos proselitistas da NTM/MNTB.

Na sequência das falas acima, o missionário reforçou para os presentes qual é, de fato, na perspectiva da missão, o papel da diretoria:

[...] Para ser o dirigente da igreja, não é coisa boa, as pessoas pegam coisas pesadas, por isso nós nos reunimos com eles dizendo pra eles se eles estão dormindo, enquanto os *mekóvéhj* [animais de estimação] estão precisando de cuidados do dono, das pessoas que podem dirigir eles. O *Paadjaj* já colocou vocês pra vocês serem responsáveis por isso. [...] Então *Paadjaj*, desde muito tempo, nomeava as pessoas pra ser dirigente do seu povo. Para que? Será que pra *xikóvéhj* [sua criação] viver qualquer jeito? Não! Será que pra *xikóvéhj* andar por qualquer caminho? Não! A pessoa que tá na frente é que pode andar na frente do seu *akóvéhj* mostrando o caminho: ‘pra cá não é bom, aqui está buraco’. Aí a gente pode trabalhar bem aquilo que *Paadjaj* colocou como nosso serviço. O dirigente [*berexipoéhj* – pessoa da frente da fila] serve pra orientar as pessoas, pra dizer, ‘não faça isso, faça assim’. Não é coisa leve, é coisa pesada, por isso eu falei um dia pra eles, pra orientar eles sobre isso, não pra orientar a todos, mas as pessoas que são *crentes* [...].

A terminologia dono/criação utilizada neste discurso diz muito sobre a relação dos *crentes* com Deus. Se Deus é *Paadjaj* (nosso dono), os *crentes* são *xikólóéhj* (sua criação), animais de estimação (*mekólóéhj*) de Deus. O dono é aquele que cria<sup>44</sup> e cuida, que supõe, portanto, prestígio e responsabilidade, ou seja, “[o] dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato, pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares” (FAUSTO, 2008, p. 332). Não obstante, quem os conduz aqui na terra são os *berexipoéhj*, literalmente, aqueles que tomam a frente da fila na mata, neste caso, a diretoria da igreja. Estes é que devem cuidar daqueles que pertencem a Deus. Tal organização, responsável, entre outras coisas, pelo controle moral se distancia deveras da organização social *ikólóéhj*. Este papel, de guia (*berexipoéhj*) e conselheiro era exercido pelos *zavidjajéhj* e pelos *vavábéhj* e, em uma dimensão mais estrita, a certas categorias de parentes. Como apontei acima, este é um complicador para que a diretoria da igreja seja legitimada como *berexipoéhj*.

Quanto à relação de maestria entre Deus e os *crentes*, os mais velhos me disseram que *Paadjaj* já era conhecido antes da adesão ao cristianismo, mas em sinal de respeito, seu nome era evitado ou pronunciado baixinho. Não encontrei referência a ele no “Couro dos Espíritos” (MINDLIN *et.al.*, 2001), mas sim a *Paçov* (nosso pai: pa=nosso + zov=esperma), da casa de quem o demiurgo *Gorá* e seu irmão *Betavav* buscaram a noite. Soube tratar-se do mesmo ente espiritual. Não posso afirmar com certeza, mas especulo que talvez por causa do interdito em torno do seu nome, os missionários demoraram a tomar conhecimento a seu respeito e a vinculá-lo ao Deus cristão. De fato, na edição de 2004 do “Dicionário Gavião-Português: Edição Experimental” compilado por Horst Stute, não há referência a *Paadjaj* ou a *Paçov*, mas sim a *Gorá*, traduzido como Deus. Esta foi a primeira equivalência adotada para o termo Deus e suspeito que os missionários tenham considerada inapropriada quando perceberam o caráter enganador (*trickster*) de *Gorá*. Os índios, por sua vez, não viram problema em chamar o Deus cristão de *Gorá*, afinal não há, na cosmologia indígena, seres essencialmente bons ou ruins. Um dos primeiros a aderir à pregação protestante me explicou que quando o missionário quis mudar, os *Ikólóéhj* não aceitaram e assim permanece até hoje, embora nas apostilas mais recentes, como o *Pamatóe* (nosso ensino, conselho), nos cultos, estudos bíblicos e festas da igreja o termo majoritariamente utilizado seja *Paadjaj*.

---

<sup>44</sup> Veremos no capítulo três que a criação dos humanos não estava clara na mitologia e foi através dos ensinamentos dos missionários que os *Ikólóéhj* compreenderam que fora *Gorá* (*Paadjaj*) o criador da humanidade.

Tal como as queixadas, o milho, a água, as tabocas de confeccionar flecha, a floresta, e outros entes, os *Ikólóéhj* já tinham um dono. Este dono, no entanto, não interferia diretamente na vida das pessoas como o *Paadjaj* cristão o faz. No protestantismo fundamentalista esta interferência se objetiva na forma de exigências morais, distintas em vários sentidos, daquilo que os *Ikólóéhj* entendem como boa conduta, o que torna difícil para os indígenas se submeterem a tais interferências. O que nos coloca novamente diante de um mal entendido. Quem é este *Paadjaj* evocado na igreja? O mesmo *Paadjaj* dos antepassados, o impronunciável? Ou é outro, o dos brancos que, assim como Jesus, não possui equivalente na cosmologia *ikólóéhj* e substitui o quase esquecido demiurgo?

*Paadjaj* era tão ausente que não há referências a ele na mitologia, quanto a *Pazov*, a única referência feita a ele é justamente no episódio em que *Gorá* e *Betagan* vão buscar a noite em sua, muito distante, maloca. Nenhuma festa se fazia para recebê-lo no meio dos homens como no caso do outro demiurgo (*Goján*) e dos seres celestes (*Garpiéhj*). O *Paadjaj* da Bíblia, por sua vez, é homenageado (Ou seria lembrado? Invocado?) em eventos específicos, as festas da igreja. Neste sentido, é compreensível a insistência dos missionários e da diretoria para que apenas os *crentes* dançassem, para demarcar uma clivagem em relação a qualquer outra intencionalidade. Apesar de todas as exortações o fato é que, na efervescência do momento, algumas pessoas afastadas por beber e namorar dançaram. Também aqueles que não frequentam a igreja ordinariamente, aproveitaram o Natal e se alegraram junto aos demais.

A festa de Natal de 2013 foi considerada pelos meus interlocutores como uma festa exitosa, muita gente, muita comida, muita música, muita dança e, especialmente muitos visitantes de longe. No ano seguinte outra comemoração natalina teve lugar na aldeia. Conformações um tanto distintas, entretanto, marcaram esta festa em relação à anterior. Vamos a ela.

### **“Este Natal está *desanimado*”: a festa do ano seguinte**

Encontrava-me ainda entre meus amigos no Natal do ano seguinte. Mas desta vez, o ambiente na aldeia era de calma. Sem os intensos preparativos do ano anterior, o que mobilizou as famílias este ano foram os trabalhos em torno da coleta, do transporte e do comércio da castanha que, pela primeira vez, seriam totalmente viabilizados por uma

associação indígena, em uma tentativa de eliminar os atravessadores. A Associação Indígena Zavidjaj Diguhr (ASSIZA), tomou para si a responsabilidade da logística do transporte da castanha dos pontos de coleta até o depósito e da posterior compra do produto<sup>45</sup>. O protagonismo dos próprios indígenas em todas as fases da cadeia produtiva da castanha, tornou-a o centro das atenções na aldeia no mês de dezembro deste ano. A festa de Natal, por sua vez, de protagonista no ano anterior, tornou-se coadjuvante.

A principal razão para a desmobilização em torno da festa da aldeia Ikólóéhj é que, neste ano, a festa das igrejas constitutivas da MEIRON estava programada para uma das aldeias da Terra Indígena Zoró (MT), próxima a T.I. Igarapé Lourdes. Na aldeia Ikólóéhj estariam presentes apenas os moradores locais e das aldeias próximas. Não viriam visitantes de outras etnias e terras indígenas, pelo contrário, seriam os Ikólóéhj a visitar os Zoró, o que acabou não acontecendo por dificuldades de transporte. A ausência dos visitantes tornou o Natal *desanimado* na perspectiva daqueles que permaneceram na aldeia. “Este ano tá tudo morto, ninguém se visitando”, reclamaram. De qualquer forma, os tapiris já estavam prontos desde o ano anterior e já acolhiam, desde os primeiros dias de dezembro, algumas famílias da aldeia Igarapé Lourdes. E apesar da calmaria em torno da festa, os grupos de louvor ensaiavam todas as noites. Ao contrário das outras atividades, a música manteve sua capacidade mobilizadora.

No Natal passado, os Zoró compareceram em massa, pois muitas famílias possuem carro próprio. Os Ikólóéhj, pelo contrário, embora desejassem participar da festa dos Zoró deste ano, não tinham como se deslocar, pois as motos, meio de transporte predominante na aldeia, estavam praticamente impossibilitadas de atravessar grandes distâncias em meio aos atoleiros comuns a esta época do ano. Os proprietários de motocicletas me disseram que não queriam “passar trabalho” na estrada com suas famílias em meio às chuvas e que, por isso, preferiam ficar na aldeia. Contribuiu para o esvaziamento da festa na aldeia, a viagem de cinquenta pessoas até a T.I. Pakaas Novos, onde foram retribuir a visita feita pelos Wari’ no ano anterior.

Um dos principais líderes da igreja, por outro lado, estava animado, pois fora convidado para pregar a palavra de Deus na festa dos Zoró, “dia 23 [de dezembro] vem o ônibus dos Zoró buscar a gente, eu vou pregar lá”, avisou meu amigo. Enquanto confeccionava um belo cocar para usar na ocasião, me contou:

---

<sup>45</sup> Como parte de um projeto desenvolvido com apoio de uma ONG chamada Pacto das Águas.

No Natal passado eu dei um presente pro líder da igreja Wari' e os parentes dele me pediram presentes também, aí eu disse que não é qualquer um que recebe presente não, só quem é líder. Jesus não é o nosso líder maior? O nosso chefe maior? Então... só quem recebe presente é o representante de Jesus aqui na terra. Jesus está aqui na terra pra receber presente de Natal? Não! Quem está aqui é a liderança que representa ele. Só estes recebem presente. Entendeu?

Como representantes de Cristo aqui na terra, os líderes da igreja, ao mesmo tempo em que carregam o ônus da responsabilidade sobre os *xikóvébj* (sua criação) de *Paadjaj*, possuem o bônus do prestígio que sua função adquire entre os membros da igreja. De qualquer forma, são as regras de etiqueta *ikólóébj* que estão operando. Não é a todos que se presenteia e sim aos chefes/donos. Nas *festas tradicionais* é o *madjaj* que recebe as flechas e o artesanato, já que ele é o responsável pela alimentação e pela bebida dos convidados. Nada mais evidente que apenas o líder da igreja visitante fosse presenteado.

Durante as celebrações, invariavelmente, os componentes da diretoria ocupam lugar de destaque. Sentam sobre o palco, de frente para o público, ao lado dos cantores que ocupam a posição central. Lá de cima acompanham as pregações, dançam diante dos demais, estimulam os fieis a dançar e ainda decidem quem utilizará o microfone, ou seja, o prestigiado lugar de fala. De qualquer forma, à exceção de meu amigo e das pessoas que se preparavam para atravessar o estado até à T.I. Pacaás Novos, não parecia que os demais estivessem se preparando para uma festa.

Na véspera do Natal, a igreja estava relativamente cheia, os bancos estavam ocupados, mas não havia o acúmulo de pessoas ao redor e nos tapiris. Ao chegarmos ao templo, sentei com meus anfitriões, como de costume, nos últimos bancos. O dirigente da celebração, um missionário indígena, iniciou o culto proferindo uma oração com as pessoas posicionadas em um círculo em torno da igreja – em metade dela, pois a presença estava reduzida –, um círculo menor organizado dentro deste pelas crianças completou o ambiente da oração inicial. Desta vez a leitura foi feita diretamente na porção bíblica traduzida para a língua gavião, o evangelho de Lucas, capítulo dois, que narra a história do nascimento de Jesus Cristo. Mesmo assim, poucos acompanhavam. Como acontece em todos os cultos, a maioria dos presentes apenas ouviam atentamente a leitura e os comentários seguintes feitos por alguns pregadores. Estes comentários sempre reforçavam as histórias lidas.

Encerrado este breve momento, o grupo de louvor começou a tocar e a cantar. Inicialmente apenas quatro homens, os que invariavelmente tomaram a frente em momentos anteriores, de braços dados dançaram por um bom tempo até que outras pessoas lentamente se encorajam a acompanhar. Se aproximando da meia noite, algo inusitado aconteceu antes que os estampidos de foguetes tomassem conta do ambiente. O missionário que estava

presente convidou o cacique Sebirop para falar aos presentes, embora não houvessem convidados de fora à exceção de mim e do linguista Dennis Moore, pesquisador entre os Ikólóéhj desde os anos 1970. Foi a primeira vez que ouvi Sebirop falando no ambiente da igreja. Em sua fala, dirigiu-se especialmente aos jovens, para que prestassem atenção nas palavras ensinadas durante os cultos e durante esta festa ao invés de ficar se distraíndo com outras coisas. Foi uma fala muito amigável e nenhum assunto polêmico foi abordado.

Este foi mais um dos inúmeros quesitos que diferenciaram esta festa de Natal da anterior. Além daqueles já abordados, este Natal caracterizou-se por ser mais restrito. A alegria e efervescência do ano passado contrastaram com o desânimo que tomou conta do local este ano. Até o semblante dos dançarinos foi mais contido. Após a fala do cacique, novamente um círculo foi formado para esperar a chegada da meia noite no relógio. Cumprimentos tímidos marcaram este instante. As danças começaram em seguida. Por serem os momentos mais esperados das festas, não importando se a igreja estiver abarrotada de visitantes ou se apenas os moradores locais se fizerem presentes, as danças romperam a madrugada e, apesar do tom mais acabrunhado com que se revestiram naquela noite, os dançarinos se estenderam até quase amanhecer. Desta vez ninguém me convidou para dançar. Permaneci em meu lugar pensando sobre quão determinante é a presença de visitantes, de afins potenciais, para ser uma festa *animada*. “Louvor”, “agradecimento”, “adoração” a Deus, a Jesus, definitivamente, não são os fatores determinantes.

No dia seguinte, dia 25 de dezembro, teve lugar um almoço coletivo em que cada família levou seu prato (caça, peixe, mandioca) para compartilhar com os demais. Nisto consistia a festa de Natal nos anos anteriores à incorporação das danças no ambiente da igreja. E foi a este tipo de reunião que o interlocutor acima se referiu ao afirmar que os Ikólóéhj, sem saber, já tinham Natal antes dos missionários chegarem, pois tal compartilhamento era realizado em meio à festa *Garpiéhj Náe*. Sugiro que a festa de Natal de 2014 não tenha recebido uma atenção maior (quanto a festa de 2013) porque nos dias seguintes outra grande festa teria lugar na aldeia Ikólóéhj.

Antes mesmo do fim do ano, os missionários, juntamente com as lideranças da igreja, já estavam pensando em uma comemoração referente ao dia 25 de janeiro de 1965, data que marca o primeiro encontro com os Ikólóéhj. Todos os anos este momento era comemorado, mas em 2015 a comemoração deveria ser especial, pois marcava os “cinquenta anos de evangelização”. Tudo indicava que seria diferente deste Natal. Empolgado, um dos líderes da igreja contou que uma grande festa estava sendo preparada com muitos convidados sendo

esperados, brancos e indígenas. Certamente uma festa *animada* estava a caminho em contraste com o Natal de 2014.

## Os cinquenta anos de evangelização: a festa *animada* de 2015

Há cinquenta anos, os primeiros missionários protestantes chegaram às aldeias dos Ikólóéhj. Tratava-se de integrantes da NTM, sediada em Sanford, na Flórida (EUA), que em anos subsequentes instalou uma seção brasileira, a MNTB. Já aludimos sobre a filiação teológica desta agência missionária, resta-nos complementar que foi fundada em 1942 por Paul Fleming, no contexto da expansão dos conceitos fundamentalistas conservadores que faziam frente às tendências liberais e ecumênicas de igrejas protestantes históricas. No último quartel do século XX o sentimento proselitista dos fundamentalistas se fortaleceu. A partir do slogan “a evangelização do mundo nesta geração”, se preocuparam com a criação de inúmeros Institutos Bíblicos para a formação de missionários que passaram a ser enviados a vários países. Assim a NTM dava vazão ao sentimento de urgência dos fundamentalistas, que se consideravam (e se consideram) os responsáveis pela divulgação da fé cristã antes do retorno do Cristo. Seguindo esta motivação, em 15 de outubro de 1963 o casal de missionários alemães, Horst e Annette Stute, desembarcam no Brasil. Um ano e meio depois travavam os primeiros contatos com os Ikólóéhj.

No site da Missão Novas Tribos do Brasil, é possível ler a declaração do pastor Orestes:

Um velho barco com motor os levou até lá no Posto Indígena Igarapé Lourdes<sup>46</sup>. Encontraram algumas famílias e conseguiram estabelecer um mínimo de amizade. Foram convidados a construir uma casa ao lado da deles, porém, isso se realizou somente um ano depois. O início foi difícil, mas a vida lá entre estes poucos índios e as miríades de insetos (piuns e borrachudos) começou. Alguns indígenas já falavam português, mas para os missionários começou a longa luta com a língua Gavião. É uma língua bonita, porém difícil, com sessenta (60) variações de vogais e um sistema tonal com complicados passos descendentes. Vários anos se passaram, [...] e no lado espiritual surgiram também os primeiros Gavião convertidos. Os primeiros foram batizados. (MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL, 2012).

Perguntando aos Ikólóéhj sobre o significado do dia 25 de janeiro de 1965, muitos responderam que este é “o dia que a palavra de Deus chegou até nós”. Aquele primeiro

---

<sup>46</sup> De fato não havia ainda Posto Indígena em 1965 nas margens do igarapé Lourdes. O primeiro funcionário do SPI foi designado para a região em 1966 e o Posto Indígena Igarapé Lourdes foi criado em 02 de abril de 1971 pelas portaria 06/N para “prestar uma assistência efetiva aos grupos indígenas Suruí, Arara e Gavião”.

encontro, no entanto, havia sido uma passagem rápida, uma viagem de reconhecimento, pois apenas no ano seguinte os missionários se estabeleceram de forma definitiva, fato que abordaremos em detalhes no capítulo seguinte.

A comemoração desta data diz respeito exclusivamente à “chegada da palavra de Deus” **por intermédio** da MNTB, pois tentativas de evangelizá-los já haviam sido empreendidas antes disso por missionários salesianos que percorriam o rio Machado e seus tributários realizando a desobriga – atividade de padres missionários para realizar casamentos, batizados, comunhões e confissões no interior da Amazônia, uma espécie de quitação de débito com os serviços religiosos – entre os seringueiros e ribeirinhos. Nestas oportunidades, os missionários falavam do evangelho de Jesus Cristo para os índios que trabalhavam nos seringais e, eventualmente subiam os igarapés até as aldeias como fez o padre Adolpho Roll, como relembra cacique Sebirop, criança na época:

Sim... primeiro foi padre o Adolpho, antes do Orestes chegar. Junto com ele tinha o exército também, dois sargentos e quatro soldados foram com padre Adolpho até no Lourdes, de lá foram até na [aldeia] *Zav Pohj*, a Teresa foi batizada lá. Onde ele chegava batizava, eu vi ele, tinha barba comprida, ele foi primeiro que falou de Jesus. Ele falava de Jesus, só que a gente não entendia direito. A gente chamava o padre de *vaváb*.

Credito a elisão deste período progresso de evangelização a três motivos: inicialmente a ausência de registros mais concretos e informações mais precisas a respeito das datas em que os encontros com os salesianos aconteceram; em segundo lugar está o fato de que os indígenas não viam grandes distinções entre a atuação daqueles homens e de seus xamãs, a ponto de chamá-los de *vavábéj*, os xamãs dos *djálaléhj*, alguém que mediava as relações dos homens com os seres de outros planos cósmicos. Por fim, e talvez o principal motivo da omissão da passagem dos salesianos, seja o interesse da MNTB em deter a primazia do anúncio da palavra de Deus entre os *Ikólóéhj* já que foi esta agência missionária que, de fato, deu continuidade e sistematizou a doutrinação cristã nos anos subsequentes.

Tendo como enredo o meio século de atuação da missão, uma nova festa teve lugar na aldeia *Ikólóéhj* quarenta dias após o Natal. Marcada para os dias 06 a 08 de fevereiro, com a presença de brancos – missionários de diversas regiões, SESAI, FUNAI – e das igrejas partícipes da MEIRON, as comemorações iniciaram para os índios antes mesmo do dia 25 de janeiro. O pouco investimento e mobilização para a recente festa de Natal foram compensados pelo entusiasmo em torno dos festejos dos cinquenta anos de evangelização. Novamente efervescência, movimentação, trabalhos coletivos, reuniões preparatórias, ensaios de grupos de louvor, danças nas noites. Uma novidade, no entanto, passou a ser comentada nas rodas de conversa nos dias que antecederam esta festa. Havia sido formada uma comissão

de cinco homens *ikólóéhj* que passaram a percorrer as aldeias realizando reuniões de avaliação sobre a atuação da igreja.

Como apontamos acima, diversamente da “comunigreja” dos Koripako, cujas regras e formato de atuação são seguidos escrupulosamente desde o tempo da missionária Sophie Muller, sem qualquer tipo de alteração ou questionamento, pelo medo de que qualquer mudança trouxesse prejuízos ao evangelho no alto Içana (XAVIER, 2013); entre os *Ikólóéhj* há uma clara distinção entre os assuntos que pertencem ao âmbito da igreja e aqueles que pertencem ao âmbito da comunidade e, neste sentido, a igreja, tanto quanto as outras entidades que atuam nas aldeias, são objeto constante de avaliações críticas por parte dos indígenas. Sua presença é estimada, mas há limites na sua interferência.

A partir da instalação dos missionários na aldeia, os *Ikólóéhj* passaram por diferentes fases de relacionamento com eles e com o próprio evangelho. Estas fases se alternaram entre a conversão quase unânime (anos 1960), o abandono igualmente quase consentâneo (década de 1980) após a expulsão dos missionários (1979), a solicitação para seu retorno à aldeia (1992), a adesão massiva depois da implantação das festas na igreja (2007), a frequência alta nos dias que antecedem a festa, sua redução nos dias seguintes aos festejos, ou seja, relações dinâmicas operam desde o princípio do trabalho missionário.

Os *Ikólóéhj*, portanto, não fogem à inconstância observada nos “anos iniciais de proselitismo missionário entre os Tupi” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.188). Nos deteremos neste ponto a frente, mas é sintomático que meus interlocutores tenham indicado apenas um casal que permaneceu fiel desde que aderiram ao evangelho pelas mãos do pastor Orestes nos anos 1960. Todos os demais, incluindo os mais próximos auxiliares dos missionários, haviam “caído”, se afastado, em algum momento. Alguns retornaram, outros não. A festa dos “cinquenta anos” foi o pretexto para o retorno (*abirixàè*) de dezenas de pessoas que estavam afastadas da igreja.

A comissão percorreu a maioria das aldeias. Assisti a uma destas reuniões. Naquela oportunidade estavam presentes algumas das principais lideranças políticas *Ikólóéhj*, totalizando cerca de vinte pessoas. Foi um momento em que todos puderam expor sua opinião sobre diversos assuntos relacionados à igreja. O esforço da comissão se deu no sentido de ouvir as reclamações das pessoas para tentar aproximar grupos divididos e iniciar uma nova fase em que *lideranças da igreja* e *lideranças tradicionais*, categorização utilizada pelos próprios *Ikólóéhj* trabalhassem unidas, afinal encontravam-se às portas de completar cinquenta anos de evangelização e, segundo eles mesmos argumentaram, “parece que os

Gavião foram evangelizados ontem”, ou ainda, “parece que nunca vão aprender”, detectando a volatilidade das conversões e as constantes cisões de grupos.

A proposta da comissão era ouvir cada aldeia e, na sequência, realizar uma reunião ampliada para debater os assuntos levantados e chegar a um consenso de como seria a condução da igreja daquele momento em diante. Deixei a aldeia pouco depois da festa dos 50 anos, mas soube que esta reunião ampliada acabou não acontecendo. De qualquer forma, duas constatações podem ser inferidas diante da formação e atuação desta comissão. A primeira diz respeito aos posicionamentos divergentes acerca do trabalho realizado pela igreja, a segunda refere-se às expectativas dos indígenas em relação ao sentido mesmo de sua adesão. Vamos à primeira.

Em inúmeras oportunidades observei manifestações públicas e privadas de insatisfação em relação à atuação da igreja. A mais emblemática foi uma audiência no Ministério Público Federal em Ji-Paraná que comentei brevemente acima. Esta audiência teve lugar nos primeiros meses de pesquisa entre os Ikólóéhj. Compareci ao MPF convidada pelas lideranças indígenas. Minha presença na reunião repercutiu negativamente entre os missionários que se sentiram incomodados. Este incômodo replicou dentro da aldeia. Fui questionada por uma liderança da igreja sobre esta audiência onde expliquei que enquanto pesquisadora era importante acompanhar as situações que envolvessem os Ikólóéhj. Este evento despertou o interesse de compreender o lugar da igreja entre este povo, pois deixou claro que havia fraturas nas relações entre indígenas e missionários que, a priori, me foram apresentadas como harmônicas.

Naquela oportunidade, ficou claro que havia distintos posicionamentos em torno do trabalho da missão. A queixa principal do grupo de indígenas que solicitou a audiência dizia respeito à ausência de articulação dos trabalhos da igreja com os outros setores da aldeia, tais como saúde e educação. As lideranças presentes reclamaram que as constantes e longas saídas de professores e agentes de saúde para *festas da igreja* em outras aldeias e terras indígenas prejudicavam os trabalhos da educação escolar e o atendimento de saúde.

Homologamente, a reunião da comissão apontada acima tratou sobre a necessidade de um trabalho conjunto entre igreja e lideranças tradicionais, os *ɣavidjajéhj*. O cacique Sebirop refletiu sobre o fato de alguns líderes *crentes* ignorarem sua autoridade ao planejar as atividades, “[...] isso eu reclamo pra vocês, eu queria que vocês falassem para mim, eu que sou *paɣága* [esteio, referência], eu queria que vocês me comunicassem sobre quando chegarão as pessoas de outros povos, dissessem pra mim quantas pessoas vão vir nos visitar”. Explicou

que seu envolvimento implicaria, por exemplo, em acionar as equipes de saúde para realizar um atendimento diferenciado nos dias de festa. Seguiu sua fala utilizando um exemplo dos brancos:

[...] o turismo não chega sem comunicar o prefeito, mesma coisa os nossos parentes não devem vir invadir a nossa aldeia, isso que eu quero dizer. Se o *zavidjaj* fica sabendo ele vai participar, se o convite foi dado pro *zavidjaj* que tal horário vai acontecer festa, o *zavidjaj* vai participar da festa.

A comissão concordou com a fala do *zavidjaj* e um de seus membros reconheceu a falha da igreja em valorizar os líderes tradicionais e aqueles indígenas que desempenham funções nas diversas esferas do Estado e das ONGs e que são atualmente considerados *zavidjajéj*:

*Parabr* [bom]! **Assim nos sentimos como gente**, nós precisamos seguir essa regra, é bom que o líder da igreja considere esse tipo de pessoa [*zavidjaj*] quando acontece o evento. Ele tem que dizer que agradece e se apresenta para as pessoas dizendo que aqui estamos nós e aqui está o cacique: ‘este é o *pavebir*’ [**pessoa sob a força de quem a gente vive**]. É nessas coisas que a igreja desvia [...].

A despeito da autoridade não tão incisiva dos chefes tupi, apontados pela literatura (CLASTRES, 2012 [1974]; LÉVI-STRAUSS, 2005 [1955]), os chefes tupi mondé ocupam um lugar menos difuso na organização social. O *zavidjaj* é o dono da maloca e como tal é o “esteio” de seus parentes e afins. *Zavidjajéj* de prestígio, com a capacidade manter seus genros por perto em uma organização social cuja residência mais comum é a uxorilocalidade temporária, ou seja, capacidade de realizar muitas alianças, são respeitados em um âmbito maior do que sua própria maloca. Tal era o caso do *zavidjaj* Djigúhr, pai do cacique Sebirop e do *zavidjaj* Xikov Pí Pòhv, seu sogro, ambos já falecidos. Não reconhecer as pessoas que são “esteios”, referências, aqueles “sob a força de quem se vive” antagoniza diretamente com o entendimento *Ikólóéhj* sobre o significado de uma “boa conduta” previsto na sua sofisticada etiqueta. Ser gente de verdade passa pela cordialidade e pelo respeito no trato com o outro, que é o ideal de educação dos meus amigos, a educação para a boa conduta. Se neste aspecto houve, *a priori*, um “encontro de sociologias” (VILAÇA, 1999) entre os *Ikólóéhj* e o cristianismo protestante, em algum momento a igreja tomou caminhos distintos das práticas *ikólóéhj*. Apontei acima as orientações de líderes da igreja e dos missionários para que as lideranças políticas não ocupassem o lugar de fala nas festas. Tal decisão não satisfez a todos (ou a muitos). Não por acaso, a última fala enfatiza o “assim nos sentimos como gente”. Sentir-se como gente está relacionado ao respeito aos “esteios”. A rígida moralidade imposta pela missão – e sua concepção fundamentalista do evangelho – desqualifica estes líderes e promove ambiguidades na forma como os índios devem agir em relação aos seus “esteios”.

A segunda constatação referiu-se precisamente a este ponto. Cinquenta anos após as primeiras conversões ao cristianismo, os Ikólóéhj ainda buscam atingir o ideal de socialidade anunciado pela pregação cristã. Se entre os Wari’ este ideal se traduzia em uma sociedade sem afins (VILAÇA, 1999) e na estabilização do universo dos Wari’ enquanto humanos (*idem.*, 2016) entre os Koripako em uma sociedade livre de vinganças (XAVIER, 2013), pergunto qual seria para os Ikólóéhj este ideal?

Assim que todos opinaram neste encontro com a comissão – como é de praxe nas reuniões, onde a palavra é sempre franqueada a todos os presentes – um dos *zavidjajébj* presentes solicitou a um dos líderes da igreja que encerrasse o momento com uma oração. Tal prática tem sido frequente nos encontros de diferentes naturezas. Este mesmo procedimento foi adotado no encerramento da reunião de Revisão do Plano de Gestão da T.I. Igarapé Lourdes em setembro de 2013. Como já afirmei acima, todos na aldeia, independente de frequentarem a igreja ou não, de beberem ou não, de namorarem ou não, de “bagunçarem” ou não, se consideram crédulos em Deus e Jesus Cristo, embora não necessariamente *crentes* no sentido estrito do termo.

A festa dos “cinquenta anos de evangelização” constituiu um apelo irresistível para que muitos “afastados” retornassem à igreja. O desejo de ser autorizado a dançar em uma festa tão concorrida fez com que muitos não quisessem permanecer apenas como espectadores. Por conta disso, nos cultos que a antecederam, sobreveio uma abundância de “conversões” (*amapé*) e “retornos” (*abirixàè*) de jovens e adultos. Estes cultos ocorreram com a igreja lotada, tanto de fieis costumeiros quanto de famílias que eu ainda não havia encontrado neste ambiente desde que chegara à aldeia.

Desde o dia 21 de janeiro pequenos grupos, de dez a vinte pessoas, começaram a dançar todas as noites, após os trabalhos diários em preparação à festa. Ao que parece, tais danças equivalem ao *Tábná*, pequenas festas prévias ao acontecimento principal. No *Tábná* das *festas tradicionais*, muita macaloba era oferecida pelo *madjaj*. Nas *festas da igreja*, o *Tábná* é realizado com uma rápida pregação, música e danças madrugada à dentro.

O culto matutino do dia 25 de janeiro foi o mais prestigiado. Com a igreja lotada, um dos missionários pregou sobre a prova que Deus fez com Abraão, ao ordenar que este sacrificasse – novamente nos deparamos com a questão do sacrifício – seu filho Isaque para testar sua fé. A performance do missionário responsável pela pregação foi absorvente, a entonação de voz, o gestual, tudo contribuiu para atrair a atenção dos ouvintes. Em seguida formou-se um coral improvisado de homens e mulheres que cantaram um dos primeiros

hinos compostos na língua gavião. Tal gesto lembrou o tempo do pastor Orestes que os adultos sentem saudades. Ao final do culto, algumas pessoas mais velhas vieram conversar comigo sobre sua nostalgia, da mesma forma que já haviam falado antes sobre a saudade dos xamãs e das festas tradicionais. Os Ikólóléj são saudosos, tanto das festas do *vaváb* Xípo Ségóhv e dos *zavidjajébj* Sorabáh Diguhr e Xikov Pí Pòhv, quanto das canções entoadas em conjunto na igreja na “época do pastor Orestes”. Desconfio, no entanto, que a saudade maior é da pessoa do missionário Orestes e da sua esposa Annette, os brancos com quem estabeleceram a relação mais duradoura e que foram, de certa forma, aparentados.

Ao final deste culto, aproximadamente dez jovens foram recebidos novamente como membros da igreja. “Estavam desviados, estão voltando, pedindo perdão”, explicou o homem ao meu lado. O procedimento usual, nestes casos, implicava que as pessoas se dirigissem até a frente e, um após o outro, falando ao microfone, demonstrassem seu desejo de corrigir seus “pecados” e retornar para a igreja. Cada confissão era apoiada pelos aplausos da plateia. Inúmeras pessoas, mas especialmente jovens, passaram por este momento de retorno, *pàábirixàe* (nossa volta, nossos retorno). O volume de conversões e retornos suscitou comentários variados. “Viu só quantos jovens voltando pra igreja?”, observou alguém. Outros são mais desconfiados: “isso daí é só porque tem a festa chegando, é da boca pra fora”. Nos cultos seguintes outras dezenas tomaram o mesmo caminho. Este procedimento é precedido de uma manifestação de intenções à diretoria da igreja – que se reúne nas tardes de domingo para deliberar sobre vários assuntos –, quando confessam seus pecados, pedem perdão a Deus e ouvem as exortações e conselhos dos líderes da igreja.

O fato de falar abertamente dos “pecados”, parte constitutiva do processo de *abirixàe*, (retorno, no singular) antagoniza substancialmente com a ética *ikólóléj* em torno do valor do segredo. A eventual publicização de namoros secretos provocam mal estar e polêmica na aldeia. Esta prática de confissão pública não é bem aceita por todos. Mesmo alguns *crentes* consideram um exagero e afirmam que o importante é “se resolver com Deus” e não para a diretoria da igreja. Este é mais um ponto que os críticos das práticas da igreja tem apontado como prejudicial, como um aspecto que traz divisão entre as famílias. Por conta disso, ouvi muitas vezes que “na igreja tem muita fofoca”. Um homem que estava pensando em retornar (*xibirixàe*) reiterou o mal estar provocado por esse tipo de confissão: “Eu vou falar com o líder da igreja, eu vou ter que ir à frente também, mas não vão me obrigar a falar coisas que eu não quero, que eu tenho que resolver com Deus”.

Esta prática é antiga e, em oportunidades anteriores, provocou a mudança de famílias de uma aldeia para outra, pois a convivência havia se tornado insustentável após determinados segredos terem sido revelados. Os “pecados” relacionados aos namoros são sempre os mais polêmicos. Mesmo a imposição de regras morais rígidas parecem não surtir muito efeito, “nessa parte de namoro os Gavião nunca vão se converter”, afirmou veementemente uma liderança.

Os casos de *crentes* que constantemente “pecam”, se afastam, se arrependem, retornam, voltam a “pecar” e se arrependem novamente e assim sucessivamente são bastante comentados: “fulano está voltando pela décima vez, ninguém mais acredita”. É corrente nas conversas que tantas conversões e retornos são motivados unicamente pela festa. “Ninguém quer ficar de fora” é o argumento mais utilizado neste caso, mas tal atitude sofre severas críticas dos mais velhos, como um amigo *ikólóléj* me explicou:

[...] muitos desses jovens que vão à frente ‘se entregar pra Jesus’ não sabem direito o que estão fazendo. É uma brincadeira. Orestes me ensinou, quando eu era jovem e queria aceitar Jesus, ser *crente*, que eu já era de Deus, mas que essa decisão exigia maturidade e, por isso, eu devia pensar melhor. [...] Esse pessoal fica brincando com Deus, não levam a sério não.

Ao perguntar sobre quais atitudes são passíveis de afastar uma pessoa da igreja e que demandam uma demonstração pública de arrependimento para que a mesma pessoa possa retornar, meus interlocutores responderam que somente aqueles que cometem erros graves do tipo “beber”, “bagunçar”, “andar com mulher”, “namorar escondido”, são afastados e devem pedir perdão para poder retornar à igreja. São os mesmos critérios morais utilizados pelos membros da igreja para classificar alguém como *crente*, quem não bebe e não tem relações sexuais fora do contexto monogâmico. A bebida é frequentemente citada pelos pregadores para demonstrar o quanto os *Ikólóléj* estavam “em trevas” e eram “de Satanás” antes de ouvir a palavra de Deus, pois a presença do *ì sòbn* era soberana em todas as festas, inclusive as associadas ao fim de trabalhos coletivos tais como derrubadas (*Bajjàè*) de mata para fazer roça e construção de maloca (*Zav Ma’áè*). As dezenas de “conversões” e “retornos” nos cultos que antecedem a festa indicam o uso instrumental da igreja para outros fins.

Estar juntos é um destes fins. A concentração de famílias acampadas nos tapiris ao redor da igreja nos dias que antecederam a festa dos “cinquenta anos de evangelização”, ao mesmo tempo em que tornou o ambiente *animado*, trouxe preocupações de ordem médica. Muitas crianças e adultos ficaram doentes nestes dias, diarreia, febre e tosse foram os sintomas mais detectados pela equipe da saúde. O tempo chuvoso e as noites frias contribuíram para isso. No culto noturno do dia 04 de fevereiro, uma quarta-feira, os

dirigentes da celebração chamaram as mães com bebês doentes para frente, para que os fieis orassem por elas. Sentadas diante da plateia, uma ao lado da outra, as mães e seus bebês receberam as orações daqueles que ficaram em pé, em sua frente.

As orações de cura foram, desde o princípio, utilizadas por missionários de toda ordem como estratégia evangelizadora dos povos indígenas<sup>47</sup>. Em alguns destes casos a doença foi relacionada ao “pecado” como observou Cloutier (1988) junto aos Zoró, quando, antes da oração era exigido do fiel que fizesse uma confissão de seus “pecados”. Não acompanhei nenhuma oração de cura de adultos que me autorizasse a conferir tal procedimento aos *Ikólóéhj*, mas como relatei acima, Deus pune os “pecadores” e nada impede que esta punição seja em forma de doença.

A despeito do mau tempo – e talvez exatamente por causa dele, por ser tempo dos *Gojánéhj* – e do mal-estar físico de alguns, nada dissuadiu os presentes de acompanhar a festa. As mães traziam cobertores e colocavam seus filhos para deitar aos seus pés quando estes adormeciam durante os cultos noturnos, outras deitavam com os pequenos nas redes estendidas nos tapiris ao redor e, dali, observavam o movimento.

Depois das orações de cura e do ensino da palavra de Deus, o teclado e o violão reassumiram seu lugar central enquanto uma liderança, sobre o palco, passou a gesticular com os braços abertos, chamando os fieis para dançar. O cansaço de tantas noites dançando parece ter se abatido sobre os presentes, pois desta vez, uns poucos casais aderiram.

Na noite seguinte, à guisa de abertura – embora esta só ocorresse de fato na noite imediatamente posterior – os Zoró foram recepcionados de maneira especial. Mesmo com o culto em andamento, a cada nova aldeia que chegava, a celebração era interrompida para que o grupo fosse recebido e entrasse em cortejo pelo corredor central. Os mais velhos à frente e os mais jovens atrás. Assim que adentraram o templo, alguns portando bíblias embaixo do braço, iniciaram sua dança em círculo. Depois de alguns minutos de dança, se postaram em fila à frente e os locais foram cumprimentá-los. Este ritual se repetiu inúmeras vezes até que todos os convidados tivessem sido devidamente recebidos. A recepção respeitosa dos convidados está relacionada ao que indicamos anteriormente, a operação de tornar afins potenciais em afins reais.

Na sexta-feira a aldeia encontrava-se efervescente para a abertura oficial da festa. Muitos indígenas vestiam as camisetas que foram vendidas pelos missionários durante o dia. Traziam os seguintes dizeres: *“Gój sopov ádur padereéhj sánéh atá máhj koj medjáka paígíe pásér*

---

<sup>47</sup> Para um aprofundamento neste tema ver Wright (1999, 2004), Xavier (2013).

*páràhv pánála kíh áleá! Jezój máh takajá kípóa. Marko 16.15*”, texto na língua Gavião do versículo bíblico de Marcos 16.15, “[e] disse-lhes: ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura”. Este texto é utilizado pelas agências missionárias fundamentalistas para se legitimarem enquanto baluartes da “mensagem da salvação” entre distintos povos e culturas. E que no atual momento é utilizado no contexto da “terceira onda missionária”<sup>48</sup> em que os próprios indígenas se transformam em “pregadores do evangelho”.

A ênfase na evangelização foi corroborada pelas falas e pregações dos dias de festa, como explicou um missionário da MNTB na noite de abertura:

Estamos aqui comemorando os cinquenta anos em que o povo Gavião tem a palavra de Deus, ou seja, cinquenta anos da presença missionária entre o povo Gavião. Há cinquenta anos atrás os primeiros missionários, o evangelho, chegaram aqui na terra Igarapé Lourdes. Em 1965, o irmão Orestes e a irmã Anette, o irmão Manfred e sua esposa vieram da Alemanha há cinquenta anos atrás e com certeza eles viram tudo diferente, o acesso ainda era Vila de Rondônia, era muito difícil chegar até o povo Gavião, não tinha estrada, não tinha pista de pouso [...]. Mas o motivo desta festa é para agradecer a Deus pela vinda daqueles missionários que vieram no passado, que eles não pouparam esforços para vir a esse povo num tempo difícil, cuidaram da saúde deles, foram os primeiros a escrever a língua, a grafia Gavião, ensinar a ler, a escrever, e o desenvolvimento comunitário também. Fizeram muito por eles. Então nós estamos aqui para louvar o nome de Deus, por tudo aquilo que ele fez e tem feito por esse povo, então nosso desejo é que Deus seja exaltado nessa noite. Nada do que está sendo feito aqui é pra nós, é pra exaltar o nome de Jesus.

Como pontuei acima, as primeiras tentativas de evangelização levadas a cabo pelos salesianos, embora pontuais, foram ignoradas. Os missionários protestantes, por sua vez, tiveram uma atuação mais sistemática, duradoura e trouxeram coisas que interessavam aos *Ikólóéhj*, tais como os cuidados de saúde, os medicamentos que eram efetivos contra as epidemias, a palavra escrita, uma pregação voltada para a boa conduta na relação entre as pessoas e, como veremos no capítulo três, a promessa da imortalidade que os *Ikólóéhj* havia recusado nos tempos míticos. A aceitação interessada compõe o primeiro momento da presença missionária entre os ameríndios como deixam claro as etnografias de Capiberibe, (2004, 2006) sobre os Palikur de Roraima, de Wright (1999, 2004) sobre os Baniwa do Alto Rio Negro, de Vilaça (1999, 2007, 2008) sobre os Wari’ de Rondônia; de Gallois & Grupioni (1999) sobre os Wajãpi do Amapá, de Morgado (1999) sobre os Wayana e Aparai também do Amapá, entre outros. Exemplifico esta constatação, fartamente registrada por inúmeros antropólogos, através do emblemático caso dos Wari’ que foram “pacificados” pelo SPI nos anos 1960 com a colaboração dos missionários da New Tribes Mission. Vilaça (2007, p.16) aponta que,

---

<sup>48</sup> Ver nota de rodapé n.11

[c]ostumam dizer que foram eles [os missionários] os responsáveis pela pacificação, porque, com sua fé em Deus, puderam se expor às flechadas dos Wari' sem medo. Sua atuação nas epidemias que se sucederam à pacificação foi também fundamental, e os Wari' logo notaram que grande parte dos recursos materiais provinha dos missionários. Enquanto os agentes governamentais os mandavam trabalhar e criticavam abertamente os seus costumes, os missionários queriam ouvi-los, desejando aprender a sua língua para poderem começar o quanto antes a catequese. Não se empenhavam em criticar ou reprimir práticas e costumes, pois para eles uma transformação só é possível com a crença em Deus (VILAÇA, 2007, p.16).

Similar à abordagem dos Wari', o contato pacífico, não violento e atencioso dos missionários veio ao encontro dos interesses dos Ikólóéhj, pois, de toda forma, uma negociação se estabelece em torno daquilo que interessa aos índios ou, como diz Wright (1999, p.14), “as transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos, durante o tempo, raramente tem sido o resultado de um processo simples de imposição”. O retorno às danças, no contexto da igreja, é emblemática neste sentido.

## Palavra escrita e traduções

No início da evangelização, o aprendizado do português pelos Ikólóéhj era um destes interesses. Aos missionários importava, por outro lado, dominar a língua Gavião para a posterior descrição e tradução da bíblia. A tradução da bíblia para a língua nativa, evidentemente, é o “ponto zero” de qualquer empresa missionária levada a cabo pelas agências protestantes entre povos indígenas, pois “só quando for possível expressar-se na língua nativa, será possível iniciar a evangelização e a tradução” (ALMEIDA, 2004, p.42).

Nos primeiros tempos, sem compreender objetivamente o significado da presença dos missionários – embora estes, desde o primeiro encontro, tenham atribuído sua estada ao ensino sobre Deus – parece ter havido um pequeno desentendimento em função desta disjunção de interesses, como explicou um idoso: “o pessoal queria aprender português, aí o missionário falou, ‘primeiro vocês me ensinam a língua de vocês, depois eu ensino português’”. Foi o que aconteceu. Os Ikólóéhj, que até aquele momento, impactados pelo contato interétnico, se esforçavam para aprender o português e se comunicar nos códigos dos brancos, consideraram de grande valor aquelas pessoas que se dedicaram a aprender sua língua para transformá-la em “palavra escrita” – reputada pelos índios como sinônimo de verdade – e ainda os ensinaram a lê-la. Como afirma Vilaça (2016, p.54):

Here we can understand the central importance for the missionaries of teaching the natives to read and write, which not only was intended to solve the problem of the correct transmission of

the ‘true’ facts but also was related to a basic practical contingency: making the Bible available in the native idiom only makes sense if there are readers.

Nos cultos matutinos que antecederam a festa dos cinquenta anos, como de praxe, as moças e os rapazes, sob a orientação de adultos, se dirigiam aos tapiris próximos para realizarem seus estudos separados e as crianças se reuniam com seus professores na igreja menor. Também como em todos os outros cultos que presenciei, a maioria dos fieis simplesmente escutavam atentamente as pregações e apenas duas ou três pessoas possuíam em mãos a cartilha *Pamatoe*, elaborada na língua Gavião a partir do material da New Tribes Mission denominado “*Firm Foundations*”<sup>49</sup>. De fato, eram poucos os que acompanhavam as leituras no *Pamatoe*, nas porções bíblicas traduzidas (Lucas e os Atos dos Apóstolos) ou mesmo na Bíblia em português, não apenas durante as festas, mas igualmente nos cultos ordinários. A maioria se satisfazia em apenas ouvir, especialmente se fosse uma história bem interpretada pelo orador.

A presença da palavra escrita desde o início do trabalho missionário foi um elemento crucial para a evangelização. Várias pesquisas tratam sobre o poder que a palavra escrita exerce sobre os ameríndios. A associação entre palavra escrita e verdade é sublinhada por Capiberibe (2007) entre os Palikur; Queiroz (1991) e Dias Junior (2006) entre os Waiwai; Vilaça (2016) entre os Wari’; e opera entre os Ikólóéhj. Em várias ocasiões ouvi conclusões do tipo “se está escrito é porque deve ser verdade”.

As histórias do Antigo Testamento parecem ser as preferidas dos fieis. Segundo um dos missionários, é mais fácil repassar os textos históricos do que aqueles mais conceituais, de difícil compreensão para os indígenas. Penso que outro equívoco dos missionários se mostra aqui, o de que os indígenas seriam incapazes de pensamentos complexos, noção que, pelo menos desde Lévi-Strauss (2006 [1962]) está superada, mas que parece ainda sustentar a ação missionária protestante.

Cinquenta anos após o início deste processo de tradução assisti, na noite de abertura da festa, a mais um “experimento”. Pela primeira vez os Ikólóéhj traduziram para a linguagem cristã, a música de um de seus instrumentos musicais mais emblemáticos, de seu uso exclusivo<sup>50</sup>, as flautas *tortoráv*. Como informam Meyer & Moore (2013, p.114),

[e]ntre os Gavião de Rondônia, existem três tipos de instrumentos musicais, sempre tocados separadamente dos seus cantos associados. Os cantos são ensinados para facilitar a aprendizagem

<sup>49</sup> Publicado por Trevor McIlwain em 1991 e desde então reeditado, constitui o material base para os trabalhos missionários da NTM e MNTB.

<sup>50</sup> Conforme informações dos meus interlocutores. As flautas *Gojándóbléhj*, das quais falaremos no capítulo três, foram incorporadas a partir do contato como os Zoró.

da música instrumental, mas os tocadores raramente os usam em outras ocasiões. Ouvindo as melodias tocadas, observadores ingênuos não desconfiam da relação que elas têm com as letras associadas, nem do fato de aspectos fonológicos das letras, como são faladas, normalmente serem refletidos nas melodias. Na verdade, essas melodias instrumentais são, por grande parte, baseadas na estrutura da linguagem, e a percepção dos Gavião é a de que os instrumentos estão falando ou, mais exatamente, que estão expressando a forma cantada da fala. Daí vem a ideia de instrumentos ‘cantantes’.

Elas foram tocadas no ambiente da igreja e acompanhadas por um grupo de homens vestidos de pinturas corporais, colares, palha e cocares. Mas desta vez o som das flautas não exaltava as histórias dos *Ikólóéhj* ou da natureza como descrevem Meyer & Moore (2013, p.120, 121): “[...] a melodia Totoráp, a mais popular, faz referência ao evento histórico da colonização da terra Gavião. [...] Os Totoráp podem também falar poeticamente para restituir um ambiente natural”; os tons das notas musicais remetiam a Jesus Cristo.

O grupo ingressou ao templo com os três flautistas executando a canção, os demais acompanhando, com os gritos habituais e os chocalhos nos tornozelos marcando o ritmo. Foram recebidos com tímidos aplausos e curiosidade pela plateia. Por quase cinco minutos, enquanto dançavam, as flautas entoavam repetidamente: “Nós estamos gratos porque nosso Salvador nos salvou”. A ideia, com esta apresentação, era mostrar para os presentes – para os brancos em especial – que não há incompatibilidade entre o cristianismo e a “cultura” dos *ikólóéhj*, sugiro, no entanto, que são os *Ikólóéhj* atualizando sua cultura através da religião dos brancos assim como o fizeram em outros momentos ao absorver elementos cosmológicos de outros grupos étnicos.

Na sequência da execução desta dança, os demais missionários presentes, que atuam em outras regiões, foram chamados à frente. O dirigente do culto convidou inicialmente aqueles que pertencem ao que é classificado pelas agências missionárias brasileiras como “primeira onda missionária”, ou seja, os missionários estrangeiros, em seguida aqueles que fazem parte da “segunda onda missionária”, os brasileiros, e por fim, fez referência à “terceira onda missionária”, embora sem chamá-los à frente porque julgou que todos indígenas presentes são potenciais missionários e, portanto, estão todos incluídos nesta “terceira onda”.

Depois dos discursos dos representantes das duas primeiras “ondas missionárias”, que reiteraram inúmeras vezes o tema do evangelismo, os primeiros convertidos foram chamados à frente. Dentre eles estava *Xábéhr* que fez uso da palavra e repetiu para o público o diálogo que entabulou com os missionários durante o primeiro encontro: “Quando vi aquele homem pela primeira vez, achei que fosse marreteiro, mas aí ele me disse: ‘não vim comprar nada não, nem seringa, nem ouro, vim falar de Deus pra vocês’, ‘ah tá’, respondi pra ele”.

A natureza da aproximação dos missionários, muito distinta da aproximação de outros brancos, seringueiros, marreteiros, gateiros e garimpeiros, é sempre lembrada pelos Ikólóéhj e, salvo as devidas proporções, encontra certa similitude com a aproximação da missionária Sophie Muller no alto rio Negro em uma época de exploração dos Baniwa pelos “patrões da borracha”, comerciantes e funcionários do SPI. Wright (1999, p. 179) observa que “[...] as estratégias que ela ofereceu para confrontar as corrupções e a violência do mundo dos brancos com certeza eram uma razão importante para seu sucesso nessa área”.

Ao depoimento dos primeiros convertidos seguiu-se uma projeção de fotografias dos tempos iniciais da missão na aldeia Igarapé Lourdes. À medida que as pessoas reconheciam umas às outras, se ouvia um burburinho na plateia. Por fim, assistiu-se a um vídeo gravado pelo pastor Orestes a partir da Alemanha, onde reside atualmente. Na língua gavião reforçou o tema da Bíblia, a palavra de Deus, como sendo a verdade:

O inimigo quer estragar que a gente aprenda a palavra de Deus, o diabo, muitas vezes ele quer atrapalhar a nossa vida de aprender a palavra de Deus, ele odeia Deus, ele odeia a palavra de Deus. O diabo não quer que vocês conheçam a Deus, não quer que vocês conheçam a verdade. O diabo quer destruir toda a obra de Deus. Assim como a gente come, se alimenta todo dia, devemos nos alimentar da palavra de Deus pra nos fortalecer. **A palavra de Deus é comida boa para nós.** Se a gente não se alimenta da palavra de Deus a gente pode ficar bem magrinho e fraco. Esse é um verdadeiro ensino para nós.

A ênfase no diabo é representativa da postura fundamentalista, evidentemente não apenas no trabalho com os indígenas, pois entre as igrejas não indígenas a mesma ênfase é observada. A questão é compreender o quanto isso repercutiu e repercute entre os Ikólóéhj que, como assinalamos, não concebem seres essencialmente bons ou maus e nem lugares tais como o inferno. Os entes da cosmologia, mesmo sendo reputados como demônios pelos missionários, não operam como juízes condenando as almas dos humanos a este lugar de “danação eterna”. Além disso, a vida póstuma não se reduz a uma alma como veremos nos capítulos que seguem.

Emblemática foi a associação feita pelo missionário entre os ensinamentos bíblicos e a comida. Seu argumento está baseado no que a própria Bíblia fala em inúmeras passagens, do alimento como metáfora da palavra de Deus. No entanto, para os Ikólóéhj, não se trata de uma metáfora, suas relações com as *gentes* dos outros planos nas festas tradicionais eram inequivocamente mediadas por comida e o mesmo se aplica a Deus. Vilaça (2016, p.110,111) pontua que entre os Wari’, a comida e o ato de comer são mediadores fundamentais de relações e que, em se tratando da palavra de Deus, lê-la equivale a comê-la. Sugiro que ao se alimentar da palavra de Deus, os Ikólóéhj estão aparentando o *Gorá/Paadjaj*/Deus que ficava

distante, praticamente inacessível, antes da chegada dos missionários. Me dedicarei a este ponto no capítulo três.

Do lugar onde estava sentada, no fundo da igreja, pude perceber os sorrisos de todos ao verem e ouvirem o pastor Orestes. A reação mais vibrante, no entanto, ocorreu quando sua esposa, dona Annette apareceu no vídeo. Embora tenha ficado calada durante todo o tempo, a visualização de sua imagem arrancou aplausos dos espectadores. Este casal, que viveu por mais de quarenta anos junto aos Ikólóéhj é lembrado por todos com muita saudade. Como já havia observado em momentos anteriores, o melhor, o desejável é sempre o que não está aqui, o que já se foi, ou o que é do outro, ou o que virá, como no caso das festas, que constituem uma antecipação da dança ininterrupta do mundo póstumo. Por volta das 23 horas, passado este momento de “abertura” acompanhado com atenção e curiosidade por todos, índios e brancos, os músicos começaram a tocar e os dançarinos ocuparam, animadamente, não apenas o centro da igreja, mas os arredores. Desta vez a dança se estendeu para o pátio ao lado e circundou a igreja. Sob um ritmo mais eletrizante do que eu já havia presenciado, os *crentes* suavam e riam muito.

No dia de encerramento da festa, no pátio iluminado ao lado da igreja, cada etnia presente foi chamada a dançar separadamente. Uma espécie de disputa se estabeleceu para ver quem estava presente majoritariamente. Zoró, Arara e Ikólóéhj se revezaram na coreografia. Uma pessoa que não costuma dançar justificou para mim: “eu fui porque fiquei com medo que ficassem poucos Gavião, aí ia ficar chato”. Curiosamente inúmeros homens zoró, etnia que se fazia presente em maior número na dança, carregavam a Bíblia (a palavra de Deus) embaixo do braço enquanto dançavam. Seria a Bíblia uma forma de reforçar, para si mesmo e para os demais, que está se dançando “para Deus e Jesus” como insistem os pregadores? Ou apenas uma mimetização do gestual dos *crentes* brancos?

Diante de tantas questões a serem discutidas à frente, algumas considerações constituem pistas importantes para compreender os sentidos das *festas da igreja* para os Ikólóéhj. Em alguns sentidos estas festas constituem continuidades em relação às *festas tradicionais*. O êxito da festa está associado à presença de muitos visitantes. A alegria só é plena se houver a possibilidade de se relacionar com afins. Tudo na festa se encaminha para tornar afins potenciais em afins reais. O período da festa é o “tempo dos *Gojánéhj*”, época de realização da festa do milho verde, dedicada a *Goján*. Alguns elementos nos dizem que se trata, para os Ikólóéhj, da mesma festa: música/dança, alegria, temporalidade e afinização. Em outros sentidos, sugiro que eles entendem esta festa como uma ruptura com as *festas*

*tradicionais*. O principal diacrítico, como já apontamos, é a ausência do *ì sòhn* e a mudança de lugar, se antes ocorria no terreiro da aldeia, agora acontece no ambiente da igreja. Outra distinção é o formato com que se dá a relação com os seres cosmológicos. Se nas festas tradicionais a presença das *gentes* dos outros planos em comunicação direta com os Ikólóéhj era o evento central, nas festas da igreja a comunicação com Deus e Jesus cristo ocorre nos momentos de oração enquanto que o evento central passou a ser a dança em si. Este tornou-se o momento mais aguardado por todos.

Composta de continuidades e rupturas com as *festas tradicionais*, sugiro que as *festas da igreja* constituem uma forma atualizada daquelas, em constante transformação, um “laboratório” como indicaram Sáez e Arisi (2013) onde os Ikólóéhj encontraram uma forma de ampliar suas relações sociais, com pessoas e espíritos, se aproximando do “ser branco” sem deixar de “ser índio”. Neste processo de experimentação, novos elementos (dos brancos e dos índios) vão sendo incorporados, que poderão permanecer ou não. Neste sentido, hoje a igreja é um dos principais instrumentos para que meus interlocutores exerçam sua criatividade e encontrem formas de estar no mundo.

Desde os “tempos antigos” os Ikólóéhj, ao se deslocar pelas terras da Amazônia Meridional, na região dos rios Aripuanã, Roosevelt, Branco e Machado, contataram outros grupos com os quais estabeleceram relações e absorveram elementos de toda ordem. Com os Zoró, estes contatos oscilavam entre fases amistosas – com intercassamentos – e períodos de guerra. Com os Suruí e os Cinta Larga, a guerra foi o tom dos encontros que, ao que parece, foram esporádicos. Com os Arara o contato foi mais recente, quando os Ikólóéhj se aproximaram da Serra da Providência. Ao deparar e estabelecer relações com maior ou menor intensidade com estes povos, os Ikólóéhj obtiveram alguns dos conhecimentos que compõem sua cosmologia. Neste processo, os brancos com seus instrumentos e seu modo de se relacionar com o universo, foram os últimos a compor seu mundo.

Acompanhemos a seguir o que dizem os Ikólóéhj – e também as pesquisas anteriores e a documentação arquivística – sobre seus encontros com os *outros* e seus repertórios sociocosmológicos e que desembocaram no modo como se relacionam hoje com os estes *outros* e seu mundo.

A black and white portrait of an elderly indigenous man. He is wearing a large, circular headdress made of many feathers. He has a serious expression and is looking directly at the camera. He is wearing several necklaces made of dark and light beads. The background is plain white.

## Capítulo 02

**História,  
deslocamentos,  
relações entre si  
e com os *outros***

O ambiente esfumaçado da casa de Sorabáh nos transportou para um tempo muito remoto. A residência de paredes e teto de palha, uma das poucas que encontrei na aldeia neste estilo, foi o palco do primeiro encontro com o “mais velho” *ikólóéhj*, que me narrou as suas histórias. Junto comigo estavam Sebirop, seu filho, e Xijavabáh, filho do seu filho, que conduziram a conversa. Sorabáh Djigúhr, grande chefe de outrora, quedava-se em sua rede no canto da casa oposto à porta de entrada. Ao lado da entrada, sua esposa Teresa Sorívà ralava mandioca em uma grande bacia. Estava fazendo macaloba. Próximo a ela o fogo no chão queimava e produzia a fumaça que enchia todos os cantos do ambiente. Meu amigo Xijavabáh, *zèrar* (SS) do dono da casa estava sentado no banquinho de madeira ao lado de seu avô e conversava com ele. Sebirop, o filho mais velho de Sorabáh, *papa póhj* (FB) de Xijavabáh, também se colocou ao lado da rede. Enquanto os três homens conversavam, eu fiquei a uma certa distância, apenas assistindo a cena familiar.

Era outubro de 2012 e eu ainda não havia começado a minha pesquisa de campo entre os *Ikólóéhj*. Estava na aldeia naqueles dias porque haveria uma reunião para deliberar sobre a minha aceitação (ou não) como pesquisadora. No dia que antecedeu a reunião, Heliton Xijavabáh me convidou para irmos até a aldeia Zapé Adóh, onde residia seu avô. Ele desejava encontrá-lo, conversar e gravar algumas *histórias dos antigos*. No caminho, que fizemos a pé, encontrou-nos Sebirop, que nos deu carona de carro até a aldeia. O filho e o neto deste grande chefe – já então bastante debilitado por conta de sua idade avançada, calculada pelos parentes em aproximadamente noventa anos – aproveitaram o momento para rememorar tais histórias. Xijavabáh gravava os depoimentos – incompreensíveis para mim, pois a conversa se desenrolava em gavião e faltava-me o mínimo conhecimento da língua. Chamou-me a atenção o ar solene com que os homens se dirigiam e ouviam seu *papa* e *zèrar*. O barulho do ralador de mandioca acompanhava a voz de Sorabáh. Foi esta conversa (ou melhor, a tradução posterior do seu conteúdo) que deu o pontapé inicial para o tema deste capítulo.

Na reunião do dia seguinte os *Ikólóéhj* me aceitaram como pesquisadora. Durante o tempo em que morei na aldeia, visitei Sorabáh outras vezes, acompanhada por seus filhos Sebirop e Xipiabihr, meus colaboradores costumazes. Aquela visita, no entanto, foi marcante porque pela primeira vez estive na casa do homem que protagonizou o contato oficial dos *Ikólóéhj* com o etnólogo Harald Schultz nos anos 1950, e cujo nome, Djigúhr, foi utilizado por este pesquisador – com a grafia Digüt (SCHULTZ, 1955) – como etnônimo do grupo indígena que ele acabara de conhecer. Foram os relatos de Sorabáh que forneceram as pistas para as hipóteses sobre os “tempos dos antigos” que trago aqui. Suas narrativas nos levaram,

a mim e aos meus colaboradores, a antigas viagens por lugares impensáveis, tais como o rio Madeira, localizado a mais de mil quilômetros de distância por via fluvial das contemporâneas aldeias *ikólóéhj*. Inúmeras foram as histórias narradas, mas transversal a todas elas encontra-se o tema da relação com o *outro*, os *záréhj*<sup>51</sup>, sejam eles brancos ou índios. Para se aproximar ou se afastar, a relação ao *outro* era um dos motivos pelos quais os grupos domésticos se deslocavam, além de questões de ordem ecológica, como a presença de caça e a fertilidade da terra; ou cosmológica, como a morte de um dono de maloca.

**Figura 08** - Grande chefe Sorabáh Djigúhr na última festa tradicional



À esquerda de *zavidjaj* Djigúhr, Heliton Xijavabá, seu *zèrar* (SS) e à direita, Catarino Sebirop, seu *údjov* (S).  
 Fonte: Estudantes de Comunicação Social de Ji-Paraná/Rondônia. Aldeia Ikólóéhj. Abril/2007.

Foram as narrativas de Sorabáh que permitiram um maior aprofundamento diacrônico sobre os Ikólóéhj, se comparado aos registros oficiais feitos pelo SPI a partir de 1955 e pela FUNAI a partir de 1967. Os seus relatos deram pistas sobre deslocamentos desde épocas remotas, no decorrer dos quais encontros e desencontros com os *outros*, os *záréhj*, faziam-se constantes. Embora em alguns aspectos, que apontaremos na sequência, os Tupi Mondé em geral, e os Ikólóéhj em especial, se assemelhassem às sociedades individualistas, endogâmicas e atomizadas estudadas por Rivière (2001) na região das Guianas, eles não constituíam grupos ensimesmados como apontou este autor para aquelas sociedades. Suas conclusões, diga-se de

<sup>51</sup> Um dos termos genéricos utilizado para se referir aos grupos desconhecidos dos Ikólóéhj.

passagem, já passaram pelo escrutínio de vários antropólogos<sup>52</sup> – entre os quais está Howard (2002, p.05), cuja compreensão se aproxima sensivelmente da organização dos *mondé* da Amazônia Meridional, na medida em que ela discorda “da ideia transmitida por Rivière das sociedades guianenses como pequenas, avessas ao contato e fechadas em si mesmas”. As *histórias dos antigos* dos Ikólóéhj dão conta de intensas relações e desejo de contato com os *outros* por parte dos ancestrais dos meus interlocutores. Alguns nem tão *outros* assim, como é o caso dos Zoró, outros, totalmente estrangeiros, como é o caso dos *djálaéhj*, os brancos.

Sobre estes últimos veremos que o contato com seringueiros, caucheiros e marreteiros desde anos 1940 promoveu os deslocamentos e as transformações mais impactantes vividas até então e que culminaram na inédita conformação residencial que agrupou a maior parte das famílias extensas em uma única aldeia denominada posteriormente de Igarapé Lourdes. Diante destes brancos que se relacionavam de forma assimétrica e exploratória com os indígenas, a presença, a partir de meados de 1960, de agentes do Estado e de missionários protestantes foi considerada positiva pelos Ikólóéhj. Sua presença sistemática, em especial dos missionários, foi acatada por eles como um instrumento capaz de situá-los e de capacitá-los a se mover no mundo dos brancos, apropriando-se de seus signos, de sua língua – escrita inclusive – e de seus deuses, semelhante ao que Howard (2002) percebeu entre os Waiwai, povo de língua Karib situado no maciço guianense. Estes capitalizaram para si a presença dos missionários e seus ensinamentos “como meio de controlar a situação de contato” (*idem*, p.26) e assim se colocar em uma posição de prestígio diante das socialidades indígenas da região.

Os Ikólóéhj dizem que os ensinamentos do protestantismo fundamentalista eram muito semelhantes à educação para a *boa conduta* que tanto prezavam, e ainda prezam. Neste ponto se aproximam sensivelmente dos Wari’ do vale do rio Guaporé de Rondônia que foram contatados pela NTM na mesma época. Para este povo “o ideal cristão de conduta, conforme proposto pelos missionários, coincidiu com o ideal wari de conduta, que tem relação com a supressão da afinidade do seio do grupo”<sup>53</sup> (VILAÇA, 1999, p.137). Diferenciam-se dos wari, no que tange a aceitação do cristianismo, entre outras razões, pelo fato de assumirem que já conheciam Deus, que para eles chama-se *Gorá*, – tal figura divina era inexistente na cosmologia wari’ – e que, em vários sentidos já viviam da forma que os

<sup>52</sup> Para Viveiros de Castro (1986b), por exemplo, as explicações de Rivière das sociedades guianenses se dão mais pela carência do que pela existência. Também Howard (2002), Silva (2003), Melatti (2011), entre outros, fizeram críticas ao entendimento de Rivière sobre as sociedades guianenses.

<sup>53</sup> Sobre esta questão da supressão da afinidade, deter-nos-emos adiante.

missionários pregavam, como afirmou um interlocutor da aldeia Igarapé Lourdes, “a gente já era convertido antes do missionário chegar”, ou ainda uma mulher mais velha que disse aos líderes da igreja “eu vou me unir a vocês porque tudo que vocês ensinam eu já faço toda minha vida”. Sugiro que, além das similitudes, que dizem respeito ao ideal de *boa conduta* compartilhada entre indígenas e missionários<sup>54</sup>, os elementos da “civilização” que acompanhavam os últimos, sobretudo os conhecimentos medicinais, interessavam aos indígenas. Inúmeros são os trabalhos que analisam as experiências ameríndias com missionários e que atribuem ao atendimento de saúde e ao acesso aos bens ocidentais a principal estratégia inicial das missões para se aproximar dos indígenas e estabelecer os primeiros contatos. Os indígenas por sua vez, interessados nas novidades que acompanhavam estas pessoas, acolheram-nos. Robbins (2004) que pesquisa entre os Urapmin da Nova Guiné percebeu o mesmo entre os melanésios e chamou este primeiro contato entre povos nativos e missionários de “fase utilitarista”. Em outros termos, a presença missionária, era mais vantajosa do que as relações estabelecidas com os demais brancos até então – seringueiros, caucheiros, marreteiros – que operavam exclusivamente na chave da exploração de mão de obra. Sendo assim, acolheram tais brancos.

Depois da primeira fase em que os interesses de ordem material predominaram, os Ikólóéhj vieram a se interessar pelos ensinamentos dos missionários, em especial pela escatologia cristã. Donos de um complexo entendimento sobre o cosmos, meus interlocutores vivem a “vida *entre*” o plano terreno e o mundo póstumo que caracteriza os povos de matriz tupi (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) e como tal, aderiram à pregação missionária como uma nova oportunidade de acessar a imortalidade que havia sido oferecida pelo demiurgo *Gorá* nos tempos míticos e, naquela ocasião, negada como estudaremos no capítulo seguinte.

Do ponto de vista da socialidade, este capítulo se propõe a compreender como este grupo se constituiu enquanto uma unidade étnico política (GUERREIRO JR, 2012), mais do que se debruçar sobre as suas possíveis origens. Neste processo, a chave analítica de Sahlins (2008), de que a estrutura de uma sociedade se *reproduz* ao mesmo tempo em que se *transforma* pela mediação da história, contribui para a compreensão dos processos internos e externos que constituíram o que são, hoje, os Ikólóéhj. Para dar conta deste propósito, além das narrativas de Sorabáh, lancei mão de entrevistas realizadas junto a outros velhos e de pesquisa

---

<sup>54</sup> Que, no entanto é carregada de mal-entendidos, conforme vimos no capítulo precedente.

bibliográfica e arquivística. Evidentemente esta não é uma tarefa acabada e os dados que trago aqui dão conta de apenas parte do processo.

Entendo que a identificação dos Ikólóéhj enquanto povo, como uma unidade étnico política, é recente e parece ter sido acionada na esteira do contato interétnico, como uma forma de se circunscrever diante dos brancos, como já havia proposto Brunelli (1989) a respeito aos Zoró. Guerreiro Jr (2012) se referindo às chefias Kalapalo, no Xingu, chama a atenção para o fato de que estas unidades étnico-políticas não são dadas de antemão: “são antes o produto de recortes e sobreposições de redes mais extensas [...] mais como o *resultado* das relações regionais do que como unidades discretas que teriam, em um dado momento, entrado em relação” (*idem.*, p.61). Infiro, por outro lado, que, se a identificação com um etnônimo/povo consumou-se diante do contato interétnico, tal operação só foi possível porque, antes disso, as festas e as guerras acionavam a socialidade ampliada daqueles grupos domésticos, que utilizavam o mesmo arcabouço linguístico, cosmológico e ritual.

Os Ikólóéhj, até onde sua memória alcança, se organizavam em grupos domésticos compostos por famílias extensas, que constituíam unidades autônomas, dispersos pelo território que ocupavam. Cada grupo doméstico era chefiado pelo *ɣavidjaj* (dono de maloca) e havia certa flexibilidade, como ainda hoje, nas regras de residência e de matrimônio. Embora não tenha constituído foco central de minha pesquisa, desenvolverei adiante algumas reflexões acerca do parentesco Ikólóéhj, que evidentemente merecerá maior aprofundamento em trabalhos futuros. Adianto, por hora tratar-se de uma terminologia de parentesco de feições dravidianas, comum à Amazônia, mas que articula “duas estruturas terminológico-matrimoniais: uma dravidiana (horizontal), outra avuncular (oblíqua)” (FAUSTO, 1995, p.62), o que significa que além do casamento com a prima cruzada matrilateral (MBD) – um dos diacríticos entre o parentesco *ikólóéhj* e o dravidianato clássico que prescreve o casamento com a prima cruzada bilateral – os casamentos com a filha da irmã (ZD) e com a irmã do pai (FZ) são considerados preferências. Há, portanto, uma aproximação com os modelos do Brasil central como já apontou Viveiros de Castro (1995) para os mondé.

Embora um ideal endogâmico possa ser inferido a partir do modelo de casamentos preferenciais, há uma abertura para a exogamia, objetivada nas alianças com os grupos contíguos, primeiramente com os Zoró e depois com os Arara. Mais recentemente os casamentos com outros povos tornaram-se frequentes. Entendo estas relações com os de “fora” como uma estratégia diante das contingências históricas pelas quais passaram e passam os Ikólóéhj. Se por um lado “o melhor mesmo é casar com Gavião” como dizem meus

interlocutores, por outro, distintos critérios são acionados para legitimar casamentos com estrangeiros, sejam eles Zoró, Arara, brancos, e mais recentemente, incentivados pelas atividades da igreja, Suruí, ex-inimigos históricos. Exatamente estes critérios constituem o terceiro termo, o “desdobramento ternário” de que fala Fausto (1995), para o cálculo matrimonial e os Ikólóéhj são exímios neste aspecto na medida em que o importante é agregar pessoas, ou seja, tornar os afins virtuais e potenciais em afins reais.

Estas terminologias e regras, no entanto, só fazem sentido se as considerarmos como parte de um sistema em que predomina a residência uxorilocal temporária que muitas vezes se estende por tempo maior do que o previsto inicialmente. A estatística residencial mostra que em mais da metade dos casos os casais permanecem residindo uxorilocalmente, ou seja, no grupo doméstico da família da esposa – não necessariamente na mesma casa, mas, no limite, contígua a ela – mesmo após o tempo do “serviço da noiva”. Quase metade das residências são virilocais. Esta divisão quase equânime entre uxorilocalidade e virilocalidade, com uma pequena supremacia uxorilocal indica a tendência dos pais/sogros manterem tanto suas filhas/genros quanto seus filhos/noras perto de si. Um prestigiado sogro explicou que “só os genros de mau coração abandonam seu sogro”. Sugiro que o sistema de nomeação esteja associado ao fortalecimento do prestígio de um sogro que geralmente é um *zavidjaj*.

Partindo da premissa da inexistência de estruturas dadas *a priori*, procuro situar os grupos que vieram a formar o povo Ikólóéhj no contexto dos deslocamentos populacionais levados a cabo nesta parte da Amazônia Meridional, entre os rios Aripuanã/Roosevelt e Machado – outrora mais conhecido como rio Ji-Paraná – desde tempos remotos, motivados entre outras coisas pela expansão dos brancos no território amazônico. Tais deslocamentos levaram os grupos que viriam a se tornar *povo* Ikólóéhj até a Serra da Providência, em seguida até às margens do igarapé Lourdes nos anos 1960 e, posteriormente, a dispersão dos grupos pela terra demarcada. O percurso mais recente seguiu a lógica da história do contato interétnico da maioria dos povos ameríndios, qual seja, o agrupamento inicial em uma única aldeia e posterior dispersão pelo território (LIMA, A.,1995).

Divido estes deslocamentos em quatro movimentos distintos para facilitar a compreensão das diferentes ocupações territoriais. Sublinho mais uma vez, no entanto, que a relação com os *outros*, amigável ou guerreira, foi a motivação primária das andanças dos tupi mondé de língua gavião. As narrativas de Sorabáh constituíram o ponto de partida para a elaboração do “primeiro movimento”, complementadas pelas histórias de outros interlocutores e também pelos dados coletados por Brunelli (1989) entre os Zoró. Ambos os

depoimentos possibilitaram levantar hipóteses sobre o movimento dos Ikólóéhj no período anterior a sua fixação nas margens do rio Branco. Tais hipóteses demandariam um maior investimento para serem comprovadas. Nos movimentos seguintes, associo as pesquisas bibliográficas e arquivísticas como complemento das narrativas.

O que chamo de “primeiro movimento” diz respeito ao deslocamento dos grupos domésticos das imediações dos rios Roosevelt/Aripuanã, quiçá próximo ao rio Madeira, até os igarapés tributários do rio Branco. O “segundo movimento”, foi motivado por rearranjos na ocupação do território, levados a cabo, por sua vez, pelas frentes de expansão dos brancos na Amazônia, fato que inequivocamente causou tensões entre grupos vizinhos, e que conduziu os Ikólóéhj até os igarapés que deságuam no rio Madeirinha, na Serra da Providência. O “terceiro movimento” processou-se sob influência direta do contato interétnico quando os grupos domésticos passaram a residir às margens do igarapé Lourdes, próximo aos seringais e aos brancos. Neste movimento, os grupos domésticos, cujas malocas estavam pulverizadas pelo território, se reuniram na aldeia Igarapé Lourdes. O “quarto movimento”, por sua vez, iniciou-se quando da retomada da terra invadida por posseiros nos anos 1980, onde famílias da aldeia Igarapé Lourdes se dispersaram novamente para garantir a posse da terra; este movimento permanece em fluxo, com alguns grupos domésticos se distanciando das grandes aldeias, Igarapé Lourdes e Ikólóéhj, e abrindo moradias neolocais. Acompanhemos, na sequência, estes movimentos.

### **Primeiro movimento: os primórdios**

Pouco se sabe na literatura a respeito dos grupos indígenas que habitavam a Amazônia Meridional, entre os rios Aripuanã (MT) e Madeira (RO) em épocas pregressas. Por conta disso, deixo claro que trago aqui muito mais questões para pensar a ocupação desta região do que dados comprovados. Habitando, desde tempos imemoriais, parte da região que é chamada de “Área Etnográfica Aripuanã” por Melatti<sup>55</sup> (2011[1992]) ou, em uma perspectiva mais ampliada, de “Grande Rondônia” por Vander Velden<sup>56</sup> (2010), ou ainda, em um sentido

<sup>55</sup> Esta pequena área sobre a fronteira de Mato Grosso com Rondônia, entre os rios Aripuanã e Ji-Paraná (também chamado Machado), afluentes do Madeira, foi traçada preliminarmente com base em duas características: quase todos os grupos indígenas aí presentes falam línguas da família mondé, integrante do tronco tupi; e todos fizeram contato com os membros da sociedade brasileira recentemente, na segunda metade do século XX, de modo mais intenso a partir da década de 1970 (MELATTI, 2011, Cap. 24, p.01)

<sup>56</sup> Em termos geográficos, estamos nos referindo à região que compreende, além de Rondônia, também o noroeste do Mato Grosso, o sudeste do Amazonas e ainda o nordeste do Oriente boliviano – ou seja,

mais estrito, “Corredor Etnoambiental Tupi Mondé” pelas ONGs<sup>57</sup> que atuam no local (GÁRAH ITXA, 2012); os Ikólóéhj se encontram entre os povos cujas referências na literatura especializada são escassas.

A primeira menção a seu respeito, que já apontei alhures, é o artigo de Harald Schultz intitulado “Vocábulos Urukú e Digüt” publicado em 1955 pelo *Journal de la société des americanistes*. Este artigo resultou de cerca de dois meses de convivência do etnólogo com os indígenas que habitavam – alguns de forma mais ou menos perene, outros temporariamente, como era o caso dos Ikólóéhj – os seringais às margens do rio Machado nos anos 1950. Schultz foi durante vários anos chefe da Seção de Estudos do SPI (OTERO, 2015) e realizou, possivelmente entre 1953 e 1954, uma expedição ao rio Machado para identificar grupos indígenas. Tentei encontrar os relatórios de tal expedição nos arquivos do Museu do Índio, mas, ao que parece, os mesmos se perderam no incêndio das dependências do SPI em 1967.

Segundo informações de Otero (2015), pesquisadora entre os Arara – que habitam juntamente com os Ikólóéhj a T.I. Igarapé Lourdes – os indígenas que Schultz travou contato e identificou como “Urukú” eram, de fato, um grupo Arara, a julgar pelas características descritas e a lista de vocábulos levantada. Segundo meus interlocutores, no período em que se deu este encontro, os Ikólóéhj costumavam acampar nas proximidades dos Arara para, junto com estes, trabalhar nos seringais do rio Machado em troca dos utensílios dos brancos, em especial os cobiçados facões.

Quanto ao etnônimo “Digüt”, registrado por Schultz, dizem meus amigos que houve um mal-entendido causado por problemas de tradução. A história deste mal-entendido é amplamente conhecida nas aldeias e foi registrada por Mindlin (2001) na coletânea de mitos produzida em conjunto com narradores Ikólóéhj chamada “Couro dos Espíritos”. Digüt – grafado como Djigúhr na escrita praticada atualmente nas escolas indígenas – era *zavidjaj* (lit. dono de maloca), do grupo familiar que iniciou as relações de trocas com os caucheiros e seringueiros estabelecidos na margem esquerda do rio Machado. Inicialmente estas relações

---

grosso modo, a área drenada pela bacia do alto rio Madeira e seus formadores – Mamoré, Guaporé e Beni – e afluentes. Em outros termos, estamos considerando o território compreendido entre os rios Tapajós (a leste) e Madre de Deus (a oeste), o alto Madeira (ao norte) e o médio-baixo Guaporé (ao sul), zona que poderíamos denominar de “Grande Rondônia” (VENDER VELDEN, 2010, p.116 e 117).

<sup>57</sup> “O conceito de corredor etnoambiental representa um dos aportes mais importantes do Projeto Garah Itxa à conservação da floresta amazônica. Esse conceito, assim como os de corredores ecológicos e mosaicos de áreas protegidas, postula que as políticas públicas de proteção da biodiversidade precisam de abordagens amplas em nível regional ou na escala de paisagens. A principal diferença, porém, é que os corredores etnoambientais integram as preocupações e experiências dos povos indígenas nas práticas e políticas de conservação e desenvolvimento sustentável” (GÁRAH ITXA, 2012, p.13).

foram mediadas pelos Arara que já possuíam maior proximidade com aqueles brancos. Detalharei estes fatos na sequência.

Conta a história que Schultz perguntou a Djigúhr, tendo um Arara como intérprete, como se chamava seu povo. O intérprete entendeu que o pesquisador perguntara o nome do chefe indígena e este respondeu: - Djigúhr! E assim, como *Digüt*, os Ikólóéhj passaram a constar na literatura etnológica. Voltarei ao artigo de Schultz e a este mal-entendido na sequência, mas gostaria de apontar que curiosamente, neste mesmo texto, o autor assinala equivocadamente que a tradução para *Digüt* é “gaviões” (p.83), ou seja, embora afirmasse que os sertanejos locais chamavam a ambos, *Urukú* e *Digüt*, erroneamente de Arara, de alguma forma ele tomou conhecimento que aqueles índios eram “gaviões”, etnônimo pelo qual ficaram conhecidos pelos locais, bem como pelos padres salesianos, missionários protestantes e funcionários do SPI que se aproximaram nos anos seguintes, tais como atestam os documentos produzidos a partir de 1966 pelo SPI e arquivados no Museu do Índio (RJ).

O cacique Sebirop conta que precisou ir pessoalmente à FUNAI, em Brasília, provavelmente no início dos anos 1980 – ele não soube precisar a data – para desfazer este mal-entendido, pois, segundo ele, até aquele momento, seu povo estava registrado pelo nome do seu pai, Djigúhr. Mais conhecido como Sorabáh ou Chiquito, Djigúhr é considerado um dos mais respeitados *zavidjaj* dos Ikólóéhj e como chefe prestigiado liderou seus parentes na arriscada tarefa de aproximação com os brancos que, se era desejada por um lado, era temida por outro. Lamentavelmente *zavidjaj* Djigúhr nos deixou em 2014. Contava com idade aproximada de cem anos.

O sentimento entre seus coaldeões e que me foi revelado por alguns é que com ele desapareciam conhecimentos inéditos sobre os Ikólóéhj. Era comum, no período que estive na aldeia, que meus interlocutores, ao titubear diante de uma pergunta sobre a história dos Ikólóéhj, me orientassem: “Chiquito deve saber, tem que perguntar a ele”. De fato perguntei muitas coisas a ele, certamente não tudo o que desejava, mas pude, com a tradução de seus filhos Sebirop e Xipiabihr, e do seu *zèrar* (SS) Xijavabáh<sup>58</sup>, cada um em uma oportunidade, gravar algumas entrevistas em situações semelhantes às que descrevi no início deste capítulo.

Além de suas narrativas e de outros interlocutores, encontrei algumas informações nos dados que Brunelli (1989) coletou entre os Zoró entre 1984 e 1985. Estes dados dão conta que, assim como os Zoró, muito antes de se identificarem como um único povo diante dos brancos, os Ikólóéhj estavam divididos em diversos grupos. Os Zoró chamavam “certos

---

<sup>58</sup> Filho de Alberto Padág, por sua vez irmão de Rosa Ixiá Úhv, Sebirop, Xipiabihr.

Gavião”, afins costumazes, de “*Pabí*” (*idem.*, p.142). Alguns velhos e também os professores indígenas falam da existência, além dos *Pàbiéhj* (*lit.* povo dos rostos), dos *Bábsèhvéhj* (*lit.* povo das folhas) dos *Mav Ságàéhj* (*lit.* povo da base da castanheira), dos *Guléhj* (cuja tradução é desconhecida) e dos *Ikólóléhj* (*lit.* povo gavião). Segundo informações dos meus colaboradores, eram estes últimos que eram conhecidos como *Paabihej* (*lit.* matadores de gente), guerreiros, pelos grupos que formaram o povo Zoró. Tais grupos tinham em comum a língua, embora com algumas variações de pronúncia e, como atestam as narrativas sobre as festas, o mesmo arcabouço mítico e ritual. Mesmo meus amigos ficam intrigados sobre a existência desta divisão. Por razões que não consegui precisar, o etnônimo *Ikólóléhj*, passou a ser hegemônico mesmo sendo, ao que parece, o grupo minoritário.

Depois de horas de conversas com os velhos, contando com o apoio de alguns professores indígenas<sup>59</sup> que se interessam por este tema, poucas informações obtive a respeito destas divisões. Embora as pessoas mais idosas sejam qualificadas como parte de um ou outro grupo, os jovens são considerados misturados e não fazem questão de se identificar. Sugiro que estas divisões sejam remanescentes de grupos patrilineares que operam ainda hoje entre os Suruí Paiter<sup>60</sup> e os Cinta Larga<sup>61</sup>, mas que perderam sua operacionalidade entre os *Ikólóléhj* bem como, suspeito, entre os Zoró (*Pangeyen tere*)<sup>62</sup>.

De qualquer forma, a identidade *Ikólóléhj* se destaca e subsume o pertencimento aos antigos grupos patrilineares. “Assim como hoje o pessoal casa com Arara, Zoró... naqueles tempos os *Bábsèhvéhj*, *Pàbiéhj*, *Ikólóléhj* e *Màhv Sága* casavam uns com os outros, misturou tudo”, afirmou alguém. Alguns lembraram ainda que a redução populacional provocada pelas

---

<sup>59</sup> Que também são alunos do Curso Superior em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Foram por intermédio destes professores que ouvi falar pela primeira vez desta divisão do povo *Ikólóléhj*. Para eles trata-se de clãs. Desconfio que algum pesquisador que passou pela aldeia anos anteriores tenha aventado esta possibilidade junto a estes professores.

<sup>60</sup> Gamep, Gamir e Makor são os “grupos patrilineares Suruí remanescentes” como os denomina Mindlin (1985, p.35). Segundo ela “[o] casamento é permitido dentro de cada um dos grupos, havendo porém, linhagens patrilineares exogâmicas” (*ibidem*).

<sup>61</sup> Mân, Kakín e Kabân são as “divisões patrilineares” dos Cinta Larga, “indicando com isso um sistema de designações que se transmitem patrilinearmente, sem contudo definir grupos de descendência corporados (“descendent groups”) ou semelhantes: até onde permitem os dados, não se verificam ações corporativas, seja econômicas ou rituais, que correspondam ao sistema de divisões. Subsiste sim um certo sentimento de identidade, e os membros de uma divisão definem-se vagamente como zâno, irmãos” (DAL POZ, 1991, p.43).

