Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia

Íris Moraes Araújo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso

São Paulo

2014

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia

Íris Morais Araújo

São Paulo

2014

Resumo

Esta tese indaga os sentidos que os Karitiana – população de língua Tupi-Arikém da Amazônia Meridional – atribuem ao termo “especial” (*osikirip*) para caracterizarem alguns de seus parentes. Essa condição os estimula a procurar instituições não indígenas para que usufruam de tratamento médico e benefícios sociais específicos. Ao mesmo tempo que aproximam os “especiais” a espíritos e ogros, os Karitiana jamais questionam seus vínculos de parentesco – logo, sua condição humana. Tal equação permite uma reflexão, a partir de novo ângulo, sobre questões concernentes à noção de pessoa ameríndia.

Palavras-chave

Karitiana – *osikirip* – pessoa ameríndia – deficiência – políticas públicas

Abstract

This thesis inquires into the meanings that the Karitiana – Tupi-Arikém-speaking population from the Southern Amazon – ascribe to the term “special” (*osikirip*) to characterize some of their relatives. This condition encourages them to reach non-indigenous institutions in order to enjoy medical treatment and specific social welfare benefits. While correlating the “special” ones to spirits and ogres, the Karitiana never question their ties of kinship – hence their human condition. This equation poses a reflection, from a new perspective, on issues concerning to the notion of Amerindian person.

Keywords

Karitiana – *osikirip* – Amerindian person – disability – public policies

Para o Dalto, a Rosa (*in memoriam*)
e o Carlinhos (*in memoriam*)

Agradecimentos

Esta tese foi moldada por impulsos e beneficências, produzidos por pessoas e instituições, aos quais devo agradecer. A começar por Marta Amoroso, orientadora deste trabalho, pela presença e conduta, pelo estímulo à experimentação, bem como pelas leituras cuidadosas dos textos que acabaram por ser o resultado final desses anos de doutorado. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – PPGAS-USP, no qual realizei minha formação como antropóloga, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, meu reconhecimento pelas bolsas de pesquisa no país e no exterior. As duas instituições, e também o projeto “Paisagens ameríndias: habilidades, mobilidade e socialidade nos rios e cidades da Amazônia”, firmado entre a Universidade Federal do Amazonas e a USP e financiado pelo Programa Nacional de Cooperação Acadêmica da CAPES, contribuíram com auxílios para a realização do trabalho de campo e a participação em eventos.

Felipe Vander Velden, disposto a uma relação generosa de interlocução desde as primeiras conversas, convidou-me a fazer parte do grupo técnico instituído pela Fundação Nacional do Índio para identificar e delimitar a Terra Indígena Karitiana. Minha gratidão ao colega e à instituição, que me possibilitou integrar a equipe formada por seus funcionários Bianca Coelho Nogueira, Reginilson Jacob de Oliveira, Rogério Vargas, Sandra Ayres e Wagner Sena, e me forneceu apoio às etapas de campo posteriores. Felipe participou ainda do meu exame de qualificação, que também contou com a presença de Dominique Gallois. Agradeço o rigor e o compromisso com os quais a banca examinou o relatório apresentado à ocasião. À professora Dominique, meu reconhecimento por seu trabalho à frente do Centro de Estudos Ameríndios da USP e por suas aulas excepcionais.

Agradeço ao analista processual Eudes Neves da Silva Santana e à procuradora da República Lucyana Marina Pepe Affonso de Luca, da Procuradoria da República no Estado de Rondônia, pela autorização à consulta de um documento importante para a construção desta tese.

Ao longo do doutorado, contei com a disponibilidade da professora Luciana Storto e de Ivan Rocha, seu aluno, às minhas demandas. Agradeço especialmente a colaboração no período de escrita da tese, pela ajuda com os termos Karitiana mencionados neste trabalho.

O Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne recepcionou-me como estagiária de doutorado no exterior. Agradeço à querida Bonnie Chaumeil e ao meu supervisor, Jean-Pierre Chaumeil, pelo interesse pela pesquisa, pela liberdade concedida a mim para explorar o mundo acadêmico de Paris e pelas preciosas sugestões bibliográficas.

Pude apresentar a pesquisa em andamento em alguns fóruns, coordenados por Adriana Dias, Amanda Marqui, Carlos Machado Dias Jr., Carolina Cantarino Rodrigues, Clarissa Martins Lima, Davide Domenici, Deise Lucy Montardo, Diógenes Cariaga, Éwerton Pereira, Francisca de Souza Miller, Gilton Mendes dos Santos, João Miguel Sautchuk, José Glebson Vieira, José Guilherme Magnani, Luiza Garnelo, Márcio Ferreira

da Silva, Marco Antonio Gonçalves, Stelio Marras, Sofia Venturoli, Suzana Cavalheiro de Jesus e Thaís Mantovanelli. Em outros momentos, contei com a atenção de Ana Cláudia Marques, Andréa de Oliveira Castro, Ari Ott, Edilene Coffaci de Lima, Eduardo Natalino, Eduardo Neves, Estevão Fernandes, Fernanda Arêas Peixoto, Guita Grin Debert, Laura Pérez Gil, Lilia Moritz Schwarcz, Lílian Moser, Marilda Bruno e Sylvia Caiuby Novaes.

Decisiva foi a recepção dada a mim pelos Karitiana, e a eles toda gratidão sempre me parecerá insuficiente. Por conta da decisão (difícil) de omitir seus nomes – ao mencioná-los, vali-me de designações fictícias –, agradeço à Associação Akot Pytim Adnipa – do Povo Indígena Karitiana pela autorização à pesquisa que permitiu esta tese, e faço dessa menção minha homenagem a todos que me ofereceram sua convivência. Em campo, pude contar também com a presença amiga das profissionais de saúde Jeanice Batista Miguel, Laíse Lopes, Maria Cleucilene Souza Cunha, Nelsi Maus e Wilma Monteiro da Costa e dos professores não indígenas Alcilene Miranda, Alécio Valois Araújo, Aline Rodrigues, Carlos Alberto Lima da Costa, Eduardo Vicente, Gerardo Ângelo, Márcia Romy e Michelle Roumiê.

Pessoas muito queridas, em tempos e espaços diversos, deixaram marcas neste texto. Agradeço a Adriana Testa, Alice Villela, Ana Cecília Venci Bueno, Ana Martha Yano, Andréia Cavalheiro, Arnaldo Domínguez, Bernardo Buarque, Bruno Puccinelli, Carlos Filadelfo, César Assis Silva, Cibele Assensio, Daniela Alfonsi, Danilo Paiva Ramos, Davi Avelino Leal, David Jabin, Diego Madi Dias, Edson Matarezio, Eduardo Dimitrov, Eduardo Dullo, Enric Roca León, Enrico Spaggiari, Fabiana Maizza, Fábio Nogueira da Silva, Felipe Paros, Giancarlo Machado, Guilherme Aderaldo, Jacqueline Moraes Teixeira, João Jackson Bezerra Vianna, João Paulo Marra Denófrío, Julia Ruiz di Giovanni, Juliana Caruso, Juliana Rosalen, Leandro Mahalem de Lima, Luciana dos Santos, Luciano Vitoriano, Luís Felipe Kojima Hirano, Luísa Valentini, Maíra Bühler, Marcelo Florido, Maria Paula Prates, Mário Augusto Medeiros da Silva, Mário Videira, Messias Basques, Milena Estorniolo, Nahema de Souza Nascimento Falleiros, Nádia Kubota, Natacha Leal, Natascha Ostos, Paulo Roberto Nunes Ferreira, Rafael Soares, Renata Nóbrega, Renata Zancan, Renato Adura Martins, Roger Lisardo, Simone Garra, Samantha Gaspar, Thaís Brito, Uirá Garcia, Valéria Macedo, Verone Cristina da Silva e Wilson Penteado.

Tenho gratidão imensa aos leitores da tese em elaboração: Nicole Soares, Julia Otero e Rodrigo Gomes Lobo, pelas anotações ao segundo capítulo, e Romulo Oshues, pela preparação do texto e tradução do resumo. Faço menção especial a Alexandre Barbosa Pereira e Daniela Perutti, por terem conferido todo o manuscrito, por estarem presentes, com cuidado e carinho, também nesse período de escrita.

Agradecer a minha família parece pouco. Torço para que meu pai, Dalto Nunes Araújo, minha mãe, Laura Maria de Castro Morais Araújo, e minhas irmãs, Carolina Morais Araújo e Beatriz Morais Araújo, consigam perceber o quanto o nosso convívio foi importante também para as páginas que se seguem.

Índice

Convenção ortográfica	9
Siglas	10
Introdução	11
Capítulo 1 – <i>Opok</i> : entre não indígenas	24
Capítulo 2 – <i>Yjxa</i> : entre consanguíneos	64
Capítulo 3 – <i>Kinda</i> : entre não humanos	104
Considerações finais	144
Referências bibliográficas	151
População Karitiana (mai. 2014)	165
Glossário	166
Fotografias	173

Convenção ortográfica¹

O Karitiana é a única língua viva pertencente à família Arikém do tronco Tupi (Rodrigues, 1986). Trata-se de um idioma bem documentado, por conta dos esforços do casal de linguistas-missionários Rachel e David Landin, iniciados em 1972, e do trabalho de grande fôlego conduzido desde 1991 por Luciana Storto. A grafia em Karitiana utilizada nesta tese segue a proposta dessa linguista, discutida em sua tese de doutorado (Storto, 1999) e apropriada pelos Karitiana para o ensino de sua língua escrita (Storto & Vander Velden, 2003). A maioria dos Karitiana lê e escreve em Karitiana e português, de modo que aprendi a registrar as palavras do primeiro idioma, sobretudo, a partir do esforço dos meus anfitriões em me ensinar sua língua.

Vogais

a	[a]	
e	[e]	
i	[i]	
o	[o]	
y	[ɨ]	vogal central alta

Vogais nasais: possuem til [~] se não adjacentes a consoantes nasais.

Vogais longas: representadas por duas vogais adjacentes.

Consoantes

b	[b]	<i>boca</i>
d	[d]	<i>dedo</i>
g	[ɣ]	<i>galo</i>
h	[h]	<i>rato</i>
j	[ɣ]	<i>saía</i>
ḵ	[ɲ]	<i>banho</i>
k	[k]	<i>cama</i>
m	[m]	<i>mato</i>
n	[n]	<i>nariz</i>
p	[p]	<i>pé</i>
r	[r]	<i>cera</i>
s	[s]	<i>sapo</i>
t	[t]	<i>tatu</i>
w	[w] / [β]	<i>água</i>
x	[tʃ]	<i>change, em inglês</i>
'	[ʔ]	oclusiva glotal

¹ Além da consulta à bibliografia citada, para a realização desta nota utilizei-me de texto semelhante cuja autoria é de Vander Velden (2012b, p. 11).

Siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena Sanitário
APAE	Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais
APIK	Associação Akot Pytim Adnipa – do Povo Indígena Karitiana
BPC	Benefício de Prestação Continuada
CASAI	Casa de Saúde do Índio
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CF	Câmara Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CRP	Conselho Regional de Psicologia
CUNPIR	Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
ISA	Instituto Socioambiental
JOCUM	Jovens com uma Missão
LIBRAS	Língua Brasileira de Sinais
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MPF	Ministério Público Federal
MPS	Ministério da Previdência Social
ONU	Organização das Nações Unidas
SESAI	Secretaria Especial da Saúde Indígena
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde

Introdução

O Corpo é uma multidão agitada, uma espécie
de caixa de fundo falso que nunca pode terminar de
revelar o que contém.
(Artaud)

Tive encontros imprevistos logo que cheguei, pela primeira vez, a uma das aldeias Karitiana, em finais de julho de 2011, no papel de antropóloga colaboradora do grupo técnico da Fundação Nacional do Índio – FUNAI responsável pelos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Karitiana.¹ Quando adentrei a residência na qual os não indígenas ficariam hospedados, Isolda, uma das esposas do dono da casa, passou a me apresentar aos demais membros da família. Cumprimentei com um aceno também as crianças, que brincavam em um canto. A atitude causou risada – e, de minha parte, um constrangimento que não devo ter disfarçado muito bem – quando realizei o gesto para Timóteo, um dos filhos da minha anfitriã. “Ele é mudo!”, alertou-me sua mãe. Com efeito, por apresentar problemas nos braços e nas pernas e não conseguir se exprimir por meio da fala, essa criança é referida pelos Karitiana, quando utilizam o português, como “especial”.² O menino aceitou a saudação e, acompanhando os outros de sua idade, saiu.

¹ A portaria n. 921/FUNAI de 16 de junho de 2011 constituiu o grupo técnico “com o objetivo de realizar os estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental, necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Karitiana, localizada nos municípios de Porto Velho e de Candeias do Jamari, no Estado de Rondônia” (FUNAI, 2011).

² Os Karitiana adultos são bilíngues; contudo, utilizam-se da segunda língua apenas quando conversam com quem não é Karitiana. As mulheres mais velhas, com idade superior a 70 anos, têm alguma dificuldade para se comunicar em português, mas o fazem. As crianças, embora evitem se expressar nesse idioma, passam a dominar a segunda língua cada vez mais cedo, antes da idade escolar. O termo “especial” será usado nesta tese, sempre entre aspas, levando em conta que é utilizado pelo grupo para qualificar seus parentes quando conversam com não indígenas. Tal palavra já foi empregada, no Brasil, como categoria de nomeação oficial (foi usado, por exemplo, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996), que, atualmente, privilegia – não sem evitar ambiguidades e disputas de sentido, como demonstra Lopes (2014, p. 16-50) – as palavras “deficiente” e “deficiência”. Continua, todavia, parte do linguajar cotidiano (Silva, 2012a, p. 3). O questionamento da legitimidade de “especial” ocorreu por meio do embate político das organizações de pessoas deficientes, que se iniciou no começo dos anos 1980 e que buscava, sobretudo, a afirmação de direitos. “A crítica do movimento a esses eufemismos se deve ao fato de o adjetivo ‘especial’ criar uma categoria que não combina com a luta por

No dia seguinte, incumbida de realizar o recenseamento do lugar, fui conversar com uma das filhas de Isolda, uma jovem de 22 anos. Ângela foi, desde o primeiro momento, muito gentil comigo, prontificando-se a me acompanhar nas atividades cotidianas e, também, nas concernentes ao trabalho para a FUNAI. No momento em que me preparava para lhe fazer perguntas, buscando as informações pertinentes à tarefa que me foi atribuída, seu cunhado – que participou de todas as atividades realizadas pelo grupo técnico – chamou-me de canto. Disse-me que não deveria trabalhar com essa sua parente, pois ela era “especial” e, portanto, não saberia me dizer corretamente os dados que precisava.

Senti-me em uma saia justa: Ângela continuava a demonstrar seu interesse em participar, e eu, encabulada, titubeava. Se o alerta me fez duvidar de que a moça pudesse ser uma boa interlocutora, o fato é que também não entendi o porquê de ser qualificada de tal maneira. No fim das contas, realizei o levantamento com ela – que soube, sim, me informar quem vivia por ali –, mas incluí sua mãe na conversa. Em outro momento, descobri o motivo que leva os Karitiana a afirmarem que a moça é “especial”: ela nasceu com um problema na garganta que a impediu de se alimentar no seio materno – apenas se utilizando de mamadeira – e que a impossibilitaria também de falar. Ainda muito bebê – encaminhada pela FUNAI –, foi submetida a uma cirurgia que lhe permitiu se alimentar normalmente e se expressar por meio da voz.

Logo após me deparar com Timóteo, consegui entender por que sua mãe afirmou-me que seu filho é “especial”. Não foi evidente para mim, porém, o fato de Ângela ter sido assim chamada, tampouco a justificativa que me forneceram para sua condição. Ainda mais porque, ao passar mais alguns dias em sua casa, verifiquei que ela sabia não apenas responder às questões relacionadas à contagem dos moradores de sua aldeia. A jovem participava ativamente de afazeres domésticos, como a limpeza da sua residência, dos utensílios usados nas refeições e das roupas de sua família; tinha, portanto, um cotidiano cheio de atribuições, e que não parecia, à primeira vista, destoar dos demais.

inclusão e por equiparação de direitos. Para o movimento, com a luta política não se busca ser ‘especial’, mas, sim, ser cidadão” (Lanna Jr., 2010, p. 17).

O leitor familiarizado com os trabalhos de etnologia ameríndia não deixará de notar, porém, que a explicação para Ângela ser chamada de “especial” ressoa, em chave negativa, a importância da comensalidade para a definição do parentesco (e, portanto, de humanidade) no mundo ameríndio, assunto explorado por Joanna Overing (1991, 1999) e seus alunos (ver, dentre outros, Gow, 1991; Santos-Granero, 1991; Belaunde, 2001; McCallum, 2001; Lagrou, 2007). A assertiva vale também, inegavelmente, para as crianças: a etnografia de Susana de Matos Viegas (2003; ver também Viegas, 2007) demonstra que, para os Tupinambá, a importância dos cuidados envolvendo a criação de um bebê é de tal monta que é possível que a mãe do recém-nascido seja, na verdade, uma mulher escolhida pelo rebento.

A mother is someone who cooks for the inhabitants of her house in order to please and attract them to her (*agradar*), thereby arousing feelings of foundness. As a result, feeding is not only seen as a way of providing nourishment, but also as a way of nurturing. [...] These acts are part of the intersubjective relationships of becoming kin, independently of being *filho legítimo* or *filho de criação* (original child or raised child). However, in order to become a raised child, a child must be taken into the home and fed by the woman to whom she or he will belong (Viegas, 2003, p. 29).

A surpresa não me deixou atentar para essa aproximação (e outras, possíveis) entre as explicações Karitiana e os achados da disciplina, que iluminarão o tema desta tese. Naquele primeiro momento, porém, tudo parecia um idioma incompreensível – e, por isso, interessante a uma investigação.

A menção aos “especiais” não parou por aí. Ainda nas primeiras semanas de trabalho de campo, foram diversas as situações nas quais determinado interlocutor espontaneamente tocou no assunto, afirmando-me que algum parente seu era “especial” – *osikirip*, em sua língua materna.³ Ao utilizarem tal qualificação, os Karitiana

³ O termo é formado pelas palavras *o*, cabeça, e *sikirip*, doido. Por ora, chamo a atenção de que os Karitiana não utilizam a tradução literal do termo em sua língua materna, “cabeça doida” – como o fazem em outras circunstâncias, as quais veremos ao longo da tese. Proponho encaminhar o problema tomando a proposta de Evelyn Zea (2008, p. 68) em sua reflexão sobre a tradução Waiwai, e anotar a equivalência entre esses termos como resultado “de relações com outros sujeitos”, os não indígenas. “A tradução responde aqui a um desejo de conhecimento e a uma inquietude da existência, que converte a carência de pontos de apoio absolutos e autossuficientes numa oportunidade de criar relações e, com elas, a trama que articula o mundo Waiwai” (Zea, 2008, p. 75).

tentavam acionar a minha percepção concernente ao fenômeno da deficiência. Algo, todavia, me escapava: minhas reações desconcertadas demonstravam minha dificuldade para entender as explicações que me davam para tais pessoas serem chamadas de tal maneira.

O problema, ademais, se desdobrou. Não demorei a saber que boa parte dos “especiais” são detentores do que meus anfitriões se referem como “aposentadoria”. Trata-se do Benefício de Prestação Continuada – BPC, que assegura ao deficiente de baixa renda o pagamento mensal de um salário mínimo.⁴ Para usufruírem desse benefício, os Karitiana demandam, por intermédio da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, consultas na rede pública de Porto Velho nas quais os médicos, por meio de exames específicos, podem atestar que tais pacientes são deficientes. Contudo, nesse movimento, os Karitiana não saem apenas com um laudo. O diagnóstico os transforma também em pacientes de terapêuticas provenientes da medicina, particularmente, de medicamentos psicotrópicos.⁵

O “limiar de entendimento” (Strathern, 2014, p. 355) o qual me encontrei – pois, “ao se render às preocupações dos outros, o(a) pesquisador(a) de campo entra em relação com pessoas para as quais não há imaginação ou especulação suficientes que sirvam de preparação prévia” (Strathern, 2014, p. 351) – tornou o assunto, para mim,

⁴ Instituído pela Constituição Federal de 1988 e operacionalizado pelo Instituto Nacional do Seguro Social – INSS, “o BPC é um benefício da Política de Assistência Social, que integra a Proteção Social Básica no âmbito do Sistema Único de Assistência Social – SUAS e para acessá-lo não é necessário ter contribuído com a Previdência Social. É um benefício *individual, não vitalício e intransferível*, que assegura a transferência mensal de 1 (um) salário mínimo ao idoso, com 65 (sessenta e cinco) anos ou mais, e à pessoa com deficiência, de qualquer idade, com impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas. Em ambos os casos, devem comprovar não possuir meios de garantir o próprio sustento, nem tê-lo provido por sua família. A renda mensal familiar *per capita* deve ser inferior a 1/4 (um quarto) do salário mínimo vigente” (MDS, s.d.).

⁵ O uso desses medicamentos pelos Karitiana – assim como entre os Xukuru, investigados por Clarissa Martins Lima (2014) – é anterior à institucionalização das políticas de “saúde mental indígena” na última década. Tal assunto vem sendo alvo de reflexão de estudiosos de diferentes áreas do conhecimento (CRP, 2010; Stock, 2010; Batista, 2010; Bonfim, 2010; Ferreira, 2011; Furini, 2012; Rosalen, 2012; Torres, 2012; Vianna, Cedaro & Ott, 2012; Pereira, Cemin, Cedaro & Ott, 2013; Silva, Langdon & Ribas, 2013, 2014).

irresistível. Não sem hesitação, acabei por direcionar a pesquisa de campo para tentar compreender esse emaranhado de questões que os Karitiana, de saída, me suscitaram.⁶

O objetivo desta tese é apresentar os resultados dessa experiência etnográfica, explorando como meus anfitriões, ao sustentarem a existência de pessoas “especiais” em diversas circunstâncias cotidianas e em contextos de acesso a políticas públicas, efetuam tal processo de diferenciação. Ao notar, para a definição dessa condição, a ênfase nas vicissitudes do corpo – falavam-me sobre problemas em braços, pernas, gargantas e cabeças, essas últimas, “doidas” –, e suas disposições – a dificuldade (ou impossibilidade) de falar, comer ou aprender e a agressividade desmedida –, fiei-me na bibliografia sobre noção de pessoa ameríndia, que propõe a centralidade do “corpo como feixe de afeções e capacidades” (Viveiros de Castro, 2002e, p. 380; ver também Lima, 1996; Taylor & Viveiros de Castro, s.d.) em contínua transformação.⁷ Assim, passei a desconfiar que meus novos amigos partiam de pressupostos sobre o Timóteo, a Ângela e outros parentes que, embora pudessem ter alguma relação com a deficiência como dispositivo não indígena,⁸ a ela, no mínimo, não se limitavam.

Sabe-se pouco sobre esse fenômeno no mundo indígena, e tampouco a imaginação ameríndia – de que modo ela pode ser pertinente para provocar tensão nas ideias as quais estamos familiarizados e, ao mesmo tempo, enriquecer conceitos da disciplina – a esse respeito. A Organização das Nações Unidas – ONU (2013) vem

⁶ Identifico, nesse movimento cheio de perplexidade, o “momento etnográfico” – “uma relação que junta o que é entendido (o que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). [...] Todo momento etnográfico, que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre a imersão e o movimento” (Strathern, 2014, p. 350) – da pesquisa da qual este trabalho é resultado.

⁷ “Os animais *veem* da mesma forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia [...] mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou de modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 2002e, p. 380).

⁸ Tomo o termo “dispositivo” tal como definido por Deleuze (1990) em diálogo com a obra de Foucault: um conjunto de linhas de visibilidade, enunciação, forma e subjetivação que se inter cruzam e se misturam, em processos de estratificação/sedimentação e de atualização/criatividade, possibilitando sempre uma multiplicidade de devires.

trabalhando com a cifra de 54 milhões de indígenas com deficiência ao redor do globo, ao aplicar a estimativa de que 15% da população mundial tem alguma deficiência à população total, igualmente postulada, de 360 milhões de indígenas. No Brasil, segundo o Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2010), 165.148 pessoas, ou 20,1% da população autodeclarada indígena, avaliaram possuir ao menos uma das deficiências investigadas pela pesquisa. Os números concernentes a cada uma delas – auditiva, visual e motora (em diferentes níveis de severidade) e mental ou intelectual – são os seguintes:

Visual			Auditiva		
Não consegue de modo algum	Grande dificuldade	Alguma dificuldade	Não consegue de modo algum	Grande dificuldade	Alguma dificuldade
1642	27007	98826	1252	7520	32228

Motora			Mental/Intelectual		
Não consegue de modo algum	Grande dificuldade	Alguma dificuldade			
2001	16786	40307		10651	

Já as pesquisas em âmbito acadêmico realizadas se propuseram a correlacionar deficiência e populações indígenas em políticas públicas, notadamente, programas de saúde, educação e assistência social (Venere, 2005; Coelho, 2011; Sá, 2011; Souza, 2011; Santana, 2011; Andrioli & Faustino, 2012; Bruno & Suttana, 2012; Buratto & Resende da Costa, 2013; Quermes & Alves de Carvalho, 2013; Bruno & Souza, 2014; Cavalheiro de Jesus & Benites, s.d.), abrindo pouco espaço para as formulações desses grupos. Se, embebidos de questões concernentes à deficiência, podemos ler determinados trabalhos de etnologia ameríndia sob esse prisma – como, por exemplo, a etnografia de Marco Antonio Gonçalves (1993, p. 48-59) sobre cosmologia e nominação entre os Pirahã, pois o autor demonstra que os acidentes que deformam seus corpos permitem o aparecimento de um *abaisi* (ser imortal que vive em outro patamar do cosmos e responsável pelas doenças mortais) –, notaremos que os ameríndios demonstram a atenção ao fenômeno em função das relações que atualiza com não humanos. Tal

concepção é muito distinta das noções de deficiência vigentes na modernidade – no discurso biomédico, “a variação do normal da espécie humana” (Diniz, 2007, p. 10), e, na reação política a tal enunciado, um estilo de vida –, e que, em conjunto com suas práticas, vêm sendo alvo de análise de diversos antropólogos no país (Eugenio, 2002; Amaral & Coelho, 2003; Correia, 2007; Diniz, Squinca & Medeiros, 2007; Diniz, Barbosa & Santos, 2009; Araújo, 2011; Fremlin, 2011; Meinerz, 2011; Conceição dos Santos, 2012; Marcon, 2012; Silva, 2012a, 2012b; Cavalheiro, 2012; Bigogno, 2013; Carniel, 2013; Chaves, 2013; Guedes de Mello, 2013; Kim, 2013; Leandro, 2013; Pereira, 2013; Simões, 2013; Aydos, 2014; Barros, 2014; Gavério & Leite Jr., 2014; Lopes, 2014; Nunes, 2014; Santos da Silva, 2014; Von Der Weid, 2014).

O propósito do presente trabalho é, por conseguinte, adentrar um caminho ainda pouco trilhado pela etnologia ameríndia. A opção pela compreensão do ponto de vista Karitiana a respeito do tema desta tese, por outro lado, acabou por relegar para segundo plano – ou, numa versão mais otimista, para pesquisas futuras – como os próprios “especiais” elaboram a sua condição. Para tanto, muito mais intimidade com essas pessoas seria necessária para que pudesse conversar diretamente sobre o assunto sem incorrer em ofensas. Tampouco foi possível aprofundar os saberes e as práticas sobre essas pessoas nas instituições não indígenas com as quais meus anfitriões estão relacionados. Nesse caso, o ponto de partida da etnografia seria a Casa de Saúde do Índio – CASAI de Porto Velho e as ramificações que produz em diversas instituições médicas, jurídicas e de assistência social.

Tive anfitriões generosos: os Karitiana, gentilmente, me abrigaram em suas casas e comigo compartilharam seu cotidiano, possibilitando-me vislumbrar algo de suas concepções sobre os “especiais”. Por meio dessa convivência, realizei observação participante, conversas informais e entrevistas anotadas, além de gravar músicas e tirar muitas fotografias.⁹ A menção ao cotidiano, nesse caso, não é trivial. Longe de ser

⁹ A avidez dos meus anfitriões pela máquina fotográfica e o desinteresse pelo gravador, aliás, parecem concernir ao modo com que os Karitiana concebem, por meio da visão e da audição, a experiência concreta e a deferência para com o saber do outro para a produção de verdades (Cabral de Oliveira, 2012, p. 219-222; ver também Déléage, 2009). Sobre o gravador, não parece fazer muito sentido – aliás, pode trazer grandes problemas difundir informações erradas ou não inteiramente corretas (à antropóloga, por exemplo) – ouvir a própria voz ou espalhá-la. Aqueles que cantam, sim, têm grande prazer em escutar suas composições e fazê-las circular. Com a popularização dos telefones celulares que dispõem de gravador, os Karitiana se reúnem para registrar músicas das mais diversas – religiosas,

sinônimo de uma rotina enfadonha, o termo deve ser entendido segundo a formulação de Joanna Overing (1999, p. 85; ver também Overing, 1991), que destaca, por meio dos achados de sua pesquisa entre os Piaroa, que a ênfase dos ameríndios nas atividades diárias é resultado da valorização da “socialidade, [de] seus próprios costumes e [da] mutualidade dos laços comunitários – ao mesmo tempo que dá provas de um forte apreço pela autonomia pessoal”. Notando minhas habilidades mínimas para contribuir de maneira efetiva para a realização desse ideal – principalmente, cozinhar refeições completas –, os Karitiana se conformaram com as minhas ofertas de comidas doces e com meu apetite voraz para sua culinária. A tese foi, boa parte dela, construída de conversas à boca pequena (por isso, também, optei por trocar os nomes daqueles que habitam essas páginas): fui me tornando, com o passar do tempo e a convivência cada vez mais estreita, digna da confiança de meus anfitriões.

Os Karitiana, falantes da língua de mesmo nome, são 346 pessoas (mai. 2014) relacionadas entre si segundo o sistema dravidiano de parentesco, cujas peculiaridades foram descritas por Rachel Landin (1989) e Carlos Frederico Lúcio (1996). Levando em conta a regra da patrilocalidade, vivem em residências distribuídas entre cinco aldeias, Kyõwã (Aldeia Central), Bom Samaritano, Caracol, Byjyty Osop Aky (Rio Candeias) e Jõjbit Omirimo ou Ese Emo (Igarapé Preto ou Juari) – as duas últimas fora da Terra Indígena atualmente demarcada –, e as cidades de Porto Velho e Cacoal (RO). A presença dos Karitiana que habitam as aldeias na cidade é uma constante, de tal modo que o mais preciso é afirmar que meus anfitriões vivem no trânsito entre tais paragens e Porto Velho. A pequena distância (cerca de 100 quilômetros) entre os locais, as boas condições das estradas e os veículos de que dispõem permitem viagens de, no máximo,

românticas, cômicas etc. – e trocar os arquivos. As fotografias também são feitas por eles mesmos em seus celulares, mas jamais reveladas em papel. Logo que os conheci (em que os celulares com câmera não eram comuns naquelas paragens), notei que meus novos amigos posavam com gosto para registros e, assim, entendi que queriam ser presenteados com suas imagens. Se, de fato, apreciaram ganhar, a cada visita, suas fotografias, percebi o quão perigoso era tal ato. Afinal, mesmo distribuindo as imagens apenas para os retratados (e, no caso das crianças, para suas mães), sempre estava colocado o risco de alguma fotografia cair em mãos erradas, invejosas, causando malefícios ao fotografado. Ademais, por circularem em tempos e espaços vários, as fotografias amplificam sobremaneira o momento registrado, de tal modo que quem não participou da cena, mas viu a imagem, passa a tomar o fato ocorrido como verdade. Tal é o caso das imagens em que fui fotografada (para o deleite dos Karitiana) comendo carnes geralmente recusadas pelas mulheres não indígenas ou ao lado de pessoas que faleceram ao longo da pesquisa, reforçando meu vínculo de amizade com os que se foram.

duas horas e meia de duração. Em Porto Velho, mantêm-se com salários, benefícios sociais e a venda de artesanato.¹⁰ Alojaram-se no prédio anexo ao escritório da FUNAI, uma construção em péssimas condições erguida “por Apoena Meirelles” para abrigar aqueles que estavam submetidos a tratamentos de saúde e que, quando está lotada, não deixa de remeter a uma grande casa comunal. O espaço em que foi construído esse anexo já era usado pelos Karitiana em suas eventuais estadias na capital de Rondônia desde que estabeleceram contato com a FUNAI, entre o final dos anos 1960 e o início da década seguinte. Ainda que alguns possam permanecer por meses nesse local, nenhum Karitiana admite ter tal espaço como residência fixa, pois possuem casa também em alguma das aldeias.

Não se sabe a origem da palavra que designa a população. Segundo Lúcio (1996, p. 3), os próprios Karitiana reconhecem que o termo foi conferido pelos seringueiros que avançaram em seu território ao menos desde o fim do século XIX. Referem-se a si mesmos em sua língua por meio do pronome da primeira pessoa do plural inclusivo, *yjxa*, como é comum a outras sociedades das Terras Baixas.¹¹

É um grupo ainda pouco conhecido pela disciplina – como, aliás, a maior parte do conjunto de ampla diversidade de populações que vive na região considerada o berço dos grupos Tupi (Rodrigues, 1986) –, e vem sendo chamado de “Grande Rondônia”.¹² A

¹⁰ Além dos que se transferem para Porto Velho e empregam-se em atividades diversas, nas aldeias, os Karitiana são funcionários da FUNAI, professores, agentes indígenas de saúde – AIS e agentes indígenas sanitários – AISAN. Ademais, está universalizado no grupo o acesso ao bolsa-família e à aposentadoria.

¹¹ Lúcio (1996, p. 4) menciona também a fórmula *Botÿj ipyeso naakat yjxa* – “Nós, parentes de Botÿj” (o criador do universo) – como sinônima de *yjxa*. Porém, assim como para Vander Velden (2004, p. 22), não me parece se tratar de uma expressão de uso constante entre os Karitiana. Aliás, antes de ser etnônimo, *yjxa* é marcador enunciativo. “As palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e [...] funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como *substantivos* que como *pronomes*. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. [...] Por isso, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, [...] sua coagulação como etnônimo parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (Viveiros de Castro, 2002e, p. 371-372).

¹² Vander Velden (2010c) sugere o termo e, em diálogo com a proposta de Crevels & Van Der Voort (2008) para a definição da região do Guaporé-Mamoré como área linguística, delimita a Grande Rondônia como a região entre os rios Tapajós (a leste), Madre de Dios (a oeste), o alto Madeira (ao norte) e o médio-baixo Guaporé (ao sul). A formulação contrasta com as de Galvão (1979), Schettino (2002), ISA (2006, 2011) e Melatti (s.d.) e é sustentada por dois argumentos. O primeiro toma as

bibliografia de interesse sobre os Karitiana é pequena, mas vem se avolumando. Rachel Landin produziu um curto artigo sobre quatro mitos (Landin, 1985) e uma dissertação (Landin, 1989) sobre parentesco e nomenclatura. Seguindo essa autora, Carlos Frederico Lúcio (1996, 1998) também tratou desses mesmos sistemas classificatórios, tendo em mãos a genealogia do grupo. Em diálogo com as informações apresentadas pelo antropólogo, Carolina Pucu de Araújo avaliou o parentesco Karitiana, comparando-o com os de outros grupos Tupi (Pucu de Araújo, 2002; Pucu de Araújo & Storto, 2002). Já Lílian Moser (1993, 1997) pesquisou sobre o contato com os não indígenas, sistematizando a (escassa) documentação disponível em diálogo com as narrativas dos próprios Karitiana.

Na última década, Felipe Ferreira Vander Velden vem pesquisando os Karitiana de modo mais sistemático. Buscou compreender diferentes aspectos da relação do grupo com o mundo não indígena, analisando a interpretação dos eventos de coleta irregular de sangue por cientistas, realizados nos anos 1980 e 1990 (Vander Velden, 2004, 2005, 2007); os desdobramentos da introdução do sal e de outros alimentos relacionados à convivência com os brasileiros (Vander Velden, 2008); as relações estabelecidas com os animais de criação (Vander Velden, 2009, 2010b, 2011d, 2011e, 2012b, 2013a); os processos de territorialização enfrentados pelo grupo (Vander Velden, 2010a); a circulação de artefatos de caça em contextos não indígenas (Vander Velden, 2011a); e a percepção Karitiana acerca das doenças e da degradação ambiental (Vander Velden, 2012c). O antropólogo escreveu, também, sobre as relações do grupo com outras sociedades ameríndias. Analisou relatos sobre a guerra estabelecida entre tais coletivos em um período anterior ao contato com os brancos (Vander Velden, 2011b) e discutiu o sistema regional formado por diferentes povos Tupi da Amazônia Meridional (Vander Velden, 2010c). Recentemente, tal autor vem se preocupando com a história dos Karitiana (Vander Velden, 2011c, 2012a, 2013b), em diálogo com os estudos disponíveis sobre as populações vizinhas e com as pesquisas realizadas por arqueólogos.

relações permanentes, “trajetórias histórico-culturais comuns” e “alinhamentos políticos recentes” desses grupos. O outro leva em conta a sugestão de Viveiros de Castro (1992, p. XI-XII; 2001, p. 10-11) na qual as unidades discretas da região fariam uma ponte entre as formações sociais da floresta e do cerrado; seriam, assim, centrais para a compreensão dos modos de organização nativos da Amazônia.

A investigação que resultou nesta tese – que pretende, por meio da interlocução com a bibliografia citada, adensar o conhecimento sobre tal população – foi realizada em oito meses de trabalho de campo, dividido em cinco etapas – entre julho e setembro (um mês e vinte dias) e outubro e novembro (dois meses) de 2011; março e maio (um mês e vinte dias) e setembro e outubro de 2012 (um mês e vinte dias); e em maio de 2014 (um mês) – e centrado em duas aldeias, Kyõwã (Aldeia Central) e Byjyty Osop Aky (Rio Candeias).

Apresentarei os resultados da empreitada em três capítulos, que foram concebidos levando em conta a multiplicidade de agentes associados aos processos de produção dessas pessoas. O intuito é evidenciar, nas descrições etnográficas, as sequências de ações concernentes aos “especiais” em certas relações que os Karitiana estabelecem, respectivamente, com não indígenas (*opok*), entre consanguíneos (*yjxa*) e com não humanos (*kinda*).¹³

No primeiro capítulo, proponho verificar, a partir das histórias que os Karitiana me contaram sobre seus parentes “especiais”, elucidar os indícios dessa condição – como mencionamos, o corpo falho, maiores ou menores problemas para se comunicar, se alimentar ou estudar, os acessos de raiva –, bem como suas explicações para a existência dessas pessoas – os problemas na gravidez e o estado denominado *popopo*. A intenção é, também, compreender por que meus anfitriões se interessam por e de quais maneiras se tornam pacientes do Sistema Único de Saúde – SUS e beneficiários do Sistema Único de Assistência Social – SUAS.