<sup>62</sup> “Em tempos más recientes, los Pangeyen-Tere son sobrevivientes de grupos locales exterminados por las epidemias y los blancos. Em pocas palabras, son gente de origen diferente, sin auténticos lazos de unión entre sí, em caminho de diferenciarse em grupos locais mejor identificados, o em espera de hacer parte de grupos locales ya existentes” (BRUNELLI, 1989, p.144 e 145).

doenças dos brancos – que chegaram antes mesmo do contato – e, em menor número, pelas guerras intertribais<sup>63</sup>, fomentou a união entre estes diferentes grupos através de casamentos.

Identificar as pessoas como pertencentes aos grupos *Báhsèhvéhj*, *Pàbiéhj*, *Ikólóléhj* ou *Mav Ságàéhj* se tornou objeto de pesquisa dos professores indígenas da Escola Xenepobáh da Aldeia Igarapé Lourdes. Há alguns anos eles fizeram um levantamento e descobriram que o grupo que cedeu o etnônimo *Ikólóléhj* está reduzido a uma única pessoa que não possui descendentes, trata-se do senhor Pina, conhecido na aldeia como “gavião verdadeiro” (*Ikólólé tere*). Os grupos predominantes atualmente são *Báhsèhvéhj* e *Pàbiéhj*. A identificação se dá pelo auto reconhecimento, mas lembro que apenas os mais velhos conseguem se identificar porque, como vimos acima, atualmente estão todos misturados. Se houve, em épocas remotas, regras de casamento entre os grupos, estas se tornaram inoperantes. Há, no entanto, ainda hoje, pequenas diferenças na pronúncia de algumas palavras entre descendentes de *Báhsèhvéhj* e *Pabi* em relação à língua gavião.

Tal como já mencionei acima sobre os *Ikólóléhj*, Brunelli (1989, p.14) compreende que “*se podría difícilmente hablar de los Zoró antes del contacto*”. Esta noção se estabeleceu contextualmente e contrastivamente. Neste sentido, é possível que meus amigos passaram a se identificar como *Ikólóléhj* quando já estavam situados na Serra da Providência e principiaram o contato amistoso com os brancos, através dos Arara. Certamente, diante da pergunta de Harald Schultz – sobre a qual povo pertencia Sorabáh e sua gente –, a auto-identificação *ikólóléhj* não estivesse ainda fortemente estabelecida, nem para o entrevistado, nem para o intérprete, restando a ambos referir-se ao nome pessoal do *zavidjaj* Djigúhr.

Naqueles tempos, e em certa medida ainda hoje, a maloca (*zav*), com seus consanguíneos e afins constituía a unidade social básica em que a noção de pertencimento fazia algum sentido. Além disso, momentos pontuais de socialidade ampliada eram produzidos pelos trabalhos coletivos – que demandavam festas - pelas festas promovidas pelos mais prestigiados donos de maloca juntamente com os xamãs e certamente, embora não tenha obtido dados a respeito, pelas guerras com inimigos.

Cacique Sebirop, uma das primeiras lideranças de Rondônia a atuar no movimento indígena, ciente da importância dos seus parentes se apresentarem perante os brancos enquanto uma unidade étnica, não concorda com a existência destes grupos e afirma que tais divisões são muito antigas e não operam mais. Embora seja inquestionável que estes grupos

---

<sup>63</sup> Segundo meus interlocutores, as últimas guerras decorreram dos rearranjos espaciais provocados pelo acarcamento dos seringueiros, castanheiros, garimpeiros, exploradores, entre outras categorias, dos territórios ocupados até então, unicamente pelos indígenas.

existiram em algum momento, concordo com meu amigo que atualmente eles, aparentemente, não exercem qualquer influência. Como sublinhei a pouco, os jovens, em sua maioria, desconhecem esta divisão interna e mesmo os que já ouviram falar a este respeito ignoram seu pertencimento a um ou outro grupo. Atualmente, mesmo as pessoas que se reconhecem enquanto *Báhsèhvéhj* ou *Pàbiéhj* – não ouvi ninguém afirmar pertencer ao grupo *Mav Ságàéhj*, nem *Guléhj*, embora alguns indivíduos fossem apontados como tal – se consideram, notadamente, *Ikólóéhj*. Contudo não foi na forma povo (OTERO, 2015) que os antepassados dos *Ikólóéhj* chegaram até aos igarapés que desaguam no Rio Branco como atesta o conhecimento que os Zoró possuíam dessa gente. No limite, eram os grupos domésticos liderados por um dono de maloca/guerreiro que se deslocavam.

Uma narrativa de Sorabáh sobre os “guerreiros antigos” dá pistas a este respeito. Ele iniciou a história dizendo: “Assim que meu pai falava pra gente... ele conhecia o tal de Zojabáh... assim que ele fazia, ele tocava música. **Ninguém sabe** qual é a tribo dele”. Na sequência, cantou as canções de Zojabáh, na língua gavião. Fica evidente que Zojabáh falava a mesma língua do pai de Sorabáh. Saber a “tribo” deste homem não era uma questão, porque evidentemente ninguém se pensava nestes termos. Em seguida o narrador identificou o guerreiro como sendo *ikólóéhj*, “Dúnábìh era o nome de Zojabáh. Ele era guerreiro, matador de gente, era perigoso. Não era só ele que era guerreiro não, muitos *Ikólóéhj* eram guerreiros. Dizem que matavam gente e comiam gente”. Esta foi a única vez, durante a narrativa que o nome *Ikólóéhj* emergiu, enquanto guerreiros que matavam e comiam gente. Sorabáh continuou a história, sem se referir aos *Ikólóéhj* em qualquer outro momento, relatando uma viagem dos guerreiros antigos que nos dá algumas pistas sobre um possível deslocamento destes grupos pelo território entre o rio Aripuanã e o rio Branco (Figura 09).

Conta Sorabáh que seus antepassados empreenderam uma espécie de odisséia em canoas – fabricavam canoas leves de casca de árvore, habilidade que é dominada por alguns homens ainda hoje – até um “rio grande” com o propósito de encontrar facões e outros utensílios nos acampamentos dos brancos mais ao norte. Não é possível precisar de onde partiram estes ancestrais à época destes acontecimentos, mas um detalhe interessante me leva a crer que eles tenham chegado até o rio Madeira, inclusive há um nome em gavião para este rio, *Abolov Pòhvà Xi*, rio de sumaúmas enfileiradas. Nosso narrador enfatiza que, neste “rio grande”, enquanto o barco se deslocava era acompanhado por um estranho animal aquático, *ágav tìh*, o boto (*Inia geoffrensis* ou *Inia boliviensis*), abundante na bacia do rio Madeira. Eis o relato:

Quando a gente anda de barco no ‘rio grande’, *ágav tih* anda junto, do lado do barco. Filhote de *ágav tih* é tamanho do tatu, ele anda junto também. *Ágav tih* parece com a cabeça do tatu canastra. Será que o branco vê quando tá andando no rio? Será que o branco usava a pena de *ágav tih*?<sup>64</sup> [Xipiabihr falou que sim]. Lá que eles andavam procurando terçado, facão, pegava coisas com eles. Eles mexiam as coisas dos brancos. *Vaváb* pegava as coisas dos brancos. Os índios falaram com outros parentes lá que deixaram facão, panela. Os brancos não gostaram desses índios que mexiam nas coisas deles e aí foram atrás dos índios e quando chegavam perto da aldeia deles os brancos atiraram neles. Andaram, andaram, remando, remando com remo. Nesse tempo não tinha motor, só remo. Escutaram o branco indo atrás, os índios cansaram de remar. Os índios falaram: ‘como vamos fazer?’ Começaram a atirar flecha no branco, aí branco matou os índios com arma de fogo.

Este relato dá abertura para supormos, embora não seja possível afirmar com certeza, que estes guerreiros navegaram pelos rios Branco, Roosevelt e Aripuanã até encontrar o rio Madeira na altura do atual município de Nova Aripuanã. No decorrer desta longa viagem encontraram as colocações<sup>65</sup> dos *djalaébj* (brancos), pegaram suas coisas e foram perseguidos na volta. Muitos guerreiros foram mortos. A continuação da história é um pouco confusa, mas ao que parece, apenas alguns conseguiram sobreviver e retornar às suas malocas.

Sebirop contou uma história semelhante, possivelmente uma diferente versão do mesmo acontecimento, que não faz menção ao *ágav tih*, mas confirma que os guerreiros navegaram até a colocação dos brancos, pois um homem havia sonhado que encontrariam facões ali. Foram buscá-los e na volta sofreram igualmente perseguição e vários guerreiros foram mortos, restando poucos sobreviventes. É de supor que as incursões até as colocações de seringueiros<sup>66</sup> nas margens dos rios em busca dos ambicionados objetos eram frequentes.

Dados coletados por Brunelli (1989) entre os Zoró informam que estes viviam mais ao norte da localização atual situada às margens do Rio Branco. “*Alguns Zoró dicen incluso que en el pasado, hace mucho, muchísimo tiempo, sus ancestros habían fabricado unas ‘malocas’ en la zona en que el río Roosevelt afluye en el Ji-Paraná*” (*idem.*, p.128,129). Cabe lembrar aqui que o rio identificado pelos Zoró como Ji-Paraná (*Ii-wop-tchi*<sup>67</sup>) trata-se, de fato, do rio Madeira (*Ii-tsere-tchi*). Não que seja uma confusão, mas um entendimento diferente da configuração fluvial em relação à compreensão cartográfica dos brancos. Para os indígenas o rio Aripuanã (*Ambo-a-tchi*) era tributário do rio Roosevelt (*Ykabè pewa*) e não o contrário como é indicado pela cartografia oficial, assim como o rio Madeira seria tributário do rio Ji-Paraná (rio Machado). Sob esta lógica é o rio Roosevelt que desagua no rio Ji-Paraná, ao invés de ser o Aripuanã a desaguar

<sup>64</sup> Esta pergunta, sobre o uso das “penas” do *ágav tih* indica que evidentemente estes fatos não foram acompanhados por Sorabáh, que não conheceu pessoalmente tal animal.

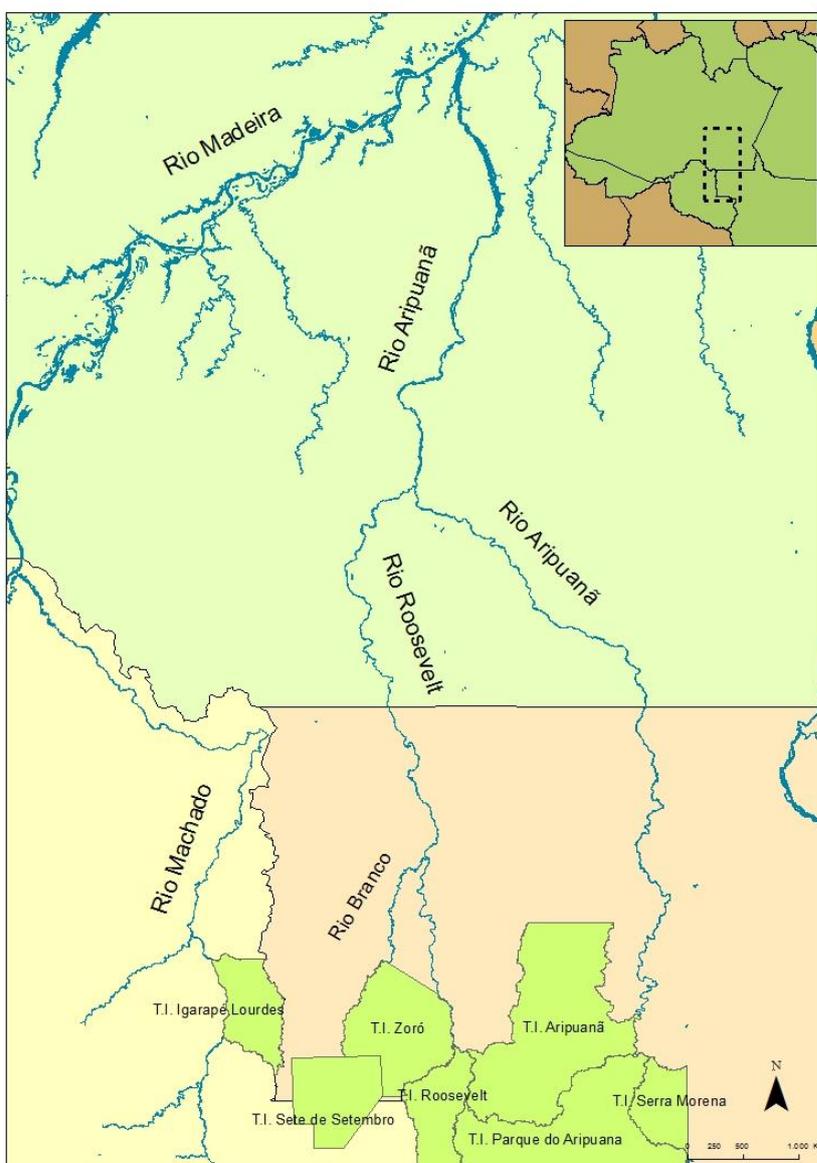
<sup>65</sup> Termo utilizado na Amazônia para referir-se à moradia de seringueiros e ribeirinhos.

<sup>66</sup> Desde as últimas décadas do século XIX os rios da Amazônia foram ocupados por seringueiros provenientes do Nordeste do país.

<sup>67</sup>Esta e outras grafias dos termos Zoró seguem as normas utilizadas por Brunelli em seu texto.

no Madeira como aparecem nos mapas. Estas viagens dos ancestrais dos Ikólóéhj até o “rio grande” – talvez o rio Madeira – se deram a partir do rio Branco ou quando estavam mais ao norte, nas proximidades do rio Roosevelt ou mesmo do rio Aripuanã? Não sabemos, mas suspeito que os Ikólóéhj, ao tempo das referidas expedições guerreiras situavam-se mais ao norte, tendo em vista a distância de mais de mil quilômetros entre o rio Branco e a foz do rio Aripuanã.

**Figura 09** - Região dos deslocamentos dos Ikólóéhj e dos Zoró.



Fonte: Mapa elaborado por Felipe Araújo, PPGAS/DAN/UnB, julho/2016.

O que se sabe, a partir de dados linguísticos, é que em tempos remotos as línguas gavião e zoró formavam uma única língua e foram as últimas a se diferenciar dentro da família mondé (MOORE, 2005). Moore sugere que tal diferenciação tenha ocorrido entre 200 e 500 anos atrás (comunicação pessoal). Diante disso pergunto se, quando da localização destes mondé mais ao norte, eles constituíam um único grupo que foi se distanciando a medida do seu deslocamento para o sul, ou já estavam separados em grupos distintos? Por hora não há como saber ao certo. O que se sabe, a partir de dados etno-históricos é que expedições guerreiras dos ancestrais dos Ikólóéhj percorreram os rios da região até um “rio grande” em que botos acompanham as canoas e que os ancestrais dos Zoró – talvez os mesmos dos Ikólóéhj – habitavam as margens do rio Aripuanã até na confluência do rio Madeira (BRUNELLI, 1989). Certamente aqui Brunelli referia-se aos igarapés que deságuam nestes rios, na medida em que tanto Zoró quanto Ikólóéhj não costumavam estabelecer suas aldeias nas margens de grandes rios. Embora construíssem canoas para navegar por eles, eram os rios menores e os igarapés os locais preferencias. Ouvi inúmeras vezes entre os Ikólóéhj a expressão “quando a gente morava nas águas do...” referindo-se aos igarapés que formavam os cursos d’água maiores. Os grandes rios são habitações do demiurgo *Goján*, o dono das águas, e do seu povo, os *Gojánéhj*, e por isso não são indicados para a moradia dos humanos.

### **Segundo movimento: das “águas do rio Branco” para as “águas do Madeirinha” na Serra da Providência**

Muito a respeito deste reordenamento necessita de esclarecimentos. Meu objetivo na sessão acima foi levantar hipóteses sobre o estabelecimento dos grupos Ikólóéhj junto aos igarapés que compõem a bacia do rio Branco. Se é impossível, por ora, propor uma solução definitiva a este respeito, por sua vez, a informação de que as moradas dos antigos se situavam nas “águas do rio Branco” é inquestionável, pois os mais velhos são capazes de identificar, ainda hoje, os lugares das malocas de seus ascendentes, tanto nas “águas do rio Branco” quando nas “águas do rio Madeirinha”, nas proximidades da Serra da Providência.

Como apontei acima, antes do contato, as famílias não habitavam grandes aldeias como são hoje Igarapé Lourdes e Ikólóéhj, mas viviam em lugares/aldeias formados por uma ou duas malocas que abrigavam uma família extensa cada, pulverizadas pelo território. De

qualquer forma a comunicação entre aldeias era facilitada pela sua disposição territorial. A distância entre duas aldeias não ultrapassava um dia de caminhada na floresta.

O que denomino aldeia, os Ikólóéhj chamam de *váb* (lugar), como em *Pasav Kókúhv Váb* (lugar de língua de babaçu), uma das aldeias antigas mais citadas pelos meus interlocutores. Estes *lugares* eram compostos por um *zavidjaj* e sua família extensa. O *zavidjaj* era de fato, um pai/sogro<sup>68</sup> cuja capacidade de manter suas filhas casadas – e mesmo os filhos – sob seu domínio e de organizar grandes festas, *locus* privilegiado da materialização de uma socialidade ampliada, determinava sua fama e prestígio. Tais *zavidjajéhj* passaram para a posteridade como chefes verdadeiros, pessoas de respeito, honestas e de *boa conduta* (*dji tere*). Havia, portanto, chefes mais prestigiados a quem os demais recorriam para consultas e conselhos.

Sorabáh Djigúhr, Catarino Sebirop, Frederico Pinúhn e João Dájdájã alguns dos meus principais interlocutores, identificaram dezenas de aldeias em que eles próprios ou seus ascendentes moraram outrora<sup>69</sup>. Estas aldeias foram sendo formadas à medida que os Ikólóéhj se deslocavam das imediações do rio Branco em direção à Serra da Providência e dali para as proximidades do rio Machado. As justificativas dos mais velhos para tais deslocamentos vão desde a morte do *zavidjaj* da maloca, passando pela procura de lugares mais fartos em caça e coleta, até a exaltação dos ânimos entre Ikólóéhj e Zoró, quando ambos habitavam entre o rio Branco e o rio Madeirinha. As relações entre eles oscilavam constantemente. Momentos de paz e trocas matrimoniais se alternavam com momento de conflitos e guerras, o que levou os Ikólóéhj a se afastar do rio Branco e procurar locais mais seguros no vale entre o rio Branco e a Serra da Providência. Assim evitaram guerrear com os *Pangyjej* (Zoró) com os quais mantinham laços de parentesco e se afastaram das escaramuças entre estes<sup>70</sup>, os Suruí e os Cinta Larga que também perambulavam pela região. Ouvi de alguns interlocutores que algumas vezes as mudanças de aldeia aconteciam para não “brigar com parentes”.

Mais próximas ao rio Branco, situavam-se as malocas Zoró que após terem desalojado os Cinta Larga da margem direita, passaram a ocupar ambas as margens deste rio. É provável

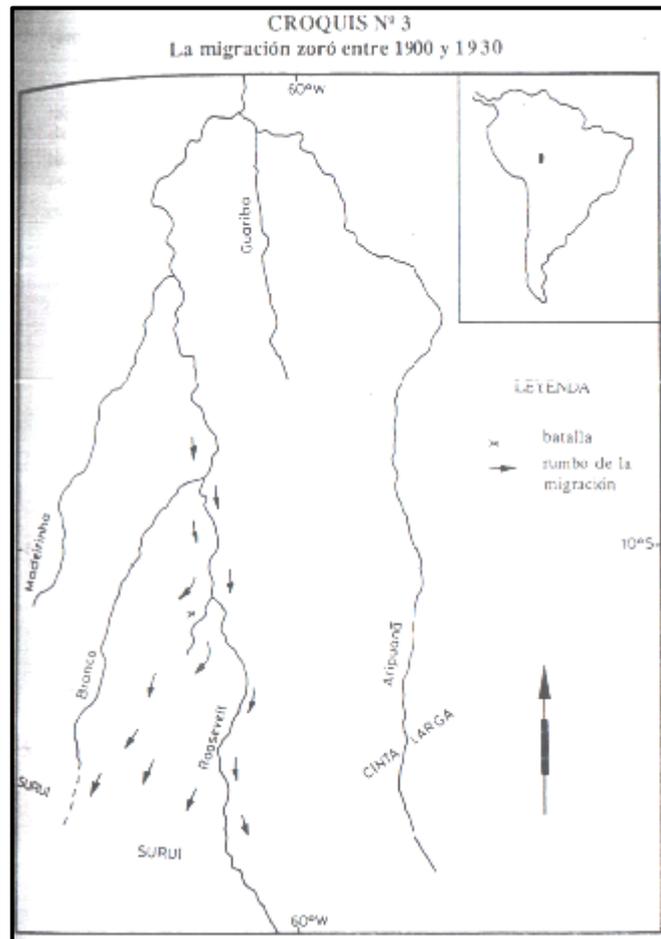
<sup>68</sup> Tema amplamente analisado na literatura sobre as terras baixas. Ver Kracke (1978) e Turner (1979), citados por Viveiros de Castro (1986, p.97): “Kracke argumenta, numa linha semelhante a das ideias de T. Turner para as Kayapó (1979), que a única base de exercício de poder político nas sociedades sul-americanas é a autoridade do pai sobre a filha, ou o controle das mulheres, e assim dos genros”. Esta ideia de Turner, no entanto, já foi questionada por Lea (1993, 2012), no que se refere aos Kayapó.

<sup>69</sup> A relação destas aldeias encontra-se no apêndice 04.

<sup>70</sup> Para conhecer em detalhes os deslocamentos dos Zoró e a ocupação do território, ver o Capítulo V: “Semblanza Etnográfica de los Zoro” de Brunelli (1989, p.125-139).

que o estabelecimento dos Ikólóéhj e dos Zoró nas margens do rio Branco já era uma realidade entre os anos 1910 e 1930, como indica o croqui de Brunelli (1989) reproduzido abaixo. Outra história contada por meus amigos sobre um achado inesperado quando moravam nas imediações do rio Branco parece corroborar esta hipótese.

**Figura 10** - Deslocamento dos Zoró na primeira metade do séc. XX.



Fonte: Brunelli (1989, p.135).

Diz Sebirop que os “antigos” toparam com um acampamento de estranhos mais ao sul, onde encontraram muitos objetos diferentes, entre eles roupas claras e botas, à semelhança de uniformes militares. Em épocas recentes souberam da existência da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, também conhecida como Comissão Rondon que, entre os anos de 1909 e 1919 percorreu o território do atual estado de Rondônia, passando nas proximidades dos rios Roosevelt e atravessando os rios Pimenta Bueno e Machado. Diante desta informação, os Ikólóéhj associaram esta “história dos antigos” à Comissão Rondon e é com este nome, canção de Rondon, que cantam uma música

antiga que fala deste episódio. Entoada preferencialmente com as flautas *tortoráv*<sup>71</sup>, foi sem flautas que Sebirop cantou durante uma entrevista:

*À bó zar [outro] máh pagátaá [nos cortou] osén osén*  
 Agora que o outro [branco] passou por nós...  
*À bó zar máh [outro] pagátaá [nos cortou] osén osén*  
 Agora que o outro [branco] passou por nós...  
*Zéreg kíbr zéreg kíbr máh pagátaá osén osén osén oséénéén*  
 O homem da roupa branca passou por nós...  
*Ezáká ebbítè kajáleá*  
 Não tenha medo dele...  
*Ezáká ebbítè kajáleá*  
 Não tenha medo dele...  
*Zéregkíbr kajáleá sén osén osén oséén néén*  
 Do homem de roupa branca...

Assim que cantou e traduziu os versos, Sebirop explicou em detalhes o contexto desta música. Esta canção refere-se ao episódio descrito acima. Os ancestrais encontram um acampamento dos *zarébj*, forma com que os *Ikólóéhj* se referem a pessoas desconhecidas que poderiam ser tanto índios<sup>72</sup> ou brancos, literalmente *outros*. O acampamento estava vazio e deste local recolheram a roupa clara, *zéregkíbr* (couro/roupa = *zéreg*<sup>73</sup>, branca = *kíbr*) e a levaram para sua aldeia junto com outros objetos. Diz Sebirop:

Os índios viram a picada dos brancos, muito tempo depois a gente ficou sabendo que era Marechal Rondon, que era o acampamento dos peões do Rondon que andavam por aqui. Não encontraram com eles não, só com a picada e o acampamento. Os *djálaéhj* fugiram e deixaram rede, bota, facão e os índios pegaram. E levaram pra aldeia. Não era aqui na Serra da Providência não, era lá nas aldeias do rio Branco. Levaram rede, bota, facão e machado. Chegaram na aldeia e era uma festa mostrando as novidades, nunca tinham visto facão, nunca tinham visto nada daquilo. Os índios tinham medo daquela bota grande, pensavam que era pedaço da canela de um homem. Isso aconteceu há muitos anos. Levaram as coisas lá pras aldeias do rio Branco. Ficaram com medo de pegar a bota e a rede e ficar doentes. Proibiram as crianças de pegar naquelas coisas. Depois fizeram festa e música contando essas novidades. Eu acho bonita essa música. Homem branco é por causa da roupa branca, *zéregkíbr*, e não por causa da pele branca, *djálaéhj*. O povo lembrou que antigamente os *djálaéhj* saíram da pedra, ‘ah, esse é o povo *djálaéhj* que saiu da pedra’.

Estes *outros* que usavam roupas brancas foram associados aos *djálaéhj* do mito da criação que juntamente com os diferentes povos indígenas surgiram do interior de uma rocha

<sup>71</sup> Conjunto de três flautas que emitem cada uma, uma nota musical em diferentes tons possibilitando assim que a execução das mesmas constituísse canções perfeitamente compreensíveis para os nativos da língua gavião.

<sup>72</sup> Sebirop contou um episódio interessante envolvendo este termo, *zarébj*, e o contato como os *Zoró* que eram conhecido até então (meados dos anos 1970) por Suruí. Na frente de atração dos Suruí, liderada por Apoena Meirelles, os próprios Suruí (recém-contatados) fizeram referência a outros índios temidos. Apoena perguntou a Sebirop a respeito de quem os Suruí estavam falando. Diante da pergunta Sebirop respondeu a Apoena tratar-se dos *Zarébj* [outros estranhos]. Ao que parece, depois deste comentário, os índios que eram conhecidos como Suruí pelos Arara e pelos Gavião e que se autodenominam Pangyjej passaram a ser conhecidos e citados na literatura como *Zoró*, etnônimo que utilizo aqui.

<sup>73</sup> De fato o termo *zéreg* é utilizado para couro, o corpo após a morte é chamado *pazéregábn* (nosso couro, invólucro).

em formato de maloca e passaram a povoar o mundo. Neste mito, reportado nos capítulos seguintes (M-01), os *djalaébj* (brancos) saíram da rocha e escolheram ficar com as riquezas, uma espécie de inversão do dilema da “má escolha” em que são os indígenas que escolhem primeiro, e escolhem o arco e toda cultura material relacionada a ele enquanto os brancos ficam com a arma de fogo e com ela, a força e as riquezas (HUGH-JONES, 1988; MELATTI, 2009[1972]).

Sebirop reforçou ainda que os objetos coletados, ao mesmo tempo em que causaram fascínio, provocaram temor entre os índios. O medo de doenças desconhecidas, das “exalações deletérias” provenientes daquelas peças (ALBERT, 1992) misturava-se ao desejo de se aproximar de seus donos, os *djalaébj*, os que fizeram a *escolha correta* de acordo com o mito de origem da humanidade. Mas não se tratava apenas de um desejo, os sinais cada vez mais próximos da presença dos brancos levou os *Ikólóéhj* a se acercar de forma mais sistemática dos *djalaébj* nos anos seguintes, quando algumas malocas se encontravam no lado leste da Serra da Providência, atualmente divisa entre os estados de Mato Grosso e Rondônia. O fizeram aproximando-se primeiramente dos Arara, com os quais estabeleceram de imediato alianças matrimoniais.

Uma história muito conhecida diz que um homem chamado Zaliáv Tih encontrou cortes diferentes na mata, cortes de facão, e quis saber de onde teriam vindo estes cortes. O interesse em obter os facões que já eram desejados e procurados há bastante tempo, custando a vida de muitos, como conferimos acima, levou os *Ikólóéhj* a seguir estes cortes, através dos quais chegaram aos Arara. Mindlin (2001, p.207 e 208) registrou este episódio:

Um Gavião foi caçar, encontrou uma trilha dos Arara. Voltou para casa avisando os outros Gavião, dizendo que vira um rastro, um caminho de um índio estranho [...]. Ninguém queria esperar, queriam ver logo quem era essa gente.

Assim foi. O primeiro a dar notícia dos Arara, voltando da caçada, viu um galho cortado com faca, levou para mostrar para sua comunidade.

– Vejam só, encontrei um galho cortado, não é quebrado, é partido com uma coisa estranha.

Nunca tinham visto faca (sic!). O homem Gavião, chamado Zaliáv Tih, chamou os companheiros:

– Vamos falar com estes homens, vamos entrar em contato com eles!

Dormiram na viagem, de manhazinha recomeçaram a caminhar. Na viagem, os Gavião mataram um tamanduá, assaram. Por isso se atrasaram. No outro dia caminharam, seguiram viagem.

De manhã [...] viram um índio Arara no caminho, soprando flauta de taquara, acompanhado por duas mulheres.

[...]

O estrangeiro assustou-se muito ao ver o homem Gavião, ouvir uma voz, uma língua diferente. As duas mulheres abraçaram-se trêmulas de medo, o Arara virou para trás. O Gavião mostrou uma flecha para o índio Arara, oferecendo. [...]

Os outros Gavião escondidos apareceram, vinham fazer a paz. Na mesma hora puseram cocar na cabeça do estrangeiro, deram flechas, colares muitos cintos, muito artesanato [...]. O Arara e as duas mulheres ficaram pesados com tantos presentes.

[...]

Pouco depois o Arara sinalizou para os Gavião que queria voltar, deixara um filho em casa, mas os interlocutores não entenderam, acharam que queria avisar a comunidade. Deixaram que fosse e voltaram para a aldeia.

Contam meus interlocutores que depois desta primeira aproximação algumas mulheres Arara desejaram casar com homens Ikólóéhj e assim o fizeram. A relação entre estes grupos, amistosa a princípio, estremeceu anos mais tarde, depois de um conflito em que homens Arara foram mortos pelos Ikólóéhj.

Os Arara, naquele tempo, já trabalhavam no seringal Santa Maria, de propriedade de José Barros, na margem esquerda do rio Ji-Paraná (*Ivóbv Xi*) e levaram os novos afins para conhecer os brancos, para que estes conseguissem também os cobiçados facões. Para isso, no entanto, pediram que os Ikólóéhj fingissem ser Arara. Para isso era necessário amarrar o pênis no cinto de babaçu, como era costume dos Arara, para que os patrões não desconfiassem que se tratava de “outros” índios. Naquela época os Ikólóéhj utilizavam estojo peniano. Sorabáh contou a Mindlin (2001, p.212) que logo na segunda visita não foi mais necessário o disfarce, segundo ele, o cacique Arara falou: “– Vocês podem ficar como estão, falando o idioma de vocês. De todo jeito ele [José Barros] gosta de vocês”. Dali por diante passaram a “usar o pênis como de costume, escondendo com palha”. Foi nesta época, não sabemos se logo em seguida ou anos depois, quando já estavam acostumados com os Arara e já acampavam dias consecutivos próximos as suas aldeias, nas imediações do seringal, que Sorabáh e seus parentes foram interpelados por Harald Schultz que os descreveu assim:

O homem coloca sobre o prepúcio um laço de palha de palmeira. Perfuram o septo-nasal, colocando um tubinho de talo de taquara, no qual introduzem uma longa pena de rabo de arara vermelha, que sempre pende para o lado esquerdo. No lábio inferior perfurado, ambos os sexos usam tembetás de rezina transparente. Os tembetás dos homens são muito maiores que os das mulheres. Uma linha azulada, resultante de tatuagem, conduz de orelha a orelha atravessando a face e seguindo embaixo do lábio inferior (SCHULTZ, 1955, p.06 ss).

Tal especificação condiz com as características da estética corporal descrita a mim pelos Ikólóéhj. Adiante, em seu artigo, Schultz pontua acertadamente que os “Digüt” apenas acampavam temporariamente nas proximidades do seringal com a intenção de obter facões e outros objetos, mas suas malocas estavam localizadas a dias de caminhada no interior da floresta. Na face leste da Serra da Providência, como sabemos. Enquanto residiam ali, dois meninos foram levados para morar na sede do seringal Santa Maria onde permaneceram por cerca de doze anos trabalhando para o seringalista Barros, chamados de *papa Marró*, pelos Arara e também pelos Ikólóéhj. Foi assim que Xenepoabáh e Xábéhr – ou Xambete como é mais conhecido – aprenderam a falar português e a dominar minimamente alguns códigos do

mundo dos brancos, aprendizado que teria repercussões importantes, inaugurando uma nova fase de transformações na vida dos Ikólóéhj.

Além do artigo de Schultz, duas publicações de Lévi-Strauss dos anos 1950 fazem referência a esta região desconhecida da literatura antropológica até então. Estes trabalhos resultaram da viagem empreendida pelo famoso antropólogo em 1938 pelo interior do estado de Rondônia, que à época fazia parte do Mato Grosso; um texto trata dos Rama-Rama<sup>74</sup> como apontado por Otero (2015) em sua tese sobre os Arara; e o outro, parte do livro *Tristes Trópicos* refere-se brevemente aos mondé<sup>75</sup>, grupo étnico que nomeou a família linguística da qual fazem parte os Ikólóéhj<sup>76</sup>. Começo meus apontamentos pelo segundo. Em sua passagem pelo rio Machado, subindo durante quatro dias o rio Pimenta Bueno, seu tributário, Lévi-Strauss encontra uma aldeia formada por três casas circulares em que moravam vinte e cinco pessoas que se denominavam Mondé. Sem nunca ter ouvido a respeito destas pessoas, como de muitos outros povos da região, Lévi-Strauss (2005[1955], p.313) anotou que “falam uma língua alegre cujas palavras terminam com sílabas acentuadas – zip, zep, pep, zet, tap, kat –, que marcam suas conversas como batidas de címbalos”.

Sua observação e as palavras recolhidas anos depois pela missionária Wanda Hanke (DAL POZ, 1991, p.21) permitiram aos linguistas nomear Mondé a família linguística com características semelhantes: Gavião, Zoró, Suruí, Cinta-Larga, Salamã, Mondé e Aruá (MOORE, 2005). Estes Mondé, hoje extintos, construíam suas malocas em formato arredondado, usavam tembetás de resina sob o lábio inferior e bebiam “chicha” de milho, estes dois últimos atributos encontram-se em todos os grupos da família mondé.

Quanto ao artigo de Lévi-Strauss de 1950, ele não se refere aos Mondé propriamente ditos, mas aos Rama-Rama (Arara) e aos Urumi e é esta informação que nos interessa diretamente porque por, alguma razão, estes últimos foram apontados como ancestrais dos Ikólóéhj no livro “Couro dos Espíritos” (2001) e tal informação acabou sendo replicada em outros trabalhos como o de Araújo (2002, p.28):

Os informantes de Mindlin (2001: 241) relatam que as antigas aldeias gavião localizavam-se na região dos afluentes do rio Ji-Paraná, onde hoje é a reserva do Jaru, e no rio Madeirinha. Nas primeiras décadas do século XX, foram contatado e fotografados pela Comissão Rondon, fazendo parte posteriormente do álbum fotográfico “Índios do Brasil” (RONDON, 1946) como os índios “Urumi”.

<sup>74</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. “Documents Rama-rama”. *Journal de la Société des Américanistes* 39: 73-84.

<sup>75</sup> Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss (2005 [1955]) refere-se brevemente aos Mondé no capítulo 31.

<sup>76</sup> Moore (2005, p.515) informa que “O nome Mondé foi o nome de um cacique, não o nome da tribo, que entrou em contato com a sociedade nacional na década de 30. Segundo informações de Dr. Victor Dequesh (comunicação pessoal), que realizou pesquisas geológicas na região no período de 1941-43, a então maloca principal estava localizada no Rio Pimenta Bueno ou Apediá [...]”.

Também Dal Poz (2004, p.02) informa sem, no entanto, citar as fontes, que os Gavião são os “Urumi de Rondon”. O livro organizado por Mindlin (2001) constitui-se em uma coletânea de mitos e histórias narradas por chefes e xamãs entre dezembro de 1997 e dezembro de 1999. Este livro é o mais importante registro publicado a respeito dos Ikólóéhj até então e ali encontramos a informação que a Comissão Rondon fotografou os Urumi na Serra da Providência, quando da sua passagem pela região para a instalação das linhas telegráficas nos anos 1910. Uma das imagens em questão traz como legenda “Aldeias dos índios Urumis, Serra da Providência, Alto Gy”, referindo-se ao alto rio Ji-Paraná. No período destas fotos, os Ikólóéhj habitavam as proximidades do rio Branco como sublinhamos acima. Além da inconsistência geográfica para creditar aos Urumi a ancestralidade dos Ikólóéhj, há indicações que este povo falava uma língua do tupi da família ramarama. Em sua tese sobre os Arara, Otero (2015) informa que ao passar pela região em 1938, Lévi-Strauss encontrou uma aldeia

[C]omposta por duas malocas redondas, [onde] haveria uma trilha que conduzia ao rio Madeirinha pela cabeceira do rio Marmelos. Junto a esses índios – que, segundo Lévi-Strauss, eram certamente os Urumi de Rondon –, o etnólogo coletou uma lista de 150 palavras que demonstravam uma analogia marcante com os vocábulos ramarama de Nicolau Barbosa e ntôgapíd de Nimuendaju (OTERO, 2015, p.64).

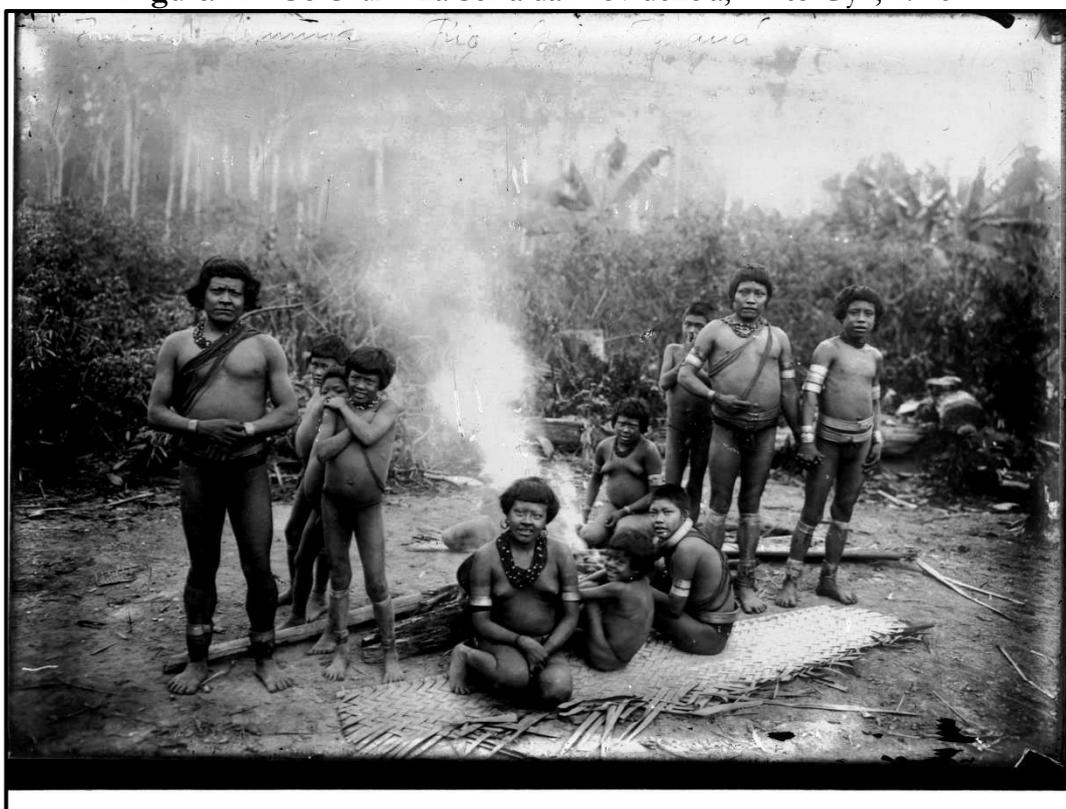
Analisando detalhadamente as fotos observa-se que os homens e mulheres adultos não estão ornamentados com *djólí*, a tatuagem de jenipapo feita no rosto como parte dos ritos de passagem das crianças para a vida adulta dos Ikólóéhj. Igualmente os homens não possuem o furo do lábio inferior para o tembetá (*betíhgã*) de resina que foi usado até os anos 1960 quando passou a ser lentamente abandonado. Atualmente apenas as mulheres e os homens mais velhos possuem estes sinais de estética corporal.

Outro aspecto que chama a atenção ao analisar as fotos é que os Urumi protegem o pênis, puxando-o para cima e mantendo-o amarrado por um cinto. Como vimos acima, esta era uma característica da estética corporal dos Arara que foi imitada pelos Ikólóéhj para que os brancos não descobrissem que se tratava de outro grupo quando foram levados pela primeira vez ao seringal Santa Maria.

É possível que a legenda das fotos tenha induzido Mindlin a pensar nos Urumi como ancestrais dos Ikólóéhj, mas tal conclusão não se sustenta em função dos dados históricos, linguísticos e mesmo etnográficos. Desfeito o equívoco, sublinho, no entanto que o “Couro dos Espíritos” constitui um material primoroso que deu voz aos xamãs, aos chefes e às mulheres Ikólóéhj para contarem suas histórias e de seus antepassados.

Ainda sobre as referências aos Ikólóéhj, o padre salesiano Vitor Hugo (1959) informa que durante as décadas de 1940 e 1950 os índios do rio Machado recebiam visitas periódicas dos salesianos e dos militares. Em meados dos anos 1950, alguns grupos domésticos já haviam se transferido para as margens do Igarapé Lourdes, tributário do Machado. Brunelli (1996) reforça esta afirmação ao indicar que os “padres salesianos, da igreja católica romana, ‘desobrigavam’ junto aos índios – entre eles, um bom número de Gavião – dos seringais do rio Ji-Paraná já nos anos 1950. Contudo nunca estabeleceram uma missão nas aldeias indígenas” (BRUNELLI, 1996, p.248).

**Figura 11** - Os Urumi na Serra da Providência, “Alto Gy”, 1916.



Fonte: Acervo Arquivístico da Comissão Rondon. Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.

Além desta informação, nos anexos do livro “Desbravadores”, Vitor Hugo traz um rol de termos na língua gavião coletado pelo senhor José Barros, para o qual tanto Arara quanto Ikólóéhj trabalhavam. Especulo que o interesse de Barros em entregar aos padres salesianos um rol de palavras dos Ikólóéhj esteja relacionado a uma intenção catequética. Xábêhr que, como já vimos, morou anos no seringal, conta que *papa Marró* e sua esposa, dona Orquideia, frequentemente falavam para ele de Deus e da Virgem Maria.

O artigo de Schultz (1955), os textos de Lévi-Strauss (1950, 2005 [1955]) – que embora não falem diretamente sobre os Ikólóéhj, contribuem no sentido de localizá-los como

Mondé e não como Urumi –, o livro de Vitor Hugo (1959), os dados etnográficos coletados por Brunelli (1989) junto aos Zoró e as próprias histórias contadas pelos meus interlocutores, compõem as únicas referências sobre os Ikólóéhj até o dia 15/10/1965 quando foi expedida a “Autorização 31” que consentiu o trabalho dos missionários da New Tribes Mission.

Entre o artigo de Schultz (1955) e a emissão da “Autorização 31” (1965), há um vácuo de dez anos na documentação arquivada no Museu do Índio. Este vácuo, evidentemente, está longe de significar a ausência de relações entre os Ikólóéhj e os brancos neste período. Pelo contrário, as narrativas de meus interlocutores dão conta da intensificação destas relações, evidentemente, marcada pela assimetria característica das relações interétnicas. Sem a presença sistemática do Estado brasileiro na região, os Ikólóéhj passaram a negociar, por eles mesmos, os termos das relações com seringueiros e caucheiros como veremos a seguir.

### **Terceiro movimento: da Serra da Providência para a aldeia Igarapé Lourdes**

Diante dos contatos com José Barros, *ɣavidjaj* Sorabáh Djigúhr estabeleceu uma relação estreita com o capataz do seringal, o Baiano. Os mais velhos lembram deste trabalhador. Em uma das visitas ao Santa Maria, Sorabáh permitiu que Baiano o acompanhasse quando retornou à Serra da Providência com sua família. O seringueiro estava interessado em conhecer os cauchais e os seringais da região. Foi assim que, diante da contingência do contato, os Ikólóéhj passaram a “pacificar os brancos” (ALBERT e RAMOS, 2002) e trazê-los, estrategicamente, para perto de si. Baiano passou a residir temporariamente com seus novos conhecidos. Sebirop contou com detalhes esta história:

Olha, eu me lembro, tinha uma aldeia que chamava *Gorá Áxoéhj Abibv Váb*, era a aldeia de meu pai [Sorabáh]. Meu pai morava nessa aldeia. Era como se fosse um sonho, quando a gente dorme e acorda e vê as coisas, vê uma pessoa, foi assim que aconteceu comigo. Até hoje eu lembro, de repente, do nada, vi um branco na minha aldeia, o branco chamava-se Baiano, um dos seringueiros dos Barros. O Barros era ‘soldado da borracha’, só que seringalista, dono do seringal Santa Maria, que mandava os peões trabalhar em seringa e caucho. Esse Baiano morou um tempo na minha aldeia, foi primeiro branco que eu conheci nessa vida.

Os Ikólóéhj aprenderam com o Baiano a lidar com o caucho e a seringa e foram rapidamente inseridos na empresa seringalista/caucheira. Como não residiam permanentemente no Santa Maria, retiravam o caucho da Serra da Providência e percorriam os oitenta quilômetros que separava suas aldeias das margens do rio Machado transportando-o até o seringal. Sebirop lembra em detalhes do esforço dos seus parentes:

Ele [Baiano] achou a aldeia do meu pai, a aldeia estava na Serra da Providência. Naquele tempo os brancos procuravam seringa e caucho e tinha muito caucho na Serra da Providência e ele estava derrubando e falou pro meu pai pra derrubar. Aonde ele ia, meu pai acompanhava e com ele a derrubar. [...] Fazia 50 quilos cada prancha de caucho. E meu pai derrubava 10 árvores por dia, outro dia ia anelar pra correr o leite, na seca não precisava nada, mas na época da chuva tinha que cobrir com palha pra não estragar o leite, pra proteger. É longe da beira do rio Machado até a Serra da Providência, são 80 km. Os índios transportavam nas costas, viraram animais de carga, cada um levava as peças de borracha nas costas até no seringal Santa Maria do outro lado do rio Machado. Levavam três dias pra chegar lá. Não tinha aldeia Igarapé Lourdes ainda. Tinha uma aldeia dos Arara no meio do caminho, Boroko Txain, que era no caminho dos índios levar a borracha até no rio Machado.

Outros relatos dão conta que a iniciativa de Sorabáh foi seguida pelos demais *zavidjaj* cujas malocas situavam-se na Serra da Providência. Uma história contada por Sebirop sintetiza o caráter das relações com os brancos. Diz ele que seu pai havia retirado trinta pranchas de caucho e o marreteiro trocou este carregamento por um vidro de vitamina argumentando com Sorabáh que este produto “era bom pra saúde”. Repetiu-se com os Ikólóéhj o *modus operandi* assimétrico e exploratório vivenciado pelos indígenas da Amazônia em diferentes fases de ocupação da região (OLIVEIRA FILHO, 1988). A assimetria era patente nestas relações e meus interlocutores, geralmente embaraçados ao falar destes casos, contaram dramáticas histórias de exploração sexual das mulheres indígenas pelos brancos.

Após os primeiros anos de trabalho na Serra da Providência, Baiano convenceu Sorabáh Djigúhr a transferir sua aldeia para as proximidades do rio Machado. Alegando que os índios ficariam mais perto do seringal e dos “remédios”, pois a esta altura dos acontecimentos as doenças dos brancos já os tinha atingido. O próprio Baiano estabeleceu-se inicialmente na foz do igarapé conhecido por Bolív Pugéhj Xi (*lit.* rio dos filhotes de peixes) pelos Ikólóéhj, que passou a ser chamado de igarapé Lourdes nos anos seguintes. Alguns informantes sugeriram que Lourdes era o nome da esposa do Baiano, mas não obtive confirmação desta informação.

Nesta época, as doenças – catapora, gripe e sarampo – faziam muitas vítimas entre os indígenas. Sem compreender o que se passava, alguns grupos domésticos que já mantinham contatos intermitentes com os *djálaéhj*, voltaram a se afastar temendo estas misteriosas doenças que nem mesmo os *vavábej* conseguiam curar. As mortes, por sua vez, eram associadas aos objetos exógenos, às “exalações deletérias” de que fala Albert (1992) referindo-se às concepções Yanomami sobre as mercadorias dos brancos. Sebirop contou que:

Chegou catapora primeiro. Atacou os índios. Eu peguei também. O povo fugiu para o mato pra não pegar catapora e gripe. Os índios já sabiam que branco tem doença. A história do branco é que branco tem doença porque tem roupa, facão, tudo é veneno. Antes do contato a gente já

considerava que roupa tem veneno, o veneno sai do facão, do machado, da panela, da roupa. Esse veneno é doença e o povo tinha medo. Baiano enterrava os índios que morriam, ajudava meu pai. A mãe da Teresa [sogra de Sebirov] fugiu da aldeia e foi morrer no mato. O cara ficava feio, ficava cheio de ferida. Eu vi um corpo de índio no mato na rede. Morreu muita gente de catapora e gripe. Sarampo pareceu depois, no igarapé Lourdes.

Um episódio muito doloroso para os povos Arara e Ikólóéhj – citado brevemente acima – foi motivado pelo temor destas doenças. Meus interlocutores contaram que quando ainda moravam na Serra da Providência, os Ikólóéhj passavam por aldeias Arara para chegar até o Rio Machado. Este era o caminho para levar o caucho e trazer os utensílios do seringal. Uma destas aldeias chamava-se Boroko Txain, a outra, dez quilômetros adiante, onde ocorreu o incidente, teve seu nome esquecido, possivelmente pela tragédia que evoca e pelas mortes que ali tiveram lugar. Trataremos no capítulo três do esquecimento como disposição essencial na relação com os espíritos dos mortos. O fato é que ali residiam mulheres Ikólóéhj casadas com Arara.

Uma destas mulheres, temendo pela sorte dos parentes, avisou que os Arara estavam reclamando de suas passagens pela aldeia a caminho do seringal, pois os expunha às doenças dos brancos. Alguns relatos ainda informam que além de estarem sendo acusados de levar doenças, um homem Ikólóéhj teria sido ridicularizado pelos Arara. Como veremos adiante, a etiqueta Ikólóéhj é cuidadosa quanto ao modo de se referir ao outro. Falar mal de alguém publicamente é um dos comportamentos considerados mais ofensivos. O ofendido certamente evitará contato por um tempo com o difamador.

Tais acusações pareceram um tanto sérias aos Ikólóéhj e estes prepararam uma vendeta. Foram em expedição até a aldeia Arara e, com a desculpa de irem até o Santa Maria buscar facões, passaram a noite. Meus interlocutores contam que o xamã Arara, em um prenúncio do que aconteceria, pintou seu rosto de urucum – diacrítico da guerra e de sangue derramado – para dormir. Armados de espingardas e flechas, os Ikólóéhj dispararam contra os homens Arara no meio da noite. Várias mortes foram contabilizadas. De volta desta expedição, os guerreiros Ikólóéhj trouxeram a parente que denunciara a fofoca e se refugiaram na aldeia *Gorá Áxoéhj Abihv Váh* de Sorabáh Djigúhr, na Serra da Providência. Sebirop lembrou:

Quando os matadores voltaram pra *Gorá Áxoéhj Abihv Váh*, eles falaram pro meu pai que iam proteger nossa aldeia da vingança dos Arara. ‘Eu vou cuidar vocês’ disse Alamàh. Mas os Arara nunca chegaram. Baiano já morava com a gente, ele tinha uma casa na aldeia do meu pai. Baiano foi lá e tocou fogo na maloca e nos corpos dos índios que estavam mortos. Assim que aconteceu.

Tal incidente afastou os Arara dos Ikólóéhj e das aldeias das imediações do igarapé Lourdes e os conduziu até outros seringais da região (Seringal da Penha, do Barroso) onde

seus parentes já viviam e trabalhavam (OTERO, 2015, p.92). Depois de sofrerem inúmeras violências nos seringais, voltaram a ser realdeados quando o SPI começou a se fazer mais presente, a partir de 1966. Este episódio ainda causa desconforto entre os Ikólóéhj. Vários interlocutores não quiseram falar a respeito e outros se limitaram a comentários gerais.

Passado este fato, *zavidjaj* Djigúhr seguiu a orientação de Baiano e abriu uma primeira aldeia, nas margens do igarapé Lourdes, próximo da sua foz no rio Machado, chamada Tekiripãe (*lit.* Pernilongo). Seguiram-no outros indígenas. Xenepobáh que a esta altura dos acontecimentos já havia deixado o seringal Santa Maria, abriu a aldeia Bobòa Váh (*lit.* Aldeia Cachoeira) a cerca de três quilômetros do lugar aonde viria a ser a aldeia Igarapé Lourdes tempos depois. Ali morou um dos mais importantes xamãs *ikólóéhj*, sobre o qual falarei nos capítulos seguintes, Xípo Ségóhv. Antes disso, porém, Alamàh, que também viria a ser xamã, como veremos a frente, havia aberto um acampamento de verão próximo a um porto natural do igarapé Lourdes formado por uma rocha que se estende para dentro do curso d'água (Figura 12). Neste local consolidou-se a aldeia central Igarapé Lourdes. Xabéhr e Xiko Xíhv seguiram os parentes que se deslocavam para as margens daquele igarapé. Xiko Xíhv, com quem eu conversei nesta aldeia, lembrou-se daqueles tempos:

Minha aldeia ficava na Serra da Providência, Takor Pòh Aka Váh [Lugar de matar animal que anda em fileira]. Lá eu morava antes do contato, era rapaz novo. Cresci lá. Quando eu era rapaz, o branco apareceu. Era o *papá Marró* [papai Barros]. Eu trabalhava pra ele, seringalista. Aprendi a derrubar caucho e tirar seringa. O Baiano que disse pra gente, 'vá pra perto do rio e do seringal pra buscar remédio mais fácil'. Aí mudou pra cá. Ainda não tinha posto da FUNAI ainda. Fomos nós mesmos que abrimos isso aqui.

A mudança da Serra da Providência para as margens do igarapé Lourdes seguiu inicialmente o padrão de dispersão das malocas. Mas havia outra razão para Baiano convencer os Ikólóéhj da mudança. A borracha já não era mais interessante do ponto de vista financeiro e a descoberta de metais nas proximidades da aldeia Gorá Áxoéhj Abihv Váh, na Serra da Providência atraiu levas de garimpeiros como explicou Sebirop:

Baiano trabalhou de caucheiro e [...] descobriu uma grota de cassiterita. Ai vieram muitos homens, muita gente. Xambete, lá na roça da Gorá Áxoéhj Abihv Váh, foi plantar e achou uma pedra deste tamanho, um palmo, bonita, lapidada, dessa grossura mais ou menos [aponta para o gravador digital] e entregou para o Barros. Dizem que o Barros vendeu por muito dinheiro. Vieram muitos homens atrás daquelas pedras, tem muito buraco lá. Muitos homens entraram lá procurando aquelas pedra. Depois que fiquei grande soube que era ouro. Ai veio mais gente, entrando pra procurar pedra, veio estrangeiro, veio americano, canadense aqui pra dentro. Nós não ficamos no garimpo, só os brancos, os índios não sabiam de nada.

Apesar da pressão para migrarem para as margens do igarapé Lourdes, algumas malocas ainda permaneceram no território tradicionalmente ocupado, a meio caminho entre o Rio Branco e a Serra da Providência. Uma destas malocas era dirigida pelo *zavidjaj* Xikov Pí

Pòhv que iria se tornar sogro de Sebirop. Este chefe se mantinha reticente em relação ao contato com os *djalaéhj* e deixou sua aldeia chamada Zav Póhj (*lit.* Maloca Grande) apenas após a demarcação da terra em 1977 porque sua aldeia havia ficado fora dos limites por ocasião do processo demarcatório.

A aldeia Tekiripàe, a primeira instalada por Sorabáh às margens do igarapé Lourdes não perdurou por muito tempo, pois como o próprio nome indica, o local era infestado de pernilongos. Em alguns meses, Sorabáh abriu uma nova aldeia, mais acima no igarapé, a qual chamou de Mutum. Xábéhr, que já havia retornado para seus parentes depois de anos trabalhando no seringal Santa Maria, também havia saído da Serra da Providência para as proximidades do igarapé Lourdes. Ele, que se tornou meu principal interlocutor nos dias que passei na aldeia Igarapé Lourdes, contou:

Fomos nós mesmos que abrimos aqui, mudamos pra cá. Vim lá da Serra da Providência aqui para o igarapé Orquideia [que deságua no Lourdes]. Nós que abrimos. Fernando Xenepobáh morava aqui [no local da aldeia Igarapé Lourdes] e nós morávamos lá embaixo [apontando em direção ao Orquideia]. Antes do SPI só Xenepobáh morava aqui, mas não tinha botado nome ainda. [...] Quando SPI chegou aqui colocou esse nome, Igarapé Lourdes. Não sei porque. Quando nós já tínhamos mudado pra cá, pra esse lugar, Orestes chegou. Depois veio SPI. Eu não lembro direito o dia que SPI chegou. Ninguém sabe. Quando eu estava morando lá embaixo [no igarapé Orquideia] o Orestes chegou.

O que era apenas um acampamento de verão de Alamàh, um local para fazer *gere*, ou seja, ato de acampar afastado da aldeia para caçar, pescar e coletar frutos no período da seca, se transformou na principal aldeia dos Ikólóéhj. Neste local Fernando Xenepobáh se estabeleceu com seu grupo doméstico e abriu um entreposto para as trocas de caucho, seringa e peles de animais com os seringais do rio Machado e com os marreteiros que subiam o igarapé no período chuvoso.

Estabelecidos mais próximos e acessíveis aos brancos, com quem passaram a se relacionar intensamente, tornou-se uma prática recorrente entregar crianças para serem adotadas por estes. Alguns Ikólóéhj que residem hoje na aldeia cresceram no meio dos brancos e lembram em detalhes sua infância e do retorno ao convívio com seu povo. Outras crianças, por sua vez, não foram mais localizadas. Este é o caso de um irmão do cacique Sebirop, levado pelos padres salesianos e que nunca mais retornou.

O panorama de meados de 1960 traz, portanto, as seguintes características: a intensificação das (desiguais) relações entre os Ikólóéhj com seringueiros, caucheiros, marreteiros e garimpeiros; as eventuais visitas de padres salesianos e militares de que fala Vitor Hugo (1959); algumas famílias instaladas nas margens dos igarapés Lourdes e Orquideia (que deságua no Lourdes), tais como os grupos domésticos chefiados por Sorabáh, Xábéhr,

Xiko Xíhv e Xenepoabáh; e, por fim algumas malocas na face leste da Serra da Providência, como Zav Póhj, do *zavidjaj* Xikov Pí Pòhv e Pasav Kókúhv Váh. As epidemias já haviam reduzido drasticamente a população que segundo dados de Leonel (1983) contabilizava cem pessoas em 1966. A presença dos brancos, por fim, teve um efeito tão deletério quando o das suas mercadorias. Diante da inexorabilidade destes fatos, os Ikólóéhj procuravam estabelecer alianças com os brancos entregando-lhes mulheres e crianças, além das trocas já rotineiras de borracha, peles de animais e castanha pelos bens manufaturados. Por outro lado, enquanto incorporavam com facilidade os bens dos brancos, a despeito das vicissitudes, tentavam manter seu ciclo ritual. Contam meus interlocutores que durante o tempo que habitavam as “águas do Madeirinha” os *zavijajéhj* Sorabáh Djigúhr e Xikov Pí Pòhv promoveram grandes festas.

Foi nas circunstâncias em tela que os primeiros missionários protestantes encontraram os Ikólóéhj em uma viagem exploratória pelo igarapé Lourdes em 1965<sup>77</sup>. Os mais velhos contam que se surpreenderam com aquele homem muito branco (*djála kéhr*) que estava ali para falar de Deus e não para comprar borracha ou peles de animais. Afirmam que inicialmente confundiram os missionários com marreteiros. Depois de perscrutar a região e localizar algumas malocas, os missionários da New Tribes Mission retornaram no ano seguinte. Neste mesmo ano, o SPI também começou a atuar de forma mais significativa na região. Um telegrama do Inspetor Regional deste órgão, datado de 13 de junho de 1966 informa a respeito do deslocamento de uma expedição até o “tuxaua dos Gaviões” para recrutar dez índios a fim compor a frente de atração dos Cinta Larga em Vilhena. Não descobri se os Ikólóéhj participaram desta expedição, mas suponho que havia alguma proximidade entre eles e o SPI que permitiu a delegação de tal incumbência. Especulo que este vínculo tenha se firmado nas visitas periódicas de oficiais do exército de que fala Vitor Hugo (1959).

Dez dias após este telegrama, o mesmo inspetor, da 9ª Inspeção Regional do SPI (ININD-9), sediada em Porto Velho, emitiu um novo documento convocando um servidor para “viajar a Vila de Rondônia<sup>78</sup> para instalar base de atração” no igarapé Lourdes (Museu do Índio/RJ. Acervo. Microfilme 43\_2482.). Este servidor era o senhor Constantino Marques de Almeida que, assim que tomou posse do seu cargo na aldeia Igarapé Lourdes, informou

<sup>77</sup> A data registrada pelos missionários deste primeiro encontro foi o dia 25 de janeiro de 1965, comemorada até hoje pelos Ikólóéhj como “o dia que a palavra de Deus chegou até nós”.

<sup>78</sup> Vila de Rondônia era o nome de Ji-Paraná até o ano de 1977 quando torna-se município e recebe o nome atual.

seu chefe que viajaria até Porto Velho, acompanhando os “Tuchaua Tchambete, Fernandes e Carimbéa” a fim de apresentá-los ao chefe da inspetoria, sr. José de Mello Fiuza, para que este ouvisse suas reclamações, quais sejam, que “suas terras estão sendo invadidas por garimpeiros e proprietários de minerações”. Outro documento, um relatório do senhor Fiuza, informa sobre a situação com indígenas em fins dos anos 1960:

Data de alguns anos passados, os índios Arara e Gaviões, vem sendo orientados, assistidos e também explorados por seringalistas da região do igarapé Lourdes, afluente do Machado. [...] Ao vizitar (sic) o aldeamento daqueles índios, o nosso representante, comunicou a esta Chefia, a necessidade da presença de um funcionário desse serviço no seio dos mesmos índios, para evitar que continuassem sendo explorados por indivíduos inextruculosos (sic) e induzidos ao vício de embriaguez alcoolica. (Microfilme 045\_00999).

Este relatório infere que, diante do vácuo da presença do Estado desde os primeiros contatos com os Ikólóéhj e Arara, a “assistência” e “orientação” aos índios ficara a cargo dos seringalistas. O resultado disso, concluiu o inspetor, é que os índios estavam sendo “explorados por indivíduos inextruculosos (sic) e induzidos ao vício de embriaguez alcoolica”.

A aproximação de funcionários do SPI junto aos Ikólóéhj teve repercussões negativas para o seringal Santa Maria. A relação entre os indígenas, seringueiros e garimpeiros já não estava nada amistosa em 1966, a ponto daqueles recorrerem ao SPI para expulsá-los de suas terras. Xabéhr e Fernando, que haviam morado no seringal e falavam minimamente português, eram considerados chefes pelos funcionários do SPI que os chamavam de “Tuchauas”. A reclamação destes homens e de Carimbéa, desencadeou um processo que resultaria anos mais tarde na demarcação da Terra Indígena Igarapé Lourdes. Por hora nos interessa registrar que antes mesmo da ação demarcatória, houve mudanças no seringal por conta do falecimento de José Barros. A empresa seringalista passou a ser intermediada por Fernando Xenepoabáh que assumiu a troca da borracha dos parentes, negociada em Vila Rondônia pelas mercadorias dos brancos. Lamentavelmente Fernando Xenepoabáh teve morte prematura depois de lutar muitos anos contra uma tuberculose.

A aldeia Igarapé Lourdes, que havia começado como um pequeno acampamento de verão (*gere*) de Alamàh, cresceu e ocupou o *status* de aldeia central dos Ikólóéhj por mais de vinte anos. Três fatores foram decisivos para esta transformação. O primeiro diz respeito ao seu papel de entreposto de troca de borracha, gerenciado desta vez por um Ikólóéhj. O barracão de Fernando Xenepoabáh, que substituiu *papa Marrô* e o Baiano nas negociações com os brancos, era a oportunidade mais próxima dos índios para a troca de seus produtos pelas mercadorias dos brancos. O segundo fator está relacionado à instalação de funcionários

do SPI/FUNAI<sup>79</sup>, garantindo um mínimo de proteção contra os abusos de seringueiros, marreteiros e garimpeiros como informam os documentos acima. Tal fator tornou-se mais determinante quando da criação do Posto Indígena (PIN) Igarapé Lourdes<sup>80</sup>. O terceiro aspecto, por sua vez, diz respeito à presença dos missionários protestantes que “vieram para ajudar os índios” como me explicou Xabéhr, pois, além de ensinar a palavra de Deus, prestavam assistência de saúde e alfabetização na língua materna.

Como afirmei no primeiro capítulo, a presença dos missionários foi recebida positivamente pelos Ikólóéhj, assim como pela maior parte dos contextos ameríndios. E o atendimento de saúde constituiu uma das razões precípua de tal aceitação. O senhor Horst Stute, um dos primeiros missionários, explicou assim:

Eu fiz um curso de enfermagem, não era medicina, uma coisa no meio. Tratamos muito as pessoas. Minha esposa é parteira. Então chegando aqui na Vila [de Rondônia]. Para morador, vendedor, nós éramos o único recurso de medicina que tinha, às vezes. Nós tínhamos medicamentos, amostra grátis. Depois tinha também um enfermeiro do governo, de Porto Velho, mas com muito pouco recurso também. Eu extraía dente aqui, tratava. Assim foi muito bom. Temos ajudado aqui, mas desde o início, nosso foco era trabalhar com os povos indígenas. E lá também a mesma coisa<sup>81</sup>.

Mantendo seu propósito de “pacificar” os brancos, os Ikólóéhj acolheram os agentes do Estado e os missionários. Ficou explícito que estes possuíam intenções diferentes daqueles brancos com os quais conviviam de forma mais intensa até então, quais sejam, seringueiros, marreteiros e garimpeiros.

Desta forma, ir morar no Lourdes<sup>82</sup>, onde estes *djálaéhj* e vários parentes estavam instalados, tornou-se uma opção razoável, pois ali era possível encontrar as dimensões do mundo dos brancos que se tornaram importantes para os Ikólóéhj, as mercadorias e algum atendimento de saúde. Diante destas possibilidades, vários grupos domésticos, ainda dispersos, afluíram para esta aldeia. Tal configuração constituiu um tempo de exceção na organização social deste povo cujo padrão era a dispersão pelo território.

A imagem abaixo, de origem incerta, pois foi encontrada ao acaso por mim em um banco de imagens, foi provavelmente capturada em meados dos anos 1970, quando já havia a pista de pouso construída pelos missionários em conjunto com os indígenas, mas ainda não havia as malocas dos Zoró que chegaram nesta aldeia em fins dos 1970 e permaneceram por cerca de três anos, até aproximadamente 1982.

<sup>79</sup> Desde 1967 a FUNAI substituiu o extinto SPI.

<sup>80</sup> Pela Portaria 06/N, de 02 de abril de 1971.

<sup>81</sup> Entrevista concedida a pesquisadora Renata Nóbrega em 2008 em Ji-Paraná/RO.

<sup>82</sup> Como é comumente chamada a aldeia Igarapé Lourdes, simplesmente, o Lourdes.

**Figura 12** - Vista aérea da aldeia Igarapé Lourdes na década de 1970.



Fonte: <http://www.kimage.com.br/review/product/list/id/2952/#review-form>

Na metade inferior, à direita está o igarapé Lourdes e a rocha que serve de “porto” natural e o caminho que conduz às construções oficiais do Estado, feitas de madeira cobertas de telhas de amianto e que abrigavam, no sentido horário, a escola, o posto de saúde, a casa de apoio e o depósito. Cerca de trinta casas cobertas de palha compunham a aldeia. Considerando cada conjunto de dormitório e cozinha – que passou a ser construída separada por influência dos seringueiros – estimo que havia aproximadamente quinze unidades domésticas naquela época, concentradas no mesmo local.

O casal Horst e Annette Stute permaneceu por mais de quarenta anos entre os Ikólóéhj morando a maior parte deste tempo nas aldeias. A primeira autorização concedida pelo SPI ocorreu ainda em 1965 e concedia permissão “para serviço de alfabetização, enfermagem, estudo da língua indígena e ensino religioso” (Microfilme 043\_02470), condicionada, no entanto, a “nenhuma interferência ou participação na vida silvícola, respeitando seus princípios morais e seus costumes”. Evidentemente, há um antagonismo explícito nesta autorização, pela impossibilidade de executar os “serviços” autorizados sem “nenhuma interferência” na vida dos indígenas.

As autorizações para a atuação das agências missionárias entre indígenas brasileiros foram concedidas na esteira da ausência e ineficácia do Estado diante de questões cruciais como a área da saúde e da educação. Diante da exploração dos seringalistas, do alcoolismo, das doenças, das mortes e das ameaças dos Zoró<sup>83</sup>, a presença de homens brancos dispostos a tratar as doenças sobre as quais os *varábej* e seus aliados espirituais não possuíam domínio, era algo que atraía a simpatia. Foi neste contexto que depois do aprendizado da língua, os missionários da NTM/MNTB passaram ao ensino bíblico a partir da teologia protestante fundamentalista. Sua empreitada, no entanto, foi inúmeras vezes suspensa pelo órgão indigenista e retomada várias outras vezes. Em uma das vezes que as atividades missionárias foram proibidas, o argumento da diretoria do SPI foi que as missões religiosas no interior da Amazônia colocavam em risco a “segurança da pátria” (Microfilme 045\_00058). Tal fato ocorreu depois de um sobrevoo não autorizado levado a cabo pelos sr. Horst e seus companheiros com o objetivo de localizar malocas isoladas.

Enquanto parte significativa dos Ikólóéhj possuía residência na aldeia Igarapé Lourdes – o que não impedia que cada família mantivesse um ponto de apoio, uma “colocação” em pontos distantes, nas proximidades das aldeias ancestrais para fins de, no tempo seco, coletar frutos, caçar, pescar, ou seja, fazer *gere*, e ainda coletar seringa, castanha – iniciaram-se os procedimentos de identificação da terra para fins de demarcação. Neste período, ao tempo que lutavam junto ao Estado para garantir suas terras, na aldeia Igarapé Lourdes outras preocupações, de ordem sociocosmológica afetavam os Ikólóéhj. Mas vamos por partes.

Embora a T.I. esteja completamente regularizada desde sua homologação em 1983, esta questão ainda gera alguma polêmica. Desde meus primeiros contatos com os Ikólóéhj fiquei sabendo que suas terras tradicionais, entre o rio Branco e a face oriental da Serra da Providência haviam sido preteridas e ficaram fora da área reconhecida pelo Grupo de Trabalho e efetivamente demarcada entre 1976 e 1977. Alguns interlocutores acreditam que os mais velhos, que acompanharam as equipes de demarcação, não souberam, ou não quiseram revelar o local exato das malocas ancestrais temendo os ataques dos Zoró, também chamados de Cabeças Secas.

---

<sup>83</sup> Enquanto não haviam sido nomeados como Zoró (*zarébj* para os Ikólóéhj) pelos sertanistas da FUNAI, os Ikólóéhj e os Arara conheciam estes temidos indígenas que atacavam suas aldeias por Suruí, ou Suruins como podemos conferir em Schultz (1955, p.83): “As duas tribus são fidagais inimigos dos afamados Suruim, índios aguerridos, que até poucos anos passados viviam nas margens do rio Machadinho. Segundo informações dadas pelos Urukú e Digut, os Suruim teriam se retirado para as cabeceiras daquele rio, região longínqua”.

Em outubro e novembro de 2006 durante a coleta de castanha, acompanhei parte da família extensa de Séríhr<sup>84</sup>, filho do *zavidjaj* Xikov Pí Pòhv, até o local onde se encontrava a maloca de seu pai – Zav Póhj – na Serra da Providência. Naqueles dias convivi com a desolação do grupo pela exclusão deste território ancestral dos limites da área demarcada. Viajando na camionete pelas estradas que atravessavam as imensas fazendas até o acampamento, meus amigos apontaram a direção das aldeias “dos antigos”, atualmente tomadas de latifúndios de criação de gado e plantação de soja. Para compreender melhor as circunstâncias da exclusão desta área, me detive sobre a documentação do processo de identificação, demarcação e homologação da T.I. Igarapé Lourdes. Tais documentos revelaram que os indígenas que acompanharam a demarcação não tiveram nenhuma responsabilidade na exclusão das áreas ancestrais como veremos a seguir.

A partir da correspondência de 1966 para a 9ª Inspeção Regional do SPI (ININD-9) em Porto Velho, de que as terras dos índios estavam sendo invadida por seringueiros, garimpeiros e donos de mineradoras, o Inspetor Regional, senhor Fiúza, solicitou ao governador do Território Federal de Rondônia, para que fosse “preservada” uma área de terras “devolutas”, totalizando 97.500 ha para serem futuramente demarcadas pelo SPI. O croqui entregue ao governador incluía o Rio Riachuelo que ficou de fora da área efetivamente demarcada dez anos depois.

Na sequência desta solicitação, houve uma operação de evacuação de seringueiros e garimpeiros da área do Igarapé Lourdes (Microfilme 043\_02505). E embora nem todos saíssem naquela oportunidade, foram apreendidos cinco mil quilos de caucho e doze pelas de seringa extraídas pelos indígenas por ordem do seringalista. A interferência no SPI no sentido de coibir a ação de seringueiros e exploradores de minério na região provocou a insatisfação daqueles. A presença do SPI – FUNAI a partir de 1967 – resultou na transformação da então frente de atração Igarapé Lourdes em Posto Indígena.

Em 02 de abril de 1971 foi publicada a portaria 06/N que criou o Posto Indígena Igarapé Lourdes (PIN) no então Território Federal de Rondônia para “prestar uma assistência efetiva aos grupos indígenas Suruí<sup>85</sup>, Arara e Gavião”. A criação do PIN atraiu mais ainda os grupos familiares dispersos pelo território na medida em que esta aldeia se transformou em um centro de operações com escola, posto médico, rádio e gerador de energia.

---

<sup>84</sup> Por ocasião da pesquisa de campo realizada pra o mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente da Universidade Federal de Rondônia.

<sup>85</sup> Como eram chamados os Zoró na ocasião.

Alguns anos mais tarde, em janeiro de 1974, através do decreto nº 73.563, a FUNAI declarou a área interdita, “temporariamente, para efeito de atração dos grupos indígenas Cinta Larga, Suruí, Arara, Gavião e Erikbatsa (*sic*), as áreas situadas no Estado do Mato Grosso e no Território Federal de Rondônia”. Nesta área interdita encontrava-se a terra de ocupação tradicional dos Gavião, entre a margem esquerda do Rio Branco e a Serra da Providência. A interdição desta área deu início ao processo que culminou com a homologação da TI Igarapé Lourdes em 1983.

No entanto, como veremos a seguir, grande parte da área interdita não foi demarcada e após a demarcação, o decreto 82.064 de 03 de agosto de 1978, “declara sem efeito a interdição de parte da área a que se refere o decreto nº 73.562, de 24 de janeiro de 1974...”, ou seja, exatamente a terra tradicional dos Ikólóéhj, que ficou fora da demarcação, foi desinterdita por este decreto, como podemos ver na imagem abaixo, uma reprodução fotográfica do mapa da FUNAI que acompanha o processo de demarcação da TI Igarapé Lourdes. A região colorida de vermelho corresponde a área dos Ikólóéhj que permaneceu fora da demarcação e foi, portanto, desinterdita.

O inexplicável é que, mesmo sendo identificadas malocas dos Ikólóéhj na área em vermelho, como demonstram os triângulos ali dispostos, a demarcação ignorou estas aldeias e seguiu o limite natural da Serra da Providência que identifica a divisa entre Rondônia e Mato Grosso, para fins de demarcação. O que deveria ser uma área de demarcação contínua, desde os parques Aripuanã (em azul) dos Cinta Larga, até a TI Igarapé Lourdes, passando pelas demais terras Cinta Larga, Zoró (que ainda não haviam sido contatados) e Suruí, foi fraturada pelas fazendas que hoje cobrem de bois e capim os lugares onde moravam os ascendentes dos meus interlocutores.

Sebirop contou que nos anos 1970, ele e outros Ikólóéhj participaram ativamente do contato com os Suruí. Foi naquele contexto que estabeleceram amizade com Apoena Meirelles, então sertanista da FUNAI. Assim que retornaram da frente de atração, perceberam que precisavam garantir sua terra, pois a fronteira agrícola estava se aproximando perigosamente das “terras dos índios”. A demarcação administrativa teve início em 1976 sendo levada a efeito pela empresa PLANTEL S/A, com sede em Goiânia/GO, e foi concluída em meados de 1977. A área demarcada seguiu a orientação do grupo de trabalho instituído em 1975 para “[...] delimitar as áreas necessárias ao Posto Indígena Igarapé Lourdes, aos Postos Indígenas de Atração 7 de Setembro e Roosevelt, bem como outras



também dos agricultores. Repleto de detalhes sobre as visitas do GT às aldeias destes povos indígenas, no entanto, é exíguo quando trata da terra dos índios Arara e Gavião.

Replico abaixo as únicas referências que o texto faz ao então P.I. Igarapé Lourdes. Ao descrever o périplo percorrido, é apenas na página sete que o relator informa:

No dia seguinte pela manhã decolamos e **sobrevoamos** a área do PI IGARAPÉ LOURDES descendo o RIO MACHADO até a confluência com o Igarapé Azul. A margem direita deste Rio, conseqüentemente, área Indígena, existem algumas fazendas (seringais), porém mais para o interior ou mesmo próximo ao Posto nada ainda existe.

Após completar o circuito retornamos a Porto Velho com a missão cumprida. Nesse mesmo dia demos início a confecção dos relatórios e Memoriais Descritivos das áreas a serem propostas para os nossos índios. (Grifo meu)

Por sua vez, o relatório de duas páginas da engenheira agrônoma que compunha o GT, registra no penúltimo parágrafo:

Depois do P.I. ROOSEVELT fomos até o P.I. IGARAPÉ LOURDES, onde **sobrevoamos** e limitamos a área de acordo com os limites anteriormente previsto. A topografia de toda a reserva é formada de 50% de terrenos planos e 50% de terrenos ondulados. A área próxima ao posto, onde os índios utilizam para suas lavouras é formada de terrenos planos, as margens do Rio Lourdes. (Grifo meu)

O relatório antropológico, por sua vez, se limitou a sugerir abertura de “cantinas” pela FUNAI para desestimular o deslocamento dos indígenas aos núcleos habitacionais abertos pelos colonos, e reforçou que “tal raciocínio é válido tanto para os Suruí do Posto Sete de Setembro como para os Cinta Larga do Roosevelt e os Arara e Gavião do P.I. Igarapé Lourdes”. Esta foi a única referência do relatório antropológico aos Arara e Gavião.

O Memorial Descritivo para a demarcação do P.I. Igarapé Lourdes, produzido pelo agrimensor do GT, e que acompanhou o relatório, indicou a existência de 197 indígenas, embora sem informar a origem deste dado na medida em que a equipe não esteve em solo na terra dos Arara e Gavião, mas tão somente sobrevoou a área como vimos nos relatos acima. O memorial explicitou ainda que a área a ser demarcada fosse limitada a leste pelo traçado da Serra da Providência, como podemos ver no texto do memorial que antecede o mapa:

Partindo da confluência do Igarapé Água azul com o Rio JI-PARANÁ ou MACHADO no ponto de coordenadas aproximadas de 10°13'00”S e 61°53'30”W; segue no sentido Leste pelo Igarapé Água azul acima até sua nascente ou cabeceira, daí com o rumo de 45°00'00”NE **até encontrar a fronteira RONDÔNIA MATO GROSSO, (SERRA DA PROVIDÊNCIA)** daí no sentido Sul pela fronteira acima até encontrar a cabeceira do Igarapé da Prainha no ponto de coordenadas aproximadas de 10°49'00”S e 61°31'15”W, daí por este Igarapé abaixo até encontrar a confluência com o Igarapé Água Azul ponto de partida. (Grifo meu)

Este documento indica que o Grupo de Trabalho, ao iniciar os procedimentos para verificar as áreas a serem demarcadas, já sabia qual seria o traçado da TI Igarapé Lourdes, antes de realizar a pesquisa *in loco*. Mesmo sabendo da interdição das terras entre a Serra da

Providência e o Rio Branco pelo decreto de 1974, em nenhum momento cogitou-se uma inspeção mais detalhada desta área. A equipe não precisou ir até os índios e nem mesmo verificar a existência de aldeias a leste da Serra da Providência. Foi sobrevoando, ou seja, “pelo alto”, que os técnicos identificaram a área a ser demarcada. E, embora os funcionários do Posto Indígena Igarapé Lourdes tenham orientado os Ikólóéhj, a “falar onde é a terra de vocês”, quando a equipe de demarcação chegou até a aldeia em 1976, os limites já tinham sido determinados pelo GT em 1975. Este GT, por sua vez, já sabia que a área que deveria constar no Memorial Descritivo era aquela em que “nada ainda existe”. As terras entre o Rio Branco e a Serra da Providência, onde havia malocas dos Ikólóéhj, já estavam reservadas a outros fins pelo Estado brasileiro como comprova a instalação de grandes latifúndios na região.

Não houve insistência, na época, da parte dos Ikólóéhj, em incluir a região a leste da Serra da Providência na terra demarcada por várias razões, a primeira é que o GT que definiu os limites não lhes deu esta oportunidade, a segunda era o receio de choques com o povo Zoró que já era conhecido da FUNAI desde 1973 conforme podemos constatar pela Informação nº 006/COAMA/1976<sup>86</sup>:

Considerando que as informações que a COAMA possui sobre a localização dos Zoró são antigas (1973), seria oportuno efetuar-se um sobrevôo (*sic*) na área compreendida entre os rios Branco e Fortuna de forma a, identificando-se a posição atual dos aldeamentos (*sic*) desse grupo indígena, poder-se definir sua área de ocupação.

A trama de documentos de toda ordem que envolve o processo de demarcação da Terra Indígena Igarapé Lourdes deixa transparecer que a área entre a Serra da Providência e o Rio Branco, terra tradicionalmente ocupada pelos Ikólóéhj estava, desde o início dos procedimentos, destinada a outros usos. Embora interditada em 1974, não estava nos planos do Governo Federal mantê-la para os índios. Se assim fosse, o GT instituído teria atentado para as aldeias existentes na área. Como já estava pré-determinado quais áreas deveriam ser demarcadas, não houve o interesse de conversar com os Ikólóéhj para saber sobre suas aldeias e suas terras tradicionais.

Dois registros corroboram este entendimento, o primeiro consta na introdução do “Relatório de Missão” do GT e diz o seguinte:

Após uma explicação detalhada na área, com apresentação de vários mapas em diversas escalas, incluindo os de navegação utilizados pela F.A.B, por mim adquiridos no Rio, **chegamos a um comum acordo da área necessária a sobrevivência dos índios nos Postos Indígenas: IGARAPÉ LOURDES, 7 de SETEMBRO e ROOSEVELT**, sem nenhuma preocupação do que por ali pudesse existir, INCRA, ITAPORANGA, GRILHEIROS (*sic*), etc. (Grifo meu).

<sup>86</sup> COAMA: Coordenação da Amazônia da FUNAI.

O segundo registro refere-se ao pedido do presidente da FUNAI ao Ministro do Interior, datado de 26/06/1978, de desinterdição da área referida acima. Em 22 de março do mesmo ano, um assistente da Procuradoria da República concedeu um parecer no sentido de que não havia provas suficientes de que a área estava apta a ser desinterditada, ou seja, havia dúvidas quanto a existência ou não de indígenas naquela região. Menos de dois meses depois, em bilhete manuscrito, o Chefe da Divisão de Registro Patrimonial da FUNAI escreveu ao diretor da DGPI (Departamento Geral de Patrimônio Indígena), em resposta ao parecer da Procuradoria da República, nos seguintes termos: “Os motivos determinantes da desinterdição da área objeto deste processo não constam do *memorandum* do sr. Presidente [...]. **Apenas cumprimos uma ordem superior**” (grifo meu). Em maio, o diretor substituto do Departamento Geral de Operações (DGO) da FUNAI se manifestou a respeito e justificou, em texto manuscrito, a desinterdição da área: “De qualquer forma, esclareço, que, quando o Exmo. Sr. Presidente determina a desinterdição de uma área, razão precípua é sempre a comprovada ausência de índios. Na falta de outra [razão], esta me parece suficiente”. No dia seguinte a este manuscrito, o chefe de gabinete da FUNAI informou que: “com a interdição da referida área, considerada necessária aos trabalhos de atração, a outra parte, (Dec. 73.562/74), ficou sem utilidade para a FUNAI (sem índios) e, por isso, deverá ser liberada”.

Um breve relatório datado de 03 de fevereiro de 1978 de Apoena Meirelles, então assistente do DGO (Departamento Geral de Operações), é emblemático sobre o assunto. Referindo-se as áreas que circundam a localização das malocas dos Zoró, Apoena registra:

Colonos: Não existem colonos, pois as terras dos Zoros estão cercadas por grandes latifúndios, que dessa forma não permitem que as frentes de colonização entrem nas suas terras, haja visto que os grandes grupos empregam mais de 300 trabalhadores nas épocas das derrubadas, e contam com bem armados ‘fiscais’, o que intimida os colonos.

**Agropecuárias: São incontáveis as existentes nas margens dos rios Branco e Roosevelt,** com extensões que variam de 60.000 ha 300.000 ha, tais como a Castanhal, Roosevale, Concisa, e por aí afora. (Grifo meu)

O relato de Apoena Meirelles esclareceu que em 1978 as margens do rio Branco, terra tradicional dos Ikólóéhj já estava ocupada por empresas “Agropecuárias” que eram guardadas por “bem armados ‘fiscais’”, o que impedia, inclusive, o avanço da frente colonizadora que invadia a terra dos Suruí naqueles anos. Ou seja, antes mesmo do decreto de desinterdição da área, a terra já estava ocupada por latifúndios. Esta foi, sem dúvida, a principal razão que ocasionou aos Ikólóéhj a perda do seu território tradicional.

Se, para o Estado brasileiro esta questão foi resolvida pelo decreto 82.064 de 03 de agosto de 1978 que “[d]eclara sem efeito a interdição de parte da área a que se refere o Decreto nº 73.562, de 24 de janeiro de 1974, alterado pelo decreto nº 77.033, de 15 de janeiro de 1976, e dá outras providências”, para os Ikólóéhj esta é uma questão em aberto. O deliberado desconhecimento dos agentes do Estado a respeito do seu território repercutiu na supressão das áreas tradicionalmente ocupadas e, assim, as aldeias localizadas fora da área demarcada tiveram que ser transferidas. Parece-me que esta digressão em torno destes documentos esclarece em boa medida os motivos que levaram os Ikólóéhj a perder suas terras, ficando assim limitados aos 185 mil hectares que constituíam, em sua maior parte, território dos Arara. Feitas estas ponderações, voltemos aos movimentos que não cessavam na terra recém-demarcada.

#### **Quarto movimento: nova dispersão a partir da aldeia Igarapé Lourdes**

Com a demarcação do território, a aldeia Igarapé Lourdes consolidou-se como “aldeia central”. Xikov Pí Pòhv, *zavidjaj* da aldeia Zav Póhj (Maloca Grande) reticente em deixar as terras em que sempre viveu, foi obrigado, por sua própria segurança e de sua família, a mudar-se para lá. “Antes a gente nunca tinha morado todo mundo junto, foi só no Lourdes mesmo”, explicou Xipiabihr. Este período de concentração residencial constituiu-se em uma exceção. Como já apontamos acima, a dispersão dos grupos familiares autônomos é estruturante na socialidade *ikólóéhj* e a concentração residencial em uma grande aldeia, com acesso às desejadas mercadorias dos brancos, ao dinheiro e às bebidas alcoólicas, gerou alguns conflitos internos. Os Ikólóéhj, que já sabiam como lidar com a presença dos brancos, passaram a lidar com animosidades entre os próprios parentes, situação que contradizia o ideal de *boa conduta* que plasmava as relações quotidianas até então. A convivência respeitosa *entre si* e com *o outro*, cultivada há gerações, estava em risco.