Em seguida, descrevo como o grupo empreende o processo contínuo de fabricação de parentes. Destaco o uso que fazem de algumas plantas da floresta, chamadas de “vacinas do mato” – quando aplicadas, em momentos precisos, após o nascimento de um bebê – e “remédios do mato” – ao serem utilizadas, em várias circunstâncias por qualquer Karitiana. Tal prática é considerada fundamental para que evitem estados prejudiciais à pessoa e, principalmente, se protejam dos mortos, sempre dispostos a levar os vivos para seu mundo.

¹³ Perig Pitrou (2014, p. 185) propôs o estabelecimento de uma antropologia da vida que toma como inspiração metodológica uma antropologia das técnicas, cujo princípio consiste em “identifier la multiplicité des agents engagés dans un réseau d’interactions” que se propõem a estabelecer processos que modificam as qualidades próprias dos seres vivos observados.

Apresento, no último capítulo, dois coletivos de predadores: o dos ogros e dos espíritos. Discurso sobre os bichos da floresta lançando mão da narração de alguns mitos desses entes feitos por Botÿj (o humano primordial), e das histórias que alguns caçadores me contaram sobre seus desafortunados encontros com tais seres. Em seguida, exponho quais são e de que forma os espíritos habitam o cotidiano aldeão, causando dissabor e preocupação, e os cuidados que devem ser realizados para que se protejam dos mesmos, particularmente, por ocasião de algum falecimento. Após essas descrições, proponho apresentar os termos nos quais os Karitiana aproximam os “especiais” aos entes desses grupos.

A etnologia das Terras Baixas da América do Sul já desenhou com cuidado a maneira pela qual os ameríndios produzem pessoas diversas – caçadores, xamãs, guerreiros, cantores – que, por serem protagonistas de processos de troca simbólica, têm grande destaque na produção de seu *socius* (Viveiros de Castro, 2002b, p. 335-337). De fato, os modos de relação de Timóteo, Ângela e demais “especiais” com seus outros são bem diversos daqueles que os personagens mencionados estabelecem com suas figuras de alteridade, pois se ligam aos não humanos por meio de um elo de semelhança.¹⁴ Em função disso, faço a aposta de que a reflexão Karitiana sobre os

¹⁴ Em sua leitura das *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, Marco Antonio Gonçalves (2007) ressalta que o pensamento ameríndio opera em uma dialética entre pequenos e grandes intervalos: os primeiros, cromáticos, estão relacionados às contiguidades e os segundos, diatônicos, engendram a boa diferença. “Embora Lévi-Strauss enfatize que a intenção última do pensamento estaria ligada ao estabelecimento dos grandes intervalos e das oposições mais fundamentais, isto é, ao modo diatônico, reconhece que o cromatismo é recorrente no pensamento ameríndio. Acentuando a relação entre os pequenos intervalos, o pensamento ameríndio passa a operar a diferença por intermédio da contiguidade e da semelhança, encadeando uma série de mediações até atingir os grandes intervalos” (Gonçalves, 2007, p. 147). E o próprio Marco Antonio Gonçalves (2001, p. 152-175; 2010) utilizou a mesma perspectiva aberta pela mencionada obra de Lévi-Strauss para interpretar os processos de produção de diferenças no mundo Pirahã, compreendidos por meio da noção de semelhança (*igiábisai*, parecer) e feitos de pequenas descontinuidades. Nas palavras do antropólogo, “Usando o princípio do ‘parecer’, os Pirahã relacionam as diferentes terras do mundo à terra que habitam, os animais existentes nos demais patamares aos que existem em seu patamar, os seres (*abaisi*, *kaoaiboge*, e *toipe*) das outras terras ao ser *ibiisi*, ser humano, gente. A noção de *igiábisai*, de ‘parecer’, põe em relação todos os elementos presentes no cosmos, evidenciando um modo singular de o pensamento apresentar o mundo em que tudo se ‘parece’ porém nada é exatamente igual” (Gonçalves, 2010, p. 113). Tania Stolze Lima (2005, p. 343-386) também explorou, em sua etnografia com os Yudjá, os pequenos intervalos das “peças cromáticas” que compõem as *Mitológicas* para argumentar sobre a função-timbó do cauim e seus efeitos na sociocosmologia do referido grupo Tupi. “A semiofagia Yudjá situa-se no sistema do veneno; operando, contudo, já se sabe, com outras escalas (bem mais pequenas) que o entre-dois lévi-straussiano da natureza-e-cultura. [...] O objeto desses mitos são as relações diferenciais entre homens

“especiais” permitirá recolocar sob exame, ao longo do movimento etnográfico aqui proposto, temas concernentes à noção de pessoa ameríndia. Esse percurso deixará entrever, também, a complexidade e a riqueza do mundo indígena contemporâneo.

e mulheres (da mesma ou de outra espécie), traduzidas, aqui, em muitos de seus aspectos e espelhadas, de modo privilegiado, pela pescaria com timbó – importantíssima aqui por expressar a formação dos grupos sexuais –, pela maternidade, pela conjugalidade e pela sedução sexual. Seu enredo atribui a gênese dos venenos (de pesca e caça) a erros de perspectiva (ou, melhor dizendo, trocas de perspectivas sempre geradores de efeitos cosmológicos [...]). Se me for permitido, direi que os protagonistas desses mitos pareceram-me bêbados” (Lima, 2005, p. 346).

Capítulo 1 –

Opok: entre não indígenas

Duas mulheres que tinham ficado sozinhas em casa enquanto os outros tinham ido à roça injuriaram um sapo que cantava no tronco oco de uma árvore morta. O animal saiu sob a forma de um velhinho barrigudo: “Eu estava chorando – disse – e vocês reclamaram porque eu cantava demais!”. Para apacar sua cólera, as mulheres lhe deram de comer. Ele engoliu tudo, inclusive a louça. Quando os homens voltaram, acenderam uma grande fogueira e queimaram a árvore onde morava o sapo. Ao cair, a louça que estava na barriga dele se espatifou.

(Mito Kaxinawa, citado por Lévi-Strauss em
Origem dos modos à mesa)

Passei meus primeiros dias como doutoranda em trabalho de campo na Aldeia Central Karitiana, entre agosto e setembro de 2011, abrigada na residência dos professores não indígenas. Quando cheguei, porém, encontrei apenas uma professora. Ela me contou que, em função de problemas relativos aos seus contratos, seus colegas já estavam todos na cidade: ela mesma apenas me receberia e também iria embora. Mas, antes disso, poderia me ajudar a arrumar uma moça que pudesse dormir comigo para que não fosse a única a ocupar a casa.

Em um passeio pela aldeia, encontramos Valesca, uma jovem que eu já conhecia da convivência que tive com os Karitiana ao longo do trabalho que realizei para a FUNAI e que prontamente aceitou me acompanhar pelas semanas seguintes. Outras moças passaram a me visitar. Queriam me conhecer: conversavam, pediam ajuda nos deveres escolares, ensinavam-me a escrever em sua língua, convidavam-me para visitá-las em suas casas.

Percebi, contudo, que minha acompanhante diletta, ora ou outra, tinha comportamentos um pouco diversos das demais anfitriãs: falante e engraçada, pareceu-me também excessivamente inquieta. Não demorou muito para outra amiga, discretamente, vir me perguntar se estava tudo bem – ao que respondi prontamente

que sim –, pois todos sabem que sua parente é “especial”. Explicou-me: quando era criança, ela não gostava de pentear o cabelo, destoando do rigoroso padrão de cuidado com o corpo dos demais. Embora comesse bem, minha amiga tampouco ganhava peso. Ria e chorava em excesso, à toa. Passava dias e dias trancada em sua casa, chorando. E não consegue aprender: já repetiu de ano muitas vezes na escola.

O que eu não imaginava é que, numa visita noturna em que um jovem casal e várias moças solteiras assistiam comigo a um desenho animado, Jane fosse dizer, na frente dos demais, que sua parente “não batia bem”. Respondi de imediato, para não esticar o assunto, que eu também não. Quando servi um copo-d’água para essa mesma moça e ela voltou a tocar no assunto, perguntando-me se não queria levar Valesca para São Paulo, disse que estavam todos convidados a conhecer minha casa. Mais alguns minutos e Jane, novamente, tomou a palavra. Afirmou que, quando nasceu, sua parente teve um problema coronário – ouvi também outra versão, de que ela nasceu com tuberculose –, e fazer uma cirurgia em outra cidade, distante dali, e quase morreu. Houve quem me dissesse que a doença foi descuido da mãe, que amamentou sem querer outra criança. As Karitiana jamais devem dar de mamar a outro que não seu filho, sob pena de matá-lo: outros falecimentos de bebês me foram explicados dessa mesma forma. Valesca, chateada e ofendida, saiu em disparada, sem dar chance para que ninguém tentasse acalmar os ânimos. Paula, outra moça que também me visitava, dormiu comigo desde aquela noite até o final da minha temporada.

Depois disso, a moça chamada de “especial” passou a me evitar, sem desaparecer por completo: passava o dia sozinha, mas à minha vista, sentada no banco da varanda da casa da FUNAI,¹ vizinha à casa dos professores. Toda vez que fazia menção de me aproximar, porém, ela ia embora. Até que, dias depois, ela deixou que lhe desse um abraço e dissesse gostar muito dela. Valesca não respondeu nada: apenas chorou muito.

Minha amiga é responsável pelas tarefas domésticas na casa de sua família e também na que vive sua bisavó. Também cuida da irmã, vai à escola, joga futebol ou fica

¹ Tal construção – que, na maior parte do tempo que por lá fiquei, permaneceu sem uso – abrigava o chefe de posto. Sua varanda, entretanto, mantinha-se com algum movimento por conta do orelhão ali instalado, além de atrair pequenos grupos de conversa, principalmente, no fim da tarde, durante as partidas de futebol.

conversando, no fim da tarde, com suas parentes, quando todos na aldeia se encontram perto do campo. Gosta de carnaval e, nessas ocasiões, de “ficar” com os rapazes não indígenas.

Em todas as etapas de campo posteriores, convivi bastante com Valesca, embora ela sempre fizesse questão de deixar claro não ter gostado do fato de que não me hospedei mais na casa dos professores. Nunca mais tocamos no assunto de ela ser considerada “especial” – embora ela tenha sido sempre mencionada como parte do rol por conta das minhas perguntas sobre o assunto a seus parentes. Assim soube, da última vez que visitei os Karitiana, que ela estava se consultando na cidade para tentar uma “aposentadoria”.

* * *

Este capítulo tem como intuito descrever a maneira com que os Karitiana elaboram a existência de parentes “especiais”, bem como os motivos pelos quais procuram instituições em Porto Velho em busca de tratamento médico e assistência social. Ambos os tópicos nos levam à relação estabelecida pelo grupo com os não indígenas. Antes de nos voltarmos propriamente aos “especiais”, proponho verificarmos de que maneira esse nexos foi construído por meus anfitriões.

Para tanto, apresento a saga de Byyjyty [Grande Chefe], ser que travou contato com os não indígenas quando eles ainda viviam na água. Byyjyty é neto de Botÿj, o humano primordial,² e essa relação não é trivial: entre os Karitiana, um avô chama seus netos de *yogot*, cuja tradução literal é “meu eu novo” ou “meu eu renovado”.

O FF(m) chama seu SS e a FM(w) chama sua SD pelo mesmo termo *yogot*, que significa literalmente “*eu novo*” ou “*eu renovado*”. Por esse motivo (estarem renovados em suas respectivas G-2), seus nomes são transmitidos facultando uma reprodução constante da sociedade numa perspectiva diacrônica (Lúcio, 1996, p. 77).

² No próximo capítulo, veremos com mais detalhes a história de Botÿj e seu irmão caçula, Ora, um sujeito perigoso e traiçoeiro, cuja atuação na terra foi caracterizada pelo desajuste (e, por isso, seu irmão mais velho o enviou para o mundo das águas, de onde vieram os não indígenas).

Ainda que tentasse, Byyjyty não pôde evitar que o encontro dos Karitiana com os não indígenas fosse pautado pela tragédia, pois os primeiros não ouviram seus conselhos sobre a forma de agir com tais seres poderosos, cujas armas são de fogo. A música *Opok a'akap* [Para o não indígena amar], o “hino nacional” Karitiana, destaca o esforço do grupo em criar uma relação possível com os não indígenas, sempre capazes de inúmeras violências. Para tanto, o grupo se coloca passível de familiarização:³ procurou (e procura) ser alimentado e protegido, mostrando-se, assim, disposto a se dotar das disposições características desses últimos (Fausto, 2002, p. 15).

A partir dessa concepção, proponho que revisitemos as memórias dos atuais seniores sobre os encontros do grupo com os seringueiros em busca de mantimentos. Porém, da perspectiva Karitiana, a adoção da alimentação exógena marcou de forma negativa seus corpos, que se debilitaram sobremaneira. Assim, quando viviam no mato, eram grandes e fortes; atualmente, próximos dos não indígenas, são pequenos e fracos. Essa foi a primeira explicação que ouvi para a profusão de “especiais” no grupo. Assim, partiremos dessa formulação para compreender a elaboração Karitiana a respeito dessas pessoas.

Antes disso, voltemos à história de Byyjyty, que passou a vida em andanças, oferecendo comida a seres perigosos e predadores.

NÃO INDÍGENAS⁴

Quando Botỹj, o humano primordial que criou os Karitiana, foi viver no céu, seu neto Byyjyty permaneceu na terra, cuidando das pessoas. Contudo, Byyjyty não foi

³ Carlos Fausto (2008) propôs tomar tal processo como inerente às relações de maestria, gerais a coletivos humanos e não humanos da Amazônia indígena. “O que estou sugerindo [...] é que a relação de maestria opera, à maneira da afinidade simétrica, como um ‘operador cosmológico’. Se temos, como propõe Viveiros de Castro, uma afinidade sem afins – intensiva e potencial – temos também um tipo de filiação cosmopolítica e interespecífica (uma metafiliação), na qual a adoção, e não a transmissão vertical de substâncias, é o elemento crucial” (Fausto, 2008, p. 348-349). A constituição desse tipo de relação marcou a história de relações entre populações ameríndias no contato com frentes coloniais e extrativistas (Fausto, 2008, p. 345). Veremos como os Karitiana não fugiram dessa regra, propondo ao não indígena um lugar no polo dominante dessa relação.

⁴ O mito que apresento foi resumido e reescrito de duas versões: a que obtive em campo e a disponível no trabalho de Lúcio (1996, p. 25-31).

criado com os Karitiana: quando era muito pequeno, houve guerra com os Opok Soosybma (contrários considerados, atualmente, extintos pelos Karitiana); esses inimigos o levaram para sua aldeia e, lá, o criaram. Adulto, casou-se com uma mulher do grupo e com ela teve filhos. Entretanto, os inimigos continuavam com planos de matá-lo. Byygyty conseguiu fugir, safando-se de várias armadilhas e matando vários Opok Soosybma. Nesse ínterim, lembrou-se do avô e resolveu visitá-lo, subindo em um coqueiro e alcançando o céu. Botỹj ensinou uma maneira com a qual pudesse ir ao encontro dos parentes. Pediu para que levasse a carne dos inimigos mortos. De fato, Byygyty se deparou no caminho com vários ogros (*kinda*) aos quais precisou solicitar informações sobre a morada de seus parentes, de modo que obtinha as respostas após oferecer carne dos contrários para esses seres.

Chegando lá, assim como o avô, Byygyty também fez gente. Pediu para cortarem seu cabelo e colocou os tufo no mato. Dessas mechas, surgiram muitos Karitiana. Morando em meio a seus parentes, Byygyty ficou com vontade de casar com sua irmã (*ypã'in*), que era mulher do seu tio. Assim que pensou nessa possibilidade, uma aranha picou o tio, matando-o. O neto de Botỹj casou-se, então, com a viúva. A transgressão não causou nenhum transtorno porque, antes de terem relações sexuais, passaram “remédios do mato”.⁵ Logo mais, Byygyty quis se casar também com outra mulher. Então, ele se uniu a uma sobrinha (*ysaka'et*). Ela logo engravidou e lhe deu um filho. A mulher mais velha, com ciúme, aproveitou uma ausência momentânea da outra esposa e disse a Byygyty que o filho não era dele. Com raiva, o marido matou o bebê, afogando-o em um caldeirão de chicha no fogo. A mãe, quando percebeu, chorou desesperada. Três dias depois do enterro, o filho apareceu no sonho do pai, repreendendo-o e dizendo que iria levar a mãe para o céu.

Byygyty ficou muito triste. Resolveu, então, passar um período entre os Opok Soosybma, visitando os filhos que tinha lá. Ao procurar o grupo, encontrou outros inimigos (*opok pita*), os quais matou. Ao se deparar com os ogros (*kinda*), oferecia-lhes a carne dos contrários e solicitava informações sobre os Opok Soosybma. Assim, chegou à Água Grande, a morada de Ora, o irmão caçula de seu avô. Lá, encontrou os parentes

⁵ As plantas que os Karitiana utilizam para os cuidados com o corpo são glosadas dessa maneira em português. No próximo capítulo, falaremos mais a respeito desse conjunto, detendo-nos, principalmente, nas folhas que são utilizadas quando do nascimento de um bebê.

de Ora, os não indígenas. Viu primeiro uma criança, que não queria sair da água. Byygyty lhe ofereceu carne. Ela aceitou e ficou mansa. Da mesma maneira, muitos outros não indígenas vieram para perto do neto de Botŷj. Por último, surgiu o chefe desses seres: ele comeu o alimento oferecido por Byygyty e cresceu bastante. Seu intuito era ficar maior que Byygyty, mas não conseguiu. Dessa forma, o neto de Botŷj amansou os não indígenas. À medida que os parentes de Ora comiam a comida de Byygyty, viravam seus parentes.

Após passar uma temporada com os Opok Soosybma, Byygyty voltou para o meio daqueles que ele e seu avô haviam criado. Tempos depois, avisou que iria morrer e que o chefe, daquele momento em diante, seria To’o. Preparou seu túmulo (ver figura 1) embaixo de uma samaúma e disse que, tempos depois, iria voltar como jaburu, que não deveria ser morto por nenhum caçador. Alertou também que, nesse intervalo, iria morar com um grupo diferente, cujos homens possuíam barba. Se os Karitiana os vissem, não deveriam matá-los, pois eram muito poderosos: a flecha deles era de fogo. Assassinando um deles que fosse, o grupo iria se extinguir.

Tempos depois, um bando de caçadores foi para o mato. Um deles viu um jaburu – era Byygyty que voltava – ao pé da samaúma e o matou. O grupo cruzou o rio e caçou macaco, jacu, tuna, nambu. Um deles viu cocô do não indígena e disse: “Inimigo andou por aqui”. Ninguém se lembrava da recomendação de Byygyty. Em seguida, os caçadores viram quatro não indígenas na canoa. Os Karitiana atiraram as flechas. Os barbudos estavam desarmados, e ainda pediram: “Não, não flechem a gente!”. Apenas um deles escapou. Os Karitiana cortaram o pescoço dos mortos e levaram as cabeças para mostrar para os parentes na aldeia. To’o, o chefe, ficou bravo: “Vocês não cumpriram com a palavra de Byygyty!”. Mas os homens não deram ouvidos e resolveram fazer festa. To’o fugiu. Em seguida, vários não indígenas chegaram à aldeia, com suas roupas diferentes e suas metralhadoras, matando todos os presentes. Desse jeito, não foi possível aos Karitiana ficar amigos dos não indígenas.