Neste contexto adverso, os ensinamentos dos missionários pareciam, aos olhos de muitos, uma forma de se aproximar no mundo dos brancos sem a violência do contato que haviam experienciado. A ideia de que “na época do Lourdes” – quando a maioria da população ali residia – a vida dos Ikólóéhj era repleta de brigas e conflitos e que foi a pregação missionária que trouxe uma “vida boa” para seus parentes é bastante disseminada entre os frequentadores da igreja, especialmente os mais jovens, muitos dos quais nem

havia nascido naquele período. No entanto, nem a gentildade dos Ikólóéhj – pela chave analítica missionária – foi a responsável pelas situações conflituosas e nem a adesão ao protestantismo fundamentalista promoveu o fim dos conflitos, na medida em que os problemas daquele período resultaram – além, evidentemente, das vicissitudes do contato interétnico – da mudança do padrão residencial.

Foi também neste período que o xamanismo se fortaleceu entre os Ikólóéhj. Ciente da gravidade da situação, Xípo Ségóhv, o *vaváb tere* (xamã verdadeiro), atualizou a forma de lidar com os espíritos auxiliares. Em contatos com xamãs *arara* conheceu os *Olixixia*, povo que habita o plano celeste e com o qual passou a ter relações de afinidade. Casou-se com uma mulher *olixixia* (*Nabúhv*) – era costume entre os xamãs casar com mulheres-espírito – e, como se não bastasse, surpreendeu seu povo trazendo sua família celeste para visitar e curar os parentes, fato que “nunca tinha acontecido antes”. Tema do capítulo quatro, é importante apontar aqui que estas “novidades” no trabalho de Xípo Ségóhv constituíram-se em uma espécie de “resposta” à desqualificação que sofria por parte dos missionários, legitimando-se como *vaváb tere*.

Brunelli (1986) que esteve na aldeia Igarapé Lourdes entre os anos 1983 e 1984, pouco depois dos missionários terem sido expulsos por parte dos Ikólóéhj com o apoio da FUNAI, conversou à época com Xípo Ségóhv. O *vaváb* lhe contou que “ele pessoalmente nunca deixara de frequentar o mundo invisível, mas acrescentou que durante os dois períodos em que os Gavião se tornaram crentes, ele foi hostilizado e a atividade xamânica objeto de desprezo. Ele voltou a ganhar status com a abjuração da religião estrangeira” (BRUNELLI, 1986, p.242).

Mais adiante, no mesmo texto, o pesquisador informou que:

Os Gavião convertidos à crença da MNTB eram diretamente controlados pelos pastores estrangeiros: mais aderiram à nova religião e mais tinham que aceitar as relações de subordinação aos pastores. Para sua auto-afirmação era então necessário se libertar deles e de sua pregação. Nada melhor do que a atualização do xamanismo para manifestar sua autonomia (parcialmente) recuperada, sendo esta a prática mais condenada pelos pastores (*idem*, p.257).

Esta atualização, no entanto, não ocorria na aldeia Igarapé Lourdes, em tudo muito próxima ao mundo dos brancos. Enquanto ali os Ikólóéhj se aproximavam cada vez mais do modo “civilizado” de ser através da igreja – e sua rígida moral –, da escola – e a obrigação de falar português – e do posto da FUNAI – e sua intermediação com o mundo dos brancos; era na aldeia Bobò Váh (Lugar da Cachoeira), distante cerca de três mil metros, onde morava o *vaváb tere*, que os rituais de pajelança e as festas, mal vistas pelos missionários e pelos crentes, aconteciam.

Depois de aproximadamente quinze anos concentrados na mesma aldeia, em meados dos anos 1980 o fluxo inverso passou a operar. A dispersão iniciou-se a partir da invasão de posseiros na área sul da T.I., acontecimento que levou inúmeras famílias a mudarem suas residências para a área invadida após a expulsão dos colonos e assim garantir a posse da terra. Esta mudança originou a aldeia Ikólóéhj e algumas aldeias menores nas redondezas que foram (e continuam) se multiplicando. Vejamos como isso tudo aconteceu.

Mesmo com a terra devidamente demarcada, desde 1977, colonos provenientes das regiões Sul e Sudeste do país, passaram ocupar a área sul da T.I. Agindo de má fé, pois sabiam tratar-se de Terra Indígena, algumas pessoas ligadas a órgãos públicos, marcaram lotes e venderam as “marcações” aos migrantes recém chegados a Rondônia. Em 1984 e 1985, sem que a FUNAI e a Polícia Federal resolvessem o assunto, os Ikólóéhj e Arara tomaram a iniciativa de expulsar os invasores. Diante da determinação dos índios em não perder parte da já exígua terra demarcada, os órgãos do Estado passaram a agir. O cadastro do INCRA informa que aproximadamente 400 famílias estavam ocupando irregularmente a T.I. Os colonos foram retirados e parte deles foi reassentada no município de Machadinho, no estado de Rondônia. Mas a ameaça de novas invasões nas picadas já abertas era uma constante. Diante desta insegurança, os Ikólóéhj e os Arara que também habitavam uma aldeia no interior da T.I., resolveram deslocar-se para o limite sul e assim coibir novas invasões<sup>87</sup>. Neste processo, instalaram-se inicialmente nas benfeitorias abandonadas e com o tempo novas aldeias foram estruturadas retomando o padrão de uma aldeia para cada grupo familiar.

Em decorrência deste deslocamento, a aldeia Igarapé Lourdes foi perdendo sua importância estratégica. O acesso por estrada para a cidade de Ji-Paraná tornou a região do Ikólóéhj mais atrativa em muitos aspectos, levando-a ao *status* “aldeia central” em pouco tempo. Neste período, Sebirop já era reconhecido como cacique, e sua atuação na expulsão dos invasores, juntamente com a de seu irmão Padág, legitimou sua liderança que havia iniciado ainda na aldeia Igarapé Lourdes.

Antes da expulsão dos invasores, no entanto, a FUNAI retirou os missionários da T.I., como mencionei acima. Contam meus interlocutores que Apoena Meirelles, presidente da FUNAI à época, ao visitar a aldeia Igarapé Lourdes para as tratativas da retirada dos

---

<sup>87</sup> Os anos 1970 e 1980 assistiram a uma violenta ocupação do Território de Rondônia. O Estado brasileiro estimulou a migração de camponeses das regiões Sul e Sudeste através de projetos de assentamento agrícola que foram insuficientes para atender a demanda. Para detalhes sobre este processo ver Felzke *et.al* (2014). Diante disso as terras indígenas passaram a ser alvo de indivíduos que agiam de má fé e vendiam lotes aos colonos recém-chegados.

colonos, questionou os Ikólóéhj sobre a ausência das festas tradicionais. Ao saber que estas não mais se realizavam devido à censura dos missionários, Apoena perguntou se desejavam seu afastamento. Mesmo que parte dos Ikólóéhj estivesse insatisfeita com a censura interposta pela igreja, sua etiqueta não permitia expulsar aqueles brancos que haviam, de certa forma, tomado como seus, que estavam presentes há cerca de vinte anos em seu meio e que os haviam ajudado em muitos aspectos. Não foi preciso ferir sua etiqueta, o presidente da FUNAI se encarregou de exigir sua saída.

Aproximadamente dez anos depois, os próprios Ikólóéhj solicitaram o retorno do missionário Orestes sob a promessa de que este não interferiria na sua “cultura”. No tempo que ficou proibido de entrar nas aldeias, Orestes recebia algumas famílias na sede da missão em Ji-Paraná onde continuava trabalhando na elaboração de cartilhas, na tradução da bíblia para a língua Gavião e realizava cultos e estudos bíblicos.

Com a abertura da aldeia Ikólóéhj, esta concentrou a grande parte das famílias que haviam saído do Lourdes<sup>88</sup>. Mas esta concentração durou pouco tempo e aos poucos a dinâmica residencial pautada em grupos familiares voltou a operar provocando inúmeras subdivisões e o surgimento de várias aldeias. Uma semana antes de dar por encerrada a etapa de campo, em fevereiro de 2015, descobri, meio sem querer, uma nova aldeia chamada Bananal. Três famílias nucleares de uma mesma família extensa haviam se mudado há pouco tempo para um lugar entre a aldeia Final da Área e Castanheira (Figura 02). Atualmente são dezessete as aldeias Ikólóéhj.

A cada ano que passa, novas famílias deixam a aldeia Igarapé Lourdes e se mudam para perto do Ikólóéhj. O principal argumento utilizado é a dificuldade de acesso. Embora haja uma estrada que ligue esta aldeia até o Ikólóéhj, ela permanece a maior parte do ano intransitável. No período chuvoso é impossível percorrer seus cinquenta quilômetros por terra, apenas a via fluvial pode ser utilizada tornando oneroso o transporte de pessoas e mercadorias. Atualmente, cerca de noventa pessoas, treze famílias nucleares ainda residem na aldeia Igarapé Lourdes. Algumas destas, no entanto, embora mantenham suas casas e constem no registro da SESAI como residentes nesta aldeia, passam a maior parte do ano em outros lugares.

A aparente estabilidade residencial nos anos em que a aldeia Igarapé Lourdes destacava-se como aldeia central, constituiu uma pausa no constante movimento das unidades domésticas e mesmo os grupos familiares que continuam nesta aldeia passaram a se

---

<sup>88</sup> Outras ocuparam as colocações dos colonos que foram expulsos da T.I.

afastar no núcleo central, próximo ao porto natural do rio, e construíram suas casas mais afastadas como atesta a imagem de satélite abaixo.

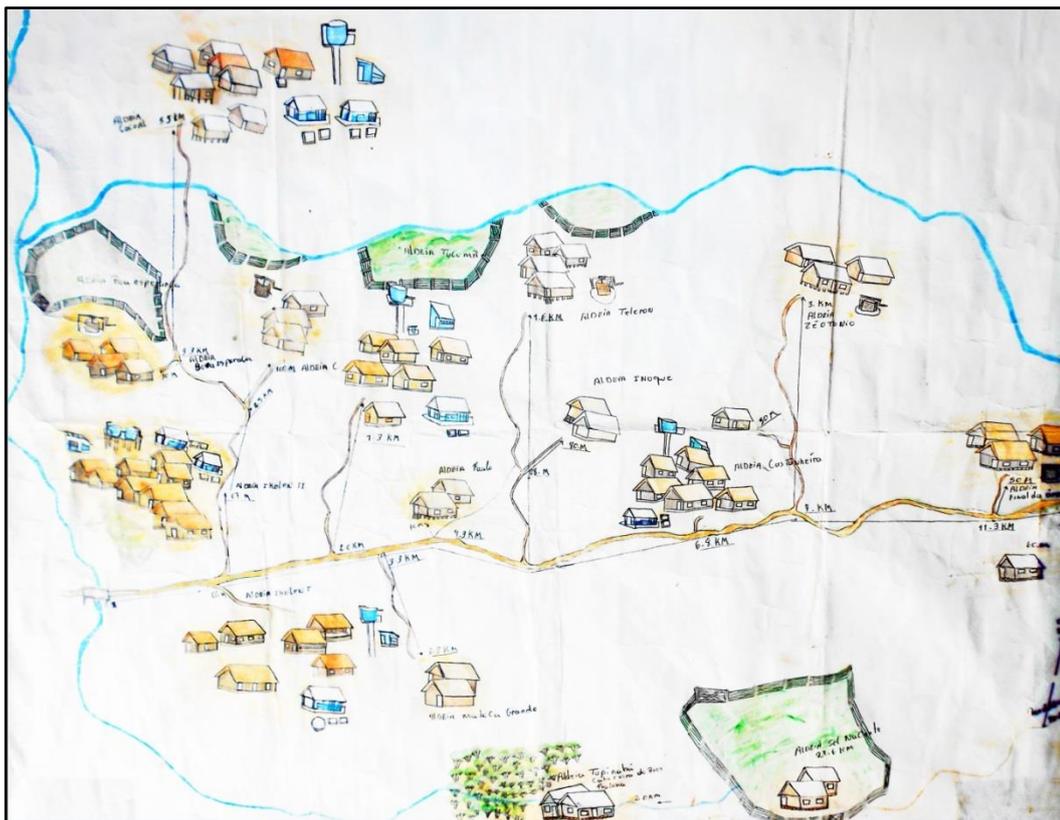
**Figura 14** - Configuração espacial da Aldeia Igarapé Lourdes em 2016



Fonte: Google Earth, 2016.

As pessoas que se transferiram da aldeia Igarapé Lourdes para a região da aldeia Ikólóéhj me explicaram que o fizeram pela dificuldade de acesso. Se por um lado, a presença do posto de saúde, da escola com ensino médio e da igreja – sede das festas – estimula a manutenção das residências no Ikólóéhj, a tendência é que os grupos domésticos se dispersem cada vez mais pelas redondezas. O padrão residencial em unidades pequenas e autônomas, conforme apontamos acima, é estruturante na socialidade Ikólóéhj. O que denominei de quarto movimento, portanto, está em curso.

**Figura 15** - Configuração das aldeias pelo ponto de vista de um jovem *ikólóéhj*.



Fonte: Mapa das aldeias da parte sul da T.I. elaborado por Thiago Xípo, filho do senhor Madjikihr, morador da aldeia Tucumã.

Como pudemos conferir acima, o padrão residencial anterior ao contato interétnico – e os primeiros anos após – constituía-se de pequenas unidades familiares autônomas, com uxorilocalidade temporária, pulverizadas pelo território, lideradas por um *zavidjaj* cujo prestígio estava relacionado com o seu *tih*, sua grandeza, sua capacidade de realizar festas e de aglutinar em torno de si seus filhos e genros pelo maior tempo possível. Estas aldeias eram interligadas pelos laços de consanguinidade e afinidade e constituíam uma socialidade ampliada através da realização das festas.

A residência uxorilocal temporária, que pode se alongar por anos e eventualmente, tornar-se permanente, como veremos a seguir, cria tensões muito grandes. Se de um lado o sogro não deseja liberar sua filha para um genro muitas vezes considerado insatisfatório por não trabalhar suficientemente, de outro o genro julga que, por mais que se dedique, nunca será suficiente para pagar sua dívida com o sogro. Sendo assim, as divisões são frequentes. Quando não opta pela residência patrilocal, é a neolocalidade que opera. Os casos de neolocalidade são frequentes quando o genro atinge a idade de ser sogro e constituir uma aldeia para si, trazendo, por sua vez, genros para morar consigo.

Depois de tantos movimentos e transformações, os Ikólóéhj retornaram ao padrão residencial disperso, ao que era “costume” como confirmou Sebirop, dentro dos limites da terra demarcada, evidentemente. As festas, censuradas pelos missionários quando os grupos domésticos viviam concentrados na aldeia Igarapé Lourdes, voltaram a ser o espaço-tempo de realização da socialidade ampliada com a dispersão destes grupos. Desde 2007, no entanto, com a mudança das festas do terreiro para a igreja, a socialidade ampliou-se ainda mais com a presença de outros povos. Sugiro, outrossim, que as festas da igreja, além dos elementos sociocosmológicos que encerram, foram instrumentalizadas pelos Ikólóéhj para ampliar suas relações sociais para muito além dos limites conhecidos até então. Além disso, permitem a desejada aproximação com o mundo do branco, sem abrir mão do “ser índio”, assegurado pelos termos em que a festa da igreja se realiza: preparo tradicional, manutenção de aspectos da estética corporal, música e dança até o amanhecer e, especialmente, alegria e animação.

Durante estes movimentos, os Ikólóéhj procuraram estabelecer alianças com os *outros*, Zoró, Arara, brancos e, mais recentemente, através da igreja, com Suruí, Cinta Larga e Wari?. Certamente muitos *outros* virão, afinal, como afirma Viveiros de Castro (2000), citando Lévi-Strauss,

‘trata-se de um sistema que não se basta a si mesmo, e que precisa sempre se referir ao meio circundante’ (Lévi-Strauss 1958b: 168). O exterior é portanto um traço interno, constitutivo da estrutura como um todo — ou melhor, ele é o traço que impede ativamente a estrutura de se constituir como um todo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p.25).

Portanto, o exterior como parte da estrutura interna, leva os Ikólóéhj ao desejo estratégico de tornar afins potenciais em afins reais, e assim incorporar pessoas, o que tem sistematicamente se concretizado. A “abertura ao outro”, tem possibilitado, desde o “tempo dos antigos”, a incorporação de todas outras coisas – além de pessoas – que lhes interessa, ou seja, mitos, bens, costumes, rituais e deuses. É com este intuito que, desde o início do contato, se empenharam em “pacificar” o branco e, assim ter acesso garantido aos “donos da riqueza” de que fala um dos mitos de origem sem, no entanto, abrir mão do “ser índio” que passa, inevitavelmente, pela festa/dança, ou seja, a *ibalâe*. Tanto é que só abriram mão das danças com bebida fermentada no terreiro quando puderam dançar na igreja.

Assim, os Ikólóéhj se constituíram enquanto povo, se relacionando com outros indígenas, com os brancos e com as coisas que lhes são próprias, suas mercadorias, sua forma de tratar as doenças, sua educação através da palavra escrita e, por fim, sua religião, que encontrou similitudes em vários aspectos da sua sociocosmologia. Em meio a tudo isso, depois de experimentarem uma fase de concentração na aldeia Igarapé Lourdes, os Ikólóéhj

retornaram ao antigo padrão residencial com aldeias formadas por um pai/sogro e sua família extensa. Tentaremos, na sequência explorar rapidamente como se constituem as relações de parentesco que estruturam a vida e a configuração das aldeias *ikólóéhj*.

## **O parentesco e as relações sociais *entre si* e com os *outros*: reflexões iniciais**

Nesta seção tratarei brevemente de alguns aspectos do parentesco *ikólóéhj*. Seu complexo e interessante sistema de parentesco merece uma análise mais apurada que não foi possível realizar aqui, entre outros motivos, porque demandaria um deslocamento da proposta da tese. Não me furto, no entanto, em proceder algumas reflexões iniciais especialmente atendendo aos interesses de meus próprios interlocutores que se mostraram empolgados com as genealogias e as questões sobre parentesco que lhes fazia. Apontamentos sobre algumas reflexões a respeito das categorias de parentesco estão inseridos no apêndice.

Como vimos, neste périplo de deslocamentos, as alianças dos *Ikólóéhj* com outros grupos eram frequentes. Apontei acima que as relações com os *Zoró* oscilavam entre momentos de intercasamentos e guerras. O contato inicialmente pacífico com os *Arara*, por sua vez, sofreu um abalo pelo evento descrito há pouco. Ambos os casos, no entanto, evidenciam o interesse exogâmico dos *Ikólóéhj* apesar do ideal endogâmico manifestado nas falas de meus interlocutores e nas próprias regras matrimoniais que prescrevem o casamento de EGO masculino com a filha da irmã (ZD), a irmã do pai (FZ) e a filha do irmão da mãe (MBD), coerente com o que afirma Viveiros de Castro (1995, p. 12) para a Amazônia

[...] onde domina uma morfologia de grupos locais pequenos e atomizados, o casamento de primos cruzados bilaterais se realiza comumente dentro de uma moldura de endogamia local. Sinais de uma preferência matrimonial avuncular (que coexiste com o casamento de primos) marcam várias terminologias do tronco Tupi e algumas terminologias da família Caribe.

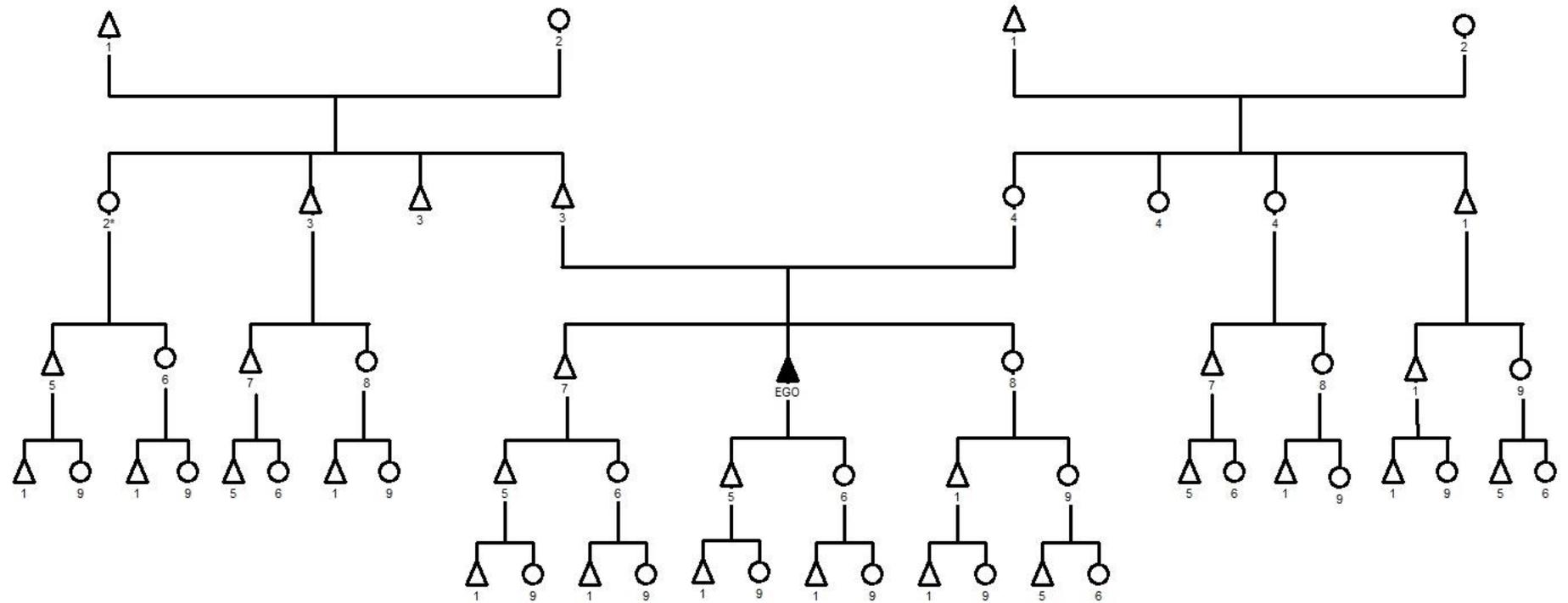
A distinção dos *Ikólóéhj* em relação a esta configuração amazônica ocorre pela ausência de bilateralidade, pois entre os *Ikólóéhj*, na geração do EGO, apenas a prima cruzada matrilateral (MBD) é considerada *úbarápir*, ou seja, mulher casável. A prima cruzada patrilateral (FZD) é considerada filha, ou seja, *údi*, pois sua mãe é um dos casamentos preferenciais de EGO (FZ = W). Os *Ikólóéhj* possuem uma terminologia de feições dravidianas, mas com distinções importantes em relação ao dravidianato clássico. A similitude com a terminologia dravidiana fica por conta do uso do mesmo termo para pai (F) e irmão do pai (FB) enquanto utiliza-se termo distinto para o irmão da mãe (MB) que equivale ao WF

para o EGO masculino, ou seja, o sogro. Do lado materno o mesmo termo para mãe (M) é utilizado para irmã da mãe (MZ) enquanto a irmã do pai (FZ) leva termo distinto. No caso de EGO masculino, a irmã do pai é uma mulher casável (FZ=W).

Intrigou-me, desde o princípio a versatilidade da categoria *zèrar*, o que parece ser uma distinção do sistema de parentesco *ikólóéhj* em relação ao dravidiano. *Zèrar* está presente em todas as gerações no caso do EGO masculino e está ausente apenas da geração do EGO ( $\emptyset$ ) no caso do EGO feminino, como pode ser conferido nas figuras 16 e 18.

Trata-se de uma categoria de afinidade que define, para o EGO masculino, que o *zèrar* é o pai da mulher casável – o sogro – ou o irmão dela – o cunhado; e para o EGO feminino é o próprio homem casável. A literatura sobre os tupi mondé informa que, para os homens, a configuração MB/ZD (irmão da mãe com a filha da irmã) é o casamento preferencial. Disseram os Cinta Larga para Dal Poz (1991, p.110) que o “casamento bom” é com a filha da irmã e que esta mulher (ZD) chama seu tio materno (MB) de *kokó*. Brunelli (1989, p.155) informa que também entre os Zoró este é o casamento preferencial e que a filha da irmã chama o irmão da mãe *kur-kur*. Ambos os termos equivalem a categoria *zèrar* para o caso do MB (irmão da mãe). Brunelli (1989, p.155) ainda faz referência ao casamento com as primas cruzadas bilaterais, mas nenhum destes autores encontrou casamento da irmã do pai com o filho do irmão (FZ/BS), como ocorre entre os *Ikólóéhj*.

Figura 16 - Categorias de parentesco a partir do ego masculino

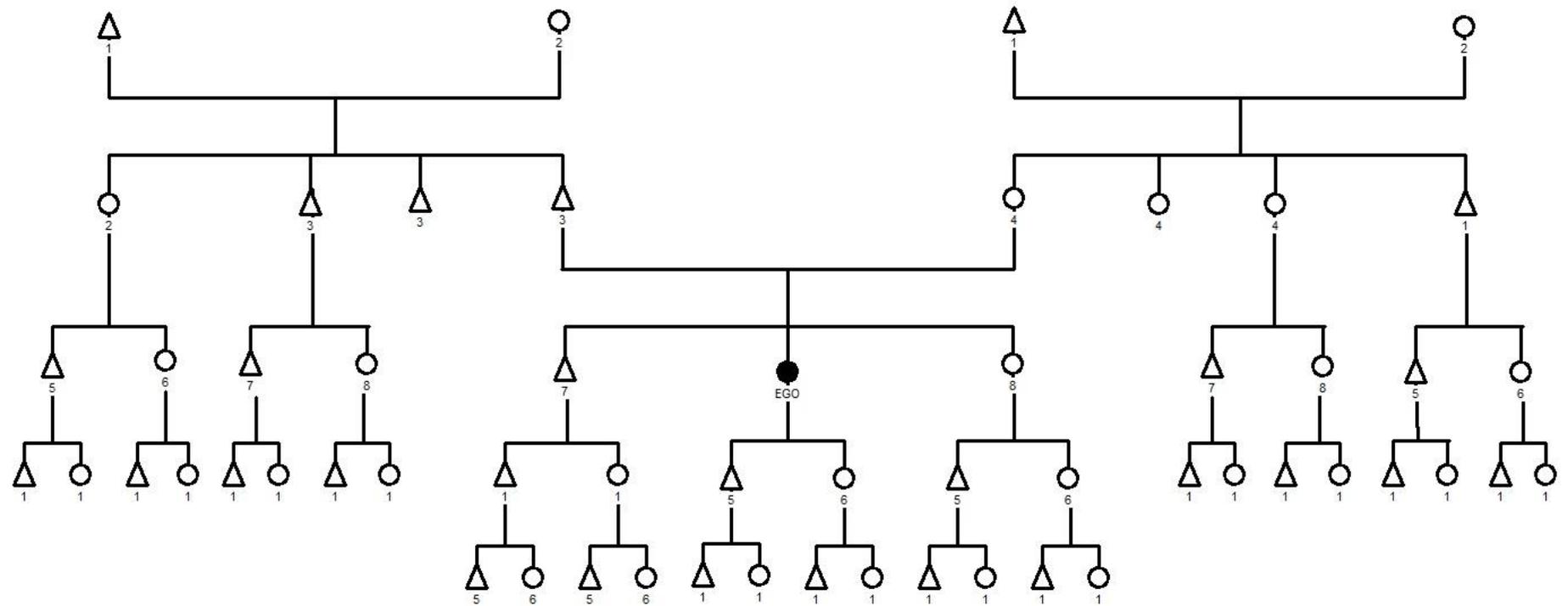


**Figura 17** – Quadro legenda dos vocativos e termos de referência em relação ao EGO masculino

Número	Vocativos	Termos de referência <sup>89</sup>
1.	Zèrar	xiserar ou kòro
2.	Bojá	xi ma bojá ou kòro
2*	Bója (casável)	xi ma bojá ou kòro
3	Papá	xima papá ou xisov
4	Gàj	xima gàj ou xiti
5	Ódjov	xinetóv
6	Ódi	xi vaír
7	Zàno	xisano
8	Óhbar	xihpar
9	Óbarápir (filha da irmã)	xihpar mápir

<sup>89</sup> Os termos de referência das figuras 17 e 19 são termos possuídos e estão colocados aqui na 3ª p.sing. Com a substituição do pronome para 1ª p. sing., ficariam assim constituídos, ô-zèrar, ô-ma-bojá, ô-ma-gàj, ô-djov, ô-di, ô-zàno, óbarápir.

Figura 18 - Categorias de parentesco a partir de ego feminino



**Figura 19** – Quadro legenda dos vocativos e termos de referência em relação ao EGO feminino

Número	Vocativo	Termo de referência
1	Zèrar	xiserar ou kòro
2	Bojá	xi ma bojá ou kòro
3	Papá	xima papá ou xisov
4	Gàj	xima gàj ou xiti
5	Ódjov	xinetóv
6	Ódi	xi vaír
7	Zòa	xisoa
8	Zàno	xisano

Em uma tarde de domingo, conversávamos eu, Denny Moore<sup>90</sup> e Xipiabihir na aldeia quando Denny perguntou ao nosso amigo se os Gavião não chamam o *zèrar* (MB) de *kor-kor* que como vimos, parece ser comum aos outros *mondé*. Xipiabir respondeu que “não muito, isso é mais costume *zoró*”, confirmando que este vocativo era mais utilizado “antigamente”.

Percebe-se que dos Cinta Larga aos *Ikólóéhj*, passando pelos *Zoró*, a categoria *zèrar* foi assumindo mais posições, embora não saberia inferir o significado disso em termos sociológicos. Poderíamos falar em uma idiosincrasia do caso *Ikólóéhj* por conta desta terminologia incomum? Penso que não. Ao que parece a nomenclatura pode estar na base da disseminação do vocativo *zèrar* para todas as gerações. Hugh-Jones (2002, p.45) já dizia em seu texto sobre nomenclatura no noroeste amazônico que “[a] relevância dos nomes pessoais e dos sistemas de nomenclatura é uma das marcas distintivas da literatura etnográfica sobre as terras baixas da América do Sul” e nos *Ikólóéhj* ela está ligada à continuidade do *tib* – o princípio vital –, à afinidade e ainda constitui um emblema de prestígio ao nomeador, pois ao nomear ele está produzindo um *outro* de si mesmo, um “xerox” como afirmam meus interlocutores.

Não pretendo aqui aprofundar esta questão, pois não tenho dados suficientes para tal imersão. No entanto, algumas considerações gerais, baseadas no que os *Ikólóéhj* me mostraram, podem ser inferidas. Dizem os *Ikólóéhj* que qualquer um pode dar um nome (seu nome) a uma criança, mas na vida ordinária percebi algumas regras. Prioritariamente as mulheres nominam as meninas e os homens os meninos. Normalmente estes nomes são dados pelos avós, materno ou paterno, ou pelo irmão da mãe, o *zèrar*. Ficarei aqui com os exemplos masculinos, pois parecem ter um rendimento maior para as reflexões que trago a seguir.

Moore (comunicação pessoal) chamou a atenção para o fato que o termo de referência *ê-zérat*<sup>91</sup> (seu *zèrar*) é cognato de *ê-zet* (seu nome). De fato são os homens da posição *zèrar*, preferencialmente o tio materno (MB), mas eventualmente também os avós materno (MF) e paterno (FF), os que nomeiam os meninos ao nascer. Há, portanto, uma tendência de um sogro nominar um genro potencial. Isso ocorre tanto no casamento de EGO com a prima cruzada matrilateral (MBD), no casamento amital (FZ) e no casamento

<sup>90</sup> Linguista do Museu Goeldi que viveu entre os *Ikólóéhj* nos anos 1970 e escreveu sua tese sobre a língua gavião (MOORE, 1984).

<sup>91</sup> Há algumas diferenças entre a grafia utilizada por Moore e a que utilizo na tese. Optei por usar a grafia utilizada na escola da aldeia pelo professor Iram Káv Sona, pois não dispunha de um material mais sistematizado para utilizar a versão proposta por Moore.

avuncular (ZD), ou seja, os três tipos de casamento preferencial. Embora seja menos comum, um pai pode nominar o próprio filho, mas não saberia afirmar em que situação isto ocorre.

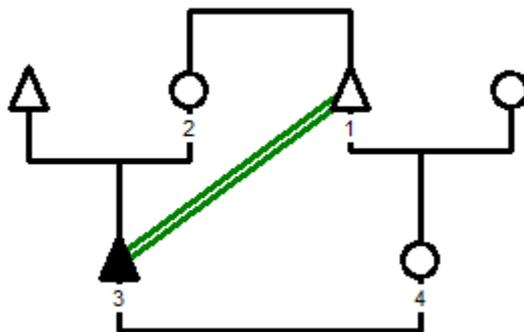
Antes de entrarmos nos exemplos de nomeação propriamente ditos, indico alguns pontos sobre a nomeação nos Ikólóéhj que, assim como para os outros ameríndios, não se trata apenas de dar um nome, como já analisaram Gonçalves (1993) e Hugh-Jones, S. (2002), entre outros. Apontei acima que quando a criança recebe o primeiro nome, é o *tìh*, o princípio vital, a alma verdadeira, do seu nominador que passa a fazer parte dela. Esta é uma forma deste homem se duplicar no mundo. Como disse Sebirop, “quando meu *zèrar* dá seu nome pra mim, eu sou ele, sou a cópia dele”.

No decorrer de sua vida, uma pessoa vai adquirindo nomes, o nome dado pelo seu *zèrar*, nomes comuns que são incorporados diante de acontecimentos importantes da sua vida, tais como festas e viagens, e também nomes jocosos que são atribuídos por amigos, algo similar com que Hugh-Jones (2002) encontrou no noroeste amazônico.

Os mais velhos possuem um arsenal de nomes, que são repassados por ocasião do nascimento dos seus *zèraréhj*. Quanto mais prestigiado for o *zèrar*, mais nomes ele agregará e, portanto, mais nomes entregará. Um *zavidjaj*, por exemplo, que no decorrer de sua vida ofereceu várias festas e recebeu nomes por cada uma delas, por ser um *madjaj*, um dono de festa, possui muitos nomes. Dizem meus amigos que Sorabáh Djigúhr possuía incontáveis nomes. Alberto Padág contou que quando fez uma festa em sua aldeia ele chamou-se *Xijavbóhj*. Quando seu neto nasceu, deu este nome para ele. Em função da nomeação, Alberto passou seu *tìh* para seu neto (*zèrar*) e, assim, possui uma “cópia” sua na terra, uma “xerox” como disse Sebirop.

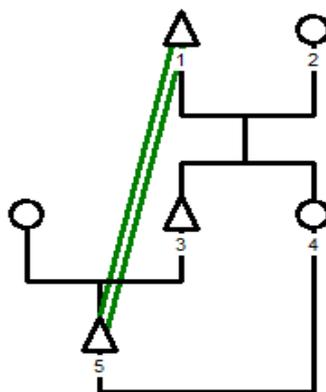
“Eu tenho um de mim lá nos Zoró” disse Sebirop referindo-se a um menino que nomeou, seu *zèrar*, que mora no povo vizinho. Todo indivíduo masculino é um *zèrar* (mesmo as crianças), porque admite-se que ele é cópia, “xerox”, de um *zèrar* que o nomeou. Uma reflexão mais apurada precisa ser feita para compreender as razões pelas quais as meninas também são chamadas de *zèrar* pelo EGO feminino. Por ora, partindo-se do pressuposto colocado acima, que o sogro nomeia seu genro potencial, vejamos quais são as relações entre nominador/nominado e as regras dos casamentos preferencias *ikólóéhj*.

**Figura 20** - Relação entre nomeação e casamento com a MBD.



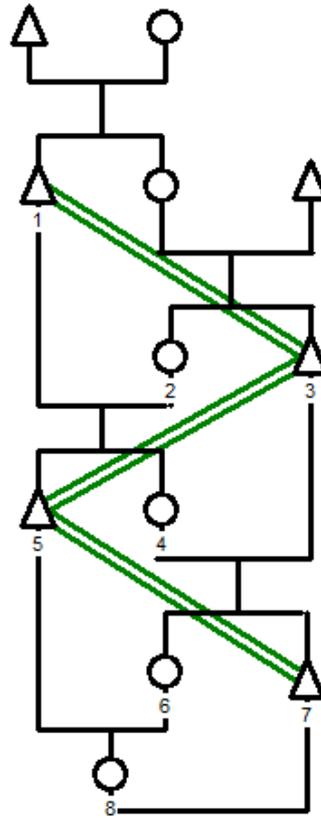
O irmão da mãe, o *zèrar* (01) é o nominador do filho da irmã (03), chamado igualmente de *zèrar*. O nomeado é um possível noivo para a filha de 01. A linha dupla diagonal refere-se a relação de nomeação. De 29 casamentos analisados por mim que os *Ikólóéhj* consideram “corretos”, treze seguiram esta configuração – casamento de EGO com a MBD – embora não pudesse afirmar com certeza que em todos estes casos foi o irmão da mãe que nomeou o genro. Assumo que um aprofundamento nesta questão necessite de um estudo mais detalhado que está fora do alcance desta tese.

**Figura 21** - Relação entre nomeação e casamento amital.



No exemplo acima é o avô paterno (01) que nomeia o filho do seu filho (05) cujo casamento com a irmã do pai, a *bojá* (04), é uma das possibilidades matrimoniais para os homens, embora, como afirmei acima, este seja o casamento “correto” do ponto de vista das mulheres mais velhas.

**Figura 22** - Relação entre nomeação e casamento avuncular



A figura 22 traz o modelo para o casamento avuncular (MB/ZD). Também neste caso o nominador é potencialmente um sogro, mas também um cunhado, na medida em que o nominador pode casar com a irmã do nominado, seguindo a equação MB/ZD. O *zèrar* (01) nomeia o filho de sua irmã (03), que é potencialmente um noivo para sua filha (04). Este noivo, por sua vez é o *zèrar* (03) que nomeia igualmente o filho de sua irmã (05) que será seu genro ao casar com sua filha (06), e assim sucessivamente.

Sugiro, outrossim, que o *zèrar*, ao nomear seu genro potencial esteja assegurando seu prestígio através do marido de sua filha, seu “xerox”, afinal, com o “atrator uxorilocal” operando, este homem irá morar com o sogro. Toda esta operação possibilita aos *zavidjaj* atrair *afins* que sejam “como ele”, próximos a ele, que possuam seu *tib*.

Dizem meus amigos que antigamente os Ikólóéhj só casavam entre si, que “o certo é casar com Gavião” e que os abundantes casamentos com pessoas de outros povos e com brancos “é coisa de hoje”. No entanto, os casamentos feitos “fora” sempre fizeram parte do seu *modus operandi*. Os dados genealógicos obtidos por mim – que em poucos casos conseguiram chegar até a terceira geração ascendente pela razão precípua que os mortos e

seus nomes devem ser esquecidos – dão conta de casamentos com Zoró desde antes do contato com os brancos; e com os Arara, justamente os que intermediaram tal contato, desde os primeiros encontros que estabeleceram com eles.

Lembro que naquele momento os *Ikólóéhj* não constituíam uma unidade sociopolítica, um *povo*, mas grupos domésticos que gravitavam em torno dos *zavidjajéhj* mais prestigiados. O que hoje meus interlocutores entendem como “a gente só casava com *Ikólóéhj* mesmo” refere-se possivelmente às alianças matrimoniais efetivadas entre os grupos patrilineares dos quais falei acima, que ainda operam em outras sociedades de línguas tupi-mondé, tais como Suruí e Cinta Larga (MINDLIN, 1985; DAL POZ, 1991), mas que nos *Ikólóéhj* e nos Zoró (BRUNELLI, 1989), tais como os *Ikólóéhj* me indicaram, parecem não operar como no passado. Cito novamente o interlocutor que comparou ambas as situações: “Assim como hoje o pessoal casa com Arara, Zoró... naqueles tempos os *Bábsèhvéhj*, *Pàbiéhj*, *Ikólóéhj* e *Màhv Sága* casavam uns com os outros, misturou tudo”. Ou seja, para ele, foram os casamentos entre os diferentes grupos patrilineares que formaram o que são hoje os *Ikólóéhj*.

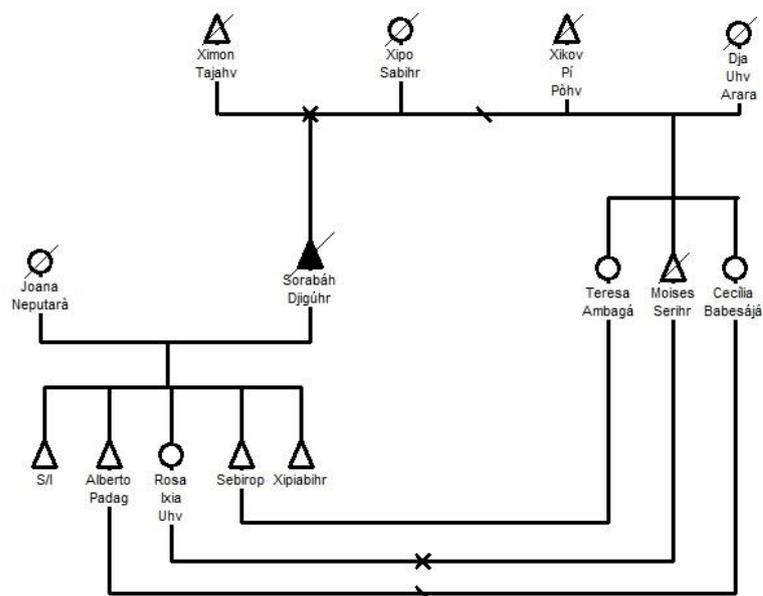
Partindo-se do pressuposto que endogamia e exogamia não são categorias substantivas, mas sim eminentemente relacionais, os *Ikólóéhj* são simultaneamente endógamos e exógamos. Do ponto de vista dos antigos grupos patrilineares os casamentos se davam com os “de fora” do seu grupo, para um *Ikólóéhj* de hoje estes mesmos casamentos “de antes” se realizavam com os “de dentro”. Pondero, no entanto, que mesmo constituído por grupos patrilineares – que foram perdendo sua operatividade, possivelmente devido ao radical decréscimo populacional –, estes grupos que se entendem hoje como *Ikólóéhj* estabeleciam alianças matrimoniais entre si e com os vizinhos Zoró e Arara. Estas alianças se efetivavam por duas razões em especial, a já comentada “abertura ao outro”, que também já contém em si a segunda razão, qual seja, a estratégia de se conduzir em um mundo em que *outros* muito diferentes começam a interferir sistematicamente em suas vidas, os brancos.

Um casamento emblemático entre *Ikólóéhj* que exemplifica estas alianças é aquele que foi concretizado entre os filhos do *zavidjaj* Xikov Pí Pòhv (Ambagá, Babesájá e Seríhr) e os filhos do *zavidjaj* Sorabáh Djígúhr (Sebirop, Padág e Ixía Úhv). Ocorridos entre os anos 1960 e 1970, estes casamentos uniram as famílias destes prestigiados *zavidjajéhj* – homens que possuíam *tìh* (grandeza) e organizavam grandes festas – e os descendentes destes matrimônios constituem importantes lideranças *ikólóéhj* na atualidade, ocupando espaços no movimento indígena, na educação escolar, na saúde e nas associações indígenas.

Sebirop, que casou-se com Teresa Ambagá, foi legitimado como cacique dos Ikólóéhj porque além de contar com o prestígio do seu pai e do seu sogro, assumiu o importante papel de mediar, desde muito jovem, as relações entre os indígenas e os brancos. Desde jovem Sebirop passou a exercer cargos na FUNAI, tornando-se um líder reconhecido nacionalmente. Seu casamento e de seu irmão mais novo, Alberto Padág, são considerados casamentos “corretos” pelas regras dos Ikólóéhj. Em ambos os casos ocorreu um casamento amital, ou seja, estes homens casaram-se com as irmãs (classificatórias) de seu pai Sorabáh, eles chamavam suas esposas de *bojá*. Dizem as mulheres mais velhas com quem conversei a respeito que este é o casamento “mais certo”, ou seja, as mulheres casarem com seus sobrinhos (FZ/BS). Entre os homens o discurso é outro, embora confirmem que este é um casamento possível e correto, para eles o casamento preferencial é com a filha da irmã (MB/ZD). Ao que parece enquanto as mulheres sustentam seu interesse em matrimônios com homens mais jovens, o discurso masculino defende a preferência por mulheres mais jovens.

Voltando ao exemplo acima, se do lado dos filhos homens de Sorabáh, as uniões foram consideradas corretas do ponto de vista da regra, o casamento de sua filha Rosa Ixía Úhv com Moisés Seríhv não seria possível se apenas as regras de casamento estivessem operando. Neste caso, Rosa casou com seu *papa* Moisés Seríhv. Vejamos:

**Figura 23** - Casamento entre os filhos dos *zavidjajéhj* Xikóv Pí Pòhv e Sorabáh Djigúhr



As regras existem e são seguidas na medida do possível, mas outras variáveis são levadas em conta para o cálculo com quem se deve casar. Sebirop explicou que neste caso, o que houve foi uma troca. Na medida em que Xikov Pí Pòhv cedeu duas filhas, nada mais junto que Sorabáh Djigúhr cedesse sua filha em troca. Esta troca repercutiu no fortalecimento político destas famílias diante das demais. A ponto do genro de Xikov Pí Pòhv, Sebirop, ser legitimado como cacique, categoria de liderança incorporada depois do contato interétnico.

Ao tempo que casavam entre si, os Ikólóéhj também realizavam festas e convidavam os vizinhos. As festas constituíam instrumentos – e ainda constituem – para transformar afins potenciais em afins reais. Os Ikólóéhj, como afirmei acima, almejam a presença de *outros* em seu meio, como indicam os casamentos mistos existentes nas aldeias:

**Figura 24** - Quantitativo de casamentos mistos entre os Ikólóéhj

	Ikólóéhj (W)	Ikólóéhj (H)
Zoró	22	18
Arara	16	14
Branco	02	07
Outras etnias	02	04

Fontes: SESAI, 2015 e dados de pesquisa de campo entre 2013 e 2015.

A maior parte destes casais residem nas aldeias Ikólóéhj. O ponto é que esta configuração de casamentos mistos constituía uma prática há muito tempo, embora o incremento populacional, que hoje chega a 742 pessoas, segundo dados da SESAI (2016), tornasse possível a ampliação deste tipo de união. Muitos dos adultos são filhos ou netos de pais *ikólóéhj* com mães ou avós *zoró* ou *arara* e infiro que se hoje é o contrário que predomina de maneira discreta – mulheres *ikólóéhj* casadas com homens *zoró* ou *arara* – é porque as alianças estão se atualizando e, neste sentido, a cada geração um grupo sempre fica devendo. Além das habituais alianças matrimoniais com Zoró e Arara, mais recentemente, casamentos com pessoas de etnias mais distantes estão tendo lugar entre os Ikólóéhj. Dois casamentos se efetivaram em função da participação de dois jovens em um curso de capacitação realizado na cidade de Manaus anos atrás e dois casamentos com Suruí e um com Cinta Larga – antigos inimigos – vieram na esteira das atividades promovidas pela igreja.

O único caso de matrimônio com pessoa de outra etnia, que não Zoró e Arara, ocorrido em tempos pregressos, na época em que a quase totalidade dos Ikólóéhj residia na aldeia Igarapé Lourdes, é o casamento de Frederico Pihnuhn com dona Maria Parintintin. Cito esta união porque ela é emblemática para compreendermos o processo de consanguinização e aparentamento de crianças *afins* por homens *ikólóéhj*, tornando-os seus filhos consanguíneos. Dona Maria chegou à T.I. Igarapé Lourdes com três filhos pequenos que foram adotados como filhos por seu marido. É pelo vocativo *papa* que estas pessoas – atualmente adultas e donas de suas próprias famílias, sendo sogros e sogra – chamam o marido de sua mãe. Mais quatro filhos foram gerados desta união e é como *ódjov* (filho) e *ódi* (filha) que Frederico chama todos seus filhos e filhas.

Há inúmeros outros casos deste tipo entre os Ikólóéhj que inferem um processo de consanguinização de afins, coerente com a literatura a respeito do parentesco amazônico em que a afinidade encontra-se no domínio do dado e a consanguinidade é a relação a ser construída, “daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p.08).

Uma mulher que casa com um homem *ikólóéhj*, possuindo filhos pequenos de outros relacionamentos tem suas crianças consanguinizadas pelo marido e seu grupo familiar, independente desta criança ter pai *ikólóéhj*, branco, ou de outra etnia. Outros dois casos na aldeia são emblemáticos neste sentido. Duas importantes lideranças casaram com mulheres não indígenas que possuíam filhos cujos pais eram igualmente não indígenas. Estes homens consideram estas crianças como suas e, como tal, podemos dizer que foram consanguinizadas.

No entanto, esta consanguinização tem limites. Tornar-se uma pessoa *ikólóéhj* é uma construção que envolve não apenas a troca de substâncias e a residência conjunta – que todavia são fundamentais para o processo –, mas a aquisição de um comportamento que atenda ao conceito de *boa conduta* dos Ikólóéhj. É sintomático que estas pessoas, caso se envolvam em conflitos na aldeia, ou mesmo ao violarem a etiqueta, sejam apontadas pelos demais pela sua ascendência paterna não-*ikólóéhj*. Frases do tipo “ele fez isso porque não é Ikólóéhj, porque se fosse não fazia”, foram ouvidas algumas vezes por mim, sempre em situações envolvendo algum conflito. Ao que parece, por mais que estas pessoas tenham sido consanguinizadas e se identifiquem como Ikólóéhj, sempre paira sobre elas uma possibilidade de que sua posição anterior, de afim, de estrangeiro, seja evocada. Mas não apenas nestes casos, de aparentamento de filhos de pai e mãe estrangeiros, que a ascendência não-*ikólóéhj*

insiste em ser evocada. Filhos de uma relação anterior da mãe com homem de outra etnia e que foi consanguinizado pela família do pai Ikólóéhj, caso se envolvam em situações conflituosas na comunidade, serão considerados pela etnia de seu pai, mesmo que no cotidiano a identidade Ikólóéhj predomine.

Tomo aqui duas situações para ilustrar a questão. A primeira situação refere-se a um homem do segundo exemplo – uma mulher *ikólóéhj* anteriormente casada com um homem de outra etnia e que contrai um novo casamento com um homem *ikólóéhj*. Neste caso, seu filho é considerado Ikólóéhj e ele próprio se identifica enquanto tal. Presenciei, no entanto, uma reunião envolvendo uma parte expressiva da comunidade e das lideranças, em que este homem opinou contrariamente à maioria dos presentes. Naquele momento nada lhe foi dito diretamente, no entanto, na sequência da reunião apareceram comentários que diziam: “*fulano* não tinha nada que ser contra, ele nem Gavião é”.

A segunda situação é muito mais grave, por tratar-se de um homem que se envolveu em um crime dentro da Terra Indígena<sup>92</sup>. Embora seja considerado filho (*ódjov*) pelo marido *ikólóéhj* de sua mãe não-indígena, não é reconhecido assim pelos demais, especialmente após o trágico acontecimento. Neste caso, sua identidade não-indígena foi evocada não apenas internamente, mas especialmente diante dos “brancos”, pois evidentemente, os Ikólóéhj queriam deixar claro para estes que tal crime não havia sido praticado por um indígena.

Como é bastante frequente nas Terras Baixas, o viver juntos opera a consanguinização de afins e, conseqüentemente a identidade Ikólóéhj é construída a despeito da descendência dos pais. Esta questão fica muito clara quando se trata de casamentos com não-*ikólóéhj*, sejam de outras etnias ou com os brancos. Dizem meus interlocutores que toda criança cujo pai é Ikólóéhj, é ela própria *ikólóéhj*. Vimos, no entanto, que filhos de mãe *ikólóéhj* e pais não-*ikólóéhj* e que são criados na aldeia junto ao grupo familiar da mãe são considerados cotidianamente *ikólóéhj*, desde que, como já apontamos, não firam a *boa conduta*.

Acompanhei um caso de um amigo *ikólóéhj* que, após um relacionamento frustrado com uma mulher não indígena, lutou para ter sua filha de volta para ser criada na aldeia por sua mãe. A mulher havia ido embora da aldeia e levado a menina para a cidade deixando o pai e sua parentela em desespero. Quando conseguiu ter a filha de volta no seu grupo familiar, este amigo expressou sua felicidade: “agora tá tudo bem, minha filha tá comigo”. Em conversa com estes amigos, confirmaram a identidade *ikólóéhj* da menina, mas que poderia

---

<sup>92</sup> Este evento ocorreu em 2013 e prefiro não dar detalhes tendo em vista a complexidade e a situação de vulnerabilidade dos envolvidos.

perdê-la caso não voltasse mais para a aldeia e não fosse criada como tal, ou seja, os laços criados por conta do “viver juntos”, neste caso, são mais poderosos dos que os laços de “sangue”.

Mais recentemente, meus interlocutores reclamaram que as crianças que estão sendo registradas pela FUNAI como *zoró* ou *arara* porque seus pais pertencem a estas etnias, mas que residem com os Ikólóéhj, deveriam ser registradas como *ikólóéhj*. É evidente que o que está em jogo aqui é o desejo dos Ikólóéhj, próprio dos povos tupi, em aumentar seu grupo, trazendo e aparentando *outros*. No entanto, como já vimos, tanto a consanguinidade/descendência quanto o “viver juntos” tem seus limites e depende de quem é este *outro* de que estamos falando e do quanto ele incorpora a *boa conduta* dos Ikólóéhj.

Falando ainda de residência e tomando como um ponto de reflexão as divisões atuais das aldeias que voltaram a seguir o padrão antigo, ou seja, geralmente é em torno da casa (que substituiu as grandes malocas desde o contato interétnico) de um pai/sogro (*zavidjaj*) que residem suas filhas e genros e, se possível, seus filhos e noras.

E, embora afirmasse anteriormente que o padrão residencial se caracteriza pela uxorilocalidade temporária pelas informações dos meus amigos, o que observei, na prática, é que em mais da metade dos casamentos a residência uxorilocal permanece por muitos anos, até que este genro tenha condições de, ele próprio se tornar um sogro e desta forma, abrir sua própria residência, não muito distante da atual. Embora seja este o padrão mais comum em termos absolutos, as residências virilocais são bastante frequentes, representando quase metade dos tipos de residência. Isso significa que depois dos meses em que o genro presta o “serviço da noiva”, ele retorna com sua esposa para perto do seu pai e ali permanece.

A neolocalidade é menos comum e repercute no surgimento de novas aldeias. Um fator que tem contribuído decisivamente para as mudanças nos padrões residenciais são as atividades profissionais dos jovens casais. Há casos de mulheres que foram morar na aldeia da família do marido desde o início do casamento porque ele possui algum cargo assalariado na sua aldeia, tal como Agente Indígena de Saúde (AIS), Agente Indígena de Saneamento (AISAN) ou professor. Isso ocorre não apenas entre aldeias Ikólóéhj, mas encontrei dois casos de mulheres casadas com homens zoró que foram morar na aldeia dos maridos. Nestes dois casos, um da aldeia Ikólóéhj II e outro na aldeia Castanheira – onde ambos, marido e mulher são professores das escolas Zoró – as mulheres mantêm casas junto à aldeia dos pais para onde sempre retornam nos períodos de férias.

Tal como antigamente as pessoas gravitavam em torno dos *zavidjajébj* de maior prestígio, ainda hoje, um pai/sogro influente consegue manter em torno de si não apenas seus genros, mas também seus filhos e noras e, em alguns casos pelos menos um de seus irmãos (*zàno*) com sua família. Esta é a configuração da maioria das dezessete aldeias. Nestes aspectos não se afastam os *Ikólóéhj*, com pequenas exceções, do que já foi amplamente debatido pela etnologia, ou seja,

[a]s formas de residência são complexas, dificilmente mostrando uma unilocalidade inequívoca, entretanto, e embora existam exceções virilocais, divisa-se a presença de um ‘atrator uxorilocal’ de base, inflitando um campo estratégico onde o peso político das parentelas é o fator decisivo (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p.12).

Por fim, embora haja regras de casamento, regras de nomeação, de residência, elas são bastante flexíveis e sua observância ocorre muito em função do contexto. Vários casamentos considerados “errados” por meus interlocutores são justificados por outras vias, diferentes das regras matrimoniais. Seguidas à risca mesmo, são as regras com relação aos parentes próximos, lineares e colaterais, e à medida que as pessoas são pensadas como próximas ou distantes, tanto pelo cálculo genealógico quanto pelo residencial. Dizem os *Ikólóéhj* que “é melhor casar com o *de fora* do que com *parenté*”, “Deus me livre de casar com parente” disse alguém. Nestas falas, parente é sinônimo de consanguíneo. Há, portanto, duas forças operando na socialidade *ikólóéhj*, um ideal endogâmico que deseja o casamento entre si para manter o sangue forte, como me afirmaram alguns e fortalecer o grupo diante dos *outros*, e o desejo exogâmico que os leva, estrategicamente, a estabelecer alianças com todos os que cruzaram seu caminho e assim, trazer pessoas para o grupo a fim de aparentá-las, consanguinizá-las.

É esta equação, que tenta equilibrar a relação *entre si* e com *o outro*, que norteia a forma como os *Ikólóéhj* se constituíram enquanto povo. Atualmente a relação com o *outro* está em processo de ampliação e, dentre os vários instrumentos para esta ampliação, encontram-se as festas da igreja que aumentaram exponencialmente a possibilidade de fazer afins reais, como mostram os recentes matrimônios contraídos com pessoas de etnias consideradas inimigas em tempos pregressos. Por outro lado, esta ampliação traz para alguns dos meus interlocutores a preocupação de que o povo está se misturando demais e, portanto, enfraquecendo.

Vimos também que, apesar da supremacia da afinidade sobre a consanguinidade nas relações familiares, ao fim e ao cabo, a consanguinidade é evocada em momentos de conflitos, ou seja, ela esta ali, potencialmente presente, como um elemento a ser acionado se

nada mais funcionar. No exemplo que eu trouxe acima sobre o homem que é considerado Ikólóéhj pelo seu pai indígena ao passo que a mãe não é indígena e que se envolveu em um crime, ocorreu um fato emblemático em uma reunião na aldeia com o coordenador da FUNAI e o procurador do Ministério Público Federal para tratar do caso. Presenciei naquela oportunidade, os Ikólóéhj solicitarem às autoridades presentes que fosse feito um exame de DNA no rapaz para que ficasse provado para os brancos que ele, de fato, não é um Ikólóéhj.

Sugiro, outrossim, que a busca por prestígio dos homens da aldeia é uma importante característica da organização social *ikólóéhj*. Os homens nomeiam seus genros potenciais para ampliar a possibilidade de ter “outros de si” liderando, futuramente, unidades residenciais, uxori-locais ou não. Nominar, organizar festas e ter *boa conduta* caracteriza um homem de prestígio, um *zavidjaj póbj* (lit. grande dono de maloca). Assim eram Sorabáh Djigúhr e Xikov Pí Pòhv. Atualmente parece haver uma disputa de prestígio, embora eu não entre neste mérito, entre os *zavidjajéhj* e as lideranças da igreja, como indicam as *festas da igreja* e o controle sobre a fala que comentei brevemente no primeiro capítulo.

Por fim, o complexo mundo entre os humanos que, em parte, eu trouxe até aqui só não é mais complexo do que as relações que os Ikólóéhj estabelecem, atualizam e ampliam constantemente com as *gentes* que habitam os três planos que formam o cosmos. É lá que moram os *aliados* e os *perigosos*, é para lá que seguem as três almas em que se divide a pessoa assim que deixa a vida e é para lá que boa parte do pensamento Ikólóéhj se dirige em momentos de perigo, chuva, trovões, entre outros. Como diz Viveiros de Castro (1995, p.13)

De qualquer modo, na Amazônia como no Brasil Central, mesmo as sociedades que exibem *descent constructs* reservam um lugar à parentela, e em geral dependem de um regime onde **a residência possui um rendimento estrutural mais elevado que a descendência**. Em ambas as regiões, os sistemas onomásticos, as atitudes cognitivas e as concepções filosóficas associam-se para produzir uma configuração onde as genealogias resultam pouco profundas e pouco importantes, e onde **a descontinuidade ontológica entre vivos e mortos tende a prevalecer sobre as diferenças sociológicas entre os vivos**. (grifo meu)

Os Ikólóéhj não se furtam a incorporar o que lhes interessa do *outro*, como já assinaléi acima. O exterior é o termo necessário para completar o interior e se desdobrar em outros termos, especialmente no que diz respeito à “descontinuidade ontológica entre vivos e mortos”. Neste sentido veremos a seguir como os Ikólóéhj tratavam de sua cosmopolítica e em que sentidos ela se transformou com a presença do protestantismo fundamentalista. No decorrer dos deslocamentos expostos neste capítulo acompanhamos como os *ikólóéhj* antigos e atuais, se relacionavam e se relacionam entre si e com os *outros* humanos. Nos próximos

capítulos é a relação social com as *gentes* dos outros planos cosmológicos, o universo Ikólóéhj, que tentarei descortinar.

# Capítulo 03

## O cosmos e as festas



*Cada cultura tem sua maneira de vivenciar sua religião,  
sua espiritualidade.*

*Parece que nós não somos seres humanos.*

*Para algumas pessoas religiosas  
parece que a gente estava no inferno.*

*Deus colocou cada etnia no meio da floresta.*

*Por isso me sinto discriminado.*

*Pois os líderes da igreja acham que  
nossos antigos adoravam o demônio.*

*Mas não é assim.*

*Isso é bem triste pra nós.*

*Nós somos seres humanos  
e precisamos respeito e consideração  
mesmo que a gente pense diferente.*

*(Heliton Xijavabáh<sup>93</sup>)*

No início do primeiro capítulo, comentei brevemente que meu contato inicial com os Ikólóéhj em sua aldeia ocorreu em meio a uma festa tradicional por ocasião da Semana dos Povos Indígenas de 2005. Completamente ignorante à época a respeito deste povo e de suas concepções de mundo, observava curiosa as movimentações que ocorriam no evento, e eram muitas. Enquanto os anfitriões dançavam, tocavam flautas, cantavam, bebiam macaloba e atiravam de arco e flecha, observei dois postes fincados no centro do terreiro, aparentemente sem razão nenhuma para estarem ali. Eram dois postes de aproximadamente três metros de altura, um deles ligeiramente maior, pintados em urucum com desenhos geométricos, na parte superior. Sendo minha primeira visita à aldeia e não me sentindo muito a vontade para perguntar, indaguei apenas uma vez ao meu amigo Heliton Xijavabáh, que me convidara para a festa, sobre o significado daquele ícone. Diante da pergunta, mas mais preocupado em acompanhar o torneio de arco e flecha que se desenrolava ao lado daqueles postes, respondeu simplesmente “são o pai e a mãe do céu”. Fiquei sem entender, mas sentindo-me inapta para continuar a investigação, não insisti. Minha intuição dizia tratar-se de algo importante, mas saí da aldeia e esqueci tais postes, pois nas festas subsequentes eles não estavam mais lá. A dupla de postes chama-se *gábrà* e possuía um papel central em uma das festas tradicionais dos Ikólóéhj, a festa *Garpiébj Née*, dedicada aos *Garpiébj*, os “povos do céu”.

---

<sup>93</sup> Parte da fala proferida no encontro promovido pelo Museu das Comunicações e pela Prefeitura Municipal de Ji-Paraná em 07/07/2015 como parte do Abril Indígena. O evento ocorreu no teatro Dominginhos e contou com a presença dos estudantes indígenas da Universidade Federal de Rondônia e de alunos de escolas públicas.

Era o último dia de festa e o torneio transcorria calmamente. Enquanto os homens – três de cada vez – atiravam suas flechas em mamões verdes posicionados sobre estacas à frente, as mulheres e crianças assistiam na sombra dos tapiris construídos ao redor do terreiro. De repente uma movimentação no tapiri localizado atrás do local de onde os competidores atiravam atraiu a atenção dos presentes. Conversas se espalharam e o torneio cessou. Um grupo saiu correndo do local. Teriam se encerrado o torneio e a festa? Fiquei confusa porque diferente dos homens que dispararam para suas casas, as mulheres, as crianças e os mais velhos permaneceram onde estavam, impassíveis. Desta vez meu amigo explicou: “O pajé avisou que um bando de porcos [queixadas] está passando aqui perto e o pessoal foi buscar as espingardas pra caçar. É sempre assim, no fim da festa o dono dos porcos manda seus porcos pra gente”. Evidentemente que esta informação que parecia muito clara para meu amigo ecoou em mim como algo muito misterioso, mas novamente não achei pertinente perguntar do que se tratava. Quem seria este dono dos porcos? Como o pajé sabia que eles estavam por perto? Junto aos demais que permaneceram no local, fiquei aguardando o desfecho.

**Figura 25** - Torneio de arco e flecha com o *gábrà* no canto superior esquerdo.



Fonte: Festa da Semana dos Povos Indígenas na aldeia Ikólóéhj. Créditos: Lediane Fani Felzke.

Abril/2005

Após o encerramento, quase escurecendo, voltei para a cidade pensando nas coisas que vi, vivi e ouvi durante esta minha primeira estada junto aos Ikólóéhj. O *gábrà*, os caçadores em disparada, o xamã e o dono das queixadas permaneceram como mistérios por muito tempo e nem de longe eu supunha que aqueles postes pintados tivessem alguma relação com todo o resto. Quase dez anos depois, estes elementos apareceram com força nas narrativas de meus interlocutores. O *gábrà*, sendo uma espécie de portal entre dois dos planos cosmológicos<sup>94</sup> do universo *ikólóéhj*, tornou-se o gatilho inicial para a compreensão do cosmos *ikólóéhj* e das relações entre seus habitantes que ocorrem especialmente através de festas, as quais constituem o espaço-tempo em que os diferentes planos cósmicos estão em interação.

A festa que assisti em 2005, vim a saber depois, consistiu em um evento composto por elementos de três outras festas. Além de ser, evidentemente, uma festa para si mesmos, outro motivo estava em tela. Era a Semana dos Povos Indígenas – com a presença de professores e alunos de escolas e da universidade local, servidores dos órgãos indigenistas, do CIMI, entre outros visitantes – e os Ikólóéhj se empenharam em realizar uma festa cheia de atrativos para mostrar sua “cultura” para os brancos, com aspas, no sentido que lhe dá Carneiro da Cunha (2009). Para isso, apresentaram a morte ritual de uma queixada por uma saraivada de flechas, que compõe o clímax da festa do animal de criação chamada de *Gov Akàè*; instalaram o *gábrà*, ícone fundamental na festa dos seres do céu denominada *Garpiééhj Náè*, por onde descem os “seres do céu” e suas criações; e tocaram as *Gojándóbléhj*, as longas flautas executadas aos pares em meio a uma coreografia e que constituíam elementos centrais da festa para os senhores das águas, os *Gojánééhj*. Tratava-se, portanto, de uma festa, assim como a festa da igreja descrita no primeiro capítulo, como um “laboratório” nos sentido que lhes dão Sáez e Arisi (2013).

Ao mostrar sua “cultura” para os brancos, os Ikólóéhj não só se colocavam como um *povo*, demarcando, desta forma, sua alteridade em relação a eles, como também explicitavam seu desejo de atualizar as relações sociais com estes *outros*, como faziam nos “tempos dos antigos” diante de todos os *outros* que cruzavam seu caminho, como pudemos conferir no capítulo anterior. Enquanto naquela festa nós, os *outros*, nos admirávamos diante das danças –

---

<sup>94</sup> Os etnólogos chamam as camadas dos universos cosmológicos ameríndios por diversos nomes, chamo aqui de planos como o faz Capiberibe (2007) ao referir-se ao cosmos dos Palikur. Cacique Sebirop, para que eu entendesse, me explicou que são “planetas” como a Terra, onde habitam diferentes tipos de *gente*. O *gábrà* faz a ligação entre os planos terrestre e celestial, um terceiro plano, subaquático, compõe o cosmos *ikólóéhj*.

afinal, festa é dança (*ibalàè*), como sublinhamos no primeiro capítulo – da bebida, da estética corporal e dos jogos, outros movimentos ocorriam no campo do intangível. Embora não percebêssemos, os planos celeste, terreno e subaquático encontraram-se todos naquele evento e com eles, seus habitantes. Nas horas finais da festa foram estes movimentos que afloraram, deixando claro que, por mais que se tratasse de uma festa para *também* mostrar a “cultura” para os brancos, ao fim e ao cabo, os Ikólóéhj estavam atualizando suas relações de trocas e alianças, não apenas entre si e com os visitantes humanos, mas com os donos das queixadas, os “seres do céu” e, quiçá, com os “donos das águas” através das flautas. Era precisamente por este motivo que o *gábrà* se fazia presente como vim a compreender anos depois. Ou seja, mais do que uma apresentação dos Ikólóéhj para os brancos, decorrente da Semana dos Povos Indígenas, a festa de 2005 foi notadamente, uma festa dos Ikólóéhj para si mesmos e para as *gentes* dos outros planos. Embora o ciclo ritual tivesse passado por transformações desde o contato com os brancos e, em especial, desde a adesão ao protestantismo fundamentalista, os Ikólóéhj aproveitavam o Dia do Índio para dançar, beber macaloba e, eventualmente, receber os moradores do céu e do mundo subaquático.

Ao aderir à religião dos brancos, as festas ficaram escassas na medida em que os missionários as consideravam diabólicas e pecaminosas. Dizem meus interlocutores que este foi um dos motivos que levou à expulsão dos missionários nos anos 1980 e que seu retorno nos anos 1990 foi condicionado a uma não ingerência nos assuntos da “cultura”. Embora não na mesma frequência que antigamente, as festas continuaram a acontecer até que em 2007, como comentado alhures, ocorreu a última grande festa tradicional, a Semana dos *Borábréhj*. A partir dali, por decisão dos próprios indígenas *crentes*, tiveram início as festas da igreja, também dedicadas aos seres do céu, um já conhecido, o Deus criador (*Gorá/Paadajj/Pazov*), e outros novos, seu filho Jesus (*Xinetón*) e o Espírito Santo (*Xíbxo Sarúbr*, lit. Espírito dele Brilhante). Nestas festas, *Gorá* – que foi associado ao Deus cristão – um dos irmãos criadores da mitologia e com o qual os Ikólóéhj jamais se relacionaram em termos festivos, até conhecer os brancos como veremos a seguir, tornou-se junto com Jesus, ao menos em termos discursivos, a motivação central.

As festas tradicionais, suas atualizações e as atuais festas da igreja evidenciam a inesgotável capacidade e criatividade dos Ikólóéhj em “inventar” e “recriar” tradições e, mais do que isso, demonstram que “los pueblos indígenas hayan sido capaces a lo largo de los siglos de producir esos gestos, de recrearlos e inventarlos, [e isso] es una garantía de su agencia y autonomía histórica” (SÁEZ e NAVEIRA, 2013, p. 204). Foi o que pude perceber

ao presenciar a transformação das festas tradicionais nas festas da igreja. Foram os Ikólóléhj que introduziram as danças na igreja e, assim, passaram a se relacionar com o *Gorá/Paadjaj/Deus* em seus termos. No entanto, enquanto isso não aconteceu, as festas transcorriam no terreiro e eram os xamãs e seus *aliados* que se destacavam, como pude testemunhar na primeira vez que estive na aldeia.

Entendi muito tempo depois que foi exatamente a presença daqueles postes misteriosos, o *gábrà*, que permitiu aos caçadores, diante do aviso do xamã, predar as queixadas que se aproximavam da aldeia. A garantia de alimento, ou a caça abundante, era uma das coisas que meus anfitriões almejavam quando realizavam a festa *Garpiéhj Náe*. O *Garpi* é o plano celeste, onde habitam os *Garpiéhj*, tão múltiplos e poderosos quanto os *Xapiri* dos Yanomami (KOPENAWA & ALBERT, 2015) ou os *Mai* dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Os *Garpiéhj* são os criadores/donos das queixadas, as mesmas que povoam a floresta do plano terreno e atuam como espíritos *aliados* dos xamãs para manter o equilíbrio do cosmos, ou seja, eles socorrem os humanos, a pedido do *vavábej*, quando outro *povo*, os donos das águas, os já comentados *Gojánéhj*, desejam fazer mal, tema que desenvolverei a seguir.

Durante esta festa alguns *Garpiéhj*<sup>95</sup> vinham visitar, um por vez, os Ikólóléhj e, depois de muito dançar, comer e beber, incorporados ao xamã, enviavam suas criações celestes, as queixadas, para seus parentes/amigos do plano terrestre. Suas visitas a terra constituíam uma retribuição às visitas dos xamãs às suas aldeias no *Garpi*. Assim como eram acolhidos com generosidade pelo dono da festa (*madjaj*) e seus convidados, os *Garpiéhj* recebiam os *vavábej* com fartura de comida em suas aldeias celestes, fazendo questão de caçar para eles, oferecer comida e tratá-los muito bem. Um *vaváb ikólóléhj*, atualmente frequentador da igreja, contou que

As pessoas caçadoras de lá [do céu] matam as caças que existem lá, estes matam as caças pra trazer para os ‘nossos parentes’ [*pavábej*, como se referem aos visitantes] que vão pra lá quando tem acontecimento<sup>96</sup> [*pèè*]. Eles trazem *vajábej* [nambus] moqueado e oferecem para o *vaváb* quando ele faz visita, o *vaváb* alimenta-se da caça, come banana, mamão, só come coisas boas, ele não passava fome.

Este xamã informa que os *Garpiéhj* consideram os Ikólóléhj como parentes, outros interlocutores, no entanto, afirmam que não se tratam de parentes, mas de amigos, *aliados*,

<sup>95</sup> Nas conversas com meus interlocutores durante minha estada entre 2013 e 2014, fui apresentada a mais de trinta tipos de *gentes* celestes, ora identificados como povos, ora como indivíduos.

<sup>96</sup> O “acontecimento” a que ele se refere aqui é exatamente a viagem que o xamã faz para solicitar ajuda para “controlar” os *Gojánéhj*.

afinal não “se sabe de namoro dos *Garpiébj* com os *Ikólóéhj*” como ocorre no caso dos *Gojánébj* ou de outra *gente*, os *Olixixià*, que até recentemente casavam com os xamãs como estudaremos no próximo capítulo.

De qualquer forma, diante da demonstração de generosidade e alegria dos humanos, os *Garpiébj* enviavam suas criações para o plano terreno. Estas desciam das aldeias de seus donos pelo caminho visível apenas para o *vaváh*, o *zérégôbj* (*lit.* teia de aranha) que iniciava no *gábrà* celeste e terminava no *gábrà* terreno. Neste sentido o *gábrà* operava como um portal entre estes dois planos cosmológicos, o celeste (*Garpi*) e o terreno (*Góbj* ou *Gàla*). Compreendi então a explicação de meu amigo Xijavabáh, o *gábrà* é a presença terrena do “pai e mãe” celestes, que conduzem o alimento para seus filhos *ikólóéhj*, tal como os pais humanos fazem com seus filhos. São os *donos* que dão o alimento, mas são os pais que direcionam aos filhos. Portanto, é através do *gábrà*, “o pai e a mãe do céu”, que as queixadas criadas e doadas pelos *Garpiébj*, chegam até os *Ikólóéhj*.

Várias eram as festas tradicionais que compunham a vida dos *Ikólóéhj* antigamente. Além das já citadas (*Gov Akàè*, *Garpiébj Náè* e *Gojánébj*), havia a festa das lontras (*Xipóblébj Náè*), do fogo (*Pókábj Náè*), da derrubada coletiva para fazer roça (*Bajàè*), da construção coletiva de maloca (*Zav Ma'áè*) e o *Tábná*, que consistia em uma antecipação da festa principal, onde os convidados visitavam o dono da festa para provar o *ì sòhn*. O *Tábná* começava a acontecer semanas antes da festa principal, qualquer que fosse ela. A julgar pela variedade, pela complexa organização e pela mobilização de esforços, os *Ikólóéhj* destinavam grande parte do seu tempo às festas que, a despeito dos diferentes propósitos, permitiam os encontros, as reuniões das malocas distantes, o estar juntos. Constituíam assim, como apontei acima, um espaço-tempo de instauração de uma socialidade ampliada, *entre si*, mas também com os *outros*, pois marcavam as relações dos *Ikólóéhj* com os povos vizinhos, Arara e Zoró, e com os outros planos cosmológicos e seus habitantes.

A festa *Garpiébj Náè* devolvia em parte o acesso perdido ao *Garpi* e aos seus moradores, os *Garpiébj*, desde que o criador *Gorá*, no tempo mítico, cortou a escada que permitia aos humanos subir ao céu (M-07). A partir de então apenas os xamãs podiam frequentá-lo e visitar seus habitantes. Sem acesso ao céu, abandonados na terra por *Gorá*, e tendo desprezado sua oferta de imortalidade (M-06), restaram aos *Ikólóéhj* as festas para rememorem o tempo que conviviam com *Garpiébj* e assim, voltarem a fazer parte, ao menos momentaneamente, da humanidade primordial, em que podiam subir ao céu sem passar pela morte. A dança desta festa, portanto, possuía um caráter de restituir momentos alegres que os

ancestrais possuíam junto aos “seres do céu” e que, desde tempos imemoriais, são experimentados apenas pelos xamãs.

A atualização das relações com as *gentes* dos outros planos assegurava a fartura de alimentos e a manutenção do equilíbrio cosmológico. No que diz respeito aos alimentos, no *Garpiébj Née* o *vaváb* mediava a doação das queixadas pelos seus donos e na festa dos *Gojánébj* o *vaváb* assegurava a abundância do milho, cujo *dono* e doador é *Goján*. Quanto ao equilíbrio cosmológico, as festas aos *Gojánébj* eram uma forma de convencer o dono das águas a encerrar a estação chuvosa no tempo certo, impedindo assim o dilúvio derradeiro, enquanto o *Garpiébj Née* reforçava a aliança com os *aliados* que eram acionados caso a relação com o “senhor das águas” – *Goján* – fugisse ao controle e fosse necessária sua intervenção. Os *Gojánébj* e seu chefe *Goján* possuem, desde os tempos míticos, uma relação ambígua com os *Ikólóéhj*, razão pela qual estes devem respeito às regras de etiqueta que normatizam o trato com o demiurgo.

Nenhuma destas festas, no entanto, era destinada a estabelecer ou atualizar relações com *Gorá*, o demiurgo criador, pois este se afastou dos *Ikólóéhj*, tornou-se inacessível e seu nome considerado impronunciável. Sua aldeia no *Garpi* é distante e de difícil acesso até mesmo para os xamãs. Foi a pregação missionária que colocou *Gorá* novamente no horizonte dos *Ikólóéhj* quando estes o associaram ao Deus cristão. Desde que as festas passaram a ser realizadas no âmbito da igreja, é a ele, *Gorá/Paadjaj/Deus* que os discursos dos *crentes* atribuem o propósito das festas.

Não obtive muitas informações sobre as festas das lontras (*Xipóbléhj Née*) e do fogo (*Pókúéhj Née*), não saberia, portanto, categorizá-las. Sobre aquelas que os meus interlocutores categorizam separadamente, como as festas de derrubada (*Bajàè*), de construção de maloca (*Zav Ma'áè*) e de antecipação da grande festa (*Tábná*) sugiro que constituam etapas que compõem a elaboração das duas grandes festas apontadas acima. Estas etapas ocorrem em um âmbito mais restrito, acionando a socialidade dos parentes mais próximos. Sugiro que até mesmo a festa da morte sacrificial do animal de criação, o *Gov Akàè*<sup>97</sup>, possa ser considerada uma versão do *Garpiébj Née* sem a presença das *gentes* do *Garpi*, embora admita que tal relação demande dados e análises que escapam dos objetivos deste trabalho.

O certo é que para as festas maiores, sejam elas *Garpiébj Née* e *Gojánébj*, ou mesmo a festa *Gov Akàè*, muitos convidados eram esperados, não apenas de outras malocas que viriam

---

<sup>97</sup> Que não será o foco deste trabalho e que já foi tratada por Dal Poz (1991) no caso de sua realização junto aos Cinta Larga e por Bento (2103) no caso de sua realização junto aos *Ikólóéhj*.

a formar o povo Ikólóéhj, mas também dos outros grupos com os quais estes foram estabelecendo contato no decorrer de seus deslocamentos, quais sejam, os Zoró e os Arara, como apontamos no capítulo anterior.

Destinadas aos humanos ou às *gentes* dos outros planos, as festas tradicionais apresentavam atributos comuns, a abundância de macaloba fermentada (*ì sòhn*) – indispensável veículo de alegria –, a associação entre música e dança e o já apontado desejo de estabelecer e reforçar relações sociais de toda ordem. Sugeri acima que a festa *Garpiéhj Náe*, pela presença dos *Garpiéhj*, restituía momentaneamente o acesso ao *Garpi* e aos seus habitantes. Sugiro ainda que as danças das festas, incluindo o *Garpiéhj Náe*, constituem uma antecipação, no plano terreno, da alegria que espera a alma verdadeira na vida póstuma, caracterizada pela dança ininterrupta. Ou seja, a dança aqui na terra, atributo da imortalidade no mundo póstumo, seria uma realização antecipada da imortalidade que está a espera de todos, na perspectiva cosmológica dos Ikólóéhj. Para compreender melhor, vejamos como é concebido o mundo póstumo *ikólóéhj*.

A pessoa *ikólóéhj*, ao morrer, se decompõe em quatro partes, o *pazéregáhv* (*lit.* nosso couro) que é o corpo que apodrece sob a terra; o *pàáxo à* (*lit.* nossa sombra) ou *dindìnà*, o espectro terrestre que permanece no plano terrestre (*gój*) e é extremamente perigoso e letal, podendo provocar doenças e levar seus parentes à morte; o *pàáxo*, a “sombra” que sobe ao *Garpi* e passa a habitar a aldeia dos *Pàáxoéhj*<sup>98</sup> e, por fim, o *pàágóbkàhv* (*lit.* nosso invólucro do coração) que constitui a alma verdadeira, aquela que carrega o *tìh* da pessoa, o sopro vital, para um mundo subaquático, morada dos *Gojánéhj*, onde a dança e a festa, junto aos *Gojánéhj*, nunca termina.

Eis uma categoria polissêmica por excelência. O termo *tìh* é geralmente traduzido pelos próprios indígenas como “espírito”. No entanto, ouvi inúmeras vezes de meus amigos, aplicações desta palavra que extrapolam em muito a tradução “espírito”. *Tìh* tem a ver com “grande”, “grandeza”, “grandiosidade”, “capacidade especial”, “dom” e está presente, além dos humanos e dos seres celestes, em todas as outras coisas, animais, plantas, objetos. Bento (2013) em sua dissertação sobre os artefatos de caça *ikólóéhj*, reflete sobre o *tìh* como um princípio “suficiente para pensar a biografia dos artefatos”, dentre os quais as flechas que caçam.

---

<sup>98</sup> Onde passa o tempo tentando pescar o *Goján* celeste (*Goján Gibr*) do lago em que vive, para derrubá-lo a terra e provocar o fim do mundo, são milhares de *pàáxoéhj* e, como enfatizou Sebirop em uma entrevista, “eles não dançam”.

É significativo que Catarino Sebirop tenha enfatizado que se a flecha ‘não tivesse vida não matava’. Possuir vida é, portanto, a condição de agência de pessoas, animais, plantas e objetos. A noção de *tih*, que atravessa todas as coisas, corresponde a essa força vital que teria sido chamada de vida. Morrer é como perder o ânimo, a força para agir (BENTO, 2013, p.124).

São tantos seus significados que pode ser considerado algo do universo do intraduzível, tal qual o *Iwa* dos Yudjá (LIMA, T., 2005) que se assemelha a tradução “dono”, uma aplicação possível para o *tih* dos Ikólóéhj, mas que incorpora algo como “capacidade criadora e organizadora”. Apenas *zavidjajéhj* que tivessem *tih* convocavam e organizavam festas, pois, ser um *madjaj* demandava uma conduta irrepreensível que atraía e mantinha parentes e afins em torno de si.

Voltando ao *pàágóhkàhv*, este passará, portanto, a eternidade dançando e – ao contrário do *pàáxo* que foi para o *Garpi*, que se recente do seu afastamento dos parentes e devido a isso deseja acabar com o mundo através do desalojamento do *Goján* celeste – não demonstra nenhum sinal de saudade ou de vontade de voltar ao mundo dos vivos, como atestam os xamãs em suas viagens ao mundo dos *Gojánéhj*.

Inspirada pelos Araweté que, após serem canibalizados pelos deuses *Mãï*, são transformados eles mesmos em *Mãï* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), perguntei ao cacique Sebirop se o *pàágóhkàhv* transformava-se nos *Gojánéhj*:

Lediane: Você me explicou que todos os espíritos que vivem nos outros planos são *gente*, posso dizer o mesmo das almas que vão para estes lugares depois que a pessoa morre?

Sebirop: Não. A alma que fica aqui, *dindinà*, e a que vai pro *Garpi*, *pàáxo*, espíritos ruins, esses não são *gente*. O *pàágóhkàhv* é *gente*, este que vai pra aldeia dos *Gojánéhj*. *Dindinà* e *pàáxo* não são *gente*, são coisa ruim que tu tinha aqui e nunca acaba, espírito ruim, mau, esse não acaba. Quem vai pra aldeia dos *Gojánéhj* é *pàágóhkàhv*, **gente de mim**. Enquanto tem *gente* em mim eu não morro, quando sai *gente* de mim e vai pro *Gojánéhj* eu morro. Isso é *gente*, por isso estamos em pé.

L: Quando essa *gente* sai de nós e vai pra aldeia dos *Gojánéhj*, ela vira *Gojánéhj*?

S: Não, ela é *gente*, mas não vira *Gojánéhj*, tem poder dos *Gojánéhj*, fica forte, mas não vira *Gojánéhj*. Como você, você tá aqui, mas não é índia. Mesma coisa o *pàágóhkàhv* tá lá, mas não é *Gojánéhj*. Tu não é índia, é branca, mas conhece tudo da *gente* aqui, você vive como Ikólóéhj, dança como Ikólóéhj, tem roupa de Ikólóéhj, mas não é Ikólóéhj. Mesma coisa o *pàágóhkàhv* no meio dos *Gojánéhj*. Assim que ele tá lá.

Várias vezes me reuni com Sebirop, após ter encerrado o período de campo, com o objetivo de discutir com ele algumas análises que eu estava fazendo e corrigir os desvios. Antes dessa parte específica do diálogo, ao falarmos sobre seu aprendizado junto aos *vávábej*, meu amigo explicou como é a existência nos outros planos cósmicos, “lá a gente fica namorando e dançando vinte e quatro horas, lá não tem descanso nenhum, nem no *Garpi*, nem nos *Gojánéhj*, é festa direto, vinte e quatro horas, por isso o povo gosta”. Aqui, quando

ele fala do *Garpi*, não está se referindo à aldeia dos *Pàáxoébj*, mas às aldeias dos *Garpiébj*, as gentes que são aliadas dos *vávábej*. Lá também há festas ininterruptas, mas que depois de *Gorá* cortar a escada de acesso (M-07), passaram a ser acessadas apenas pelos xamãs e seus aprendizes.

**Figura 26** - Quadro sinótico do cosmos e o destino das almas antes do protestantismo

Planos	Habitantes	Chefe	Alma humana	Tradução
Celeste <i>Garpi</i> = céu	<i>Garpiébj</i>	Não há, cada aldeia dos <i>Garpiébj</i> possui o seu chefe	<i>Pàáxo</i>	nossa cópia
Terrestre <i>Gój</i> = terra <i>Gála</i> = floresta	<i>Zagapóbjóhvélj</i> e os seres considerados <i>Pòsor</i>	<i>Zagapóbj</i>	<i>pàáxo à</i> ou <i>dindìnà</i>	nossa sombra
Subaquático <i>I</i> = água	<i>Gojánébj</i>	<i>Goján</i>	<i>Pàágóhkàbv</i>	nosso invólucro do coração

Apontei no primeiro capítulo que o mundo subaquático equivalia ao paraíso cristão e que a influência da pregação protestante inverteu os polos no eixo vertical (VILAÇA, 1999). Desta forma o mundo subaquático passou a ser associado ao inferno, afinal é a morada dos *Gojánébj*, equivalentes a Satanás, e o lugar equivalente ao paraíso cristão passou a ser localizado no céu (*Garpi*). Até então o *Garpi* como lugar de delícias, de “namoro e danças vinte e quatro horas”, como disse Sebirop, era acessado exclusivamente pelos xamãs. Além disso, apenas os *pàáxoébj* dos mortos viviam ali, mas em uma condição não muito feliz, desejando acabar com o plano terreno. Foi diante destes novos conhecimentos que Xípo Ségóhv, o *vaváb tere* (verdadeiro xamã) descobriu outro lugar até então desconhecido, a aldeia *Ixía Népo Tóbr* (lit. Braço na Pedra), morada dos *Olixixiáébj*.

Comentei acima que este povo já era conhecido dos xamãs Arara, os quais apresentaram este lugar ao seu amigo Xípo Ségóhv. *Ixía Népo Tóbr*, assim como a aldeia dos *Gojánébj*, é um lugar de danças infundáveis e de mulheres incansáveis. Diferencia-se desta

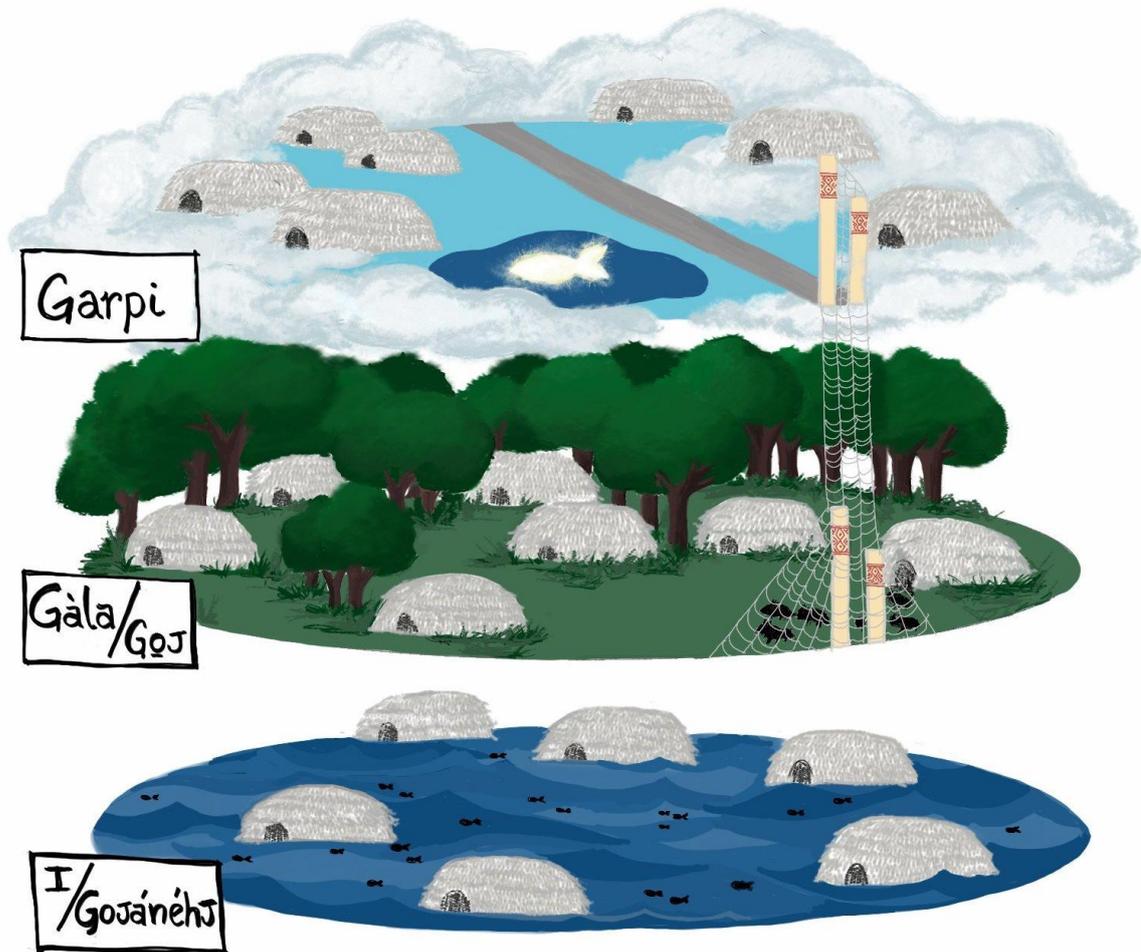
última, no entanto, pela presença do *ì sòhn*, a bebida fermentada, que não acaba nunca. Passar a eternidade no céu passou a ser mais desejável do que no mundo subaquático. Suspeito que a presença da bebida fermentada no mundo póstumo tenha sido decorrência de sua demonização e proibição na vida terrena pelos missionários, ou seja, não podendo ser experimentada na terra, passou a fazer parte do *devir-imortal*, no céu.

Após aprender sobre a existência deste lugar de alegria plena com os xamãs Arara, o paraíso cristão localizado no *Garpi* passou a fazer sentido. Ao dançar e se alegrar, os *Ikólóéhj* agem em dois sentidos, um horizontal, cujo foco são as relações de afinidade entre humanos; e um vertical, voltado para as relações de afinidade com as outras *gentes* e para a antecipação momentânea da imortalidade a se realizar no mundo póstumo, seja no plano subaquático, junto aos *Gojánéhj*, ou no plano celeste, na aldeia *Ixía Népo Tóbr*. Com a localização desta aldeia celeste, ampliaram-se as possibilidades para o *pàágóbkàhv*.

Não há limites para a expansão do multifacetado cosmos *ikólóéhj* que não deixa nada a dever às cosmologias de tantos outros povos ameríndios, cujo universo é composto de camadas ou níveis, a exemplo dos Baniwa (WRIGHT, 1996), dos Maku (SILVERWOOD-COPE, 1990), dos Barasana (HUGH-JONES, 2011), dos Makuna (CAYÓN, 2013), dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), dos Waiãpi (GALLOIS, 1996), dos Marubo (MONTAGNER, 1996), dos Palikur (CAPIBERIBE, 2007) e dos vizinhos dos *Ikólóéhj*, os Zoró (BRUNELLI, 1989), apenas para citar alguns dentro de uma gama de exemplos, na medida em que a “separação de níveis cósmicos, instaurada pela história mítica, é um tema comum às cosmologias sul-americanas” (MÜLLER, 1996).

Traduzindo nos termos que eu pudesse entender, cacique Sebirop explicou que estes planos são outros “planetas”, onde habitam vários tipos de *gente* e de *povos* em malocas como as dos índios aqui na terra. Estas *gentes* caçam, dançam, bebem, se divertem e se relacionam com os humanos. “Não são espíritos” insistiu várias vezes meu amigo durante nossas conversas, “são *genté*”, portanto, é como *gente* que venho me referindo a estes seres desde o começo deste trabalho. Além do plano terreno, *Gàla* (floresta) ou *Góji* (terra), há dois outros planos, o celeste (*Garpi*) e o subaquático, chamado de *I*, ou ainda de morada dos *Gojánéhj*, os donos das águas. *I*, na verdade, não se refere apenas ao mundo subaquático, mas a qualquer tipo de água. Há vários tipos de *gente* habitando estes planos, demiurgos, espíritos-donos, espíritos auxiliares dos xamãs e as almas dos mortos, das quais apenas uma, a *pàágóbkàhv* é considerada *gente* de verdade, as outras duas são o “lado ruim, vingativo, da gente” como disse Sebirop.

Figura 27 - Os planos cósmicos do universo *ikólóéhj*



Fonte: Gravura elaborada por Luiza Molina a partir das descrições do cosmos feitas pelos Ikólóéhj.

Nos tempos míticos havia livre trânsito dos humanos entre o plano terreno e celeste, mas a quantidade de pessoas que desejavam ir para o céu era muito grande e *Gorá* – o criador –, receoso de que a terra se esvaziasse, cortou a escada que fazia esta ligação (M-07). Desde então, como apontei anteriormente, apenas os *varábej* e seus aprendizes, guiados por *Zagapóhj*<sup>99</sup>, o dono da *Gàla* (a floresta) e supremo xamã, viajavam para estes lugares estabelecendo e atualizando relações com seus habitantes. Buscavam as almas perdidas (ou roubadas) dos doentes, convidavam seus moradores, espíritos e demiurgos, para as festas *ikólóéhj*, apresentavam para eles as reivindicações dos humanos ao mesmo tempo em que traziam seus pedidos para a terra ou simplesmente viajavam para desfrutar momentos alegres. Como afirmei acima, era nas festas que estas relações se invertiam e as *gentes* dos outros

<sup>99</sup> O dono do plano terrestre, sobre quem discutiremos em detalhes no capítulo quatro.

planos vinham até os *Ikólóéhj*. Eram, portanto, momentos em que as pessoas *comuns*, que não eram xamãs, experimentavam a presença dos *Gojánéhj* (seres das águas) e dos *Garpiéhj* (seres dos céus).

O cosmos *ikólóéhj* é homólogo ao cosmos *araweté*, quiçá ao tupi, ou seja, um “sistema de constante fluxo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) com humanos e não humanos transitando de um plano a outro, mantendo uma comunicação permanente. O ritual de pajelança que presenciei na festa de 2005 fazia parte do estabelecimento de relações entre humanos e os “seres do céu”, os *Garpiéhj*. Naquela oportunidade os donos dos porcos informaram ao xamã que a vara de queixadas estava nas proximidades. Certamente estas queixadas já estavam nas redondezas desde o início da festa, mas foi apenas no último dia que o *váváh* avisou os caçadores, que saíram em disparada, pois uma atitude parcimoniosa era aconhecida para que os animais se acostumassem na terra e não voltassem para o *Garpi*.

Ao caçar uma queixada celeste era preciso que o xamã tirasse dela o *tìb* – categoria que tratarei aqui como o sopro vital ou alma, mas que encerra conceitos bem mais complexos como apontei acima – que fazia dela *gente*. Este procedimento evitava que a carne da queixada fizesse mal aos comensais, segundo meus interlocutores. Foi este o ritual que assisti há dez anos. Quanto às festas *Garpiéhj Nái* e *Gojánéhj* completas, nunca presenciei, e o que trago aqui é uma reconstituição a partir das narrativas dos meus interlocutores. Dizem eles que a última festa *Garpiéhj Nái* aconteceu na aldeia *Bobòa Váh*, próxima da aldeia Igarapé Lourdes, aldeia do *váváh* Xípo Ségóhv. Lembro que na aldeia Igarapé Lourdes, onde estava instalada a igreja, esta festa não seria possível por conta de censura dos missionários.

Enquanto os missionários fundamentalistas proibiam as festas, os *Ikólóéhj* não aderiram massivamente ao cristianismo. Pois como poderiam viver sem dançar? Sem se relacionar com os seres dos outros planos cosmológicos através do *ì sòhn*, da música e da dança? Embora tenham ouvido que o Deus cristão era o criador e dono de tudo no mundo, incluindo os alimentos, e viram que isso estava escrito no livro, a Bíblia – e, portanto, era verdade – era difícil renunciar aos conhecimentos que os xamãs traziam, em primeira mão das suas viagens. Mais do que isso, que os *Olixixìa*, de quem o *váváh tere* Xípo Ségóhv tornou-se afim real, casando-se no *Garpi* com uma mulher deste *povo*, tornaram-se seus espíritos auxiliares e que, ao tempo que os missionários ensinavam a religião dos brancos, este xamã inovava os rituais xamânicos, trazendo seus filhos *Olixixìa* para curar pessoalmente e conviver com os *Ikólóéhj*. Diante de provas tão irrefutáveis, o protestantismo fundamentalista conviveu por mais de quarenta anos com as festas tradicionais e o

xamanismo e, atualmente, não obstante as festas tradicionais estarem em suspenso, continua convivendo com os conhecimentos e as práticas ancestrais.

Foi a iniciativa dos indígenas que instaurou as festas na igreja e assim abriu-se a possibilidade de uma relação plena com o atual “dono” da caça e das roças, o *Gorá/Paadajj/Deus* que deixou suas palavras escritas para os brancos. Assim, dançando, os *Ikólóéhj* puderam se relacionar com ele, reputado como mais poderoso, nos moldes com que se relacionavam com os *Garpiéhj* e com os *Gojanéhj*. Os Palikur, do norte de Roraima, evangelizados desde os anos 1960, também entenderam, *a priori*, que o Deus cristão é o espírito mais poderoso do cosmos na medida em que as orações e a alopatia dos missionários tinham resultados mais positivos diante das doenças. Capiberibe (2007, p.175) informa que os missionários “colocaram-se numa situação que demandava cuidado, pois, em pouco tempo, passaram a ser vistos como uma espécie de xamãs poderosos que possuíam o espírito auxiliar mais poderoso de todos, Deus”.

Além de ser o mais poderoso, este *Gorá/Paadajj/Deus* é uma nova oportunidade de restituir a relação quebrada pelo corte da escada do céu e pela recusa da imortalidade, como veremos agora.

### ***Gorá, o criador ausente***

Perguntando aos meus interlocutores de onde vieram os *Ikólóéhj*, a resposta é sempre a mesma, “a gente veio da pedra”. O mito de origem da humanidade foi registrado nos anos 1980 por Lovold (s/d) e nos 1990 por Mindlin (2001). Seu surgimento através de um buraco na rocha é comum aos demais tupi-mondé: Zoró, Cinta-Larga e Suruí. Contam os *Ikólóéhj* que:

**M-01:** Gorá depois de ter criado o mundo, deixou gente dentro da rocha. Não tinha como deixar sair esta gente. Juntaram-se muitos pássaros que tinham bico duro para poder abrir o buraco para as pessoas saírem. É assim que começou o povo da rocha. Saiu muito índio – Zoró, Suruí, Cinta Larga...

Muitos bichos vieram ajudar. Vieram [...] periquitos, araras. Veio o mutum. Estes não tinham coragem suficiente para furar a rocha. Quem furou foi o periquito, que tinha o bico mais duro.

As pessoas iam saindo, sentando-se em banquinhos para se apresentar. Tinha muito banquinho, pois era muita gente saindo da rocha. Iam dizendo quem eram:

- Somos o povo Arara!

- Somos o povo Gavião!

- Somos o povo Zoró!

Faziam banquinhos de madeira, igual a esses banquinhos para pajés, sentavam-se. Saíam os Iadurei, outros índios. Saiu um “branco”, Djála. Disse:

- Eu sou o “branco”, o dono da riqueza.

Hoje, por isso, os “brancos” são ricos. Os índios são pobres. Eram matadores de gente.

Assim é que aconteceu primeiro. O casal de índios Gavião-Ikólóéhj saiu, encahou no buraco da saída. A mulher é que ficou presa, atravancou a saída. O marido saiu na frente, e a mulher, que estava grávida, veio depois, mas ficou entalada e obstruiu a passagem. Por isso ficou gente debaixo da terra, gente que não conseguiu sair. Dizem que a rocha, com essa gente, está entre o rio Roosevelt e a cabeceira do rio Branco (MINDLIN, 2001, p.150)

A versão coletada por Lovold (s/d) é mais extensa e *Gorá* está mais presente. Foi ele quem convidou os humanos para uma festa em sua maloca, fechou-os lá transformando a maloca em rocha e depois convidou os pássaros para perfurar uma saída. Para Lovold, a rocha representa a diferenciação entre os humanos, pois entraram na maloca indiferenciados e saíram cada um como um povo distinto. A inclusão dos brancos com os “donos da riqueza” faz parte da atualização do mito. Podemos dizer então que a força deste mito está em mostrar os regimes de diferenciação, onde os seres estão ali para serem transformados (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Nem este ou outro mito, no entanto, trazem referência sobre a origem da humanidade antes de se diferenciar. As pessoas já existiam, mas há um vácuo a respeito disso. Dizem os Ikólóéhj que “[n]ão se sabe bem como surgiu gente, mas sabe-se que viviam numa rocha, na loca da pedra” (MINDLIN, 2001, p.149).

Com os ensinamentos dos missionários sobre o Gênesis, que descreve a criação dos humanos e todas as outras coisas, houve uma atualização do mito sobre a origem da humanidade. Situação semelhante aconteceu com os Wari’, moradores do vale do rio Guaporé em Rondônia, que não possuíam deuses em sua cosmologia e seus mitos de origem não falavam como as coisas foram criadas. Era como se tudo sempre estivesse ali, até que os missionários, também da MNTB, ensinaram sobre a criação. Nos Wari’, que viviam em uma instabilidade perspectiva, esforçando-se para se manter humanos, este ensinamento repercutiu na estabilização dos corpos na posição de humanos ao afirmar que Deus criou humanos e animais nas posições que ocupam até hoje (VILAÇA, 2016). Nos Ikólóéhj estes ensinamentos atualizaram sua cosmologia através do esclarecimento de como os humanos, inclusive os brancos, foram criados, fato sobre o qual pairavam dúvidas, “não se sabe bem como surgiu gente”. Ao que parece, *Gorá* continuou próximo dos brancos após afastar-se dos Ikólóéhj, afinal estava presente quando eles saíram da rocha e escolheram as riquezas, tornou-se *pai* deles, os ensinou muitas coisas através da palavra escrita e quis tornar-se *Paadjaj*, dono dos Ikólóéhj novamente, por isso enviou os brancos para ensiná-los.

Embora os Ikólóéhj não soubessem até a chegada dos missionários, como *Gorá* havia criado a humanidade, eles sabiam da capacidade criadora do demiurgo, pois foi ele quem criou o próprio irmão de um tronco de árvore chamada *bétagav*. Seu irmão chamou-se *Bétagav*.

**M-02:** *Gorá* morava só com a mãe. Nasceu sem pai, só tinha mãe. Ele fez muitas coisas que existem hoje na terra [...]. *Gorá* viu uma árvore bonita, *bétagav*, e falou para a mãe:

- Mãe, vi uma árvore bonita, lisa, lisa! O que eu posso fazer com aquela árvore, mãe?

A mãe respondeu:

- Filho, se você quiser cortar aquela árvore, do teu tamanho, da tua altura, esta árvore vai se transformar em homem, vai ser teu irmão.

Ele obedeceu. Cortou a árvore, deixando um tronco com altura igual à sua. *Gorá* falou:

- Este vai ser meu irmão!

*Bétagav* ressuscitou, viveu e ficou sendo irmão de *Gorá*. Assim *Gorá* ficou dois, não ficou sozinho. Ficou com uma companhia, *Bétagav*.

*Gorá* castigava muito *Bétagav*. Mandava passar fome, mandava subir na castanheira. Quando estava com fome *Gorá* dizia:

- Aqui tem castanha pra gente comer!

Então *Gorá* desaparecia.

- Ei, cadê você, *Gorá*?

*Gorá* aparecia bem no alto da castanheira.

- Ei, *Gorá*, como é que você subiu aí?

- Ora, subindo! Subi como folha voando! Você voa, também!

- Como é que eu vou voar, *Gorá*?

*Bétagav* tentou voar, mas tinha o corpo muito pesado, caía e se machucava.

[...]

*Bétagav* sofria muito na mão de *Gorá*. O que *Gorá* fazia, *Bétagav* não sabia fazer igual, *Gorá* era mais sabido que *Bétagav*. [...] (MINDLIN, 2001, p. 147-149).

Resumi a narrativa que fala dos diversos suplícios provocados por *Gorá* em seu irmão porque todos seguem a mesma lógica. *Gorá* convenciu seu irmão a fazer algo e este sempre acabava se machucando. *Gorá* curava seu irmão, mas o enganava novamente, ou seja, trata-se de um *trickster*. De tanto ser maltratado, *Bétagav* decidiu separar-se do irmão. Desta forma, subiram os dois para o céu, cada qual para um lado do horizonte e passaram a se ver e ser vistos apenas nos fins de tarde, em forma de nuvens.

**M-03:** *Gorá* e *Bétagav* viviam sozinhos no mundo, com a mãe. *Bétagav* é quem ficava trabalhando com a mãe de *Gorá*, a mãe de deus, não existia outra pessoa.

*Bétagav*, um dia, pegou um filhote de jacaré para criar. Desde este dia, *Bétagav* só cuidava do jacaré. Matava bicho, caça, nambu, não lembrava da própria barriga nem sabia se tinha fome, só preocupado com o jacaré. *Gorá* não gostou.

- *Bétagav*, por que você só pensa no jacaré? Você não lembra de nossa barriga? Nós precisamos comer! Eu vou matar esse jacaré, você vai lembrar de nossa barriga, você vai lembrar de nós!

*Bétagav* não gostou nada da ameaça:

- *Gorá*, se você matar meu jacaré, nós vamos nos separar, eu não vou mais viver e trabalhar com você.

*Gorá* não acreditou que *Bétagav* estivesse falando sério. Matou o jacaré. *Bétagav* ficou desconsolado.

- Por que você fez assim? Temos que nos separar. Pronto, você matou meu jacaré, eu vou mudar para o sul, você vai para o norte.

*Gorá* foi para o norte, para a foz do rio, e *Bétagav* foi para o sul, para a cabeceira do rio. *Gorá* falou para *Bétagav*:

- *Bétagan*, nós temos que nos visitar, como nuvens. Eu vou ver você e você a mim, só que nós não vamos conversar. Nós vamos lembrar um do outro como nuvens.

Por isso é que hoje em dia, de tardezinha, quase ao por do sol, aparecem nuvens ao norte e ao sul. É *Gorá* que está vendo o irmão.

[...]

*Bétagan* e *Gorá* já não tinham mais nada que fazer, já tinham trabalhado, já tinham criado tudo. *Gorá* não casou. Não tinha mulher.

Foram três atributos de *Gorá* que permitiram aos Ikólóéhj associá-lo ao Deus cristão quando estes ouviram ao seu respeito, primeiro através dos salesianos, depois dos protestantes fundamentalistas. Apesar de seu caráter enganador, *Gorá* possuía poder criador, “não tinha mulher” e sua relação com os humanos era distante, transcendental. Ao conversar com um *crente* sobre o caráter enganador do *Gorá* mitológico e sua associação com o Deus cristão, sua resposta foi simples, “a gente só lembra a parte boa de *Gorá*, que ele foi o criador de tudo”. Um interlocutor mais velho, que ajudou o pastor Orestes nas primeiras traduções, explicou que o missionário não gostaria de ter utilizado este nome, no entanto houve uma insistência por parte dos indígenas e o termo *Gorá* como designativo do Deus cristão permaneceu. Afinal, ele era o criador que os Ikólóéhj já conheciam, que “não tinha mulher” e que era um demiurgo muito poderoso conforme anuncia o mito da origem da noite (M-04).

Para os índios não havia dúvidas tratar-se do mesmo ser e os missionários acabaram por reconhecer esta associação. Gallois e Grupioni (1999, p.101) ao examinar a forma como a pregação missionária é recebida pelos indígenas observou que “[n]ão é nada espantoso que personagens e categorias de causalidade embutidas nas histórias da Bíblia sejam apropriadas pelos índios, enquanto figuras ou experiências previstas e retraduzidas de suas próprias cosmologias”. Diante disso, os materiais produzidos pela MNTB na língua Ikólóéhj trazem a tradução *Gorá* para Deus, como é o caso do Dicionário Gavião-Português da Missão Novas Tribos, organizado pelo pastor Orestes e publicado experimentalmente em 2004 (STUTE, 2004). Na parte da Bíblia publicada em 2012, composta pelos livros de Lucas e Atos dos Apóstolos, o termo *Paadjaj* (*lit.* Nosso Dono) é o mais utilizado, não obstante *Gorá* esteja presente, e uma terceira opção, *Paadjaj Gorá* seja também empregado. E, embora do ponto de vista do cristianismo, o caráter do Deus cristão não seja homólogo ao de *Gorá* da mitologia *ikólóéhj*, para estes não parece haver muita diferença e eles lembram “a parte boa de *Gorá*” assim como lembram a “parte boa” do Deus cristão.

A passagem da linguagem oral indígena para escrita com o objetivo de traduzir a Bíblia é um procedimento central dos missionários, quaisquer que seja a filiação teológica.

Para isso, há um investimento em tornar o cristianismo compreensível para os indígenas. Agnolin (2006, p.157), reportando-se aos missionários jesuítas, avalia que “para poder-se realizar, de alguma forma, o processo de encontro cultural (religioso) fazia-se necessário introduzir, por parte dos missionários, elementos novos em paradigmas (índigenas) antigos”. No caso do conceito de *Gorá/Paadjaj/Deus*, o “elemento novo” era a criação completa, dos humanos, dos animais e dos vegetais. A formação dos missionários protestantes fundamentalistas, por sua vez, insiste que todas as “culturas” possuem elementos que constituem portas de entrada para os ensinamentos do evangelho (RICHARDSON, 1981). No caso dos Ikólóéhj, *Gorá* foi o principal elemento.

Outro “elemento novo” foi o fato que o nome de *Gorá* passou a ser pronunciado. Até então seu nome era impronunciável na medida em que evocá-lo poderia ser perigoso, pois, assim como castigava e enganava seu irmão, também poderia ser maléfico como os humanos. Os narradores *ikólóéhj* explicaram para Mindlin (2001, p.159) que “*Gorá* nos prega muitas peças; um dia é bom conosco, no outro faz desastres. Não é um deus de bondade apenas; faz doença, faz coceira... Os outros protestam, mas não adianta. *Zagapóhj*, o companheiro e guia do pajé, impede *Gorá* de nos fazer mal”. Por isso

[n]ão podemos dizer o nome de *Gorá*, o Criador; nem o de *Bétagav*. Agora estamos falando um pouco, só para ensinar; mas dizemos *Pazov*, Nosso Pai. O nome verdadeiro só dizemos muito baixinho. É preciso respeito, *Gorá* criou o mundo, criou tudo que existe. Deve-se ter cuidado com ele. De vez em quando castigava muito *Bétagav* (*idem.*, p.158).

O fato de *Gorá* não ser um “deus de bondade apenas”, encontrou homologia nas histórias bíblicas do antigo testamento que mostram um Deus castigador e vingativo. Zacarias Kapi A`áhr, professor indígena, contou que, quando era liderança e pregador da igreja, resolveu pesquisar sobre qual era o entendimento dos parentes sobre o Deus cristão:

Eu fiz uma pesquisa, fiquei curioso, fiz perguntas pra outras pessoas. Primeiro para um dos meus *zérar*, eu perguntei, ‘*zérar*, pra você qual o Deus que nós tá adorando, é o Deus que os pajé conheceram e tinham contato, manipulavam?’, ele respondeu: ‘*Xtá*<sup>100</sup>, é esse mesmo, é o mesmo Deus que o pajé via, é ele, não tem outro não’, ele falou baixinho até.

Falar baixinho é a prática daqueles que respeitam os demiurgos, especialmente os mais velhos, que aprenderam que pronunciar seu nome era arriscado. Cientes de que era o “mesmo Deus que o pajé via” e de que “não tem outro” e, a despeito do esforço missionário para a tradução correta como no caso do termo *Gorá*, foi a perspectiva *ikólóéhj* que guiou a tradução. Sugiro, outrossim, que, a despeito da perspectiva *ikólóéhj* ter sido proeminente em parte das traduções, outros termos e noções acabaram influenciando seu universo, como é o

<sup>100</sup> Expressão exaltada, batendo uma mão na outra, significando “isso mesmo”.

caso da concepção de *inferno* como um lugar de sofrimento e fogo eterno. Influência semelhante foi percebida por Vilaça (2016, p.28) entre os Wari', onde "enquanto, sem o conhecimento dos missionários, a perspectiva dos Wari' guiou as traduções, noções estrangeiras ao universo Wari', como a de onipresença, tem efeito em seu mundo" (tradução nossa).

A introdução de Jesus Cristo trilhou um caminho diferente. O filho de Deus foi inicialmente associado a *Bétagav*, como contou um dos meus interlocutores que acompanhou as pregações desde o princípio, "quando o missionário falava de Jesus a gente pensava: 'só pode ser *Bétagav*, não tem outro'". Tal associação é compreensível, pois os Ikólóéhj desejavam reconhecer, no âmbito do seu cosmos, estas *gentes* de quem os brancos falavam. Contribuiu para esta associação o fato de que tanto na mitologia Ikólóéhj quanto na cristã, há relações de parentesco envolvendo estes seres: de germanidade no caso de *Gorá* e *Bétagav* e de paternidade no caso de Deus e Jesus. Já que Deus é *Gorá*, nada mais lógico que Jesus fosse *Bétagav*, afinal, segundo a Bíblia (Jo 1.1), Jesus também estava presente durante a criação do mundo, assim como *Bétagav*, o companheiro de *Gorá*.

Diferente do termo *Gorá*, no entanto, tal associação não se sustentou, as homologias eram muito pequenas em comparação às homologias entre Deus e *Gorá*. Jesus, portanto, era um novo ente a ser conhecido, um salvador, *Pa'igij* (*lit.* nosso tirador) alguém que "tira" a pessoa, como de um buraco, como apontei no primeiro capítulo. As dúvidas sobre o lugar de Jesus na cosmologia perdurou até que o *vaváb* Xípo Ségóhv resolveu o impasse. Em suas viagens celestiais encontrou Jesus Cristo no *Garpi* confirmando aos Ikólóéhj que se tratava de outra *pessoa* que compunha seu cosmos. Pessoa esta reputada como mais poderosa do que as *gentes* com quem o pajé trabalhava, de acordo com a explicação que ele mesmo deu ao seus aprendizes, "os dois estão trabalhando juntos, mas o poder maior é do filho de Deus, mas os outros estão ali"<sup>101</sup>.

Se *Gorá*, *Pazov*, *Paadjaj* e Deus são o mesmo ser todo poderoso, durante o tempo que frequentei os cultos e estudos bíblicos da igreja, era o termo *Paadjaj* o mais utilizado pelos Ikólóéhj e pelos missionários como pudemos conferir anteriormente. Este termo, "nosso dono", parece mais acolhedor e remete a uma situação de cuidado. Quando fui visitar minha família anfitriã recentemente, cheguei à aldeia sozinha, dirigindo o carro, o que causou certo espanto em Babesájá, a quem chamo de *gaj* (mãe). Ela perguntou se eu tinha vindo sozinha mesmo. Quando eu afirmei que sim, ela disse, em gavião, "sozinha não, *Paadjaj* estava com

---

<sup>101</sup> Estudaremos a relação dos xamãs com o cristianismo no próximo capítulo.

“você”. Para expressar o fato de que Deus cuidou de mim durante a viagem não foi o termo *Gorá* a ser evocado, e sim *Paadjaj*, na medida em que “ser dono representa prestígio e responsabilidade” (FAUSTO, 2008, p.331).

Embora todos estes termos signifiquem Deus, no mito da origem da noite (M-04) *Pazov* aparece como outro demiurgo, perigoso e de quem ninguém ousava se aproximar. Foram *Gorá* e *Bétagav*, antes da separação, que empreenderam uma última ação em benefício dos humanos, buscaram a noite na casa de *Pazov*. Transcrevo aqui alguns fragmentos por se tratar de um mito consideravelmente extenso.

**M-04:** Antes, no início do mundo, não tinha noite, só tinha dia. Durante o dia a gente ficava acordada, comia muitas vezes, sem parar. A comida acabava depressa demais. *Gorá*, o deus, e seu irmão *Bétagav* resolveram buscar a noite na casa de *Pazov*, outro deus, o dono da noite.

Antes da viagem, *Gorá* e *Bétagav* marcaram seu calendário e avisaram quando iam voltar. O calendário de *Gorá* eram os cantos dos pássaros que dariam sinal sobre os viajantes.

[...]

*Gorá* viajou. [...] Perto da casa de *Pazov*, *Gorá* chamou:

- Ei, *Pazov*, viemos visitar você. Estamos passando mal, não tem noite na nossa casa, por isso viemos aqui buscar a noite, pedir para você arrumar a noite para nós.

*Pazov* levantou para ver quem estava chegando. Viu *Gorá* e *Bétagav*.

- Oi *Gorá*, é você? Pode chegar pra cá! Só que você não vai voltar vivo, você não conhece minha casa. Quem entra na minha casa não volta vivo, não vive mais.

*Gorá* teve coragem de entrar, expor o que queria.

[...]

- Muito bem, vou arrumar a noite pra vocês.

*Pazov* pôs a noite numa caixinha.

- Aqui está o presente – entregou *Pazov* para *Gorá* e *Bétagav* – Vocês não devem abrir fora, só na maloca. Jamais abram durante a viagem. [...] Vocês só têm que abrir junto de sua mãe, em casa. (MINDLIN et.al., 2001, p.155 e 156).

Durante a viagem de volta, *Gorá*, como um legítimo *trickster* não conseguiu segurar a curiosidade e aproveitou um momento de distração de seu irmão *Bétagav* para abrir a caixa e ver o que havia dentro. Escureceu de imediato, *Bétagav* começou a chorar e para amanhecer o dia, imitaram passarinhos.

**M-04 (cont):** - E agora, *Bétagav* – disse *Gorá* – o que vamos fazer? Vamos voltar, pedir outra noite a *Pazov* para levar para a aldeia? Essa já gastamos...

Resolveram ir. *Gorá* foi, bem descarado, bem sem-vergonha apesar de ter errado, fazer novo pedido para *Pazov*.

- Ei, nós abrimos na viagem!

- Eu não avisei vocês que não era pra abrir? Antes tem que chegar na maloca! Vou arrumar mais uma vez. Se você abrir, eu não sei. Leva essa aqui.

*Gorá* obedeceu *Pazov*. Só foi olhar o que havia dentro da caixa na maloca. Escureceu. Por isso temos a noite até hoje.

Havia muitos perigos na casa de *Pazov*, mas *Gorá* era poderoso, não aconteceu nada. Antes não tinha noite e não tinha dia, não tinha sono. Enquanto estávamos acordados vivíamos o tempo todo como fome. Hoje temos descanso. A escuridão é que trouxe o sono. [...] (*idem.*, p.157)

O poder e a sagacidade de *Gorá* ficam bem marcados neste mito. Quanto a *Pazov*, embora os *Ikólóéhj* digam tratar-se do mesmo Deus, não lembro ter ouvido referências a ele

no cotidiano ou nas reuniões da igreja. É possível que certa dúvida permaneça, pois mesmo nas partes da Bíblia traduzidas a que me referi acima, não encontrei uma única referência a *Pažov*, ao contrário, nos versículos em que a Bíblia em português refere-se a Deus como Pai, é *Paadjaj* ou *Gorá* a tradução utilizada.

Depois de realizar seu trabalho e brigar com seu irmão *Bétagav*, *Gorá* deixou o plano terrestre e viajou para sua aldeia no *Garpi*. No céu sua maloca ocupa o lugar mais distante, no final do caminho (*garpi pé*) que interliga as malocas e aldeias dos *Garpiéhj*. Poucos são os xamãs, apenas os mais experientes, que se aventuram até ele. Visitá-lo é muito perigoso, corre-se o risco de não mais voltar para o plano terreno, embora quem tiver coragem recebe a dádiva do rejuvenescimento conforme o mito abaixo (M-05).

**M-05:** Perto da casa de *Gorá* há um túnel. Quem vem chegando, no escuro, vem ao longe a maloca de *Gorá*. Como está longe, parece pequenininha... No final da passagem, na claridade, *Gorá* recebe os visitantes. *Gorá* tira a casca das pessoas, troca o couro. Faz dois bancos *iammva* (sic!), um em frente ao outro. Vai tirando a casca. Vai tirando a casca, em forma de gente, e as põe arrumadas num banco. No outro sentam as pessoas renovadas, rejuvenescidas. Quem tira a casca com *Gorá* não morre mais, fica sempre jovem. Vê-se num banco os que *Gorá* tornou jovens; em frente, suas cascas, os corpos dos velhos, o envoltório. Conhecemos pessoas que estiveram no banco de *Gorá*.

Ora, é exatamente esta a promessa cristã para aqueles que chegarão ao céu, terão seus corpos renovados e não mais estarão suscetíveis às doenças, ao envelhecimento e à morte. No entanto, distintamente do que aprenderam a partir da pregação dos protestantes fundamentalistas sobre o Deus cristão, *Gorá* não era um ente com o qual os humanos estabelecessem qualquer relação. Ele não aceitava aproximação, não visitava os humanos, não frequentava suas festas, não comia, não bebia, não dançava e não era um afim como outros seres da cosmologia. Apesar disso, em algum momento de sua trajetória aqui na terra, antes de se afastar do seu irmão e ir morar no lugar mais distante do *Garpi*, ofereceu a imortalidade para os *Ikólóéhj*, conforme o mito.

**M-06:** *Gorá* tinha um pênis muito sujo e jamais lavava. Tirava sujeira e gosma do pênis e punha numa tigela, oferecendo aos visitantes. Quem tomasse, viveria muito ou seria imortal. Quem não aguentasse, teria vida curta (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.117).

Os *Ikólóéhj* não aguentaram e não ganharam a imortalidade. Apesar disso, eles transitavam entre a terra e o céu. Havia uma escada que ligava o plano terreno ao plano celeste e aqueles que estavam insatisfeitos com a vida aqui neste mundo subiam até ele, como aconteceu com a mulher do mito (M-07) ao ser maltratada pelos parentes.

**M-07:** Desgostosa, ela foi embora, quis abandonar a aldeia. Naquele tempo havia uma escada para o céu, que era um cipó – um cipó que ainda hoje é fácil achar no mato. A escada fora pendurada por *Gorá*, o criador. Quem brigava com os outros, ficava infeliz, podia ir embora para o céu, mas não podia voltar. Muita gente se aventurava para cima, cansada da terra. Assim que a moça subiu,

*Gorá* cortou a escada. Não era a primeira vez que homens e mulheres se desentendiam entre si e fugiam. A última a poder usar este cipó foi essa mulher. *Gorá* não gostou de ver a população sumindo. Subindo a escada com sua filha maiorzinha e seu bebê de colo, a mulher levava ainda consigo uma vasilha de cerâmica com água e um peixinho vivo. A filha maior olhou pra baixo e caiu e ela chegou ao céu com o bebê e o peixinho. Quando chegou a porta do céu, do *Garpi*, a moça gritou para os espíritos *Garpiéhj*:

- Me peguem, abram a porta!

Os *Garpiéhj* puxaram mãe e nenezinho para cima.

O pessoal que estava no chão ficou olhando. Já nas alturas, quase chegando, viram-na estender o braço e pedir:

- Pega minha mão, segura minha mão!

*Gorá* puxou-a para cima. O nome dessa escada é *pavánav tápób*, nossa-corda-de-subir.

O peixinho que ela levou na panela transformou-se em *Goján Gíbr*, o arco-íris branco (sic!). Nós não vemos esse arco-íris branco de luz, só quem pode ver é o pajé quando sobe aos céus (*idem.*, *ibidem.*, p.69).

Este mito dá conta de vários temas, inclusive da origem do *Goján* celeste, o *Goján Gíbr*. Mas importa frisar aqui que *Gorá*, já afastado dos humanos, abandona-os totalmente ao cortar o vínculo que havia entre eles e o *Garpi*. Depois de não aceitar a oferta de *Gorá* que daria acesso a imortalidade, os *Ikólóéhj* perderam a comunicação com o plano celeste e com o próprio demiurgo, já que este, diferente de outras *gentes*, não possuía nenhum tipo de relação de parentesco com os humanos, como disse o narrador no mito acima (M-03) “*Gorá* não casou. Não tinha mulher”.

Quando os missionários chegaram falando de um Deus criador – que também “não tinha mulher” – e dono de todas as coisas, inclusive dos humanos; que este Deus tem um lugar no céu para aqueles que obedecem a ele, lugar este em que as pessoas viverão eternamente e serão sempre jovens; e, além de adquirir imortalidade, os corpos ressuscitarão no fim dos tempos tornando-se corpos perfeitos; os *Ikólóéhj* viram que estes ensinamentos atualizavam os mitos e devolviam aos humanos as coisas perdidas no tempo mitológico. Como se *Gorá* tivesse, através da igreja, ofertando uma segunda chance para a imortalidade plena e que os *Ikólóéhj* estão tentando não recusar novamente.

Poderíamos nos perguntar neste momento: mas os *Ikólóéhj* já não possuem esta imortalidade no mundo póstumo, na aldeia dos *Gojánéhj* ou na *Ixía Népo Tóbr*, “namorando e dançando vinte quatro horas”, em alegria plena pela eternidade? Sugiro que o que está em jogo aqui é exatamente a possibilidade da imortalidade da pessoa completa, corpo (*pazérégáhv*) e almas (*dindinà, pàáxo, pàágóbkàhv*). Esta foi a proposta de *Gorá* nos tempos míticos e esta é a proposta de Deus/*Gorá* que chegou com os brancos e que pareceu desejável aos *Ikólóéhj*, a ressurreição do corpo quando Jesus voltar no fim dos tempos.

Máádjóhr (*lit.* outro em pé), importante liderança da igreja, explicou a diferença entre os ensinamentos do *váváb* e do protestantismo:

Eu me lembro que o meu *zérar*, que era *váváb*, ele sabia, por isso eu estava falando pra você, a bíblia fala que o *pàágóbkàhv*, quando você morrer, vai embora e seu corpo fica enterrado. **Quando Jesus chegar, o corpo vai levantar tudo.** Meu *zérar* falava que quando a pessoa aqui, o *pàágóbkàhv* vai, o *pááxo* vai pra outro lado e **o corpo fica perturbando aqui.** O *padìb* fica onde tá enterrado, isso não é gente não, [...] fica assim na casa abandonada, o pessoal tá falando, gritando, aí tu chega na casa abandonada e não vê ninguém, isso é *padìb*. Quem estava me falando era meu *zérar* Xípo Ségóhv. Eu estava perguntando dos mortos pra ele, como será quando eu morrer. Ele disse, se você morrer, *pàágóbkàhv* vai pra cá, o *pááxo* vai pra cidade grande, lá onde o povo tá tentando jogar o *Goján Gibr* aqui pra terra, é lá mesmo, é lá mesmo, é o *pááxo* ruim, não é *pàágóbkàhv*.

Na sua versão, o corpo é equivalente ao *dindìnà*, o espectro terrestre, e que aqui ele chama de *padìb* (*lit.* nosso *tìb*). A despeito destas diferenças de entendimentos, o importante são as distinções que ele demarca entre o que seu *zérar*, o *váváb* Xípo Ségóhv, ensinava e o que ele aprendeu através da Bíblia. E para ele está claro que “quando Jesus chegar, o corpo vai levantar tudo”, ou seja, ressuscitar, opção mais desejável do que ficar “perturbando aqui”.

De qualquer forma, a dança é um atributo desta imortalidade, e para que ela fosse experimentada, nos termos conhecidos pelos Ikólóéhj, era fundamental que a dança fizesse parte da igreja. É dançando que os Ikólóéhj ampliam sua socialidade, fazem afins, se alegram e, especulo, sentem-se imortais, na medida em que antecipam, momentaneamente, a dança do porvir, como explicou um aprendiz de *váváb* que não completou seu aprendizado porque decidiu ficar só com Jesus, ou seja, tornou-se *crente*:

Lediane: Mas você acha bom dançar nas festas de Natal?

Aprendiz: Isso, eu acho. Eu gosto, eu acho bem bonito.

L: É assim que dançava nas festas antigamente?

A: É sim, é assim mesmo que dançava no *Ixía Népo Tóbr* também.

L: É?

A: Ih, demais.

L: Na igreja é como se fosse o *Ixía Népo Tóbr*? É parecido?

A: Isso. É diferente. Lá tinha palha do coco babaçu, colocava na cabeça, na cintura. É. Dançava muita gente, muita, muita, muita não era pouco não.

L: É como na igreja no Natal?

A: É mais ainda. Lá tem árvore de fruteira, tem campo de natureza. Tem, não é pilão não, é pedra grande fininha e dentro tinha *ì sóbn*, muito, não acaba nunca, fica criando mesmo.

L: E a dança na igreja?

A: Eu acho bom, é igual como a gente dança lá no *Ixía Népo Tóbr*. Pois então. Eu não vejo mais o *Ixía Népo Tóbr*.

L: Agora você dança aqui na igreja?

A: É.

[...]

L: Você gosta de dançar?

A: Eu gosto.

[...]

L: Tu achas que ainda existe *Ixía Népo Tóbr*?

A: Ah, existe sim, não acaba nunca não. De jeito nenhum.

L: E quando a pessoa morre, vai pra lá?

A: Ah, vai. Vai sim, quando morre vai.

L: Tu esperas ir pra lá quando morrer?

A: Isso. Quando morrer eu vou pra lá, *Ixía Népo Tóbr*, só tomar macaloba azeda, dançar e tudo. Só coisa boa, só dança, não tem briga. Outra coisa não vi nada lá. Só macaloba azeda, não come outra coisa, nem caça, só dança, muita gente, homem, mulheres e moças bonitas, muita moças e mulheres bonitas.

L: É como se fosse o céu?

A: É mesmo. *Ixía Népo Tóbr* é como a gente vai daqui, reto, entra lá no céu, é só dança. É só isso. É só isso que fazia. Ai tu pergunta para o Alía, ele conta melhor.

L: O que você sente quando dança?

A: Eu não sinto nada não. É porque acho bonito dançar. [...] O pessoal juntava tudo ali na *Ixía Népo Tóbr* pra tomar macaloba, juntava muito, não era pouquinho não. A gente dançava lá também. [...] Por isso a gente gosta de dançar aqui também.

L: Antes, quando não tinha dança na igreja, não era meio triste? [equivocadamente não complementei “a igreja era triste” e ele julgou que eu estivesse perguntando da vida ordinária]

A: Não era muito triste não, a gente festejava. Matava porco, matava jacaré, a gente fazia antigamente, a gente dançava. Tomava muita macaloba, ficava *balidá* [bêbado] caia do chão, queria brigar.

L: Brigava muito?

A: Ih, muito.

L: Por isso Gavião não faz mais festa?

A: Por isso. A igreja agora... não toma mais.

L: Essa festa de matar *bebe* [queixada] não faz mais?

A: Não faz mais, não sei se é bom, sem tomar *ì sòbn*.

L: Sente saudade dessas festas?

A: Eu sinto. Tocar *tortoráv*, *gojándóbléhj*, *koxiráv* também, é bonito. *Pókábj Náe* [festa do fogo]. Ele [o *varábh*] bota o fogo pra dançar, dança em cima e não queima o pé.

Este diálogo é revelador sobre o estatuto das festas e das danças na ontologia *ikólóéhj*. Confirma a dança como atributo da imortalidade, a dança na igreja como sua antecipação e a impossibilidade de continuar realizando as festas tradicionais depois da proibição do *ì sòbn*, a bebida fermentada. Ressalta também que o paraíso foi encontrado, de fato, no *Garpi* e que lá, além da dança que já era realizada pelas almas nos *Gojánéhj*, a alegria se completa com as duas coisas que a moralidade protestante atribuiu como pecado e proibiu aqui na terra – sob pena de se perder a imortalidade – quais sejam, o *ì sòbn* que ninguém precisa fazer porque ele “cria” sozinho – “não é pilão não, é pedra grande fininha e dentro tinha *ì sóbn*, muito, não acaba nunca, fica criando mesmo” – e os namoros, “só dança, muita gente, homem, mulheres e moças bonitas, muita moças e mulheres bonitas”.

Foi a possibilidade de dançar na igreja como dançavam nas festas tradicionais que impulsionou a adesão majoritária ao protestantismo fundamentalista. Os *Ikólóéhj* estão tentando aceitar esta segunda oferta de imortalidade de *Gorá*, deixando inclusive de consumir o *ì sòbn* já que abandonar os namoros é um ideal praticamente inatingível; mas estão fazendo em seus próprios termos, dançando.

Lembro que no primeiro capítulo apontei para o fato de que os *Ikólóéhj* com quem conversei se consideram *crentes* em Deus, independente de ser *crentes* no sentido estrito, aquele utilizado para se referir aos membros da Igreja Evangélica Gavião. Meus interlocutores são

unânimes em afirmar que já conheciam Deus e que os missionários, através da palavra escrita, mostraram claramente – a título de confirmação – aquilo que os antigos contavam. Máádjóhr explicou:

Nós não tínhamos a palavra no papel, mas a gente já tinha Deus, não é de hoje não, desde tempo de Adão e Eva, as gerações antigas, a gente sabia que tem Deus [...] Sabia do tempo de Jonas, agora, não tinha bíblia antigamente, mas sabia. Agora o missionário chegou, mostrou e ficou claro pra gente.

É com este Deus/*Gorá*, que concedeu sua palavra para os brancos, que meus interlocutores convivem agora. Em outras palavras, tiveram sua relação com *Gorá* transformada/atualizada a partir da inserção, na sua cosmologia, dos ensinamentos protestantes. Mas nem tudo ficou claro nas coisas que os missionários “mostraram”, uma delas diz respeito aos outros *povos* do cosmos, as *gentes* que habitam os planos terreno, celeste e subaquático.

Até recentemente, antes da adesão majoritária ao cristianismo e da supressão das festas tradicionais, era muito próxima a relação dos Ikólóéhj com estas *gentes*. Já apontamos que estas *gentes* recebiam os xamãs em suas malocas alhures – celestes e subaquáticas –, mas eram nas festas tradicionais que eles se faziam presentes quando dançavam, comiam e bebiam junto com seus amigos/parentes terrenos, incorporados nos xamãs. Portanto, são as festas tradicionais que melhor nos informam sobre os habitantes dos outros planos cosmológicos, pois como apontei algumas vezes acima, elas constituíam o espaço-tempo central na relação com estas *gentes* e na manutenção do equilíbrio cosmológico. Vamos a elas.

### **Os *Garpiéhj* vêm dançar com os humanos: a festa *Garpiéhj Náe***

O propósito central das festas, como já apontei, era ampliar a socialidade Ikólóéhj através do estabelecimento e da atualização de relações entre si e com os *Outros*, sejam eles humanos ou não. Desta forma, os Ikólóéhj reforçavam seu caráter de grupo afirmando-se a si mesmos enquanto uma socialidade e, simultaneamente, circunscreviam sua diferença em relação aos *Outros*. No entanto, se a aliança com os humanos, consanguíneos e afins, estava presente em todas as festas, nem todas objetivavam as alianças com as *gentes* dos outros planos cósmicos. As festas que previam a presença destas *gentes* – o *Garpiéhj Náe* e a festa dos *Gojánéhj* – refletiam diretamente na manutenção do equilíbrio do cosmos como expliquei acima.

Outra festa importante, o *Gov Akàè* – a festa do sacrifício do animal de criação – não era realizada para receber as gentes dos outros planos, e sim tinha como razão precípua as relações sociais entre humanos. Uma festa análoga é realizada pelos Cinta Larga que afirmam matar o *gόμεy* – equivalente do *gov*, o animal de criação – unicamente para reunir as pessoas e beber. Dal Poz (1991, p.320) observou que “o sacrifício da vítima animal, tal qual praticado pelos Cinta Larga, não parece configurar um fenômeno religioso”. Embora não seja uma festa destinada a estabelecer relações com as *gentes*, cacique Sebirop explicou que a presença do *vaváb* se fazia necessária para “tirar a ‘pessoa’ de dentro do porco que vai morrer”, ou seja, liberar seu *tìb*, seu sopro vital, da mesma forma que era feito no caso das queixadas celestes doadas pelos *Garpiéhj*. No caso do *gov*, o seu *tìb* provinha do fato de ter sido consanguinizado, criado como filho, tal como afirmou a filha de minha anfitriã Babesájá sobre o filhote de caititu que sua mãe estava criando e morava na nossa casa: “agora a *gàj* tem mais um filho”.

A despeito desta diferença entre as festas para receber as *gentes* dos outros planos e aquelas destinadas “apenas” a “matar o bicho”, “juntar flecha”, “beber chicha”, “para dançar” e “juntar os amigos” (DAL POZ, 1991, pp.205, 258); vários elementos são transversais a ambas: a decisão de um *madjaj* de realizar a festa, o tempo de preparo do anfitrião e dos convidados, o envolvimento da coletividade, a composição de canções, a nomeação do *madjaj*, da macaloba e do animal a ser sacrificado, o *gov*, no caso da festa *Gov Akàè*.

A nomeação era crucial em qualquer tipo de festa porque tornava cada evento singular, identificando um espaço-tempo que passaria a figurar na história como uma espécie de marcador temporal, embora não propriamente cronológico. Meus interlocutores lembram as festas como parte da sua história, em que acontecimentos importantes para eles são associados ao tempo da festa. Os fatos aconteceram antes ou depois de determinada festa. Embora alguns interlocutores refiram-se a elas por seus nomes genéricos, a maior parte, especialmente os mais velhos, lembram-se das festas através de seus nomes específicos, pois em cada evento o dono da festa (*madjaj*) tomava um novo nome para si, o qual seria utilizado para nomear seus *zéraréhj* – genros potenciais – como desenvolvi anteriormente.

Para os Cinta Larga toda e qualquer festa é descrita simplesmente como *íva* (tomar chicha), *ibará* (dançar) ou ainda mais raramente *bébé aka* (matar porco) (DAL POZ, 1991). Naquela socialidade, como entre os *Ikólóéhj*, a festa é realizada como uma forma de estabelecer relações de troca, além de, evidentemente, viver momentos alegres. Diz Dal Poz (1991, p.194) que “[o] ritual da festa, montado em torno da casa e do seu dono, mostra-se,

sem dúvida, um veículo adequado às ambições políticas [...]”, ou seja, estabelecer alianças e, deste modo, adquirir prestígio.

Entre os Ikólóéhj, o dono da festa, o *madjaj*, era necessariamente um *zavidjaj*, um dono de maloca, um pai/sogro. Ser *madjaj* era uma forma de adquirir prestígio diante das outras malocas, distintamente do que acontece com os Araweté quiçá com outros povos da matriz tupi, onde as festas do “sistema social do milho [...] não parecem trazer prestígio especial a seus patrocinadores, e muito menos vantagens materiais ou alimentares” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 340). Devido a residência uxorilocal temporária, apenas *zavidjajéhj* de prestígio conseguiam manter seus genros sob seus auspícios por um período mais longo e, ao mesmo tempo, garantir que os filhos homens voltassem o mais rápido possível das casas de seus respectivos sogros. E ser *zavidjaj* de prestígio requeria, entre outras coisas, oferecer festas. E para oferecer festas este homem deveria ter grandes roças, capazes de dar conta de uma expressiva quantidade de macaloba fermentada, o *ì sòhn*. Como em um círculo virtuoso, grandes roças eram possíveis para aquelas malocas em que muitas pessoas trabalhavam para este fim, lideradas por um *zavidjaj* reconhecido e sábio, um homem com *tìh*, como disseram meus amigos.

Homens com estes predicados obtinham toda a ajuda necessária para os rituais que tivessem sob sua responsabilidade, pois esta é outra propriedade de toda e qualquer festa, sua capacidade de mobilizar o trabalho coletivo. Constituindo-se como um espaço-tempo de afastamento da vida ordinária, individual, de estabelecimento de relações sociais entre si e com os *Outros*, de manutenção da ordem cosmológica onde os diferentes planos se encontram, de identificação enquanto povo e de construção do tempo social, além de ser uma oportunidade de aquisição de prestígio para o *madjaj* – e para o *vaváb* que o acompanhava –, as festas eram os momentos mais esperados por todos. Vejamos como se organizavam os Ikólóéhj para garantir estes espaços-tempos e manterem a ordem do universo através das alianças com os *Garpiéhj* e os *Gojánéhj*.

“O ano dos Ikólóéhj começa em maio e termina em novembro” me explicou o professor Iram Káv Sona<sup>102</sup>. Este período equivale ao tempo seco. Um pouco antes de começar a “seca” propriamente dita, um *zavidjaj* e um *vaváb* combinavam realizar uma festa para os “seres do céu”. “O objetivo do *Garpiéhj Nái* é pedir dos *Garpiéhj* que eles façam o ano correr bem e ao mesmo tempo solicitar deles que mandem de lá, do *Garpi*, muitos *bebeéhj*

<sup>102</sup> Professor há cerca de 20 anos na escola Zavidjaj Xikov Pí Pòh na aldeia Ikólóéhj, formou-se em 2015 no curso Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Rondônia, curso superior voltado para a formação de professor indígenas no magistério superior.

(porções), os *bebeéhj* que eles criam no céu”, escreveu Káv Sona (2015, p.29) em seu trabalho. Em outros termos, o tema central desta festa era a aliança com os donos da caça. Para esta dádiva dos *Garpiéhj*, havia as contradádivas dos *Ikólóéhj*, quais sejam, *ì sòbn* abundante, danças, músicas e carnes moqueadas. Era o próprio *Korkorób Tib* (espírito do gavião “comum”<sup>103</sup>) incorporado no *vaváb* que vinha receber as carnes moqueadas trazidas pelos convidados humanos. Também as habilidades de caça dos *Ikólóéhj* Gavião eram testadas pelos visitantes celestiais. Era *Borábr Tib* (espírito das plantas da sorte para caça) que, enquanto cantava, jogava pedaços de carne moqueada para os caçadores dispostos em uma fila a sua frente. Incorporado pelo *vaváb*, este aliado verificava quem eram os bons caçadores, aqueles que seguiram as regras e “não mexeram com mulher antes da hora” como dizem os *Ikólóéhj*. Ao jogar o pedaço de carne, o reflexo do bom caçador fazia com que ele apanhasse o naco, sem deixar cair no chão, mesmo na escassa luz noturna.

Cientes de que passariam por esta prova diante do dono das plantas da sorte, os homens se preparavam, pois seria vergonhoso mostrar-se panema<sup>104</sup> para os presentes. Não por acaso o etnônimo *Ikólóéhj* (Gaviões) foi adotado pelos meus interlocutores diante dos brancos, como apontei no capítulo anterior, afinal, assim como o predador celeste, o *Ikóló* (lit. *Harpia harpyja*), eles se consideram grandes caçadores. Durante as danças/festas, são os cocares de pena de gavião, tanto do gavião comum quanto do gavião real, que compõem a estética dos dançarinos. Era este o “balé de plumas” a que me referi no primeiro capítulo. Me deterei adiante nesta relação dos *Ikólóéhj* com o *Korkorób Tib*, o dono dos gaviões.

A abstinência sexual antes das caçadas conformava a prática dos caçadores, pois as caças não se aproximam do homem que traz o cheiro do sexo, tornando-o panema. Para evitar odores desagradáveis aos animais, o caçador utiliza o *borábr*, remédio específico para dar sorte e retirar cheiros indesejáveis<sup>105</sup>. Rituais em que os jovens se submetiam ao uso do *borábr* nos olhos para estimular a visão também eram realizados durante o *Garpiéhj Née*.

Acompanhei o professor Iram Káv Sona nas visitas aos “mais velhos” para conversar sobre esta festa, tema de seu trabalho de conclusão de curso. Ouvimos dos nossos interlocutores que o *Garpiéhj Née* consistia na festa mais importante, pois é a festa dos *Garpiéhj*, as *gentes aliadas* dos xamãs, que eram acionadas por eles quando os *Gojánéhj* faziam menção de visitar os humanos antes da hora. Como apontado acima, eram estes *aliados* que

<sup>103</sup> Embora ambas sejam aves predadoras, falconiformes, *korkorób* é o nome do gavião comum enquanto *ikóló* é o nome do gavião real (lit. *Harpia harpyja*).

<sup>104</sup> Expressão regional que designa azar para a caça.

<sup>105</sup> Para maiores reflexões sobre artefatos de caça, incluindo remédios e venenos, ver Bento, 2013.

mantinham o equilíbrio cosmológico, pois a visita dos *Gojánébj* antes do tempo certo, antes da festa para recebê-lo, seria temerária.

Os preparativos da “festa dos seres do céu” (*Garpiébj Náe*) começavam com a derrubada da mata para a plantação da mandioca, do cará e da batata utilizadas na confecção da macaloba; e culminavam com a presença dos próprios “seres do céu” (*Garpiébj*) na noite de encerramento do evento. Cada etapa de preparo é considerada uma festa porque ao final de cada uma delas – derrubada, construção de maloca, confecção de pilões para depositar em grande quantidade a bebida para fermentar, o *ì sòhn* – havia *ibalàe* e consumo de bebida fermentada. Se contarmos a derrubada e o plantio da roça no ano anterior, elemento fundamental para convocar uma festa – já que muita mandioca e cará se faziam necessários para a preparação do indutor da alegria, o *ì sòhn* – podemos afirmar que os preparativos começavam um ano antes.

Tomarei aqui o processo mais à frente, já na construção coletiva da grande maloca (*zav póbj*) onde eram armazenados os pilões e onde se hospedavam os convidados. A construção de uma maloca nova era comum em qualquer tipo de festa e chama-se *Zav Ma’áe*, como mencionei no primeiro capítulo:

Dentro dos preparativos do *Garpiébj Náe* ou em qualquer festa onde a demanda é de receber muitos convidados, o dono se preocupava em construir uma nova *zav póbj*, maloca, próxima a sua moradia, para acolher os convidados da festa e armazenar os *akabíj* (pilões) cheios de *ì sòhn*. Esta construção exigia igualmente um trabalho coletivo. [...] Este trabalho levava aproximadamente 20 dias para ser concluído, dependendo do tamanho da maloca. Xapí [um dos mais velhos] falou que este e outros trabalhos não eram realizados em silêncio, enquanto levavam a palha para a maloca, os homens iam se expressando gritando ‘hi, hi, hi, hi’. Este som provocava o ânimo dos trabalhadores e tornava o trabalho menos penoso, pois contribuía para esquecer o cansaço. Enquanto a maloca estava sendo construída, o *vaváb* fazia um ritual em que incorporava o *Íraláb Tíj*, espírito do pássaro japu, construtor de ninhos. Neste sentido o *vaváb* agia como o próprio pássaro. O objetivo deste ritual era proteger os trabalhadores e permitir que o trabalho rendesse satisfatoriamente, para que a cobertura da casa fosse bem feita. Este trabalho do *vaváb* é muito importante e deve ser respeitado. Há uma história contada pelo Sorabáh, que um homem brincalhão estava imitando o ritual do *vaváb* de forma pejorativa. Devido esta sua atitude ele levou choque do espírito e caiu desmaiado. Isso aconteceu porque o *Íraláb Tíj* incorporado no *vaváb* sentiu-se desrespeitado e o homem foi castigado por não acreditar no poder deste espírito. Esta construção também exigia uma festa, a *Zav Ma’áe*. (KÁV SONA, 2015, p.39)

Chama a atenção o fato que antes mesmo da festa, as *gentes* do *Garpi* vinham para os preparativos e uma rígida etiqueta devia ser seguida. Zombar dos *aliados* – “bagunçar” como dizem meus interlocutores – feria esta etiqueta e provocava punição imediata. Assim como nas festas tradicionais, era esta preocupação que acompanhava as falas dos líderes da igreja que descrevi no primeiro capítulo e que diziam respeito ao mau comportamento de algumas pessoas que dançaram e cantaram na festa dos Suruí estando afastadas da igreja por causa da

bebida e que replico parcialmente aqui. “A gente não sabe o pensamento de Deus, meus irmãos, última vez, **será que Deus é bom toda hora?** Será que o homem faz o que é vontade dele? O que ele faz por isso? Será que não faz nada? **Ele castiga a gente, é por isso nós falamos, vamos viver direito, bem**”. O mesmo termo, “castigo”, foi utilizado pelos mais velhos que narraram sobre a construção da maloca para o professor Iram. Ou seja, a etiqueta no tratamento com as *gentes* dos outros planos independente de quem sejam – Deus, *Íraláb Tih*, os *Gojánéjh*, ou outros –, devem ser seguidas a risca para garantir o bom andamento da vida. Evidentemente que isso também se aplica às relações sociais entre humanos, com outros povos, com afins potenciais, com afins reais, ou seja, com o *Outro*. No caso da relação com Deus/*Gorá* isso implica em assegurar o acesso à imortalidade no paraíso.

Vimos também no primeiro capítulo, que as festas da igreja seguem em vários aspectos a organização das festas tradicionais, afinal é a forma que os *Ikólóéhj* conhecem de organizar uma festa. A construção dos tapiris para o Natal de 2013 fez parte dos preparativos e seguiu alguns aspectos da *Zav Ma'áe*, pois se tratava de um trabalho coletivo, liderado pelo *madjaj* e pelo *bapi*, para receber os visitantes. A distinção, evidentemente, ficou por conta da ausência das *gentes* do *Garpi* e da macaloba fermentada ao final das atividades. Quanto à dança, ocorreram algumas noites antes da festa principal, mas não saberia afirmar se em razão do final da construção ou como parte do *Táhná*, a pequena festa que antecipava o evento principal. Em um ou outro caso, as festas menores iam conformando uma expectativa em torno do ápice do evento, a chegada dos convidados celestes no caso do *Garpiéjh Née*, a chegada de Jesus no caso do Natal, ou a chegada da palavra de Deus para os *Ikólóéhj* no caso da festa dos “Cinquenta anos”.

Voltando ao *Garpiéjh Née*, as residências mais próximas já estavam sabendo que uma festa se aproximava, apesar disso a etiqueta exigia que o *bapi* e o *vaváb* se empenhassem nos convites, o primeiro aos humanos, os parentes, consanguíneos e afins de outras malocas; o segundo às *gentes* do plano celeste. O *vaváb* ia, em suas viagens xamânicas, até o *Garpi* convidar seus moradores, levar a eles o pedido do *madjaj*, que consistia basicamente nas queixadas, animais de criação dos *Garpiéjh*. Em troca, eles faziam seus pedidos, carne moqueada, macaloba, músicas e danças, e eram atendidos.

O *bapi*, que percorria as malocas das redondezas, marcava no “calendário” feito de folha de palmeira, a data da festa. Sebirop explicou assim:

A folha de palha é o calendário. Cada dia vai arrancando um dente da palha. Aqui eu estou comparando com a palha [enquanto marcava com caneta os traços na folha do meu caderno de

campo]. Eles sabem que com oito dias já tem macaloba pronta pra beber, aí o pessoal vai lá, vai muita gente beber lá.

Sua explicação continuou e, embora referindo-se à festa *Gov Akàè*, registrou que estes quesitos são análogos a todas as festas:

Essa festa tem nome, toda festa tem nome. O dono da festa, a macaloba, o porco tem nome. Não existe festa sem nome. Durante o tempo que os convidados estão se preparando, cada pessoa tem que escolher sua canção para poder cantar na festa. Podem vir tomar macaloba quatro a seis vezes durante sessenta ou noventa dias. Não é tomar toda macaloba não, não estou dizendo isso. Não é terminar a festa, durante o evento, Japon tem que contratar de seis a dez mulheres para trabalhar junto com a esposa dele, *matibréhj*, empregadas domésticas em português. Japon tem que contratar esse tipo de pessoa para trabalhar junto com a mulher dele durante a matança do porco. Essas mulheres não são pagas, ele vai chamar as parentes. Ele não paga porque esse tipo de evento a gente não paga. Elas tem direito de comer o porco, elas são como o dono. Durante o evento os convidados procuram a música que eles vão cantar durante a festa, durante a dança. Eles cantam sobre a festa, sobre o porco, sobre a macaloba, sobre o dono, o Japon, e assim por diante que o pessoal canta. Não é só beber e fazer bagunça<sup>106</sup>. (Cacique Sebirop).

Embora em muitos aspectos dos preparativos as festas *Gov Akàè* e *Garpiéhj Nái* sejam semelhantes, Sebirop assinalou uma diferença entre elas que pode ser considerada, no entanto, uma diferença apenas na ordem de grandeza:

*Garpiéhj Nái* demora muito pra preparar também. Essa [festa] é mais especial do que *Gov Akàè*. Todos os que foram convidados lá em cima no *Garpi*, eles tem que vir. O *Gov Akàè* não traz porco pra mim, só mata o que foi criado. Agora *Garpiéhj Nái*, ele que traz os porcos. Os porcos vem do céu, caem do céu. *Gov Akàè* não é especial porque a gente só está matando o porco que foi criado, agora, esse *Garpiéhj Nái* nós estamos chamando pra *Majakóh Tib* [espírito do urubu rei] trazer, mais *gente* [outros espíritos] trazendo, mais *gente* trazendo, enche a terra dos *Ikólóéhj* de muito porco. Eu já vi com meus olhos, não foi ninguém que contou. (Cacique Sebirop).

Podemos considerar o *Gov Akàè* uma versão reduzida da festa *Garpiéhj Nái*, senão vejamos. Em ambas há uma atualização de alianças, na primeira entre humanos, na segunda entre humanos e destes com os seres celestes. Em ambas, os convidados vêm para beber o *ì sòhn*, dançar e comer – não necessariamente nesta ordem – e trazem presentes para o *madjaj* e sua esposa. No caso do *Gov Akàè*, os homens presenteiam com as flechas que acertaram o animal sacrificado e as mulheres com colares, pulseiras e outros artesanatos. No caso do *Garpiéhj Nái* os humanos presenteiam com carne moqueada, não apenas o *madjaj*, mas também os convidados celestes, os *Garpiéhj*; estes, por sua vez, presenteiam com queixadas vivas não apenas o *madjaj* – atendendo sua reivindicação por ocasião do convite levado pelo *vaváb* ao plano celeste – mas a todos *Ikólóéhj*. No segundo caso, o *madjaj* opera como um mediador entre seus parentes (consanguíneos e afins) e os *Garpiéhj*, para garantir comida abundante a todos. Eis uma das razões que imputavam ao *zavidjaj* que realizava festas, e ao

<sup>106</sup> Como apontamos anteriormente, este termo é utilizado para se referir a ações consideradas “maus comportamentos”, quaisquer que sejam eles, tanto na perspectiva dos *Ikólóéhj* quanto da perspectiva dos missionários.

*naváb* que recebia os convidados celestes, um elevado prestígio como chefe e cuidador, respectivamente.

A queixada possuía uma centralidade nas duas festas. No *Gov Akàè* era uma criação única, alimentada por muitos meses pela esposa do *madjaj*, sendo aparentada como a um filho, como apontei acima. Por ocasião da festa recebia um nome, e por fim, era flechada pelos afins convidados e somente por eles era comida em troca das flechas e dos artesanatos. Vimos que durante o Natal situação homóloga teve lugar em algumas residências da aldeia enquanto o centro da festa ocorria na igreja. Embora houvesse um deslocamento da centralidade, a morte dos *govéhj* indica que este aspecto do “ser índio” é mais um dos elementos inegociáveis em meio a uma festa “de brancos” adotada pelos Ikólóéhj. A morte dos *govéhj* não foi realizada no pátio da igreja, como festa de Natal, pela razão que expus alhures, ou seja, a demonização dos rituais tradicionais pela missão. Mas, mesmo deslocado, ele não deixou de acontecer e seguiu as regras, os *govéhj* foram flechados por afins de seus donos e sua carne não foi comida por estes, mas, na falta da reciprocidade de objetos, foi vendida aos presentes na festa.

No *Garpiéhj Náè*, por sua vez, são centenas, quiçá milhares de queixadas, criadas pelos *Garpiéhj* que são entregues aos Ikólóéhj para serem caçadas no decorrer do tempo seco, “o ano dos Ikólóéhj” como disse Iram, e que é considerado o período de fartura. A quantidade de queixadas disponíveis estaria relacionada a paciência dos caçadores em não matá-las de imediato assim que chegassem no plano terreno, proporcionando um tempo para que elas “se acostumassem”. Sugiro que a realização do *Gov Akàè* cerca de dois ou três meses depois do *Garpiéhj Náè*, era uma forma de reproduzir, em uma magnitude menor, a generosidade dos donos das queixadas celestes, ao oferecer sua criação em troca de presentes.

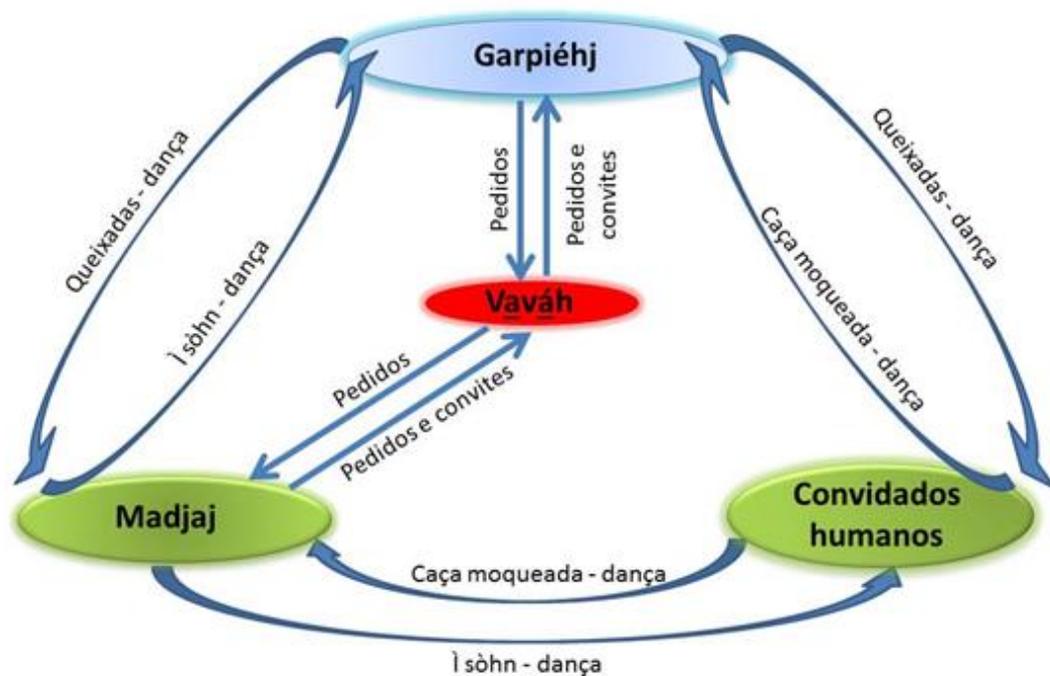
Para além deste aspecto, em ambos os casos ocorre o que Káv Sona (2015, p.53) concluiu:

Não era só para isso que a festa era realizada. Era convocada pela pessoa que tinha relacionamento respeitoso e harmônico com seu povo. Quando se sentia só, sentia falta, saudade do seu povo, essa pessoa precisava trazer esse seu povo para visitá-lo. Para isso ele criava uma estratégia, convocava e organizava um encontro, uma festa como meio de atração e de reunir as pessoas para fortalecer os laços de união. Assim o povo ficava unido e organizado para vencer obstáculos que viessem em qualquer momento, seja no trabalho ou na guerra. Para isso o *madjaj* organizava essa festa. [...] A pessoa que realizava as festas ganhava a confiança do seu povo e se tornava liderança de referência para sua comunidade. A partir disso ele, o *madjaj*, era bem falado e ganhava respeito.

O argumento inicial, de que as festas, sejam elas tradicionais ou da igreja, operam como espaço-tempo de instauração e ampliação de socialidades, é reforçado pela conclusão

deste autor Ikólóéhj. Quanto às equivalências entre *Gov Akàè* e *Garpiéhj Nái*, meus interlocutores atribuem uma superioridade à última, pois esta não contava apenas com convidados humanos, conforme sublinhamos acima, os visitantes mais esperados eram os *Garpiéhj*. Meses de preparativos convergiam para a noite em que eles visitavam os humanos, restituíam, momentânea e parcialmente, o acesso que estes tinham ao *Garpi* nos tempos míticos e traziam suas dádivas, as queixadas, para povoar as florestas dos Ikólóéhj de caça abundante. Inúmeras eram as dádivas trocadas por ocasião do *Garpiéhj Nái*, conforme figura abaixo.

**Figura 28** - Dádivas e contradádivas na festa *Garpiéhj Nái*.



Fonte: Esquema elaborado pela autora a partir da descrição dos interlocutores sobre a festa *Garpiéhj Nái*.

É através do canto (*bereé*) que a pessoa explicita sua forma de pensar (*bere*), trata-se, portanto, de um discurso (CLASTRES, H., 1978). Pessoas importantes e que desejam angariar mais prestígio para si possuem muitas músicas, pois detém capacidade discursiva, ideias e sabedoria para cantar, algo comparável aos cantos dos caçadores guayaki que cantavam para “marcar melhor a que ponto sua glória é indiscutível” (CLASTRES, P., 2012, p.130) e se individualizar diante dos demais. Os cantos dos *zavidjajéhj* mais prestigiados eram aprendidos e cantados nas *festas tradicionais* pelos outros dançarinos e convidados, e

atualmente são cantados nas “apresentações para os brancos” – que, como vimos acima constituem igualmente festas para *si mesmos* – por aqueles que as protagonizam.

Vimos no primeiro capítulo que cantos e danças são indissociáveis aos olhos dos Ikólóéhj tal como observou Seeger (2015) entre os Kisêdje. Estes cantos, associados a dança afastam a “natureza doente” e tornam o “corpo leve”, segundo H. Clastres (1978, p. 41 e 102) isso tornava os tupi guarani mais aptos a atingir a “Terra sem Mal”. Ou, como apontou Métraux (1979, p.179),

[S]e alguém consegue dominar a enorme fadiga causada pela dança prolongada, poderá movimentar-se automaticamente, sem esforço algum, prova de que o corpo perdeu seu peso e, em consequência, aumentou de leveza. Os que possuem energia bastante para isso, acabam por elevar-se até o céu.

Para os Ikólóéhj, canto e dança os afastam das doenças porque promovem alegria. Esta alegria, por sua vez, os distancia, momentaneamente, da vida ordinária e os aproxima do *devir-imortal* que será plenamente atingido nas danças ininterruptas da vida póstuma, ou “quando Jesus chegar [quando] o corpo vai levantar tudo”, como explicou Máádjóhr acima.

Os cantos entoados pelo xamã nas festas *Garpiéhj Née* são, na verdade, cantos dos *Garpiéhj* que vem dançar, comer e beber com os humanos. Tal como nos Araweté, é através deste tipo de canto que os “deuses” se comunicam com os “vivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.236). São cantos em que as *gentes* do *Garpi* anunciavam sua presença. Outros cantos, o xamã recebia em sonho. Homologamente, durante muitos anos, os *crentes* Ikólóéhj receberam de Jesus, através de sonho, as canções que entoavam na igreja como explicou um amigo *crente*:

Pra cantar na igreja tinha que ser *crente*. Música que falava de Deus, Jesus. Chegava na frente da reunião, da multidão e falava assim: ‘eu estou me entregando pra Jesus’. A partir desse momento ele já é *crente*. No domingo seguinte ele já batiza dentro da água, dias depois a pessoa chega e diz que teve um sonho **e no sonho recebeu um canto de Jesus**: ‘a palavra de Deus me acordou, acordou nós, *Xíbxo Sarúbr* [Espírito Santo] desceu, ele está, ele está’ [cantou esta canção na língua gavião]. Agora repete comigo... todo mundo cantava. No outro dia outra pessoa chegava dizendo que teve um sonho. A maioria falava que era sonho.

Os cantos – forma de discurso, de expressar o pensamento – destinados a falar sobre Deus/*Gorá* e *Jezój* só podiam ser dados por eles mesmos, moradores do *Garpi* conforme já sabiam os Ikólóéhj. A diferença de procedimento é que se os *Garpiéhj* cantavam apenas através do xamã e era ele quem sonhava com as canções, *Jezój* dava as canções para todos os *crentes*, como se as capacidades xamânicas tivessem se disseminado a todos os frequentadores da igreja, como argumenta Cloutier (1988) para o caso dos Zoró, já apontado aqui, e Capiberibe (2007) para o caso dos transe pentecostais dos Palikur.

Segundo este mesmo amigo, muitas pessoas receberam estes cantos em sonho:

Eu nunca cheguei a ter esse sonho e o seu Orestes cobrou de mim, ‘só você não sonhou música?’ Eu não consegui levar a sério isso. Ele perguntou, ‘você nunca sonhou?’, todo mundo sonhava e só eu não. Eu dizia pra ele, oh seu Orestes, infelizmente eu ainda não sonhei. Aí passou essa fase de compor música através de sonho na igreja.

Por muito tempo, no entanto, as canções como dádiva se mantiveram após a adesão dos *Ikólóéhj* ao protestantismo fundamentalista. Estas canções seriam uma forma de anunciar a presença de Deus e de Jesus no meio dos humanos, tal como faziam os *Garpiébj*? É possível que sim, mas faltava a dança, pois era cantando e dançando que os convidados celestes, chegavam à festa *Garpiébj Nâe* onde vinham receber as “encomendas” que fizeram ao *vaváb*, quais sejam, a macaloba e a caça.

Para isso, os homens se preparavam com antecedência com muita caça que era moqueada para não estragar até o dia do evento. As mulheres, como fazem até hoje, eram responsáveis pelos demais alimentos, mandioca, cara, batata, beiju de milho. Para a festa *Gov Akâe*, era indispensável que os homens levassem suas flechas, confeccionadas anteriormente, com as quais abateriam o *gov* e que ficariam como pagamento ao *madjaj*. As mulheres, por sua vez, levavam adereços de tucumã, colares, pulseiras, para a(s) mulher(es) do *madjaj*. Dizem meus interlocutores que as mulheres ficavam com o pescoço cheio de colares. As festas demandavam, portanto, uma longa preparação dos dois lados, do *madjaj* e dos convidados, para que as regras de etiqueta e de boa conduta fossem seguidas.

Como apontei acima, o primeiro visitante celeste era *Korkorób Tìh*, o gavião, que vinha cantando e dançando. O *vaváb* o recebia diante do *Gábrà*, e ele recebia os panieiros de caça moqueada (*bòhl*) dos convidados humanos. Este fora seu pedido ao dono da festa quando, dias atrás, o *vaváb* fora visitá-lo levando o convite. Enquanto recebia a caça moqueada, incorporado ao *vaváb*, cantava sua música que dizia:

Você matou o alimento, a caça, o macaco-prego?  
 O pó da sorte da minha flecha.  
 A minha flecha voa fazendo barulho.  
 Assim faço a nossa velhinha mãe viver cansada.  
 Os caçadores de sorte, matando muita caça.  
 Você pode ser igual a mim, o pó da sorte da minha flecha.  
 Os caçadores de sorte.  
 Assim você não deve estragar a nossa sorte com as feiosas.  
 O pó da sorte da minha flecha.  
 Os caçadores da sorte. (KÁV SONA, 2015, p.45)

*Korkorób Tìh* está dizendo que se os homens quisessem ser como ele – bons caçadores – não podem estragar sua sorte com as mulheres, *as feiosas*. É que ele, através do “pó da sorte” torna os homens bons caçadores. Desta forma, a *velhinha* (a mãe), vai ficar cansada ao

ter que limpar a abundância de caça proveniente de sua habilidade. Esta canção remete a outra propriedade da festa, a pedagógica. Nos rituais os jovens aprendiam como tornar-se *Ikólóéhj tere* (Gaviões de verdade), ou seja, “os caçadores da sorte” de que fala a canção.

Atualmente, mesmo tendo ouvido que Deus/*Gorá/Paadjaj* é o dono da caça e que “por causa dele que os *Ikólóéhj* se alimentam”, como se expressou o pregador no discurso da igreja, mesmo sem festa *Garpiéhj Náe* e sem *vavábej* que possam trazer os seres celestes para visitar os *Ikólóéhj* nos últimos tempos; os ensinamentos de *Korkoròh Tìh* e sua capacidade de conceder dons predatórios aos homens em forma do “pó da sorte” estão presentes. Nos dias que passei na aldeia Igarapé Lourdes fiquei intrigada com a imagem de um par de garras de gavião real (*Harpia harpyja*) penduradas no beiral do telhado de uma casa. Conversando com um dos professores indígenas desta aldeia, este me explicou a razão destas garras:

Lediane: Por que sua *bója* [avô] guarda as garras do gavião real penduradas na beira do telhado?

Professor: Ele já dá poder né, foi o filho da minha tia ali que caçou. Fui eu que pedi pra ele guardar pra eu usar com meus filhos aqui. Aquela parte das unhas do gavião real tem sujeira [pó], o gavião é caçador, então a gente tira aquela sujeira da unha e mistura com o *borara* e faz *borará tìh* e coloca no olho. Ai a pessoa cresce como caçador, não passa fome no mato. Eu usei muito, meu avô usava, eu chorava muito quando usava.

Através do contato direto com o “pó da sorte da minha flecha” como diz a canção, a capacidade de caça é passada, metonimicamente, da ave gavião para a gente gavião, os *Ikólóéhj*. Ora, o que são as flechas do gavião se não suas garras? O *tìh* da ave mistura-se ao *borara*, a planta utilizada para formar o bom caçador e o resultado é o *borara tìh*, o espírito da sorte da caça. E é de suas garras que os indígenas se apropriam deste poder ainda hoje, a despeito de *Korkoròh Tìh* não vir para dançar e ensinar seus parentes devido à transformação das festas tradicionais nas festas da igreja e do xamanismo na relação com o Deus/*Gorá*.

Depois de receber as carnes moqueadas e trazer suas criações, de cantar, dançar e beber, *Korkoròh Tìh* voltava para sua aldeia. O *vaváb* se aproximava novamente do *gábrà* e outro convidado chegava, tratava-se do *Borábr Tìh*, o dono das plantas da sorte de caça. Ele testava a sorte dos caçadores jogando pedaços da carne moqueada para que estes pegassem. Não segurar a carne jogada por *Borábr Tìh* era indício de que o rapaz já teria se relacionado sexualmente com mulheres, “as feiosas” e, portanto, perdera sua sorte. José Palahv, professor da escola Xenepobáh, da aldeia Igarapé Lourdes, explicou:

Tem os *Boraréhj Tìh* que vem na festa e testam os caçadores. Se eles não pegarem o pedaço de caça que o *Borábr Tìh* jogar, ficam panema. Não pode mexer com mulher também. Aqui na minha casa eu falo com meus filhos, ‘você não pode mexer com mulher ainda, senão não vão ser bons caçadores’. É difícil, mas é melhor deixar mais pra frente.

**Figura 29** - Garras de gavião penduradas no beiral do telhado.



Fonte: Aldeia Igarapé Lourdes. Crédito: Lediane Fani Felzke. Novembro/2014.

A habilidade de caça era o ponto central da visita destes dois *aliados*. Era a eles que os Ikólóéhj atribuíam sua própria eficácia nas caçadas. Nada mais evidente do que serem eles os primeiros a “descer” até a festa dedicada a assegurar a abundância de caça. De nada adiantaria doar as queixadas aos humanos se estes não tivessem condições de predá-las. Os homens, além de conquistar a simpatia das mulheres ao demonstrar serem bons caçadores, mostravam aos donos das queixadas que faziam *jus* às dádivas celestes. Uma das grandes dificuldades, no entanto, era a regra de “não mexer com mulher”, como afirmou professor Palahv. Mesmo hoje, quando esta regra está inserida na conquista da imortalidade, é difícil convencer os Ikólóéhj a segui-la. Mas deixo este tema para diante.

Depois das visitas de *Korkorób Tih* e *Borábr Tih*, e de provar que os Ikólóéhj eram bons caçadores e, portanto, mercedores das doações, outros *Garpiéhj* desfilavam diante dos olhos dos presentes. A cada um que chegava, o *naváb* solicitava dele sua “criação”, as queixadas. Estas desciam do céu pelo *zérégòhj* e, para cada convidado celeste que chegava, crianças eram amarradas ao pé dos postes pintados para representar as queixadas celestes. Meus

interlocutores explicaram que se tratava de uma simulação das queixadas que existiam no céu e estavam chegando à aldeia. Conversei com alguns homens e mulheres que lembram terem sido amarrados no *gábrà* quando crianças. Káv Sona (2015, p.49) registrou que

[a]s crianças, por sua vez, imitavam os porcos grunhindo, enquanto estiverem amarradas no pé do *gábrà*. E ficavam deste jeito até o final de ritual com os espíritos. Antes de partida do espírito, o *madjaj* pedia que ele deixasse os porcos aqui na terra, na aldeia para ele. O *vaváb* avisava o *madjaj*, para ele tratar os porcos com cuidado, pois eles eram ariscos, qualquer coisa eles iriam embora retornando para o *Garpi*.

Os porcos vinham, mas não deviam ser caçados de imediato, conforme comentei acima. O *vaváb* pedia parcimônia para que eles se acostumassem no plano terreno. Se muitos fossem capturados de uma só vez, eles não ficariam e os *Ikólóéhj* perderiam a caça dos meses seguintes. Sebirop contou uma de suas inúmeras experiências:

Não podemos mexer no porco, primeiro tem que deixar eles acostumar com a gente. Eles vieram ver onde o pessoal vai dançar, onde o pessoal tá fazendo coisa e tal. Depois de três dias chegaram de novo, também não mexemos com eles. Na terceira vez o pajé autorizou a matar um ou dois. Só com autorização dele pode matar no tempo do *Garpiéhj Née*. Eu fui lá e matei dois, gordos que só. Aí trouxe. Nos outros dias vieram mais porcos. Eu me admirei tanto que chegou tanto porco que eu nunca tinha visto. Durante o tempo que a gente estava dançando vinham mais porcos, mais porcos. Enquanto a gente estava dançando a gente passava bem, mesmo depois, no encerramento, os porcos continuavam vindo.

Estes porcos caçados na época da festa deviam passar pelo *vaváb* antes de serem consumidos para que ele afastasse seu *tìh*, pois, como se alimentar de algo que tem *tìh* e, portanto, é gente? Era através deste ritual que o *vaváb* desumanizava a presa. Káv Sona (2015) descreveu assim:

Depois que eles se acostumavam é que eles podiam ser caçados e trazidos diante do *vaváb* para ele fazer o *póá*, ritual de sopro usado com fumaça de *máxo* [cigarro]. Isso era para o *Bebééhj Tìh* [espírito das queixadas] não pegar a alma dos caçadores. Era para livrarem e protegerem as pessoas. Ele fumava e cantava tremendo emocionadamente com espírito incorporado nele.

Foi um ritual assim, em que o xamã desumaniza a presa, que assisti no meu primeiro dia na aldeia em 2005 e ainda hoje, sem festa tradicional e sem xamã que possa fazer *póá* sobre as queixadas caçadas, uma rigorosa etiqueta é obedecida diante da carne. Manter silêncio enquanto se limpa e corta a caça antes de ser cozida, não brigar por perto, não “bagunçar” são formas de assegurar que a presa não trará prejuízo aos comensais.