* * *

A familiarização dos não indígenas – criaturas perigosas por excelência, pois parentes de Ora e donas das potentes armas de fogo – empreendida por Byygyty não foi

aproveitada pelos Karitiana. Frente aos atos desastrosos dos caçadores, que se esqueceram do pedido do chefe de jamais matar aquela gente diferente, o grupo passou a ser alvo da raiva (*pa'ira*) dos barbudos.

Diante de tamanha fúria, aos Karitiana restou tentar lembrar aos não indígenas a origem comum dos dois grupos – familiarizados por Byyjyty, ambos se tornam “netos de Botỹj”, o humano primordial. A música *Opok a'akap* [Para o não indígena amar], que meus anfitriões consideram seu “hino nacional”,⁶ assim formula:

<i>Yjxaty takyryoop</i>	Tenha pena de nós
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito
<i>Yjtiity'o tyyn naakat horo</i>	É nossa Grande Mãe também, não é mesmo?
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito
<i>Yjhyryryp tyyn naakat horo</i>	Nós somos iguais também, não é mesmo?
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito
<i>Byyjyty ot'sop aky tyyn naakat horo</i>	É feito do cabelo de Byyjyty também, não é mesmo?
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito
<i>Yjxaty takyryoop</i>	Tenha pena de nós
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito

⁶ Ouvi essa música ao menos três vezes. Uma, na primeira noite que a equipe da FUNAI passou na aldeia Rio Candeias: após uma farta refeição, o cacique entoou a canção para que o trabalho transcorresse bem, e assim aplacasse a ira dos fazendeiros e demais não indígenas que não estavam dispostos a colaborar. A segunda vez foi logo após meu retorno à mesma aldeia, já no papel de doutoranda. Numa noite, os homens se reuniram e iniciaram a conversa comigo cantando *Opok a'akap*, explicando que a música é o “hino nacional” Karitiana. A última oportunidade foi a comemoração do Dia do Índio na Aldeia Central Karitiana, em abril de 2012. A festa, ocorrida na escola, iniciou-se com um grupo de alunos cantando em coro a referida canção. Infelizmente, a tradução que obtive da mesma foi considerada insuficiente até mesmo por aqueles que me ajudaram: meus amigos ressaltaram a dificuldade de verter para o português um tema que é conversado apenas na língua materna.

<i>Botÿj ogoto tyyn naakat horo</i>	É neto de Botÿj também, não é mesmo?
<i>Yjxaty ty'a tykatyyn</i>	Nós ** muito juntos
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito
<i>Yjxaty takyryoop</i>	Tenha pena de nós
<i>Õwãowok pypmpasa</i>	Ame-nos como um bebê
<i>Gootak na'ak tykakiibm</i>	Quem pisa no mato irá nos amar muito

Tomando o processo de familiarização empreendido pelo neto do humano primordial, o grupo se define, para os não indígenas, pela mesma ascendência: ambos são netos de Botÿj, e feitos do cabelo de Byjyty. A despeito da origem comum, a relação desenhada pelos Karitiana é marcada pela assimetria. Esse segundo nexo de familiarização, definido por meio de forte linguagem afetiva – como o fazem os Candoshi (Surrallés, 2009) –, meus anfitriões são pequenos recém-nascidos, dignos de pena e amor dos homens barbudos, suas Grandes Mães (*yjtiity*). Peter Gow (1997, p. 53) escreveu sobre a aflição que os Piro veem em um bebê, cuja desolação é imensa, e que leva os adultos a se mobilizarem, cuidando desses seres e satisfazendo seus desejos.

Por que as pessoas alimentam e cuidam de bebezinhos? Elas o fazem porque eles são *kwamonuru*, “bonitinhos, tristes, coitados, pobrezinhos”. Isto suscita *getwamonuta*, “ver a tristeza, pena, desamparo, graciosidade de alguém”, o que é um aspecto do *nshinikanchi* [o domínio da linguagem]. *Getwamonuta*, “enxergar a aflição”, faz com que os parentes mais velhos busquem satisfazer os desejos do bebê, o que leva à formação de *nshinikanchi* à medida que ele vai crescendo.

Como recém-nascidos desamparados, os Karitiana se colocam nesse vínculo, como propõe Oiara Bonilla (2005, p. 49) para o modo Paumari de constituir relações, “do ponto de vista da presa, do objeto da familiarização, e não do ponto de vista do predador ou do domesticador”. A autora considera que a mencionada população ameríndia do Purus, ao deslocar o não indígena da posição do inimigo para a de patrão, minimiza o perigo da devoração pelo estrangeiro potencialmente predador.

Levando essas ideias às suas últimas consequências, a arma predatória dos Paumari seria sua capacidade de submissão, submissão esta que obrigaria qualquer interlocutor em posição de dominação a apiedar-se deles e a adotá-los, como se fossem, de fato, “*patinhos sem mãe*” (Bonilla, 2005, p. 59).

Os Karitiana, como os Paumari, parecem solicitar dos não indígenas que não sejam tratados como inimigos, neutralizando sua fúria predadora, mas sim familiarizados, em que sejam cuidados como bebês. Para usar o vocabulário proposto por Fausto (2008, p. 351), estamos diante de uma relação de filiação adotiva, que combina obrigatoriamente identidade e assimetria, a qual o lugar que os Karitiana ocupam é a do filho-xerimbabo. Aos não indígenas cabem, como Grandes Mães, portanto, tornar-se dono-mestre, proporcionando ao grupo a sua proteção.⁷ A canção *Opok a’akap*, explicou-me um amigo, faz com que o estrangeiro fique calmo, e a ele seja impossível não oferecer comida aos Karitiana.⁸

⁷ Quando ocorreu a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio+20, em junho de 2012, alguns Karitiana foram ao Rio de Janeiro interessados, sobretudo, em vender artesanato, e me telefonaram avisando que estariam naquela cidade. Fui encontrá-los e, lá, um deles combinou com um Kaingang de, após o evento, ir até Porto Alegre vender seus artefatos. Alertei meu amigo que ele deveria acertar direito o encontro, pois o Rio Grande do Sul era muito frio no inverno e ele poderia ter dificuldade. O Karitiana foi e se desencontrou do anfitrião Kaingang: acabou sendo recolhido na rua, num dia de temperaturas em torno de zero, pela assistência social do município. O Karitiana pôde, assim, entrar em contato com sua família que, por sua vez, telefonou-me relatando o ocorrido. A intermediação de colegas gaúchos me possibilitou entrar em contato com a FUNAI local, que lamentou não poder ajudar o Karitiana com uma passagem de ônibus para Porto Velho. A família do meu amigo tomou um empréstimo para que ele pudesse voltar para casa. Meses depois, encontrei o Karitiana em Porto Velho, e ele continuava indignado com o fato de a FUNAI – “a mãe do índio” – não tê-lo ajudado a voltar para casa.

⁸ Reconheço nessa forma de relação uma possibilidade de controle do não indígena angustiante para o pesquisador. Nos termos de Bonilla (2005, p. 59) “Haveria nessa capacidade de neutralização do perigo predatório uma potência e uma força excepcional, um poder de controle que talvez, neste trabalho, eu ainda não tenha conseguido descrever ou explicar de maneira adequada”. Essa relação, contudo, nunca deixa de ter um potencial de conflito. Ainda nos termos de Carlos Fausto (2008, p. 352), “ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado. [...] À dupla-face do mestre corresponde a face-dupla do xerimbabo: ele é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente”. Na medida em que esse vínculo falha, os Karitiana retomam a relação de afinidade, igualando-se ao não indígena e propondo o conflito. Os não indígenas, nesse movimento, deixam de ser os filhos adotivos de Byjyty e retomam sua condição anterior, a de perigosos parentes de Ora. Nos conflitos dos Karitiana com a FUNAI local, que pude presenciar ou ouvir a respeito, alguns dos seniores, inclusive, passavam a se movimentar munidos de paus (fazendo as vezes de borduna), para que não houvesse dúvida a respeito da relação conflituosa que propunham nesses momentos.

É desse ângulo – o fato de o grupo procurar, como um bebê, ser alimentado pela Grande Mãe não indígena – que retomarei as notícias que temos dos primeiros encontros dos atuais seniores Karitiana com os seringueiros. O depoimento que se segue, de Antônio Paulo Karitiana à historiadora Lílian Moser,⁹ é uma elaboração das tentativas dos Karitiana em estabelecer relações com não indígenas.

O narrador nos remete ao tempo de aliciamento para a extração de copaíba, sorva, caucho e seringa. O excesso de trabalho – “tinha que trabalhar muito, tinha que trabalhar tudo, todo mundo reunido” – não deixou de levar a reações de fuga. Do que sabemos dessa história, por décadas, os Karitiana realizaram movimentos pendulares de aproximação e distanciamento dos seringueiros (Vander Velden, 2012b, p. 46-60). Nesses períodos de encontro, os não indígenas forneciam sal, machado, trado, facão, munição, óleo, arroz, feijão, charque, açúcar, conserva, sardinha, farinha, espoleta, pólvora. E remédio – “pílula pequeninha e grande” –, pois traziam para a floresta também a gripe.

COMER COMO NÃO INDÍGENA¹⁰

Moraes, pai do Amoiré, viu o primeiro seringueiro no Rio Candeias. [...] “Rapaz, vamos ver os brancos que estavam trabalhando lá?”, ele falou. “Então, vamos, vamos pegar sal”. [...] Moraes chegou: “Oi, compadre. Tudo bom?”. Ele não sabia o português, falava um bocadinho. “Rapaz, nós queremos sal. Compadre, sal!”. “Sal, vocês querem? Então, pega aí”. Um pacotão de sal. “Está aí o sal. Leva, leva aí para o pessoal de vocês”. “Está bom!” – pegou, carregou nas costas mesmo. Levaram trinta quilômetros até chegar na aldeia. “Rapaz, branco é bom! Ele deu sal pra gente”. “Rapaz, vamos embora lá porque as pessoas já usaram todinho [...] Eu estou lá amanhã, estão cuidando bem”, Moraes falou. “Oi, compadre!”, o seringueiro que estava ouvindo disse. E completou: “opa, chegou de novo o índio”. Tinha muita mercadoria no seringueiro. “Oi, compadre! Tudo bom, compadre? Do que vocês precisam?”. “Nós precisamos de sal, machado, trado, facão, munição”. “Está bom, compadre! Entra aqui”. [...] “Rapaz, dê para ele óleo. Não conhece nada. Você não conhece nada. Você conhece óleo? Arroz? Feijão? Aí tem charque. Leva”. [...] “Isso aqui é pra vocês. Isso

⁹ A historiadora recolheu depoimentos de diversos Karitiana a respeito de sua experiência com os não indígenas. A narrativa de Antônio Paulo Karitiana ora apresentada já foi considerada também por Vander Velden (2008) em sua análise da introdução do sal e demais alimentos exógenos pelos seringueiros.

¹⁰ O depoimento foi resumido e reescrito – tendo em vista tornar a leitura mais fluida – da transcrição disponível em Moser (1993, p. 96-100).

aqui é sal, isso é açúcar, isso é óleo, charque (jabá), tudinho. Isso aqui é espoleta, pólvora, tudinho”. [...]

O branco chegou lá. “Oi, compadre!”; “Oi, compadre!”. “Nós precisamos de você para trabalhar para nós, tirar copaíba, sorva também, caucho”. “Vai trabalhar comigo, tirar copaíba, sorva, caucho e seringa”. [...] Estava trabalhando primeiro, trabalhou, trabalhou todo dia, todo dia. Tem produção muito, tinha de trabalhar muito, tinha de trabalhar tudo, todo mundo reunido. [...] Então, Moraes pensou: “não vamos mais morar junto com os brancos, não; se não [...] o seringueiro vai pegar a gente”.

Então, os indígenas saíram do lugar, se mandaram para outro canto. [...] Demorou, demorou, demorou muito, até cinco anos, dez anos. Então, Moraes falou: “não tem sal, acabou o sal” [...] “Vamos de novo lá nos brancos buscar sal, açúcar”. [...] Pegaram o caminho, caminhando de novo para lá. Chegaram de novo. Diz que estava o Figueiredo. “Oi, compadre!”. Figueiredo tinha muita mercadoria. Então, ele disse: “Chega, compadre!”. “Compadre, nós queremos sal. Onde tem sal, compadre?”. “Sal tem amontoado de sal, mercadoria, todo ele, muito. Leva tudo isso pra lá”. Ele deu conserva, sardinhas e farinha, óleo, açúcar. [...]

Então, fomos andando, andando, até chegar na maloca. Nós chegamos. Rapaz, então, caiu de gripe, tosse, ficou doente! “Rapaz, vamos embora daqui!”. E se mandou mais uma vez para lá. Só Moraes ficou primeiro no seu lugar. Aqui, doente chegou. Aqui, pegou da gente. Saiu daqui, aqui doente, pegou da gente. Saiu. Ficou rodando, rodando, Moraes. [...] Deu remédio também. Remédio que as pessoas deram para ele. Remédio, antigamente, era pílula pequenininha e grande. Não tinha tanto assim remédio.

A narrativa de Antônio Paulo Karitiana (*apud* Moser, 1993, p. 96-100) elabora o ciclo, vivido de modo geral pelas populações indígenas amazônicas, de aproximação ao invasor de seu território, troca de mercadorias pelo engajamento na teia extrativista e afastamento pela doença. A completa distância, contudo, nunca mais ocorreria: Moraes, o cacique que é protagonista dessa história e voltará a ser mencionado ao longo deste capítulo, resolveu viver perto dos seringueiros. Das suas mãos chegariam também as pílulas para aplacar a epidemia.

Os presentes podem ser interpretados à luz do que Marta Amoroso (2003, p. 44), analisando a implementação dos aldeamentos capuchinhos Kaingang e Guarani no século XIX, chamou de “mecanismos de sedução” para as tentativas de tornar as populações indígenas mão de obra para o trabalho extrativista. A paulatina estabilização das relações entre os Karitiana e os não indígenas foi transformando, porém, tais produtos em necessidades (Vander Velden, 2008, p. 25). Os alimentos que tiveram a

primeira oportunidade de experimentar nesses encontros com os seringueiros são parte da vida cotidiana de meus anfitriões. Além de macaxeira cozida, carne de caça e frutas dos pomares e do mato, a alimentação dos Karitiana é constituída de café (com açúcar), biscoitos e doces, arroz, feijão, macarrão e charque ou carne congelada (com sal e óleo).¹¹

Não se deve subestimar o papel da FUNAI para essa transformação. O órgão indigenista, amparado pelo ideário tutelar que marcou sua atuação nos anos 1970 (Santilli, 1991, p. 11), operou em prol da estabilização de nexos entre indígenas e sociedade envolvente no momento periclitante de declínio populacional dos Karitiana. Recordam-se meus anfitriões (já adultos naquela ocasião), saudosos do tempo em que a FUNAI era “forte”, que o indigenismo oficial os oferecia cestas básicas e roupas regularmente.

Esse processo de substituição do que comem, porém, não é isento de complicações. Afinal, ingerir o alimento exógeno, lembremos, não apenas interliga o grupo aos não indígenas, como proporciona, obrigatoriamente, uma transformação corporal daqueles que o consomem. Os Karitiana dizem, por exemplo, que o sal “afina o sangue” (Vander Velden, 2008, p. 25; ver também 2004, p. 147-148). O consumo excessivo do composto implica em um processo perigoso de transformação da substância corporal – que deve ser espessa, forte e vermelha – em água, líquido transparente e fluido.

Sal, portanto, que parece ser um mal necessário: não se consegue mais comer sem sal, mas seu consumo no dia a dia abre a possibilidade de uma vida abreviada, posto que o sangue cada vez mais fino anuncia a proximidade da morte; os espíritos, vazios de

¹¹ Comer como o não indígena, todavia, não significa fazê-lo com o não indígena (Vilaça, 2006, p. 501). Os Karitiana continuam avaliando que devem se casar entre si mesmos, partilhando, assim, pouca intimidade com aqueles que são de fora. Em campo, algumas vezes, fui recusada a tomar refeições com alguns anfitriões, que alegavam vergonha de comer na minha frente. Dominique Gallois (1988, p. 215) mencionou, em sua etnografia com os Wajãpi, que tal atitude é uma forma de controle da alteridade, à qual os Karitiana recorrem sempre que necessário para afastar o estrangeiro da sua intimidade. Ademais, a despeito das modificações no cardápio dileto dos meus anfitriões, permanece intacta a maneira com que se deve tomar o alimento: comem refeições preparadas por alguma das mulheres da casa e partilhada com os que vivem juntos. São os valores do parentesco – assunto explorado por Joanna Overing (1991, 1999) e seus alunos (ver, dentre outros, Gow, 1991; Santos-Granero, 1991; Belaunde, 2001; McCallum, 2001; Lagrou, 2007) –, portanto, que norteiam o modo Karitiana de se alimentar.

materialidade – e de laços sociais, parentes –, não têm sangue (Vander Velden, 2008, p. 26).

Na concepção Karitiana, o alimento dos não indígenas os condenou a um processo de modificação corporal drástico, que os debilitou. Por isso, afirmam que, quando viviam no mato, eram grandes e fortes; hoje, são pequenos e fracos. Nos termos de Vander Velden (2008, p. 27-28), “no passado, *fortes, altos, vigorosos*, seus corpos *retos, duros, ágeis, lisos e saudáveis* [...] atualmente, baixos, pequenos, fracos, doentios, [...] curvados, pesados, sujos”. A relação entre doença e alimentação exógena, que ouvi inúmeras vezes ao longo da pesquisa de campo – e que foi, como já mencionei, a primeira explicação que me forneceram para a existência de pessoas “especiais” no grupo –, é evidente nesse documento produzido em assembleia para o Encontro Nacional dos Atingidos por Barragens (APIK, 2013): “No último fim de semana, perdemos duas pessoas de nosso povo, vítimas do câncer, e sabemos que vem da alimentação externa, dos enlatados que nos empurram ao invés de apoiar nossa produção de alimentos nas aldeias”. O excerto não deve ser lido, porém, com ingenuidade. O apoio que os Karitiana requerem dos não indígenas para sua produção agrícola é destinada, sobretudo, para a venda em Porto Velho. Ainda que alguns plantem os gêneros alimentícios que os proviam antes do vínculo com os não indígenas, como milho, macaxeira, amendoim etc., esses alimentos não são consumidos cotidianamente pelos seus anfitriões já há décadas. “Os Karitiana [...] sabem que seus corpos foram transformados irremediavelmente, [...] retornar para o mato e voltar a comer carne insossa é tão-somente uma receita fadada a desandar” (Vander Velden, 2008, p. 38).

A complexa transformação corporal que resultou do esforço Karitiana em se alimentar dos mantimentos oferecidos pelo não indígena, além de estabilizar a relação com aquele que foi concebido como Grande Mãe, também os permitiu conhecer seu ponto de vista e seu *habitus* (Viveiros de Castro, 2002e, p. 380): “provar o alimento do outro faz enxergar, sentir, agir como o outro, *em-corporar* suas *afecções*” (Vander Velden, 2008, p. 33; ver também, dentre outros, Gow, 1991, p. 252-274; Kelly, 2005; Gordon, 2006, p. 399-415; Vilaça, 2006, p. 491-515; Nunes, 2010).

Comer – essa “operação enganadoramente prosaica” (Viveiros de Castro, 1992, p. XIII) –, preferencialmente, arroz, feijão, macarrão e charque ou carne congelada,

como aprenderam desde os encontros com os seringueiros, facultou aos meus anfitriões, desde o seu ponto de vista, adentrar no domínio não indígena.¹² As consequências desse processo parecem inesgotáveis: dentre as muitas coisas desse novo mundo que aos Karitiana se tornaram conhecidas, é que os não indígenas são pais, mães e filhos de “especiais”. Em seus passeios por Porto Velho, ainda hoje, ficam impressionados pela quantidade de alunos que a escola específica (a Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais – APAE) para tais pessoas agrega. Os Karitiana sabem, principalmente, que há médicos e remédios, além de uma “aposentadoria” para essas pessoas, que também podem pleitear, e que, sob sua perspectiva, alteram positivamente a vida dessas pessoas.