Assim, à medida que os convidados celestes chegavam, os *Ikólóéhj* se alegravam, com muito respeito, sem “bagunçar”, e protegidos pela tinta do urucum, que funcionava como uma defesa contra possíveis “choques” – forma com que meus interlocutores se referem ao mal-estar ou desmaios provocados pela presença dos *Garpiéhj*, dos *Gojánéhj* e também dos *Olixixià* – da gente do *Garpi*. O *Majakóh Tìh*, o Urubu Rei, ou o “homem urubu”, como me

disseram alguns, era o único que ao dançar, também se equilibrava em um tronco pintado para este fim, o *Javà Tíhg* (lit. banquinho pintado) ou *Nekó Tíhg* (lit. banquinho onça) que era a forma como *Majakóh Tih* via o tronco pintado. Ele subia sobre a onça e ia cantando e dançando:

*Mà gáràhj boja* (4x)  
*vóhv vóhváá.* (2x)  
*Àna màh mà gáràhj péténa*  
*òbbéa sábrá sarébnáá*  
*mà gáràhj boja mà gáràhj boja*  
*vóhv vóhváá.*

A música diz assim:

Meu calor do sol (4x)  
 Batendo minhas asas (2x)  
 Virando e flutuando  
 Assim fico virando e abaixando  
 No calor do meu sol.  
 Batendo minhas asas

Para *Majakóh Tih* era ele, o “banquinho onça”, que tomava conta das queixadas que estavam junto ao *gábrà* para que estas não escapassem. Meus entrevistados afirmaram que era visível que o *vaváb* estava dançando incorporado por *Majakóh Tih*, pois, além da canção que anunciava sua presença, ele não caía ao subir no *Javà Tíhg* e andar sobre ele, de um lado para outro. Segundo eles, esta madeira era muito lisa e de difícil equilíbrio, quanto mais em se tratando de uma dança. Sebirop contou que uma vez, ao buscarem tal madeira na floresta, um dos homens quis imitar o urubu rei e, brincando, tentou dançar sobre ela, mas escorregou e caiu. Era *Majakóh Tih* castigando o desrespeito do homem.

O urubu rei, comedor de carne podre que descia do céu para dançar sobre a onça, comedora de carne crua, mas que nesta festa operava como sentinela das queixadas. No entanto, caso os humanos não obedecessem as regras de etiqueta e a *boa conduta*, elas fugiriam, como aconteceu certa vez:

O pajé estava dançando e chegou perto do *gábrà* cantando. O pajé bateu no pau e disse: ‘só tem onça aqui, não tem mais porco não, vai-te embora onça’ e ela foi. Ele não viu porco no pé do *gábrà* e chutou o *Javà Tíhg*. Aquele *Javà Tíhg* quer dizer onça que toma conta do porco, que anda com porco. Mandou a onça embora, ‘você não presta pra nós, quem presta é o porco’. Três dias depois a onça estava esturrando perto da aldeia, queria voltar, aí o pajé mandou o índio ir lá matar ela, aí acabou tudo. Se alguém não acreditar tem que ver com os próprios olhos e ouvir com os próprios ouvidos o que acontecia com o pajé. São seríssimas essas coisas! (Cacique Sebirop)

Já havia acontecido o encerramento do *Garpiéhj Náe*. Os convidados celestes já tinham trazido suas queixadas e retornado ao *Garpi*. Ali estava apenas o banquinho onça tomando conta para que elas não escapassem, para que se acostumassem ao local. Ao que parece

alguém ficou bêbado e “bagunçou” dentro da maloca da festa. Tal atitude assustou os porcos e eles foram embora. Sebirop alertou que “não se pode bagunçar no local da festa, no *gábrà*, pode bagunçar em outro lugar, mas longe do *gábrà*, longe daquele local”. Alguém avisou o *vaváb* que as queixadas não estavam nas redondezas, não havia caça. Foi então que ele se aproximou do *gábrà* e descobriu que as queixadas não estavam ali como de costume. Neste caso, a onça perdeu sua utilidade e foi mandada embora, restando apenas a madeira. Foi este o único relato de uma festa cujas queixadas desapareceram. Mas o que ficou claro neste relato foi que as festas demandam uma rigorosa etiqueta para que sejam exitosas, sejam as tradicionais ou as da igreja, consoante ao que foi apontado alhures.

Outros *Garpiébj* vinham dançar com os *Ikólóéhj*. Os modos adquiridos pelo *vaváb*, bem como a canção entoada pelo visitante através dele, permitia aos presentes reconhecer de quem se tratava. *Bákóhvà Tih* (*Gente da Coruja*), por exemplo, era galante e gostava de dançar com várias mulheres ao mesmo tempo. Como apontei acima, são dezenas os *Garpiébj*, mas nem todos vinham durante a mesma festa embora eu não saiba explicar o porquê. Sugiro que o fator tempo, o cansaço dos festejantes e do *vaváb* que os incorporava, não permitia que viessem todos de uma só vez. O relevante é que ao fim e ao cabo, os convidados humanos e não humanos se fizeram presentes, alianças foram estabelecidas e atualizadas, a abundância de caça estava assegurada e os *Ikólóéhj* viveram momentos alegres em que experimentaram a antecipação da imortalidade esperada para o mundo póstumo.

Káv Sona (2015, p. 51) descreveu assim o encerramento:

Assim que a chicha se esgotava toda a festa se encerrava definitivamente. O povo caía no sono. No outro dia de manhã era o momento de despedidas. Os convidados iam até o *madjaj* para se despedir. Diziam que estavam retornando para sua aldeia. O dono da festa respondia, pedindo para ele voltar outra vez para lhe visitar. O convidado se comprometia de voltar novamente. Um por um, as pessoas iam fazendo despedidas. A aldeia outra vez ficava no silêncio. A saudade das pessoas só restou. A festa só ficou na imaginação.

Certa melancolia acompanha o relato do final da festa feito pelo professor Iram, afinal os momentos de alegria, de pessoas reunidas, de fortalecimento do sentimento de grupo, de aliança com os *Garpiébj* e de experimentação momentânea de uma vida imortal haviam ficado para trás; e o cotidiano, a vida ordinária, seriam retomadas, mas com a garantia de fartura de caça pelos próximos meses, como explicou Sebirop:

Os porcos ainda ficam depois da festa, mas não podem bagunçar porque qualquer coisa que acontece eles se assustam e saem. Isso é coisa de *Garpiébj*. Sem pajé não tem como fazer festa de *Garpiébj*, de *Gojánéhj*, [...] sem pajé não funciona. *Zagapóbj* é tudo, ele é o principal, ele que fala para os *Garpiébj*: ‘cada um de vocês tem que levar porco pra nossa terra’, igual cesta básica. Os donos da terra são as pessoas do céu. *Zagapóbj* manda os donos dos porcos trazer os porcos pros índios.

Na festa dos “Cinquenta anos” as queixadas não se aproximaram da aldeia como faziam durante as festas tradicionais, mas um grupo de caçadores que participava dos festejos saiu de camionete durante a tarde e retornou horas depois com cinco ou seis queixadas. Sebirop explicou que esta era uma caçada normal, que não se tratava dos porcos enviados pelos *Garpiéhj*. Sugiro no entanto que, diante da necessidade de carne para alimentar tantos convidados, uma espécie de mimetização do que acontecia nas festas tradicionais tenha sido desempenhada pelos *crentes*.

Há um esforço dos organizadores das festas da igreja em associá-las às festas tradicionais conforme já abordado no primeiro capítulo. Mas não apenas dos organizadores, referir-se a igreja, o lugar das festas atuais, como o *locus* de “manutenção da ‘cultura’” foi o que fizeram alguns indígenas durante a reunião de Revisão do Plano de Gestão da T.I. Igarapé Lourdes em 2013, apontando para o fato de que *dançar* é a expressão por excelência da “cultura” *ikólóéhj* e já que é na igreja que se dança, é na igreja que está a “cultura”, a “dança de verdade” como afirmou Sebirop durante a festa de Natal. Mas para isso, foi preciso suprimir as *danças* realizadas no terreiro, com a presença dos xamãs e das *gentes* dos outros planos.

Não obstante, como apontei acima, a ausência das festas destinadas a receber os *Garpiéhj* não significou a eliminação destes seres da vida dos meus interlocutores. Mesmo discretamente, eles estão presentes. Menos discreta é a presença de *Goján*, o dono das águas, e seu *povo*, os *Gojánéhj* que, a despeito de não serem mais convidados a dançar e beber macaloba com seus parentes humanos, são *gente* cuja ubiquidade se manifesta incessantemente na vida ordinária dos *Ikólóéhj*.

### **Os *Gojánéhj* e os *Ikólóéhj*: uma relação delicada**

Alguns interlocutores mais jovens dizem que os *Gojánéhj* são os “espíritos das águas”, outros afirmam ser Satanás, a personificação do mal. Os mais velhos se referem a eles como *gente*, um povo que possuem um chefe, *Goján*. Esta *gente* são seres materializados pela água, seja ela da chuva, dos lagos, dos rios, dos igarapés, subterrâneas e do mar, que conhecem da televisão; pelos trovões, pelo arco-íris e pelos animais que vivem ou possuem alguma relação com ambientes aquáticos (grandes peixes de pele, jacarés, antas, capivaras, entre outros). “Tudo isso é *Goján*” afirmou Sebirop. Assim como os *Garpiéhj*, os *Gojánéhj* são conhecidos dos *Ikólóéhj* desde tempos imemoriais, mas, distintamente daqueles, sua origem é conhecida

através da mitologia. Conta o mito (M-08) que uma jovem indígena engravidou de um ovo de um pássaro *Goján* e pariu o arco-íris e *Maloloa*, o *Goján*, chefe dos *Gojánébj*. Vejamos:

**M-08:** Os espíritos *Gojánébj* vivem nos rios. [...] São temidos por quem anda perto das águas: podem aprisionar a alma de uma pessoa. O cacique dos *Gojánébj* é *Maloloa*. [...] A história do arco-íris conta como os *Gojánébj* se tornaram parentes do povo Gavião *Ikólóéhj*. Uma mocinha solteira estava andando pela beira do rio e achou o ninho do passarinho *imaxwxcw*, uma ave que gosta de morar pertinho da água. O *imaxwxcw* é um *Goján*, não é só um passarinho. Procuramos nunca incomodá-lo. Se alguém o mata, pega febre... a mocinha ficou feliz porque achou o ovo no ninho. [...] Quando foi pegar, o ovo espocou na sua mão, escorreu e melou sua vagina. A moça engravidou – e era solteira! A barriga foi crescendo [...]. Não era criança, era *Goján* na barriga dela... (MINDLIN, et.al., 2001, p.65).

Cacique Sebirop, em uma de nossas conversas, continuou a narrativa:

**M-08:** Existe uma fruta chamada *sulsúlà*. No tempo dessa fruta, as mulheres acharam um pé carregado e iam pegar, mas voltavam com o paneiro vazio porque ainda não tinha caído no chão. As frutas caem quando estão maduras. Mas a mocinha grávida de *Goján* trazia paneiro cheio. As outras reclamaram, nós trazemos paneiro vazio e você vem com paneiro cheio. Tinha alguma coisa, tinha *gente* atrás disso. Isso se repetiu por vários dias. Ela sempre ia depois das outras mulheres e voltava com o paneiro cheio. Um homem resolveu seguir sem que ela percebesse. Quando ela chegou ao pé da árvore ela sentou e abriu as pernas. O arco íris saiu da perereca dela, subiu na árvore e derrubou muita fruta pra ela, depois disso voltou pra dentro da barriga dela. O homem viu isso e foi contar por pessoal na aldeia. Contou o que aconteceu. “O que nós vamos fazer?”, se perguntaram os homens. Planejaram cortar o arco íris. Quando ela foi de novo, eles acompanharam. Quando ela abriu as pernas e o arco íris saiu, eles cortaram com borduna, como se cortasse o umbigo. Um pedaço entrou pra dentro da sua barriga e o arco íris foi para o céu. Nesse momento ela engravidou mesmo. O arco íris é *Goján* também, é *Goján* de verdade. Nunca nós vimos *Goján* gente, nós vemos o arco íris por causa da mulher. ‘Vocês não podiam fazer isso porque isso era meu segredo’, reclamou ela. O arco íris era como se fosse o pai da criança que estava crescendo na barriga dela e ficou cuidando de longe. *Goján* gente estava cuidando gravidez da mulher. Assim, ele pensou em fazer uma roça pra cuidar de seu filho. ‘Vou fazer roça de milho’, pensou. ‘Meu filho vai ser *Goján* gente’. Até então não tinha milho. Ele fez roça e plantou milho. O marido *Goján* falou pra ela ir colher o milho à noite, para os outros não descobrir, era segredo, ninguém devia saber quem era o pai da criança. Quando voltou pra aldeia, ela levou as espigas debaixo da lenha. Só que nessa aldeia tinha um macaco prego que pegou o milho do paneiro dela e saiu com ele na mão. O pessoal viu. Começaram a falar *ma’eg, ma’eg* [milho em Gavião]. Pegaram o milho e perguntaram pra ela de onde vinha. Ela ficou de levar o pessoal na roça no outro dia. *Goján* ensinou ela fazer tudo com milho, macaloba, canjica, pamonha. O marido dela, *Goján*, perguntou se havia mulheres querendo brigar, matar ela. ‘Leva elas lá na roça que eu dou um jeito nelas’, ele orientou. A moça levou as mulheres que não gostavam dela lá na roça para pegar muito milho. Ela ficou sentada esperando as outras encher seus paneiros. Elas foram enchendo. Quando foram colocar o paneiro na cabeça, a envira quebrou. As outras fizeram o mesmo e a envira dos seus paneiros quebraram também. ‘A envira tá quebrando’, reclamaram. Nessa hora começou um chuveirinho e a trovejar forte. As mulheres começaram a virar pombos e voaram embora. Foi *Goján* quem transformou as invejosas em pombo. Nunca mais voltaram. Por isso os pombos ficam cantando. Por isso, toda vez que a gente planta milho, temos convidar o *Goján* pra vir ver a colheita. Na primeira colheita a gente faz festa pro *Goján* vir comer canjica e tomar macaloba. Não pode ser a qualquer hora. Tem que ser na época do milho verde.

Assim somos informados que *Goján* é afim dos *Ikólóéhj*, que plantou a roça de milho, que o distribuiu, mesmo que a contragosto, aos parentes da mãe do seu filho e que continuou ofertando sua criação a cada novo ano. A obrigação dos humanos, por sua vez, era retribuir

as colheitas fartas com festas, convidando *Goján* e os *Gojánéhj* para provar a canjica de milho, “seus filhos” como explicou o *vaváb* – que atualmente é *crente* – e para dançar com os *Ikólóéhj* através das flautas *gojándolébj*. Estas consistem em flautas longas tocadas por dançarinos que realizam uma coreografia aos pares. Passaram a ser utilizadas a partir da convivência com os *Zoró*. As flautas que os *Ikólóéhj* utilizavam anteriormente nas festas *Gojánéhj* chamavam-se *Goján Djìhgébj*. Consistiam em flautas menores, tocadas por dançarinos dispostos em fila. Desta forma atualizava-se a aliança entre ambos.

Ao provar a canjica, confirmar que os humanos tratam bem “seus filhos”, dançar e cantar através de suas flautas, *Goján* se acalmava e seria generoso como os *Ikólóéhj* ao proporcionar um período chuvoso de curta duração, sem o risco da alagação do dilúvio primordial. *Goján*, também chamado de *Maloloa* – como já vimos pessoas importantes possuem vários nomes – além de ser marido de uma mulher *ikólóéhj*, casou suas filhas com homens *ikólóéhj*, tornando-se, portanto, sogro, a quem os genros deviam trabalho e respeito. No entanto, os ancestrais dos *Ikólóéhj* não trataram seu sogro com o apreço devido e este acabou os castigando. As grandes águas (o mar, os lagos e os rios caudalosos) se formaram a partir do dilúvio provocado por *Maloloa* em represália ao mau proceder dos humanos (M-09). Veremos neste mito que este mau proceder está relacionado ao não cumprimento da etiqueta em relação a *Goján*. Deste dilúvio salvaram-se apenas suas filhas e os genros humanos que se recusaram a falar mal dele.

**M-09:** *Maloloa* teve duas filhas que casaram com humanos. O sogro foi visitar os genros no mundo dos homens, disfarçado de velhinho usando bengala. O primeiro genro perguntou se ele não estava trazendo ‘nada perigoso para nossa casa!’. *Maloloa* respondeu que não, ‘só que ninguém pode falar mal de mim. Se alguém falar mal de mim, minhas artes podem ser perigosas para vocês’. Os dois genros o trataram muito bem, com respeito e consideração, dando os presentes mais especiais, redes novas, cocares de gavião real, muita macaloba boa e comida saborosa. E explicaram para seus parentes da aldeia que estavam recebendo uma visita muito especial, o senhor *Maloloa*. A reação dos parentes foi péssima. ‘Quando os parentes viram no *Goján* um velho feio, sujo, malcheiroso, resmungaram: - Eh, lá vem o velho, todo sujo, como está mal. *Goján*, muito triste com essa situação, informou aos genros que deveriam subir com suas mulheres e filhos nos pés de buritis que ele havia plantado dentro das malocas, pois ele iria provocar a alagação daquele lugar. E foi o que aconteceu: Do céu, *Goján* trovejou forte. Veio muita, muita água. Encheu os rios, inundando as aldeias. Os que não eram genros dele viraram bichos, viraram lontra, ariranha. Muita gente morreu. As filhas e os genros do *Goján* salvaram-se, pois para os dois genros ele avisara para subirem no galho dos buritis que iam nascer’ (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.71).

Sebirop continuou assim a narrativa:

Aquele povo morreu tudo porque não tinha pra onde subir, pra se esconder da água. Assim aconteceu com *Maloloa*. Hoje tem muito mar e rio grande por causa disso, naquele tempo não tinha rio ainda não. **Por isso hoje nós respeitamos *Gojánéhj*, ele pode alagar a terra pra matar todo o povo.** O chefe dos *Gojánébj* é *Maloloa*, o cacique, depois vem a comunidade, os *Gojánébj*. **Ele que vem tomar macaloba junto com os *Ikólóéhj* na festa, não é ele que dança**

**e nem toca flauta, é a comunidade dele, são os *Gojánéhj*.** Ele, *Maloloa*, o *Goján*, é que conversa com o pajé. Esse *Maloloa* é que nasceu da barriga da mulher, que deu o milho, que fez a roça pra mãe e foi morar no mar. Os *Gojánéhj* pequeninos moram nos igarapés. Só quem pode ver é *Zagapóhj* junto com pajé. [...] Não foi depois do branco que a gente soube da existência do mar, nós já conhecíamos a história do mar há dez mil anos, é coisa que a gente admira, todo lugar tem, né. Aí a história acabou, essa alagação e teve muita água. [...] **A gente não pode tratar mal nada e nem fazer besteira quando é o tempo dos *Gojánéhj* festejar junto com *Ikólóéhj*.**

*Goján* provocou o dilúvio primordial e poderá voltar a fazê-lo. Como ele comanda as águas, tem o poder de manter a chuva sem interrupção impedindo a chegada do período seco, o que seria trágico, pois o período seco é o “ano dos *Ikólóéhj*”, o tempo em que se vive plenamente, o tempo da fartura. Sem tempo seco, seria o fim deste mundo, como já ocorreu alhures. O desrespeito às regras de etiqueta foi o motivo da alagação. Os humanos não honraram o demiurgo como deveriam, falaram mal dele – a pior das condutas – e o desprezaram, provocando sua ira.

O outro caso em que há risco de um dilúvio destruidor é pela ação das almas celestes, os *pàáxoéhj*. Estas são as almas dos mortos que se ressentem da separação do mundo dos vivos e insistem em derrubar para a terra o *Goján* celeste, o *Goján Gíbr*<sup>107</sup> para provocar a “queda do céu” e, desta forma, o dilúvio derradeiro e o fim do mundo. O *Goján Gíbr* é aquele peixinho que foi levado para o *Garpi* pela última mulher a subir pela escada do céu como apontou o mito (M-07). Lá passou a habitar o lago em frente à grande aldeia dos *pàáxoéhj*<sup>108</sup>, cresceu e se transformou no *Goján* celeste.

Os *Gojanéhj*, portanto, estão presentes em todos os planos cósmicos e, desta forma, constituem, como aponteí acima, a *gente* mais ubíqua no cotidiano. Cientes desta ubiquidade, os *Ikólóéhj* mantinham a regularidade das festas, pois a vinda de *Goján* ao encontro dos humanos sem a recepção adequada seria perigosa. Por este motivo o *vaváb*, o intermediador, buscava apoio nos aliados, os *Garpiéhj*, para impedir que o demiurgo chegasse até a aldeia antes que o milho estivesse pronto para ser colhido. Foi um *vaváb* que contou sobre a importância da mediação xamânica para tratar com *Gojánéhj* e com outras *gentes* perigosas:

Quando nós estamos vivos, o *pàágóhkàhv* [nossa alma verdadeira] viaja e vigia o que acontece com a gente. O que *Gojánéhj* está fazendo com a gente. O que *Ìhv Ákabéa*<sup>109</sup> está fazendo com a gente. Eles [os xamãs] faziam isso, e *pàágóhkàhv* ia pra *Gojánéhj*. E o *vaváb* falava pro *Goján*: ‘você não podem vir pra terra, ainda não tem seus filhotes [o milho], volta pro seu lugar, eu não falei pra você não vir pra cá?’. Então o *vaváb* ia para cima, para o *Garpi* levar notícias que o *Pòsor*, o *Goján*,

<sup>107</sup> Esta segunda opção está relacionada ao mito M-07 que explica como *Goján* chegou ao céu.

<sup>108</sup> Que são milhares porque lá estão as almas *pàáxo* de toda a humanidade.

<sup>109</sup> *Ìhv Ákabéa*: povo das árvores, considerado perigoso (*pòsor*, lit. feio) pelos *Ikólóéhj* juntamente com *Ìhv Kosor* (povo gago das árvores) e *Djapé Tìb* (dono das tabocas de fazer ponta de flecha). Seres a quem os *Ikólóéhj* temiam por serem considerados *pòsor* e dos quais o *vaváb*, juntamente com *Zagapóhj*, protegia seu povo.

tá querendo vir para a terra. Desce outro, um espírito aliado [*Garpiébj*] para terra, para falar pra *Goján*: ‘para que você vem? Vai embora, volta!’. E o *Goján* ia embora.

Sua fala remete a importância do *vaváb* como intermediador e dos *Garpiébj* como *aliados* para manter o equilíbrio cosmológico, pois somente eles poderiam convencer *Goján* a esperar o tempo certo para vir ao plano terreno ver “seus filhotes”. Era importante que os *Ikólóéhj* estivessem preparados para recepcionar o demiurgo com todas as honrarias possíveis. Desta forma garantiriam a colheita farta de milho e de um ciclo chuvoso curto, enfim, receber os *Gojánébj* com festa era a maneira de apaziguar seu sentimento de vingança pelas vezes que os humanos lhes foram desrespeitosos. Através da festa, os *Ikólóéhj* sabiam que podiam contar com a tolerância e as benesses de *Maloloa* e seu povo, como explicou Alberto Padág:

Desde o surgimento do milho, o *Goján* é o dono do milho e ele falava para o pajé que ele queria uma festa como pagamento, pois estava cuidando do milho... para o milho crescer... aí *Goján* pedia festa. A pessoa que era dona da roça fazia festa pra *Goján* para elogiar, para agradecer a ele. Quando *Goján* chegava, ele pedia canjica bem grossa misturada com mel de abelha e óleo de *gádéhgéhj kav* [larva do coco tucumã]. As mulheres faziam, colocavam na canjica e o *madjaj* dava pra ele. Para os dançarinos era dado a canjica *xibúbj* [fina], para o *Goján* era grosso. Ninguém provava, só mesmo *Goján* que estava no *vaváb*. A canjica era bebida pelo *vaváb* primeiro, depois ele pedia pro *madjaj* oferecer pros *dibáébj*, aqueles que dançavam com as flautas *gojándóbléhj*. Tocavam todos juntos.

Nas festas dos *Gojánébj*, os convidados traziam jacarés vivos, com as bocas amarradas com fibra de envira<sup>110</sup> como presentes para o *madjaj*. As mulheres brabas que ficavam dentro da maloca do *madjaj*, deveriam matar estes jacarés a pauladas para aplacar sua raiva. Os Arara mantêm ainda hoje uma versão atualizada desta festa a que chamam Festa do Jacaré (OTERO, 2015). Sebirop descreveu assim o ritual:

Tomar canjica vira festa, vai longe, a festa tem dono e tem nome, a macaloba tem nome. A festa de *Gojánébj* é diferente de *Gw Akàe*. No *Gw Akàe* traz flecha. No *Gojánébj* traz coisas que servem pra fazer sopa. A gente não confunde que sopa vai levar. O dono quer tomar sopa e eu já sei que tenho que levar jacaré. Nesses dias é fácil pegar jacaré, o *Goján* autoriza pegar jacaré. Eu tenho um bambuzinho que é a voz dos *Gojánébj*, e assopro pra procurar o jacaré. Eu pego envira e amarro na ponta do pau e trago jacaré pra fora. Levo o jacaré vivo pra festa. Quando vão dez pessoas na festa, vão dez jacarés. Nesse tempo de festa a gente come jacaré, toma macaloba e dança. Na festa de *Gojánébj* eu não posso comer qualquer carne porque jacaré é coisa de *Gojánébj*, não é coisa de ser humano. [...] Ou jacaré ou tartaruga. No encerramento, os convidados entregam o jacaré para o dono da festa. Joga o jacaré vivo dentro da casa dele, ele mata lá dentro. Aí as índias que gostam de bater nos filhos e no marido, são chamadas pra bater no jacaré. O jacaré pode correr e morder a pessoa. [...] Assim como ela bate no filho, ela tem que bater no jacaré também. Tem que matar. Pra testar se ela é braba mesmo, tem que matar jacaré, pra mostrar se ela é poderosa mesmo. Quando eu dançava com meu *zérar* com taboca, o *vaváb* sabe qual dos *Gojánébj* que tá dançando ali, não é tudo igual. Alía vai dançar comigo. O pajé sabe qual *Goján* entra em cada um. Kora’ohj vai entrar em mim. É nome do *Goján*, vai dançar comigo. Kora’ohj dança comigo, eu sou casa dele. Zakangan entra no Alía. Não é todo *Gojánébj* não. Não sou eu que estou tocando, é ele quem

<sup>110</sup> Entrecasca de algumas espécies de árvores utilizadas para todo tipo de amarração.

tá tocando. O tempo que esta pessoa está comigo não é muito demorado, são uns dois a cinco minutos. Ele não fica mais que isso não, ele é perigoso. Ele dança lá dentro comigo. Durante o tempo que estou com ele minha carne fica tremendo. Quando vou encostar macaloba na boca, minha boca fica tremendo. Quando ele sai de mim não tremo mais. Ele é um cara poderoso, mata a gente mesmo, tem que ter respeito. As mulheres não podem ficar encostando-se à gente, nem olhando muito, durante o tempo que eu estiver dançando com ele. O dono dá macaloba e eu sopro macaloba nas minhas pernas e braços pra ele sentir que eu estou com macaloba, é a canjica, *mazónkár*. Então é ele que toma, não sou eu. Não é qualquer macaloba, é canjica. Depois que toma mais um pouco, ele sai e vai embora. Depois disso, eu mesmo como Sebirop continuo soprando e Alia também. Continuo dançando, usando a flauta dele. O pajé já conhece que é Kora'ohj e Zakangan. Através da música dele a gente conhece. A gente pergunta pro pajé e ele diz quem é Kora'ohj, Zakangan, piranha (*ijíh*) e outros peixe também. É muito bonito, mas é perigoso, sem pajé não funciona. A gente pode imitar, mas sem pajé o *Goján* não vem. Como pessoa que não conhece vai chamar *Goján*? No dia do encerramento a gente entrega muito jacaré para o dono da roça, da festa. Dono da roça entrega pra todo mundo, todo mundo cozinha e traz pra casa do dono. Tudo cozido, sopa, caldo de jacaré com carne de jacaré.

Alberto Padàg confirmou a facilidade de se caçar jacaré nos dias próximos à festa dos *Gojánéhj*. *Goján*, o dono dos jacarés, autorizava e liberava muita caça. “Jacaré é como se fosse um animal de estimação do *Goján*, é a sua criação. Por isso ele dá muito jacaré para a festa dele, por isso é fácil de pegar, porque *Goján* dá para a gente”, explicou. Assim que as mulheres matavam os jacarés, eles eram cozidos. Neste momento começava uma nova brincadeira, uma encenação. Como explica Iram ao traduzir a fala de seu pai Alberto:

Ele tá falando que quando o jacaré é morto pra ser cozinhado, a pessoa que caçou vai fingir que está com ciúme do jacaré que morreu. Vai passar pimenta em quem está cozinhando, como uma vingança, como uma animação, uma brincadeira. Enquanto esse cara está passando pimenta na boca das pessoas, os outros o seguram e o forçam a tomar macaloba azeda. É uma forma de pedir bebida, é um fingimento para pedir macaloba, é tudo uma encenação. É para animar.

O aspecto da animação e da diversão era evocado e constituía um componente fundamental da festa. Assim como nas demais festas, o *madjaj*, o dono, escolhia um de seus *zéraréhj* (plural de *zérar*), geralmente o filho da irmã, um genro potencial, para ser seu porta-voz, seu ajudante, ou “vice”, como dizem hoje os *Ikólóéhj*. Este é o *bapi*, o responsável, como apontado acima, pelos convites e pela execução da festa. Bem como nas demais festas, todo um preparo era levado a cabo, a construção da maloca, a confecção dos pilões para armazenar o *ì sòhn*, o convite às aldeias vizinhas, a caça aos jacarés, a colheita do milho verde para a canjica e para o *ì sòhn*, o preparo das flautas. Tudo realizado coletivamente. Da mesma forma, os convidados apareciam inesperadamente para beber macaloba, era o *Tábná*. O *madjaj* devia estar sempre preparado com muita *majkáhv xi*, a macaloba de milho fermentada. Os visitantes eram recepcionados primeiro com a canjica sem fermentar, depois com a *majkáhv xi*, a macaloba fermentada de milho.

**Figura 30** - Flautas *gojándóbléhj* sendo executadas na festa aos *Gojánéhj* em 1976.



Fonte: Denny Moore, aldeia Igarapé Lourdes, 1976.

Por fim, o que decidia o fim da festa era o término da bebida, na medida em que não havia como festejar sem o indutor da alegria, o *ì sòhn*. “Quando a festa estava pra encerrar, o dono da festa ia avisar o *bapi*. Ele avisava que a festa estava pra encerrar. Neste último dia dançavam muito, até o amanhecer. Encerrava no outro dia lá pelas dez horas da manhã e o pessoal ia embora”, explicou Alberto.

A festa do *Gojánébj* exigia muitos cuidados, “é perigoso tomar choque, desmaiar”, continuou nosso interlocutor, “o *zérar* João Alamàh desmaiou aqui, não pode triscar na pessoa que está dançando, é perigoso para as crianças”. Quando *vaváb* recebia o *Goján*, as brigas e risadas altas eram proibidas, bem como a presença de mulheres menstruadas e pessoas que tiveram relações sexuais. *Goján* era sensível aos cheiros e percebia tudo. Das crianças, por sua vez, exigia-se bom comportamento.

Atualmente estas festas, assim como as outras festas tradicionais, estão em suspenso, mas não descobri quando e onde foi realizada a última *ibalàe* (dança/festa) para os donos das águas. Na Semana dos Povos Indígenas que participei em 2005 e 2007 havia flautas *gojándóblébj* (Figuras 30 e 31) e, recentemente, com o propósito de produzir um documentário com o apoio do Museu Goeldi, foi realizada uma apresentação com tais flautas na aldeia Igarapé Lourdes, como atesta Bento (2013) em sua dissertação sobre os artefatos de caça *ikólólébj*. Ao comentar este fato com meus interlocutores daquela aldeia, meu amigo Emílio

Kávtóhr explicou que aquela festa tinha sido uma “apresentação” e por isso “não tinha problema”, *Goján* não veio “de verdade”, pois só com a presença de um *vaváb* ele viria.

**Figura 31** - Flautas *gojándóbléhj* sendo executadas na festa de 2007.



Fonte: Alunos do curso de Comunicação Social de Ji-Paraná/Rondônia. Aldeia Ikólóéhj. Abril/2007.

Este conceito de “apresentação” também é utilizado pelos vizinhos Arara no que diz respeito à Festa do Jacaré (OTERO, 2015). Sobre a utilização deste termo, Otero (2015, p. 306) deixa claro que

Para compreendermos o que a ideia de *apresentação* quer dizer é preciso primeiramente afastar qualquer conotação de falseamento ou encenação que a palavra costuma carregar. Não estamos diante, talvez seja preciso reforçar, da construção de uma fantasia da identidade indígena ‘para branco ver’.

E conclui que:

Quando se diz que a Festa do Jacaré foi uma apresentação, está-se dizendo que **ela não é a mesma coisa que a festa que não seria uma apresentação: a festa apresentação simboliza a outra**. Achar que isso perturba ou implica algo como autenticidade tem tanto sentido quanto suspeitar que a representação dos bichos seja mais ou menos autêntica ou que a cópia da alma seja menos ou mais autêntica do que a alma, o que vimos não ser o caso (OTERO, 2015, p.307). (grifo meu)

É neste sentido que Kávtóhr afirmou ter sido uma “apresentação”, não um falseamento, imitação ou encenação “para os brancos”, mas um símbolo do que seria a festa com a presença do *vaváb*. Lembro que no princípio deste capítulo relatei uma festa que

poderia ser categorizada, por um olhar menos atento, como uma “apresentação para os brancos”, mas que conformava, de fato, uma festa dos Ikólóéhj para si mesmos e para as *gentes* dos outros planos cosmológicos que compareceram, conforme apontamos acima.

Ao afirmar que a apresentação não teve problema, pois *Goján* não veio “de verdade”, Kávtóhr reforçou que a presença deste demiurgo seria temerária, como apontado acima. Atualmente duas razões contribuem para potencializar o perigo de *Goján*, a primeira delas é que não há *vavábej* capazes de lidar com ele e a segunda é que *Goján* e sua “comunidade”, como disse Sebirop, os *Gojánéhj*, foram associados, pela pregação protestante, à Satanás. Vejamos.

Assim como *Gorá*, o criador, os Ikólóéhj conheciam seres considerados “feios” (*Pòsor*) e perigosos, que provocavam doença, morte e nenhum benefício traziam aos humanos. O termo *Pòsor* (lit. bicho feio) diz respeito a duas categorias de entes. Há os seres que habitam a floresta: *Ìhv Ákabéa*, *Ìhv Kosor* e *Djapé Tìh* com os quais os Ikólóéhj jamais se relacionavam por serem considerados extremamente perigosos e temidos. Os dois primeiros são moradores das árvores (*Ìhv*) e o terceiro é o dono das tabocas de fazer ponta de flecha. Tirar estas tabocas para construir flechas é um trabalho que demanda muitas restrições e a obediência a uma rígida etiqueta para não ofender *Djapé Tìh* que pode se vingar ferindo um filho do caçador e fabricante de flechas (BENTO, 2013).

Há também os *Gojánéhj*, igualmente considerados *Pòsor*. Trata-se de um *Pòsor* de outra categoria, pois os *Gojánéhj* são afins dos Ikólóéhj, vêem tocar flauta, dançar e comer canjica com seus parentes. Seu chefe *Goján* criou o milho e controla a chuva para que o tempo seco, o “ano dos Ikólóéhj” transcorra bem. Enfim, um demiurgo que, apesar do potencial perigo, era acessado pelos *vavábej* não apenas durante as festas, mas também nos rituais de cura. Protegidos por *Zagapóhj*, os xamãs iam buscar o *tìh* do doente nas profundezas das águas, na aldeia dos *Gojánéhj*, pois na maioria das vezes, eram eles que levavam o *tìh* das pessoas. Tratarei do trabalho dos xamãs no quarto capítulo, por ora sublinho que sua relação dos Ikólóéhj era composta por ambiguidades, mas mesmo assim, a convivência era possível através da mediação xamânica.

*Pòsor* foi o termo utilizado pelos missionários para traduzir Satanás para a língua gavião e os *Gojánéhj* foram associados mais diretamente a ele<sup>111</sup>. A sua presença em todos os

<sup>111</sup> O senhor das águas que foi associado a Satanás pelos missionários protestantes quando conheceram os Ikólóéhj há aproximadamente cinquenta anos, havia sido associado ao Deus cristão pelos missionários jesuítas quando conviveram com os Tupi da costa há aproximadamente quinhentos anos. Preocupados em “demarcar entre os índios alguns rastros da verdadeira religião” ao observar a apreensão dos Tupinambá

planos cosmológicos e a localização geográfica de sua aldeia, no mundo subterrâneo, contribuíram para esta associação. No entanto, um ser eminentemente maléfico capaz de conduzir as pessoas a um lugar de sofrimento eterno onde o fogo não se extingue jamais, o inferno da doutrina cristã, não encontrou similitude na cosmologia Ikólóéhj, constituindo-se em um daqueles conceitos novos a compor o universo. O temor de arder no fogo sem fim, longe dos parentes é, de longe, mais aterrorizante do que tudo que os *vavábej* ensinavam sobre os *Gojánébj*.

Um pregador da igreja, atualmente afastado, me explicou que esta foi uma das razões que levaram os Ikólóéhj a aderir ao protestantismo fundamentalista:

A primeira coisa foi **o medo de ir pro inferno** e a segunda coisa foi **o desejo de ir por céu**, é só isso, por isso o pessoal se converteu [...] no ano 2000, noventa por cento se converteu porque o mundo ia acabar, depois que passou o ano 2000, alguns saíram da igreja porque disseram que não ia mais acabar, isso eu sei.

Tal lugar de sofrimento eterno era impensável para os Ikólóéhj, pois, como vimos acima, mesmo o espectro terrestre (*dindîná*) e a alma celeste (*pàáxo*), não vivendo felizes, não são consumidos pelo fogo eternidade a dentro. A ontologia Ikólóéhj, distinta da ontologia ocidental cristã não reconhece tal lugar de sofrimento eterno. No limite, *dindîná*, se estivesse perturbando muito os parentes da pessoa falecida, era encaminhada pelo *vaváb* para um grande abismo localizado no *Garpi* chamado *Gapiáhv Tìh*, um buraco infinito de onde nunca mais sairia. O objetivo do *vaváb* ao mandá-lo ao *Gapiáhv Tìh* não era provocar sofrimento, como ocorre no inferno, mas assegurar que ele não voltaria para perturbar os parentes. Por sua vez a alma verdadeira (*pàágóhkàhv*) só possui um destino póstumo, a alegria plena através da dança junto aos *Gojánébj* no mundo subaquático, ou como passou a ser ensinado por Xípo Ségóhv tempos depois, no *Garpi* junto aos *Olixixiáéhj*.

O fato é que o inferno, tal como os missionários apresentaram, não era conhecido e, diante das descrições e das imagens apresentadas por aqueles, os Ikólóéhj passaram a ter uma preocupação a mais do que apenas respeitar a etiqueta no trato como as *gentes* do cosmos, passaram a temer a vida póstuma, sem dança, sem os parentes e com fogo inextinguível. Ocorreu aqui o mesmo que Vilaça (2016) percebeu entre os Wari', onde as noções estranhas

---

diante dos trovões e das tempestades, os jesuítas atribuíram a Tupã o estatuto do Deus cristão. Em oposição ao que aconteceu com os Ikólóéhj séculos depois, não foi ao criador, Monan que Deus foi associado, mas a Tupã, “o deus destruidor. Senhor da chuva, do trovão e do raio, é ele a causa direta da destruição da terra pelo incêndio e pelo dilúvio [...] chuva, trovão e raio são os atributos exclusivos e específicos de Tupã” (CLASTRES, H. 1978, p.26-28). Para Métraux (1979), no entanto, o nome Tupã foi associado ao Deus cristão pelo fato de o trovão ser uma manifestação celestial, mas que, de fato, este atributo de divindade não “ficou bem definido aos olhos dos próprios índios” (MÉTRAUX, 1979, p.42).

ao seu universo tiveram efeito no seu mundo. Dizem alguns dos mais velhos que os Ikólóéhj temem o fogo desde que uma grande queimada atingiu a margem direita do rio Branco. Segundo eles foi o rio que impediu o fogo de chegar até onde os indígenas estavam e foi por causa do fogo que os grupos familiares se afastaram das margens do rio Branco para oeste. A experiência com o fogo desta queimada gigantesca permaneceu na memória destas pessoas e aterrorizou os Ikólóéhj quando os missionários chegaram com seus ensinamentos. A conversa com o ex-pregador da igreja que mencionei acima apontou que o inferno é uma preocupação muito presente entre meus interlocutores. Outro diálogo que entabulei com uma importante liderança da igreja reafirmou este fato:

Lediane: Eu ouvi falar que o *vaváb* curava as pessoas, que cuidava do povo...

Liderança: Curava, mas o Satanás, ele carimba a gente, cura a gente, ele cura e você, eu sou pajé e eu vou rezar se você tá doente, você vai melhorar, se você ficar assim desse jeito, você tá na mão de Satanás, ele carimba você. **Assim que você morrer você vai direto pro inferno**, ele cura, o pajé cura, mas isso não é poder de Deus não, é poder de Satanás. Eu tava pensando também que eu não tava entendendo bem a palavra de Deus. Eu achava que é Deus que cura pelo pajé, mas não é não, é Satanás que dá a força pro pajé. Satanás é poderoso também, ele tem anjo também. Anjo vem aqui igual anjo de Jesus e engana a gente, é assim. Pajé cura a gente, aí depois que a gente não entende muito palavra de Deus já tá carimbado, **essa pessoa quando vai falecer vai pro inferno direto**. Pajé cuida da gente, mas isso não é poder de Deus, é poder de Satanás, que pajé cura.

Meu amigo replicou aqui os ensinamentos veiculados há cinquenta anos pelos missionários protestantes em seu meio. Associar os xamãs e o xamanismo ao Diabo e incutir o medo ao inferno é o *modus operandi* de toda e qualquer agência missionária, parte constitutiva da sua teologia, baseada no conceito de “guerra espiritual” como bem observou Gallois (1999, p.91 e 92): “[o] princípio do combate é, em nosso entender, o elemento mais significativo na auto-imagem que a NTM propaga sobre si mesma: seu envolvimento numa guerra contra as forças do diabo”. Guerra esta evidenciada na mensagem do pastor Orestes aos Ikólóéhj durante a festa de 50 anos de evangelização, reproduzida ao final do primeiro capítulo.

Esta pregação está diretamente vinculada ao estatuto primordial do cristianismo, que é promover uma ruptura com as “coisas antigas”. Algo similar ao que viveu Davi Kopenawa Yanomami (2015, p.257) junto aos missionários da New Tribes Mission (NTM) que atuavam na sua aldeia:

A gente de *Teosi* [Deus] demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: ‘Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi* [Satanás]! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi* [Jesus], quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Vão dar dó de ver!

Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! Parem de beber o pó de *yâkoana!* *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebra-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso!'. Estas más palavras, repetidas sem descanso, acabaram assustando os xamãs, que não mais ousaram beber *yâkoana*, nem cantar durante a noite. Apenas se perguntavam quem poderia ser *Teosi* para querer maltratá-los daquele modo. *Omama* nunca tinha dito coisas assim.

Os “espíritos que dançam” Yanomami são os *Xapiri*, homólogos aos *Garpiéhj* dos *Ikólóéhj* como referi acima, mas não apenas estes, os *Gojánéhj* também são “espíritos que dançam” e foram traduzidos como Satanás juntamente com as outras *gentes* que povoam os cosmos. É certo que ele era o principal responsável pelas doenças dos humanos ao levar o *tìh* ou algum objeto da pessoa para sua aldeia no mundo subaquático, o que lhe provocava o estado doentio, pois sem *tìh* não há vida possível. No entanto, da mesma forma que roubava o *tìh*, ao ser visitado pelo *vavábh* e seu guia *Zagapóbj*, o próprio *Goján* devolvia o *tìh* do doente. Ou seja, os *Gojánéhj*, mesmo atuando como um *Pòsor* como afirmou o *vavábh* acima, devolvia, mediante negociação, o que havia levado. Por outro lado sua aldeia, no mundo subaquático, em nada parecia à descrição do inferno oferecida pelos ensinamentos bíblicos. Sua localização corroborou a associação de *Goján* a Satanás, afinal, não é “embaixo” que o imaginário cristão situa o inferno? Ao menos era “dali” que *Goján* emergia para visitar os *Ikólóéhj* em tempos de festa.

Se a aldeia de *Gojánéhj* no plano subaquático (*I*) era o lugar de alegria plena – equivalente ao paraíso –, o lugar da saudade e de algum tormento<sup>112</sup>, que poderia ser associado ao inferno cristão, situava-se justamente na aldeia dos *pàáxoéhj* no *Garpi*. Além disso, era ali no céu que estava o *Gapiábh Tìh*, o buraco infinito em que o *vavábh* jogava os *Pòsor* e os espectros terrestres (*dindina*) que incomodavam os humanos. Para alguns este é lugar do cosmos mais próximo do inferno descrito na Bíblia, pois, ao ser jogado lá pelo *vavábh*, o ente fica preso para sempre e desaparece da vida dos humanos.

Com a pregação protestante e a inversão dos polos, a aldeia dos *Gojánéhj* passou a ser o inferno e *Goján*, o Satanás. Esta equiparação veio associada ao ensinamento que Deus/*Gorá*/*Paadjaj* – como criador e dono de tudo – é o criador e o dono do milho e das águas, e não *Goján*. Como apontei na fala de um *crente* no primeiro capítulo é *Paadjaj* que alimenta os *Ikólóéhj*, portanto, é ele que merece as festas e não os *Gojánéhj* que, afinal de contas, são *Pòsor* e indignos de qualquer homenagem e retribuição. Foi neste sentido a fala de um pregador indígena durante a festa dos “cinquenta anos”, “antes eu tinha medo

<sup>112</sup> Utilizo a expressão “algum tormento” para reforçar o que expus acima, que a ontologia *Ikólóéhj* não prevê lugar que se assemelhe ao terror do inferno bíblico ensinado pelos missionários protestantes fundamentalistas.

dos *Gojánéhj*, tinha medo de passar no rio, tinha medo da chuva, agora eu sei que Jesus é mais forte que eles”. Os Craô, no período dos movimentos messiânicos estudados por Melatti nos anos 1960, respeitavam a chuva precisamente porque os cristãos civilizados, que eles desejavam se tornar, a respeitavam. Entretanto, diferente dos *Ikólóléhj*, “ela não aparece nos seus mitos e ritos como um ente personificado” (MELATTI, 2009 [1972], p.17).

A despeito do ensinamento cristão de que os *Gojánéhj* são Satanás e que Jesus é mais poderoso do que eles, os *Ikólóléhj* ainda contam com a intervenção dos antigos *aliados*, os *Garpiéhj* e *Olixixà*, para coibir uma visita inesperada de *Goján*. Disseram meus interlocutores que estes *aliados* continuam desejando o contato com os humanos e se fazem presentes na vida ordinária através de um tipo de pássaro chamado *évór*. É como *évóréhj* (coletivo de *évór*), uma espécie de garça que não consegui identificar, que as *gentes* do *Garpi*, os *aliados*, se apresentam aos seus amigos e parentes. Frequentemente eles anunciam sua presença.

Ouvi pela primeira vez sobre estes pássaros quando estava na aldeia Igarapé Lourdes. Ao perguntar para um dos professores indígenas sobre como ficou a relação dos *Ikólóléhj* com as *gentes* dos outros planos cosmológicos em tempos de adesão ao cristianismo, ele respondeu que eles continuam presentes e que é possível saber disso porque seguidamente ele escuta os *evòréhj*. Cacique Sebirop explicou em detalhes, “é Djéren<sup>113</sup> que fica vigiando direto, não abandona a gente não, é gente mesmo, não é espírito. Com seu assovio ele está dizendo ‘nós estamos aqui perto de vocês, nós estamos vigiando vocês’”. O *naváb*, apesar de não exercer mais publicamente seu ofício, sabe que os *aliados* estão presentes, cuidando dos parentes e amigos:

Só tinha uns bons, nossos conhecidos antigamente, são *Garpiéhj*, são eles que vinham se manifestar contra eles [maus], chegavam e diziam: ‘o que vocês estão fazendo, vivam quietos’. **Acontece a mesma coisa com a gente hoje, nós não sabemos, não percebemos o que acontece com a gente hoje, ontem eu ouvi assovio dos *evòréhj***, só pessoa que sabe, que entende, sabe o que está acontecendo.

Para Sebirop todos sabem que são os *Garpiéhj* ou os *Olixixà* desejando se aproximar, “mas hoje não tem ninguém que possa chamar para vir conversar com a gente, Xípo Ségóhv chamava e Djéren vinha”. Quando *evòréhj* assovia, todos comentam no outro dia, “vocês ouviram os *evòréhj* nesta noite?”, ou seja, mesmo sem xamãs para realizar as viagens que mantinham o equilíbrio cosmológico, os *aliados* permanecem atentos e cuidam dos seus amigos e parentes humanos, independentemente dos cuidados e proteção de *Paadjaj* e de Jesus, que são igualmente bem vindos e aceitos como donos e, portanto, protetores dos

---

<sup>113</sup> Filho *Olixixà* de Xípo Ségóhv do qual falei à frente.

Ikólóéhj. O comparecimento dos *evòréhj* é um indicador de que os *Gojánéhj* ou outros seres estão por perto. Quando ainda havia *vaváb*, estes atendiam ao chamado dos *evòréhj* e mobilizavam os *aliados* para apaziguar a vontade de *Goján* visitar os Ikólóéhj antes da hora.

Ao saber disso, o *vaváb* estava avisado que uma festa para *Goján* deveria ser providenciada para breve. Sendo assim, o *vaváb* combinava com um *zavidjaj*, que tivesse uma farta roça de milho verde, a realização da festa. Da parte do *zavidjaj*, se a roça de sua casa proporcionasse uma ótima colheita, ele sabia que deveria marcar uma festa como um elogio a *Goján* por ter concedido tamanha fartura, como explicou Iram Káv Sona:

Onde o milho nascia bem, o dono da roça pensava que naquele local existia um *Goján*, porque o milho saía bem, se reproduzia muito. Ele achava que ali existia *Goján*, o dono do milho, por isso se reproduzia muito. Quando milho crescia, o dono da roça ia verificar, observar pra ver se o milho estava bom. É uma forma da pessoa ‘dar mamá’[alimentar] pra esse milho como se fosse filho mesmo. Pra isso o dono andava no milharal. O dono convidava as pessoas pra fazer colheita, ele não ia colher sozinho, ia avisar várias pessoas pra ir buscar o milho. Não andava a noite no milharal, de dia mesmo. Quando estava pronto, ele convidava o pessoal pra ir buscar. Essa primeira colheita era para experimentar o milho. Depois dessa primeira colheita, o pajé informava o dono do milho que o *Goján*, o dono de verdade, queria que fizesse uma festa pra ele. *Vaváb* entrava em contato com *Goján* e esse *Goján* queria que o dono do milho fizesse uma festa pra ele, como um elogio.

Além da presença de *Goján* durante a festa, seu povo, os *Gojánéhj*, estavam por todos os lados no período chuvoso e, como afins dos Ikólóéhj, era especialmente neste tempo que desejavam suas mulheres. Caso estas não respeitassem as regras de etiqueta, que inclui não sujar os igarapés com sangue menstrual e não andar sozinhas pela mata, acabavam engravidando do demiurgo e dando à luz filhos não humanos, filhos de *outra gente* como explicaram meus interlocutores. Antigamente era impossível que essas crianças convivessem com os humanos e elas eram eliminadas. Desde a convivência com os brancos, no entanto, esta prática diminuiu consideravelmente e meus interlocutores afirmam que atualmente todas as crianças são criadas, independente de quem for o pai. Uma amiga, esposa de uma liderança da igreja, me explicou que hoje os *Gojánéhj* não “atacam” mais porque as mulheres aprenderam a se cuidar e a seguir as regras. Sua explicação, diferentemente do pregador citado acima, não passou pela invocação da força de Jesus sobre os *Gojánéhj* e pela superação da etiqueta de antigamente, mas pelo reforço à observância das regras: “hoje a gente aprendeu a se cuidar”.

Criador e dono do milho, dono e controlador das chuvas e das águas, era junto a *Goján* e ao seu povo que o *pàágóhkeàhv* passaria a eternidade dançando e foi por obra dos humanos – a “má conduta” – que *Goján* tornou-se perigoso. Este é o ponto de convergência dos mitos que envolvem *Goján*, a obediência às regras de etiqueta no relacionamento entre

humanos e entre estes e o demiurgo tornou instável a relação com o senhor das águas. Tudo se iniciou no plano terrestre, foi a inveja que fez *Goján* ser separado de sua mãe por um violento golpe de borduna e foi somente para cuidar de seu filho/irmão que ele doou o milho; no entanto, os outros humanos se apropriaram dele. No mito seguinte uma mulher é maltratada e sua fuga leva outro *Goján* a viver no *Garpi* para todo o sempre, tornando-se *Goján Gibr*, o *Goján* brilhante, celeste. Por fim, o desrespeito dos humanos, objetivado no “falar mal”, levou o chefe dos *Gojánéhj* a destruir a maior parte da humanidade, salvando apenas aqueles que lhe tiveram consideração, seus genros e suas famílias. Estes mitos dizem muito sobre o estatuto de *Maloloa*, o *Goján*, na cosmologia *Ikólóéhj*. Ele é marido, pai e sogro e como tal deve ser respeitado. Sua equivalência a Satanás pelo protestantismo fundamentalista possivelmente transformou este respeito em temor na medida em que evidenciou seu caráter predatório.

A relação de afinidade entre os *Ikólóéhj* e os *Gojánéhj* reforça o fato que o maniqueísmo cristão é estranho e pouco operativo nas cosmologias ameríndias, nas quais os protagonistas dos mitos encerram em si mesmos e, ao mesmo tempo, a positividade e a negatividade. Ambos, *Gorá* e *Goján*, poderiam ser tanto o Deus quanto o Diabo. Ambos são demiurgos, criaram coisas importantes para a vida dos *Ikólóéhj* e, ao mesmo tempo, ambos fizeram coisas que poderiam ser consideradas más pela doutrina cristã. No sentido de vingança e retaliação, o Deus do antigo testamento está muito mais próximo de *Goján* do que de *Gorá*. Inúmeros estudos bíblicos e pregações de indígenas e missionários, tal como os apontados no primeiro capítulo, destacam o caráter castigador de Deus, sendo que na língua Gavião *vépikae* significa ao mesmo tempo pagamento, castigo e vingança. Cloutier (1988) observou esta mesma lógica nas pregações dos Zoró e nas mensagens em fitas cassetes gravadas pelos missionários às quais teve acesso.

Diante dos ensinamentos do protestantismo fundamentalista, os pregadores indígenas adotaram o argumento que as *gentes* dos outros planos que vinham dançar com os *Ikólóéhj* nas festas eram, e ainda são o mal absoluto – o Diabo. Como aceitariam o novo convite à imortalidade feito por Deus/*Gorá* se continuassem dançando com e para Satanás e bebendo com “ele”? O consumo do *ì sóbn* naquelas festas provocava um estado de alteração incompatível com as regras de etiqueta exigidas por Deus/*Gorá* e *Jezój*. Como manter uma festa que demanda *ì sóbn* para ser realizada? De fato, Vilaça (1999), Dal Poz (1991) e vários outros etnólogos apontaram que “a chicha azeda, bebida de uso restrito ao ritual é, em mais de um sentido, um antialimento: faz vomitar e é incompatível com a comida” (VILAÇA,

1999, p.149). As festas da igreja, por outro lado, são fartas de alimento físico e da palavra de Deus, igualmente alimento. Essa é uma das razões pelas quais para dançar nas “festas da igreja” é preciso ser *crente*, cujos condicionantes preveem a renúncia a vários comportamentos considerados pecaminosos, sendo que a ingestão de bebida alcoólica é um dos principais, juntamente com a transgressão da monogamia.

A censura às festas tradicionais, aos *vaváhej* e ao *ì sòhn*, desdobrou-se na concepção, frequentemente reforçada pelos oradores das festas da igreja, de que a adesão ao protestantismo fundamentalista trouxe uma “vida boa”, “sem medo”, “sem brigas”, “sem bebida”, em oposição ao tempo anterior da evangelização, constituído de uma “vida de escuridão, de pecado”, uma vida pregressa que era “o caminho para o inferno”, para o qual os *Ikólóéhj* estariam sendo conduzidos pelos xamãs, os *vaváhej*, os quais traziam estas *gentes* para dançar, comer e beber com os humanos. As pregações desta festa reforçaram o caráter demoníaco destas *gentes*, o atual destemor em relação a eles e sua obliteração pela crença em Jesus. “Hoje os Gavião sabem que não precisam ter medo dos *Gojánéhj*” porque “Deus é mais forte”, repetiram os oradores. O ponto central das pregações, como sublinhei no primeiro capítulo, é o discurso de ruptura com o “tempo de antigamente”. Uma disjunção significativa paira entre estas pregações, as conversas privadas e o cotidiano.

Apontei acima que os cuidados com relação à chuva, à água, às trovoadas e às tempestades, o respeito às regras de etiqueta pelas mulheres, a presença dos *evóréhj*, indicam que *Goján* – e os *Gojánéhj* – fazem parte da vida ordinária a despeito de sua presença nas festas ter sido colocada em suspenso. Mais do que isso, a relação de respeito foi transformada em uma relação de temor depois que seu estatuto de demiurgo, que deveria ser elogiado em festa, foi transformado, pelo maniqueísmo cristão, na essência do mal, Satanás.

## Cosmos, festas e igreja

Alimento, dança, música, *ì sòhn*, ampliação de relações sociais, atualização das relações de afinidade, equilíbrio cosmológico, antecipação da imortalidade – destinado a ser satisfeito apenas no mundo póstumo composto através das danças ininterruptas – e prestígio para o *madjaj* e para o *vaváb*, as festas exitosas eram compostas por todos estes elementos. Ao seu

término, havia a certeza de que *Goján* cessaria a chuva no tempo certo, os *Garpiébj* abasteceriam de caça as florestas e o “ano dos *Ikólóéhj*” seria farto. Entre *Garpiébj Nái* e festa dos *Gojánébj*, outras *ibalàe* teriam lugar, notadamente o *Gov Akàe*, mas a presença das *gentes* de outros planos só seria experienciada novamente na próxima colheita do milho verde.

Estas festas não são mais realizadas e embora haja uma clara oposição da igreja em relação a elas, reforçada nos discursos, ouvi duas versões a este respeito. Alguns afirmam que a igreja influenciou não apenas a suspensão das festas tradicionais como outras “atividades culturais”. O empenho de antigamente para a realização das festas era objetivado pela dedicação de todos, homens e mulheres, nos trabalhos coletivos – alguns dos quais continuam sendo executados, como a construção dos tapiris para abrigar os convidados das festas da igreja. Mas não apenas isto. Os trabalhos individuais, especialmente a confecção de artesanato eram, em grande medida, regulados pela frequência das festas, como explicou para mim um indígena que, mesmo sendo *crente*, refletiu criticamente sobre as transformações pelas quais seu povo tem passado:

[...] cada participante tinha que levar presentes. A família tinha obrigação de ensinar os filhos a produzir porque tinha que chegar na festa com presentes. Ele tinha que demonstrar que era um artista. Presentes melhor do que outros, tinha uma competição. Ele ia pagar a macaloba e a carne com presentes. A macaloba tá no centro: macaloba, *madjaj* e o *gov* [em se tratando de uma festa *Gov Akàe*]. A bebida era central. Sem bebida não tinha festa. Muitos jovens vinham por causa da bebida. Aprender a cantar, tocar flauta. Que preocupação o jovem tem hoje? A não ser tocar violãozinho, chegar cheiroso na igreja e tocar. Foi a igreja que trouxe essa mudança. Não há mais necessidade de produzir artesanatos, macaloba. Não produz porque não tem necessidade. Quem produz ainda, faz pra vender, não pra presentear. Se alguém fizer festa e macaloba, a comunidade vai condenar. Vai ter muita fofoca no outro dia. Não faz mais parte da história do povo Gavião porque este agora está inserido no contexto da igreja.

Também o professor Iram Kav Sóna (2015, p.56) analisou a influência da igreja para a suspensão das festas tradicionais:

Atualmente esta festa não é praticada pela comunidade devido ao enfraquecimento do *vavábh*. Ele é a figura principal, sem ele não pode haver *Garpiébj Nái*. Somente ele que comunicava com seres espirituais do além. Hoje não há interesse do *vavábh* em realizá-la. Acredito que isso ocorre por influência de uma religião externa que atua na comunidade. [...]

Além disso, o contato com a sociedade envolvente provocou um individualismo na comunidade. Isso também pode ser considerado um fator que prejudicou a união do povo. A festa era a base para unificar as pessoas, depois que os *Ikólóéhj* entraram em contato com a sociedade não indígena, aos poucos os trabalhos coletivos foram substituídos pelos trabalhos individuais. Hoje estamos dentro de uma sociedade que exige um trabalho que dê retorno financeiro para as pessoas sobreviverem.

Sua reflexão, não obstante, não se limita a influência da igreja, mas ao contato com os brancos como um todo. São nestes termos que outros interlocutores se posicionam. Em um seminário de Avaliação do Plano de Gestão da T.I. Igarapé Lourdes, na aldeia *Ikólóéhj* em

outubro de 2013, o grupo que discutiu a o tema “Valorização Cultural”, que compõe o plano de gestão, analisou a questão da ausência das festas e dos xamãs da seguinte forma:

Eu não quero defender a igreja não. Eu quero defender nossa cultura que está sendo invadida. Não é só religião, com o contato com o não índio misturou tudo, confundiu a cabeça dos Gavião e dos Arara também. Todo dia de manhã Arara e Gavião estão em Ji-Paraná. Assim não tem tempo de fazer roça e artesanatos. Tem aqueles que vão o tempo todo pra Rondolândia [MT], pra Ji-Paraná. Quem vou levar pra escola indígena pra ensinar a fazer flecha, roça? Eu não estou dizendo igreja não. Todo domingo tem campeonato de futebol em Rondolândia, os jovens vão pra lá. Estou falando isso que é certo, é jogo, é televisão, é celular. Hoje mesmo eu estava falando pros índios que estavam lá no fundo da casa olhando foto de mulher no celular ‘vamos lá tem um projeto aqui’. Então é isso que está perdendo tudo, não é só igreja não. Não tem caçador, ninguém aqui sabe matar. Minhas filhas não vão pra roça, só minha velhinha que vai, coitada. **Nós que estamos errados, não podemos culpar o outro não.** (Cacique Sebirop)

Nesta mesma discussão, Emílio Kávtohr opinou:

Tem muita pessoa que entende que religião acaba com a cultura. Onde que impede? Nosso velho está acabando, não é por causa da religião. Não é porque religião chegou. Nossa cultura tinha pajé verdadeiro e pajé falso. Não é porque a gente quis que surgisse pajé. Ele mesmo se transformou naquilo que ele conhecia. Todo mundo queria se pajé no tempo deles, mas não dava certo. A gente quer pajé, mas como a gente coloca pajé? A gente não sabe colocar ele? Era o pajé original que escolhia seu aluno pra aprender a ser pajé.

Enquanto o primeiro deixa claro que “nós que estamos errados, não podemos culpar o outro não”, reforçando, desta forma, o protagonismo dos Ikólóéhj em todos os processos, inclusive a decisão de não fazer festa, o segundo atribui este fato aos próprios xamãs que não deixaram substitutos. O contato com o branco, qualquer que seja ele, missionário ou não, aparece, no limite, como o principal fator. Como diz Sebirop: “não é só religião”, embora ele não negue que a religião tenha influência: “eu não quero defender a igreja não”. Apesar de Kávtohr, afirmar que os *vavábej* que morreram não deixaram substitutos, fui informada de três aprendizes que estavam sendo ensinados por Xípo Ségohv, um dos quais completou seu aprendizado e atuou até recentemente como *vaváb* dos Ikólóéhj.

Tratarei sobre esta questão no próximo capítulo, mas infiro, diante das reflexões feitas até aqui que as festas da igreja são expressões da atualização da cosmologia Ikólóéhj pelo retorno de Deus/*Gorá* e pelo seu novo convite à imortalidade. Neste sentido, em relação às festas tradicionais, há permanências – obediência às regras de etiqueta (não bagunçar), ampliação da socialidade (tornar reais afins potenciais), momentos de alegria (brincadeira), garantia de fartura (“Deus nos alimenta”), antecipação da imortalidade (“danço aqui como vou dançar no céu”) – e rupturas – desqualificação dos *vavábej*, ausência do *ì sòbn*, absentismo dos *Gojánéhj* e dos *Garpiéhj* e sua associação, especialmente do primeiro, à Satanás. Estas permanências e rupturas podem ser sintetizadas na fala do *bapi*, o ajudante, da primeira festa

de Natal quando explicou que o Natal “é como festa dos *Gojánéhj* mesmo, mesma época, é como festa tradicional, a gente já fazia isso antes, só que não é a mesma coisa”.

Quanto a Deus/*Gorá/Paadjaj* e *Jezój*, a forma de se relacionar com eles proposta pelos primeiro missionários não foi suficientemente convincente para obliterar as festas tradicionais. Desde tempos imemoriais era através das festas que os *Ikólóéhj* se relacionavam entre si e com os *Outros*. E foi a partir da incorporação das festas na igreja, que os *Ikólóéhj* decidiram aderir majoritariamente a estas e suspender as festas com *ì sòhn*. As frases “é como festa dos *Gojánéhj*” e “só que não é a mesma coisa” indicam as diferentes camadas de comparação, sendo a primeira a da continuidade e a segunda a da ruptura e, assim, os *Ikólóéhj* vão experimentando, como um “laboratório”, novas formas de lidar com os *Outros*, sejam eles parentes, consanguíneos, afins reais e potenciais, brancos ou ainda, Deus/*Gorá/Paadjaj* e *Jezój*.

Nestas experimentações, rígidas regras de comportamento, calcadas na moralidade protestante fundamentalista que, como já analisamos, é distinta da moralidade *ikólóéhj*, são implementadas. Independente do sentido que as festas da igreja assumem para seus participantes, o apelo social do evento é inegável. Constitui um momento único de se alegrar, de reencontrar parentes, de visitar outras aldeias, de “estar juntos” e de fazer afins reais. As regras dizem que esta alegria seja vivenciada “sem bagunçar” e grande parte dos dançarinos as respeitam. O temor de não acessar a imortalidade e a etiqueta sofisticada dos *Ikólóéhj* regulam o comportamento da maioria dos indígenas já familiarizados, de certa forma, com a lógica de “vingança” das *gentes* que habitam os outros planos dos cosmos, como explicou um dos dançarinos mais empolgados da festa: “[...] não pode bagunçar não, tem criança<sup>114</sup> que fica bagunçando quando a gente dança. Isso não pode, é que nem *Gojánéhj* e *Ihv Kósòr*, Jesus não gosta, fica brabo, não pode, tem que ter respeito”.

Por fim, embora estejam ouvindo há cinquenta anos que Deus/*Gorá/Paadjaj* é o criador e dono de tudo, inclusive dos humanos, o doador da caça e do milho, o responsável pelo sustento, o que possui controle sobre a chuva, o que decide sobre o destino das almas e o que sabe o dia do fim do mundo, e afirmem isso nos discursos proferidos na igreja, os *Ikólóéhj* se recusam a abolir da sua vida os *Garpiéhj* e os *Gojánéhj* – e outras *gentes* como estudaremos no próximo capítulo – conforme gostariam os divulgadores do protestantismo fundamentalista. E não o fazem por três razões, a primeira é que estas *gentes* insistem em se fazer presentes na sua vida como refletimos acima, a segunda é que este é o limite, até agora,

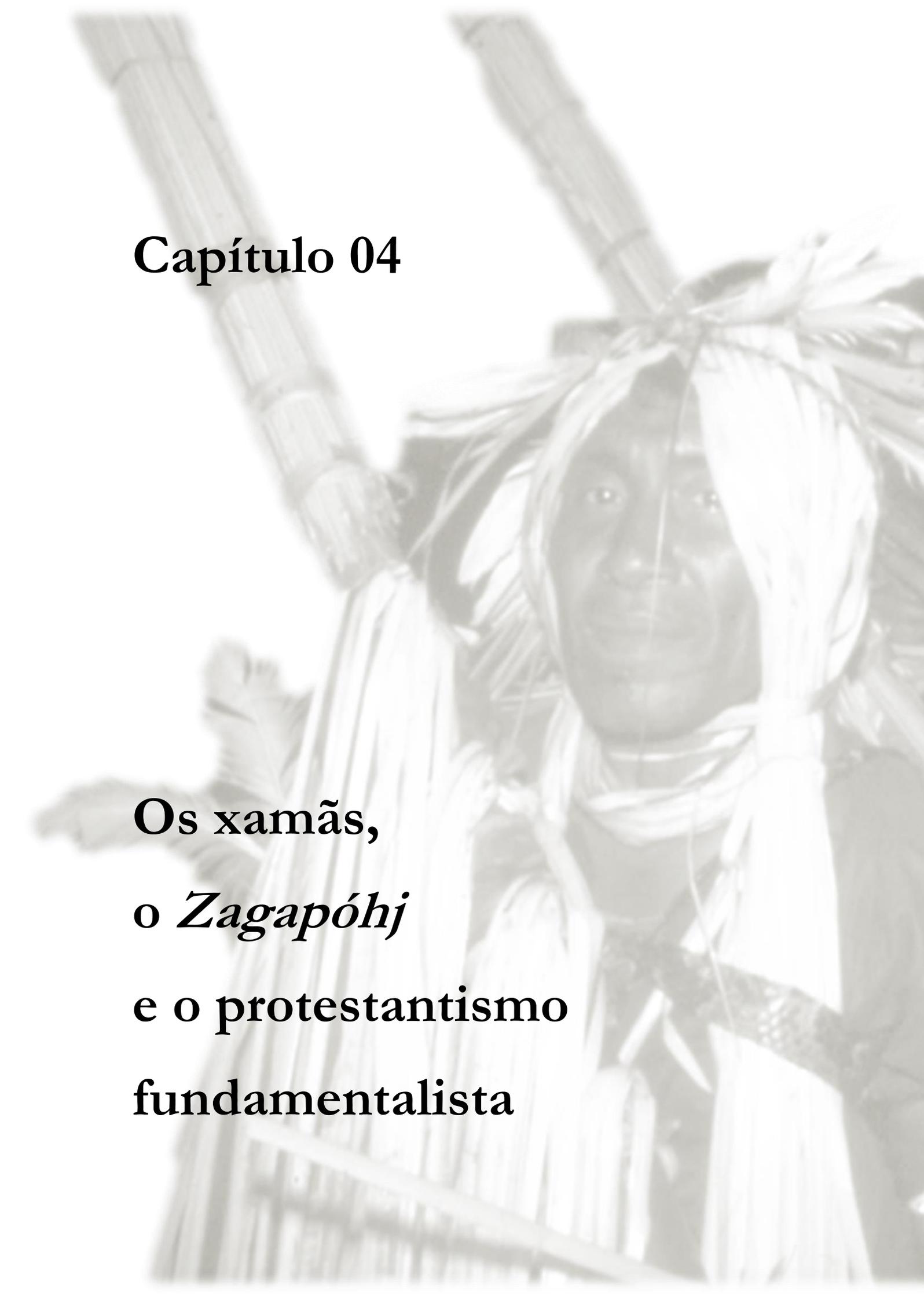
---

<sup>114</sup> Todos que não são casados e, portanto, adultos, incluindo jovens e adolescentes.

do que concordaram em abrir mão para fazer parte da socialidade ampliada proporcionada pela igreja. A terceira é que não há incompatibilidade entre Deus, Jesus, *Garpiéhj* e *Gojánéhj*. Deus é *Gorá*, velho conhecido; Jesus foi encontrado no *Garpi* pelos xamãs e é amigo de *Djerén* – o filho *Olixixía* de Xípo Ségóhv – como veremos a seguir; os *Garpiéhj* vêm visitar seus amigos através dos *evóréhj* e estão presentes na formação dos bons caçadores; e, por fim, os *Gojánéhj*, ubíquos na vida *ikólóéhj*, parecem estar mais assíduos do que nunca, ao serem associados à Satanás pelos próprios *crentes*.

Vivendo na terra muito em função da vida póstuma, a “vida entre” dos tupi, como afirmou Viveiros de Castro (1986) em relação aos Araweté, os *Ikólóéhj* desejam a imortalidade e a antecipam, ao menos momentaneamente, nas festas da igreja como faziam nas festas tradicionais, esperando, no entanto, vive-la após a morte no *Garpi* com *Gorá* e todos os *Garpiéhj* e *Olixixía*. Por fim, esperam atingir a imortalidade plena – que já foi uma vez oferecida por *Gorá* e recusada – quando Jesus voltar para implantar seu reino aqui na terra reunindo corpo e alma dos *crentes*, ou como disse meu amigo: “o corpo vai levantar tudo”.

Não beber *ì sòhn* e não namorar são as condições impostas por *Gorá* para devolver a imortalidade plena, de corpo e almas, aos *Ikólóéhj*. Sua proibição aqui na terra acarretou na sua transferência para a vida eterna no *Garpi*, lá na *Ixía Népo Tóbr*. Hoje, o paraíso é desejado não apenas porque a dança é ininterrupta – como era no mundo subaquático junto ao *Gojánéhj* – mas porque na *Ixía Népo Tóbr* ela é acompanhada de *ì sòhn* interminável, que se “cria” sozinho e de lindas e incansáveis mulheres, ou seja, é sob sua própria perspectiva de mundo póstumo que os *Ikólóéhj* desejam atingir a imortalidade e o paraíso. Ao que parece é lá que aqueles que respeitam as regras de etiqueta exigidas por Deus/*Gorá* vão esperar Jesus voltar (no “fim dos tempos”) para implantar a imortalidade aqui na terra, reunindo corpo e almas.



## Capítulo 04

Os xamãs,  
*o Zagapóhj*  
e o protestantismo  
fundamentalista

*Eu tenho a minha verdade, que eu conheço.  
 A palavra de Deus, a Bíblia, é verdade, é tudo, é viva.  
 A minha verdade é verdade também e isso é de Deus.  
 Não é de mim, a minha verdade é projeto dele.  
 Não fui eu que criei a minha verdade.  
 Não fui eu que criei a pajelança.  
 Não fui eu que criei a minha vida.  
 Tudo vem de Deus.  
 Meu conhecimento e minha cultura,  
 não fui eu que criei.  
 Então tenho que obedecer.  
 (Cacique Sebirop Gavião)*

No capítulo anterior procurei compreender os sentidos sociocosmológicos das festas para os Ikólóéhj. Vimos que as *festas tradicionais* reputadas como as mais importantes requeriam os xamãs que atuavam como intermediadores entre os humanos e as *gentes* dos outros planos que vinham visitar, cantar, dançar, comer e beber com seus amigos (no caso dos *Garpiéhj*) e parentes (no caso dos *Gojánéhj*). Mas outras festas tinham lugar no espaço-tempo *ikólóéhj*. Toda e qualquer atividade coletiva era encerrada com *ibalàe* e *ì sòhn*. Outras ainda, como o *Gov Akáe*, eram realizadas com o propósito precípua de reunir pessoas, dançar, beber e se alegrar além de propiciar prestígio ao seu dono. Constituíam, portanto, espaço-tempo de ampliação da socialidade, da atualização de relações sociais, de afirmação de uma identidade *ikólóéhj* diante dos *outros*, sejam eles humanos e não-humanos, de aquisição de prestígio; e de antecipação da imortalidade através das danças que duravam até o amanhecer.

Vimos, porém, que entre 2006 e 2007 a *ibalàe* (dança/festa) mudou de lugar ao ser suspensa do espaço do terreiro para ser realizada no espaço da igreja. Tal mudança foi protagonizada por decisão dos indígenas com a anuência dos missionários. Indaguei no princípio deste trabalho se a festa da igreja é outra festa, em substituição às festas tradicionais, ou se constitui a mesma festa, realizada com os mesmos propósitos, mas com novas roupagens. Os Ikólóéhj mostraram que são as duas coisas, em suma, as festas da igreja são atualizações das festas tradicionais, diante dos novos pressupostos da doutrina protestante fundamentalista. No que diz respeito à socialidade, ao desejo de tornar reais afins potenciais, de ampliar laços de reciprocidade, de angariar prestígio para o *madjaj* – neste caso líder da igreja e não dono da maloca – de se alegrar, de antecipar momentaneamente a imortalidade póstuma, de obediência às regras de etiqueta, de valorização da “boa conduta” (*pazò tá méne*

*páràbr*) e ao processo de organização, trata-se da mesma festa. A distinção fica por conta da ausência do *ì sòhn* e dos convidados dos outros planos, os *Garpiébj* e os *Gojánébj*, que eram trazidos pelo *naváb*.

Para acessar a imortalidade desejada – que foi recusada nos tempos míticos e novamente ofertada por *Gorá* através da palavra dada aos brancos – os *Ikólóéhj* tentam (a duras penas) seguir as regras de *Gorá* e do seu filho Jesus que lhes foram apresentadas sob a ótica da moral protestante fundamentalista. Sob esta perspectiva, o uso de bebida alcoólica e o sexo fora do casamento monogâmico são condenáveis e não correspondem a boa conduta. Estes são os pontos mais acionados para distinguir quem é *crente* de quem não é. Baines (1990) observou o mesmo entre os Waimiri-Atroari que eram missionados por pastores Waiwai. Bebida e *namoro*, no entanto, não eram vistos como problemas no sentido *ikólóéhj* de “boa conduta”, desde que não se *bagunçasse* nas festas e que os namoros permanecessem no âmbito do segredo. O ideal de “boa conduta” prezava acima de tudo o respeito ao *outro*, o não falar mal, o saber ouvir, o saber falar com calma e ponderação, enfim, qualidades de uma pessoa dotada de *tìb*. As atuais exigências, pautadas na moral protestante fundamentalista, são tão inatingíveis que muitos dos meus interlocutores fazem afirmações do tipo: “os *Ikólóéhj* nunca vão aprender” e “nessa parte de namoro, nunca vão se converter”. Como consequência são frequentes os afastamentos e retornos à igreja como pudemos conferir no primeiro capítulo.

Mesmo se esforçando para seguir esta nova doutrina, e desta forma assegurar a imortalidade a ser conquistada “quando Jesus chegar” para “levantar” os corpos e uni-los às almas distribuídas pelos três planos cósmicos; o conhecimento e as relações com as *gentes* dos outros planos continuam aqui de alguma maneira. O cosmos e seus habitantes, tal como conhecem, está inscrito no seu modo de pensar (LEENHARDT, 1997 [1947]; CAYÓN, 2013) e continuam presentes, não apenas em uma perspectiva espacial – o céu (*Garpi*), a terra (*Gála*, *Góy*) e o mundo subaquático e todas as águas (*I*) – mas especialmente na perspectiva ontológica que se objetiva na vida cotidiana através de experiências sensíveis e discretas. Estas experiências incluem o respeito e o cuidado em relação aos *Gojánébj* e a todas as suas manifestações: a atenção aos assovios dos *evòrébj*, o tabu em relação aos mortos, seus nomes e imagens, e o receio da presença do seu espectro terrestre, o *pàáxo á* ou *dindíná*; a atenção aos maus presságios informados pelos animais, o uso de *borábr* na formação dos bons caçadores, o falar baixinho quando se trata de mencionar os demiurgos, as canções xamânicas entoadas e dançadas em momentos de reivindicação ou em apresentações para os brancos. O

reconhecimento das *gentes* da floresta que interferem na vida dos caçadores e dos fabricantes de flecha, a evitação de lugares considerados moradia de outras *gentes* tais como *Djànpè Tìh* e *Ixía Tìh*, as suspeitas de ataques de *Zerebaj* quando alguém é atingido por uma doença inexplicável, continuam agindo no cotidiano Ikólóéhj.

Tudo isso evidencia o que Maurice Leenhardt percebeu em vinte cinco anos vivendo com os *Canaca* de Nova Caledônia<sup>115</sup> junto aos quais exerceu a função de missionário protestante, “*el mito está siempre en la superficie de su vida cotidiana. Si no pueden contarlo, lo viven, inspira muchos de los discursos y, sin duda, como no está decantado y las realidades que encierra no se separan del conjunto al que se adhieren, es difícil de captar*” (LEENHARDT, 1997 [1947], p.168). Referia-se o autor ao fato que o mito continuou parte intransponível do pensamento *canaca* mesmo após décadas de pregação protestante efetivada pelo próprio e por outros missionários e que mesmo “*si no pueden contarlo, lo viven*”.

Com os Ikólóéhj ocorre algo homólogo, mas o que já havia se revelado nas vivências cotidianas, foi reforçado pelas falas de meus interlocutores. Embora não se fale abertamente a respeito deste modo de pensar xamânico, em última instância, ele pode ser sumarizado nas palavras de uma jovem mãe, *crente*, “aqui é assim, a gente nunca vai deixar de respeitar as coisas antigas, só que a gente não fica falando, é segredo”, ou na fala de um *crente* muito bem quisto por todos e que se enquadra na categoria dos “mais velhos”, “eu tava conversando com fulana<sup>116</sup>, e a gente falou que a gente nunca deixa de respeitar as coisas que nossos pais e os *vavábej* ensinaram, não tem como”. Não seria necessário verbalizar, pois o respeito às “coisas antigas” não passa despercebido ao olhar mais atento e por mais que as pregações insistam que os Ikólóéhj devem deixar o “modo antigo” de ser, suspeito que mesmo os indígenas que ensinam a respeito desta ruptura – pressuposto que está na essência do cristianismo como apontei no primeiro capítulo – não levam este ensinamento até as últimas consequências como explicou um jovem que pregava na igreja até pouco tempo:

Tem uma coisa que eu pecava, que eu falava coisa na igreja, mas eu mesmo tinha medo, eu falava, ‘gente, vocês não podem ter medo de cobra cega quando vem chorando na porta, isso não significa nada, quando macaco fica cantando, não é nada’. Mas eu mesmo quando ouço o macaco cantando, eu sei que tá adivinhando. A cobra cega é presságio. Quando eu e minha mulher estávamos recém-casados, eu tava cortando castanha e o macaco vinha pertinho de nós e chorava. Com dois ou três dias, um homem morreu nos nossos braços. Por coincidência ou não, aconteceu

<sup>115</sup> Nova Caledônia fazia parte das colônias francesas Localizada na Polinésia Francesa. Leenhardt exerceu atividades como missionário protestante e etnólogo por 25 anos, a partir de 1902, entre o povo *canaca*, nativos da ilha. Seu interesse pela cultura, língua e mitos dos habitantes da Nova Caledônia levou-o a abraçar a Antropologia ocupando a cátedra que pertencia a Marcel Mauss em Paris.

<sup>116</sup> Como expliquei acima, muitos nomes são omitidos para preservar as pessoas da censura tácita exercida por missionários e pessoas ligadas à diretoria da igreja sobre os demais membros da igreja.

com a gente. Esse macaco chorou pra nós e morreu o parente legítimo dela nos nossos braços, como não acreditar nisso? Quem vai tirar essa ideia de mim, a Bíblia? Jesus? Eu não quero acreditar, mas eu acredito. Como vou falar que não acredito se meu coração acredita? A Bíblia fala que a gente não deve acreditar nisso, mas se eu disser que não acredito tô mentindo.

Isso não significa, de forma nenhuma, que há um fingimento em torno dos ensinamentos protestantes. Já vimos o quanto a promessa de vida eterna, com corpo e almas unidos para sempre “quando Jesus voltar” para fazer um “novo céu e uma nova terra”, atraiu a atenção dos *Ikólóéhj* e proporcionou uma solução para a questão da imortalidade negada no tempo mitológico. Esta promessa tornou-se mais efetiva quando passaram a esperar este retorno de Jesus dançando, ou seja, da mesma forma que experimentavam uma antecipação da imortalidade durante as festas tradicionais. De qualquer forma, é dançando, bebendo *ì sòhn* e namorando na aldeia dos *Olixixìa* (e de *Xípo Ségóhv*), a *Ixía Népo Tóbr*, ou ainda junto aos *Gojánébj* – como era antigamente – que o *pàágóbkàhv*<sup>117</sup> (a alma verdadeira, do coração) aguarda sua reunificação com o corpo. Embora a aldeia dos *Gojánébj* permaneça como uma possibilidade para a vida póstuma, ter a alma verdadeira dançando na *Ixía Népo Tóbr* depois da morte parece ser o desejo de meus interlocutores, pois lá o esforço de não beber e não namorar aqui na terra será compensado com a bebida que nunca acaba e as mulheres incansáveis. Mas para isso, é preciso seguir as regras que *Gorá* e Jesus colocam para os *Ikólóéhj* acessarem tanto a vida póstuma no paraíso, quanto a vida eterna no “novo céu e nova terra” que será instaurada como o “retorno de Jesus”.

Por outro lado, as histórias bíblicas, contadas de forma envolvente pelos missionários, operam como mitos que, em muitos casos, atualizam os mitos ancestrais conforme estudamos no capítulo anterior sobre a questão da criação dos humanos, e sendo assim, para os *Ikólóéhj* elas não excluem os mitos conhecidos desde os “tempos antigos” e nem as inquestionáveis experiências dos xamãs em suas viagens aos diferentes planos do cosmos. Mesmo que a censura tácita dos missionários e de alguns *crentes* inibam estes conhecimentos ancestrais, na vida cotidiana e mesmo nas festas da igreja eles estão presentes, afinal é a forma pela qual os *Ikólóéhj* entendem o funcionamento do mundo. Feito este apanhado sobre alguns aspectos do que foi tratado até aqui, meu objetivo neste capítulo é compreender o lugar dos xamãs e do xamanismo na vida dos *Ikólóéhj* em tempos de majoritária adesão ao protestantismo fundamentalista.

---

<sup>117</sup> *Pàágóbkàhv* (1ª p.plur.incl) que significa literalmente “nosso invólucro do coração”, é a nossa alma verdadeira. *Sàágóbkàhv* (2ª p.sing), a que me referirei à frente significa, literalmente, “seu invólucro do coração”, ou seja, sua alma verdadeira. As abreviações dizem respeito aos seguintes termos: p.=pessoa, plur.=plural, incl.=inclusiva, sing=singular.

Quando Brunelli (1996) esteve entre os Ikólóéhj nos anos 1980 ele contabilizou oito xamãs em atividade. Deter-me-ei, neste capítulo, a falar sobre as histórias de dois deles, Xípo Ségohv e Alamàh. O faço porque meus interlocutores, colaboradores de pesquisa e amigos, quiseram me falar a respeito destes dois homens que são considerados *vaváh tere* (lit. xamãs verdadeiros). É sobre eles que os Ikólóéhj desejavam que eu escrevesse quando me delegaram a pesquisa. “Queremos que você registre as *histórias dos antigos*”, disseram quando da minha aceitação enquanto pesquisadora. Pouco tempo depois ouvi de um amigo “Xípo Ségohv e Alamàh são os mais importantes, tem que saber tudo sobre eles”. Evidentemente não aprendi tudo, mas o que os Ikólóéhj consideraram relevante me ensinar sobre eles tento registrar aqui. Veremos a seguir que Xípo Ségohv foi o xamã que guiou os Ikólóéhj durante o contato interétnico e revolucionou a forma de se relacionar com as *gentes* dos outros planos cósmicos ao trazer sua família cósmica (*Olixixìa*) para curar e se alegrar com os humanos. Tornou-se *crente* porque viu Jesus no céu e manteve-se assim, xamã e *crente*, até sua transferência definitiva – já que, segundo meus interlocutores, xamãs não morrem – para ao plano celeste junto a sua família *Olixixìa*. Alamàh, por outro lado, sempre recusou o chamado para o xamanismo, para isso procurou, desde o princípio da presença missionária, refúgio na palavra de Deus que prometia libertá-lo deste chamado. Foi um dos primeiros *crentes*. No entanto, durante sua estada em um hospital da capital Porto Velho para tratamento de saúde, os feiticeiros da floresta, os *Zerebaj*, o chamaram e não teve forças para resistir. Desapareceu misteriosamente do hospital e reapareceu milagrosamente na aldeia Igarapé Lourdes quatro meses depois. Nestes quatro meses em que percorreu os quase 400 quilômetros que separam os dois lugares, Alamàh passou por uma profunda iniciação xamânica. De *crente* converteu-se ao xamanismo. Continuou se relacionando com Jesus, a quem – enquanto xamã – passou a conhecer pessoalmente, mas deixou de frequentar a igreja. Tornou-se discípulo de Xípo Ségohv que o ensinou a trabalhar com os *Olixixìa*, reputados como anjos de Deus, ao contrário dos seus amigos *Zerebaj*, considerados seres diabólicos pelos parentes. Alamàh também não morreu, foi levado pelos *Zerebaj* e seu paradeiro continua um mistério.

### O *vaváh* divide seus conhecimentos

Com o desaparecimento de Alamàh, cuja data não pude precisar, e a morte de Xípo Ségóhv em 1997, outros *vavábej* permaneceram atuando. Sobre estes poucas informações obtive. Soube apenas que realizavam as pajelanças em suas casas, de forma discreta, até falecerem. Um pregador da igreja de tempos atrás contou o caso de uma mulher que estava com sua criança enferma e pediu, durante o culto, que os irmãos orassem por seu filho. O ritual foi feito. Terminado o culto, esta mesma mulher foi até o *vaváb* pedir a ele que fizesse *póá* sobre seu filho. Diante disso meu interlocutor perguntou: “Lediane, quem curou a criança? Jesus ou o *vaváb*?”. Devolvi a pergunta: “Quem você acha que curou?” e ele respondeu: “Talvez os dois, né”. Nessa época, os *Ikólóéhj* ainda não dançavam na igreja.

Suspeito que desde que as danças foram transferidas para o templo, e que não há xamãs dispostos a atuar publicamente, os rituais de cura xamânica (*póá*) tenham ficado em suspenso. Soube de um caso mais recente que o *vaváb* foi procurado por uma pessoa para fazer *póá*. Dizem que a resposta do xamã foi: “não eram vocês que ficavam falando mal de mim? Por que vieram me procurar?”. Não soube se apesar da reclamação ele exerceu seu ofício, pois atualmente este *vaváb* é *crente*. E foi como *vaváb* e *crente* que repartiu seus conhecimentos e sua experiência comigo e com meu colaborador Xipiabihr.

Era um final de tarde. A essa hora a aldeia sempre ficava fresca depois de um dia de sol causticante no período seco. Eu ansiava pelo por do sol diariamente, pois seu ocaso no horizonte trazia alento físico para todos. Perto das cinco horas da tarde nos aproximamos, eu e meu amigo Xipiabihr, da casa do nosso entrevistado, *vaváb* dos *Ikólóéhj*. O tempo estava particularmente agradável naquele dia. Ele nos esperava sentado na porta de sua residência. Resolvemos sentar no pátio em frente à casa. Os pedaços de troncos colocados sob uma árvore serviam de bancos para nós três.

Iniciei a conversa explicando o propósito da minha visita. Reforcei o que todos na aldeia já sabiam, que eu estava ali para “registrar as *histórias dos antigos*”. E lembrei ao meu interlocutor que ele era uma peça fundamental por ser um grande conhecedor da cosmologia, afinal havia sido aprendiz de Xípo Ségóhv. Depois desta introdução, que foi traduzida para a língua gavião pelo meu colaborador, passamos a falar sobre a questão das diferentes almas e seus destinos depois da morte.

Já vimos que os *vavábej ikólóéhj* são, antes de tudo, viajantes. Sobre eles paira um grande peso e, ao mesmo tempo, um invejado privilégio. São estas frequentes viagens que os habilitam e autorizam a ser os detentores dos conhecimentos. Este conhecimento, por sua vez era destilado gota a gota para os demais. É por isso que nas conversas que entabulei com

as “pessoas comuns”, que não tiveram iniciação xamânica, a resposta para as perguntas mais complexas foi invariavelmente a mesma, “isso só o *vaváb* que sabe”. Já apontei acima que saber, ver, experienciar, são equivalentes para os Ikólóéhj. Como me ensinou Sebirop:

Os apóstolos que andavam com Jesus, eles viram Jesus, mesmo assim, as histórias que Jesus contava pra eles, eles não acreditavam. Esse povo nunca viu Jesus, mesma coisa é trabalho de pajé, pajé conhece Jesus, porque viu ele. Você nunca viu. Quando eu conto história pra você, você não acredita. Eu vi *Zagapóhj*, Valtorino que estava comigo, não viu *Zagapóhj*. Eu vi, eu acredito. Quando você vê uma coisa, você acredita.

Portanto, é evidente que os *vavábej* sabem mais sobre o cosmos do que os missionários, são especialistas, porque eles viajam, comem, bebem e dançam junto com os *Gojánébj*, junto com os *Garpiébj* e com os *Olixixia*. Eles viram Jesus enquanto os missionários não. O interlocutor daquele fim de tarde é um destes especialistas e abrimos nossa conversa falando justamente do que acontece na vida póstuma. Partindo deste tema percorremos os lugares visitados pela sua alma, o *sàágóhkàhv* (lit. sua alma verdadeira) durante suas viagens espirituais e acabamos chegando às queixadas e sua relação com os *Garpiébj*, tema que já foi tratado acima.

Diante de minha primeira pergunta, sobre o destino póstumo das almas, o *vaváb* respondeu, “o *pàágóhkàhv* vai lá para o *Gojánébj*, **para não morrer né**, aí o *pàáxo*<sup>118</sup> vai para o *Garpi* mexer com *Goján Gíhr*. O *pàáxo* é ruim e o *pàágóhkàhv* é bom”. Explicou de forma generalizada o que seria o destino de todas as almas. Sebirop já havia me dado uma aula sobre este assunto e também explicou desta forma: “o nosso lado bom vai para *Gojánébj* e o nosso lado ruim para o *Pàáxoébj* mexer com *Goján Gíhr*”. Me pergunto se esta polarização entre um “lado bom” e um “lado ruim” não é decorrente do protestantismo fundamentalista, da mesma forma que esta dicotomia se imiscuiu em outros aspectos da cosmologia Ikólóéhj conforme já foi apontado acima. De qualquer forma é esta divisão em lado bom e lado ruim da pessoa que marcou os diálogos sobre este tema durante a pesquisa.

O *pàágóhkàhv* é a alma verdadeira, que se localiza no coração (*ágóa*, não possuído ou *págóa*<sup>119</sup>, nosso coração). É onde os Ikólóéhj possuem o entendimento das coisas. É onde está a verdadeira pessoa. Da mesma forma que *págóa* é nosso coração, *òhgóe*<sup>120</sup> é “meu pensamento”. “Tudo vem do coração” explicou o interlocutor de Mindlin (2001, p.86), “não da cabeça. Quando alguém morre, o que fica vem do coração. A cabeça de quem é morto na

<sup>118</sup>*Pàáxo* (1ª p. plur.incl.) significa, literalmente, nossa imagem, nossa cópia.

<sup>119</sup>*Págóa* (1ª p. plur.incl.) significa, literalmente, nosso coração.

<sup>120</sup>*Òhgóe* (1ª p. sing.) significa, literalmente, meu pensamento.

guerra era carne que podia ser comida. O coração é gente, é vivo [...]. Mas é o *ágóá*, o coração, que manda, é dele que vem *ùhgóé* [meu pensamento]”.

Na sequência desta primeira resposta nosso entrevistado emendou falando sobre sua experiência pessoal, as viagens que realizava enquanto atuava como *vaváb*, ou que ainda realiza, pois segundo meu ajudante de tradução posterior, ele falou de um jeito que pode ser o passado, mas que também pode se referir a experiências vividas no presente, “o *pàágóhkàhv* [do *vaváb*] vai pro *Gojánébj* e fica lá vendo eles, os *Gojánébj*, dançar, toma *mazóvkár*, mingau de milho, depois vai pro *Ixía Nepo Tóbr*, fica um pouco e vem nascer de novo aqui, entra no coração ainda. Quando a pessoa morre, aquele que foi pro *Goján Gíbr* não volta mais, fica lá”.

É o *pàágóhkàhv* do *vaváb* que viaja e visita os outros planos cosmológicos, as outras esferas de vida. Enquanto viaja, o corpo do xamã que fica na rede torna-se frágil e suscetível, não pode ser perturbado sob o risco de manter a separação entre o *pàágóhkàhv* e o *pazérégáhv* (o corpo) do xamã, o que ocasionaria sua morte. Esta separação é perigosa e, como apontei acima, jamais pode ser levada a termo sem a presença de *Zagapóbj*, o amigo, o guia. “*Goján* dá choque muito forte na gente, quando o pajé vai visitar os *Gojánébj*, é *Zagapóbj* quem dá força para o pajé, ele fala ‘estou cuidando de você’, ele fuma e dá força para o pajé, não deixa ninguém mexer com ele não”, afirmou o *vaváb*. Os falecidos, por sua vez, não tem nada a temer, “não são gente mais”, se transformaram em outra coisa. “Por isso mesmo ele vai pra lá mexer, dançar com *Gojánébj*”. Segundo o *vaváb*, o *pàágóhkàhv* vai para os *Gojánébj* “para não morrer”, ou seja, era no mundo subaquático que a alma verdadeira permanecia viva, imortal, dançando sem parar.

Neste momento do diálogo, um trovão retumbou ao longe e meu interlocutor avisou, “óh, é *Goján Gíbr*”. Foi quando tomou um graveto e começou a desenhar no chão. Era um mapa indicando a localização de algumas dezenas de aldeias do *Garpi*. Aliás, as outras vezes que as pessoas me instruíram sobre o plano celeste utilizaram a mesma estratégia. Ou seja, há uma necessidade em demonstrar de forma mais concreta para a branca que não conhece, o que eles viram e vivenciaram no céu, bem como o desejo de se fazer entender para que as informações não sejam reproduzidas de forma equivocada. Esta era uma preocupação constante dos meus interlocutores, que eu registrasse as *histórias dos antigos* corretamente. Infelizmente a pouca luz natural naquele momento impediu que eu fizesse uma foto minimamente clara. Observei, no entanto, que desenhou pequenos círculos, dispostos lado a lado e relacionou cada um deles a uma aldeia dos *Garpiébj*.

Ao lado das malocas, fez um risco representando uma estrada e explicou “quem morre pega essa estrada”, o *garpi pé* – apontou *vaváb* para o desenho no chão – “passa o *Ixía Nepo Tóbr* e vai embora, vai para os *Pàáxoébj*, fica lá, pescando *Goján Gíbr*”. Nosso interlocutor reafirmou que essa tentativa de pesca, na verdade uma luta, só acabará no dia que os *pàáxoébj* conseguirem seu intento, derrubar o *Goján* celeste à terra e provocar o dilúvio derradeiro. Dias de trovões, raios e relâmpagos são dias de intensas batalhas dos *pàáxoébj* e *Goján Gíbr* e provocam muito temor aqui na terra. Os *Ikólólébj* temem o mau tempo e fazem de tudo pra se proteger de *Goján*. Dias de chuva são dias de recolhimento, em respeito aos *Gojánébj*. Há também o temor que a chuva se prolongue, a estação seca demore a chegar e com ela, a fartura. Individualmente, no entanto, os *pàáxoébj* que moram no *Garpi* não podem fazer mal para aqueles que ficaram aqui na terra, pois “aquele que foi pro *Goján Gíbr* não volta mais, fica lá” reafirmou meu interlocutor.

Este não é o caso do o *pábxo á*, espectro terrestre também chamado de *dindìnà*. É a sombra do falecido que fica aqui na terra, junto às suas coisas, aos seus parentes, aos seus lugares, conforme nos ensinou o *vaváb*:

O *pááxo* de verdade vai lá pra cima, o *pááxo á* fica aqui, esse é ruim, não presta mesmo, fica por aqui, é perigoso, a gente anda na escuridão, na chuva, aí a gente passa no lugar onde *dindìnà* passou, a gente pega choque dele, aí adocece, qualquer doença, febre. Ele entra lá dentro da casa e pega comida. Se ele pegou macaloba antes da gente tomar, a noite, e a gente toma macaloba na manhã seguinte, fica ruim. Se seu marido morre e se você quiser ficar na casa dele, você mora, porque o pajé chega lá e fala com *dindìnà* do seu marido, ‘você não pode fazer mal não’. Você mora lá e o pajé manda ele embora, ele fica andando com você onde você for, quando for dormir, quando for na casa do outro. O pajé acha ruim e manda o *dindìnà* embora, aí ele não faz mal. Antigamente a gente não enterrava parente no mato quando morria, não enterrava fora da casa, no mato, no terreiro, enterrava na maloca mesmo, a gente comia, tomava macaloba, não fazia mal porque o pajé já conversou com ele pra não fazer mal ... a mulher fica tranquila, não adocece. Era assim que a gente fazia antigamente porque o pajé cuidava da gente. Hoje em dia não tem isso não. Era o pajé que cuidava do *pááxo á* e do *dindìnà* pra não fazer mal pras pessoas, filho, mulher, pai, mãe, irmãs, ele falava pra não fazer mal pros parentes e *pááxo á* respeitava o pajé. Mas os parentes também não podem falar nome de quem faleceu, tem que esquecer... o *pááxo á* escuta a gente falar o nome dele, e ele pensa ‘eu vou lá’, já que ele tá falando meu nome, ‘pra eu levar ele comigo’. Por isso mesmo que Gavião não fala o nome do finado. A gente tem medo, respeita.

Entendi neste momento que a insistência em enterrar os mortos na cidade, longe da aldeia, está relacionada à ausência de xamãs capazes de lidar com o *pááxo á*. A mesma razão leva os familiares do falecido a deixar a antiga residência e, no caso de um chefe de família, desmanchá-la. Sebirop já havia explicado que em tempos pregressos a maloca era destruída apenas por ocasião da morte de seu *zavidjaj*. Os demais moradores eram enterrados no chão da própria *zav* (maloca) e, como confirmou nosso entrevistado, era o *vaváb* que mantinha o lugar em segurança controlando a agência do *pááxo á*.

E o *pažérégàhv*, o “couro”? Perguntei. “Fica aqui, não faz nada não” se limita a dizer e continua dando sua aula sobre as almas. “*Pàágòbkàhv* e *padìh* são a mesma palavra, nós chamamos *pàágòbkàhv*, nós chamamos *padìh*, nós chamamos *pàáhxo*. *Pažéré* que é couro, esse apodrece no chão, no buraco”. Enquanto *pàágòbkàhv* é a alma verdadeira, *padìh*<sup>121</sup> é o *tìh*, o sopro vital, a vitalidade, a alma enquanto parte do corpo da pessoa viva.

Assim que o *tìh* abandona o *pažérégàhv* (1ª p.plur.incl.) ou *xisérégàhv* (3ª p.sing.), ou seja, após a morte, ele passa a ser *pàágòbkàhv* que carrega os sentimentos verdadeiros, a etiqueta, a boa conduta, o *tìh* da pessoa. O *tìh* dos xamãs, como apontei recorrentemente acima, viaja em vida, enquanto *pàágòbkàhv*, para os outros planos, visitando e cuidando das almas do seu povo. Foi a estas viagens que nosso entrevistado dedicou a maior parte da conversa. Estava animado contando suas experiências.

Perguntei se não é perigoso para o *pàágòbkàhv* das pessoas falecidas viver junto aos *Gojánéhj*. “Não”, ele respondeu, “porque ele tem força pra ir lá, porque não é gente mais, por isso mesmo que ele vai pra lá mexer, dançar com *Gojánéhj*”. O *vaváb*, como sublinhei anteriormente, só ia até lá acompanhado de *Zagapóhj*, em seguida “vem pra cá [plano terrestre] e depois vai lá pro *Garpi*, ele fica andando, passeando, lá no *Garpi*”, esclareceu nosso interlocutor. Explicou que ao passear por algumas estas aldeias, o *vaváb* era recepcionado com muita caça, bebida e danças, como reforçou Xipiabihr durante nosso diálogo, “lá tem tudo, tem tudo para o pessoal que mora lá, tem mutum, nambu, macaco, macaco prego. Quando o pajé chega lá no *Garpi*, eles dão almoço e janta, trazem muitas carnes pra ele, nambu, jacu, jacamim, tudo, mamão, banana, mingau, aquele que presta. Pajé come tudo”.

Um tema foi levando a outro, *Gojánéhj*, *Garpiéhj Née*, as queixadas celestes, entre outros. Tão envolvidos estávamos na conversa que escureceu sem que eu me desse conta. Ao longe um e outro trovão anunciavam uma possível chuva para o dia seguinte. Diante disso, meus companheiros de conversa lembraram que a tentativa de “pescaria” realizada pelos *pàáxoéhj* é feita como uma vara comprida com um gancho na ponta chamada *ólidjáb*. Nessas tentativas, a água jorra do *Garpi*, trazendo a chuva que refresca o calor.

Somente os *vavábéj* possuíam essa capacidade de conhecer, viajar e dominar os conhecimentos de outros planos sem grandes prejuízos a sua saúde. Embora seguidamente estas viagens provocassem febre e indisposição física, esta indisposição não é comparável ao sofrimento pelo qual passa o doente que tem seu *tìh* involuntariamente capturado pelos *Gojánéhj* e que precisa da intermediação do *vaváb* para obtê-lo de volta.

<sup>121</sup> *Padìh* (1ª p.plur.incl.) é nosso *tìh*, categoria polissêmica sobre a qual tratei no capítulo três.

Intermediação esta que acontece também em outras instâncias do cotidiano. Como analisei no capítulo precedente, a fartura de caça está relacionada à diplomacia do *vaváb* ao se relacionar com os *Garpiébj* e no centro desta diplomacia estão os *bebeébj*, as queixadas. Estas constituem o alimento de primeira necessidade, capaz de alimentar aldeias inteiras na medida em que andam em bandos e se organizam em sociedade, com chefes e seguidores como dizem os *Ikólóéhj*, “até queixada tem chefe”. “Isso é trabalho do *vaváb*”, afirmaram vários interlocutores. Depois de ouvir da maioria que “o *vaváb* é que sabe” das coisas do cosmos, esta é a segunda frase mais falada sobre ele e deixou claro que as atribuições dos *vaváb ikólóéhj* eram muitas, como já apontei. Após conversar sobre suas viagens e antes de encerrar a entrevista, afinal, já havia anoitecido, meu interlocutor falou como os *aliados* continuam cuidando dos *Ikólóéhj*. Assim como antes eles vinham quando o *vaváb* buscava ajuda para acalmar *Goján* “acontece a mesma coisa com a gente hoje, nós não sabemos, não percebemos o que acontece com a gente hoje, ontem eu ouvi assovio dos *evòrébj*, só pessoa que sabe, que entende, sabe o que está acontecendo”. Falei dos *evòrébj* no capítulo precedente e embora todos, ou a maioria saiba do que se trata, como registrei acima, penso que sua fala se refira a um conhecimento mais especializado, ou seja, todos sabem que são os *aliados* que estão presentes quando os *evòrébj* assoviam, mas apenas “pessoa que sabe ... sabe o que está acontecendo”. Em outras palavras, apenas o *vaváb* conhece o motivo do seu aparecimento, o que está sendo acordado entre as *gentes* dos planos cosmológicos.

Neste ponto nossa conversa chegou ao final. Lamentavelmente não consegui conversar com o *vaváb* outras vezes, pois como expliquei na apresentação desta tese, havia uma censura tácita na aldeia, mas esta única oportunidade foi fundamental para reafirmar muitos dos conhecimentos que me haviam sido repassados até aquele momento e que tratei no decorrer desta tese. Pude reafirmar, especialmente, que apesar da ausência dos rituais xamânicos que garantiam o equilíbrio cosmológico, os *Gojánébj*, os *Garpiébj*, o *Zagapóbj* e outras *gentes* continuam muito presentes na vida dos *Ikólóéhj*, assim como *Gorá/Paadjaj/Deus*, Jesus Cristo e os anjos.

Líder, protetor, porta voz, orientador, cuidador, procurado para fazer *póá*, o que “sabe o que está acontecendo”, que ouve os *evòrébj*, tudo isso de forma discreta e sem alarde, em segredo, como pede a atual etiqueta em relação ao trabalho do *vaváb*. Um *vaváb* nunca deixa de sê-lo. E essa autoridade é legitimada por muitos que reconhecem “isso é trabalho de *vaváb*”. Quando fomos conversar com ele não pensei em perguntar sobre suas viagens

peçoais para não ser inconveniente, não foi preciso, voluntariamente e com alegria ele as descreveu.

Os dons do *vaváb* parecem estar para além do controle humano. Meus interlocutores contaram que alguns anos atrás, um *vaváb crente* desmaiou em uma festa promovida pela escola, com fins pedagógicos. Era uma demonstração para os alunos de como eram as festas antigamente<sup>122</sup>. Dizem meus amigos que seu desmaio foi provocado por *Gorá Tih*, o espírito do próprio Deus. Não obtive maiores detalhes do episódio. Soube, no entanto, que outro *vaváb* estava presente e conseguiu reverter a situação, trazendo-o de volta à vida, afinal quem desmaia morre um pouco. Curiosamente o responsável pelo desmaio do *vaváb* foi *Gorá Tih*, a *gente* (espírito) do próprio *Gorá*. Não poderia ser diferente a julgar pela sua condição de *crente*. Assim como os demais moradores dos planos cósmicos, *Gorá* possui o poder de causar desmaios. Seja qual for o caráter da festa, todo cuidado é pouco.

Meses antes desta conversa passei por uma experiência que acredito ter me preparado para todas as narrativas que ouvi na sequência. Quando morava há três meses na aldeia, vivenciei uma situação que apontou para a presença potente do xamanismo e dos seres intangíveis na vida dos *Ikólóéhj*. Certamente tal experiência foi fundamental para minha compreensão do universo *ikólóéhj* e dos limites da minha posição enquanto pesquisadora e amiga dos *Ikólóéhj*. Vamos a ela.

## Uma experiência reveladora na floresta

Com a aproximação da coleta da castanha, ao final de novembro, minha família anfitriã se organizou para ir até o acampamento de castanha no sopé da Serra da Providência, divisa com o estado de Mato Grosso para um período de coleta. Resolvo me juntar ao grupo na expectativa de aproveitar um “dia de folga” do árduo trabalho de coleta de castanha para irmos até a *Ixía Adób* (*lit.* rocha em pé). Assim é chamada uma formação rochosa de aproximadamente 80 metros que se eleva sobre o dossel da floresta amazônica. Sua localização pode ser conferida no mapa (Figura 01). Fui estimulada a conhecer este local pelos comentários de alguns amigos que afirmavam tratar-se de um local muito bonito.

---

<sup>122</sup> Tratei acima a respeito da distinção que os *Ikólóéhj* fazem entre o que eles chamam “apresentação” e o que eles chamam de “festa de verdade”.

Lá fui eu, junto com minha família anfitriã, na carroceria de um caminhão, para uma estada de uma semana na Serra da Providência. Depois de um dia exaustivo de viagem, o caminhão nos deixou com as nossas coisas no posto de fiscalização da FUNAI, que nos serviria de morada por uns dias, e seguiu viagem até as proximidades do igarapé Madeirinha onde outro grupo ficaria acampado. Durante a semana acompanhei os grupos nas incursões de coleta de castanha.

No sábado, depois de uma semana de trabalho, dois homens do grupo se dispuseram a me guiar até *Ixía Adób*, embora não conhecessem o caminho ao certo. Um deles, o mais jovem, nunca tinha estado lá e, assim como eu, estava tomado de curiosidade, o outro companheiro de expedição, um pouco mais velho, já havia estado na formação rochosa, mas não soube precisar a quanto tempo. Este lugar não é muito frequentado pelos Ikólóéhj, não obstante os vários comentários sobre sua beleza cênica.

Do acampamento nos deslocamos de moto até uma antiga aldeia situada em um dos braços da Serra da Providência que corta a T.I. Igarapé Lourdes no sentido norte-sul e que ainda hoje serve como local de acampamento de verão (*gere*) e ponto de coleta de castanha de algumas famílias. Chegando lá, embora meus guias sondassem seus parentes – que igualmente acampavam para coletar castanha – não conseguimos ninguém que se dispusesse a nos guiar até a *Ixía Adób*. Resolvemos nos embrenhar na floresta assim mesmo. A partir dali foram cinco horas de caminhada, serra acima, em busca da “pedra” como eles falavam. Após a encontrarmos, destacando-se na floresta, belíssima, circundamos e escalamos a formação rochosa que se projeta verticalmente. Um dos meus companheiros, o mais velho, levava consigo uma espingarda e ficara a espreita no sopé da formação rochosa, caso aparecesse alguma caça. Eu e o guia mais jovem passamos a explorar o local cuja vista da floresta era realmente deslumbrante.

Ao descer nosso colega de expedição havia se ausentado. Tomamos o caminho de volta na expectativa que ele havia se antecipado e retornado ao acampamento. Para nossa decepção ele não estava lá. A apreensão tomou conta de todos, pois o sol já começara a declinar e nuvens negras no horizonte oposto ao sol anunciavam a chegada de uma das inúmeras tempestades do inverno amazônico. Assim que percebeu nossa chegada sem o terceiro membro da “expedição”, o chefe de um dos grupos familiares que acampava no local – exatamente o *vaváb* da conversa anterior – depois de ouvir o que havia se passado, tomou sua espingarda, uma garrafa de macaloba e uma marmitta de comida e partiu ao encalço do nosso companheiro perdido. O dia que havia começado bem terminou tenso.

A constatação de que havíamos “perdido” de forma misteriosa nosso companheiro provocou uma atitude de frieza em relação a mim. Meu parco conhecimento da língua me permitiu perceber, um tanto atônita, que estava, de alguma forma, sendo culpabilizada pelo ocorrido. Ninguém falou isso diretamente para mim, mas as demais mulheres do grupo, em especial a mãe e a irmã do desaparecido, reclamavam entre si e com o “guia” que retornou comigo, que eles não deviam ter seguido minha ideia para ir até *Ixía Ádób*. Em um primeiro momento não percebi o que estava envolvido no desaparecimento de meu amigo. Mas nos minutos seguintes entendi que *Ixía Ádób* não era um lugar comum e que nós não deveríamos ter ido até lá.

Em todos os anos de convivência com os *Ikólóéhj* nunca me foi permitido dar um passo sequer sozinha na floresta. Era uma questão de atenção e cuidado para comigo. Pela primeira (e única) vez, vivi uma sensação de abandono. Desta vez minhas companheiras não quiseram me seguir no banho ao igarapé. Fui só. Ajoelhada na areia grossa do rio, chorei copiosamente. O que teria acontecido? Onde estaria meu amigo? O que seria de todos nós, inclusive de mim, caso anoitecesse e ele não fosse encontrado? O que aconteceria se ele não aparecesse nem mesmo no dia seguinte? O desespero tomou conta de mim. Por algumas horas senti que minha relação de amizade e afeto com esta família que tanto estimava estava em risco. Afinal, fora eu a insistir na expedição até *Ixía Ádób*. O sentimento de solidão e a preocupação com o que teria acontecido com o amigo que “se perde” transformaram-se em medo.

Para complicar ainda mais a situação já tensa, uma chuva densa caiu sobre a floresta, trovões e ventos fortes completavam o ambiente. A chuva pesada entrava por todas as frestas do telhado de palha da cabana que servia de acampamento. Não sei quantas horas se passaram desde que meu amigo se perdera. O tempo tomou uma dimensão elástica. Na minha mente os minutos não passavam. A espera de notícias era angustiante. Por fim, já noite, em meio ao “dilúvio” e ao vento que fustigava as árvores ao nosso redor, o “perdido” retornou ao acampamento. A alegria voltou a fazer parte do ambiente. Naquela noite ninguém tocou no assunto comigo. Nem mesmo meu amigo explicou o que teria acontecido. Aos poucos a normalidade voltou ao grupo. Todos retomaram as conversas comigo como se nada tivesse acontecido. Eu, no entanto ainda sentia o desconforto da situação.

No dia seguinte soube o que havia se passado. Enquanto meu amigo aguardava a mim e a meu companheiro de escalada descermos da “pedra”, um veado vermelho atraiu sua atenção. Evidentemente, como exímio caçador que é, tomou a espingarda e o seguiu. Em

determinado momento um assovio substituiu o veado que havia desaparecido. Cansado de seguir e sem mais encontrar sinais da caça, atirou com a espingarda em direção ao assovio. Este, imediatamente cessou e quando meu amigo deu por si, havia se afastado do caminho e não sabia onde se encontrava. Foi encontrado horas depois, pouco antes de ouvir o homem que foi procurá-lo - *vavábh* por sinal – chamando por ele através do assovio característico dos *Ikólóéhj*. Já era quase noite.

Ouvindo essa história, o pai do “guia” que voltou comigo, um dos “mais velhos” *ikólóéhj*, caçador experimentado, conhecedor dos mistérios da floresta e que havia permanecido impassível e tranquilo durante todo tempo, sorriu placidamente e explicou que ele sabia que algo iria acontecer. “Eu mesmo já me perdi perto da *Ixiá Ádóh*. Esta pedra faz a gente se perder”. De fato, *Ixiá Ádóh*, é um lugar que demanda respeito. Os grupos familiares que coletam castanha naquele ponto da Serra da Providência não se aventuram até ela. Da mesma forma nenhum dos homens que conhecem sua localização quiseram nos guiar. Há uma rápida menção na coletânea de mitos Gavião (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.118) a respeito de *Ixiá Tìh*, um poderoso espírito da pedra que deve ser respeitado por ser dono dos bichos. O veado vermelho que distraiu meu amigo seria, então, um *Ixiá Tìh*? Ninguém afirmou com certeza. Mas o fato é que meu amigo, caçador habilidosíssimo e que domina a arte de se localizar na floresta, foi conduzido para longe da “picada”<sup>123</sup> por um animal que parecia não existir de fato. De qualquer forma este não é o ponto relevante. O significativo é que a floresta (*gála*) permanece como a morada dos seres intangíveis que ainda hoje intervêm na vida dos *Ikólóéhj* e que suscitam neles o sentimento de respeito. Naquele momento de ansiedade, eu era a *djála* que ignorava tal sentimento, era o *outro*, cuja ontologia era incapaz de compreender a relação que os *Ikólóéhj* possuem com as *gentes* dos outros planos.

Esta dolorosa experiência foi fundamental para minha postura enquanto pesquisadora. Se eu “sabia” intelectualmente que devia levar a sério meus interlocutores a partir das minhas leituras antropológicas, diante deste fato passei a “saber com o coração”, *òhgóe* (meu pensamento), que o que eles veem, ouvem e vivem não é parte de uma fantasia, ou de uma mentira, como afirmou o missionário, ou algum engano, mas algo que faz parte de sua verdade, como afirmou cacique Sebirop “eu tenho a minha verdade, que eu conheço”. Hoje esta verdade comporta muitos conhecimentos do mundo dos brancos, o cristianismo inclusive. Estes novos conhecimentos, não obstante, são absorvidos através de sua própria perspectiva ontológica e a partir daí, expandidos. Assim, seu mundo continua em constante

---

<sup>123</sup> Caminho aberto na floresta demarcado por galhos e arbustos cortados e marcas de facão nas árvores.

transformação, tal como ocorria desde antes do contato interétnico, sem que os Ikólóléj abram mão de ser quem eles são, mesmo que aparentemente eles tenham se aproximado em demasia do “mundo dos brancos”.

Os xamãs foram diretamente atingidos por estas transformações como ficou claro no discurso de um jovem pregador indígena. No culto de sábado à noite, dia seguinte à abertura oficial da festa dos “cinquenta anos de evangelização”, este pregador falou sobre esta questão, traduzido para o português por um dos missionários presentes:

A gente vivia no inferno antes da palavra de Deus, prontos pra receber o castigo divino, completamente dominados pelo pecado, sujeitos a receber a ira de Deus. Nosso inimigo colocou um tipo de pessoa no nosso meio naquele tempo. O inimigo dominava uma pessoa que todos nós estávamos submetidos, essa pessoa era o *vaváh*. O pajé causava medo no nosso povo. Quando a gente vivia desse modo, sob o domínio de Satanás e do *vaváh*, a palavra de Deus chegou. Por que usamos artesanato hoje? Muitos dizem que a palavra de Deus veio destruir nossa cultura. A palavra de Deus só veio acabar com aquilo que é ruim.

Falei várias vezes aqui sobre a desqualificação dirigida pelos missionários e alguns *crentes* indígenas aos xamãs. Quem ousaria fazer rituais públicos de xamanismo (*póã*) diante desta exortação? Dificilmente. Apesar disso, está claro para muitos que este tipo de discurso é proferido por aqueles que não conheceram os grandes *vaváh tere ikólóléj*. Eis uma reação manifestada por um interlocutor, dias depois do discurso acima ter sido proferido:

O *crente* nunca viu Deus, por isso o problema dele. Ele consegue ler a palavra de Deus só que não consegue ver ele. A coisa do pajé é assim, o pajé consegue ver. Ele acredita que existe *Gojánéj* de verdade, ele sabe que existe *Goján Gíbr*, tem *Garpiéj*, *Djerén*, *Olixixià*, tudo, sabe que existe. Isso é coisa do pajé que eu tô falando. Já falei muito pra eles, vocês não acreditam em Deus porque vocês não veem! É. Eu já falei muito pros pastores aí, por isso Gavião nunca segue caminho de Jesus, porque não consegue ver. A coisa é assim. Agora, por exemplo, você tá conversando comigo. Você vai falar pro outro parente seu, seus amigos, que você conheceu Gavião de verdade, viu com seus próprios olhos, conversou com eles, comeu e bebeu com eles, então. É diferente de quem só ouvir falar, de ver os índios no filme... na hora quando você tá vendo índios comendo coisa tem gente que pergunta, é verdade que índios toma sangue de bicho? Eu respondo, nem nós nem vocês fazem isso, eu tomo macaloba. Assim que é coisa do pajé, conhece pessoa mesmo, não é mentira.

[...]

Cadê que eu esqueço a música do *Djerén* dançando no quintal do *Goján Gíbr*? Porque ele estava pegando as duas músicas, do *Gojánéj* e do *Gorá*. Isso que o *Djerén* estava contando. Duas coisas eu não esqueço. **Porque eu ouvi com meus ouvidos e conheci eles com meus olhos, por isso eu não esqueço.**

Diferentes desta pregação pública, foram as narrativas feitas a mim nas conversas privadas, longe da igreja, nos espaços domésticos, pelas pessoas que ouviram com seus ouvidos e conheceram com seus olhos os xamãs e as *gentes* que habitam o cosmos *ikólóléj*. É a estas narrativas que me dedico a partir de agora.

## Os *vaváhej*, os grandes sabedores do cosmos

Durante os dias que passei na aldeia Igarapé Lourdes, presenciei um importante diálogo entre um genro e seu sogro a respeito dos xamãs e das festas tradicionais. O genro, neste caso, era meu anfitrião na aldeia. Em uma noite de lua (quase) cheia meu amigo convidou seu sogro para visitá-lo. Como nesta aldeia só há luz elétrica nas poucas horas em que o motor movido a óleo diesel estiver ligado, somente em noites de lua é possível ficar conversando até mais tarde. Nesta noite, sentados no terreiro da casa localizada em meio à mata, os dois homens conversaram animadamente. Próxima a eles eu ouvia sem disfarçar meu encantamento. As outras mulheres e seus filhos colocaram-se um pouco mais afastadas. Dali podiam controlar melhor as crianças para que não atrapalhassem. O sogro do meu anfitrião se insere na categoria dos “mais velhos” e, portanto, é um especialista que conviveu com os xamãs, em especial Xípo Ségóhv, que conhece os mitos, as canções e vivenciou as festas.

Meu amigo, ao proporcionar aquele momento, sabia do meu interesse pela cosmologia e do meu trabalho de “registrar as *histórias dos antigos*”. No entanto, também foi levado pela sua própria curiosidade sobre as visitas das *gentes* dos outros planos nas festas. Depois de ouvir as narrativas ele refletiu:

Eu não sabia não porque eu nunca vi isso daí, eu só tinha escutado que existia isso daí, é bom pra eu passar pro meu filho e pra eles passar pros meus netos. É bom, é uma escola porque daqui pra frente ninguém mais vai saber disso. Hoje já tá começando que a maioria não sabe o que existia nesse tempo. Até eu não sei.

No decorrer da sua fala, o narrador foi inspirado a entoar as canções xamânicas. A conversa ganhou tons de melancolia quando o anfitrião desabafou: “cada música que eu estou ouvindo me dá vontade de chorar de saudade do *zérar* [Xípo Ségóhv]. Quando escuto a música dele dá um choque, vontade de chorar. Não era brincadeira. Era coisa séria que ele fazia quando estava vivo. Era show mesmo, era coisa de verdade”. E na sequência ponderou: “Como você podia chegar tarde, hein Lediane? Você chegou tarde, você devia estar aqui na época que Xípo Ségóhv tava aqui”. Sua declaração me pareceu bem familiar, havia lido algo semelhante em algumas das várias etnografias sobre os povos ameríndios com que tive contato antes de ir para as aldeias dos Ikólóéhj. Ao mesmo tempo ele lamentava não ter aprendido tudo o que devia antes dos xamãs terem partido para sua morada junto às famílias-espírito no *Garpi*.

A mata próxima, cercando o terreiro e a casa recém-construída, elevou o suspense daquela noite de novidades. Era possível ouvir o barulho dos macacos afoitos balançando os galhos das árvores de um lado para outro, no entanto, além de mim, ninguém parecia se importar com eles. Meu amigo, sua esposa, seus filhos e sua sogra ouviam atentamente as narrativas e os cânticos do dono da palavra. Absorta diante do diálogo, não consegui articular uma pergunta sequer. Não foi preciso. As histórias fluíram espontaneamente.

Sua empolgação em lembrar os rituais de pajelança e as festas, ganhou contornos especiais quando, três meses depois desta conversa, na festa dos “cinquenta anos” da igreja, o narrador mostrou-se um dos dançarinos mais ativos do evento, tomando à frente das danças com expressão sempre alegre. Embora não sendo jovem, não demonstrava sinais de cansaço mesmo depois de horas dançando com sua esposa ao som das músicas cristãs entoadas pelo grupo de louvor. Este homem é um *crente*, faz parte da igreja, cumpre as normas da moral cristã com afinco e dança na igreja com as mesmas motivações que o levava a dançar nas festas tradicionais. Sua adesão, e dos Ikólóéhj, ao cristianismo não excluiu o conhecimento do cosmos a relação com seus habitantes, mas os ampliou. Apontei brevemente acima, mas veremos em detalhes a seguir que a atuação xamânica de Xípo Ségóhv foi decisiva para tal ampliação.

O diálogo entre meu amigo e seu sogro assim como inúmeras outras situações que presenciei na aldeia, indicam que os xamãs ainda estão muito presentes no cotidiano e nas memórias dos Ikólóéhj, mesmo sabendo que atualmente *Gorá/Paadajj/Deus* e Jesus também estão cuidando do cosmos e protegendo os humanos contra *Pòsor*. A atuação dos *vavábej* nos ajuda a compreender a complexidade e abertura do cosmos *ikólóéhj*, diante da simplicidade maniqueísta do cosmos cristão. Já vimos que eram os xamãs que mediavam as relações com as *gentes* dos planos cósmicos e o que verificamos até aqui indica que “o desaparecimento físico dos xamãs não implica em si, necessariamente, o desaparecimento ontológico desta relação” (BRUNELLI, 1996, p.234), tal como observou Fausto (2014) entre os Parakanã, ou seja, a existência de “um xamanismo sem xamãs”<sup>124</sup>. Reafirmo, portanto, que não houve a substituição de um universo por outro, mas a ampliação do universo conhecido pelos Ikólóéhj através da identificação dos elementos do cristianismo entre as *gentes* do cosmos, em especial de *Gorá*, velho conhecido, de Jesus, novo morador identificado pelos *vavábej* em suas viagens cósmicas e também dos anjos como veremos na sequência.

<sup>124</sup> Em trabalho recente ainda não publicado, Cândido (s/d), doutorando Apurinã de Antropologia na UnB, aponta que é “precipitado afirmar que não existem mais pajés entre os Apurinã, ou prognosticar seu desaparecimento” (p.14), tendo em vista manifestações xamânicas outras que operam entre seus parentes.

Por mais que a ausência de xamãs atuantes tenha provocado um enfraquecimento da relação com as outras *gentes* do cosmos, na medida em que elas não são mais convidadas para as festas, sua presença, de uma ou de outra forma, como já sublinhamos, é incontestável. E mesmo que os antigos xamãs não estejam mais presentes fisicamente, seus feitos inspiram até hoje os Ikólóéhj. Poucos dias antes da reunião que autorizaria minha pesquisa, ouvi de uma liderança uma reflexão sobre a importância dos xamãs na época que protegiam o povo contra as ameaças dos inimigos, sejam eles humanos ou não.

Os pajés Gavião eram muito fortes. Eles não eram só curandeiros. Eles tinham poder espiritual mesmo. Um dos motivos que nosso povo é fraco hoje é porque perdemos a força dos pajés. Quando o seringueiro fez mal pro povo, o *vaváb* fez a mulher dele passar mal, ela acabou morrendo. Ele fez isso só com a força, com o poder espiritual mesmo. Se nossos pajés velhos estivessem com a gente ainda hoje e quisessem acabar com aqueles do Congresso Nacional que são contra os índios, eles fariam. Tinham força espiritual pra isso. Hoje nós podíamos ter um pajé forte, mas por causa da igreja, ele enfraqueceu. Foram os missionários, a igreja que enfraqueceu nossos pajés. Aí nós perdemos a força espiritual e a força como povo também.

Apesar do supressão do xamanismo em várias etnias estar associado a outros fatores como o fim das guerras e o próprio contato interétnico, a constatação desta liderança encontra eco nos casos descritos em etnografias onde as missões, tanto católicas, quanto protestantes utilizaram estratégias que vão desde o desprezo sistemático até a perseguição odiosa aos xamãs para convencer os indígenas a aceitar o cristianismo. Se tomarmos em conta apenas os grupos alcançados pelo proselitismo protestante nas terras baixas sul-americanas, as experiências dos Waiwai (HOWARD, 2002; QUEIROZ, 1999), dos Baniwa (WRIGHT, 1999), dos Wari' (VILAÇA, 1999), dos Tiriyo (FAJARDO P, 1999), dos Waiãpi (GALLOIS & GRUPIONI, 1999), dos Palikur (CAPIBERIBE, 2007), além de outros tantos, tiveram como foco central a demonização dos xamãs e do xamanismo como estratégia de conversão ao cristianismo, independente de denominação religiosa ou agência missionária.

Brunelli (1996, p.250) que pesquisou entre os Zoró e os Ikólóéhj nos anos 1980, afirma que no caso Zoró a adesão ao cristianismo e a censura ao xamanismo estão intrinsecamente relacionados, enquanto nos Suruí e nos Gavião, que já estavam sendo cristianizados, esta associação não se aplicava, ao menos naquele momento, pois os xamãs continuavam exercendo seu ofício. Lembro, no entanto, que no período que Brunelli (1989, 1996) e Cloutier (1988) pesquisaram junto aos Ikólóéhj, entre 1984 e 1985, os missionários da MNTB não estavam atuando na aldeia, pois haviam sido expulsos pela FUNAI em 1981 a pedido dos próprios indígenas<sup>125</sup>. Naquela época Xípo Segóhv era o principal *vaváb* e contou

<sup>125</sup> Ao que parece, o desejo dos Ikólóéhj à época coincidiu com uma decisão do governo militar brasileiro de retirar os missionários de todas as terras indígenas. Para maiores detalhes, ver: Capiberibe (2007).

a Brunelli (1996, p.242) “que ele pessoalmente nunca deixara de frequentar o mundo invisível” como sublinhei no capítulo dois. Foi nesta mesma época o reaparecimento milagroso de Alamàh que aponteí acima e que detalharei a seguir.

O reaparecimento fantástico de Alamàh parece ter reduzido o desprezo e as hostilidades da maioria dos *crentes* em relação aos xamãs, pois sua experiência colocou em cheque a desqualificação das práticas xamânicas de Xípo Ségóhv pelos missionários. Atualmente, embora nos discursos públicos proferidos na igreja os xamãs continuem sendo hostilizados, como afirméi acima, nas conversas privadas, *crentes* e não *crentes* reconhecem sua autoridade. Durante minhas conversas com estas pessoas, era aos *vavábéj* que se referiam diante de uma dúvida. Frases como “isso é coisa de *vaváb*”, “*vaváb* é que sabia”, “só pajé sabe”, “*vaváb* que dizia, né”, “*vaváb* que ensinava essas coisas”, “ele é que conhece mesmo”, “só ele é que sabe” foram frequentes durante os diálogos e entrevistas. Sua autoridade é evidente, pois enquanto as pessoas “comuns” viam e experienciavam o mundo invisível em doses homeopáticas, os *vavábéj* transitavam livremente pelos planos cósmicos e de lá traziam as notícias para os demais. Vários deles constituíram família no *Garpi*, procedimento comum na Amazônia Ocidental como deixou claro Fausto (2008, p.351). O caso mais emblemático e sob o qual obtive mais informações é justamente o de Xípo Ségóhv.

Durante os primeiros dias na aldeia, a julgar pelo longo tempo de presença missionária entre os *Ikólóhéj*, tudo levava a crer que os *vavábéj* eram pessoas do passado, e não constituíam mais do que uma saudosa lembrança como transpareceu no diálogo entre sogro e genro apontado acima. Certo dia, porém, quando eu conversava com uma família, sentada sob as árvores do terreiro da sua unidade doméstica fui surpreendida por uma revelação. Ríamos e nos divertíamos com assuntos banais quando passou por nós uma pessoa cumprimentando a todos. Retribuímos o cumprimento e continuamos o diálogo. Assim que esta pessoa se afastou, a dona da casa que estava sentada ao meu lado cochichou no meu ouvido: “esse é o pajé”. A forma como esta mulher se expressou, como quem revelasse um importante segredo, foi reveladora. Era algo que não podia ser pronunciado em voz alta, talvez por respeito ou devido a certa censura em torno deste tema.

Nos dias que se seguiram, outras pessoas passaram a se referir a este homem como *vaváb* e mencionavam seu nome quando tinham dúvidas sobre algum assunto: “isso você tem que perguntar para o *fulano*, ele é que sabe”. Para vários dos meus interlocutores ele é, inquestionavelmente, um *vaváb* embora sua atual condição de *crente* não o permita “fazer *póá*” (*lit.* soprar, ritual de cura). Sugiro que isso se deva muito mais à censura mencionada a pouco,

oriunda dos *crentes*, do que uma convicção pessoal. Soube de uma situação em que uma família teria solicitado a ele que fizesse *póá* em sua criança doente e ele haveria questionado esta família nos seguintes termos: “por que eu deveria fazer *póá* se vocês não acreditam?”. Foi conversando com este *vaváb* que compreendi que os *aliados* continuam cuidando dos *Ikólóéhj* mesmo que estes não os convidem para dançar e curar como os *vavábej* faziam antigamente.

Há, portanto, *vaváb* entre os *Ikólóéhj*, mesmo não atuantes como eram Xípo Ségóhv, Alamáh, Koroj, Joaquim, Pereira e outros. Além deste homem reconhecido abertamente, diz-se de outras duas pessoas que são aprendizes de Xípo Ségóhv e Alamáh, mas que não concluíram seu treinamento antes que estes *vavábéj* deixassem o plano terreno. Uma quarta pessoa me foi apontada como alguém que trabalha exclusivamente com os *Zerebajéhj* e sendo assim não seria considerado propriamente *vaváb*, pois os *Zerebajéhj* são espíritos auxiliares tidos como feiticeiros, cuja atuação é limitada ao plano terreno, ou seja, não se desloca aos demais planos cosmológicos. Um dos aprendizes mencionados acima é meu principal interlocutor e eu sugiro que ele seja *vaváb* embora não se reconheça como tal. Meu amigo continua estudando e sonhando com outras *gentes*. Pois “o sonho é a principal via de comunicação entre planos de realidade e domínios cosmológicos distintos” (FAUSTO, 2014, p. 344).

Máádjóhr, liderança *ikólóéhj* e o principal responsável pela inserção das danças na igreja, explicou da seguinte forma quando perguntei sobre os *vavábéj* da aldeia:

Máádjóhr: Não sei, porque antes tinha *vaváb* e nunca ficava escondido, por isso a gente fica duvidando. Acho que *fulano*<sup>126</sup> é *vaváb*. Só que cada espírito ensina pajé né, tem espírito do *Zerebaj*, tem espírito do *Garpiéhj* mesmo, que é espírito bom mesmo, do *Garpi*. *Zerebaj* é alma má que ensina pajé. Alamáh era os dois, *Zerebaj* e *Garpiéhj*.

Lediane: Você acha que *fulano* está aprendendo a ser *vaváb*?

M: Não, ele já sabe, já sabe tudo. Foi meu *zérrar* Xípo Ségóhv que disse que ele aprendeu.

Não há dúvida, portanto, quanto a presença de xamãs entre os *Ikólóéhj*, o que há, de fato, é dúvida quanto ao desempenho de suas funções. A comparação do meu interlocutor é com os *vavábéj* falecidos, “antes tinha *vaváb* e nunca ficava escondido”, referindo-se a Alamáh, a Xípo Ségóhv e aos demais xamãs. Como apontei acima, atualmente é difícil trabalhar abertamente como xamã diante da censura e das críticas dos *crentes*. Como viver entre os parentes, ser aceito, atuar em grupo e “ficar unido” sendo hostilizado? Melhor é subsumir à identidade *crente* a identidade *vaváb*. Quem seguiria o ofício xamânico ao ouvir, sentado no banco da igreja, o pregador anunciar que os *vavábéj* eram “servos de Satanás”, tal como ouvi

<sup>126</sup> Referindo-se ao mesmo homem que me foi apontado como tal.

na pregação da festa dos “cinquenta anos”? Sugiro que foi neste sentido que a liderança citada acima afirmou: “hoje nós podíamos ter um pajé forte, mas por causa da igreja, ele enfraqueceu. Foram os missionários, a igreja que enfraqueceu nossos pajés”.

A maior parte dos meus interlocutores distingue o xamanismo praticado por Xípo Ségóhv daquele levado a cabo por Alamàh. Há, grosso modo, uma tendência a polarizar suas atuações nos seguintes termos, enquanto de Xípo Ségóhv diz-se que trabalhava com os espíritos “bons”, os *Olixixia*, e que viajava ao *Garpi* e aos *Gojánéhj*; Alamàh é julgado por muitos como sendo aquele que trabalhava com os espíritos “maus”, os *Zerebaj* incapazes de sair da floresta, *gála*. Mas, se no caso do primeiro, há certa unanimidade em relação ao seu lugar como protetor do povo, já que tratava exclusivamente com espíritos do *Garpi*, há divergências em relação ao trabalho de Alamàh. Um neto de Alamàh que afirma ter convivido de perto com seu *zérar* (neste caso, avô) e que aprendeu muito com ele, entende que

[...]ele era do mau, mas existem dois tipos de pajé, existe *Zerebaj* e *Olixixia*, são os *Olixixia* que defendem o povo todo. Defendem dos espíritos maus como *Zerebaj*, como *Gojánéhj*, como *Zagapóhj*<sup>127</sup>, defende as crianças e as mulheres do *pááxo à*, que é espírito mau. Alamàh trabalhava com os dois, com os *Olixixia* também, mas ele trabalhava mais aqui na floresta com os *Zerebaj*, ia pras outras aldeias, atacava, e hoje a gente sabe que o trabalho do *Zerebaj* não é bom, ele anda aqui, no rio, no mato. Os *Olixixia* não, tem que ir lá pra cima, no *Garpi*, *Ixia Nepo Tóbr*, [...] os *Olixixia* são um tipo de anjos de Deus, eles têm uma espada tipo fogo que corta rapidinho, essas espadas eles tem pra defender o povo deles [os Gavião], matar os *Zerebaj*, os *Pááxoáhv*. São os protetores do povo.

Assim como este jovem adulto, outros afirmaram que Alamàh “trabalhava com os dois”, embora tenha ficado mais conhecido por sua atuação com espíritos auxiliares *Zerebajéhj*, a julgar pela forma como se tornou *vaváhv*, a convite de um amigo *Zerebaj* chamado *Posáhv*. Esta fala indica vários pontos para pensar. Iniciemos pela questão de tradução. O conceito de bem/bom tem similares na língua Gavião. Bom significa *páràhv*, muito próximo a bonito (*párùhv*), mas também pode ser *atene* que significa “é bom”. No entanto, não há uma palavra específica na língua gavião que signifique mal/mau. Este conceito da língua portuguesa foi associado a *sor*, literalmente “feio”, “sujo”. Neste sentido, *sor* seria o oposto de *párùhv*, ou seja, feio/bonito. A ausência de um termo que designe maldade é um indicativo de que o conceito de mal/mau e suas aplicações foram aprendidos pelo contato interétnico e o uso recorrente da língua portuguesa. Quando nosso interlocutor afirma que Alamàh “era do mau” ele o faz diante de uma polarização bom/mau introduzida pela pregação cristã. No entanto, a despeito do seu avô exercer o xamanismo tanto com os espíritos auxiliares “do bem” quanto “do

<sup>127</sup> Única vez que ouvi *Zagapóhj* sendo associado aos espíritos “maus”.

mal”, meu interlocutor afirmou com satisfação que aprendeu muito com ele, “eu seguia meu *zérar* por todos os lugares”, concluiu.

Embora Alamàh trabalhasse mais “aqui na floresta com os *Zerebaj*”, ele igualmente atuava com os *Olixixà*. Também a informação que os *Zerebaj* são “do mal” e que os *Olixixà* são “um tipo de anjos de Deus” é algo recente: “e **hoje** a gente sabe que o trabalho do *Zerebaj* não é bom”, afirmou o *zérar* de Alamàh. Os *Ikólóéhj* reconhecem a existência destes seres da floresta, mas a categorização destes e outros entes intangíveis em termos de bem ou de mal absolutos é decorrência da ontologia ocidental objetivada na pregação dos missionários fundamentalistas. Por outro lado, a identificação dos *Olixixà* como os anjos de Deus descritos na Bíblia me foi feita por mais de uma vez. Afinal, dezenas são as pessoas que viram os filhos *Olixixà* de Xípo Ségóhv chegando até a aldeia para as festas e para os rituais de cura e parece mais coerente aos *crentes* associá-los aos anjos do que aos demônios como gostariam os missionários.

Mesmo diante da visível assimetria entre o tempo despendido para os ensinamentos das “*histórias dos antigos*” e para os ensinamentos do protestantismo fundamentalista – enquanto são raras as oportunidades dos mais jovens aprender sobre os xamãs e a mitologia *Ikólóéhj*, a doutrina fundamentalista é formalmente repassada em quatro cultos semanais e outras reuniões extras destinadas a estudos bíblicos – os conhecimentos ancestrais continuam presentes no cotidiano. Há uma espécie de “núcleo duro” da cosmologia – e do xamanismo – que não se desfaz mesmo diante de tamanha doutrinação. Como ignorar as manifestações de *Goján* através dos trovões, dos raios e da chuva e mesmo das crianças que nascem deficientes? Como desprezar a letalidade do *pàáxo à (dindíná)* de um parente falecido e permanecer na mesma casa ou ainda pronunciar seu nome? Não há crença em Jesus que substitua estes conhecimentos baseados nas experiências.

Não obstante a compreensão do cosmos tenha passado por transformações, não apenas em decorrência dos cinquenta anos de massiva pregação protestante, mas como resultado do contato interétnico como um todo; estas transformações se deram muito mais no sentido de acolher os novos entes ensinados pelos missionários do que eliminar as *gentes* já conhecidas, que fazem parte da vida dos *Ikólóéhj* e de sua compreensão do cosmos. Destes novos entes, o Espírito Santo (Xíhxo Sarúhr, *lit.* imagem dele brilhante) é o menos comentado e parece ter um papel menor. Suspeito que haja grandes dúvidas a seu respeito, embora não tenha obtido dados suficientes para analisar seu estatuto para os *Ikólóéhj*. Sugiro, entretanto, que a frequente relação com as igrejas pentecostais que atuam entre os Suruí

conduza os *crentes* Ikólóéhj a conceder um maior espaço a ele e assim incluir os “dons do Espírito Santo” em sua forma de culto.

Já sabemos que este cosmos é formado por três planos distintos e que apenas os xamãs tinham acesso a eles. Os xamãs ameríndios viajam e esta propriedade está relacionada a “um aspecto mais amplo do xamanismo” como nos informa Langdon (1996, p.42) “que consiste numa particular concepção da comunicação entre as diferentes esferas do universo”, concepção esta da qual os Ikólóéhj compartilham. Já vimos que nos tempos míticos esta comunicação era acessível a todos, pois havia uma escada que permitia aos humanos subirem até o *Garpi*. No entanto, ao cortar esse acesso, *Gorá* impediu que estes continuassem subindo. Desta maneira o próprio *Gorá* se afastou da humanidade e desde então apenas os xamãs passaram a acessar o plano celeste, ou seus habitantes visitavam os Ikólóéhj por ocasião da festa *Garpiéhj Náe*. O que faltou mencionar é que este acesso só era possível se eles estivessem acompanhados do “supremo xamã”, o guia e protetor de todos os *vavábej*, o *Zagapóhj*.

### **O plano terreno e seu chefe, *Zagapóhj***

*Zagapóhj* é dono do plano terrestre e chefe dos *Zagapóhjóbvéhj*, seu povo, e de uma infinidade de seres que habitam a floresta (*Gála*), única terra (*Gó*) conhecida pelos Ikólóéhj antes de saberem da existência do desmatamento e dos campos. No entanto, diferente do dono do plano subaquático (*Goján*) e dos donos das queixadas que habitam o plano celeste (os *Garpiéhj*), não há festa destinada a atualizar relações de reciprocidade com ele, pois vive no mesmo plano dos humanos e é considerado o aliado mais antigo dos Ikólóéhj. Sublinhei alhures que vários elementos da cosmologia foram sendo assimilados no decorrer do tempo e dos contatos com outros grupos – Zoró, Arara e os brancos – mas meus interlocutores afirmam que “*Zagapóhj* é *Ikólóéhj né ákin* [aquele que Gavião vê] porque é conhecido dos Ikólóéhj desde tempos antigos”.

É ele quem cuida, protege e aciona os aliados celestes em caso de necessidade, sempre junto ao *vaváb*. Sua proteção se estende também ao plano terrestre, afinal outras *gentes* nada amigáveis habitam a *Gála* (floresta) dos Ikólóéhj. Já comentamos destes seres acima, são os *Pòsor*, os seres perigosos aos quais o *vaváb ikólóéhj* referiu-se anteriormente e que foram associados ao Satanás da doutrina cristã. Mas *Zagapóhj*, enquanto chefe de todos estes seres,

não permite que eles façam mal. Meus interlocutores têm experiências com *Zagapóhji* que fazem questão de contar.

“Gente, eu sou Ikólóéhj, eu conheço *Zagapóhji*, eu vi com meus olhos, eu não ouvi falar não”. Foi assim que o cacique Sebirop iniciou sua fala na “Oficina de reflexões sobre compensação por serviços ambientais para os povos do corredor etnoambiental Tupi Mondé”, ocorrida em Cacoal/RO em fevereiro de 2014. O objetivo da oficina era esclarecer aos povos indígenas da região sobre as experiências dos Suruí em relação à compensação de serviços ambientais e crédito de carbono (Projeto Carbono Suruí). A proposta de programação para os três dias de encontro era bastante técnica e se concentrava nas falas dos representantes das ONGs parceiras<sup>128</sup> do projeto Carbono Suruí, além da própria Metareilá, associação Suruí, representada na ocasião por Almir Suruí, proponente da atividade. Estavam presentes nesta atividade, onze índios Gavião, incluindo o cacique Sebirop, e outros povos.

No decorrer da primeira manhã, as falas giraram em torno de esclarecimentos sobre o tema serviços ambientais. Todos os presentes, leigos no assunto, índios e brancos, estavam sentindo dificuldades em entender o que estava sendo dito. A certa altura do primeiro dia de reunião, Sebirop tomou a palavra, no que foi seguido pelos líderes dos povos presentes, para falar dos *vavábej* e das *gentes* presentes na floresta, no céu e nas águas, *Zagapóhji*, *Garpiéhj* e *Gojánéhj*, respectivamente. Durante sua fala expressou sua preocupação com estas *gentes* pela destruição causada pelo homem branco: “*Zagapóhji* está perguntando: onde eu vou viver?”. E foi falando sobre isso para uma plateia formada por indígenas e brancos que ele contou como conheceu o “supremo pajé” e guia dos *vavábej*:

Eu fui buscar milho na roça em outra aldeia. Eu fui buscar milho num animal chamado burro, um burro carregando outro burro (risos). Eu vinha dormindo, estava com sono, ‘por que eu estou com sono?’, pensei. Falei pro meu colega, ‘estou querendo dormir’, ele disse, ‘não, vamos embora’. Mas não aguentei, eu me deitei na trilha, porque índio não tem estrada, tem trilha pra andar. Deitei com a cabeça pra trás no caminho. Aí senti alguém andando. Veio andando. ‘Quem tá vindo andando?’, pensei. Ele falou comigo, ‘*té gzá dje ká tè káraá, zabóhla*’. Abri meus olhos e vi homem grande, narigudo, com saco bem grande. Eu levantei correndo e continuei correndo, correndo, correndo, na trilha até alcançar meu colega. Cheguei ofegante, faltando ar e disse ‘eu vi *Zagapóhji*, eu vi *Zagapóhji*’. Cansado que eu estava. Ele perguntou: ‘tu viu mesmo *Zagapóhji*?’. Eu vi *Zagapóhji*, homem muito grande, saco muito grande que ele tem. Eu vi *Zagapóhji*, **vamos respeitar esse nome que ele existe, ele não morre não**. O que ele falou comigo foi assim, ele me chamou: ‘Você ainda tá ai meu saco?’.

A narrativa do encontro de Sebirop com *Zagapóhji* suscitou risos da plateia, não pelo encontro em si, que não causou estranhamento, mas pelas características físicas do ser mitológico, especialmente os testículos avantajados e por ele ter se referido a Sebirop como

<sup>128</sup> Forest Trends, Fundo Vale, ECAM (Equipe de Conservação da Amazônia), Associação Etnoambiental Kanindé, IDESAN (Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia).

“meu saco”. *Zagapóhj* é um chefe e como tal tem seu povo, os *Zagapóhjóhvéhj*, mas exerce domínios sobre os outros seres que habitam o plano terreno, e também tem controle sobre o plano subaquático e o plano celeste e é este domínio que o permite dirigir-se a estes planos como guia dos *vaváhéj* sem ser molestado. Embora conceda sua proteção aos *Ikólóéhj*, sua principal relação é com os xamãs. É ele quem escolhe os futuros *vaváhej*, chama para o ofício xamânico, ensina as artes da cura, conduz e protege durante as viagens. Sem *Zagapóhj*, estes não conseguiriam viajar incólumes pelos planos cósmicos. Ele afasta os perigos que rondam os xamãs em suas incursões ao mundo subaquático e ao *Garpi*. Protege as pessoas comuns também. “Quando alguém fica doente, *Zagapóhj* vai tomar satisfações com quem causou as doenças: com os *Gojánéhj*, os *Zerebaj*, os *Zagapóhjóhvéhj* que ficam na floresta. Pede-lhes para voltarem atrás” (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.83). Embora *Zagapóhj* “também pode roubar almas e fazer adoecer” (*idem, ibid.*, p.88) ele é, a maior parte das vezes, considerado benevolente. Não recai sobre ele o comportamento instável dos outros entes cosmológicos. Como vimos acima, mesmo *Gorá*, o Deus criador, “não é um deus de bondade, apenas”, e é *Zagapóhj*, dizem os *Ikólóéhj*, “o companheiro e guia do pajé, que impede *Gorá* de nos fazer mal”.

Não apenas Sebirop, outros tiveram experiências com *Zagapóhj*, além, evidentemente, dos *vaváhéj*. Um dos mais velhos da aldeia Igarapé Lourdes, conhecedor das “*histórias dos antigos*” contou como foi sua experiência:

Eu fui fazer *gere*<sup>129</sup> lá no Madeirinha<sup>130</sup>. No braço do Madeirinha. Eu estava no acampamento quando escutei bicho gritando. Gritou muito mesmo. Eu ouvi gritando. Naquele tempo Xípo Ségóhv estava vivo ainda e andava com a gente. De noite ele viu. Xípo Ségóhv explicou que era *Í Bòhv* que estava gritando, que ele não ia fazer nada com a gente não, que ele morava muito tempo ali. Era *Zagapóhj*, só que ali era a casa dele mesmo. Sem querer, acampamos perto da casa de *Í Bòhv*. ‘Faz muito tempo que eu moro aqui’, ele disse pro Xípo Ségóhv. Não foi uma vez que ele gritou, foi muitas vezes que ele gritou. Fiquei admirando ele. O pajé pediu pra acalmar, não fica com medo, ‘vamos ver quem é ele’. O pajé disse pra não ter medo não. Na hora que eu escutei, eu fiquei com medo. Perguntei pro Xípo Ségóhv e ele disse, ‘eu escutei também, vamos ver quem é ainda’. Quando foi no outro dia, ele, Xípo Ségóhv, dormiu e acordou contando, ‘ele não vai mexer com a gente não’. Aí ficamos lá fazendo *gere*.

Seu relato reforçou para mim a intimidade entre o *vaváh* e *Zagapóhj* que havia sido apontada pelos demais colaboradores da pesquisa. À noite, enquanto dormia, é que o *vaváh* descobriu quem emitia o som e quais suas intenções. Mesmo acampados no lugar onde *Zagapóhj* morava “muito tempo”, eles puderam ficar no *gere* (*lit.* dormir fora), o acampamento de verão. É para o interior da floresta que as famílias se dirigem no tempo seco para fazer *gere*, pois sabem que *Zagapóhj*, enquanto chefe do plano terreno, as protege dos *Pòsor*. Por outro

<sup>129</sup> *Gere*: acampamento de verão longe da aldeia, para caça, pesca e coleta de mel e frutos.

<sup>130</sup> Rio Madeirinha: divisa com o estado de Mato Grosso, nas proximidades das antigas aldeias tradicionais que ficaram fora da demarcação da T.I.

lado, é sabido por todos que é preciso ter respeito ao andar por ela. Há lugares que são moradas de *gentes* e que devem ser evitados. A morada do *Djàvpè Tìh* é um destes lugares.

*Djàvpè Tìh* é o dono das tabocas das quais se faz a ponta da flecha chamadas *djàvpè*. Soube dele a primeira vez quando nos dirigíamos, eu e meu companheiro de pesquisa, o professor Iram Káv Sona à aldeia Maloca Grande para entrevistar seu pai, Alberto Padág. *Djàvpè Tìh* habita os tabocais do alto das serras e das margens dos igarapés. Dos lugares evitados por meus interlocutores nas proximidades das aldeias da área sul da T.I., a serra ao lado da aldeia Final da Área e a cachoeira a cerca de 200 metros de distância aldeia Zezinho (Figura 02, aldeias 14 e 09 respectivamente), são morada do *Djàvpè Tìh*<sup>131</sup>.

“É preciso ter respeito”, disseram meus interlocutores, “senão o *Djàvpè Tìh* pode fazer mal pra alguém, alguma criança pode ficar doente”. Especialmente os recém-nascidos, com as almas em suspensão e com corpos frágeis, ainda em construção, são atingidos pelo mau proceder dos adultos em relação ao *djàvpè*. Além das moradas de *Djàvpè Tìh*, outros lugares da floresta merecem respeito, como é o caso da *Ixía Ádób* (lit. rocha em pé), habitação de *Ixía Tìh*, a *gente* das grandes rochas.

Retomando a discussão sobre *Zagapóhji*, é importante frisar que apesar de todo homem *ikólóéhji* ser um xamã potencial, é ele quem escolhe e chama aqueles que receberão as capacidades xamânicas. Como dizem meus amigos, “tinha uma época que todo mundo queria ser *vaváb*”, mas, evidentemente, nem todos conseguiram. Este desejo foi estimulado pelo já comentado reaparecimento fantástico de Alamàh nos anos 1980 sobre o qual falaremos com mais vagar a seguir. Portanto, não basta a pessoa desejar ser xamã. A iniciação de alguém no xamanismo passa pela escolha de *Zagapóhji*. Um iniciado no xamanismo explicou como aconteceu com ele:

[...] a gente vai conhecendo mais gente, isso não depende de mim, isso depende de *Zagapóhji*. Ele que leva a gente pra conhecer outras pessoas. Estou contando certinho pra você, isso é coisa minha, sonhando com essas três pessoas. Primeiro *Vavó Tìh* [espírito do jacaré], depois *tatía ábakáb* [cesto com tampa], depois *alía* [bicho-preguiça]. Três pessoas que conheci. Depois *Zagapóhji* não vai me levar nessas pessoas porque estas eu já conheço. *Zagapóhji* vai dizer, ‘vamos lá no *Garpi*,

<sup>131</sup> Para retirar as tabocas a fim de confeccionar flechas, certos cuidados devem ser adotados. Antes do procedimento, o *vaváb* deve ser avisado para intermediar a negociação com o espírito dono do *djàvpè*. Durante o corte espera-se uma atitude cerimoniosa do caçador que inclui falar baixo e não pronunciar o nome do dono das tabocas, mesmo depois de deixar o local. As tabocas que são retiradas não são manipuladas imediatamente, pelo contrário, são depositadas em um lugar afastado da aldeia, o *bekáb*, para secar. Enquanto seca, *Djàvpè Tìh* esquece sua localização. Somente depois de alguns meses será manuseado e se tornará em pontas de flechas letais (BENTO, 2013). O *bekáb*, por sua vez, é o espaço de trabalho dos homens, afastado da aldeia, onde ensinam os jovens a confeccionar arcos, flechas e cocares. Para detalhes sobre o *bekáb*, ver o trabalho de conclusão de curso do professor Zacarias Kapiaar Gavião (2014), intitulado “*Bekáb*: o lugar da educação tradicional Gavião”.

vamos nos *Gojánébj*. Ele vai levar nas pessoas que eu não conheço. Depois ele vai dizer, ‘vamos conhecer *Goján Gbír*, quer dizer aquele *baláw* [trovoadas distantes], é *Goján Gbír*. Aí *Zagapóbj* falou, ‘vou te levar no *Goján Gbír*, tudo é através do sonho.

Como protetor do *vaváb*, é ele que intermedia, que faz a conexão e que acompanha as negociações de seu protegido nas incursões aos planos cosmológicos. Afinal, de todos os habitantes do plano terreno, ele é o único que possui total mobilidade de acesso aos demais planos, além de ser respeitado pelos seus chefes. Como sublinhei acima, dizem meus interlocutores que “só *Zagapóbj* conhece a entrada” que leva até os *Garpiébj* (as *gentes* do *Garpi*, o céu) e aos *Gojánébj* (as *gentes* do mundo subaquático) e apenas ele é capaz de proteger o *vaváb* do poder destas *gentes*. “O *vaváb* não pode ir sozinho até os *Gojánébj*, o choque deles é muito forte e não fosse por *Zagapóbj*, o *vaváb* não voltaria de lá, não teria como voltar, pois somente os mortos ficam lá”. Apenas o *pàágóbkàbv*, a alma verdadeira, pode estar entre eles sem ser molestada – afinal, era no mundo subaquático que se situava o “paraíso” *ikúlóébj* antes do contato com o pensamento cristão. Também no *Garpi* a presença de *Zagapóbj* era fundamental, era ele que “puxava o *vaváb*” para que este não sucumbisse aos encantos de *Gero Tìb*, a mulher sedutora, o que significaria sua morte aqui na terra e seu aprisionamento no *Garpi*. Por fim, como descreveu Sebirop:

Sem *Zagapóbj* não tem como ir. Se você for sozinho não volta mais. Morre aqui na terra. O *Zagapóbj* anda como gavião. Tem muito caminho. Sabe ir e voltar. Se eu for sozinho não volto, só ele que tem GPS, ele sabe tudo, conhece tudo, sabe os caminhos. Não tem como *Zagapóbj* dizer que não sabe. Ele conhece *Gorá*. *Gorá* e *Zagapóbj* são poderosos, todos os dois. Só que *Gorá* nunca convida a gente pra ir pra outro lugar, só *Zagapóbj*. Ele que convida a gente pra ir à casa do *Gorá*. Aí a gente vai.

Durante as viagens, induzidas pelo *máxo* (fumo), ninguém devia deitar na rede do *vaváb*, pois *Zagapóbj* deixava ali seus testículos, junto ao *pažeregav* (couro, corpo) do *vaváb* viajante e partia com ele para os outros planos. Era a garantia de que o *vaváb* estaria protegido, ninguém ousaria perturbá-lo, afinal o próprio *Zagapóbj* tinha deixado seu “saco” na rede e poderia voltar a qualquer momento para buscar. Somente os *vavábej* andam com o “saco” de *Zagapóbj*, o que reforça minha impressão dos atributos xamânicos de Sebirop que fora chamado de “meu saco” pelo chefe do plano terrestre. Além disso, é comparado a *Gorá* pelo meu amigo, embora, diferente de *Gorá*, ele leva os *vaváb* para o *Garpi*, inclusive para ver o próprio *Gorá*. Nesta fala *Gorá/Paadaj* foi reputado como um Deus mesquinho “que nunca convida a gente pra ir pra outro lugar”. Ao que parece, seus atributos de *trickster* – “não é um deus de bondade apenas” – ainda operam em alguma medida, ainda mais se adicionarmos a isto, a proibição do *ì sòbn* e dos namoros, atitudes que podem ser consideradas igualmente mesquinhas.

Além do “convite” de *Zagapóhij*, o que levava os *vavábhj* a empreender tais viagens? Várias eram as razões que moviam os xamãs até os *Gojánébhj* ou ao *Garpi*, uma é de ordem terapêutica, outra é diplomática e uma terceira de ordem lúdica. Era através de viagens de “busca” que eles curavam os doentes. “Nossos pajés não trabalham com erva do mato não, isso qualquer índio faz. A cura deles é espiritual, é com os *Gojánébhj*”, explicou Sebirop. Para meus interlocutores, antes do contato com os brancos e com suas doenças, além destes elementos, as enfermidades eram desencadeadas pelo não cumprimento da etiqueta na relação com os *Gojánébhj*, ou seja, o desrespeito à água. Um exemplo muito citado é a poluição das águas pelo sangue menstrual, também brincadeiras na chuva são temerárias. A desobediência a estas e outras regras específicas permite a esta *gente* capturar o *tìb* dos humanos e levá-lo para sua aldeia. Outras vezes, nem é preciso capturar o *tìb*, basta se apossar de um objeto da pessoa e esconder no mundo subaquático. Isso é suficiente para prostrá-la e deixá-la doente. Como diz Fausto (2014, p.337) reportando-se a Gallois (1988) e Perrin (1992), “há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo e doenças que resultam da exteriorização, perda, rapto de um componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou singularização da pessoa”. Entre os *Ikólóéhj* sucedem as de segundo tipo. Uma longa negociação do *vavábh* com *Goján* (o demiurgo senhor das águas e do milho), tinha lugar nas profundezas das águas, com intermediação de *Zagapóhij*, para trazer o *tìb* ou o objeto do enfermo de volta. Sem sua presença a viagem seria fatal, ficando o *vavábh* preso ao seu destino, sem poder retornar ao plano terrestre e sem poder ajudar aquele que teve seu *tìb* roubado. Como dizem os *Ikólóéhj*, “*Vavábh* não vai procurar [o *tìb* do doente] de qualquer jeito, tem que ser no caminho, tem que ser com *Zagapóhij*”. Geralmente a negociação era bem sucedida e o *vavábh* conseguia trazer o *tìb* do doente de volta do mundo subaquático.

A segunda razão que levava o *vavábh* a se aventurar em outros planos era a necessidade de constantemente atualizar as relações com seus habitantes. Como estudamos no capítulo precedente, ele era uma espécie de embaixador dos *Ikólóéhj*, intermediando convites e reivindicações entre humanos e a *gente* que habita os outros planos e que se objetivavam nas festas *Garpiébhj Nái* e dos *Gojánébhj*. No caso do *Garpiébhj Nái*, por exemplo, o *vavábh* convidava os *Garpiébhj* para se fazerem presentes e levava e eles o pedido do dono da festa (*madjaj*), para que trouxessem as queixadas para os *Ikólóéhj*. Os *Garpiébhj*, por sua vez, solicitava carnes moqueadas dos convidados humanos e *ì sòhn* do *madjaj*. Na festa dos *Gojánébhj*, o *vavábh* levava

para *Goján* o pedido de que o tempo chuvoso se encerrasse e este solicitava do *madjaj* o *mazóvkír*, a canjica especial.

Por fim, ele também era atraído por puro deleite. Assistir às danças dos *Gojánébj*, sentado em um peixe surubim – o banquinho do demiurgo – sob as águas, assim como dançar e se alegrar com eles e com o *pàágóbkàhv* dos parentes que já se foram do plano terreno, eram experiências que compensavam a vida de privações pelas quais os *vavábej* passavam. Um dos grandes xamãs, Alamàh, conversava com seu *zèrar* Sebirop sobre quão agradável era a vida entre os *Gojánébj*:

Alamàh conheceu bem esse povo. Ele conhecia todos, *Gojánébj*, *Zerebajébj*, *Garpiébj*, todos. Ele falava pra mim, ‘*zèrar*, vamos lá pro *Gojánébj*, *zèrar*, lá tem muita mulher, você fica apaixonado por essas mulheres, aqui não tem graça nenhuma, não tem mulher, lá ninguém para de dançar, toda hora dançando, só para pra tomar macaloba, comer, você vai gostar, vai apaixonar pelos *Gojánébj*?’.

Sebirop, no entanto, não o quis acompanhar, mas Alamàh não deixava de ir. Mesmo nas viagens para o céu, o *Garpi*, mundo dos *aliados Garpiébj*, o xamã não prescindia da presença de *Zagapóbj*, pois também lá havia perigos. As *gentes* dos outros planos desejavam que os xamãs permanecessem entre eles. Nisto consistia o principal desafio dos *vavábej*, não se deixar afetar totalmente pelos prazeres dos outros planos a ponto de deixar-se aprisionar pelos seus habitantes e, desta forma, não mais retornar ao plano terreno. Dizem meus interlocutores que muitos jovens e inexperientes xamãs, mesmo acompanhados de *Zagapóbj*, não resistiram aos potentes chamados dos habitantes do mundo subaquático ou do céu e ficaram por lá, morrendo para seus parentes aqui na terra. Afinal, tal como no tempo mítico, quando os humanos estavam debandando para o *Garpi* – o que levou *Gorá* a cortar a escada para o céu preocupado com o esvaziamento da terra – é muito mais interessante ficar dançando e se alegrando nos outros planos do que voltar para a terra.

Explicaram os iniciados que logo depois das malocas de *Majakób Tìb* (o dono do Urubu Rei) e da *Ixía Népo Tóbr* uma mulher muito sedutora fica a postos, aguardando os incautos que se aventuram a passar por ali. É *Gero Tìb* (*lit.* gente calango, mulher calango), cujo único propósito é desviar o *vaváb* do seu caminho e para isso tenta seduzi-lo de todas as formas, se oferece, o convida para o sexo. O convite tentador e praticamente irrecusável é uma espécie de prova para o xamã, pois se render aos encantos de *Gero Tìb* equivale à morte, ao não retorno ao plano terreno. Novamente é *Zagapóbj* que protege o *vaváb*, “o puxa, salva, ordena que vá em frente sem responder muito a ela” (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.122).

Ao passar por *Gero Tìb*, depois de ter sido afastado pela providência de *Zagapóbj*, o viajante chega até a aldeia dos mortos, os *Pàáxoébj*. Sabemos que é para esta aldeia que se

transfere uma das almas do falecido, o *pàáxo*. Os *pàáxoéhj* (nossa cópia) são inconformados com a separação do mundo dos vivos. “Sentem falta dos parentes e seres amados na terra” (*idem.*, p.69) e tentam, constantemente, acabar com esta separação. Como? Em frente à aldeia situa-se o lago onde repousa o *Goján* celestial, *Goján Gibr*, peixe branco e brilhante levado ao céu nos tempos míticos pela mulher que foi maltratada (M-07). Os *pàáxoéhj* tentam, em vão, “pescar” *Goján Gibr* e derrubá-lo a terra. As tentativas provocam reações violentas de *Goján*. Tais reações são vistas pelos humanos no tempo chuvoso, são as trovoadas, os relâmpagos e os raios, os “choques” que fazem *Goján Gibr* se debater em sua morada celeste. O objetivo de derrubá-lo é acarretar uma nova e definitiva alagação no mundo, eliminando de uma vez por todas a falta que sentem dos parentes que ficaram, é a “queda do céu” para os *Ikólóéhj*. Tal expectativa demonstra a irrefutável dimensão escatológica da sua cosmologia, atualizada pela escatologia protestante fundamentalista. Não obstante, diferente da “queda do céu” provocada pelos *pàáxoéhj*, que não pressupõe uma transformação do plano terreno, mas sim sua total destruição, o fim do mundo levado a cabo por *Gorá/Paadjaj/Deus* provocará uma completa e definitiva transformação, pois os corpos que “vão levantar tudo” e se unir às almas dos *crentes*, ao menos a alma verdadeira, o invólucro do coração, o *pàághkàhv* – não soube quanto às outras duas, *pàáxo à* e *dindìnà* –, instaurando então a imortalidade eterna no plano terrestre.

A viagem do *vaváb* continua para além dos *Pàáxoéhj*. Seja para levar convites de festas, para buscar os *tìb* de um doente ou para desfrutar momentos edílicos, o *vaváb* segue seu caminho pelo *garpi pé* e é muito bem acolhido pelos *Garpiéhj*. O *vaváb* que “já sabe tudo” – como qualificou *Máádjòhr* acima – contou um pouco sobre sua experiência no *Garpi*:

*Vaváb*: Quando eu penso em voltar de novo [do *Garpi*], meu *ághkàhv* [alma verdadeira, 1 p.sing] desce, entra no *zèrégáhv* [couro, corpo] e tudo bem. Eu amanheço [acordo]. Quando uma pessoa vem me visitar, eu conto tudinho o que eu fiz essa noite. Eu fui no *Gojánéhj*, fui no *Garpi*, na *Ixía Népo Tóbr*, pertinho do *Paadjaj, Gorá*. Ih, eu comi massa de *babitié*<sup>132</sup>, nambu, tomei macaloba boa, comi isso, comi aquilo, *terterávà* [inhame roxo], mingau de banana, mamão, tudo isso eu conto.

Intérprete: Então é boa mesmo, essa viagem do pajé.

Lediane: Eu achei que na *Ixía Népo Tóbr* e no *Gojánéhj* tinha muito *ì sòhn* e dança...

V: *Atea* [sim]

I: Tem que não acaba não. Meu tio, finado pajé, diz que tem tambores desse tamanho [estende o braço a aproximadamente 1,30 metros do chão] pra macaloba azeda, dez, vinte, mais de trinta tambores, não acaba não, ele sabe sim [apontando para o *vaváb*].

<sup>132</sup> Não consegui obter informação sobre o que seria *babitié*.

V: Os lá de cima matam as caças pra trazer para os parentes [*vavábej*] que vão pra lá quando tem acontecimento [*pèe*], trazem *vajábej* [aves] moqueadas e oferecem para o *vaváb* quando ele faz visita, o *vaváb* alimenta-se com estes, ele come banana, mamão, só come coisas boas, ele não passava fome.

Na sua fala não apenas a *Ixia Népo Tóbr* foi evocada, mas também a maloca de *Gorá/Paadajj/Deus*, situada no fim do *garpi pé* como mostrei anteriormente. Meu interlocutor é *crente* e como tal reconhece *Paadajj* no *Garpi*, assim como os seus outros habitantes. Justamente por viajar até a maloca de *Gorá* pode-se dizer que era um *vaváb* experiente, pois como explicou Sebirop, “mesmo o *vaváb* não anda muito lá não porque pode ser que *Gorá* queira ficar com ele”. Além dele, também os *Gojánéhj* foram lembrados no depoimento do xamã.

Sabedora de sua atual condição, pedi que falasse como era o trabalho dos *vavábej* antigamente. Na sua narrativa, não obstante, utilizou o tempo presente. Mesmo assim não tenho como afirmar, com certeza, que as viagens xamânicas sejam realizadas ainda hoje. Independente disso, o *Garpi* foi descrito como lugar de fartura de comida, bebida e danças, ou seja, de realização plena do *devir-imortal* e, como tal, é lá que os *Ikólóéhj* esperam viver após a morte.

Vejamos como o *Garpi* tornou-se o principal lugar da realização do *devir-imortal* para onde se dirige a alma verdadeira, o *págóbkàhv* após a morte, invertendo, como apontei em outros lugares deste texto – e de acordo com a observação de Vilaça (1999) – os polos no eixo vertical. Para isso é mister conhecer mais de perto a história do *vaváb tere* Xípo Ségóhv.

### **Xípo Ségóhv e os *Olixixia***

Xípo Ségóhv era *vaváb* desde jovem e já era respeitado como tal quando os brancos – missionários da NTM/MNTB e funcionários do SPI/FUNAI – se estabeleceram entre os *Ikólóéhj*. Seu prestígio como *vaváb tere* (*lit.* xamã verdadeiro) aumentou quando apresentou sua família *Olixixia* para os *Ikólóéhj*. Estes sabiam que era costume dos xamãs casarem com mulheres de outros planos cosmológicos, não obstante constituiu um feito inédito de Xípo Ségóhv ter trazido sua família celeste para curar, dançar e conviver com os humanos. Desde os anos 1970 tal feito tornou-se frequente.

Foi um xamã Arara que ensinou os *vavábej ikólóéhj* a se relacionar com este *povo*. O aprendizado foi tão frutífero que o *vaváb tere* Xípo Ségóhv, em sua forma espírito, casou-se

com uma mulher *Olixixià* chamada Nabúhv e com ela teve dois filhos homens Djerén e Aég e uma filha chamada Vivíqv. Visitava sua família celeste diariamente, conforme constatou Brunelli (1997) quando esteve entre os Ikólóéhj nos anos 1980. Este matrimônio espiritual parece ter ocorrido em princípio dos anos 1970. Desde então, *Ixía Népo Tóbr* passou a ser o destino preferido dos *vavábéj* e dos seus aprendizes.

Em uma de nossas profícuas conversas, Sebirop revelou que recentemente havia dialogado (em sonho) com o falecido *vaváb* e confirmou, “ele nem foi pro *Gojánébj* e nenhum outro lugar, ele tá lá no *Ixía Népo Tóbr* com o filho dele, o *Djerén*, ele não pensou de viajar pra nenhum outro lugar, ele é o chefe lá no *Ixía Népo Tóbr*”. Dizem os Ikólóéhj que outros xamãs casaram com mulheres-espírito embora Xípo Ségóhv seja o único caso a que tive acesso. Ao fim e ao cabo, os povos dos outros planos, tanto subaquáticos quanto celestes são, de uma forma ou de outra, afins dos Ikólóéhj e como tais demandam relações de troca que eram objetivadas nas festas de *Gojánébj* e na *Garpiéhj Náe*, como estudamos no capítulo precedente.

**Figura 32** - Xípo Ségóhv durante uma festa dos *Gojánébj*, na aldeia Igarapé Lourdes.



Fonte: Denny Moore, aldeia Igarapé Lourdes, 1976.

No *Garpi*, assim como nos *Gojánébj*, há muitas festas. As *ibalàe* (festa/dança) com *ì sòbn*, comidas e mulheres sedutoras são infindáveis nas inúmeras aldeias que compõem o céu, mas em especial na *Ixía Népo Tóbr*. Esta é a aldeia celeste mais citada nas narrativas feitas a mim pelos meus interlocutores. Desde que Xípo Ségóhv encontrou esta aldeia, é lá que os

*crentes* imaginam ser o céu. Já vimos que o cosmos *ikólóéhj*, assim como seu conjunto de mitos, é aberto e está em constante transformação da mesma forma que os *Ikólóéhj* estão abertos a novos aprendizados. Além dos *Olixixia*, inseridos em tempos mais recentes ao seu arcabouço xamanístico e cosmológico, os *Zerehájéhj*, entes terrenos, considerados outrora feiticeiros maléficos, tornaram-se os espíritos auxiliares de Alamàh e de seus aprendizes quando da sua iniciação xamânica nos anos 1980.

Por fim, Jesus Cristo tornou-se *ikólóéhj né ákin*, aquele que os *Ikólóéhj* veem, enxergam, portanto, conhecido dos xamãs. Não por outro motivo meus interlocutores, independentemente de frequentar ou não a igreja, reconhecem que Jesus Cristo existe mesmo e está lá no *Garpi*. Era preciso ver, experienciar Jesus para que ele fosse admitido como parte do cosmos. E foi isso que os *navábh tere* fizeram como veremos na sequência.

Raros são os grupos familiares que não tem alguma experiência a revelar sobre a família *Olixixia* de Xípo Ségóhv. Tratava-se de uma inovação no xamanismo *ikólóéhj* que nunca antes havia ocorrido. Esta inovação teve lugar em um momento crucial de muitas transformações, de um lado, o contato com o proselitismo dos missionários protestantes fundamentalistas que passaram a atacar abertamente sua cosmologia, as práticas xamânicas e as *ibalàe* (dança/festa); de outro, o contato interétnico havia interferido na organização social *ikólóéhj* estimulando a centralização dos grupos domésticos em uma única aldeia, contrariando o padrão residencial vigente até então. Era de se esperar que, diante desta idiosincrasia, ocorressem conflitos. A capacidade xamânica de Xípo Ségóhv, no entanto, foi fundamental para os *Ikólóéhj* lidarem com tantas novidades que passaram a compor seu mundo.

Um dos *zérar*<sup>133</sup> de Xípo Ségóhv explicou desta forma:

Naquele tempo, quando ele [Xípo Ségóhv] morava lá na *Zav Póhj* [aldeia localizada na Serra da Providência, nas proximidades do Igarapé Madeirinha], naquele tempo não tinha nascido *Djerén*, o que ele tinha era filho dele como filho de gente mesmo. Ele estava no *Zav Póhj* e não tinha nascido *Djerén* ainda. Foi aqui no Lourdes [aldeia criada após o contato com os brancos] que nasceu o *Djerén*. Ele explicou: ‘eu tenho menino, filho com *Nabúbhv*, hoje vou apresentar ele aqui na aldeia’. Ele morava lá na *Boboa Váh* [aldeia Cachoeira, distante cerca de três quilômetros da aldeia Igarapé Lourdes], aí ele mostrou *Djerén* só para o filho [humano] dele. ‘Hoje vou apresentar irmão de vocês’. Aí à noite ele chegou. *Djerén* dançou muito ali com seus irmãos. Naquela época meu sogro morava na Serra da Providência e não tinha acreditado. Não acreditou. O pessoal falou que o filho do Xípo Ségóhv chegou e ficou dançando até amanhecer. No outro dia [tempos depois] ele viu [*Djerén*] chegando e dançando, aí ele mesmo que viu e acreditou, ele viu dançando. Porque foi o primeiro pajé que fez isso, nunca nenhum pajé tinha feito isso antes. Moravam no *Garpi*, essas pessoas que estão dançando, não são daqui, são lá do céu. Essas pessoas são lá do céu mesmo que estão vindo. Tempo depois chegou *Vivá*, a filha dele. Depois *navábh* disse, ‘hoje vou apresentar a mãe de vocês, *Nabúbhv*’. Ela chamava a esposa de Xípo Ségóhv de irmã, e elas dançavam junto. Todo mundo dançava, ‘eu quero que vocês todos dancem comigo’ dizia *Nabúbhv*. Não era direto

<sup>133</sup> Neste caso, sobrinho.

não. Não era qualquer noite não. **Só dia de festa.** À noite. Era só quando ele convidava, eles estavam vindo mesmo na festa. Ai o povo viu e acreditou. Nunca tinha acontecido antes. É o primeiro pajé que fez isso. Os outros pajés passavam só notícia. Xípo Ségóhv trazia mesmo, nunca outro pajé fez isso igual ele, ‘é pessoa do céu que estou apresentando pra vocês hoje’. Era pessoa mesmo, só que era cabeludo, palha de buriti, sem chinelo e chamava a gente pra dançar, sem duvidar. Uma pessoa cara a cara mesmo. Se a gente vê essas coisas a gente acredita mesmo. É uma pessoa mesmo.