José Kelly (2005, 2009; ver também Garnelo, 2003) vem chamando a atenção para o fato de que é por avaliarem estar em solo estrangeiro – no caso Karitiana, da Grande Mãe – que garante, desde o olhar indígena, a eficácia do tratamento médico.

O sistema de saúde participa, agora desde uma perspectiva indígena, de uma economia simbólica da alteridade que constrói relações e significados sociais [...] o *status* de “estrangeiros” [...] dos brancos tem repercussões no caráter e na eficiência do sistema de saúde que superam, de longe, as consequências derivadas das incompatibilidades no conhecimento e da prática médica entre os yanomamis e os profissionais de saúde brancos (Kelly, 2009, p. 277).

Ao se colocarem disponíveis aos sistemas de saúde e assistência social, os Karitiana procuraram realizar o que Mauro Almeida (1999, 2003, 2013) denominou “acordo pragmático” – “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (Almeida, 2003, p. 16). Os Karitiana optam por lidar com um sistema exterior e ontologicamente distinto do seu – sabendo, de alguma maneira, que os médicos e assistentes sociais utilizam “diferentes métodos de determinar os fatos e avaliá-los” (Almeida, 2003, p. 18). Apostam, contudo, que podem ser comensuráveis na produção de verdades. Se os médicos também aferem

¹² Evidentemente, conhecer o mundo do outro não significa tomá-lo para si. O próprio assunto dessa tese seria insustentável se percebesse que os Karitiana pensam sobre e agem com os “especiais” da mesma maneira que os não indígenas.

que alguns Karitiana são “especiais”, esses últimos são particularmente beneficiados, com dinheiro e remédio.

O acordo não anula, porém, a diversidade de pressupostos em jogo ou, nos termos de Mauro Almeida (2013, p. 12 nota 13), “verdade pragmática não elimina a ambiguidade ontológica”. Os critérios que meus anfitriões utilizam para definir quem é “especial” são diferentes daqueles mobilizados pelos não indígenas – particularmente pelos médicos que os diagnosticam. Eduardo Viveiros de Castro (2004, p. 9) denominou com o termo “equivocação” esse “type of communicative disjuncture where the interlocutors are not talking about the same thing”. Para o autor, essa “referential alterity between homonymic concepts” (Viveiros de Castro, 2004, p. 5) fundamenta a relação com a exterioridade, onde há necessariamente duas linguagens em jogo. Por isso, a equivocação não pode ser compreendida como um simples conjunto de erros ou enganos, e sim uma consequência do fato de que há pelo menos duas lógicas distintas em operação por trás da mesma noção. “An error or deception can only be determined as such from within a given language game, while an equivocation is what unfolds in the interval between different language games” (Viveiros de Castro, 2004, p. 11).

A operação de equivocação não deve ser tomada, portanto, como empecilho para os Karitiana participarem dos sistemas de saúde e assistência não indígenas; ao contrário, é resultado de proporem esse acordo, de estarem dispostos às terapêuticas caudatárias da medicina e aos benefícios da assistência social que tal comunicação disjuntiva se atualiza.

Assim, é por haver no mínimo duas lógicas em cena – a do grupo e a do não indígena – definindo os “especiais” que alguns Karitiana assim chamados acabam não sendo considerados da mesma maneira quando pleiteiam tratamento médico e o BPC. Enquanto meus anfitriões notam – dentre outras explicações, que veremos com vagar – a diminuição da capacidade de suas mulheres em gerar filhos por conta do estabelecimento de relações com não indígenas, os profissionais de saúde explicam o fenômeno tomando a genética como referência primordial.

GENÉTICA

É notável que a aproximação dos Karitiana com o indigenismo oficial – como, de resto, as populações indígenas de contato relativamente recente que vivem em Rondônia – tenha reverberado muito rapidamente na chegada de equipes médicas que os tomaram como objeto de estudo. Os grupos indígenas desse estado estão, desde os anos 1970, entre os mais bem estudados do país pela medicina: seus pesquisadores notaram uma série de características interessantes para seus estudos nas populações dessa região. Felipe Vander Velden (2004, p. 32-33) menciona que Rondônia é vista pelas *hard sciences* como um conjunto muito variado de populações – cuja diferença linguística é, inclusive, significativa – que, ao mesmo tempo, foi mantido à parte das relações oficiais do Estado e tendeu ao desaparecimento. “É este cenário de ‘isolamento’, diversidade, baixas densidades demográficas e ‘histórias curtas’ que pareceu ideal para pesquisas” (Vander Velden, 2004, p. 32-33).

Com efeito, os próprios Karitiana reconhecem que “quase acabaram”. O declínio populacional, consequência da intensificação de relações com os não indígenas – os Karitiana receberam as primeiras menções oficiais no âmbito da Comissão Rondon, em 1907, quando foram localizados no rio Jamari, e dois anos depois, no rio Jaci-Paraná, em conflito com os seringueiros que ocupavam a região (Vander Velden, 2012b, p. 48) –, foi violento de tal forma que Darcy Ribeiro (1996, p. 263), em 1957, os considerou extintos. O desaparecimento não ocorreu em função das medidas concretas tomadas pelos Karitiana. Antônio Moraes – o mesmo que, segundo o depoimento de Antônio Paulo Karitiana, estabeleceu-se próximo aos seringueiros em busca de sal e outras mercadorias – desposou muitas mulheres, algumas delas interditas pelas regras de casamento. Ademais, dois grupos locais distintos, que se mantiveram relativamente afastados por algumas décadas, reencontraram-se e estabeleceram alianças.

As estratégias puderam reverter a depressão populacional, ao passo que geraram consequências imprevistas. Ao visitar os Karitiana, o geneticista Gilberto Souza Aguiar (1991) verificou que todos os que tinham menos de 16 anos descendiam de Antônio Moraes. Segundo o mesmo pesquisador, o coeficiente de consanguinidade médio do grupo era de 0,142 (esse número entre irmãos é 0,5; entre meios-irmãos, 0,25, e entre primos de primeiro grau, 0,125). Da genealogia dos Karitiana, os pesquisadores das *hard sciences* notaram, portanto, uma estrutura genética específica.

Esta *estrutura genética* define, então, uma vez mais, a singularidade dos Karitiana: uma sociedade de pequena escala, linguisticamente isolada e geneticamente ímpar, posto que resultante de uma ação passada que provocou uma alteração cientificamente interessante no mapa genético do grupo – extremo de consanguinidade, extremo de endocruzamentos ou casamentos entre parceiros geneticamente muito próximos (Vander Velden, 2004, p. 38).

Dessa maneira, os Karitiana passaram, desde os anos 1980, a ser alvo privilegiado de pesquisas nesse campo do saber – que não deixaram de trazer consequências complicadas para o grupo, como os episódios de coleta irregular de sangue (Vander Velden, 2004, 2005). Naquele momento, tal disciplina estava especialmente interessada em estudar pequenos grupos de caçadores-coletores como os Karitiana, pois eram compreendidos “arquétipos do primitivo, figurando como ‘fósseis vivos’ da aurora da humanidade” (Vander Velden, 2004, p. 44) de tal modo que poderiam fornecer elementos-chave para decifrar o DNA humano de forma geral.

As conversas informais que mantive com os profissionais de saúde que atendem os Karitiana me causaram forte impressão de que essa história toda – o quase desaparecimento, a recuperação demográfica *sui generis*, a genealogia intrincada, o código genético específico – é por eles conhecida. Mesmo que a ignorassem, o ponto é que tomam os pressupostos dessa ciência para compreender os “especiais” Karitiana. Um grupo muito pequeno, que quase se extinguiu, e que se casa entre si: tal é a explicação desses profissionais para a profusão de “especiais”.¹³

Mas meus anfitriões têm suas próprias teorias para explicar a existência dessas pessoas, e que não passam pelo fato de o grupo quase ter acabado, tampouco por conta de suas regras de casamento. Aliás, como vimos no mito de Byyhyty, é possível até mesmo infringi-las – e, às vezes, isso é absolutamente necessário, como pareceu a

¹³ Evidentemente, do ponto de vista da medicina, há outras maneiras de gerar um filho deficiente. Procurei esclarecer tal aspecto em uma entrevista (não gravada) solicitada à então responsável pela equipe de saúde em área, em abril de 2012. A profissional me garantiu que todos os “especiais” Karitiana o são por conta de sua genética, e não em função de doenças como, por exemplo, a sífilis, uma vez que há acompanhamento médico da população de modo a detectar esse tipo de enfermidade que pode atingir o feto. Não se trata – ao menos, não por agora – de aferir a veracidade da informação, senão reter que os não indígenas que acompanham os Karitiana têm muito claros os motivos para que no grupo existam pessoas deficientes, e que eles passam pela peculiaridade genética dessa população.

Antônio Moraes quando percebeu o declínio populacional do grupo –, se o novo casal utiliza “remédios do mato” para que não haja problemas posteriores.

Algumas mulheres Karitiana utilizaram comigo o argumento ouvido dos profissionais que diagnosticaram seus bebês. Fizeram-no justificando que geraram “especiais” porque suas sogras tiveram filhos na mesma condição. Ao fazerem referência a irmãos de seus maridos, não estavam, exatamente, reproduzindo a lógica médica, e sim, tentando se livrar da acusação de serem responsáveis pela condição de seus filhos. Afinal, são, antes de tudo, as mulheres e os seus corpos enfraquecidos que estão na mira dos Karitiana.

“ESPECIAIS”

Minha convivência inicial com os Karitiana não foi suficiente para que eu fosse capaz de notar quem é – e o mais importante: por que o é – considerado “especial”. Dada a qualidade ofensiva dessa condição, foram necessários alguns meses para começar a perguntar diretamente pelo tema. Ao longo do tempo, alarguei bastante o escopo de interlocutores sobre o assunto, conversando a respeito com homens e mulheres, jovens, adultos e seniores.

As justificativas dos Karitiana para a existência de pessoas “especiais” têm a ver com relações estabelecidas por meus anfitriões que produzem certos “efeitos definhantes” (Macedo, 2013, p. 185) em seus corpos.¹⁴ Já adiantei que a primeira menção que ouvi dos meus anfitriões tem a ver com a transformação dos mesmos – atualmente, fracos por conta da adoção da alimentação exógena. Os Karitiana reiteram

¹⁴ Para refletir sobre sua experiência de campo com os Guarani, Valéria Macedo (2013, p. 185) recupera os apontamentos de Deleuze em sua leitura de Espinosa, que toma o corpo segundo o estabelecimento de boas ou más relações, que aumentam ou diminuem sua capacidade de ação. “O mal é um mau encontro, o qual destrói parte das relações que constituem um corpo, diminuindo sua potência de agir. De acordo com Espinosa, um corpo corresponde a uma relação composta ou complexa de movimentos e repousos que se mantém através das mudanças que afetam suas partes. O efeito de um corpo sobre outro constitui o que o autor chama de afecção (*affectio*), que pode destruir a configuração relacional constitutiva do corpo afetado ou parte das relações que o compõem. Ou, ao contrário, pode potencializar essas relações, maximizando no sujeito sua capacidade agentiva, o que constitui um bom encontro. Tal variação na potência de agir corresponderia ao que Espinosa chamou de afeto, ou *affecto* (*affectus*), reconhecendo duas modalidades fundamentais: a alegria e a tristeza, respectivamente resultantes de bons e maus encontros”.

– como, aliás, também os Guarani-Kaiowá, que já foram indagados sobre o mesmo assunto (Coelho, 2011, p. 77-100; Souza, 2011, p. 51-56) – que o nascimento dessas pessoas é resultado da vida entre os não indígenas e que, quando todos viviam no mato, morando juntos em uma grande maloca, isso não acontecia.

Para os Karitiana, a gravidez é o período crítico que determina a condição dessas pessoas. Sobre a mulher recai, portanto, a responsabilidade pela existência do filho “especial”, e ela será a referência principal nos cuidados específicos que essas crianças requerem. As mães sempre ressaltaram, porém, a ignorância do fato de terem gerado esses filhos até seu nascimento: no pré-natal, mesmo tendo realizado exames diversos, o médico não teria detectado nada de diferente com a gestação. Posteriormente, elas mesmas (ou, raras vezes, o médico) percebiam que algo não ia bem, notando a dificuldade de a criança se alimentar ou aprender a andar e a falar.

A remissão ao fato de ter ocorrido algo de errado nesse período é carga de enorme sofrimento, tanto a essas mulheres quanto a seus filhos. Ao tentar, pela primeira vez, conversar com uma das mulheres sobre seu filho “especial”, ela de saída me disse que não sabia o que havia feito de errado, quando estava grávida, para a criança ter nascido nessa condição. E, ao conversar com um dos filhos dessa mesma mulher sobre seu irmão “especial”, ele me explicou que, quando essa criança fica com raiva, ela tenta questionar, por meio do choro – pois não fala –, sua mãe, perguntando-lhe o motivo de ela tê-lo feito assim.

Ao tentar entender os motivos específicos para que um ou outro Karitiana fosse considerado “especial”, os Karitiana não mencionaram mais a alimentação exógena como uma forma de explicação. Meus anfitriões – e algumas mães de “especiais”, inclusive – disseram que algumas crianças nasceram nessa condição porque suas mães são soropositivas.¹⁵ Ainda estamos, contudo, nos domínios da relação dos meus anfitriões com não indígenas. Os Karitiana associam aos “especiais” uma doença sexualmente transmissível a qual o grupo passou a ter que lidar a partir dos relacionamentos de alguns de seus membros com não indígenas – particularmente, assim me disseram, dos homens Karitiana com as prostitutas de Porto Velho. Além disso,

¹⁵ Ainda que alguns dos meus anfitriões tenham me perguntado bastante sobre a aids e mencionado que um ou outro Karitiana fosse soropositivo, nunca perguntei a ninguém quem foi assim diagnosticado ou não, tampouco tentei fazer qualquer levantamento a esse respeito.

vinculam essas pessoas a duas intervenções biomédicas específicas: o uso de anticoncepcionais – que são fornecidos pela SESAI às mulheres casadas, do tipo injetável e trimestral – entre os casais que querem evitar, temporariamente, que a mulher engravide¹⁶ e a adoção de terapêutica médica para as mulheres com dificuldade para gerar um bebê.

Entretanto, o jogo fica mais interessante porque, além de se considerarem, atualmente, “fracos” por conta da aproximação aos não indígenas, a raiva ou a falta de amor pelo marido também foram justificativas apresentadas, por interlocutores diversos, para a existência de “especiais”. Quando um jovem Karitiana faleceu precocemente por câncer no aparelho digestivo, a família do rapaz acusou a esposa de não ter cuidado bem do marido, de quem não gostava – pois, tiveram, em tantos anos de casados, apenas um único filho “especial” –, matando-o com a má comida que preparava.¹⁷ Um homem sênior me explicou que, quando um marido aborrece sua mulher enquanto está grávida, sua raiva pode atingir o bebê, que nasce sob o signo dessa afecção.¹⁸ Não esgotaremos esse assunto por agora: no próximo capítulo, veremos de que modo marido e mulher aprendem a se gostar e de que forma um bebê é resultado desse processo.

Ademais, nem todo “especial” nasce assim. Há um estado que possui muita centralidade para os Karitiana – portanto, será assunto ao longo de toda a tese – denominado *popopo*, traduzido como “louco”, que qualquer Karitiana pode experimentar. Quando alguém fica *popopo*, deixa de reconhecer as pessoas e as ataca.

¹⁶ O grupo afirma que não conhecia anticoncepcionais que inibem de forma provisória a fertilidade da mulher, apenas os que impedem definitivamente de se ter filhos. Até o que pude perceber, os anticoncepcionais só são utilizados pelas mulheres casadas, nunca pelas solteiras (mesmo entre as maiores de idade).

¹⁷ A única vez que estive em campo hospedada com uma família Karitiana e fiquei doente, com dor de cabeça e no corpo e indisposição (nenhum problema com alimentação, portanto), uma das minhas amigas de outra casa veio me dizer que minha anfitriã estava tentando me matar com a comida feita por ela própria e oferecida a mim.

¹⁸ Ao dizerem que estão com saudade ou tristeza, os Karitiana utilizam a expressão *koro’op pasap*. O primeiro termo é traduzido como “por dentro”, e os Karitiana apontam o tronco – as entranhas – como esse lugar o qual um indivíduo carrega seus sentimentos por alguém. Essa fisiologia específica explica de que modo a criança dentro da barriga da mãe é atingido tão facilmente pela raiva que sente do marido.

A extrema agressividade de quem é acometido por esse estado é ressaltada pelos Karitiana: os “loucos” se tornam potenciais assassinos de seus próprios parentes.

O estado *popopo* implica a relação dos Karitiana com diversos coletivos – de plantas e animais –, os quais se relacionam independentemente de terem estabelecido nexos com não indígenas. O grupo realiza vários cuidados que começam na gravidez – e que veremos com vagar no próximo capítulo – para que seus filhos não fiquem “loucos”. Quando alguém experimenta essa condição, por conseguinte, os pais são considerados displicentes, por não terem realizado alguns procedimentos com a atenção que deveriam.

Há bastantes homens e mulheres – incluindo os do tempo em que viviam todos juntos na maloca – que ficaram *popopo* em algum momento da vida. Para a maioria, porém, tal situação não implicou que se tornassem “especiais”. Contudo, três Karitiana adultos são considerados *osikirip* porque, após ficarem “loucos”, nunca mais foram os mesmos.

Podemos assim notar duas maneiras de se tornar “especial” para os Karitiana: através da gravidez da mãe – que têm como causa o vínculo com os não indígenas ou o mau relacionamento com o marido – ou por conta do estado *popopo*. Ambas as formas, porém, estão associadas à figura dos pais, particularmente, da mãe que gerou aquele ser.

Além do mais, para meus anfitriões, a condição de “especial” é visível nos corpos de seus parentes, que estão sujeitos ao escrutínio de todos. Notam, assim, suas vicissitudes: o olho torto, a perna fina, a cabeça pequena, a magreza, o coração fraco, a garganta aberta, a ausência de intestino, os rins débeis. Há algo de repugnante nos “especiais” – e que não coincide com o que se chama de deficiência física, pois não necessariamente limita o funcionamento físico-motor daquele que é assim considerado –, que permite aos Karitiana chamá-los (ofendendo-os) de *sara*, feios, errados, ruins.

Não se trata apenas de uma apreciação estética sobre os “especiais”. Ou melhor, tal juízo não se restringe à noção ocidental do termo que, como nos lembra Joanna Overing (1996, p. 260-266), “is a bourgeois and elitist concept in the most literal

historical sense, hatched and nurtured in the rationalist Enlightenment”.¹⁹ Em sua etnografia com os Piaroa, a antropóloga demonstra que o belo não se dissocia de juízos éticos e morais (Overing, 1991, p. 8):

Para os Piaroa [...] a produção em si era uma atividade criativa, que tanto poderia ser bonita ou feia e, nesta condição, social ou associal, domesticada ou perigosa. Considerava-se que o comportamento lindamente controlado levava à criação da comunidade, enquanto o excesso, feio, não o fazia. A beleza, para os Piaroa, era portanto uma noção moral, relacionada com a moralidade das relações pessoais e com o uso das forças produtivas. A estética, em sentido lato, onde a beleza é vista como uma expressão de valor moral e político, torna-se crítica para uma compreensão da vida social cotidiana dos Piaroa, e de sua própria apreciação cotidiana a respeito desta última.