Outro sobrinho de Alamáh também se impressionou com a família *Olixixia* de Xípo Ségóhv. Alamáh naquele tempo ainda não era *vaváb*:

Xípo Ségóhv trouxe eles [a família *Olixixia*] aqui para o povo. Eu vi lá na Serra da Providência, eu ficava no meio deles e ele convidou sua filha *Vivú*. A mulher do meu *zérar* Alamáh estava doente essa época. Alamáh chamou Xípo Ségóhv pra curar ela. Onde o pessoal fez bastante macaloba, alimentação, onde foi feito um ritual. Chamou toda a comunidade, fez macaloba boa, mingau de banana. Ele convidou todo mundo e uma noite mandou preparar o pátio, limpou e arrumou os bancos pra todo mundo sentar em círculo, era noite, sem lua também. Ai ele fez ritual, saiu e foi chamar *Vivú*, eu vi com meus próprios olhos, nesses dias eu peguei confiança mesmo que tem pessoal lá no céu mesmo, ai eu peguei credibilidade com Xípo Ségóhv, que é o cara mesmo, *vaváb póbj* [grande xamã]. A mulher que estava doente foi pro meio, fez *póá* nela, assoprou nela e ela curou de uma vez.

“Xípo Ségóhv era *crente*” dizem os Gavião. “Ele trabalhava com *Olixixia* e com Deus”, afirmam as pessoas que foram curadas por ele. Talvez por este motivo foi considerado o mais poderoso dos xamãs. Nenhuma incompatibilidade havia, na perspectiva dos *Ikólóéhj*, entre ambos os seres, afinal, os *Ikólóéhj*, como outros povos, são especialistas em incorporar elementos de outras cosmologias em seus mitos e ritos.

Não são os *Olixixia* os mesmos anjos de que falaram os missionários, como alguns interlocutores apontaram e registrei acima? Além disso, não é o Deus cristão o próprio *Gorá*, conhecido dos *Ikólóéhj* desde tempos imemoriais? Não seriam os *Gojánébj* e os *Garpiébj* seres equivalentes aos *santos* cristãos como me explicou um amigo para que eu pudesse entender o estatuto destas *gentes*? Ao que parece, a resposta para estas e outras questões é sim. A composição entre elementos cristãos e xamânicos opera desde os primeiros anos. A este respeito nos relatou Brunelli (1996, p.254) uma experiência que vivenciou junto aos *Ikólóéhj* nos anos 1980:

Em novembro de 1985, durante uma festa na aldeia Gavião do posto indígena do Igarapé Lourdes, Tchapor-tsegop (sic) passou na frente de todos os presentes e impôs as mãos sobre cada um. Todo mundo compreendeu muito bem que, em sua qualidade *wãwã poy* (sic), ele estava conclamando várias categorias de espíritos para proteger o seu povo dos ataques dos espíritos que provocam as doenças. O fato de recorrer a um gesto – a imposição de mãos – próprio da tradição cristã não incomodou minimamente e ninguém duvidou um instante sequer que Tchapor-tsegop (sic) não tivesse praticando uma ação genuinamente xamânica.

Um dos primeiros *Ikólóéhj* a aderir à doutrina protestante, uma espécie de braço direito dos primeiros missionários, contou que quando estes começaram a falar de Deus e de

Jesus, alguns foram perguntar para Xípo Ségóhv sobre “esse tal Jesus” e o *vaváb* foi conferir junto ao seu filho *Djerén* se ele existia ou não. Disse meu interlocutor que Xípo Ségóhv voltou do *Garpi* convencido: “ah tá, tem Jesus mesmo lá no *Garpi* e é amigo de *Djerén*”. Procurei esclarecer no capítulo precedente que o conceito de Deus foi facilmente assimilado pela associação que os *Ikólóéhj* fizeram – duvidosa do ponto de vista dos missionários – ao demiurgo *Gorá*. Jesus Cristo era a dúvida. Alguns pensavam que Jesus Cristo poderia ser *Betavav*, afinal, assim como entre Deus e Jesus existe uma relação de consanguinidade, o mesmo ocorre entre *Gorá* e *Betavav*. Diante destas incertezas, o *vaváb tere*, que viajava frequentemente ao *Garpi*, conversou com seu filho *Olixixia* e descobriu que “quem conhece Jesus mesmo é *Djerén*”. Ao que parece, por este motivo, os *Ikólóéhj* deixaram de duvidar da existência de Jesus.

Em grande medida foi a palavra do *vaváb tere*, combatido pelos missionários que, através de seu veredicto, deu credibilidade à pregação sobre Jesus Cristo. O grande xamã que encontrava com *Gorá* no plano celestes, passou a ver Jesus assim que soube da sua existência por intermédio dos missionários. De forma homóloga, os *Olixixia* passaram a fazer parte de sua vida por intermédio de um xamã Arara. Sua condição de xamã permitiu que a pregação protestante encontrasse eco entre os *Ikólóéhj*, pois Jesus tornou-se real através da experiência sensível deste *vaváb*.

Xípo Ségóhv tornou-se *crente* muito depois de ser *vaváb* experiente e respeitado conhecedor do cosmos, no entanto, sua condição de *crente* não afetou sua condição de xamã. Mesmo *crente*, mantinha relações intensas com sua família *Olixixia*. Um parente muito próximo de Xípo Ségóhv me explicou, “eu perguntei ‘Xípo Ségóhv, será que não vai dar problema pro pajé, Jesus e pajelança? Pajelança e Jesus?’, ele respondeu: ‘não, eu que conheço mais, pessoa comum não vê ele [Jesus]’”. Outro parente do *vaváb* afirmou que “ele falava que o filho dele lá do céu, o *Djerén*, era o único filho *crente* lá do céu. Aí esses filhos dele o chamaram pra morar lá, por isso que ele se foi daqui”. Dizem meus interlocutores que ele está com sua família *Olixixia*, no *Garpi*. “Ele veio me falar no sonho que ele tá lá”, confirmou um dos meus amigos. Cacique Sebirop explicou como Xípo Ségóhv compreendia a relação entre o xamanismo e o protestantismo:

Orestes também acompanhava as festas, gostava de tirar foto na festa. Até que um dia ele pregava a palavra de Deus pra gente, Xábéhr pregava também. Eu já estava estudando pajelança, aí perguntei pra Xípo Ségóhv, ‘como a gente vai ficar?’. O negócio a gente não pode decidir, a gente tem que pegar opinião de outra pessoa. Ninguém ouviu nossa conversa, nem meu pai, nem minha mulher. Eu e ele conversando, como ia ficar nossa vida com *Gojánébj*, com *Zagapóbj*. Ele falou que não tinha problema não. ‘Essa gente não vai morrer, *Gojánébj* não vai morrer, *Zagapóbj* não vai morrer. Vai ficar aí e nós continuamos falando com eles’. Ele falou pra mim, ‘eu e você temos

mais acesso do que esse povo comum'. **Pajé vê, conversa com Jesus, pajé conversa com Deus**, conversa com aquilo. Assim nós conversamos com *Gojánéhj*, com *Garpiéhj*, com *Zagapóhj*, todo esse povo que a gente tá conversando, nós estamos conversando com os anjos de Deus, nós estamos conversando com *Zagapóhj* ele é um Deus também.

Da mesma forma que em relação a *Gojánéhj*, a *Garpiéhj* e a *Zagapóhj*, o xamã não via oposição em andar com Jesus e os espíritos *Olixixià*. Jesus constituía um novo ente que passou a compor o *Garpi* assim como os *Olixixià*. Como afirmei acima, é unanimidade entre os *Ikólóéhj* que eles já conheciam *Gorá/Paadajj/Deus*. Há muito tempo que os *vavábéj* visitavam *Gorá* no *Garpi*, e assim que souberam da existência do filho de *Gorá*, Jesus Cristo, foi necessário encontrá-lo em algum lugar para torná-lo crível, pois como seria possível crer sem ver? (VILAÇA, 1999). Pois bem, Xípo Ségóhv o encontrou e constatou que era amigo de seu filho *Djerén*.

Com aproximadamente meio século de contato, a década de 1990 encontrou os *Ikólóéhj* com elevado grau de intimidade com o mundo dos brancos, que já constituía, naquele momento, seu mundo também. Diante de boatos a respeito do fim do mundo no ano 2000, os *Ikólóéhj* ficaram preocupados. Atitude compreensível para um povo que convive com a possibilidade da queda do *Goján Gibr* e, portanto, do fim do mundo, a cada período chuvoso. Contam meus interlocutores que foi Xípo Ségóhv que acalmou os ânimos dos parentes. Um de seus *zéraréhj* reproduziu sua fala:

Xípo Ségóhv dizia assim: ‘até *Djerén* falou pra nós, eu conversando com *Djerén* [no *Garpi*], perguntando pra ele, será que vocês estão sabendo, como *Djerén*, como *Olixixià*, que Jesus vai acabar com o mundo em 2000? Aí *Djerén* me respondeu: estamos sabendo sim, eu sou a primeira pessoa que pode chegar aqui no *Ikólóéhj*, eu vou trazer notícias se *Gorá* vai acabar com o mundo, eu vou trazer notícias, ele vai avisar nós se vai acabar com o mundo’.

Outro *zérar*, desta vez da aldeia Igarapé Lourdes, também lembrou este feito do xamã, “ele falava pra gente que o *Djerén* é o primeiro que vai avisar os Gavião se o mundo for acabar. Ele vai descer antes dos anjos pra avisar que Jesus está vindo, podemos ficar tranquilos”.

Tudo isso era muito novo para os *Ikólóéhj*. Xípo Ségóhv inaugurou uma nova forma de se relacionar com a gente do *Garpi*. Não apenas constituiu família no céu como a trouxe para seu povo ver, ouvir, sentir, tocar e dançar. Não havia como negar a existência e o poder de cura dos *Olixixià*. Nunca antes isso havia sido necessário. Os antigos *vavábéj* realizavam seus trabalhos, seus rituais, incorporavam os *Garpiéhj*, sem necessidade de promover verdadeiros encontros entre sua família deste e do outro plano. Depois dele, nenhum outro proporcionou tais reuniões.

Desta forma Xípo Ségóhv reafirmou e fortaleceu seu ofício xamanístico em uma época em que a aproximação com o mundo dos brancos e com o protestantismo fundamentalista questionava as relações sociais dos Gavião com os seres intangíveis, tanto na forma de ceticismo, comum entre os agentes do Estado, quanto na forma de demonização, própria dos missionários. De uma ou de outra forma, por ceticismo ou por demonização, o trabalho dos *vavábéj* estava sendo desqualificado. Tal processo não é exclusividade dos Ikólóéhj e nem seus xamãs os únicos a serem atingidos. Esta prática desqualificadora do xamanismo ameríndio pelos brancos, em especial pelos missionários protestantes, grassou e grassa ainda hoje entre os grupos onde os missionários atuam.

O que parece não ter homologia, pelos menos até onde eu sei, é a criativa reação do *vaváb* Ikólóéhj diante do cenário que se mostrava adverso em vários sentidos. A situação de contato e a concentração de grupos familiares em torno do pequeno acampamento de Alamàh – que seria mais tarde a aldeia central Igarapé Lourdes como discorreremos no capítulo dois – repercutiu em desordens conjunturais importantes. Este tempo é lembrado por alguns como um tempo de muito alcoolismo e brigas constantes.

Diante da perplexidade provocada pelas aceleradas transformações, Xípo Ségóhv manteve o equilíbrio do grupo, reafirmou seu papel como mediador entre os diferentes planos do cosmos e contribuiu, em certo sentido, para a aceitação dos missionários. “Eram pessoas que vinham para ajudar” disseram vários interlocutores. Naquela conjuntura, para além dos aspectos cosmológicos, a missão foi instrumentalizada pelos Ikólóéhj como uma forma de se colocarem no mundo dos brancos. Sua expulsão durante aproximadamente uma década deixou claro que sua atuação desde o princípio está condicionada aos termos *ikólóéhj*. Nos últimos anos, a adoção da dança e das festas como forma de culto reafirmou o desejo da presença da igreja, nos termos dos Ikólóéhj, evidentemente. Quando findava a escrita deste trabalho um fato novo reafirmou este argumento. Deixarei, no entanto, para incorporá-lo mais à frente. Voltemos ao *vaváb tere*.

O reconhecimento do filho *Olixixia* de Xípo Ségóhv como alguém próximo de Jesus no *Garpi*, “o único filho *crente* lá do céu”, como já foi dito, indica que, pelo menos para uma parcela dos Ikólóéhj, Jesus e *Djerén* atuavam sob o mesmo propósito, trazer cura e aliviar o sofrimento. Jesus, no entanto, é reputado como mais poderoso, o filho de *Gorá/Paadajj/Deus*, pois é aquele que vai voltar do céu para instaurar a imortalidade de uma vez por todas. A imortalidade havia sido recusada nos tempos míticos, pois não havia ninguém disposto a “tomar a gosma do pênis sujo de Gorá” como nos diz o mito (M-05), e

os Ikólóéhj veem na pregação missionária a segunda oportunidade de atingir esta imortalidade.

A despeito da afirmação do missionário, de que os rituais xamânicos de Xípo Ségóhv eram uma “mentira”, é difícil convencer disso as pessoas que experimentaram a presença dos *Olixixia*, que viram, ouviram e sentiram o toque gelado das mãos de *Nabúhv* durante as noites que ela e seus filhos vinham visitar os parentes humanos no terreiro da aldeia Boboa Váh (*lit.* lugar da cachoeira), a casa do *vaváb tere*. Várias são as narrativas que relembram estas visitas, reproduzo aqui um diálogo que entabulei com um amigo *crente* sobre Xípo Ségóhv durante os dias em que estive na aldeia Igarapé Lourdes:

Lediane: Ouvi falar que nunca outro pajé havia feito isso, de trazer sua família do *Garpi*...

Amigo: É. Uma vez também, eu era mais pequeno, ele trouxe a filha de lá [*Vivíq*], uma filha bem compridinha, cintura fina, com shortinho, blusinha aberta, uma coisa linda, não sei de onde. Como podia trazer uma mulher dessas? Aí ele falava, você não pode focar nela, não pode fumar, não pode acender... ele dava as orientações. Aí ela entrou na casa pra curar e um moleque abriu a palha para espiar e ela viu... aí ela avisou e saiu de lá rapidamente e o pajé chamou a atenção que não podia, se brincar com ela pode desmaiar. Graças a Deus não aconteceu nada, mas ela saiu de lá, dançou com o pessoal dela, não é qualquer pessoa que pega no braço dos *Olixixia* não, tem que ter coragem e estar com o espírito dela também. Eu nem cheguei perto, fiquei sentado lá. Essas coisas eu já vi o Xípo Ségóhv fazendo, realmente era pajé de verdade.

L: Tu não acha que isso contradizia o fato dele ser *crente*?

A: Eu acho que não, isso era coisa do pajé do povo Gavião mesmo, isso era tradicional mesmo, que eles faziam, né. [...] Quando ele ficou doente aqui [aldeia Igarapé Lourdes], ele tinha uma casinha ali, a gente saiu de madrugada pra ver ele e tinha duas *gentes* brancas ali, dois filhos dele [*Olixixia*] ao lado da casa. Aí muita gente passava e não conseguia olhar, olhava, tirava a visão e passava direto. Toda vez que ele ficava doente eles ficavam ali, cuidando dele.

Depois deste diálogo ficou mais claro porque meus interlocutores associam os *Olixixia* aos anjos de Deus. Afinal, não é como “*gentes* brancas” que o imaginário cristão identifica os anjos? Além disso, são seres que cuidam, tal como os filhos de Xípo Ségóhv que “ficavam ali, cuidando dele”. Outro *crente*, auxiliar do missionário nos primeiros anos, relatou que Xípo Ségóhv:

[...] se entregou pra Jesus Cristo, ele entendeu a palavra de Deus, ele soube de Jesus Cristo, depois que ele entregou pra Jesus Cristo ele contava tudo, contava tudo, ‘é verdade irmãos, tem Jesus Cristo lá no céu mesmo, tem Deus, separado de Satanás’, ele dizia, ele não obedecia mais Satanás, ele dizia, ‘vamos parar de adorar Satanás, vamos adorar a Deus’ [...] o pajé ajudou também, aí todo mundo sabia que é verdade’.

Na sequência, este mesmo narrador explicou que Xípo Ségóhv “um dia trabalhava com Deus, outro dia com *Olixixia*, Satanás, ele falava verdade mesmo, não contava mentira não, e todo mundo obedecia ele”. Há, portanto, diferentes posicionamentos diante da atuação dos *vavábej* conforme analisei no primeiro capítulo. O que me parece evidente é que

as pessoas mais próximas dos missionários, que atuam como auxiliares ou que possuem cargos de liderança na igreja, que são pregadores, tendem a demonizar o trabalho dos *vavábej*, pelo menos no período em que ocupam estas funções. Mas pudemos ver também que nem sempre a reprovação dos conhecimentos e das práticas xamânicas se sustentam depois que tais pessoas deixam seus cargos.

Se de um lado os conhecimentos trazidos pelos missionários foram instrumentalizados estrategicamente para se colocar no mundo dos brancos, foi o conhecimento dos *vavábéj* que ofereceu a força necessária na luta pela terra durante o processo de retomada nos anos 1980 que tratamos no capítulo dois. Xípo Ségóhv constituía o “braço espiritual” daquele processo. Cacique Sebirop, ao narrar as diversas faces do processo de retirada, tanto dos seringalistas que se recusavam a sair da área demarcada, quanto dos invasores que ocupavam a parte sul da T.I., deixou claro que a força espiritual para enfrentar aquela situação vinha do *vaváb tere*:

[...] logo veio a invasão e nós conseguimos enfrentar aquele povo, conseguimos tirar a invasão. Todo jeito a nossa cultura tem que ter ajuda do pajé, pra não atacar a gente. Através da pajelança, ele enfraquece o poder da invasão, isso chama ‘amarrar a mão’, *bàbe pixú*, amarrar as mãos deles, isso quer dizer, o pajé vai lá e enfraquece o poder daquele povo. Eles não atacam a gente por causa da pajelança, nós que batemos neles, fizemos muita coisa com eles, só que a gente não matou eles, foi muito boa a participação da pajelança pra tirar invasão da terra da gente e nós conseguimos tirar com o poder do *Djéren*.

Depois do desaparecimento misterioso de seu aprendiz Alamàh, do qual falaremos na próxima seção, Xípo Ségóhv sentiu-se sozinho. Com o retorno dos missionários à T.I. Igarapé Lourdes nos anos 1990, após cerca de dez anos de afastamento, o xamanismo parece ter enfraquecido. O *vaváb tere* comentou com Sebirop que “a força de Deus é muito grande, tô quase deixando de ser *vaváb*”. Mas não deixou. Nos dias que antecederam sua morte, no hospital em Ji-Paraná, sua expressão xamânica se mostrou com todas as forças.

Tudo começou com a morte de sua filha humana. Sua filha predileta. Ela morreu e não passou perto de *Ixía Nepo Tóbr*, onde morava a família espiritual de seu *papá*, nem foi para os *Gojánébj*. Foi para outro lugar distante do *Garpi*, chamado *básó ti* cuja tradução é “lugar do vento”, a mulher e a filha *Olixixia* de Xípo Ségóhv a seguiram. Lá ficaram as três, presas pelo vento. O *vaváb tere*, desgostoso aqui no plano terrestre, resolveu partir. Eis como Sebirop viveu aquele momento:

Quando *págóbkàhv* fica triste o corpo enfraquece, a carne enfraquece. Aí ela [filha] foi embora pra o céu, ela não foi pra *Goján*, foi pro céu, lá onde tem vento forte, *básó ti*, vento forte, a criança foi embora pra lá. O papel do pajé fala assim, não pode passar lá pra cima, depois do avião, *Garpi* não tem fim, é céu. Lá tem um vento que puxa a gente, ela passou perto, puxou ela e ficou voando no ar, não pisou no chão, Xípo Ségóhv contou. Ela saiu do outro planeta e ficou voando. Ele tentou

puxar ela, mas não conseguiu. Aí ele adoeceu. A *Nabúhv* tentou pegar a filha dele, o vento puxou ela também, ela ficou junto com a filha. Aí pajé adoeceu. A mulher do pajé é como *máxo* [fumo] pra ele. Aí tirou o cigarro... quando ela saiu da mão do Xípo Ségóhv, é como se tirasse o cigarro da mão dele, aí ele ficou sem o *vaváb máxo* e ele adoeceu. Eu morava em Ji-Paraná naquele tempo, ele estava em Ji-Paraná e veio me visitar e conversou comigo: ‘O que você acha, o que você está sentindo sobre mim?’. Eu disse, ‘eu não sei o que você está falando’. Aí ele contou, ‘minha filha morreu, foi embora pro vento, *Nabúhv* também tá lá, saiu o cigarro da minha boca, qualquer hora eu posso morrer’. Nesse dia, que ele me contou, a mulher dele e a Teresa [esposa de Sebirop] estavam juntas. Ele continuou ‘eu tô te avisando pra você ficar sabendo, pra não pensar que alguém me matou, minha mulher tá lá e eu fiquei sem cigarro, eu não posso viver sem cigarro’. Dias depois ele foi pro hospital, aí fui visitar ele e ele contou pra mim, ‘eu tô mal, o que você quer fazer com esse porco aqui?’. Ele apontava debaixo da cama e mostrava que tinha muito porco. Ele contava pra mim, conversando com porco, com arara. Eu perguntei se o porco tá aqui, ele respondeu que sim.

Assim que ele adoeceu, os *vavábéj* Zoró foram até o hospital em Ji-Paraná trazê-lo de volta, para o mundo dos vivos, mas não teve jeito, seus parentes *Olixixia* o estavam chamando. Como piorou muito, foi levado ao hospital em Porto Velho e de lá partiu para o *Garpi*.

Talvez porque perdera seu *fumo*, sua mulher *Olixixia*, e, portanto, não teria mais como viajar aos outros planos, deixou a terra e foi habitar o *Garpi*, para onde seus filhos *Olixixia* o chamavam. Morreu *crente*, vendo *Paadjaj*, e dizem alguns que atualmente ele mora em um lugar chamado *Gàla Xíhdùhg*, onde “é fazendeiro, dono de muita queixada” (MINDLIN *et.al*, 2001, p.114), embora, como afirmei acima, novas informações dão conta de que ele está, de fato, como chefe da aldeia *Ixía Nepo Tóhr*. Ao que parece, tomou seu lugar ao lado dos *Garpiéhj*, seus parentes e amigos e, certamente, ao lado de Jesus Cristo, amigo de seu filho *Djerén*.

Em novembro de 1993, quatro anos antes de seu falecimento que ocorreu em 1997, Xípo Ségóhv trouxe pela última vez sua família *Olixixia*, para visitar, desta vez a aldeia *Ikólóéhj*, aberta na segunda metade dos anos 1980, ao sul da T.I., após um longo e desgastante processo de expulsão de invasores brancos que descrevi no segundo capítulo. Ali aconteceu um elaborado ritual de cura de um homem doente. Xípo Ségóhv recebeu primeiro seu filho *Djéren*, depois sua filha *Vivó*, o outro rapaz *Aég*, e por fim, sua mulher *Nabúhv*, “finalmente o próprio Xípo Ségóhv vem ver Xipiabihr, o enfermo. Vem cantando em Arara, vem dizer que trouxe de volta, com os *Olixixia*, a alma [*tìh*] de Xipiabihr, este curou-se” (*idem.*, p.99). Todos adultos lembram deste ritual, a aldeia participou em peso. Eram os *crentes* experienciando a presença dos *Olixixia*, os anjos de Deus, mais uma vez.

Durante sua vida Xípo Ségóhv mostrou que no *Garpi* estão todos os *aliados*, os dos *Ikólóéhj* – *Garpiéhj* –, o dos brancos – Jesus –, o que é considerado de ambos –

*Gorá/Paadajj/Deus* – conhecido desde tempos míticos, e os anjos/*Olixixia* que lhes foram apresentados pelos missionários e pelo *vaváb tere* na mesma época. Por mais que as pregações da igreja insistam que são conhecimentos incompatíveis, meus interlocutores, *crentes* ou não, não compreendem desta forma. *Jezój* foi muito bem-vindo pelo *vaváb tere*, que aceitou segui-lo depois de tê-lo conhecido no *Garpi*, afinal, é o Salvador que irá devolver a imortalidade recusada nos tempos míticos. Outra pessoa foi mais enfática: “não tem esses pastores que fazem milagres, que fazem parálitico andar? Pois é, Xípo Ségóhv era desse jeito, era como um pastor poderoso”. A analogia entre o *vaváb* e o pastor que cura indica que ambos são reconhecidos como intermediadores entre os homens e habitantes de outros planos.

Quando a palavra de Deus chegou até os *Ikólóéhj* explicando que era para o céu que se dirigiam as almas dos *crentes*, Xípo Ségóhv rapidamente encontrou um lugar para o *pàágóhkàhv* dos mortos no *Garpi* – a aldeia *Ixía Népo Tóbr* –, pois até então estas passavam a eternidade dançando junto aos *Gojánéhj* no mundo subaquático. Mais do que isso, é neste lugar que se realiza a alegria plena objetivada no consumo do *ì sòbn* e nos namoros – proibidos por Jesus no plano terrestre –, e nas danças.

Muitas são as narrativas surpreendentes sobre este *vaváb tere* e temo não fazer jus, no âmbito deste trabalho, à sua excepcional importância na vida atual dos *Ikólóéhj*. O fato de ter sido o *vaváb* que acompanhou a inserção do seu povo no mundo dos brancos e ter se mostrado capaz de intermediar as relações com estes *outros* humanos – além, evidentemente, das relações que estabelecia com os habitantes dos planos cosmológicos – confere a ele uma importância singular. Sua experiência e seus ensinamentos estão presentes ainda hoje e inspiram, como apontei acima, as atuais lideranças. Mesmo diante de discursos tão duros contra os xamãs e as *gentes* dos outros planos cosmológicos, conforme estudamos no primeiro capítulo, quem o conheceu afirma: “esse pessoal não sabe o que está dizendo, eles não viram o que eu vi, eles não conheceram Xípo Ségóhv”<sup>134</sup>.

A forma como o *vaváb tere* lidou com a assimétrica pregação protestante, descobrindo – através dos xamãs Arara – o povo *Olixixia* no *Garpi* e sua aldeia *Ixía Népo Tóbr*, construindo família e a trazendo para o plano terrestre, demonstra a infundável capacidade *ikólóéhj* de transformar e atualizar seu cosmos. Seus rituais xamânicos eram a objetivação, não apenas do seu modo de compreender o universo, mas constituíam uma síntese do pensamento dos *Ikólóéhj* como um todo. Sugiro que tenham compreendido o cristianismo a partir de seu

---

<sup>134</sup> Resposta de um crente à minha pergunta sobre o que ele pensava a respeito dos discursos proferidos na festa da igreja que compararam os *vavábéhj* aos “servos de Satanás”.

próprio entendimento do cosmos, aberto, acolhedor e inclusivo. Perspectiva dissonante daquela dos missionários protestantes fundamentalistas, para os quais “[n]ão existe nenhuma abertura ao pensamento do outro, ao contrário da lógica ameríndia, que sempre considera a possibilidade de leituras diferentes e as conecta em uma série infinita de transformações umas das outras” (GALLOIS, 2012, p.69). Se no céu dos missionários, apenas Deus, Jesus, o Espírito Santo, os anjos e os *crentes* se fazem presentes, no *Garpi* dos Ikólóéhj, além destes, estão lá todos os *aliados* e os xamãs.

As festas e os rituais xamânicos nunca excluíam ninguém. O acolhimento e a inclusão é parte do *ethos ikólóéhj*. Causou estranhamento em mim quando, durante os rituais de Santa Ceia nos cultos, sempre alguém me chamava para participar, mesmo sabendo que eu não era parte da igreja. Minha recusa parecia causar certa decepção. Também durante as danças, destinadas apenas aos *crentes* como vimos acima, fui convidada a acompanhar. Neste caso não vi problema em aceitar o convite e a reação dos meus amigos foi muito positiva. Da mesma forma causou estranhamento a várias pessoas a fala de um dos missionários em uma das reuniões – e que descrevi no primeiro capítulo – de que “os Ikólóéhj falam que a igreja é de todos. Não é de todos, é somente dos *crentes*”.

Depois do florescimento do xamanismo, ainda na aldeia Igarapé Lourdes, e da mudança de algumas famílias para o limite sul da T.I. – a fim de garantir a posse da terra ameaçada por invasores<sup>135</sup> –, onde fora instalada a aldeia Ikólóéhj, houve um descenso das atividades xamânicas. Certamente contribuiu para isso o desaparecimento misterioso de Alamàh – do qual tratarei na sequência – e o falecimento de Xípo Ségóhv. Este foi viver com sua família no *Garpi*, mas deixou seus aprendizes aqui no plano terreno. E, embora as experiências dos Ikólóéhj deem conta que o *vaváb tere*, mesmo seguindo Jesus, manteve sua relação com seus parentes e *aliados* celestes, ouvi de alguns *crentes* que no final da vida ele teria renegado ao xamanismo. Foi assim que Máádjóhr explicou:

*Olixixia* fica aqui oh, inverso desse céu, mas tem assim, *olixixia* que vai só assim. O filho do meu tio [*Djerén*] fica aqui, lá no céu, agora... pra cá [apontando mais pro alto] ninguém pode mais passar, lá onde tá Deus, não pode passar, ele fala que o pecador pode ficar só até aqui, lá onde está o filho do meu tio [*Ixía Népo Tóhr*]. Não tem estrangeiro que vai lá na lua? O pecador pode chegar na lua, mais pra lá onde tem outro mundo, pecador pode chegar, mas pra lá não passa mais. **É verdade que meu tio fala que tem *Ixía Népo Tóhr*, tem família dele lá, ele morreu**

<sup>135</sup> Colonos oriundos das Regiões Sul e Sudeste chegaram aos milhares nos anos 1970 e 1980 em Rondônia atraídos pelas promessas do Estado de terra farta. Deparando-se com uma realidade diferentes quando chegaram a Rondônia, alguns invadiram terras indígenas, uma das quais a T.I. Igarapé Lourdes. Houve intensa mobilização dos Arara e dos Ikólóéhj para pressionar a FUNAI e a Polícia Federal e garantir retirada dos invasores. Diante de constantes ameaças, várias famílias se deslocaram de suas aldeias para ocupar o limite sul da T.I. Foram assim abertas as aldeias I'Tarâp dos Arara e Ikólóéhj dos Gavião.

**e foi pra lá, assim que estava contando, isso é verdade**, mesmo que estava vendo *Olixixià*, estava crendo Deus, depois pegou doença, assim que ele tava ruim fui ver ele no hospital antes dele falecer e ele falou pra mim, ‘meu filho, cuida você, cuida teus irmãos, tua família, agora eu sou *crente*. Meu pai [*Gora/Paadjaj/Deus*] tá aqui na frente de mim, não tem negocio tristeza de vocês aqui não, eu vou embora nosso pai grande, ele tá aqui na minha frente, já tô vendo o caminho’. Perguntei pra ele: ‘mas você não tá vendo *Olixixià* não, né? Ele disse: ‘não’, e foi embora.

Não via *Olixixià* no momento da sua morte e sim *Gora/Paadjaj/Deus*, “nosso pai grande”, mas mesmo meu interlocutor assume que “tem família dele lá, ele morreu e foi pra lá”. É possível que a perda de sua mulher espírito – seu *fumo* – para o “lugar do vento”, tenha o desanimado do xamanismo, mas a convicção de meus interlocutores de que ele é chefe na aldeia celeste parece demonstrar que seus atributos xamânicos se mantiveram. E não poderia ser diferente, pois como estudamos acima, nenhuma incoerência há entre ser *crente* e ser xamã. Seu depoimento revela outra questão que não havia surgido até este momento. Parece que para negar a convivência entre os *aliados* dos xamãs e *Gora/Paadjaj/Deus* no *Garpi*, uma nova camada cósmica foi criada, onde “ninguém pode mais passar, lá onde tá Deus, não pode passar, ele fala que o pecador pode ficar só até aqui”. Diante da permanente capacidade dos *Ikólóéhj* de atualizar seu cosmos, penso que seja perfeitamente possível que um novo plano tenha passado a compor seu universo. Não tive condições, no entanto, de explorar este dado no presente trabalho. Por hora interessa que na impossibilidade de negar a existência de *Ixiá Népo Tóbr*, dos *Olixixià*, dos *Garpiéhj*, da aldeia dos *Pàáxoéhj*, de *Goján Gibr* e das dezenas de aldeias do *Garpi*; e coerentemente com os ensinamentos protestantes fundamentalistas, uma morada mais distante foi instituída para *Gora/Paadjaj/Deus* de onde nenhum pecador pode se aproximar.

Mesmo que alguns neguem a manutenção do xamanismo de Xípo Ségóhv às vésperas de sua morte, todos interlocutores, disseram que ele está com sua família no *Garpi*. Diferente dele é o destino incerto que tomou o outro grande *vaváb* dos *Ikólóéhj*, Alamàh. Com uma história praticamente inversa de Xípo Ségóhv, que era *vaváb* desde muito jovem e aceitou Jesus depois de adulto, Alamàh foi um dos primeiros *crentes*, aderindo ao protestantismo fundamentalista desde os primórdios da atuação dos missionários, mas depois de uma experiência fantástica, converteu-se ao xamanismo, embora tenha continuado a se relacionar com Jesus, que passou a ser seu *aliado*, juntamente com os seres da cosmologia *Ikólóéhj*. Vamos a sua história.

## Alamàh e os *Zerebajéhj*

Alamàh, discípulo de Xípo Ségóhv, também inovou na forma de lidar com os seres do cosmos. Mas fez um caminho inverso, em vários sentidos. Alamàh foi um dos primeiros *crentes*, frequentava a igreja da aldeia Igarapé Lourdes, pregava a palavra de Deus durante os cultos, compôs vários dos primeiros hinos cristãos em língua Gavião, ou seja, teve um papel importante nos tempos iniciais da evangelização. Há fortes desconfiças que seus dons xamânicos já se manifestavam nesta época, mas havia uma recusa de sua parte em atender estas manifestações. Testemunhos daquele tempo contam que nas orações da igreja, ele pedia pra Deus tirar Satanás de sua vida, que ele não queria mais seguir o mal, que ele só queria seguir a Jesus, como me explicou um de seus parentes próximos:

Ele aceitou Jesus como Salvador, ele virou *crente*, mas as coisas velhas continuavam aparecer pra ele, mesmo *crente*. Ele orava: ‘Jesus, tira essas coisas de mim, Satanás não me deixa, não quero essas coisas, eu quero você, não quero saber mais’. A gente ouvia ele falando de novo, falando de novo. Ele foi lá na cabeceira do Perdido [Igarapé], ele tinha visto *Ìhv Kósòhr* [espírito gago das árvores], ouviu ele gritando. ‘Eu sou *crente*, mas mesmo assim eles ficam aparecendo pra mim. Isso é coisa do Pichuvi [xamã Cinta Larga], ele fica aparecendo pra mim, o *Zerebaj*’. Eu perguntava pra ele, tu é *crente* mesmo e ainda tá vendo essas coisas?

Um antigo livro de cânticos destinados às reuniões da igreja informa que ele compôs oito canções, inclusive a primeira a ser registrada. O cântico número 01 do livro de 333 músicas foi composto por João Alamáh e diz o seguinte:

*Àdjùr maga mée tére mi tér Jezój kalaá. (2X)*

*Àbònàtè mán pákov málité Kríjto ànéh mène kaá. (2X)*

A canção diz assim: “hoje eu sei que a verdade está em Jesus”. A última música composta por ele é o hino 91. Xípo Ségóhv também contribuiu com duas composições para o cancionário, os hinos 35 e 49. Como a cada ano novas canções eram inseridas, deduzo que Alamàh já era *crente* quando Xípo Ségóhv “se entregou para Jesus”. Em algum momento, no entanto, Alamàh deixou de contribuir com canções. Depois de sua iniciação no xamanismo seus interesses mudaram de lugar. Seu filho, Máádjóhr, explicou para Mindlin<sup>136</sup> (2001, p.127), as visões do pai, na sua época de *crente*.

Eu era menino quando meu pai, Alamàh, teve uma fortíssima dor de dente. Foi para o rio com a lanterna, sozinho, à noite. Alumiando a água viu uma tela ou rede belíssima, desenhada com um acabamento de varandas enfeitadas. Eram os *Gojánéhj* que lhe apareciam. Ao voltar para casa sentiu-se mal. Esse foi o começo de seu aprendizado de pajelança. Chamou-me para ver a estranha rede, mas não encontrei nada, nem um rastro.

<sup>136</sup> A autora registrou este depoimento em fins dos anos 1990 com o objetivo de elaborar o livro “Couro dos espíritos” que mencionei na apresentação desta tese.

Máádjóhr seguiu relatando outras experiências de encontros de Alamàh com outras *gentes* e concluiu que “as visões se tornavam cada vez mais frequentes, sua vida mudou” (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.128). Foi lendo o *Couro dos Espíritos (idem)* que tomei conhecimento pela primeira vez dos feitos fantásticos de Alamàh. Seu desaparecimento de um hospital da capital do Estado, distante cerca de 400 km da Terra Indígena Igarapé Lourdes, em 1981 e seu reaparecimento milagroso quatro meses depois, no pátio da aldeia homônima, trouxe novo ânimo para as práticas xamânicas entre os Ikólóéhj. “Alamàh era novo. Ele mudou o jeito de trabalhar com *Zerebaj*”, contou seu *zérar* Alberto Padàg:

Uma vez ele ficou doente. É assim que o pessoal vira pajé primeiro. Pega doença, fica doente. Eu não sei porque a gente começa aprender pajé assim. O pessoal da FUNAI nos vacinou na aldeia. Essa vacina virou tumor nele, inflamou. Ficou doente muito tempo, aí foi pra Porto Velho, Catarino [chefe da aldeia] falou pra ele ir pra Porto Velho pra se tratar, ele dizia: ‘não sei se eu vou’. Ele não aceitava não. Aí Catarino falou: ‘tio, amanhã ou depois o avião vem te buscar, ou você vai de barco’. Ele dizia: ‘eu não estou doente, pra que eu vou?’ [para o hospital em Porto Velho], ele já estava trabalhando outras coisas [pajelança], mas aí ele foi. Quando foi outro dia nós ficamos sabendo que ele queria fugir da Casa do Índio em Porto Velho, depois ficamos sabendo que ele fugiu. Não sei pra onde ele foi, estava escondido. De lá, ele saiu vendo *Zerebaj*, foram eles que puxaram ele pra fugir. Catarino, Xipihkúhv Vóhv e o filho dele foram atrás, mas não acharam nada. Ele sumiu no mato. De lá ele foi pro fundo d’água ver o *Gojánéhj*, espírito da água.

Quando soube que Alamàh havia saído do hospital, Xípo Ségóhv começou a procurá-lo nos outros planos, conversou com *Zagapóhj*, foi até o *Gojánéhj*, até encontrá-lo, mas Alamàh se recusou a sair de lá. O *vaváh tere* sabia que ele estava vivo e que reapareceria a qualquer momento como explicou Sebirop:

[...] aí o pajé começou a procurá-lo aqui na terra ainda, não encontrou, aí ele pensou: ‘vou pro fundo d’água’, ele foi, lá ele encontrou o espírito d’água e perguntou, aí *Gojánéhj* falou: ‘tem alguém dançando ali’, era Alamàh. ‘Vim te buscar’, convidou Xípo Ségóhv, mas ele recusou, ‘não vou não, não vou embora, vou ficar por aqui’. Aí o pajé falou, ‘no dia que você quiser ir embora eu venho te buscar’. Alamàh concordou, ‘tá bom, vou ficar por aqui ainda’. Aí ele contou pra gente que encontrou Alamàh lá.

Deixou o hospital em Porto Velho com a ajuda de *Posáb*, nome de um *Zerebaj* que se tornou seu amigo, o ensinou a se transformar em animais para andar na floresta, o levou para os *Gojánéhj* e o trouxe de volta para sua aldeia. *Posáb* ia à frente, em forma de queixada, para ver se o caminho estava seguro. Antes de Alamàh chegar em casa, seu amigo *Posáb* foi atingido por um caçador Zoró que estava morando na aldeia Igarapé Lourdes naquela época<sup>137</sup>.

Este homem acreditava que havia atirado em uma queixada, mas havia acertado um *Zerebaj*. Acabou passando mal por isso. Enquanto Xípo Ségóhv tentava descobrir o que havia

<sup>137</sup> Os Zoró moraram pelo menos dois anos com os Gavião entre 1979 e 1981.

acontecido para resolver seu problema e um grupo de pessoas se aglomerava ao seu redor, uma mulher gritou no lado oeste da aldeia, “Alamàh, Alamàh”. Era Alamàh chegando e causando espanto. Os relatos dão conta de uma grande comoção. O “retorno mágico de Alamàh, em 1981, coincide com a retirada dos missionários, a retomada dos rituais tradicionais, a reafirmação do xamanismo e um novo ânimo” (*idem.*, p.233). Xípo Ségóhv era o único que tinha condições de lidar diplomaticamente, digamos assim, com este acontecimento, e o fez.

Um de seus *zéraréhj* contou assim,

[...] eu abracei ele e fiquei chorando lá. Estava com arco diferente, flecha diferente, Catarino o pegou e levou pra dentro da casa da FUNAI e ele ficou sentadinho assim, quietinho. Eu pensei, ‘será que vou passar mal? Pois ele está com espírito’. Então o pajé contou pra gente que o espírito veio deixar ele, o *Zerebaj* veio e falou pro pajé: ‘viemos deixar nosso parente aí, nós estávamos cuidando dele’. O irmão do *Zerebaj* foi atingido pela espingarda do Zoró e queria vir em cima do pajé, o pajé atirou pra cima pra se livrar dele. Nós perguntamos, ‘porque você atirou pra cima *zérar?*’, ele respondeu, ‘pra me livrar, a gente não atira na pessoa que a gente tá trabalhando’, foi assim.

Era a primeira vez que os *Ikólóéhj* tinham contato com os seres *Zerebajéhj* desta forma. Sabiam que os *Zerebajéhj* eram feiticeiros, encarnações de povos inimigos – Cinta Larga e Suruí – que vinham atacá-los. Mesmo sendo feiticeiros, desde esta experiência, os *Zerebajéhj* passaram a ser considerados amigos de Alamàh, passaram inclusive a ser conhecidos por seus nomes pessoais, da mesma forma que os *Olixixià* de Xípo Ségóhv. Todos meus interlocutores confirmaram que o *Zerebaj* chamado *Posáh* era o amigo Alamàh.

Ele foi escolhido por *Zagapóhj* para ser *vaváb*, isso justifica os inúmeros encontros com outras *gentes* quando já era *crente* e pregava o evangelho. À época ele se recusava a seguir este ofício, o que acabou ocorrendo mais tarde, por intermédio dos *Zerebajéhj*, durante os quatro meses que ficou desaparecido. Após seu reaparecimento, parece ter ocorrido uma proliferação de *vavábej*. “Todo mundo queria ser *vaváb* naquele tempo”, me disseram. Entre 1984 e 1985 havia oito xamãs entre os *Ikólóéhj* como identificou Brunelli (1996) em sua pesquisa de campo junto aos Zoró, que contavam no mesmo período com apenas dois xamãs. Brunelli atribuiu este fato à conversão dos Zoró ao cristianismo, embora tenham sido evangelizados pelos próprios *Ikólóéhj*, cristianizados quase vinte anos antes e mesmo assim dotados de um xamanismo atuante.

A conversão de Alamàh ao xamanismo, depois de um tempo envolvido com os ensinamentos protestantes, trouxe várias repercussões. Uma delas traduziu-se na comprovação da existência de Jesus Cristo, tal como Xípo Ségóhv já havia feito. Assim explicou seu *zérar* Sebirop:

O missionário disse pra gente: ‘vocês que decidem. Cada pessoa decide, se você quiser ir para o inferno, vai para o inferno, se vocês querem seguir Jesus e ir pro céu vocês decidem, nós não vamos amarrar vocês no pé de Jesus e amarrar teu pé junto até morrer, cada qual tem que decidir, ou você quer ser *crente* ou você segue *vaváb*, então segue *vaváb* [...]’. Ele falou desse jeito, **só que nosso conhecimento é contrário**, como eu estou dizendo, quando Alamàh ficou quatro meses fora da aldeia Ikólóéhj e voltou depois dos quatro meses, ele estava onde? Ele tava com *Gojánéhj*, tava com *Zagapóhj*, tava com *Zerebaj*, né, esse *Zerebaj* conversava com ele, *Zagapóhj* conversava com ele, *Gojánéhj* conversava com ele. Ele falou pra mim, particularmente, veio falar pra mim. Eu disse pra ele, ‘*zérar*, vou te dar conselho hoje, tu é *vaváb* e não vai pensar que tu vai embora pra seu povo’, povo que ele conhece. Ele falou pra mim, ‘é verdade, é bom esse seu conselho porque tem muita mulher bonita, da vontade de ir embora e largar as velhas daqui, muito bonitas lá, um dia nós vamos lá’. Ai ele falou pra mim, ‘antes eu tava orando’ – ele era *crente* – ‘falando com Jesus e nunca vi ele me respondendo, eu não entendo como é a vida dos *crentes*. Agora eu conheço Deus, eu já vi Deus, eu já vi Jesus, então esse povo que a gente conversa, *Zagapóhj* é Deus, eu já vi Jesus, ninguém sabe quem é, mas eu sei quem é, ele conversa comigo, eu converso com ele muito melhor do que antes.

Alamàh também conversou com outro *zérar*: “Alamàh dizia, ‘eu orava a toa, fechava meus olhos, pedia a Deus, depois quando eu fui ser *vaváb*, aí eu fui conhecer ele de verdade, conversava com ele pessoalmente, assim conversando’. Foi assim que ele falou pra mim”. A repercussão do seu retorno foi imediata. O xamanismo, como já dissemos, foi retomado com força, como bem observou Mindlin (2001).

Figura 33 - *Vaváb* Alamàh fazendo derrubada para roça.



Fonte: Denny Moore, 1976.

Nestes quatro meses em que permaneceu vagando pelos diferentes planos cosmológicos, Alamàh esteve com os *Gojánébj*, com *Zagapóbj* e com os *Zerebajébj*. Quando voltou para a aldeia, ficou acomodado por cerca de um mês no posto da FUNAI, cuidado por seus parentes. Seu desejo, naqueles dias, era retornar para junto dos *povos* com quem conviveu durante sua jornada. A vida lá era mais alegre, muitas músicas, macaloba e mulheres bonitas para dançar, dizia ele aos parentes. Já vimos acima que ele queria levar Sebirop até a aldeia dos *Gojánébj*.

Um dia fui com ele no rio, e ele convidou ‘vamos embora banhar, nós vamos no *Gojánébj*’, eu não entrei com ele. Ele queria me levar corpo com corpo. Ele mergulhou e sumiu, eu fiquei esperando uns minutos até que ele apareceu de novo. Ai ele falou, ‘porque tu não foi mais eu?’. Eu respondi, ‘como é que eu vou?’.

Para que ele esquecesse as experiências nos outros planos e se acostumassem novamente na aldeia dos homens, seus parentes faziam festa todas as noites para ele dançar como se estivesse entre as outras *gentes*. No tempo que ele passou longe dos humanos, ele foi familiarizado por estas *gentes*. Era necessário, portanto, reconstruir as relações de parentesco com os *Ikólóébj* e para isso as festas/danças eram o instrumento mais eficaz. Tornou-se *vaváb* poderoso, aprendeu com Xípo Ségóhv a trabalhar também com os *Olixixia*, como explicou Sebirop:

Eu acredito que a pajelança do Alamàh mostrou poder da pajelança do povo Gavião, a gente não sabia que ia acontecer essa pajelança com Alamàh. Ele mostrou toda pajelança do trabalho do pajé com povo Gavião. Ele contou que foi pro *Gojánébj* e viu o pai dele lá, a mãe dele, conheceu todo o povo que morreu, eles estão todos vivos lá no *Gojánébj*, **tão tudo dançando lá** com *Gojánébj*. [...] Mesma pessoa, não mudou a cara não, viu minha mãe, minha irmã, a mãe dele. Ele ia abraçar e *Posáb* dizia que não podia abraçar porque ele [Alamàh] não tinha morrido, ele tava vivo. Quando ele foi pra *Garpi* ele não viu ninguém, todos tão lá no *Gojánébj*. Aí Xípo Ségóhv começou a ensinar Alamàh, já que Alamàh é pajé agora, pra mostrar pro Alamàh, ensinar o Alamàh a curar, sarar pessoa, buscar futuro e saúde melhor por povo Gavião. Isso aconteceu com Alamàh junto com Xípo Ségóhv.

Observo que Alamàh não viu ninguém no *Garpi*, todos os parentes mortos estavam dançando nos *Gojánébj*. Ele ainda não havia aprendido a respeito da aldeia *Ixia Népo Tóbr* e do povo *Olixixia* com Xípo Ségóhv. Foi depois desta experiência que o *vaváb* mais velho mostrou a ele este lugar e o ensinou a trabalhar com os *Olixixia*. Também Sorabáh Djigúhr explicou para Mindlin *et.al.*(2001, p.143, 144) como isso aconteceu:

Xípo Ségóhv afastou um pouco *Posáb* de Alamàh. Xípo Ségóhv deu o espírito bom para Alamàh, espírito de *vaváb*. Alamàh aprendeu a trabalhar com Xípo Ségóhv, curando. Xípo Ségóhv ficou feliz por ter Alamàh como amigo e pajé, pois iam juntos ao *Gojánébj*, ao *Garpi* e a outros lugares por onde gostavam de viajar. Foi muito bom o trabalho dos dois juntos. Alamàh ficou morando muito tempo com Xípo Ségóhv, depois foi pra Serra da Providência, afastaram-se. [...] Alamàh trabalhou junto com Xípo Ségóhv. Trabalhando com *vaváb*, conheceu muitas coisas. Alamàh disse que conheceu até *Gorá*, já conversou com *Gorá*. Alamàh era *vaváb* de verdade, mas *Zerebaj* resolveu carregar Alamàh, porque era pajé de verdade, *vaváb* puro. [...] O pajé Xípo Ségóhv falou que era

melhor ele esquecer o *Zerebaj* e trabalhar como pajé. Aprendeu. Curava doenças perigosas. Cinco anos depois de Alamàh voltar, os *Zerebaj* começaram a querer levá-lo outra vez.

**Figura 34** - Alamàh em sua rede narrando sua iniciação xamânica a Vása Séhv.



Fonte: Denny Moore, 1987.

E de fato conseguiram, pois menos de uma década depois do seu reaparecimento não resistiu ao chamado de seus amigos e desapareceu, levado por eles, como afirmam os *Ikólóéhj*, para morar em lugares desconhecidos. Tão misteriosamente quanto desaparecera do hospital em Porto Velho e reaparecera na aldeia, foi a forma como abandonou seus companheiros de viagem no meio de uma estrada que leva à aldeia *Ikólóéhj*.

Em uma tarde, Alamàh acompanhou seu filho e outros parentes em cima da carroceria de um caminhão desde Ji-Paraná com destino a aldeia. No meio do caminho pediu para descer e beber água em um igarapé. Os homens que o acompanhavam desceram também. O *vaváb* correu em direção à mata e mesmo sendo detido por seu filho mais velho e pelos demais, quem esteve lá afirmou que foi tomado de uma força sobre-humana. Desta forma conseguiu se desvencilhar e correu floresta adentro. Os companheiros ficaram chamando e procurando por algum tempo. Da estrada, um dos acompanhantes ouviu ainda seu assovio dentro da floresta. Naquele instante todos julgaram que Alamàh teria tomado um atalho para chegar até a aldeia *Ikólóéhj*. No entanto, chegando à aldeia, ele não estava lá e

muito menos apareceu nos dias seguintes. Buscas foram realizadas em vão, em uma destas, foi localizado, bem perto do local do desaparecimento, um emaranhado de galhos quebrados, junto a rastro de animais e gente. Alberto Padãg, contou em detalhes os acontecimentos daqueles dias:

Peguei ele [Alamàh], seu filho acordou, viemos nós pra aldeia, eram uns dez índios na F4000. A certa altura desviamos um pouco do caminho pra buscar as coisas de um dos índios na outra linha. Ele falou: ‘ih, rapaz não era pra gente ir pra lá’. Na frente tinha um córrego e a gente parou pra tomar água. Ele disse, ‘pode ir que eu vou ficar tomando água aqui’. Desceram cinco com ele, ele quis fugir e o seu filho ficou segurando ele lá no mato. A certa altura o rapaz veio falar comigo que seu pai não queria vir mais. Falei pra ele, ‘volta lá pra buscar teu pai’. O rapaz foi, mas não voltou com Alamàh. Ele falava que o branco estava querendo matar a gente e que iria para a aldeia por dentro do mato e foi pro meio do mato. E ainda disse pro seu filho ‘eu sei o que estou fazendo meu filho, eu só quero um cigarro do seu, não me trisca mais, segura na ponta do cigarro, me dá cigarro e não chega mais perto não’. Aí ele foi embora. Eu pensei que não ia vir pra cá. De manhã cedo voltei lá no mato e tinha muito pisado no rastro e quebrado no mato. Tinha rastro de gente pisando ainda. Lá na frente tinha rastro de bicho pisando. Fui eu e mais seis atrás dele. Só pajé falava que ele estava por aqui. Depois nem Xípo Ségóhv não encontrou ele mais não. Sumiu, sumiu mesmo.

A notícia se espalhou e com ela alguns testemunhos de pessoas das etnias Zoró e Cinta Larga que afirmam ter visto Alamàh em suas aldeias. Era o que faltava para todos terem certeza que fora realmente seu amigo *Posábh* e seus companheiros *Zerebajéhj* que levaram o *vaváb*. Afinal, andar pelas aldeias dos outros, amedrontar os inimigos, operar feitiços contra eles e executar vinganças eram as especialidades dos *Zerebajéhj*.

Especialidades estas que perderam o sentido em tempos de “processo civilizatório”, quando a demarcação das terras e o nascimento do movimento indígena colocaram estes povos como aliados em torno das lutas pelos seus direitos. Os *Ikólóéhj*, em especial, desde os anos 1960 atuavam junto à FUNAI em missões de contato, pacificação e expulsão de invasores junto aos vizinhos Suruí, Cinta Larga e Zoró, outrora inimigos.

Xípo Ségóhv não considerava os *Zerebajéhj* confiáveis e, por esse motivo, tentou dissuadir Alamàh de trabalhar com esta *gente* que era especialmente temida pelos *Ikólóéhj*. Quando meus interlocutores afirmam que Xípo Ségóhv era do bem e de Deus e que Alamàh era do mal, de Satanás, é disso que se trata, o primeiro trabalhava com *aliados*, o segundo com inimigos. Volto a sugerir, no entanto que esta classificação provém, em grande medida, da pregação protestante.

Seus feitos extraordinários e seu trabalho concomitante com os *Zerebajéhj* e com os *Olixixià*, o habilitaram ao título de *vaváb tere*, mesmo patamar de Xípo Ségóhv, no entanto percebi que, devido sua relação com os *Zerebajéhj*, ocupa um estatuto ambíguo para uma parcela considerável dos meus interlocutores. Sugiro que este estatuto se deva em razão do

caminho inverso que Alamàh tomou em relação a Xípo Ségóhv. Enquanto este último tornou-se *crente* após anos de dedicação ao xamanismo e compreendeu o cristianismo a partir da perspectiva ontológica Ikólóéhj, negando, portanto, o caráter antagônico entre o cristianismo e o xamanismo; Alamàh trilhou caminho oposto, abandonando definitivamente a igreja, embora não Jesus Cristo – após se converter ao xamanismo – levado pelas suas experiências com as *gentes* dos outros planos.

Desqualificados por uns, valorizados por outros, os xamãs *ikólóéhj* vivem atualmente como *crentes* e, portanto, não estão mais atuando publicamente, ao menos que eu pudesse observar. Reafirmo, no entanto, que o mundo xamânico, suas *gentes*, seus aliados, os cuidados com os mortos, estão presentes no cotidiano. Não obstante, como é a imortalidade que os Ikólóéhj desejam – a (re)união de corpo e almas para uma vida imortal depois da volta de Cristo –, promessa que os outros *aliados* não fizeram, são as regras de *Gorá/Paadajj/Deus* e Jesus que eles estão tentando seguir para tentar chegar ao estado desejado. Trata-se, portanto, de mais uma experimentação. De qualquer forma, ficou claro nas reflexões acima que são os Ikólóéhj que sabem mais sobre o cosmos pelas experiências que lhes foram legadas pelos *vavábej*.

Enquanto esta imortalidade não chega, a igreja foi instrumentalizada, desde o princípio, pelos Ikólóéhj para estabelecer uma forma de estar no mundo. Além dos objetivos já analisados aqui – ampliação da socialidade, tornar afins potenciais em afins reais, se alegrar, antecipar a imortalidade, conceder prestígio às lideranças – recentemente meus interlocutores protagonizaram um movimento reivindicatório na aldeia que deixou claro que fins políticos também compõem esta instrumentalização. Ao tempo que os Ikólóéhj estão se aproximando do modo branco/protestante de ser, eles estão domesticando estes mesmos brancos em função dos seus interesses. Concluirei tratando deste movimento reivindicatório.

# Epílogo



Em um domingo de janeiro, estava sentada com meus anfitriões à sombra de nossa casa depois de saborear peixe assado e *xíbòjà* (mandioca) preparados por Marina, filha de Babesájá. Durante a conversa informal, fui surpreendida pelo meu amigo Xijavabáh com o relato de três mitos que, segundo ele, nos ajudam a compreender o caráter dos Ikólóéhj.

O primeiro mito falava do homem que foi tirar o filhote de gavião real da árvore e seu amigo, que o estava traindo com sua mulher, o deixou preso lá em cima retirando o tronco por onde subiu. Com o tempo, este homem acabou se transformando em gavião, a ave. O mito é longo (M-11), mas ao fim e ao cabo, o homem-gavião, mesmo depois de muito tempo, esperou o momento certo e vingou-se do traidor matando-o. O homem traído, transformado em ave, não esqueceu quem era. Este mito lembra o mito Bororo do “desaninhador de pássaros”, parecendo mesmo ser uma variação distante deste que foi o mito que desencadeou a análise estrutural realizada por Lévi-Strauss (2004[1964]) nas Mitológicas.

O segundo mito que me foi contado naquela tarde trata dos caçadores de tatu (M-12). O caçador que desejava ficar com a mulher do companheiro trancou-o no buraco do tatu que estavam caçando. Encheu o buraco de fumaça a fim de asfixiá-lo e ficar com sua mulher. O homem traído conseguiu fugir e matou os amantes.

O terceiro mito relatava a história do homem que encontrou e criou um filhote de jiboia. Ele sempre caçava veados para alimentá-la e ela cresceu. A primeira vez que ele não teve sucesso na sua caçada, a jiboia matou seu protetor; sua natureza não foi modificada a despeito do convívio com o humano (M-13).

Xijavabáh, notável pensador indígena, me explicou como ele interpreta estes mitos:

A gente pode parecer que é branco. A gente veste roupa do branco, fala português, até acredita no Deus do branco, vai à igreja, ouve as músicas, come a comida, mas nunca vai deixar de ser Ikólóéhj de verdade. Lá no fundo a gente sempre vai ser índio, pensar como índio. Eu não esqueço quem eu sou e o que eu tenho que fazer no meio dos brancos. Assim como o índio que virou gavião real só fez isso do lado de fora, aparentemente, assim é a gente. Ele criou pena, assim como a gente tem roupa, coisas, celular e carro dos brancos. Ele piava como gavião, assim como a gente fala português. Ele não esqueceu de se vingar daquele que lhe fez mal, lá no fundo ele continuou gente. Assim como o caçador de tatu não virou tatu. Assim como a jiboia não esqueceu quem ela era, mesmo sendo criada por um homem. Assim somos nós.

A exegese de meu amigo é a epítome perfeita do que pretendi mostrar nesta tese. O universo *ikólóéhj* é um universo em constante transformação. Aproximando-se dos *Outros* que cruzam seu caminho, sejam eles humanos ou não, os Ikólóéhj foram se transformando, tal qual o gavião do primeiro mito; escaparam de armadilhas, tal qual o caçador de tatu; e se adaptaram, assim como a jiboia do terceiro mito, a situações momentâneas, mas não deixam de ser quem eles são. Sua compreensão do universo não foi substituída pela lógica ocidental,

dicotômica e maniqueísta com a qual passaram a conviver a partir do contato interétnico. Os elementos desta lógica, tais como aqueles inseridos pela pregação protestante fundamentalista, mas também os outros decorrentes da aproximação com o mundo dos brancos, foram sendo experimentados com grande interesse, e neste processo de experimentação foram sendo domesticados nos termos dos Ikólóéhj. Sugiro que foi precisamente isso que aconteceu com a presença missionária. Abertos aos princípios cristãos que entenderam como uma segunda oportunidade de aceitar o convite da imortalidade proposto por *Gorá/Paadajj/Deus*, os Ikólóéhj se transformaram em *crentes*, mas por cerca de quarenta anos esta adesão ao protestantismo fundamentalista não se mostrou satisfatória para eles, pois a imortalidade – como eles sabem desde o tempo em que os xamãs viajavam para as aldeias dos *Gojánéhj* e para o *Garpi* – é indissociável da *ibalæ* (dança/festa).

Não era essa imortalidade, proposta pelos brancos, que eles almejavam. Um céu sem *ibalæ* ininterrupta, sem *ì sòhn* inextinguível e sem mulheres incansáveis, não parecia muito atraente, ao contrário daquele que sabiam (porque viam) desde os tempos míticos, antes de *Gorá* cortar a escada que dava acesso ao *Garpi*. A disjunção entre a promessa da imortalidade e a dança não convenciu completamente meus interlocutores. Cantar na igreja afirmando a alegria da “salvação”, dissociando a dança – considerada demoníaca pelos missionários – da música e da alegria era algo incompreensível para muitos. Mesmo assim os Ikólóéhj se lançaram a esta nova experiência. Estavam (como ainda estão!) experimentando. Desejavam a imortalidade e fizeram da igreja um laboratório para tentar alcançá-la. No entanto, por quarenta anos, o *modus operandi* da igreja demasiadamente próximo do “ser branco” não foi suficiente para atrair a maioria.

Era impossível viver sem dançar e experimentar antecipadamente a imortalidade póstuma e, por isso, as festas tradicionais – com ou sem xamãs, em maior ou menor intensidade – continuaram a acontecer. Quando os Ikólóéhj perceberam que “não poderiam viver sem dançar”, transformaram o culto da sua igreja inserindo as danças. Já que eles haviam se transformado em *crentes* nos seus termos, dentro do que eles entendiam como *boa conduta*, também a igreja foi transformada. Quando isso aconteceu, puderam deixar de dançar nas festas tradicionais, ao menos momentaneamente. Portanto, atualmente eles estão experimentando as festas da igreja como espaço-tempo privilegiado de viver momentos alegres, antecipando a imortalidade e ampliando a socialidade em proporções nunca antes atingidas. Não foi insignificante a igreja ter sido apontada pelos Ikólóéhj como o lugar da “cultura” na reunião do Plano de Gestão que comentei alhures.

**Figura 35** - Abertura da Etapa Local da CNPI na aldeia Ikólóéhj.



Cacique Sebirop (segundo da direita), Alía (segundo da esquerda) e Vasa Séhv (primeiro da esquerda) lideram a abertura da conferência com canções e danças xamânicas no espaço da igreja.

Fonte: Lediane Fani Felzke. Aldeia Ikólóéhj. Abril/2015.

É ali que eles se sentem plenamente Ikólóéhj, pois dançam. Não obstante, isso não significa que as festas tradicionais, atualmente em suspenso, tenham desaparecido de suas vidas – da mesma forma que os *Gojanéhj*, os *Garpiéhj*, os *Olixixià*, o *Zagapóhj* e os outros seres intangíveis não desapareceram – até porque nem todos, como vimos nos capítulos precedentes, concordam com tais experimentos na igreja. Há aqueles que insistem em dançar ao som das canções xamânicas, de suas próprias canções e das canções dos ancestrais. Estas canções e danças foram entoadas com muita empolgação, nas dependências da igreja, nos dias da Etapa Local da Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI) em julho de 2015 – que contou com a presença de centenas de indígenas do estado, das etnias Karitiana, Karipuna, Arara, Zoró além dos Ikólóéhj – inclusive com a matança de um animal de criação, a festa *Gov Akàe*, e o consumo de *ì sóhn* pelos matadores. Vários Ikólóéhj envolveram-se neste momento de *apresentação* – *crentes* (no sentido estrito) ou não – que, como apontei anteriormente, nunca constitui apenas um evento para os *outros*, mas uma festa para si

mesmos e, como tal, trouxe muita satisfação aos participantes. O fato de ter sido na igreja não constituiu uma questão para os *crentes*.

Os Ikólóéhj permitem e desejam a presença dos *outros*, inclusive dos brancos – dentre os quais, os missionários – em suas vidas. São abertos aos seus conhecimentos, mercadorias, tecnologias, esportes e à sua religião. Entre todos os elementos dos *outros* que passaram a compor e transformar seu universo, o futebol, a motocicleta, o celular e, mais recentemente, a internet exercem uma atração especial. Lembro que nos primeiros meses que vivi na aldeia era fascinante sentar com os jovens e trocar fotos, clipes de música, áudios e vídeos pelo celular utilizando *bluetooth*. Ora, nunca antes na minha vida eu havia utilizado *bluetooth*. Meu celular possuía este recurso, mas eu não sabia usar! Aprendi na aldeia com os adolescentes. Tamaña capacidade de absorver e instrumentalizar, para seus fins e objetivos, o que lhes é exterior me fez pensar se o mesmo não acontecia com a igreja.

**Figura 36** - Preparando o Gov Akàe, a matança do animal de criação.



No pátio da igreja, durante a CNPI, os matadores da presa aguardam a chegada da queixada.  
Crédito: Lediane Fani Felzke. Aldeia Ikólóéhj. Abril/2015.

Diante das reflexões que desenvolvi no decorrer desta tese, parece que sim, que os Ikólóéhj instrumentalizaram a igreja e a doutrina protestante fundamentalista para resolver questões de sua própria sociocosmologia. Não se trata de uma substituição (como desejam os

missionários), nem de um sincretismo (como ocorre em outros contextos), mas de um pensamento aberto e inclusivo. Seu modo de pensar reconheceu o distante e impronunciável *Gorá/Paadajj/Deus* em uma nova condição, que ele havia apresentado primeiramente aos brancos, entregando a eles suas palavras através da Bíblia e que tratou de fazer chegar aos *Ikólóéhj* enviando pessoas (os missionários) para lhes falar. Este mesmo modo de pensar encontrou lugar para Jesus Cristo no *Garpi*, junto às dezenas de *outros aliados* (todos os *Garpiéhj*) que são conhecidos desde tempos imemoriais.

Quando os missionários ensinaram que as almas dos crentes iam morar no céu, diferente da versão *ikólóéhj*, que localizava a morada do *pàágóhkàhv* no mundo subaquático junto aos *Gojánéhj*; Xípo Ségóhv aprendeu a conhecer *Ixía Népo Tóbr*, a aldeia dos *Olixíxia* no *Garpi*, onde as almas dançam ininterruptamente. Quando os xamãs explicaram que visitavam a maloca de *Gorá/Paadajj/Deus* e os missionários disseram que isso era mentira, que nenhum pecador pode chegar perto de Deus, meus interlocutores deduziram que há outro plano cósmico, acima do *Garpi*, onde *Gorá/Paadajj/Deus* habita sozinho e o *vaváb* não pode ir (embora eu mesma não tenha investido neste ponto). Quando o protestantismo fundamentalista associou os *Gojánéhj* aos demônios, os *Ikólóéhj* passaram a “se cuidar mais” deste que é seu afim desde os tempos míticos e que continua desejando suas mulheres – afinal, ao que parece, crianças deficientes continuam nascendo.

Os *Ikólóéhj* sabem exatamente o que estão fazendo. Eles desejam ser *crentes*, eles desejam a igreja, eles desejam as festas da igreja, eles desejam a imortalidade da alma verdadeira (*pàágóhkàhv*) no *Garpi*, na *Ixía Népo Tóbr* (ou nos *Gojánéhj*), bebendo *ì sóhn* interminável e dançando ininterruptamente com belas e incansáveis mulheres; mas eles desejam a também imortalidade aqui na terra, quando Jesus vier novamente para “levantar tudo” (*pažérégáhv*, o corpo, o couro) unindo corpo e alma (ou almas). Neste mundo imortal, *pàáxo (dindĩnã)* e *pàáxo à* (que importunam *Goján Gíbr* no *Garpi*) não serão mais problema e nem motivo de temor e preocupação, afinal não haverá mais morte e a pessoa não mais será decomposta em três almas.

Estes desejos, para os *Ikólóéhj*, não excluem os demais moradores do cosmos, do *Garpi*, da *Gála (Gòhj)* e do *I* (os *Gojánéhj*), muito menos os *vavábej*, afinal, são eles (não apenas os que já partiram) que sabem, que veem e que conversam com *Gorá/Paadajj/Deus* e com Jesus. Falou o *vaváb* a um amigo que, ao contrário dos demais, ele não precisa fechar os olhos durante as orações, pois ele vê *Gorá/Paadajj/Deus* na sua frente quando ora. Estaria fingindo ser *crente*? Evidente que não! Mas então do que se trata aqui? Trata-se de uma adesão ao

protestantismo fundamentalista nos termos que o pensamento *ikólóéhj* conhece. É o seu entendimento do universo que está operando. Não há uma contradição, há um equívoco, no sentido que lhe confere Viveiros de Castro (2004). Esse equívoco não será desfeito, pois o que está em jogo é uma diferença de perspectivas e o grande equívoco dos missionários é tentar desfazer esta diferença.

Os *Ikólóéhj* enxergam aquilo que os brancos chamam de espíritos como *gentes*, que habitam o nosso e ou outros planos. Essas *gentes* têm suas próprias formas de viver e não estão sujeitas ao modo de pensar dos humanos, menos dos brancos e tampouco dos missionários. Elas não se importam com a imortalidade, já são imortais. Mas não têm condições de oferecê-la aos humanos aqui na terra, no máximo oferecem a imortalidade para aqueles que passarem pela morte e se transformarem para usufruí-la no *Garpi* ou no *Gojánéhj* e, ao que parece, não se incomodam que os *Ikólóéhj* desejem aceitar a segunda chance que lhes oferece *Gorá/Paadjaj/Deus*. Não são exclusivistas como é o pensamento protestante fundamentalista. Ao que parece, estão ali aguardando o momento em que os *Ikólóéhj* tornar-se-ão imortais. Mas continuam desejando o contato com seus amigos e é por esta razão que frequentemente, em forma de *evòréhj*, vêm visitá-los. Quem sabe um dia os *Ikólóéhj* revolucionem mais uma vez seu modo de ser *crente* e retomem o diálogo com seus *aliados*? *Vavábej* preparados para isso existem, embora, como aponte, por hora meus interlocutores estão experimentando viver sem precisar contatar estes antigos *aliados*. Mas a possibilidade existe, pois, como disse meu amigo Sebirop, “quando você casa com uma segunda mulher, você não abandona sua primeira esposa, pelo contrário, continua cuidando dela até o fim, assim como da segunda. É assim que é!”. Não se trata aqui de uma metáfora sobre religião, como se poderia pensar em um primeiro momento.

Ora, os xamãs *Ikólóéhj* casavam com as mulheres dos outros planos, e o casamento é a forma limite de aparentamento por convivialidade, comensalidade e troca de substâncias. Não é o mesmo que os *Ikólóéhj* estão fazendo ao aderir ao protestantismo fundamentalista? Não estão eles aparentando pela comensalidade a *Gorá/Paadjaj/Deus* e Jesus? Vimos que a palavra de Deus é reputada como “alimento” que fortalece e mantém, e quem “come deste alimento” fica forte, “não fica magrinho”, segundo a fala do missionário que registrei no final do primeiro capítulo. O segundo elemento de aparentamento é a Santa Ceia que constitui um ponto a ser explorado em pesquisas futuras. A Santa Ceia é a lembrança da morte de Cristo na cruz através do consumo de alimentos que representem seu corpo e sangue – biscoito e

refrigerante nas vezes que assisti. Novamente a relação com *Gorá/Paadjaj/Deus* é associada com a comensalidade, um dos principais meios de parentamento.

Esta é também a relação de um mestre/dono com sua criação, para os *Ikólóéhj*, os crentes são *xikóvéhj* (animais de criação dele) de *Paadjaj* (nosso dono). Já vimos acima que os animais de criação (*gav*) são aparentados, tornam-se filhos dos seus donos. Sugiro, portanto, que quando Sebirop fala que os *Ikólóéhj* casam com nova esposa sem abandonar a primeira, ele está dizendo que ao aparentar uma nova pessoa (Jesus?) – e com ela passar a seguir toda a cosmologia envolvida – eles não abandonam as outras *gentes* que foram aparentadas, os *Gojánéhj* e – mais recentemente – as mulheres *olixixà* e todo o pensamento cosmológico que os acompanha. Da mesma forma o homem traído (M-10) não esquece quem é mesmo transformado em gavião, o caçador (M-11) não deixa de vingar seus traidores e a jiboia do mito (M-11) não oblitera sua natureza.

Meu companheiro de pesquisa, o professor Iram Káv Sona (2015, p.57), proferiu uma conclusão um tanto melancólica no seu trabalho de conclusão de curso sobre a festa *Garpiéhj Náe*. Diz ele:

A união de antigamente foi revertida para as festas da igreja. No entanto, essa é uma união que despreza a forma antiga de festejar. Esse é o lado ruim da influência da religião externa. Diante disso, penso que a festa *Garpiéhj Náe* permanecerá viva apenas na memória e no texto escrito e que a ligação dos *Ikólóéhj* com os seres espirituais do *Garpi* corre o risco de ser desligada, como se o *zérégòhj* fosse definitivamente rompido.

Apesar de sugerir que as festas tradicionais ficarão “apenas na memória e no texto escrito”, ele informa que a ligação com os “seres espirituais... **corre o risco** de ser desligada”. A presença frequente dos *evòréhj* demonstra que ainda não foi. Além disso, segundo a interpretação dos mitos acima feita por Xijavabáh, os *Ikólóéhj* continuam sendo *Ikólóéhj*, apesar da aproximação do mundo dos brancos e de tudo que lhe diz respeito, inclusive a religião.

Durante o tempo que vivi na aldeia e na sequência, durante a escrita da tese, este argumento foi criando força, mas sempre me restava certa dúvida. Muitas vezes me perguntei se estava compreendendo adequadamente o que meus interlocutores me diziam. Meus dados me mostravam que desde o princípio do contato interétnico e da presença missionária, a despeito das condições assimétricas da relação entre os indígenas e os brancos, os *Ikólóéhj* aprenderam a manejar e adquiriram o controle sobre os ensinamentos protestantes fundamentalistas. Não obstante, foram apenas dois meses antes de terminar a escrita que tive certeza de que minhas hipóteses, baseadas, evidentemente, nas pistas que me foram dadas pelos meus interlocutores e na minha própria vivência na aldeia, estavam no caminho certo.

Em 14 de outubro de 2016 – uma sexta-feira – fui visitar meus amigos na aldeia Ikólóéhj aproveitando minha ida de Brasília para Ji-Paraná para ver minha família. Neste dia encontrei uma situação inusitada. Desde a segunda-feira daquela semana – dia 09 de outubro – um movimento reivindicatório estava em andamento. Lideranças da comunidade haviam suspenso as aulas, fechado a escola e estavam reunidos permanentemente exigindo a presença do Coordenador Estadual da Educação Escolar Indígena, do Coordenador Regional da FUNAI e outras autoridades. Pelo que pude apurar naquele dia, houve um desentendimento entre um professor indígena (*ikólóéhj* por adoção) e uma parte significativa da comunidade devido às eleições municipais que tiveram lugar na aldeia – há uma sessão eleitoral na aldeia Ikólóéhj – no dia dois de outubro. O problema surgiu porque este professor apoiava um candidato a vereador diferente daquele que era apoiado pelos demais. Um terceiro candidato também tinha adesão na aldeia. Todos os candidatos em questão eram brancos. Ao que parece, o professor em questão falou mal da comunidade por não ter votado no seu candidato. Esta se sentiu ofendida.

Lembro que “falar mal” consiste em um dos piores insultos na concepção de boa conduta *ikólóéhj*. Em tempos passados esta má conduta causou o violento episódio envolvendo os Arara que abordei no capítulo dois. Pois bem, este “falar mal” parece ter tomado proporções muito grandes e a comunidade estava reunida exigindo a presença das autoridades para entregar um documento reivindicando o afastamento deste professor indígena da escola da aldeia. Não vou entrar no mérito de julgar se esta reivindicação é justa ou não. Não tenho autoridade e competência para isso, pois acompanhei apenas o desfecho do processo. Pessoalmente considero este professor meu amigo, foi um dos colaboradores desta pesquisa e é uma importante liderança *ikólóéhj*.

O que chamou minha atenção foi o fato de que tal movimento estava sendo articulado pelas lideranças da igreja e o próprio templo – em que dezenas de vezes assisti os cultos e que foi o palco onde se desenrolaram as festas descritas no primeiro capítulo – serviu de base onde as lideranças e a maior parte dos moradores da aldeia permaneceram reunidos durante cinco dias.

Quando cheguei à aldeia para visitar meus amigos fui imediatamente informada do fato. Da casa dos meus anfitriões, situada ao lado do campo de futebol, era possível ouvir as canções entoadas e os gritos de ordem que vinham da igreja, situada mais abaixo (Figura 06). Soube que este movimento permaneceu assim durante toda a semana. As canções entoadas variavam entre hinos da igreja e canções tradicionais *ikólóéhj*. No fim da tarde, junto com

Babesájá, a quem chamo carinhosamente de *gàj* (mãe), fui até o local da reunião. Eu era a única pessoa não indígena presente. O Coordenador da Educação Escolar Indígena do Estado, da etnia Poruborá, havia chegado há algum tempo juntamente com Heliton Xijavabáh, importante liderança *ikólóéhj*, como apontei em outro momento. Ambos estavam sentados em frente ao palco do templo. Ao redor, em semicírculo, se postaram homens e mulheres pintados, as dezenas de homens presentes empunhavam bordunas – eu mesma não sabia da existência de tantas bordunas na aldeia – e as mulheres empunhavam bordunas improvisadas, feitas do pecíolo das palhas de alguma palmeira (não consegui identificar se era babaçu). Estavam todos armados e um visível tom guerreiro permeava o ambiente.

Ao entrar na igreja e sentar junto com *gàj* no fundo – como de costume – fiquei observando o desenrolar dos fatos. Outras pessoas, especialmente mulheres e crianças, também observavam sentadas nos bancos. Alguns amigos, ao me vir chegando, cumprimentaram de longe. A maioria, no entanto, estava com a atenção fixa no que os donos da palavra diziam às duas autoridades sentadas à sua frente. Vários homens e mulheres falaram. E as horas foram passando. Depois de muitas falas, um documento foi entregue ao Coordenador que afirmou que analisaria a situação e tentaria atender as reivindicações dos manifestantes. Assim que as lideranças deram por concluído seu movimento reivindicatório, os líderes da igreja (e deste movimento) pediram para encerrar o protesto com uma oração.

Depois da intensa agitação de uma semana “de guerra”, por assim dizer, foi com uma oração que o movimento reivindicatório encerrou-se. Oração esta que mostrou elementos distintos das que eu acompanhara durante meus meses de pesquisa. As orações na aldeia eram sempre acompanhadas em absoluto silêncio. Apenas a pessoa que dirigia, falava. Pela primeira vez escutei, da parte de alguns indígenas, enquanto o líder orava, os balbucios característicos de igrejas com feições pentecostais e neopentecostais. Mais um elemento parece estar sendo inserido na sua forma de culto. Especulo inclusive que esta será a nova experimentação a ser empreendida pelos *Ikólóéhj*, a inserção mais vigorosa do Espírito Santo e de todo aparato ritual dele decorrente. Afinal, como abordei no primeiro capítulo há uma periódica convivência com os pentecostais que atuam entre os Suruí Paiter.

Depois desta oração, rapidamente todos se dispersaram e retornaram para suas casas. Já era noite e eu estava apreensiva de ter que retornar à cidade sozinha de carro. Mesmo assim ainda consegui falar com algumas pessoas rapidamente sobre o que havia acontecido. Um dos líderes do movimento (e da igreja) fez questão de me dizer: “viu só, é assim que a gente vai fazer agora com quem fala mal da gente”.

Esta experiência foi muito importante para compreender melhor o que meu amigo Xijavabáh havia me explicado meses atrás. Dois sentimentos tomaram conta de mim quando me deparei com esta situação. De um lado fiquei positivamente impactada ao ver os *crentes* organizados fazendo uma reivindicação, de outro me perguntei se este movimento não gerará uma censura ainda maior sobre o que as pessoas podem ou não falar. Censura esta que senti em algumas oportunidades no decorrer do tempo que vivi entre os Ikólóéhj. Esta é uma questão que proponho acompanhar em futuras pesquisas.

Não obstante, ter assistido a esta inusitada reunião na igreja me concedeu elementos para concluir que mesmo após cinquenta anos de pregação protestante fundamentalista, são os Ikólóéhj que estão no controle da situação. São eles que determinam o que fazer com a instituição (igreja) e os ensinamentos (protestantes) que os missionários legaram a eles. E eles continuam experimentando. Certamente novos desdobramentos, que merecem ser seguidos, terão lugar daqui para frente.

Depois de aceitar um novo convite à imortalidade, de utilizar a adesão ao protestantismo fundamentalista para ampliar a socialidade através das festas, de viver momentos alegres antecipando esta imortalidade através da dança estão, afinal, instrumentalizando a igreja e seu aparato cosmológico para seus interesses políticos. Sugiro que, neste momento, mais do que o evangelho cristão, foi a força do xamanismo que os mobilizou e os fez reafirmar quem eles são: pessoas ativas com as quais “não se brinca” e das quais não “se fala mal”, enfim, *Ikólóéhj tere*.

Quanto às *histórias dos antigos*, muito ainda está por ser registrado e analisado. A rica mitologia, que perscrutei em parte, é potencialmente inspiradora para tratar de inúmeros temas caros aos Ikólóéhj e tem muito ainda a ser explorada. Neste sentido, entendo este trabalho como um estímulo a pesquisas futuras a serem executadas por mim, por outros pesquisadores, mas principalmente, pelos pesquisadores *ikólóéhj* que estão ingressando na universidade.

# Referências

- ABREU, Stela Azevedo. **Aleluia: o banco de luz**. UNICAMP, 1995.
- AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, n. 89, p. 151-189, 1992.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do fundamentalismo evangélico. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. Vol. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.
- AUGUSTA DA SILVA, Aparecida. **Em busca de diálogo entre duas formas distintas de conhecimentos matemáticos**. Faculdade de Educação. São Paulo: USP, 2008. (Tese de Doutorado).
- BAINES, Stephen. **“É a Funai que sabe”**: a frente de atração Waimiri-Atroari . Belém/PA: Museu Emílio Goeldi, 1990.
- BENTO, Rodolpho. **A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj**. São Carlos: UFSCar, 2013. (Dissertação de Mestrado)
- BRUNELLI, Gílio. **De los espíritos a los micróbios: salud y sociedad em transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña**. Quito, Ecuador: Abya-Yala; Roma, Itália: MLAL, 1989. (Colección 500 años).
- \_\_\_\_\_. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi Mondé frente à sociedade envolvente. In: J.LANGDON (org.), **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996.
- BUTT COLSON, Audrey. Hallelujah among the Patamona Indians. **Antropologica**. N.28, 1971.
- BUTT COLSON, Audrey. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. **Antropologica**. N.63-63, 1985. (p.103-149)
- CÂNDIDO, Francisco de Moura. **O mundo xamânico dos Apurinã: Um desafio de interpretações**. Artigo em fase de editoração. S/D.

CAPIBERIBE, Artionka. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões Palikur. In: In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo**. São Paulo: Annablume, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAYÓN, Luís. **Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2013.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Editora Cosac Naify, 2012 [1974].

CLOUTIER, Sophie. **Une nouvelle éthique em rupture avec la tradition: la conversions des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nouvelles Tribus**. Département d'anthropologie. Faculté des arts et de sciences. Université de Montréal, 1988.

DAL POZ, João. **No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual**. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia. FFLCH, USP. São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. **Dádivas e dívidas na Amazônia: Parentesco, economia e ritual nos Cinta Larga**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP: 2004. (Tese de Doutorado).

DIAS JUNIOR, Carlos Machado. **Entrelinhas de uma rede: Entre linhas Waiwai**, 2006. (Tese de doutorado).

FAJARDO PEREIRA, Maria Denise. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

FAUSTO, Carlos. De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995. p. 61-120.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

\_\_\_\_\_. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2014.

FELZKE, Lediane Fani. **Quando os ouriços começam a cair:** a coleta da castanha entre os Gavião de Rondônia. Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. Porto Velho: UNIR, 2007. (Dissertação de Mestrado)

FELZKE, Lediane Fani *et.al.* Memória e resistência na migração para a Amazônia: o caso de Nova Londrina em Ji-Paraná, estado de Rondônia, Brasil. **Mundo Agrário**, v. 15, n. 30, 2014.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia Waiãpi:** criação, expansão e transformação do mundo. São Paulo: USP, 1988. (Tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie. LANGDON, E. **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. **Cadernos de tradução**. V. 2, n. 30, p. 63-82, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis D. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin (org.). **Trasformando os deuses:** os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

GĀRAH ITXA. **Corredores etnoambientais na Amazônia Ocidental:** principais resultados do projeto Gārah Itxa, 2009-2012. Disponível em: [file:///C:/Users/Lediane%20Frlzke/Downloads/22-02-2013-Garah\\_itxa\\_1.pdf](file:///C:/Users/Lediane%20Frlzke/Downloads/22-02-2013-Garah_itxa_1.pdf). Acesso em abril de 2016.

GONÇALVES, M. **O Significado do Nome.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GUERREIRO JR, Antônio. **Ancestrais e suas sombras:** uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. PPGAS/DAN/UnB, Brasília: 2012 (Tese de doutorado).

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. **L'homme**, p. 138-155, 1988.

\_\_\_\_\_. Shamans, prophets, priests and pastors. **Shamanism, history, and the state**, p. 32-75, 1996.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

\_\_\_\_\_. **La palma y las Pléyades:** Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Bogotá, Colombia: Ediciones Universidad Central, 2011.

HUGO, Victor. **Desbravadores.** Humaitá: Missão Salesiana de Humaitá. 1959.

INSTITUTO Socioambiental. **Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/arara-do-rio-branco/1233>. Acesso em: 23 de janeiro de 2016.

ISIDORO, Edinéia Aparecida. **Situação sociolinguística do povo arara: uma história de luta e resistência**. Universidade Federal de Goiás, 2006. (Dissertação de mestrado em Linguística).

KÁV SONA, Iram. **Festas tradicionais do povo Ikólóéhj Gavião**. DEINTER/UNIR. Ji-Paraná, RO: 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso)

KAPIA'AR, Zacarias. **Bekà: o lugar da educação tradicional Gavião**. DEINTER/UNIR. Ji-Paraná, RO: 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso)

KRACKE, Waud H. **Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANGDON, Jean (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996.

LEA, Vanessa. Casas e casas mebengokre. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; DREYFUS, Simone. **Amazônia: etnologia e história indígena**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, 1993.

\_\_\_\_\_. **Riquezas partíveis de pessoas intangíveis**. São Paulo: Edusp, 2012.

LEENHARDT, Maurice. **Do kamo: la persona y el mito em el mundo melanésio**. Barcelona: Paidós, 1997 [1947].

LEONEL JR., Mauro de Mello. **Relatório de Avaliação da Situação dos Gavião (Digüt) – P.I. Lourdes**. Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE): Novembro, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Documents Rama-rama. **Journal de la Société des Américanistes** 39: 73-84, 1950.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1955].

\_\_\_\_\_. Les organisations dualistes existent-elles? In: LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Paris, Plon, 1958 [1956]. Pp. 147-180.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012 [1958].

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem.** 6.ed. Campinas, SP: Papyrus, 2006 [1962].

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido.** São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].

\_\_\_\_\_. **História de lince.** São Paulo: Companhia da Letras, 1993[1991].

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005.

LOVOLD, Lars. **Through mythical eyes: the traditional word view of the Gavião and the Zoró Indians of Brazil.** Institute of Social Anthropology, Oslo. s/d.

MELATTI, Julio Cezar. **Messianismo Craô.** Brasília: 2009 [1972]. Disponível em: <http://www.julielatti.pro.br/livros/livro72.pdf>. Acesso em: Setembro de 2016.

\_\_\_\_\_. Aripuanã. In: **Áreas etnográficas da América Indígena.** Retocado em 2011. Disponível em: <http://www.julielatti.pro.br/areas/24aripuana.pdf>. Acesso em: 25 de março de 2014.

\_\_\_\_\_. **Áreas etnográficas da América indígena: por que áreas etnográficas.** Brasília: DAN-ICS-UNB, 2011.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás.** 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

MEYER, Julien & MOORE, Denny. **Arte verbal e música na língua Gavião de Rondônia: metodologia para estudar e documentar a fala tocada com instrumentos musicais.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. v. 8, n. 1. Jan-Abr. Belém, 2013. p.113-128.

MINDLIN, Betty. **Nós Paiter: os Suruí de Rondônia.** Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Relatório Complementar de Avaliação das Invasões no Posto Indígena Lourdes (PIL), dos índios Gavião e Arara (Karo).** Ministério do Interior e Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE): Agosto, 1984.

\_\_\_\_\_. **Tuparis e Tarupás: narrativas dos índios Tuparis de Rondônia.** Edusp, 1993.

\_\_\_\_\_. **Moqueca de maridos: mitos eróticos.** Editora Record, 1997.

\_\_\_\_\_. **Terra Grávida.** Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1999.

\_\_\_\_\_. **O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros.** Cosac & Naify, 2001.

\_\_\_\_\_. **Vozes da origem.** Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2007.

MINDLIN, Betty; TSORABÁ, Digüt; SEBIROP, Catarino. **Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião Ikolen de Rondônia.** São Paulo: SENAC; Terceiro Nome, 2001.

MEIRON. MISSÃO Evangélica Indígena de Rondônia. Disponível em: <http://meiron3.blogspot.com.br/>. Acesso em: março de 2014.

MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL. **Testemunho dos missionários Horst Stute e Annette.** Publicado em 17/08/2012. Disponível em: <http://novastribosdobrasil.org.br/artigos/testemunho-dos-missionarios?start=18>. Acesso em fevereiro de 2013.

MONTAGNER, Delvair. Cânticos xamânicos dos Marubo. LANGDON, E. J. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.

MOORE, Denny. **Relatório PI Igarapé Lourdes.** 1978. Mimeo.

\_\_\_\_\_. **Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil.** New York, 1984.

\_\_\_\_\_. Classificação interna da família lingüística Mondé. **Estudos Lingüísticos.** 34. 515-520. 2005.

MORGADO, Paula. O sentido das missões entre os Wayana e Aparai do Paru. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.** Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

MÜLLER, Regina P. Maraká, ritual xamanístico dos Asuriní do Xingu. LANGDON, E. J. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.

MUSEU DO ÍNDIO. Acervo. **Microfilme 43\_2482.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 42\_02414.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 42\_02415.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 42\_02416.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 42\_02417.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 43\_02470.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 43\_02505.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 45\_00058.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 42\_02413.** Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. Acervo. **Microfilme 45\_00999**. Rio de Janeiro.

NEVES, Josélia Gomes. **Cultura escrita em contextos indígenas**. UNESP: São Paulo, 2009. (Tese de Doutorado).

NÓBREGA, Renata. **Contra as invasões bárbaras, a humanidade**: A luta dos Arara (Karo) e dos Gavião (Ikólóéhj) contra os projetos hidrelétricos do Rio Machado, em Rondônia. Departamento de Sociologia, UNICAMP: Campinas, 2008. (Dissertação de Mestrado).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **"O nosso governo"**: os Ticuna e o regime tutelar. Marco Zero: São Paulo, 1988.

OTERO, Julia. **Sobre mulheres brabas, parentes inconstantes e a vida entre outros**: a festa do jacaré entre os Arara de Rondônia. Brasília: UNB, 2015. (Tese de Doutorado)

OTT, Ari Miguel Teixeira e FELZKE, Lediane Fani. A economia e a cultura da coleta da castanha entre os Gavião de Rondônia: um estudo etnográfico. **Gestão Pública: Práticas e Desafios**, v. 2, n. 2, 2012.

PAULA, Jania Maria de. **Karo e Ikólóéhj**: escola e modos de vida. Porto Velho: UNIR, 2008. (Dissertação de Mestrado).

PERRIN, Michel. **Les praticiens du rève**: um exemple de chamanisme. Paris: PUF, 1992.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

RIBEIRO, Fabio Augusto Nogueira. Os Zo'é e as Metamorfoses do Fundamentalismo Evangélico. GRUPIONI, Denise Fajardo & ANDRADE, Lúcia M.M. (org.). **Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015.

RICHARDSON, Don. **O fator Melquisedeque**. São Paulo: Vida, 1981.

RIVIÈRE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**: um estudo comparativo da organização social Ameríndia. São Paulo: EDUSP, 2001.

ROBBINS, Joel. **Becoming sinners**. Christianity moral torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004.

SÁEZ, Óscar Calavia; ARISI, Barbara. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos/The Strange Visitor: Towards a Theory on Amazonian Rituals. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 43, n. 1, p. 205, 2013.

SÁEZ, Óscar Calavia; NAVEIRA, Miguel Carid. Introducción al dossier. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 43, n. 1, p. 197, 2013.

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Urukù e digüt. In: **Journal de la société des Americanistes**. Nouvelle série. Tome XLIV. Musée de L'Homme. Palais de Chaillot. Place du Trocadero. Paris, 1955.

SEEGER, Anthony. **Os Índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Por que cantam os Kisedjê: uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987 [1979]. pp. 11- 29.

SESAI. Quantitativo populacional dos Gavião. Ji-Paraná: 2016 (mimeo)

SILVA, Cristhian Teófilo. Espelhos caribes, reflexos antropológicos: retratos etnográficos de sociedades indígenas. **Anuário Antropológico**. 2000-2001. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, pp. 73-96.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. **Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia**. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

STRATHERN, Marilyn. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

STUTE, Horst. **Dicionário Gavião-Português**. Edição Experimental. Missão Novas Tribos, 2004 (mimeo.)

TURNER, Terence. **Kinship**. Household and Community Structure among the Kayapo. In: Maybury-Lewis (org.), 1979:179-217.

VANDER VELDEN, Felipe. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda, 2012.

\_\_\_\_\_. Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado de conhecimento e propostas de investigação. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica** 2(1): 115-43, 2010.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol.15, n.44, 2000.

\_\_\_\_\_. Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. **Religião e Sociedade**. n. 27(1): 11-23, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**. Vol.14, n.1, 2008.

\_\_\_\_\_. **Praying and Preying**. Oakland, USA: University of California Press, 2016

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

\_\_\_\_\_. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. **Anuário Antropológico**. N. 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, pp. 265-282.

\_\_\_\_\_ (org.). **Antropologia do parentesco**: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000.

\_\_\_\_\_. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**. N.14/15. São Paulo: 2006 (p.319-338).

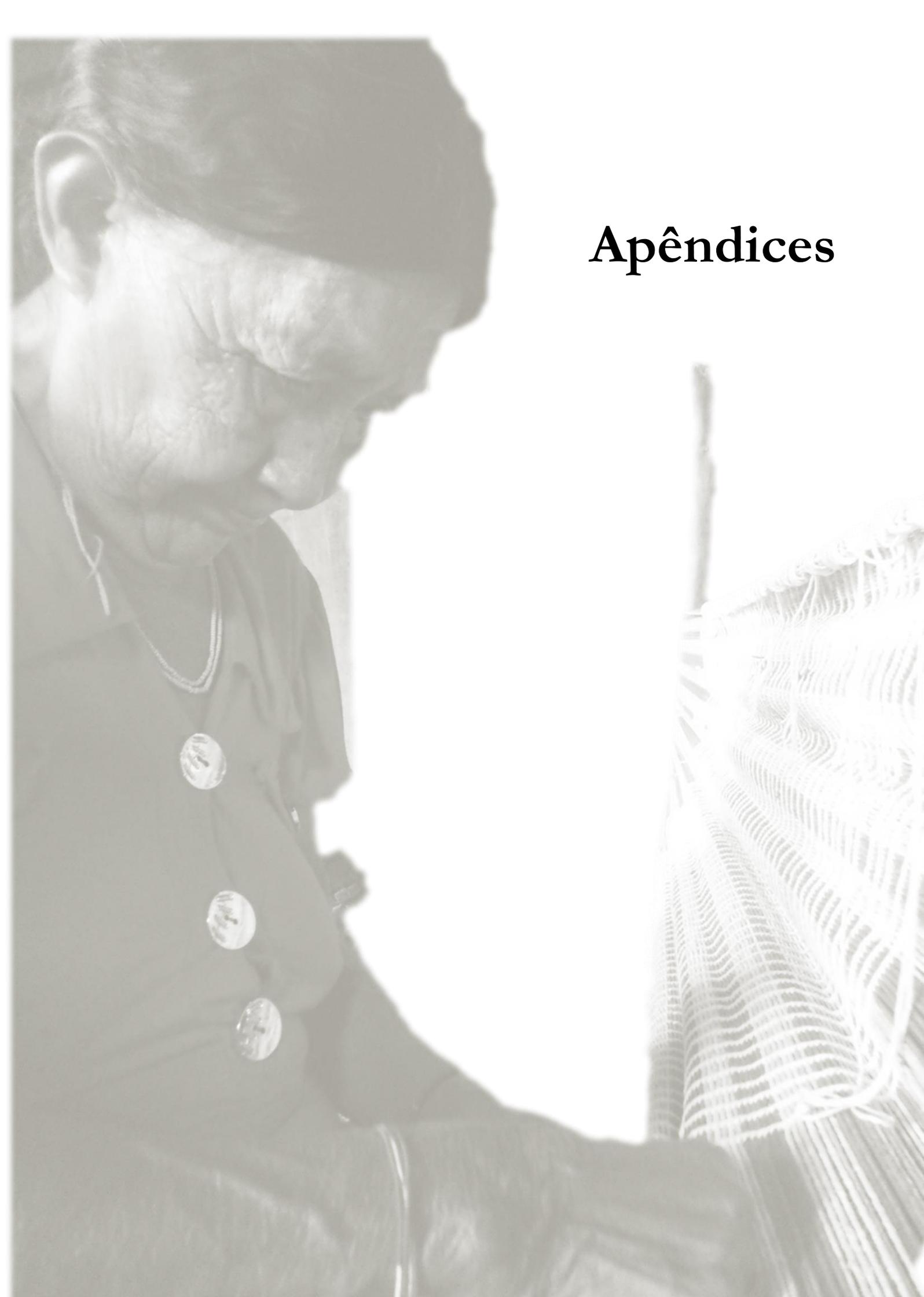
\_\_\_\_\_ O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**.2.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WRIGHT, Robin. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. LANGDON, E. J. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Vol. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.

XAVIER, Carlos C.L. **Os Koripako do Alto Içana**: etnografia de um grupo indígena evangélico. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2013. (Tese de Doutorado).



# Apêndices

# Apêndice 01

## Glossário

Abolov Pòhvà Xi: *lit.* rio de sumaúmas enfileiradas, rio Madeira

Ado: panheiro

Aég: um dos filhos *olixixia* do xamã Xípo Ségóhv com a esposa Nabúv e que vinha curar os Ikólóéhj nas seções xamânicas

Ágav Tih: boto

Ágóa: coração

Akabíh: pilão

Alamàh: (*lit.* colmeia de um tipo de abelha nativa), grande xamã *ikólóéhj*, desaparecido misteriosamente nos anos 1990

Alberto Padág: filho do grande *zavidjaj* Sorabáh Djigúhr, teve atuação primordial nos anos 1980, período da expulsão dos invasores brancos da Terra Indígena Igarapé Lourdes

Alía: *lit.* bicho preguiça, nome de um colaborador da pesquisa

Amóa Sábéh: desenho da casca do jabuti ou a casca do jabuti

Amóa Tih: espírito do jabuti

Ávádúhr, Ávbír e Ávti'á: nome de cada uma das flautas *tortoráv*: a primeira, a do meio e a última, respectivamente

Babesájá: nome de Cecília, minha anfitriã durante os meses que permaneci na aldeia

Báhsèhvéhj: povo das folhas, da folhagem

Bajàe: festa de derrubada

Bajkerev Tigiv: desenho da cobra bico de jaca

Bákóhvà Tih: espírito do coruja

Bàliav: trovoadas distantes, lamento dos mortos

Bapi: parceiro do *madjaj*

Básev Pov: as folhas de babaçu utilizadas como calendário para saber o dia exato da festa

Bàxùhn: amigo

Bebe Kor: caititu

Bebeéhj Tìh: espírito dos porcos queixadas

Bebeéhj: porcos queixadas

Bekáh: local provisório onde os convidados se arrumavam para a festa

Bere: pensamento

Beree: está cantando o pensamento, através da música a pessoa explica seu pensamento.

Pessoas importantes que tem muitas músicas, possuem muitas ideias, muita sabedoria

Béréva: terreiro

Bétagav: árvore utilizada por *Gorá* para esculpir seu irmão (árvore sempre se renova, *Gorá* sempre se renova como a árvore)

Betíhgà: tembetá de resina usado no furo do lábio inferior

Bítagav: nome do irmão de *Gorá* esculpido por ele mesmo

Bòhl Kàhj: caça moqueada que foi conseguida durante a caçada para trazer para a festa *Garpiéhj Náe*, consumido nesta festa

Bòhl: caças moqueadas para ocasião da *Garpiéhj Náe*

Bojá: vocativo para avó ou irmã do pai, neste último caso é uma mulher casável, em ambos os caso o termo de referência é *xi ma bojá*, também pode ser chamada de *kòro*

Boráhr Tìh: espírito das plantas da sorte

Boráhr: planta que dá sorte para caçador

Boráhréhj: povo caçador, que tem sorte para caça

Dájdàjà: *lit.* amassado, nome indígena de João Comprido, colaborador deste trabalho

Dibáéhj: dançarinos do *Goján*

Díbáh: insetos que banham no rio de manhã e à tarde

Díbè: entrecasca de árvore usada para amarrações (envira)

Dindinà: espectro terrestre do morto, espírito perigoso, pode provocar doenças

Djabró: povo morador do *Garpi*, onde há danças ininterruptas, povo festeiro

Djála Kíhr: pessoa muito branca, estrangeiro

Djála: Branco

Djàvpè Tìh: Espírito da taboca utilizada para fazer ponta de flecha, considerado *Pòsor*

Djàvpè: taboca utilizada para fazer ponta de flecha

Djerén: filho mais velho de Xípo Ségóhv com sua mulher *Olixixia*, era o principal espírito auxiliar do xamã

Dji tere: pessoas de respeito, honestas e de *boa conduta*

- Djigúhr: (*lit.* tocaia, espera de animal), nome de um grande chefe *Ikólóéhj*, a pessoa com quem o etnólogo Harald Schultz travou contato nos anos 1950
- Djókángáv: murici
- Djólí: a tatuagem de jenipapo feita no rosto como parte dos ritos de passagem das crianças para a vida adulta
- Dúnábìh: *lit.* nambuzinho abaixado, nome de um guerreiro ancestral dos *Ikólóéhj*
- Evòréhj: pássaro cujo assovio é usado pelas *gentes* aliadas para cumprimentar os *Ikólóéhj*, sinal de que os espíritos aliados estão próximos dos humanos, os protegendo
- Frederico Pinúhn: um dos grandes caçadores *Ikólóéhj*, colaborador da pesquisa
- Ga Kajàe: plantação da roça
- Gádéhgéhj Kav: óleo de gongos
- Gáhrà: tronco erguido na ocasião da festa para representar o dono espiritual dos porcos, o “pai e a mãe do céu”.
- Gàj: vocativo para mãe, cujos termos de referência são *xima gāj* ou *xiti*
- Gàj póhj: vocativo para a irmã mais velha da mãe de EGO
- Gàj xíxìr: vocativo para a irmã mais nova da mãe de EGO
- Gàla Xíhdùhg: cerrado, mata baixa
- Gàla: floresta
- Gapiáhv Tìh: buraco grande que atrai os espíritos para seu interior, era pra lá que *vanáb* enviava os espíritos que ficavam perturbando os seres humanos, abismo, inferno.
- Garpi Pé: estrada no Garpi, caminho que atravessa as aldeias no céu.
- Garpi Xihgùr Xi /Garpi Xihgà Xi: nome de chicha de uma festa
- Garpi: céu
- Garpiéhj Nàe: festa dos seres, das gentes que habitam o céu, o *Garpi*
- Garpiéhj: seres moradores do céu, chamados de *gente* pelos *Ikólóéhj*. São dezenas, enumerei mais de trinta *gentes* diferentes.
- Gávo: estação seca
- Gere: dormida na mata, acampamentos na mata na época de seca, o verão amazônico
- Geró Tìh: mulher sedutora que vive no *Garpi* e pretende distrair os visitantes, os *vanábej*, o que ocasionaria sua morte aqui na terra.
- Gój: terra
- Goján Djìhgéhj: flautas pequenas do *Goján*, tocadas em fileiras.
- Goján Gíhr: *Goján* celeste, branco.

Goján: demiurgo criador do milho, dono de todas as águas, de cima, da terra e do subsolo

Gojándóhléhj: flautas do *Goján*, pares de flautas tocadas por dois homens, mas que são visitadas pelos *Gojánéhj* que tocam através delas

Gojánéhj: o povo de *Goján*, as *gentes* das águas, donos das águas

Gojbíhr Tìh: espírito do marimbondo

Gorá: o principal demiurgo criadores da mitologia, identificado ao Deus cristão pelos *Ikólóéhj*

Gosabeéhj: *lit.* gulosos, é por este nome que *Zagapóhj* chama as queixadas.

Gov Akàe: festa da matança de animal de criação

Govéhj Pòhv: nome adquirido por Sorabáh Djigúhr ao ser *madjaj* de uma festa e que foi passado ao seu neto.

Guléhj: outro povo

Í Bòhv: dono espiritual da madeira usada pra fazer socador de pilão (*ìbòà*)

I Kájà: chicha doce, sem fermentar

I Má Xúvxuv: pássaro do *Goján*

Ì Sòhn: chicha azeda, fermentada de milho, mandioca, cará.

I: todo tipo de água, rios, lagos, igarapés, bebida típica, chicha feita de cará, mandioca, milho, batata, não necessariamente alcoólica

Íbaj Séhv: palha de buriti

Ibala: dançar

Ibalàe: dança, festa

Ibíhr Tun Tun: pássaros de igarapezinho, ou espírito dele

Ìhv Ákabéa: besouro que fica na árvore podre, ou espírito dele, considerado *Posòr*

Ìhv Kósòhr: espírito gago de árvore, considerado *Posòr*

Ijìhj: piranha

*Ikólóéhj* Né Ákin: *gente* conhecida do xamã dos *Ikólóéhj*, que via, visitava

Íraláh Tìh: espírito do pássaro japú

Ivóhv Xi: *lit.* rio vermelho, rio Machado

Ixía Ádóh: *lit.* rocha em pé, formação rochosa na Serra da Providência

Ixía Áhv/Ixía Úhv: *lit.* buraco na pedra, nome da viúva de Moisés Séríhr, uma das colaboradoras de pesquisa

Ixía Népo Tóhr: *lit.* braço na pedra, nome de uma aldeia no *Garpi* onde moram os *Olixixiàéhj*, frequentada pelos xamãs e seus aprendizes

Ixía Tìh: espírito da pedra

Javà Tìhg: o “banquinho pintado”, também chamado de *Neko Tìhg* ou *Alagàhv* pelo *Majakó Tìh* quando este vinha dançar nas festas

Jezój: Jesus

João Xipiábíhr: filho do grande chefe Sorabáh Djigúhr

Kapóhl, Kapóhléhj: barulho no céu, trovão tipo zoada de marimbondo, é sinal de que alguém está doente e/ou partiu

Kasáhléhj: araras

Káv Sona: nome de um colaborador da pesquisa, professor indígena

Kávtóhr: nome de um colaborador da pesquisa

Kìhnéhj: periquitos

Kórkóhr: mesmo *zérar*, usado pelos antigos e ainda hoje pelos zoró

Korkoróh Tìh: É o gavião celeste, morador do *Garpi*, um dos criadores das queixadas do *Garpi* e que vinha visitar os *Ikólóéhj* nas festas.

Ma’eg Másáe: colheita de milho

Ma’eg: milho

Máádjóhr: *lit.* outro em pé, nome de um dos colaboradores da pesquisa

Madaborà: chicha grossa

Madjaj: dono da festa

Magàhj: carnes assadas e moqueadas

Magòhv: carne pilada

Majakóh Tìh: urubu rei celeste, criador de queixadas, que vinha dançar nas festas *Garpiéhj Née*

Majkàhv Xi: macaloba de milho nova ou fermentada

Makàhv Ígíe: colheita de amendoim

Malolòà: outro nome de *Goján*, o chefe dos *Gojánéhj*

Màpir: termo de referência para filhos e filhas a partir de EGO feminino

Matìhréhj: mulheres que ajudavam na preparação da chicha da festa

Matilde Nóhn Nóhn: nome de uma das colaboradoras da pesquisa

Mav Ságàéhj: povo da base do tronco de castanheira

Máxo: cigarro

Mazòhj Sábíhr Tìgìv: pintura corporal do casco do tatu

Mazóhv: chicha grossa de milho maduro.

Mazóvkír, Mazóhvà: canjica pra *Goján*

Mojà: cará

Nabúhv: esposa *olixixìa* de Xípo Ségóhv

Nekó Tíhg: banco pintado ao estilo de onça, considerado onça na perspectiva do *Majakó Tìh*

Nepoáhv: fibras de cipó usada no braço, braçadeira

Óbarápir: vocativo e termo de referência para as mulheres que ocupam a posição de casáveis, (*lit.* filha da irmã)

Ódi: termo vocativo para filha, cujo termo de referência é *xi vaír*

Ódjov: termo vocativo para filho, cujo termo de referência é *xinetón*

Óhbar: vocativo para irmã a partir do EGO masculino, cujo termo de referência é *xihpar*

Óhbaréhj: coletivo de irmã (*óhbar*)

Òhgóe: meu pensamento, minha ideia, minha opinião

Ólidjáh: gancho usado pelos *pááxoéhj* para pescar *Goján Gíbr*

Olixixìa: espíritos auxiliares do xamã, habitam a aldeia celeste *Ixía Népo Tóbr*, com quem Xípo Ségóhv constituiu família

Olixixiáéhj: coletivo de *Olixixìa*

Pa'ígj: *lit.* nosso “tirador”, pessoa que tirou, salvou do mal, advogado que defende

Paadjaj kóe: *lit.* palavra do nosso dono, palavra de Deus, Bíblia

Paadjaj: *lit.* nosso dono, *Gorá/Deus*

Páágóhkàhv: *lit.* nosso invólucro do coração, do pensamento; alma verdadeira, do coração, associadas muitas vezes ao *padìh*

Pááxo à: (1p incl), alma que permaneça no *gój* (plano terrestre) após a morte, ver *dindìnà*.

Pááxoáhv: (pop) pai da mata, assemelhado ao lobisomem, espírito temido e perigoso

Pááxoéhj: almas que vão morar nas aldeias do *Garpi* e que cujo propósito é derrubar *Goján Gíbr* (o *Goján* celeste) para acabar com o mundo, pois sentem saudade dos parentes que permaneceram na terra

Pàbiéhj: povo dos rostos

Padág: nome indígena de Alberto, colaborador da pesquisa

Padìh: (1ª p. plur. Incl.) alma enquanto pessoa viva, sopro vital, energia, força, prestígio, grandeza

Padjia: *lit.* dono da nossa água, ou seja, *Goján*

Papa: vocativo para pai, cujos termos de referência são *xima papá* ou *xisov*

Papa póhj: vocativo para o irmão mais velho do pai

Papa xíxìr: vocativo para o irmão mais novo do pai

Pasav Kókúhv ígí áleá: divulgação de uma festa de construção de maloca

Pasav sev: palha do babaçu

Paváhej: nosso parente, índios próximos, nosso semelhante

Pavánáv tápóh: escada que dava acesso ao *Garpi* (céu) e que foi cortada por *Gorá*

Pazérégáhv: (1ª p. plur. incl.) nosso corpo, nosso couro

Pazov: *lit.* nosso pai, dono da noite

Pèe: fato, acontecimento ou ambiente

Pò Éhj Tìh: espíritos dos bichos

Póá: ritual de assoprar fumaça de tabaco

Pókúhj Náe: festa do fogo

Posáh: nome do *Zerebaj* amigo do xamã Alamàh

Pòsor: *lit.* bicho feio, *gentes* perigosas da cosmologia, termo utilizado para referir-se ao Satanás da doutrina cristã

Séhv bíróhv: *lit.* palha com lista vermelha; filho mais velho do grande chefe Sorabáh Diguhr, nome do cacique dos Ikólóéhj, grafado comumente por Sebirop

Séríhr: *lit.* limpo, pelado, Moisés tomou para si este nome quando viu a careca do branco

Sor: feio, má conduta, má educação, sem ética

Sorabáh Djigúhr: Sorabáh significa mercadoria pendurada, Djigúhr significa espera de caça; nome do principal chefe dos Ikólóéhj, com quem Harald Schultz estabeleceu contato nos anos 1950, também conhecido como Chiquito Sorabáh Gavião

Sorívà: esposa zoró de Sorabáh Djigúhr que vivia com ele quando do seu falecimento.

Sulsúlà: fruta que a mãe/mulher de Goján colhia com a ajuda de seu filho Goján

Taadáhrbáhj: *lit.* cabelo comprido, apelido da liderança Heliton Xijavabáh

Tagáhv: troncos de sumaúma cortados horizontalmente para armazenamento da chicha

Táhná Máhej: as pessoas que faziam festa provisória antes da festa principal

Táhná: pequena festa provisória que ocorre durante a preparação da festa principal

Tatía Ábakáh: pequeno cesto com tampa utilizado pelos homens para armazenar os artigos necessários para a confecção de flechas e cocares

Terterávà: inhame roxo

Tìh: termo polissêmico que pode ser traduzido por espírito, sopro vital, ânimo, energia, força, grandeza, dono, entre outros significados

Tìhn: nome de herói, guerreiro, matador *ikólóéhj*

Tortoráv: conjunto de três flautas, cada uma tocando uma nota musical.

Turtúhr Tápóh: cipó títica

Turtúhr: ser mitológico

Vaj Váj: uma das aldeias do *Garpi*

Vajáhej: nambus

Vása Séhv: nome de um dos colaboradores da pesquisa, um dos mais velhos e sábios Ikólóéhj

Vaváh tere: verdadeiro xamã, verdadeiro pajé

Vaváh, vaváhej: xamã, xamãs; pajé, pajés

Vavó Tih: *gente* celeste do jacaré

Vir Akáéhj: pessoa que tem sorte para matar a caça

Vitíguréhj: batateiros ou povo da batata, se referindo ao povo Arara

Vitíhgà: batata

Vivíq: filha *olixixia* de Xípo Ségóhv e Nabúhv, também vinha curar os Ikólóéhj nas seções de pajelança

Xabéhr: Um dos primeiros a se aderir ao cristianismo protestante, o primeiro auxiliar do missionário e colaborador deste trabalho

Xapí: nome de um dos mais velhos e sábios *ikólóéhj*, colaborador da pesquisa

Xibòjà: mandioca

Xibúhj: líquido fino

Xíhxo Sarúhr: lit. imagem dele brilhante, termo para o qual foi traduzido o Espírito Santo

Xijavabáh: liderança Ikólóéhj, foi durante vários anos representante de Rondônia na Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) transformada em Conselho Nacional de Política Indigenista em 2015

Xijavbóhj: *lit.* lugar grande dele, nome de Alberto Padág que deu para o filho do seu filho

Xiko Xíhv: *lit.* barba da boca dele, colaborador da pesquisa

Xikov Pí Pòhv: nome de um dos mais importantes chefes *ikólóéhj*, já falecido.

Xipiabihr: guia nas andanças pelas aldeias e colaborador da pesquisa

Xipihkúhv Vóhv: *lit.* tornozelo vermelho, nome de um xamã *ikólóéhj*, não mais atuante.

Xípo Ségóhv: *lit.* bigode vermelho, um dos mais importantes xamãs Ikólóéhj, já falecido

Xipóhléhj Nác: festa de lontras

Xítagéhj Tih: *gente* da friagem

Xívxívá méne tígí: dar de mamar

Zacarias Kapi A'àhr: professor indígena, colaborador da pesquisa

Zagapóhj: guia protetor do pajé, aquele que Gavião vê (*ikólóéhj néákin*) porque é conhecido dos Ikólóéhj desde tempos antigos

Zagapóhjóhvéhj: povo que habita a floresta, povo de Zagapóhj

Zaliáv Tìh: ancestral dos Ikólóéhj que viu os cortes de facão na floresta e quis saber a origem dos cortes chegando até os Arara

Zaliáv Tìh: nome do homem Gavião que viu galho cortado com facão pela primeira vez.

Zàno éhj: coletivo de irmão (*zàno*)

Zàno: vocativo para irmão a partir do EGO masculino e para irmã a partir do EGO feminino, cujo termo de referência é *xisano*

Zápè Ádóh: ipê em pé

Zaréhj: Termo genérico para se referir aos povos desconhecidos, os *outros*, o termo *zar* refere-se a outros considerados inferiores, é um termo pejorativo que indica que o *outro*, que não é Ikólóéhj, é inferior, sem inteligência

Zav Idjaj: *lit.* dono de maloca

Zav Ma'áe: festa de construção de maloca ou outras casas.

Zav Póhj: maloca grande

Zavidjaj: chefe de uma família extensa

Zavidjajéhj: lideranças tradicionais

Zèrar: vocativo para avô, tio materno, primo cruzado matrilateral, filho da irmã e netos; cujo termo de referência é *xiserar*, também chamado de *kêro*

Zerebaj: seres espirituais do plano terreno considerados feiticeiros, malignos, e que se tornaram auxiliares de Alamáh a partir de sua iniciação xamânica

Zerebajéhj: coletivo de *Zerebaj*, xamãs de outros povos que se transformam em espíritos feiticeiros

Zérégòhj: teia, linha invisível que interliga o *gàbrà* do *Garpi* ao *gàbrà* da aldeia, por onde descem do céu as queixadas celestes no dia da festa; ou caminho invisível que interliga o *vaváb* com seres espirituais

Zòa: vocativo para irmão a partir do EGO feminino, cujo termo de referência é *xisoa*

Zojabáh: *lit.* chuva no ar, guerreiro ancestral dos Ikólóéhj

## Apêndice 02

### Mitos Ikólóéhj

#### M-01: GORÁ E A LOCA DA PEDRA

*Gorá* depois de ter criado o mundo, deixou gente dentro da rocha. Não tinha como deixar sair esta gente. Juntaram-se muitos pássaros que tinham bico duro para poder abrir o buraco para as pessoas saírem. É assim que começou o povo da rocha. Saiu muito índio – Zoró, Suruí, Cinta Larga...

Muitos bichos vieram ajudar. Vieram *kìhnéhj*, *kasábléhj*, periquitos, araras. Veio o mutum. Estes não tinham coragem suficiente para furar a rocha. Quem furou foi o periquito, que tinha o bico mais duro.

As pessoas iam saindo, sentando-se em banquinhos para se apresentar. Tinha muito banquinho, pois era muita gente saindo da rocha. Iam dizendo quem eram:

- Somos o povo Arara!
- Somos o povo Gavião!
- Somos o povo Zoró!

Faziam banquinhos de madeira, igual a esses banquinhos para pajés, sentavam-se. Saíam os *Iadurei*, outros índios. Saiu um “branco”, *Djála*. Disse:

- Eu sou o “branco”, dono da riqueza.

Hoje, por isso, os “brancos” são ricos. Os índios são pobres. Eram matadores de gente.

Assim é que aconteceu primeiro. O casal de índios Gavião-Ikólóéhj saiu, encalhou no buraco da saída. A mulher é que ficou presa, atravancou a saída. O marido saiu na frente, e a mulher, que estava grávida, veio depois, mas ficou entalada e obstruiu a passagem. Por isso ficou gente debaixo da terra, gente que não conseguiu sair. Dizem que a rocha, com essa gente, está entre o rio Roosevelt e a cabeceira do rio Branco (MINDLIN *et. al.*, 2001, p.150).

#### M-02: GORÁ E BÉTAGAV

*Gorá* morava só com a mãe. Nasceu sem pai, só tinha mãe. Ele fez muitas coisas que existem hoje na terra [...]. *Gorá* viu uma árvore bonita, *bétagav*, e falou para a mãe:

- Mãe, vi uma árvore bonita, lisa, lisa! O que eu posso fazer com aquela árvore, mãe?

A mãe respondeu:

- Filho, se você quiser cortar aquela árvore, do teu tamanho, da tua altura, esta árvore vai se transformar em homem, vai ser teu irmão.

Ele obedeceu. Cortou a árvore, deixando um tronco com altura igual à sua. *Gorá* falou:

- Este vai ser meu irmão!

*Bétagav* ressuscitou, viveu e ficou sendo irmão de *Gorá*. Assim *Gorá* ficou dois, não ficou sozinho. Ficou com uma companhia, *Bétagav*.

*Gorá* castigava muito *Bétagav*. Mandava passar fome, mandava subir na castanheira. Quando estava com fome *Gorá* dizia:

- Aqui tem castanha pra gente comer!

Então *Gorá* desaparecia.

- Ei, cadê você, *Gorá*?

*Gorá* aparecia bem no alto da castanheira.

- Ei, *Gorá*, como é que você subiu aí?

- Ora, subindo! Subi como folha voando! Você voa, também!

- Como é que eu vou voar, *Gorá*?

*Bétagav* tentou voar, mas tinha o corpo muito pesado, caía e se machucava.

[...]

*Bétagav* sofria muito na mão de *Gorá*. O que *Gorá* fazia, *Bétagav* não sabia fazer igual, *Gorá* era mais sabido que *Bétagav*. [...] (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.147-149).

### **M-03: GORÁ E BÉTAGAV SE SEPARAM**

*Gorá* e *Bétagav* viviam sozinhos no mundo, com a mãe. *Bétagav* é quem ficava trabalhando com a mãe de *Gorá*, a mãe de deus, não existia outra pessoa.

*Bétagav*, um dia, pegou um filhote de jacaré para criar. Desde este dia, *Bétagav* só cuidava do jacaré. Matava bicho, caça, nambu, não lembrava da própria barriga nem sabia se tinha fome, só preocupado com o jacaré. *Gorá* não gostou.

- *Betagav*, por que você só pensa no jacaré? Você não lembra de nossa barriga? Nós precisamos comer! Eu vou matar esse jacaré, você vai lembrar de nossa barriga, você vai lembrar de nós!

*Betagav* não gostou nada da ameaça:

- *Gorá*, se você matar meu jacaré, nós vamos nos separar, eu não vou mais viver e trabalhar com você.

*Gorá* não acreditou que *Betagav* estivesse falando sério. Matou o jacaré. *Betagav* ficou desconsolado.

- Por que você fez assim? Temos que nos separar. Pronto, você matou meu jacaré, eu vou mudar para o sul, você vai para o norte.

*Gorá* foi para o norte, para a foz do rio, e *Betagav* foi para o sul, para a cabeceira do rio. *Gorá* falou para *Betagav*:

- *Betagav*, nós temos que nos visitar, como nuvens. Eu vou ver você e você a mim, só que nós não vamos conversar. Nós vamos lembrar um do outro como nuvens.

Por isso é que hoje em dia, de tardezinha, quase ao por do sol, aparecem nuvens ao norte e ao sul. É *Gorá* que está vendo o irmão.

[...]

*Betagav* e *Gorá* já não tinham mais nada que fazer, já tinham trabalhado, já tinham criado tudo. *Gorá* não casou. Não tinha mulher (MINDLIN *et. al.*, 2001, p.157,158).

#### **M-04: A BUSCA DA NOITE**

Antes, no início do mundo, não tinha noite, só tinha dia. Durante o dia a gente ficava acordada, comia muitas vezes, sem parar. A comida acabava depressa demais. *Gorá*, o deus, e seu irmão *Betagav* resolveram buscar a noite na casa de *Padzov*, outro deus, o dono da noite.

Antes da viagem, *Gorá* e *Betagav* marcaram seu calendário e avisaram quando iam voltar. O calendário de *Gorá* eram os cantos dos pássaros que dariam sinal sobre os viajantes.

[...]

*Gorá* viajou. [...] Perto da casa de *Padzov*, *Gorá* chamou:

- Ei, *Padzov*, viemos visitar você. Estamos passando mal, não tem noite na nossa casa, por isso viemos aqui buscar a noite, pedir para você arrumar a noite para nós.

*Padzov* levantou para ver quem estava chegando. Viu *Gorá* e *Betagav*.

- Oi *Gorá*, é você? Pode chegar pra cá! Só que você não vai voltar vivo, você não conhece minha casa. Quem entra na minha casa não volta vivo, não vive mais.

*Gorá* teve coragem de entrar, expor o que queria.

[...]

- Muito bem, vou arrumar a noite pra vocês.

*Padzov* pôs a noite numa caixinha.

- Aqui está o presente – entregou *Padzov* para *Gorá* e *Betavav* – Vocês não devem abrir fora, só na maloca. Jamais abram durante a viagem. [...] Vocês só têm que abrir junto de sua mãe, em casa. (*idem.*, p.155 e 156)

- E agora, *Betavav* – disse *Gorá* – o que vamos fazer? Vamos voltar, pedir outra noite a *Padzov* para levar para a aldeia? Essa já gastamos...

Resolveram ir. *Gorá* foi, bem descarado, bem sem-vergonha apenas de ter errado, fazer novo pedido para *Padzov*.

- Ei, nós abrimos na viagem!

- Eu não avisei vocês que não era pra abrir? Antes tem que chegar na maloca! Vou arrumar mais uma vez. Se você abrir, eu não sei. Leva essa aqui.

*Gorá* obedeceu *Padzov*. Só foi olhar o que havia dentro da caixa na maloca. Escureceu. Por isso temos a noite até hoje.

Havia muitos perigos na casa de *Padzov*, mas *Gorá* era poderoso, não aconteceu nada. Antes não tinha noite e não tinha dia, não tinha sono. Enquanto estávamos acordados vivíamos o tempo todo como fome. Hoje temos descanso. A escuridão é que trouxe o sono. [...] (*idem.*, p.157)

### **M-05: QUEM CHEGA A *GORÁ*, REJUVENESCE**

Perto da casa de *Gorá* há um túnel. Que vem chegando, no escuro, vê ao longe a maloca de *Gorá*. Como está longe, parece pequenininha... No final da passagem, na claridade, *Gorá* recebe os visitantes.

*Gorá* tira a casca das pessoas, troca o couro. Faz dois barcos *iamva* (sic!), um em frente ao outro. Vai tirando a casca. Vai tirando a casca, em forma de gente, e as por arrumadas num banco. No outro sentam as pessoas renovadas, rejuvenescidas. Quem tira a casca com *Gorá*

não morre mais, fica sempre jovem. Veem-se num banco os que *Gorá* tornou jovens; em frente, suas cascas, os corpos dos velhos, o envoltório.

Conhecemos pessoas que estiveram no banco de *Gorá*. (MINDLIN *et.al*, 2001, p.117)

### **M-05: O PÊNIS DE *GORÁ* E A IMORTALIDADE**

*Gorá* tinha um pênis muito sujo e jamais lavava. Tirava sujeira e gosma do pênis e punha numa tigela, oferecendo aos visitantes. Quem tomasse, viveria muito ou seria imortal. Quem não aguentasse, teria vida curta. (*idem., ibidem.*)

### **M-07: A ORIGEM DE *GOJÁN GÍHR***

Desgostosa, ela foi embora, quis abandonar a aldeia. Naquele tempo havia uma escada para o céu, que era um cipó – um cipó que ainda hoje é fácil achar no mato. A escada fora pendurada por *Gorá*, o criador. Quem brigava com os outros, ficava infeliz, podia ir embora para o céu, mas não podia voltar. Muita gente se aventurava para cima, cansada da terra. Assim que a moça subiu, *Gorá* cortou a escada. Não era a primeira vez que homens e mulheres se desentendiam entre si e fugiam. A última a poder usar este cipó foi essa mulher. *Gorá* não gostou de ver a população sumindo (*idem*, p.68). Subindo a escada com sua filha maiorzinha e seu bebê de colo, a mulher levava ainda consigo uma vasilha de cerâmica com água e um peixinho vivo. A filha maior olhou pra baixo e caiu e ela chegou ao céu com o bebê e o peixinho. Quando chegou a porta do céu, do *Garpi*, a moça gritou para os espíritos *Garpiélj*:

- Me peguem, abram a porta!

Os *Garpiélj* puxaram mãe e nenezinho para cima.

O pessoal que estava no chão ficou olhando. Já nas alturas, quase chegando, viram-na estender o braço e pedir:

- Pega minha mão, segura minha mão!

*Gorá* puxou-a para cima.

O nome dessa escada é *pavánáv tápób*, nossa-corda-de-subir.

O peixinho que ela levou na panela transformou-se em *Goján Gábr*, o arco-íris branco. Nós não vemos esse arco-íris branco de luz, só quem pode ver é o pajé quando sobe aos céus (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.68,69).

#### **M-08: A ORIGEM DO MILHO**

Os espíritos *Gojánéhj* vivem nos rios. [...] São temidos por quem anda perto das águas: podem aprisionar a alma de uma pessoa. O cacique dos *Gojánéhj* é *Maloloa*. [...] A história do arco-íris conta como os *gojanéhj* se tornaram parentes do povo Gavião *Ikólóéhj*. uma mocinha solteira estava andando pela beira do rio e achou o ninho do passarinho *i má xúwxuw*, uma ave que gosta de morar pertinho da água. O *i má xúwxuw* é um *Goján*, não é só um passarinho. Procuramos nunca incomodá-lo. Se alguém o mata, pega febre... a mocinha ficou feliz porque achou o ovo no ninho. [...] Quando foi pegar, o ovo espocou na sua mão, escorreu e melou sua vagina. A moça engravidou – e era solteira! A barriga foi crescendo [...]. Não era criança, era *Goján* na barriga dela... (MINDLIN, *et.al.*, 2001, p.65).

Cacique Sebirop continuou assim a narrativa deste mito: existe uma fruta chamada *sulsúlà*. No tempo dessa fruta, as mulheres acharam um pé carregado e iam pegar, mas voltavam com o paniero vazio porque ainda não tinha caído no chão. As frutas caem quando estão maduras. Mas a mocinha grávida de *Goján* trazia paniero cheio. As outras reclamaram, nós trazemos paniero vazio e você vem com paniero cheio. Tinha alguma coisa, tinha gente atrás disso. Isso se repetiu por vários dias. Ela sempre ia depois das outras mulheres e voltava com o paniero cheio. Um homem resolveu seguir sem que ela percebesse. Quando ela chegou no pé da árvore ela sentou e abriu as pernas. O arco íris saiu da perereca dela, subiu na árvore e derrubou muita fruta pra ela, depois disso voltou pra dentro da barriga dela. O homem viu isso e foi contar por pessoal na aldeia. Contou o que aconteceu. “O que nós vamos fazer?”, se perguntaram os homens. Planejaram cortar o arco íris. Quando ela foi de novo, eles acompanharam. Quando ela abriu as pernas e o arco íris saiu, eles cortaram com borduna, como se cortasse o umbigo. Um pedaço entrou pra dentro da sua barriga e o arco íris foi pro céu. Nesse momento ela engravidou mesmo. O arco íris é *Goján* também, é *Goján* de verdade. Nunca nós vimos *Goján* gente, nós vemos o arco íris por causa da mulher. “Vocês não podiam fazer isso porque isso era meu segredo, reclamou ela. O arco íris era como se fosse o pai da criança que estava crescendo na barriga dela e ficou cuidando de longe. *Goján* gente

estava cuidando gravidez da mulher. Assim, ele pensou em fazer uma roça pra cuidar de seu filho. “Vou fazer roça de milho”, pensou. “Meu filho vai ser *Goján* gente”. Até então não tinha milho. Ele fez roça e plantou milho. O marido *Goján* falou pra ela ir colher o milho à noite, para os outros não descobrir, era segredo, ninguém devia saber quem era o pai da criança. Quando voltou pra aldeia, ela levou as espigas debaixo da lenha. Só que nessa aldeia tinha um macaco prego que pegou o milho do panelo dela e saiu com ele na mão. O pessoal viu. Começaram a falar *ma'ég, ma'ég*. Pegaram o milho e perguntaram pra ela de onde vinha. Ela ficou de levar o pessoal na roça no outro dia. *Goján* ensinou ela fazer tudo com milho, macaloba, canjica, pamonha. O marido dela *Goján*, perguntou se havia mulheres querendo brigar, matar ela. “Leva elas lá na roça que eu dou um jeito nelas”, ele orientou. A moça levou as mulheres que não gostavam dela lá na roça para pegar muito milho. Ela ficou sentada esperando as outras encher seus paneiros. Elas foram enchendo. Quando foram colocar o panelo na cabeça, a envira quebrou. As outras fizeram o mesmo a envira dos seus paneiros quebrou também. “A envira tá quebrando”, reclamaram. Nessa hora começou um chuvisquinho e a trovejar forte. As mulheres começaram a virar pombos e voaram embora. Foi *Goján* quem transformou as invejosas em pombo. Nunca mais voltaram. Por isso os pombos ficam cantando. Por isso, toda vez que a gente planta milho, temos convidar o *Goján* pra vir ver a colheita. Na primeira colheita a gente faz festa pro *Goján* vir comer canjica e tomar macaloba. Não pode ser a qualquer hora. Tem que ser na época do milho verde”.  
(Narrativa Catarino Sebirop)

### **M-09: O DILÚVIO DE MALOLOA**

O sogro Maloloa foi visitar os genros no mundo dos homens, disfarçado de velhinho usando bengala. O primeiro genro perguntou: “você não está trazendo nada perigoso para nossa casa?”. Maloloa respondeu que não, “só que ninguém pode falar mal de mim. Se alguém falar mal de mim, minhas artes podem ser perigosas para vocês”. Os dois genros o trataram muito bem, com respeito e consideração, dando os presentes mais especiais, redes novas, cocares de gavião real, muita macaloba boa e comida saborosa. E explicaram para seus parentes da aldeia que estavam recebendo uma visita muito especial, o senhor Maloloa. A reação dos parentes foi péssima: “Quando os parentes viram no *Goján* um velho feio, sujo, malcheiroso, resmungaram: - Eh, lá vem o velho, todo sujo, como está mal”. *Goján*, muito triste com essa

situação, informou aos genros que deveriam subir com suas mulheres e filhos nos pés de buritis que ele havia plantado dentro das malocas, pois ele iria provocar a alagação daquele lugar. E foi o que aconteceu. Do céu, *Goján* trovejou forte. Veio muita, muita água. Encheu os rios, inundando as aldeias. Os que não eram genros dele viraram bichos, viraram lontra, ariranha. Muita gente morreu. As filhas e os genros do *Goján* salvaram-se, pois para os dois genros ele avisara para subirem no galho dos buritis que iam nascer. Aquele povo morreu tudo porque não tinha pra onde subir, pra se esconder da água. Assim aconteceu com Maloloa. Hoje tem muito mar e rio grande por causa disso, naquele tempo não tinha rio ainda não. Por isso hoje nós respeitamos *Gojánébj*, ele pode alagar a terra pra matar todo o povo. O chefe dos *Gojánébj* é Maloloa, o cacique, depois vem a comunidade, os *Gojánébj*, Ele que vem tomar macaloba junto com os *Ikólóéhj* na festa, não é ele que dança e nem toca flauta, é a comunidade dele, são os *Gojánébj*. Ele, Maloloa, o *Goján*, é que conversa com o pajé. Esse Maloloa é que nasceu da barriga da mulher, que deu o milho, que fez a roça pra mãe e foi morar no mar. Os *Gojánébj* pequeninos moram nos igarapés. Só quem pode ver é *Zagapóbj* junto com pajé. [...] Não foi depois do branco que a gente soube da existência do mar, nós já conhecíamos a história do mar há 10 mil anos, é coisa que a gente admira, todo lugar tem, né. Aí a história acabou, essa alagação e teve muita água. [...] A gente não pode tratar mal nada e nem fazer besteira quando é o tempo dos *Gojánébj* festejar junto com *Ikólóéhj*. (Narrativa de Catarino Sebirop).

## M-10: O ÍNDIO QUE SE TRANSFORMOU EM GAVIÃO REAL

Existia um casal *Ikólóéhj*. O cunhado era apaixonado pela mulher do irmão. Ele transava com a mulher dele. Esse é o costume do nosso povo. A gente transa com a mulher do irmão. Transava com a mulher do irmão e ficou muito apaixonado. Ele planejou muito como matar o irmão pra ficar com ela, pra casar com ela. Mas seu plano pra matar de flecha, de porrada e de veneno não deu certo. Seu plano nunca eu certo. Ele andava junto, era muito ligado com o irmão. Ia junto nas caçadas, nas tocaias. Ficava junto com o irmão e a mulher na tocaia. Viviam juntos. A mulher e os dois maridos. Até que enfim acharam o ninho do gavião real. Aí ele falou: vamos matar esse gavião pra tirar pena pra flecha, pra cocar. Eles foram fazer tocais e mataram o pai do gavião, a mãe, coisa assim. Mataram um primeiro,

fizeram cocar, pena de flecha, fizeram flecha e ainda ficou um gavião e foram lá e mataram todos. Não é um casal só. O gavião real são seis, oito no mesmo ninho. Mata dois, mas vem mais dois, até terminar de criar seu filho. E assim por diante. Cada um põe ovo no ninho depois do outro ganhar o gaviãozinho. Depois que sai o gaviãozinho, vem outro. O pequenininho ficou lá. Sempre tem um gaviãozinho, um só, não tem dois não. Aí falaram: ‘vamos pegar o filhote pra criar’. Os Ikólóéhj criam os filhotes de gavião real pra enquanto tá crescendo ir tirando as penas pra flechas e cocar. Tem uma casa 7x8 só pra ele mesmo. Só a mulher e o homem é que entram na casa e dão comida. Se for criança pequena, ele come, estranho não pode entrar na casa dele não. Se for estranho ele mata.

Aí um dos irmãos falou: ‘como vamos fazer pra pegar filhote de gavião?’. Como a gente vai tirar lá de cima? A gente pode fazer uma ponte. Fizeram um andaime e colocaram um pau fino. Colocaram os paus pra chegar ao ninho. Fez uma ponte de uma árvore a outra pra chegar ao ninho. Aí o marido da mulher falou que ia ao ninho buscar o gavião. A ponte já tá feita. Já estava seguro. Era uma ponte do pau para o ninho. Ele foi. Sentou e foi indo até chegar ao ninho do gavião. No lado que dava para o ninho, o pau não estava amarrado. A ponta onde ficou o irmão estava amarrada. Quando ele chegou ao ninho, o irmão tirou o pau e não tinha como ele voltar, nem descer. O ninho do gavião é tão grande como uma castanheira. Não tinha como descer, não levou facão nem nada. Ficou no ninho e questionou o irmão, gritou lá de cima pra ele, já embaixo: “por que você fez isso comigo?”. Não poderia fazer isso. Aí o gaviãozinho ficou com ele lá, piando, piuuu, piuuuu, piuuuu. O traidor voltou pra casa e mentiu que o irmão dele tinha ficado preso porque o pau caiu. Ele falou isso pra comunidade. E eles falaram: “então nós vamos buscar”. Foram buscá-lo. Ele estava lá. O outro irmão dele quis tirar ele de lá. Mas quando chegaram lá o gaviãozinho já tinha cagado ele todinho. Ele já estava todo melado de bosta de disse para os parentes que vieram socorrê-lo que não queria mais voltar pra aldeia. Eles queriam fazer outro pau pra fazer uma ponte. Subiu até esse pau e conversou com o parente. Ele reclamou que seu irmão fez isso porque quis e agora não queria voltar mais, falou que ia viver ali no ninho. Dois dias depois o pessoal pensou em trazer ele na marra. Aí viram que ele lá tinha criado penas. Estava nascendo penas. E ele disse que não ia voltar mais, pois já estava criando bico e penas. Já estava se transformando em gavião. Os parentes se perguntavam como poderiam fazer pra trazer ele de volta. Ele ainda estava falando como gente. Ele voou na frente deles e arrancou o cacho de coco de babaçu, atorou com o bico e levou no ninho. Aí os parentes viram que não tinha jeito não, que ele tinha virado gavião mesmo. O pai dele ficou muito triste. O irmão ficou

com a mulher dele e ficou muito feliz. O povo ficou contra ele, porque ele fez isso. O gavião-homem só conversava com o pai dele, conversava com o pai dele como *naváb*. Ele virou *naváb*. Perguntou para o pai o que ele ia fazer na aldeia. E o pai dele falou que ia fazer uma festa. O Gavião achou bom. E disse: “pode convidar o povo e aquele que ficou com minha mulher você coloca na frente de todo mundo”. O pai fez macaloba, tinha plantio de amendoim. Isso demorou um tempo, não foi rapidinho. O pessoal já tinha esquecido ele, o povo não lembrava mais. O pai dele fez festa e convidou o povo pra colher amendoim. A gente arranca igual mandioca. E um gaviãozinho piava pequenininho de longe, piu, piu. O pessoal perguntava quem fazia esse barulho. Tem que matar esse que tá fazendo barulho. O traidor estava bem no meio do povo, o gavião desceu e feriu ele na cabeça. Nesta vez só machucou e foi embora. O traidor começou a sarar com pajelança, remédios. O pessoal cuidava dele. Um dia ele estava tomando banho na bacia, não no rio, porque estava doente. Era parte da tarde, ele foi banhar, estava sarando, cabeça furada da unha do gavião. A mulher dele trouxe água pra banhar o gavião de novo estava piando longe. A mulher falou “Tá longe, não tá perto não”. Aí ele veio enquanto estava banhando e arrancou a cabeça do irmão. A mulher gritou desesperada. Aí o gavião levou a cabeça embora. Quando a gente tá doente não banha no rio, mas leva água na vasilha e banha no pátio. Passou um tempo, um, dois ou quatro anos, depois que o pessoal esqueceu de novo, o gavião chamou o pai dele. “Pai, eu tenho uma cabeça de comemoração que eu matei o cara”. Ele comeu a carne e deixou o osso e deixou de lembrança, cabeça bonitinha, o crânio. “Pai, faz uma festa bem bonita pra mim”, a festa da colheita do amendoim foi pro gavião, o pai dele fazia pra ele. “Eu vou jogar o crânio do meu irmão no dia da festa”. O povo estava dançando e quando foi de manhã ele jogou o crânio lá de cima. Ela era oca e dentro tinha buraco. Caiu fazendo barulho e dentro estava cheia de nambu. Quando caiu estourou e quebrou em pedacinho. Os nambus saíram voando. Por isso a gente fala que o nambu é miolo da cabeça do Ikólóéhj, do gavião. Depois que ele jogou a cabeça ele desapareceu do pai, nunca mais falou para o pai. Ele cumpriu a vingança dele. É bonita né. Eu acho bonita essa história. Ele ainda está vivo em algum lugar, ninguém sabe onde ele está, mas está vivo.

Esse nambu que eu estou falando que estava dentro da cabeça do ser humano que gavião jogou a gente fala *sínab*, todos os nambus saíram da cabeça. Não é todo nambu não, só o *sínab*. A gente come, mas ele é sagrado pra nós, ele é do miolo do homem que foi comido pelo gavião. É isso aí. (Narrativa de Catarino Sebirop)

### M-11: O CAÇADOR DE TATU

Nós costumamos matar os tatus acendendo fogo no buraco da toca, abanando, abanando, para o tatu sair fugindo da fumaça. Fica fácil, então, matá-lo a paulada. Um homem foi caçar tatu, fez tanta fumaça que o tatu morreu lá dentro. O caçador voltou para casa já de noite, contou que encontrara um tatu que ainda estava dentro da toca, e que no dia seguinte iria buscá-lo. O que o caçador não sabia é que havia um outro homem apaixonado por sua mulher. Esse homem ouviu a notícia sobre o tatu e pediu para acompanhar o caçador no outro dia.

Foram os três: o caçador, sua mulher e o outro. Chegaram à toca.

- Esta é a toca do tatu. Ele ainda está dentro, não morreu! – mostrou o caçador.

Cavou o buraco, tentando tirar o tatu.

- Vou entrar na toca e puxar o tatu para fora. O tatu deve estar morto, porque não apareceu ainda – avisou o caçador, cavando cada vez mais fundo e desaparecendo nas entranhas da terra.

Enquanto o marido sumia chão adentro, o rival acendeu o fogo bem no buraco da toca, para matar o caçador como se fosse tatu. A mulher e a filha estavam perto. A mulher nem ligava, não defendia o marido, sabia que o outro queria casar com ela. A filha era pequenina, mal sabia falar.

O caçador quase sufocou com a fumaça, mas conseguiu tapar o nariz e não morreu. Ficou batendo o pé dentro do buraco. O homem que tinha posto fogo pensou que o caçador morreria.

- Vamos embora para casa, ele já morreu! – sugeriu contente.

Enganou-se. O casado, não ouvindo ninguém conversar fora da toca, saiu, atravessou o fogo queimando-se um pouco, mas empurrando o fogo com a perna. Queimou o braço, a perna, a barriga, até sair do buraco do tatu. Procurou arco e flechas, estavam jogados no chão. Catou seus pertences e tomou o caminho da maloca.

O outro homem e a mulher, supondo que o caçador não estivesse mais vivo, estavam namorando já perto da maloca. O caçador ouviu os gritos de prazer e decidiu matar o rival e a culpada.

A filha estava esperando a mãe acabar de namorar.

- Lá vem meu pai! – exclamou alegre.

- Não fique falando do seu pai, ele já morreu!

O caçador matou o homem. A mulher levantou-se do chão, pediu que a perdoasse.

- Não tem perdão!

Depois de matar a mulher, jogou-a em cima do homem e furou os dois com o arco.

(MINDLIN et.al., 2001, p.62).

### **M-12: A JIBOIA *BAJPOHJ***

Um homem achou um filhote de jiboia, pegou para criar. Tratou muito bem da jiboia, que só comia veado – não gostava de outra caça. A jiboia morava numa casa separada. Vivia chamando seu dono para caçar, dando-lhe lindas flechas:

- Vamos lá matar veado com as minhas flechas!

De dois em dois dias, o caçador matava veado para a jiboia comer. Assim que a barriga da jiboia esvaziava, matava caça outra vez. A jiboia foi crescendo, virou adulta. Um dia a jiboia estava com fome, o caçador resolveu levá-la junto para caçar.

- Eh, cobra, você vai comigo hoje, para buscar o seu veado, eu vou matar para você.

Ele conversava com a cobra. A cobra o acompanhou. Andava sempre atrás dele, nunca ia na frente. O homem viu um veado, a tirou e não acertou. A jiboia ficou brava, mas o homem se defendeu:

- Não, lá na frente eu vou matar outro. Eu mato mesmo.

Mais adiante viu outro veado, mas não conseguiu acertar. Assim uma terceira vez, com um terceiro veado – errou a flechada. A jiboia, com raiva e fome, engoliu o dono. (MINDLIN et. al., 2001, p.172).

# Apêndice 03

## Anotações sobre parentesco

As anotações sobre parentesco que trago neste apêndice são reflexões iniciais sobre o parentesco Ikólóéhj que eu gostaria de deixar registrado para serem desenvolvidas, analisadas ou até mesmo refutadas em pesquisas futuras.

Vejam os brevemente quem os Ikólóéhj consideram afins e consanguíneos, casáveis e não casáveis e quais são as operações que definem pessoas casáveis ou não. “Deus me livre casar com um parente”, afirmou um interlocutor. Isto é considerado um ato grave, mas não necessariamente incesto, a depender da distância que este “parente” possui do EGO, portanto, com exceção dos lineares e colaterais mais próximos, há margens para manejar as regras a depender das circunstâncias e de outros interesses que estiverem em questão.

### **Anotações sobre a categoria *zérar***

Nas categorias de pessoas casáveis, uma mulher casa preferencialmente com seu *zérar* (BS, MB, FZS) ao passo que um homem casa-se preferencialmente com a filha de um *zérar* (FZ, ZD, MBD) – ou ainda uma neta (SD, DD), real ou classificatória. Embora considerado possível, o casamento com uma neta real não parece ser bem visto.

Sobre o casamento de uma mulher com o filho do irmão (BS) – ou de um sobrinho com a tia paterna – as mulheres mais velhas com quem conversei disseram que este é o “casamento correto”, mas que geralmente não é respeitado. Para os homens, por sua vez, o casamento com a tia paterna é correto, mas não parece ser muito interessante embora eu tenha encontrado casamentos deste tipo ao examinar a genealogia, especialmente entre os mais velhos. De qualquer forma as filhas da FZ não são mulheres aptas a casar porque são consideradas filhas, já que são filhas de uma mulher casável, a *bója*. Este é um ponto que os

Ikólóéhj se distinguem dos Zoró e dos Cinta Larga cujos casamentos com a prima cruzadas são possíveis bilateralmente.

Na geração -1, o EGO feminino chama de *zérar* todos os filhos e as filhas de seus colaterais. Ao que parece, a utilização do vocativo *zérar* pelo EGO feminino na geração -1 não está relacionado apenas a uma posição casável, mas também a outro fator que sugiro adiante. Entre os lineares, apenas os filhos do irmão (BS, BD) são chamados de *zérar*, os filhos de EGO e da sua irmã são chamados pelo vocativo *údjuv* (S) e *údi* (D). Chamar o filho do irmão (BS) de *zérar* é coerente se levarmos em conta que para as mulheres este é o “casamento certo mesmo”.

Para o EGO masculino, na geração -1 são *zérar* os filhos homens de suas irmãs (*úbahr*) reais ou classificatórias. A outra posição em que se aplica o termo *zérar* é no caso do irmão de uma *óbahrápir* – termo descritivo para mulher casável real ou classificatória que significa “filha da irmã”. Exemplifico: os filhos homens dos filhos (Ch) da tia paterna são *zérar*, ou seja, as posições FZSS e FZDS são *zéraréhj* de EGO. No lado matrilateral, além dos filhos das irmãs, reais ou classificatórias, é *zérar* a posição MBSS enquanto a posição MBSD é chamada *óbahrápir*, afinal é filha de um *zérar* classificatório.

Na geração -2 a categoria *zérar* é o vocativo para quase todas as crianças, independente do gênero no caso de EGO feminino, com exceção das posições BSS, BSD, BDS, BDD. Embora o vocativo *zérar* tenha aparecido nas entrevistas como uma forma comum de vocativo, observei que, na prática, é a distinção entre *údjov* (filho) e *údi* (filha) os vocativos mais utilizados, independente de serem as avós reais ou as classificatórias a se dirigirem aos netos.

O mesmo ocorre com o EGO masculino, os homens poderão se dirigir aos netos, reais ou classificatórios tanto com o vocativo *zérar* quanto *údjov* e *údi*, mas uma diferença ocorre aqui, trata-se da DD e da SD. Estas netas, embora cotidianamente sejam chamadas de *údi*, são consideradas *óbahrápir*. “É nosso costume casar com a neta” explicou um dos meus interlocutores mais velhos. Apesar deste costume ser considerado legítimo, conforme as regras de casamento, na socialidade quotidiana ele não é bem visto. Não saberia avaliar com certeza se esta indisposição estaria relacionada à influência da missão, ou de um processo mais amplo de convivência com os brancos desde o contato interétnico. Dal Poz (1991) identificou algumas uniões deste tipo entre os Cinta Larga, geralmente ligadas a um homem que tomou uma segunda esposa entre suas netas. Entre os Ikólóéhj há especulações a respeito da existência de uma relação deste tipo que se mantém no âmbito do segredo –

categoria muito importante na socialidade, como discorri na tese. Ao conversar sobre este caso em especial com alguns dos mais velhos, eles me disseram que tal união era perfeitamente aceitável do ponto de vista da “cultura *ikólóéhj*”. Os mais jovens, no entanto, trataram o caso com desdém, considerando “errada” a atitude deste homem. Suspeito que mesmo legítima, tal união não deveria ser bem vista desde tempos imemoriais especialmente porque inviabiliza o acesso de outros homens a uma mulher casável.

Ainda para a categoria *zérar* tenho algumas considerações a fazer. Dentre as terminologias tupi mondé analisadas por mim – Zoró e Cinta-Larga – não encontrei um termo/vocativo que abrangesse todas as gerações tal como o *zérar ikólóéhj*. Ao que parece esta é uma situação incomum nas terminologias de parentesco ameríndio. Nos Zoró, o termo similar a *zérar* ocorre nas gerações -1 e -2 tanto para EGO masculino quanto para EGO feminino, sendo que nas gerações +1 e +2 é o vocativo *kur-kur* o equivalente ao *zérar ikólóéhj*. Início a comparação com os Zoró porque meus interlocutores admitem que os Zoró “são como nós”, ou seja, apresentam homologias em muitos aspectos da sociocosmologia. Esta mesma constatação foi feita por Brunelli (1989, p. 27) ao observar que “de todos os pontos de vista os Gavião são os mais parecidos aos Zoró”. Os Cinta Larga, por sua vez, distinguem-se tanto de Zoró quanto de Ikólóéhj. Na sua terminologia de parentesco os termos são mais específicos. Baseando-me na terminologia de parentesco da tese de Dal Poz (2004) que difere discretamente da dissertação de mestrado (DAL POZ, 1989) verifico que o similar *zerit* é utilizado apenas na geração -2 para o EGO masculino, e além destes, para os filhos do irmão do EGO feminino. O vocativo com posições equivalentes a *zérar* nas gerações +1 e +2 é *terit*. Para o tio materno (MB) o termo de referência é *koko* e o vocativo é *terit*.

## Os demais termos e seus usos cotidianos

Já o termo *bója*, tanto para EGO feminino quanto para EGO masculino, ocupa três posições na genealogia, é a MM, a FM e a FZ. Para o EGO masculino esta última posição é equivalente a esposa (W), o “casamento correto” do ponto de vista das mulheres. Meus interlocutores homens, por sua vez, consideram um casamento possível, mas enfatizam o casamento com a filha da irmã como o preferencial. Não obtive muitas informações sobre a nomeação das meninas, a não ser que a *bojá* é a nominadora preferencial das meninas, seja ela ZS, FM ou MM. Nem por isso as meninas são chamadas de *bojá*, mas igualmente aos meninos podem ser chamadas *zérar* nas gerações -1 e -2. Esta situação deve-se possivelmente

ao fato já referido no corpo da tese, que *é-zét*, ou seja, alguém que recebeu nome é cognato de *é-zéerar*, que poderia ser traduzido por “seu doador de nome”.

No caso de casamento com o irmão da mãe (MB), a sogra de EGO é a *bojá*. Homologamente, no casamento do EGO feminino com o FZS, a mãe do cônjuge é *bojá* de ego por ser FZ. Mesmo que a sogra não seja a *bojá* real, ou seja, não ocupe nenhum destas posições em relação à nora, será chamada de *bojá* pela sua posição de avó. No caso da posição da *bojá*, a feição dravidiana está na utilização deste termo, tanto para MM quanto para MMZ, porém, distintamente da terminologia dravidiana, a irmã do pai de EGO masculino (FZ) que seria WM, é de fato, esposa (W).

Duas categorias que ocupam as mesmas posições da terminologia dravidiana são as categorias *papa* e *gabj*. A categoria *papa* ocupa duas posições na genealogia, as posições F e FB, sendo que há uma distinção entre o irmão mais velho, chamado de *papa póhj*, o pai grande, enquanto os irmãos mais novos do pai são denominados *papa xixi*, o pai pequeno. Esta distinção, no entanto, não acarreta nenhuma consequência sobre os vocativos dos filhos destes homens. Todos são tratados como indistintamente como *záno* (FBS) e *óbábr* (FBD) pelo EGO masculino e *zòa* (FBS) e *záno* (FBD) pelo EGO feminino. No cotidiano ouvi alguns pais chamarem seus filhos de *papa*. Antes que eu pudesse aventar a possibilidade de alguma teoria inédita de parentesco, meus amigos disseram que esta era apenas uma forma carinhosa de se referir aos filhos, assim como as meninas são chamadas de *gabj* pelos seus pais. Conjecturo, no entanto, que estes vocativos estejam relacionados a nominação, na medida em que os avós também podem ser nominadores dos netos.

Além dos *papa póhj* e *papa xixi*, outros homens da aldeia são considerados *papa*. É possível observar tal deferência entre os mais velhos. Homens e mulheres de mais idade chamam respeitosamente alguns dos homens mais velhos da aldeia de *papa*. São chamados assim todos os homens que tiveram algum tipo de relação, duradoura ou fortuita, com sua mãe em qualquer tempo. A teoria ancestral de concepção *ikólóléhj* dá conta de que a criança se forma no útero materno a partir das múltiplas adições de sêmen do pai. É ele, o pai, que precisa trabalhar para formar seu filho. Ao que parece, a mulher não participa da formação do corpo da criança. Neste sentido não era incomum que outros homens participassem deste trabalho, situação muito frequente nas socialidades ameríndias. Entre os *Ikólóléhj* isto era feito com toda a discrição que lhe é característica. Era comum inclusive que as mulheres escolhessem os melhores caçadores e os homens mais bonitos para ajudar na “fabricação” de seus filhos. Evidentemente o marido continuava sendo o pai. Apenas quando a criança

tivesse idade para compreender, sua mãe explicava sobre os outros pais que ela possuía. Estes homens, por sua vez, sentiam-se responsáveis pela criação da criança, fornecendo caça para a mãe. Era frequente que o menino escolhesse morar um tempo com um de seus “outros” pais.

Vários relatos dão conta de rapazes que foram morar com outro *papa* durante a juventude. As mulheres com quem estes *papa* casavam são consideradas *gabj* e seus filhos, irmãos (*záno* ♂, *zòa* ♀) e irmãs (*óbáhr* ♂, *záno* ♀). Por outro lado, as mulheres que tiveram ajuda do pai de EGO para “fabricar” – como dizem os Ikólóéhj – seus filhos, também são chamadas de *gabj* por EGO.

Neste contexto, o grande chefe Sorabáh Djigúhr foi “fabricado” de uma maneira inusitada como ele mesmo contou. Quando possuía idade para compreender, sua mãe contou que seu *papa* não conseguia “fabricar” filhos saudáveis, as gestações não chegavam a termo e quando chegavam a criança não sobrevivia ao nascimento, enfim, seu pai não tinha forças para produzir filhos. Segundo Sorabáh, seu *papa* chamou seu sobrinho (*zérar*), ou seja, aquele que recebeu o *tìh*, a “xerox” dele, para conversar e discretamente solicitou a ele que, nos dias que ele saísse para caçar, seu sobrinho “fabricasse” um filho na sua mulher. E assim foi. Este e outros casos, eram levados a cabo em segredo e comumente apenas quando o/os pai/pais começassem a trazer caça para a criança é que a aldeia ficava a par do que havia acontecido.

Atualmente esta situação parece ser inaceitável e ouvi de um jovem que tais histórias não eram verdade, mas sim “invenções dos velhos”. Os regimes de transformação pelos quais estão passando os Ikólóéhj, desde seu encontro com os brancos e em especial com a rígida moralidade do fundamentalismo protestante, transformaram estes procedimentos até então ordinários em algo localizado na chave do *sór* (feio) que é a tradução utilizada para pecado na língua Gavião. Diante destas transformações, a múltipla paternidade ou maternidade cedeu lugar para relações monogâmicas, ao menos no ambiente público, já que privadamente as relações que escapam da moralidade fundamentalista continuam operando.

No caso da *gàj* (mãe), tal como no dravidiano, a mesma categoria ocupa duas posições, M e MZ. Para as irmãs da mãe ocorre o mesmo que vimos acima em relação aos irmãos do pai, ou seja, a irmã mais velha é chamada de *gàj póbj* (mãe grande) e a mais joven é chamada de *gàj xixi* (mãe pequena). Igualmente esta distinção não repercute nas gerações descendentes, sendo os filhos e filhas destas mulheres consideradas igualmente irmãos e irmãs de EGO. O termo de referência para mãe, *údi* (1ª p.sing.) é o mesmo vocativo e termo de referência para filha, *údi* (1ª p.sing.). Já sublinhei inúmeras vezes que *tìh* é a palavra para sopro vital, alma, espírito, grandeza, entre outros atributos. Para os Cinta Larga o *tì* que

compõe o termo de referência para mãe (*xiti*) corresponde a uma espécie de “princípio divino” que está presente na concepção. Dal Poz (1991) infere que “[a]parentemente a pessoa Cinta Larga estaria constituída por um princípio masculino, simbolizado pelo esperma, e por *princípio divino*, que responde pela função feminina da reprodução” (*idem.*, p.107).

Não me parece que o *tib* dos Ikólóéhj possa ser chamado de “princípio divino”, mas se levarmos em conta que se trata do sopro vital, ou alma da pessoa, é plausível que o termo de referência para *gāj* seja entendido como “minha alma”, ou “sua alma”, ou “alma dele”. Poderíamos supor, portanto, que se o pai é o responsável pela formação do corpo, a mãe contribui com o sopro vital? Tendo em vista que, no caso do menino, o principal nominador da criança provém do lado materno sugiro, ao invés de ser apenas a mãe a contribuir com o sopro vital, que este seja um trabalho da divisão matrilateral, a *gabj* (*xiti*) e o *zérar* (*xiserar*) do EGO. Admito, no entanto, que mais dados seriam necessários para compreender a conexão entre a atribuição do sopro vital pela mãe e pelo tio materno.

Outra feição dravidiana aparece no vocativo *zàno* (irmão), que no caso de ego masculino equivale às posições FBS = MZS = B. Este termo também é utilizado para irmã em se tratando do EGO feminino. Neste caso são irmãs a FBD = MZD = Z. A distinção fica por conta da ausência da divisão entre *elder* e *young* entre irmãos mais velhos e mais novos em qualquer dos casos, tanto para EGO feminino quanto para EGO masculino.

O vocativo *zàno* aparece apenas na geração de EGO, seja ele feminino ou masculino, referindo-se aos primos paralelos bilaterais. Em ambos os casos, os filhos de *zàno* não são casáveis, mesmo que o EGO feminino considere este homem como *zérar*, no caso da posição MZDS o que eu atribuo ao fato que, neste caso e em outros casos, as crianças são chamadas de *zérar* pelos motivos da nominação que indiquei acima. Atualmente, nos eventos da igreja, mas também em reuniões de outra natureza na aldeia, o vocativo *zàno* é dirigido a todos os homens quando o dono da palavra é um homem. Frequentemente os discursos se iniciam chamando-se os presentes de “*zànoébj*” e “*obábrébj*”, irmãos e irmãs, respectivamente. Meus interlocutores confirmaram que estas expressões não eram utilizadas antigamente e que passou a ser costume chamar assim os parentes pelo fato de que estes são os vocativos acionados durante os discursos proferidos na igreja. No caso de EGO masculino, o equivalente de gênero oposto de *zàno* (B) é *obabr* (Z) que igualmente equipara MZD = FBD = Z.

O vocativo *zàa*, por sua vez, ocupa as posições B = FBS = MZS, e é utilizado unicamente pelo EGO feminino para se dirigir ao irmão real e também aos primos paralelos

bilaterais. O termo de referência para o *zòa* pode ser tanto “irmão” quando “filho”, mas não me detive sobre os motivos que levam as mulheres, e apenas elas, a se referirem aos “irmãos” quanto às “irmãs” tanto pelos termos para *irmão* e *irmã* quanto pelos termos para *filho* e *filha*. Certa vez escutei Rosa chamando seu *zòa* Sebirop de *údjov*. Neste caso não apenas termo de referência, mas o vocativo “filho” foi acionado. Enquanto ambos conversavam, perguntei ao outro irmão dos dois, Xipiabihr, por que Rosa estava chamando seu irmão de filho ao que Xipiabihr respondeu “porque foi ela que criou a gente desde pequenos”. A esposa de Sorabáh havia morrido quando os filhos eram muito pequenos e Rosa fez a vez de mãe já que seu pai demorou para concretizar novo casamento.

Para além deste exemplo específico é muito comum que as meninas mais velhas tomem conta de seus irmãos no cotidiano da aldeia. A vida, no parentesco, como em todos os outros aspectos, é muito mais livre do que parece. Este fato só reforça a tese de que a convivialidade faz mais parentes do que qualquer outro fator.

Como vimos acima, é da irmã (*óbahr*) que provém um dos casamentos preferenciais. Trata-se da *óbahrapir*, termo descritivo que significa filha da irmã (*óbahr* = irmã + *mapir* = filha). Este termo se replica em todas outras categorias casáveis, com exceção da *bója*, a irmã do pai. É utilizado para a prima cruzada matrilateral, para as filhas das irmãs classificatórias, e para as filhas dos filhos tratando-se, evidentemente, de EGO masculino. Homens mais velhos costumam chamar a *óbahrapir* por este vocativo mesmo que ela já seja casada com outro homem. Este é o vocativo para as mulheres casáveis em potencial que ocupam duas posições na geração do EGO e seis posições na geração -1. Na geração -2 são *óbahrapir* todas as SD ou DD reais ou classificatórias.

Em relação aos demais tupi mondé observo que nos Cinta Larga, além da filha da irmã, a mulher casável é a prima cruzada patrilateral cujo vocativo é *pakaj*. Todavia, na terminologia cinta larga, ocorre uma posição chamada de “não parente” (DAL POZ, 2004, p.105) cujo termo de referência é *ti zerit* e que poderia ser uma mulher casável já que constitui a afim absoluta, “não parente”. Sendo assim, poderíamos considerar que os Cinta Larga consideram o casamento com a prima cruzada bilateral? Não encontrei resposta nos trabalhos de Dal Poz. Já Brunelli (1989) afirma que, de acordo com seus dados, os casamentos zoró ocorrem com a prima cruzada bilateral.

Os filhos, por sua vez, são chamados pelos Ikólóéhj de *údjov*, no caso do filho homem, cujo termo de referência é o mesmo vocativo (meus filho), na medida em que é uma categoria que não existe sem ser possuída, conforme explicação de Moore (comunicação

peçoal). Esta categoria se estende a todos os filhos dos irmãos e irmãs, (mais próximos geneologicamente). O *údjov* também pode ser chamado pelo seu pai de *papa* ou *netov* e pela mãe de *mapir*. Meus interlocutores disseram tratar-se de formas carinhosas de se referir ao filho. Os avós também chamam os netos de *údjov* em alguns casos. Este vocativo é bastante frequente nas situações em que as avós ajudam na criação dos netos, quando moram juntos, o que deixa claro, novamente, a proeminência do “viver juntos” sobre a descendência. Novamente a convivialidade está operando. Evidentemente este termo se replica em todas as posições classificatórias, ou seja, o EGO masculino chama de *údjov* os filhos das mulheres consideradas *óbabrapir*.

Situação homóloga ocorre com *údi*, mesmo termo de referência ou vocativo para filha. Lembro, no entanto que este termo de referência é o mesmo para mãe, *ó-di* (minha alma), *é-di* (sua alma), ou *xi-tib* (alma dele). Como no caso dos filhos homens, chamados de *papa* pelo próprio pai, o mesmo ocorre com as filhas que são igualmente chamadas de *gaj* pelo pai. Penso que o estatuto destes vocativos necessita de maiores esclarecimentos, para além de constituírem formas carinhosas de tratamento.

Na terminologia dos Cinta Larga, *netop* é o termo de referência para o filhos de EGO e do seus irmãos. Entre os Zoró, *netup* é o vocativo para os filhos dos irmãos reais e classificatórios. Nestas duas socialidades não há outro termo de referência ou vocativo para filho, ou seja, nada que se assemelhe ao *údjov* dos Ikólóéhj. Para os Cinta Larga, *vait* é o termo de referência para a filha real e classificatória (BD) e para os Zoró, *wajit* é o termo utilizado para as filhas dos irmãos e dos primos paralelos. Também para a filha não há, nestas etnias, vocativo semelhante a *údi*. Os Cinta larga usam o vocativo *vàzet paka* para a filha (DAL POZ, 2004, p.105).

Para o EGO masculino, apenas as filhas dos irmãos reais e classificatórios são chamada de *údi*, tendo em vista que as filhas das irmãs, reais e classificatórias são, potencialmente, esposas. A associação entre *údi* e *óbabrapir* ocorre, pelo que pude perceber, apenas em se tratando da SD e da DD. A face dravidiana do termo *údi* está na relação  $D = BD = FBSD = MZSD = MBDD$  que é equivalente à terminologia Ikólóéhj. A diferença é que no caso *ikólóéhj*, a replicação do termo *údjov*, a posição  $FZDD = D$  não ocorre porque esta posição é ocupada por uma  $W=DD$ . Da mesma forma, na geração acima, o que seria  $FZD = W$  é, para os Ikólóéhj, uma filha (D).

Como apontei acima, estas anotações são deveras iniciais e demandariam um esforço analítico maior que não pode ser levado a cabo no âmbito desta tese. De qualquer forma, são

apontamentos que indicam um sistema de parentesco muito particular que posso chamar neste momento de sistema de parentesco Ikólóéhj, uma das muitas variações do dravidiano amazônico.

## Apêndice 04

### Aldeias “antigas”

Quem citou?	Nome da Aldeia	Informação relevante
Sorabáh Djigúhr	Zav Kòhuà Váh	Onde Sorabáh nasceu, localizada no igarapé Bahj Pèò Xi
	Xolij Ádóh Váh	Morre pai do Sorabáh, localizada na cabeceira do I Ixia Póhj Xi
	Bosavtága Àhv Váh	Onde Sorabáh cresceu
	Ibóg Pèhvà Váh	Localizada no rio onde os Ikólóéhj moravam, I Kór (Igarapé Azul), hoje estado de Mato Grosso
	Bobóa Váh	Nesse lugar mesmo, nessa capoeira fica Ibóg Pèhvà Váh.
	Abéólóv Kar Váh	Onde Sorabáh construiu sua própria maloca, localizada no braço do rio Gàhlèhj Sáv Xi (igarapé Azul)
	Zavétáh Váh	Aldeia do Xikov Pí Pòhv e Seríhr, onde Teresa, esposa de Sebirop, nasceu
	Pasav Kókúhv Váh	Localizada na Serra da Providência, nas águas do igarapé Lourdes, onde nasceu Sebirop
	Gorá Áxoéhj Abihv Váh	Aldeia aberta por Xiko Xíhv, nas águas do igarapé Lourdes. Este convidou Sorabáh para morar. Local da festa de Sorabáh cujo animal de criação (jacu), foi chamado Gorá Áxoéhj, espírito de Gorá.
	Tákor Pòhv Akav Váh	Zèrar Óhv que era casado com Bojá Póhj Óhv vieram morar nessa aldeia que ficava no I Gàlaehj Sáv Xi (igarapé Azul)
	Zojxirigàxi Váh	Zèrar Óhv morava nessa aldeia, nas águas do igarapé Azul (MT)
	Zav Pobiá Váh	Braço do Gàhlèhj Sáv Xi. Onde teve uma festa cuja macaloba foi nomeada como Zév Karúv Xi. Ficava perto da aldeia Tákor Pòhv Akav Váh.
Digàhi Váh	Sorabáh foi morar nessa aldeia depois	

		da Pasav Kókúhv Váh, localizada no rio Boliv Pugéhj Xí (igarapé Lourdes)
	Xán Xán Ma Í Váh	Chamou-se Xán Xán porque os Arara foram festejar lá. Os pais de Chico Iracema e de Antônio Alia moravam lá.
	Zav Pea Váh	Localizada nas águas do rio Azul. Sorabáh não morou lá, mas fazia <i>gere</i> lá perto.
Antonio Alia	Pasav Kókúhv Váh	Alía nasceu
	Aldeia Serra da Providência	Perto da Pasav Kókúhv Váh
	Koláv Kar Váh	Alía já “sabia das coisas”
	Gorá Áxoéhj Abihv Váh	1º contato brancos, Baiano e Arruda
	Zav Póhj	Casou 1ª esposa Zoró (morreu)
	Zapeah Váh	Conflito com Zoró
Frederico Pinúhn	Pasav Kókúhv Váh	Onde Frederico nasceu. Chegaram descendo os rios Ikábe Pe Váh e Ikor (igarapé Azul do rio Branco)
	Zav Tápónùhn	
	Zav A'aràhr	Séríhr estava matando ratos e colocou fogo pelo buraco da maloca que acabou queimando toda. Localizava-se nas águas do rio Madeirinha
	Gorá Áxoéhj Abihv Váh	Chefe era Sorabáh. Foi quando Frederico viu o primeiro branco, o Baiano
	Padórà Xivav Váh	Fundada por Fernando Xenepoabáh no igarapé Lourdes
	Zav Póhj	Foi passear, sua mãe ainda era viva. Houve conflito com os Zoró
	Bobóa Váh (Cachoeira)	Morreu a mãe de Frederico. São duas Bobóa Váh, uma no igarapé Azul e outra no igarapé Lourdes. Esta que ele se referiu é a do igarapé Lourdes
	Zav Póhj	Frederico trabalhou com Nobre, do povo Babekáhv Vóhv
	Serra da Providência, antiga Pasav Kókúhv Váh	Filhos já nascidos
Catarino Sebirop	Gorá Áxoéhj Abihv Váh	Onde Sebirop nasceu
	Boroko Txain	Aldeia dos Arara no caminho entre a Serra da Providência e o seringal Santa Maria
	Padórà Xivav Váh	Depois de morar no seringal Santa Maria, Fernando fundou essa aldeia perto da Gorá Áxoéhj Abihv Váh

	Tekiri Pàe Váh	Quando saiu da Gorá Áxoéhj Abihv Váh na Serra, Sorabáh fundou essa aldeia perto da boca do Lourdes.
	Boboa Váh (Cachoeira)	Fernando abriu
	Igarapé Lourdes	Alamã fez o 1º tapiri, os Gavião tinham medo do Gojánéhj naquele poço do rio. Depois Fernando se mudou e Sebirop foi morar com <i>papa</i> Fernando. Vieram os padres salesianos.
	Mutum	Fundada por Sorabáh, mais perto da aldeia Igarapé Lourdes.
	Berav Váh	Fundada por Xábéhr ( <i>lit.</i> aldeia igreja).
	Zav Póhj	Sebirop casou com Teresa
Sorabáh e Sebirop	Xolij Adoh Váh	Foram pegar o Djàvpè Kira, perto do rio Itxia Pohj Xi (Rio Cipó Titica – fazenda katuva). Morreu zérár do Sorabáh.
	Bakov Kira Xi Váh	Teve festa cuja macaloba era Bakov Kira Xi (macaloba de banana)
	Takohr Po Akáv Váh	Mataram porco sujo de lama
	Tekiri Pàe Váh (Aldeia Karapanã)	Morada do pai de Xambete no “tempo antigo”, teve duas aldeias com esse nome: uma no rio Branco e outra no igarapé Lourdes
	Djapé Kihra Váh	É uma rocha grande, uma serra, lugar da taboca, ( <i>lit.</i> ponta da flecha branca), fica na fazenda Santa Maria.
	Zav Póhj do Xiko Xíhv	Quando Xiko Xíhv deixou a Gorá Áxoéhj Abihv Váh, fundou a Zav Póhj que ficava no Zaberoéhj Xi (fazenda do Carlos Eduardo).
	Zav Póhj Nova	Aldeia de Xikov Pí Pòhv, onde o primeiro filho de Sebirop, Páiny nasceu.
	Boboa dòh	Fundada por Jorge Gavião, primo da Teresa, nas águas do igarapé Perdido
	Xoóm Gáh	Aldeia do Xípo Ségóhv, nas águas do igarapé Perdido.
	Aldeia Garimpo	Era um garimpo antigo onde Baiano garimpava, nas águas do igarapé Perdido.
	Zaberoéhj Xi Váh	Aldeia de Xikov Pí Pòhv localizada nas águas do tio Madeirinha, houve contato com seringueiros que levaram o Xikov Pí Pòhv para o seringal Serra da Aurora no rio Tarumã. Foram até São Félix com

		seringueiro, o seringalista era Américo.
	Aldeia Madeirinha	Na beira do rio Madeirinha mesmo. Foi nesta aldeia que Pina derrubou uma árvore que caiu em cima de uma menina de 12 anos. Ela faleceu e seu pai abandonou a aldeia e voltou pra Zav Póhj Nova.
	Padórà Xivav Váh	Perto da Gorá Áxoéhj Abihv Váh, depois que Fernando voltou do Barros e ficou “grande” ele abriu essa aldeia.
	Óajabav (Aldeia Cabacinha)	Aldeia de Vása Séhv e de Chico Iracema localizada nas águas do igarapé Perdido
	Aldeia Madjikir	Águas do igarapé Perdido
	Vitiga Váh	Aldeia do pajé Pereira nas águas do igarapé Perdido
João Dájďàjà	Íbaj Ádóh Váh	Grande festa Garpiéhj Née, cujo <i>madjaj</i> era Sorabáh