Chamar a atenção para o corpo abjeto tem, portanto, consequências maiores para a interação com essas pessoas e a vida social como um todo. Antes de desenvolvermos esse ponto, porém, gostaria de apresentar, brevemente, o que os Karitiana me disseram, ou o que pude observar dos “especiais” – tanto os que assim nasceram como os que, em algum momento da vida, ficaram *popopo* –, desenhando-os de modo a dotá-los de carne e sangue.

* * *

Pablo é uma criança bem pequena, que conheci, em 2011, com 5 cinco anos de idade. À exceção da última vez em que realizei pesquisa, sua família foi corresidente daquela que me recebia em uma das aldeias. Mesmo antes de sua mãe vir, espontaneamente, conversar comigo sobre o fato de seu filho ser “especial” – ela me falou do medo que tem do filho “não prestar” quando adulto, por sua agressividade –, notei que ele chorava muito em relação às demais crianças que convivia.

¹⁹ O debate sobre as relações entre ética, estética e moral atravessa a filosofia para além das proposições de Kant, que norteiam as observações de Overing (1996) sobre a noção de estética ocidental. O objetivo não é fazer tabula rasa do debate, mas observar que, enquanto desde o século XVIII é possível conceber a estética como domínio separado da moral e da ética, essa autonomização nunca se deu no pensamento das populações ameríndias da Amazônia.

Magali, 9 anos (em 2011), também foi minha vizinha em uma das aldeias nas quais permaneci em campo. Sua mãe me contou que a filha não aprendeu a falar no tempo certo, possui muita dificuldade para realizar tarefas que as outras crianças de sua idade e mesmo mais novas que ela realizam (como lavar louça no rio) e, tampouco, consegue aprender a ler e a escrever. Ademais, a filha tem ataques de raiva: volta e meia, ela ameaça bater em todas as outras crianças com uma grande viga de madeira.

Amiel é outra criança vizinha à família que me abrigava. Ele não fala, precisa ser alimentado e aprendeu a andar tardiamente – pouco antes de o conhecer, em 2011, com 9 anos. Está sempre com a mãe – também, mas menos frequente, com o pai ou a avó materna –, pois é bastante agressivo com todos aqueles que não lhe são próximos, reagindo àqueles que tentam se aproximar. Em uma vez que retornei da aldeia a Porto Velho em um carro que também transportava, no banco traseiro, ele e seus pais, os últimos ficaram o tempo inteiro o cerceando, evitando que me batesse.

Fui recebida pela família de Timóteo em sua casa. Embora não fale, ele entende português e a língua materna. Com ele muito convivi, pois adorava que o fotografasse com sua família e seus brinquedos. Timóteo precisa da ajuda da mãe (ou, nas suas raras ausências, de alguma irmã ou irmão) para se alimentar e se vestir. Aprendeu a andar tardiamente e o faz com dificuldade, mas, mesmo assim, participa, com os de sua idade, de todas as tarefas cotidianas que realizam. Desse modo, acompanha-os às classes e assiste às aulas com atenção.

Após um ano e meio de ausência, impressionei-me ao vê-lo bem mais crescido (ainda que não tenha o mesmo porte daqueles de sua idade, destacou-me sua mãe), com 13 anos de idade (em 2014). Porém, Timóteo não pode mais acompanhar os de sua idade por todo o tempo. Seus companheiros começam a caçar na companhia de homens mais velhos, atividade que seu físico não o permite realizar.

Letícia, 13 anos (em 2014), não pode se movimentar: vive deitada, de olhos fechados e não fala. Os Karitiana sempre enfatizaram, um tanto chocados, que ela só toma leite e, mesmo assim, ela cresceu e passou a ter peitos como uma moça.

Emival, 20 anos (em 2014), foi meu vizinho, em diferentes momentos do trabalho de campo, nas duas aldeias em que realizei pesquisa. Ele passa seus dias cantando, e não me parece à toa: seu pai é um grande cantor. O repertório do filho, porém, é outro: ele prefere cantar músicas em português, que aprende, sobretudo, assistindo à TV. Em

uma das tardes que passei em sua casa, ele realizava, repetidamente, performances de roqueiro, empostando a voz e empunhando uma guitarra imaginária. Os Karitiana chamam a atenção para o fato de que, embora crescido, seus órgãos genitais são como os de uma criança. Assim, Emival não aborrece sua mãe por conta de mulheres.

Violeta (45 anos, em 2014) foi uma das várias mulheres que ficaram *popopo* quando crianças. Ao contrário das demais, porém, ela nunca se recuperou totalmente, tornando-se “especial”. A convite de Marcela, sua irmã mais velha e casada com o mesmo marido de Violeta,²⁰ desde o começo do trabalho de campo, eu frequentei sua casa. Violeta, sempre às voltas com alguma tarefa doméstica, não conversava comigo. Contudo, nesse primeiro momento, não notei que isso se devia ao fato de ela ser “especial”.

Além do comportamento retraído (que poderia se transformar, de uma outra para outra, em francamente agressivo – um amigo me contou que, quando era criança, a ela pediu comida, no que foi expulso da residência de sua parente a vassouradas), os Karitiana destacam que Violeta não consegue cuidar dos filhos: nunca soube a hora de amamentar ou fazer comida. Marcela sempre prestou toda assistência a Violeta, muitas vezes, encarregando-se ela mesma dos cuidados aos sobrinhos. A irmã mais velha faleceu precocemente em 2013 e, desde então, uma de suas sobrinhas ajuda a tia “especial” nos seus afazeres cotidianos.

Já Sidnei (50 anos, em 2014), um senhor sempre muito disposto a conversar – interessado em me indagar sobre assuntos relativos ao mundo não indígena, como o cristianismo, as leis trabalhistas ou o trabalho dos antropólogos –, é considerado “especial” porque matou outro Karitiana.

A história, que parece ter ocorrido há cerca de três décadas, sucedeu-se num dia em que três rapazes – Sidnei e Ednardo, casados, e Matias, solteiro – saíram a pé pela

²⁰ A poligamia é prática Karitiana. Está, atualmente, em desuso, sobretudo, por resistência das mulheres – pois é lamentada mesmo pelos rapazes jovens – em se casarem com os maridos de suas irmãs. Ouvi histórias de três segundas esposas, cujas idades atuais variam entre os 35 e os 50 anos, que fugiram para a cidade como forma de se livrarem do casamento. Desde então, as uniões de homens com mais de uma mulher ocorreram com uma esposa Karitiana e outra não pertencente ao grupo. Contudo, o arranjo não se mostrou estável e os casamentos com as mulheres de fora terminaram. Quando comecei a pesquisa, em 2011, havia quatro homens casados com duas irmãs; em função de falecimentos ocorridos desde então, em 2014, restou apenas um Karitiana que tem duas esposas.

estrada até a BR-364 para pegar uma carona à cidade, para participar de um jogo de futebol com os Tenharim, em Humaitá (AM). Ednardo era uma pessoa muito querida pelos seus. Ele era excessivamente paciente e atencioso com as crianças e, também, digno de dó porque sua mulher “jamais sossegava”: era amante de todos os homens Karitiana.

Quando saíam do mato, após tentarem matar alguma caça para se alimentarem, Ednardo foi atingido por um tiro fatal pelas costas. Matias, à frente dos dois amigos, alegou que nada viu. Sidnei sustentou que a arma atirou sozinha, após se agarrar em um cipó. Um pajé, no entanto, concluiu que Sidnei mentiu: ele assassinara Ednardo por conta de sua mulher.

Um ciclo de vingança poderia se iniciar naquele momento. Contudo, os Karitiana entraram num acordo: tinham ainda uma população muito reduzida, e a sequência de mortes poderia ser fatal para a existência do grupo. Tempos depois, Sidnei ficou várias vezes *popopo*: saía correndo pela aldeia, gritando. Esse foi o indício, para todos os Karitiana, de que o pajé acertara. Sidnei, realmente, assassinara Ednardo.²¹

O terceiro Karitiana “especial” por conta do estado *popopo* é Leonel (35 anos, em 2014), o mais velho “especial” solteiro. Nem sempre ele foi considerado dessa maneira. Quando adolescente, era um rapaz forte e alegre, que gostava muito de tocar violão. Na idade de ficar noivo, Leonel ficou *popopo* e, desde então, nunca mais conseguiu recuperar-se. As versões para o fato variam: alguns dizem que isso ocorreu porque ele tomou choque de um peixe, o poraquê (Felipe Vander Velden, com. pessoal);

²¹ Inspirada na análise de Eduardo Viveiros de Castro (2002c; ver também Viveiros de Castro, 1986, p. 578-621) sobre a morte do inimigo entre os Araweté, insisti com os Karitiana com quem conversei a respeito da morte de Ednardo por Sidnei se, após o assassinato, ele não teria voltado à aldeia e “caído numa espécie de estupor, permanecendo imóvel e semiconsciente por vários dias, durante os quais nada come”; se ele teria “vomitado incessantemente” o sangue de Ednardo; se ele “cheirava mal”, se ele teria bebido algum “remédio do mato” e assim por diante (Viveiros de Castro, 2002c, p. 272-273). Meus anfitriões afirmaram que ele passou os dias seguintes ao falecimento agindo normalmente, até para que não houvesse desconfiança de que ele, realmente, tivesse atirado no parente, uma vez que a autoria do crime não foi estabelecida tão rapidamente. Outros me disseram que ele demonstrou muita vergonha pelo que fez. Com efeito, o estado *popopo* – a agressão dentro da rede de parentes – parece muito distinto da predação que se realiza com aquele que é exterior ao grupo e que é condição para a sua reprodução social. Aliás, ao me contarem suas histórias de guerra, os Karitiana sempre enfatizaram que nunca se mataram entre eles – e nesse caso a língua se torna um sinal diacrítico importante –, mesmo quando eram muitos e estavam divididos entre vários grupos locais.

para sua família, foi a feitiçaria, por inveja da alegria do rapaz, realizada por um (então) jovem Karitiana, que o levou a tal estado.

Na versão de seu pai, o feitiço foi jogado no filho durante uma caçada quando ambos os moços seguiram para o mato. Lá, o mais velho o molestou e, ato contínuo, Leonel ficou *popopo*. A sua família se encontrava, naquele momento, na cidade, para onde Leonel foi levado. O pai encontrou no corpo do rapaz uma folha, garantia de que foi enfeitiçado.

Fui bastante desencorajada a dar atenção e conversar com o rapaz em função dos comportamentos inconvenientes, quando não francamente agressivos, que teve com as mulheres não indígenas que frequentaram os Karitiana por motivos profissionais. Mas, na companhia de seus familiares, prestava atenção no que ele poderia querer me dizer. Leonel caça e esse sempre foi seu assunto dileto comigo.

As armas de caça notabilizaram o rapaz em uma história que poderia ter culminado em uma tragédia. Em uma das vezes que ficou *popopo*, apontara a espingarda para dois de seus irmãos. Um deles conseguiu imobilizá-lo e, assim, evitar a tragédia. Na outra versão, ainda mais dramática, Leonel jogou uma caixa de balas na fogueira, intentando assim destruir sua casa e matar toda sua família. Novamente, o intrépido irmão retirou a munição do fogo, coibindo os atos de Leonel.

Até o falecimento de sua mãe (evento que será retomado no terceiro capítulo desta tese), ela era a principal responsável por Leonel. Em uma das noites que passei na sua residência, acordei com o rapaz com frio e ardendo em febre. A mãe acendeu um fogo abaixo de sua rede, deu remédios e atenção. No dia seguinte, ela prosseguiu com os cuidados ao filho até que ficasse bem. Atualmente, Leonel reveza estadias entre a casa da irmã que vive na cidade e as casas do pai e da irmã caçula, vizinhos em uma mesma aldeia.

* * *

Menciono, desde as primeiras páginas desta tese, que aquele que conhece os estudos dedicados às populações indígenas das Terras Baixas da América do Sul não poderá deixar de constatar que os Karitiana definem os “especiais” observando problemas concernentes à noção de humanidade – resultado da convivialidade entre

grupos de parentes, que fabrica corpos e os relaciona por meio de afecções apropriadas – tal qual diversos autores já discutiram para outras populações ameríndias (Overing, 1991, 1999; Gow, 1991; Santos-Granero, 1991; Belaunde, 2001; McCallum, 2001; Lagrou, 2007).

Dessa perspectiva, a humanidade é sempre definida a partir do parentesco. Em meio a essa discussão, Peter Gow (1997), em um artigo notável, refletiu a construção da rede de parentes como um sistema que requer de seus participantes os atributos da consciência e da linguagem. O autor demonstra – retomando sua etnografia com os Piro – que as ações de comer, falar, aprender e conviver estão implicadas no desenvolvimento subjetivo dessa consciência, que possibilita se notar em meio a outros.

Mas, para os Karitiana, justamente, os “especiais” não falam ou não falam direito; não sabem se alimentar ou a hora de dar de comer aos seus; não aprendem; têm acessos de raiva, sendo agressores de seus próprios parentes. Pensando nos termos de Gow (1997), a impossibilidade de essas pessoas realizarem a contento essas atividades acarreta, obrigatoriamente, na dificuldade em se perceberem como parte dessa rede de seres humanos.

Meus anfitriões definem os “especiais” como aqueles que não são capazes de dizer ao menos que têm fome. Amiel, Timóteo e Letícia são considerados casos extremos de uma situação que é comum a praticamente todos aqueles assim considerados, pois não dominam a linguagem. Alguns dos “especiais” também não se alimentam – como ocorre com os três Karitiana acima citados –, e dependem da mãe, do pai ou de uma avó ou de um irmão para fazê-lo. Há também o oposto da mesma moeda: Violeta precisou contar com a irmã para prover os seus rebentos. Por não saber dar de comer aos filhos, ela não é capaz, portanto, de fazer o que se espera de uma mulher, que é criar (explorarei mais esse ponto no próximo capítulo).

Ademais, os Karitiana reclamam que os “especiais” não aprendem. A referência primordial à escola – espaço no qual Ângela e Magali demonstraram suas dificuldades, e que alguns outros “especiais” nem mesmo chegam a frequentar –,²² porém, não é

²² Os primeiros anos de educação formal do grupo são conduzidos por um professor Karitiana, que os ensina português, língua materna e matemática. Todas as aldeias possuem escola, e, em minhas estadias em campo, pude verificar de que modo tal espaço produz relações que reverberam para fora de seu domínio. Crianças se unem – geralmente, sob supervisão de uma mãe – para os deveres de casa e adolescentes se organizam para fazer os trabalhos sugeridos pelos professores. Os primeiros assuntos

suficiente para compreender o alcance dos problemas dos “especiais”. As tarefas cotidianas, que deveriam ser realizáveis por qualquer um – como, no caso das mulheres e crianças, lavar louça no rio ou varrer a casa, ou dos homens, caçar – são difíceis para quem é “especial”. Ao não conseguirem aprender, essas pessoas não demonstram poder ter autonomia no trabalho, um valor importante no mundo ameríndio.

Cabia ao indivíduo *escolher ou não escolher* seguir as maneiras apropriadas de fazer as coisas [...] O trabalho diário era organizado de modo fluido e, assim sendo, comumente refletia os humores e preferências pessoais dos indivíduos envolvidos. [...] A comunidade afluente, para os Piaroa, era aquela que poderia levar em conta, ao nível diário, tanto a flexibilidade no horário de trabalho quanto as preferências individuais para as tarefas específicas (Overing, 1991, p. 17-18).

Notar-se como parte dessa multiplicidade de pessoas que Overing (1991) denominou “comunidade” permite, nos termos de Peter Gow (1997, p. 56), “viver bem”:

O termo significa, literalmente, “morar e não fazer mais nada”; ele se refere à tranquilidade do dia a dia da vida na aldeia, a uma vida marcada pela ausência de qualquer tristeza, insatisfação ou ressentimento que leve uma pessoa a querer se mudar.

As tristezas, insatisfações ou ressentimentos que menciona o antropólogo são, por sua vez, inevitáveis quando se está envolto de pessoas indispostas à vida social. A raiva, que caracteriza os “especiais”, permite a forma de relação privilegiada – denominada por Eduardo Viveiros de Castro (2002d, p. 163-180) como “afinidade potencial” – com o mundo exterior,²³ mas é extremamente deletéria se for a tônica do nexo entre parentes.

que tive com os Karitiana quando iniciei a pesquisa foram seus deveres escolares, e, em troca, minhas amigas me ensinaram a escrever em sua língua.

²³ “Os Karitiana recordam que para atacar seus inimigos era preciso provocar certa disposição nos indivíduos, descrita pelo termo *pa’ira*, glosado em português como ‘bravo’, no sentido de *agressivo*, *pronto para o ataque* e – importante – *sedento de sangue*. Diz-se ‘*animal pa’ira*’ para aquele que efetivamente investe contra os humanos, esta pode ser tanto uma característica da espécie como a descrição do *estado* de um determinado animal que, sob certa circunstância, ataca um indivíduo. No que tange aos homens, uma condição *pa’ira* duradoura e permanente é indesejável, pois assim são pessoas antissociais, excessivamente violentas e pouco confiáveis, que recusam as boas regras da convivência alegre e produtiva da aldeia e não cultivam relações interpessoais amigáveis e harmoniosas. Mas estar *pa’ira* em certas ocasiões controladas é condição necessária para a reprodução do social, e a

Todavia, ainda que não falem, não comam, não aprendam e tenham raiva, não ouvi menção de dúvida sobre o fato de os “especiais” Karitiana serem “‘parentes’, isto é, humanos” (Coelho de Souza, 2002, p. 615; ver também Gow, 1997). A despeito de ninguém querer ter um filho “especial” (e, provavelmente, ser “especial”), nenhum Karitiana deixa de reconhecer seus vínculos com essas pessoas. O grupo nota que os “especiais” são capazes de distinguir aqueles que lhes são próximos – mãe, pai, avó, irmãos. Se não falam, notam fisionomias; se não veem, discernem vozes. Por isso, os Karitiana demonstram um esforço em construir um cotidiano – entendido como a valorização da socialidade, nos termos de Overing (1999, p. 85; ver também 1991) – com esse parente, mesmo que ele não disponha inteiramente das “maneiras ou de modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 2002e, p. 380).

Todos contribuem para isso: uma mãe me explicou que aos pais de crianças não “especiais” cabe a tarefa de ensinar aos filhos o cuidado e a paciência que se deve ter com aqueles que são “especiais”. E pude verificar essa atenção entre as próprias crianças. Ainda no começo da pesquisa, por exemplo, num fim de tarde, uma mãe veio comentar espontaneamente, um pouco espantada, que vários meninos seguiram pela estrada, em caminhada, para observar os macacos nas copas árvores. Eles haviam levado seu filho, que tem problemas nas pernas, para a brincadeira.

Assim, tais pessoas são extremamente cuidadas e incentivadas a participar das tarefas cotidianas – fazendo com que um neófito no convívio com os Karitiana tenha alguma dificuldade para notar quem são os “especiais” –, ainda que não sejam completamente capazes de fazê-las. Dessa maneira, mesmo que não consiga apreender totalmente o que fala o professor, Timóteo segue para as aulas com os de sua idade. Magali, por sua vez, vai para o rio com a mãe e a irmã lavar a louça do almoço, mesmo que não execute bem a tarefa. Ainda que não saiba a hora de começar a fazer o almoço, Violeta teve seus filhos. Leonel continua com arma em punho tentando abater os macacos, mesmo tendo ameaçado gravemente sua família.

Mesmo com dificuldades para o estabelecimento da consciência humana e do domínio da linguagem, por reconhecer a rede de relações entre os componentes do

guerra – o *derramamento de sangue* inimigo – era uma delas: para guerrear, era preciso ‘*estar bravo*’” (Vander Velden, 2011b, p. 39).

grupo, os Karitiana parecem tentar minimizar o fato de alguns de seus membros não falarem, não comerem, não aprenderem e terem raiva. Vão seguindo, procurando meios para que, ao menos, conversem mais, tenham mais apetite, sejam mais hábeis nas tarefas do dia a dia e fiquem mais tranquilos com os seus.

O grupo avalia que há possibilidade de um “especial” minorar sua condição se ele conta com tratamento médico e assistência social. Vejamos, então, como um Karitiana tem acesso ao SUS e ao SUAS em busca de remédio e dinheiro.

COM A SESAI

Dada a precariedade geral do sistema de saúde pública no Brasil, que atinge as populações indígenas de forma particularmente violenta, não é de hoje que se afirma que os Karitiana estão em situação privilegiada no acesso a serviços de saúde. Mauro Leonel e Betty Mindlin (1983, p. 50) chamavam a atenção, nos anos 1980, para o fato de que a administração do então Parque Indígena Karitiana era, provavelmente, a única a “manter fichas de controle médico e de atendimento de enfermagem em Rondônia”. Duas décadas depois, Felipe Vander Velden (2004, p. 130) constatou o bom funcionamento do atendimento à saúde oferecido aos Karitiana, operacionalizado, àquele momento, por meio de um convênio entre a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e a Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia – CUNPIR.

Nos períodos em que estive com os Karitiana, todos posteriores à criação da SESAI, foi uma constante observar, além do trabalho dos Agentes Indígenas de Saúde – AIS e Agentes Indígenas de Saneamento – AISAN, estadias, nas aldeias, de agentes de controle biológico, dentista, enfermeiro e técnicos em enfermagem. O período de permanência desses profissionais foi muito variável, a depender de vários fatores e, inclusive, da aldeia em questão. Enquanto a equipe (enfermeiro, dentista, técnicos) permanecia uma semana por mês em três das aldeias existentes entre 2011 e 2012, uma técnica trabalhava especificamente em Kyõwã durante três semanas seguidas. Em 2014, os Karitiana contavam também com uma nutricionista (que não cheguei a conhecer), além do aguardado médico cubano, já apresentado à comunidade, que iniciaria seus trabalhos em breve.

Em minhas estadias, vi o técnico em enfermagem e o AIS visitando casas, auferindo a pressão dos Karitiana, acompanhando o peso de crianças e idosos. Também, presenciei equipes maiores, por exemplo, de agentes de controle biológico aplicando inseticida, ou de técnicos e enfermeiros em campanha para verificação de diabetes e aplicando vacina contra gripe e HPV. Ademais, chamou-me a atenção como os Karitiana foram cuidados de perto por tais profissionais por ocasião dos falecimentos (tanto o que acompanhei como as notícias que tive dos demais): os técnicos em enfermagem monitoravam constantemente o estado de saúde daqueles que estavam gravemente abalados.

Assim, o convívio entre os Karitiana e tais profissionais é intenso e íntimo,²⁴ ainda que sempre tenha me parecido muito discreta a forma com que os Karitiana operam essa aproximação – preferem conversar com tais profissionais sobre eventuais problemas desacompanhados e de forma reservada. Os próprios profissionais reconhecem que toda iniciativa que foge desse padrão, como palestras sobre sexualidade, por exemplo, redundou em fracasso. Rosalen (2008, *passim*) verificou a mesma norma entre os Wajãpi. Como já foi mencionado, Dominique Gallois (1988, p. 215) argumenta que a vergonha, para o referido grupo Tupi-Guarani, é uma das maneiras de controlar as relações de alteridade, e me parece que podemos generalizar tal sentido para os Karitiana. Alguns deles admitiram reservas, também, para conversar ao rádio com parentes que vivem em outra aldeia para falar de problemas concernentes aos “especiais”, justamente para não suscitar fofocas. Erondy, morador de uma aldeia, enquanto a mãe, Violeta, vive em outra, nunca conversa com o irmão corresidente sobre ela, pois, senão, os demais Karitiana de todas as aldeias saberão o que disseram.

Além dos cuidados promovidos em prol da saúde no cotidiano aldeão, os enfermeiros possuem, ademais, papel central para o acesso dos Karitiana às consultas

²⁴ Tal aproximação é prenhe de consequências. A morte dos Karitiana em hospitais causa suspeita de que as enfermeiras sejam as responsáveis por tais falecimentos. No próximo capítulo, mencionaremos que o óbito de uma Karitiana, por câncer, em 2013, levantou a hipótese, da parte de seu filho, de que uma das profissionais que assistia a mãe nos seus últimos dias de vida é que a teria matado. Um amigo me contou, emocionado, que o falecimento de um de seus filhos recém-nascidos – fato ocorrido há cerca de 15 anos – só poderia ter sido por conta de algum ato da enfermeira. Internado na UTI, o pai teria burlado a vigilância dos funcionários do hospital e colocou seu dedo na boca do bebê. Percebendo que ele chupava o dedo – era, portanto, capaz de mamar –, não havia motivo para ele não ter saído do hospital com vida.

médicas – que ocorriam todas, ao menos até a chegada do médico cubano, na rede pública de Porto Velho.²⁵ Para os “especiais” que não foram diagnosticados desde o nascer ou nos primeiros meses de vida, o processo que pode resultar em sua “aposentadoria” se inicia, portanto, com a solicitação, a um técnico ou enfermeiro, da parte do próprio “especial” ou de algum corresidente, de uma consulta com um neurologista ou neuropediatra. Os Karitiana sempre são protagonistas desse processo: os profissionais de saúde que trabalham com os Karitiana não vão à procura daqueles que poderiam ser, para a medicina, “especiais”; não há, portanto, “busca ativa” (para usar o jargão das equipes de saúde). São os critérios do grupo (Gallois, 1991; Lima, 2014) para determinar quem é “especial”, portanto, que estão em jogo quando se trata de procurar o sistema não indígena de saúde.

Nem todo Karitiana considerado “especial” pelos Karitiana está, todavia, disposto a isso. Tal é o caso de Ronaldo, um dos jovens solteiros que, ao final de todas as tardes, segue para o campo de futebol com o uniforme completo de seu time, do boné às chuteiras, para jogar bola com os demais parentes. Afirmaram-me que o rapaz é “especial”, justamente, porque não sabe distinguir a dor. Quando cai em campo – sua posição diletta é a de goleiro –, jamais se machuca. Pois ele se recusou a tentar o BPC. Ainda menor de idade, seu pai o obrigou a ir ao médico que poderia diagnosticar sua condição. Contudo, na consulta, o rapaz disse que não queria “se aposentar”, afinal, não era velho. Para o desgosto do pai, o processo foi finalizado nessa primeira consulta.

A maior parte daqueles entendidos como “especiais”, contudo, considera relevante realizar esse processo. Não sei dizer como os Karitiana percebem sua duração, que, ao menos das notícias de alguns dos meus anfitriões que o pleiteavam, demora alguns anos para ser concluído. Nos meus primeiros dias de campo, chegou a notícia de que a pequena Magali tinha sido diagnosticada como “especial”, e na minha última visita, em maio de 2014, ela havia passado a receber o BPC há poucos meses. Violeta

²⁵ Ao se deslocarem para a cidade, os Karitiana dispõem, ainda, de outros meios para lidar com problemas de saúde. Adquirem medicamentos em farmácia e não descartam consultas particulares. Contudo, especificamente em relação aos “especiais”, nunca ouvi falar de atendimentos médicos, realização de exames ou outros procedimentos, tampouco o acesso a remédios, que não fossem por intermédio da SESAI.

realizou suas primeiras consultas médicas em 2012, e, em maio de 2014, eu a encontrei na CASAI de Porto Velho, logo após ela ter feito o exame de ressonância magnética.

Após o agendamento, a data da consulta é informada via rádio por algum enfermeiro lotado na Casa de Saúde Indígena – CASAI de Porto Velho, na véspera do procedimento. Assim, o paciente e seu acompanhante aguardam o carro que os levará à cidade, geralmente, um dia antes do atendimento. Alojados na casa de apoio, onde realizam refeições e dormem, outro veículo leva o paciente e seu acompanhante até o médico.

Da consulta, o paciente sai com a solicitação de exames de eletroencefalograma e ressonância magnética que, novamente, são marcados pelos enfermeiros e demora alguns meses até serem realizados. O procedimento é o mesmo: o enfermeiro avisa de véspera que o exame ocorrerá e que um carro será disponibilizado para que o paciente e seu acompanhante possam estar presentes – finalmente, o “especial” “irá entrar no tubo” (os Karitiana associam a descoberta pela medicina do fato de serem “especiais”, particularmente, em função do exame de ressonância magnética). Com as provas prontas, outra consulta é marcada. A depender do resultado dos exames e do diagnóstico, o paciente passa a realizar um tratamento contínuo. Ficam previstos retornos regulares ao médico –²⁶ eventualmente, a outros profissionais de saúde, como fisioterapeutas –,²⁷ além da realização de tratamento com medicamentos. Os “especiais” de até 12 anos também passam a receber uma cesta básica. Tal medida visa controlar possíveis casos de baixo peso e desnutrição infantil.²⁸

Evidentemente, na prática, todos esses procedimentos descritos estão passíveis de imponderáveis. Alguns que presenciei, envolvendo ou não aqueles considerados

²⁶ Dentre as mães que têm filhos “especiais” com quem conversei, apenas uma delas soube me dizer que seu filho retornava ao médico, em 2012, de três em três meses e, em 2014, de seis em seis meses. As demais se fiavam nos avisos dos profissionais da SESAI pelo rádio.

²⁷ Em momentos distintos da minha pesquisa, soube de duas crianças “especiais” que foram submetidas a tratamento fisioterapêutico. Enquanto uma delas apenas se consultou com o profissional, que ensinou sua mãe a realizar uma série de exercícios para o desenvolvimento físico da criança, a outra passou a frequentar sessões de fisioterapia, na cidade, três vezes na semana.

²⁸ Todas as crianças de até 5 anos também recebem uma cesta básica. Na mesma entrevista com a profissional de saúde responsável pela equipe de saúde em área, a enfermeira me disse que a decisão por distribuir cestas para todas as famílias com crianças pequenas ocorreu porque as mães deixavam seus filhos com baixo peso para terem acesso ao farnel. Com a distribuição geral, isso não ocorre mais.

“especiais”: o paciente já se encontrava na cidade; o responsável designado pela família para acompanhar o “especial” viver em uma aldeia e o paciente, em outra; o rádio estar quebrado ou o recado não chegar àquele que deveria recebê-lo; o carro não estar na aldeia na hora acordada, ou o paciente preferir deslocar-se em veículo próprio e acontecerem desencontros; ou, por motivos dos mais diversos, o paciente se recusar a ir até a cidade.

Os Karitiana também se queixam bastante de permanecer na CASAI, não importa se por pouco ou muito tempo.²⁹ Reclamam do calor, do fato de ficarem parados e não terem para onde ir. Sempre que possível, tentam se deslocar a pé para a FUNAI, local em que possuem mais liberdade e acesso, no centro de Porto Velho. Em 2014, passaram a lamentar, também, a superlotação da casa de apoio em função da transferência do polo-base de Humaitá para a capital rondoniense, por conta do trágico incêndio na CASAI da cidade amazonense, ocorrido no final de 2013, e de outras ações de ódio realizadas contra os Tenharim.

Os fármacos são fornecidos pela SESAI e encaminhados mensalmente, dentro de envelopes identificados com o nome do paciente, pelos técnicos em enfermagem que trabalham nas aldeias, que distribuem, também, para os “especiais” de até 12 anos, a cesta básica a que têm direito. Não são apenas os “especiais” que têm acesso aos medicamentos dessa maneira. Recebem-nos, da mesma forma, os que possuem outros problemas de saúde, como pressão alta, por exemplo. “Remédios controlados” não são, portanto, sinônimo de medicamento psicotrópico; para os Karitiana, são aqueles que os profissionais entregam em um envelope para o Karitiana consumir de acordo com a recomendação médica.

Novamente, ressalto que não é tarefa óbvia fazer chegarem ao destinatário os remédios e a cesta básica. Uma cena me marcou bastante. Da varanda da casa da FUNAI, que oferece visão privilegiada do pátio da Aldeia Central, avistei duas caminhonetes em direções opostas, aproximando-se uma da outra bem à minha frente. Em meio ao

²⁹ E se aborrecem também quando não são bem tratados pelo médico que os atende. Não ouvi nenhuma reclamação de neurologistas ou neuropediatras que atendem os “especiais”, mas outros Karitiana que realizam tratamentos contínuos de saúde diversos me contaram tanto que não conseguiram entender o que, de fato, o médico dizia a eles como a falta de educação ou atenção do referido profissional.

movimento de convergência entre os veículos, o que vinha de Porto Velho – que, logo pude perceber, trazia uma equipe da SESAI – parou, e dele desceu, rapidamente, uma das técnicas em enfermagem. Esbaforida, com um pacote à mão, a profissional saiu correndo em direção ao outro carro, que abrigava Reginaldo e sua família, de partida para outra aldeia. Conversou com alguém de dentro do veículo (que não consegui distinguir) e aguardou. Logo em seguida, a técnica retornou ao seu lugar, enquanto o carro Karitiana prosseguiu viagem. Assim que possível, fui tentar descobrir o motivo de tamanha urgência. A enfermeira, responsável por trazer à aldeia os remédios controlados, não poderia deixar de entregar o lote que cabia a Emival, filho “especial” de Reginaldo. Caso houvesse um desencontro, outro veículo da SESAI teria de ser mobilizado para que a entrega fosse feita, ou, muito pior, o rapaz ficaria sem os comprimidos. Portanto, a profissional se apressou para os entregar à sua mãe.

Embora lamentem que os remédios receitados pelos médicos não façam com que o “especial” saia dessa condição, os Karitiana veem como imprescindível o uso desses medicamentos por essas pessoas. Abdico, porém, de designar os remédios que algumas crianças “especiais” consomem, cuja informação obtive por intermédio de suas mães tendo à mão as cartelas de remédios ou (raramente) as receitas. Considerei a tarefa complicada do ponto de vista ético, uma vez que não obtive o diagnóstico médico que baseou a indicação de tal ou qual substância. Ademais, os Karitiana não partem dos medicamentos que consomem ou do diagnóstico médico para refletir sobre os “especiais”. Assim, tomo partido de que os medicamentos não possuem realidade última. Nos termos de Philippe Pignarre (1999, p. 134), “os objetos não bastam para estabilizar: para tanto é preciso acrescentar o social ao biológico”; as relações sociais construídas em torno da substância garantem sua eficácia (Pignarre, 1999).

O autor questiona, fortemente, a construção em torno do medicamento como um resultado da evolução científica. Em seus termos,

temos que abandonar a ideia de que as “neurociências” partem da “ciência fundamental” em direção à “ciência aplicada”, permitindo um melhor conhecimento do cérebro e nos fazendo passar do período pré-científico à era da “Ciência”. Isto não descreve, em absoluto, o que aconteceu, e nós continuamos a ser, frequentemente, espectadores impotentes (Pignarre, 2012, p. 141).

O autor conclama os pacientes a se tornarem “atores da invenção e da prescrição. Seus saberes coletivos sobre o que fazem os psicotrópicos permitirão fazer progredir a medição enfim revelada da subjetividade” (Pignarre, 2012, p. 144).

Mais importante que nomear os medicamentos é, portanto, verificar as relações que eles estabelecem. Todos os Karitiana notam uma melhora significativa naqueles que passam a consumir essas substâncias: ficam mais calmos, mais falantes, passam a aprender mais, a comer com mais apetite. Em outros termos, os remédios minimizam os problemas que se verificam naqueles que são “especiais”, como o fato de eles não saberem falar, comer, terem dificuldade para aprender e de apresentarem ataques de raiva.

Isso não significa que os Karitiana acatem toda recomendação médica sem hesitar. Uma mãe me contou que o médico lhe recomendou restringir o consumo de carne pelo filho, que tem problemas renais. Contudo, mesmo assim, ela dá um pouco do alimento ao filho, pois ele o pede. Dois cuidadores admitiram, também, que os “especiais” pelos quais eles são responsáveis não usam os remédios tal qual a orientação profissional. Um deles afirmou que certo medicamento fazia o “especial” dormir o dia inteiro. Outro cuidador sugeriu que o “especial” só toma seu comprimido noturno quando nota que, sem a substância, passará a noite em claro.

Obtendo o diagnóstico médico de que é “especial”, o Karitiana sai igualmente com o laudo que o permite pleitear o BPC. O acesso a bens de consumo exógenos, por meio dos sistemas de saúde não indígenas – dos quais os medicamentos também fazem parte, aliás, desde os tempos dos primeiros contatos com os seringueiros –, já foi estabelecido em estudos como o de Buchillet (2002, p. 130), no qual a antropóloga ressalta que, para os Desana, a gripe, a varíola e o sarampo estão relacionados aos não indígenas e seus objetos manufaturados.

Nem todos os pacientes usufruem, todavia, do benefício. Ouvi falar de uma criança cuja família não pode solicitá-lo por problemas com a documentação pessoal. A mãe de outra criança que teve o pedido negado garantiu que o INSS errou. Ela entrou com uma ação no Ministério Público Federal de Rondônia, tentando requerer, dessa forma, o benefício para o filho.

Com efeito, para os Karitiana, todo “especial”, independentemente do trabalho dos demais membros da família, tem direito ao BPC e, mais, deve gerir o benefício

conforme suas necessidades e interesses. Se a família precisa do dinheiro para outros motivos, como comprar comida, deve negociar e explicar para o “especial” o motivo do uso do dinheiro para outro fim – sob pena, inclusive, de o beneficiário ficar com raiva de seus familiares.

Assim, Emival sempre pede que a mãe compre iogurte, seu alimento favorito. Timóteo solicita à sua mãe roupas e brinquedos dos seus heróis favoritos, como o Ben 10 e o Homem Aranha. Leonel frequenta as prostitutas em Porto Velho. Violeta, que já foi beneficiária de um auxílio-doença, mas ainda não foi “aposentada”, planeja adquirir novos utensílios domésticos para sua casa. Magali adquiriu uma grande televisão de tela plana, para que sua família assistisse com conforto à Copa do Mundo, e um espaçoso armário de quarto, para que coubessem os seus pertences e os de sua irmã caçula. A criança já tinha planos para o futuro após quitar as prestações dos produtos adquiridos: comprar novas camas e colchões, para ela e sua irmãzinha. Brinquedos, roupas, prostitutas, televisão que angariam com o BPC são, assim como os remédios, uma maneira de minorar a condição de “especiais”.³⁰

Há ainda os “especiais” que, nesse processo, não foram diagnosticados como deficientes. Tal foi o caso de Ângela. Como mencionamos, ela nasceu com um problema na garganta que requereu uma delicada cirurgia. Ademais, ela nunca conseguiu seguir com os estudos após a 6ª série do Ensino Fundamental. A Karitiana foi encaminhada para as consultas médicas; os exames, porém, não acusaram nenhum problema. Em conversa com a própria Ângela e sua mãe, Isolda, o médico explicou a elas que ter dificuldade na escola não é fator suficiente, e disse que quem, como Ângela, consegue trabalhar e cuidar de si mesmo, não é “especial”.

O veredicto médico não retirou, porém, a pecha da moça. Sua mãe tinha dúvida se o doutor estava certo, e me perguntava “como é que o médico sabe?”. Mesmo após o médico ter dado seu veredicto, seu irmão não parou de cantar a ela, como uma provocação, a música do veado – as músicas dos animais são entoadas (ou mentalizadas)

³⁰ Os Karitiana nunca enunciaram dessa maneira, mas, se levarmos em conta a maneira não indígena de lidar com as agressões de coletivos exteriores a ela, bem como o fato de que os Karitiana não consideram a situação financeira da família para pleitear o BPC ao “especial”, não seria possível cogitar a continuação da guerra por outros meios? Se a proximidade com os não indígenas é responsável pela proliferação dos “especiais”, o acesso a esse dinheiro seria uma forma de o “especial”, “raivoso” por excelência, vingar-se – não com sangue, mas com dinheiro – do malfeitor responsável por sua condição?

pelos caçadores tendo em vista atrair suas presas –, porque, como veremos nos próximos capítulos, o veado-roxo é considerado “doido” (*popopo*) pelos Karitiana. Ângela mesma, em uma das poucas conversas que pude ter com um “especial” sobre sua condição, afirmou-me que é, sim, *osikirip*. Mas, como o médico não confirmou o fato, é apenas *osikirip pybyra* (um pouco “especial”), e não *osikirip pita* (“muito especial”, “especial de verdade”), como alguns de seus parentes.

As situações dos “especiais” em relação aos serviços de saúde e assistência social são, portanto, muito variadas. A partir do levantamento realizado em maio de 2014, contabilizei os “especiais” e suas circunstâncias em relação ao mundo não indígena. Esses números devem ser lidos com toda parcimônia, pois, a depender de quem eu converso, sempre há um ou outro Karitiana considerado “especial”, mas não encontro informações suficientes em relação a essas instâncias não indígenas. Por isso, tentei checar essas menções entre vários Karitiana para tomá-las como válidas. Isso ocorre, evidentemente, porque tal condição não é absoluta – até o fim da tese mencionarei de que maneira alguém pode ser considerado temporariamente *osikirip* –, ainda que a procura pelo tratamento médico seja uma maneira de torná-la um pouco mais cristalizada. 1) Há uma pessoa que não se interessou em obter tratamento médico e assistência social. 2) Há duas pessoas que estão ainda começando o processo, de modo que não se sabe se os médicos confirmarão ou não sua condição. 3) Há uma pessoa que, do ponto de vista médico, não foi assim considerada. 3) Há uma pessoa já realizando tratamento médico, mas ainda está pleiteando o BPC; 4) Há duas pessoas que realizam tratamento médico, mas que, por motivos diversos, não possuem o BPC. 5) Há, por fim, dez pessoas que são pacientes do SUS e beneficiárias do SUAS.

Os Karitiana não estão interessados apenas nos recursos médicos e de assistência social dos quais os “especiais” já usufruem: querem também oportunidades educacionais para essas crianças. Conforme mencionamos neste capítulo, meus anfitriões sabem que existe uma escola voltada aos “especiais”, a APAE. Algumas mães lamentaram que seus filhos não aprendem na escola porque entre os Karitiana não há profissionais habilitados a ensinar para os “especiais”; lado oposto da mesma moeda, um professor me disse que gostaria de saber a Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS para ensinar seus pequenos parentes “especiais”. A experiência concreta de um pequeno “especial” na APAE de Porto Velho, porém, segundo sua mãe, não foi das melhores.

Quando morou na cidade, levou o filho para a instituição. Acabou por tirá-lo de lá depois que seu menino voltou para casa machucado. Concluiu, decepcionada, que os professores não cuidam direito das crianças que lá frequentam.

COMO É QUE O MÉDICO SABE?

Estava em uma aldeia Karitiana quando chegou a notícia do falecimento do bebê de Valdirene, ocorrido logo após o parto. Entre os que eu convivia naquele momento, notei que o assunto sensibilizou pouco os homens e as mulheres que não tinham filhos, mas chocou fortemente as que já eram mães, particularmente, a irmã da parturiente, minha vizinha.

Com o passar dos dias, os meus anfitriões passaram a comentar que o recém-nascido morreu porque era “especial”. Com os exames de ultrassom, os médicos haviam detectado diversas más-formações no bebê e sabiam que o novo ser resistiria apenas por algumas horas. Os pais foram comunicados, mas optaram por manter a notícia em sigilo até mesmo para os avós da criança. Mas meus anfitriões não se deram por satisfeitos com essa explicação e continuaram intrigados e perguntavam-me como era possível o fato de que os médicos já sabiam que o bebê iria morrer. Era a mesma pergunta feita por Isolda a respeito do doutor que não viu problema na sua filha: quando a lógica médica escapa aos Karitiana, a dúvida sobre a pertinência de seu saber aparece.

Ao procurarem o sistema biomédico – ao qual aderiram há décadas –, os Karitiana utilizam os seus critérios para estabelecerem quem é “especial”. Se os doutores não reafirmam que Fulano é “especial”, o grupo não abandona a sua verdade. Na maior parte das vezes, de fato, a medicina tem reiterado a percepção Karitiana. Como me disse uma amiga, “os médicos comprovam o que a comunidade já sabe”. Assim, os “especiais” estabelecem relações específicas com instâncias não indígenas que os lega, além da prática terapêutica, o acesso a bens de consumo. Remédio e dinheiro são tomados como meios que aproximam os “especiais” dos ideais de humanidade e convivalidade que, segundo Overing (1991, 1999), devem reger as relações entre parentes.

Não somente a cidade (ou o mundo não indígena) que permite aos Karitiana cuidarem dos seus. A floresta e as plantas que conhecem tão bem são fundamentais

para mantê-los fortes. Meus anfitriões se preocupam em produzir corpos, principalmente, dos recém-nascidos, com o uso de “vacinas do mato”. Esse será o assunto do próximo capítulo: os cuidados com um bebê nos permitirão conceber os “especiais” por uma outra perspectiva.

Capítulo 2 –

***Yjxa*: entre consanguíneos**

Uma mulher adúltera procurava livrar-se do
filho bastardo de todas as formas; abandonava-o no
chão ou num riacho; chegou até a enterrá-lo vivo. Mas
a criança resistia a tudo.

Finalmente, uma sarigueia recolheu-o e
amamentou-o. É por isso que os sariguês
dão à luz sem dor.

(Mito Munduruku, citado por Lévi-Strauss em
O cru e o cozido)

Ao longo deste capítulo, procurarei descrever as práticas concernentes à chegada de um bebê, da geração até o desmame, tomando “a fórmula que o xamã [Botỹj, o humano primordial Karitiana] julgou adequada à condição humana” (Lima, 2005, p. 131). A vinda ao mundo de um novo ser requer o uso de “vacinas do mato”, substância feita de folhas específicas e consideradas fundamentais para que o bebê cresça forte, alegre. Ademais, considero esse momento paradigmático para todos os outros em que os Karitiana produzem “remédios do mato”, assumidos como cuidado primordial para revigorar seus corpos, e evitar, assim, ataques de não humanos. Parto, portanto, da assertiva de Patrick Menget (1979, p. 248) em sua análise sobre a couvade, considerando-a não “uma realidade autônoma”, mas

une période rituelle remarquable à l’intérieur d’une séquence d’actes et de précautions tout à fait comparables [...] naissance, croissance, grossesse, maladie, meurtre, mort naturelle forment une série qui donne lieu à des rites de même nature, ordonnés selon une même logique.

Antes de adentrar nesse rol de procedimentos, porém, convido o leitor a conhecer a história de Botỹj e Ora na crosta da terra.¹ Esses humanos primordiais –

¹ Após a ida desses personagens ao céu e à água, a narrativa segue e, então, toma Byyyjty [Grande Chefe], o neto de Botỹj que conhecemos no capítulo anterior, como protagonista. A história é

como, de resto, os de outras cosmologias da América do Sul, “desigualmente dotados física ou moralmente, vivem as mesmas aventuras e cooperam entre si” (Lévi-Strauss, 1993, p. 205) – diferenciam-se em suas capacidades, demarcadas por duas assimetrias: o demiurgo é casado, tem filhos, o deceptor é solteiro, e não tem descendência; Botỹj é o primogênito e Ora, o caçula. Assim, nesse caso, o desequilíbrio é definido pelas diferentes posições entre os sujeitos – para Ora, Botỹj é seu *yhaj*, “meu irmão mais velho”; para Botỹj, Ora é seu *ykeet*, “meu irmão mais novo”) –, e não apenas pela gamelaridade desigual que caracteriza os humanos primordiais de diversas cosmogonias ameríndias (Lévi-Strauss, 1993, p. 204).

Botỹj cria os Karitiana, parentes do demiurgo, para aplacar sua solidão. O irmão mais velho age no mundo propondo ordenamentos; Ora, por seu turno, pauta-se pelos distúrbios. As interações entre os irmãos produzem vários coletivos – dentre outros, macacos, beija-flores, porcos, antas, queixadas, tamanduás, nambus, mutuns, tatus, pacas, jacarés, sucuris, jatuaranas, botos, pacus, jaguares, mapinguaris, curupiras –, cujas relações são marcadas pelo antagonismo e pela predação.

A criação de tantos seres torna o mundo perigoso aos parentes de Botỹj. Antes de ir morar no céu, todavia, o humano primordial legou aos Karitiana certos conhecimentos para que aprendessem a se fortalecer a fim de enfrentar as ofensivas das criaturas de outros coletivos.

BOTỸJ E ORA

Antigamente, não havia gente na terra. Os primeiros a habitá-la, vindos de dentro dela através do buraco da casa da cigarra, foram Botỹj, Tomboto, sua mulher, e Ora, seu irmão mais novo. O casal teve três filhos: Soosy, Boroty e Otanda. Sentindo-se só, Botỹj resolveu produzir gente para lhe fazer companhia. Nessa época, a comida era composta por filhotes de sapo e pequenos pássaros. Um dia, o mais velho pediu a Ora

considerada longuíssima pelos Karitiana, por isso, embora eu demonstrasse todo interesse em ouvi-la, meus amigos sempre alegavam falta de tempo para que pudessem me contar com todos os seus detalhes. Obtive, dessa maneira, apenas fragmentos dos feitos de Botỹj e Ora, colecionados ao longo das minhas estadas em campo. A versão apresentada foi resumida e reescrita do relato ouvido por Carlos Frederico Lúcio (1996, p. 18-31).

que fosse para o mato pegar girino. O caçula foi e encontrou os parentes de Botỹj. Correu para avisar o irmão, que, por sua vez, já sabia que naquele lugar havia gente que ele tinha criado. No mato, Botỹj, Ora e esses seus parentes se confraternizaram, bebendo muita chicha. O irmão mais velho os pediu que fizessem um roçado grande, e solicitou a Ora que os vigiasse. Quando o caçula chegou, viu que todos descansavam. Com raiva, transformou-os em macacos.

Outro pessoal de Botỹj possuía machadinho de pedra para derrubada. Ora roubou o instrumento, e, por isso, tal gente resolveu matá-lo. As bordunadas, porém, não foram suficientes para aniquilar Ora. O irmão reapareceu e contou a Botỹj, chorando, o acontecido. Resolveu devolver o objeto para seus donos. Chegando lá, contrariando o esperado, foi colocando machados na boca de cada um, ou galhos em suas cabeças, transformando-os em pica-paus e veados.

Depois de um tempo, Botỹj foi para o mato pegar babaçu. No caminho, parou perto de um cupinzeiro. Ora foi atrás do irmão. Botỹj, assim que o viu, disse: “Você está matando cotia?”. Desse modo, o cupinzeiro virou cotia. O irmão mais velho criou muitos outros animais (porco, anta, queixada, tamanduá, nambu, mutum) e, também, vários ogros (jaguares, curupiras, mapinguaris e muitos outros). No começo, ninguém precisava caçar, pois Botỹj colocava suas criações numa cerca. Contudo, quando Tomboto pediu para Ora pegar um nambu para cozinhar, o caçula deixou o portão dessa espécie de curral aberto. Em fuga, os animais pisotearam Ora, mas ele não morreu. Os seres criados por Botỹj foram viver no mato, e seus parentes tiveram que começar a caçar para comer.

Em outra ocasião, Ora foi brincar com os filhos pequenos do irmão. Ele fez uma armadilha e disse para Soosy ir brincar embaixo dela. Quando entrou, o tio gritou: “Está morrendo tatu!”; assim, o sobrinho, então, transformou-se em tatu (*soosy*). Ora fez o mesmo com Boroty, que virou paca (*boroty*). Ora levou os dois, mortos, para os pais, que, contentes com carne para comer, não repararam que eram seus filhos. O único que sabia era Otanda, o irmão mais velho das crianças, que assistiu à cena protagonizada pelo tio e pelos irmãos. Enquanto Botỹj comia os fígados dos animais, a corda da rede na qual estava sentado rangeu, contando ao pai que eram de seus filhos. Botỹj parou a refeição e jogou a comida fora.

Nesse ínterim, Otanda saiu de casa, disposto a matar Ora. O filho de Botỹj preparou um talo de junco, dando-o também para o seu pessoal, assim como uma palha para enfeitar a cabeça. Quando Ora apareceu no mato, encontrou Otanda e os seus, que nele atiraram as flechinhas de junco. Com medo, gritou: “Inimigo está me flechando! Inimigo está me matando!”. Nesse momento, Otanda e seu pessoal viraram contrários (*opok pita*), ao mesmo tempo que o talo de junco e a palha viraram flechas e cocares de verdade. De tal modo, começou a guerra. Com armas verdadeiras, Otanda matou Ora, que foi devorado por ele e pelos seus. Mas Ora nasceu de novo, do sangue escorrido do machado de seu sobrinho.

Botỹj desconfiou que algo acontecia. Andou pelo mato até ver os inimigos comendo Ora. Os contrários não reconheceram Botỹj, e estavam dispostos a matá-lo. Otanda, contudo, percebeu que era seu pai e contou todo o ocorrido. O filho disse que não iria voltar para casa, e seu pessoal, naquele momento, passaria a matar os parentes de Botỹj. Foi dessa maneira que a guerra começou. Triste, Botỹj voltou para casa. Contou para Tomboto o ocorrido, que chorou muito. Começaram a planejar ir embora da terra.

Quando Ora melhorou, foi procurar o irmão mais velho. Às lágrimas, contou que os inimigos o haviam matado. Botỹj sabia que seu irmão era perigoso para os seus parentes, por isso, decidiu mandá-lo embora. Antes, porém, ele quis se vingar da morte dos filhos. Assim, Botỹj convidou o irmão para pegar castanha no mato. Chegando lá, subiu até o alto da castanheira. Ora tentou imitá-lo, mas não conseguiu. O irmão sugeriu que subisse de cabeça para baixo. Enquanto o caçula subia, Botỹj o acertava com ouriços da castanha, até que um deles o atingiu em seus genitais. O caçula caiu morto, mas, mesmo assim, Botỹj continuou jogando castanhas do alto, até que cobrissem o corpo do irmão. Ora, no entanto, não morreu; levantou-se e pôs fogo nas castanhas, assando-as. O caçula chorou pela agressão do irmão, mas, apesar disso, ofereceu-lhe a comida.

Ora reclamou de sede, e pediu que seu irmão arranjasse água. Naquele tempo, não havia rio, apenas poça de chuva. Botỹj encontrou o líquido, bebeu bastante, mas levou apenas um pouco para seu irmão. Ora não ficou satisfeito, e Botỹj ensinou o caminho para que pegasse mais. Quando chegou, assustou-se com sua sombra, que tinha o formato de ogro (*kinda*). Espantado, Ora quis matá-lo, batendo com um pau na imagem que via. Quando ele usou toda a força, houve um estouro e a água cresceu, virando rio.

Os dois resolveram voltar. Encheram os cestos com castanhas e seguiram pelo mato, com Botỹj à frente. Para conseguir atravessar o rio, o irmão mais velho rezou. A água baixou e ele passou. Sem saber como fazer, Ora pediu ajuda para o irmão, que o ensinou a atravessar nadando de costas com o cesto de castanha em cima da barriga. Enquanto nadava, Ora se transformava nos animais que vivem na água: jacaré, sucuri, jatuarana, boto, pacu e muitos outros. Novamente, escapou com vida.

Botỹj se mantinha disposto a ir embora para o céu, pois continuava tristíssimo com os conflitos instalados na terra. Não quis, contudo, deixar seus parentes desacompanhados e achou por bem fazer um chefe (*byyj*) para protegê-los. Pensou muito, foi para o mato sozinho, sem avisar para a mulher. Lá, fez um boneco, Byyj Powom, que parecia uma criança pequena. Em seguida, começou a fazer outro ser, idêntico ao primeiro. Estava quase concluindo o trabalho quando chegou Tomboto. Ela não podia ver os chefes. No momento em que ela apareceu, Botỹj tomou um choque fatal. Preocupado, ele parou o serviço, deixando o segundo chefe sem acabar. Por isso, o ser não falava, fazia apenas “Mmmmm!”. Botỹj pegou um certo tipo de “remédio do mato” e o usou em Tomboto. Depois, tomou o coração da mulher e nele cuspiu, fazendo-a reviver. Quando sarou, Botỹj foi procurar comida para o segundo boneco. Eles não aceitavam nenhuma caça. Comeu apenas um pouco de capivara.² Por essa razão, Botỹj ordenou que seu pessoal matasse os inimigos, para dar sua carne ao chefe, que comeria com gosto a carne dos contrários.

Antes de Botỹj e Tomboto subirem para o céu, combinaram uma forma para se livrarem de vez de Ora. Botỹj foi até uma lagoa, pintou um pau como uma sucuri e o deixou à beira da água. Em seguida, convidou o irmão para apanhar girino. Sem que o irmão o visse, jogou o pau na água, que passou perto de Ora e mergulhou. Botỹj o ordenou que fosse atrás do pau. Ora sumiu dentro d’água, não voltou mais. Como não reaparecia, Botỹj passou a procurar o irmão. Quando se aproximava, Ora mergulhava, e sumia novamente. Foi desse jeito durante dias: um não podia mais se aproximar do outro. Tomboto, então, sugeriu que Botỹj falasse a Ora que a mãe deles, Kyryryt [Sapo-Cururu], tinha morrido. Prepararam um túmulo muito bem-feito (ver figura 1), para

² A capivara é, atualmente, interdita aos Karitiana; consideram-na “um pouco gente”, justamente, por possuir o mesmo sabor de carne humana (ver também Vander Velden, 2011b, p. 49).

enganar Ora. Botỹj foi novamente à beira da lagoa para encontrar Ora. Quando o irmão chegou, Ora mergulhou, e o mais velho o seguiu nadando.

Assim que chegaram à terra de debaixo da água, Botỹj correu atrás do caçula, alcançando-o. Contou sobre a mãe. Ora ficou tão triste que não queria voltar para a terra. Por fim, Botỹj convenceu o irmão. Chegaram no túmulo falso: Kyryryt estava ali, dentro de uma panela virada de cabeça para baixo.³ Com raiva pelo suposto falecimento da mãe, Ora resolveu quebrá-la, e, então, viu a mãe em meio aos cacos de barro. Deu um grito e, percebendo que foi enganado, resolveu voltar para sua casa, dentro da água. Botỹj o segurou e o fez ficar para poder dizer-lhe que fosse embora para sempre.

Portanto, Botỹj foi para o céu, deixando na terra os dois chefes. Após sua saída, começou muita briga entre as pessoas. Os inimigos apareceram e roubaram o chefe falante, deixando só o outro, que não falava, e comia apenas a carne dos contrários. O Byyj Powom protegia os parentes de Botỹj: antes de os inimigos chegarem para fazer guerra, ele os avisava e todos esperavam já preparados.

PROCRIAR

O encerramento das interações entre Botỹj e Ora, que ocorre quando um segue para o céu e o outro, para a água, parece concluir, na cosmogonia Karitiana, um ciclo

³ Após o enterro, os Karitiana deixam chicha para o morto. Seu espírito (*pysam'en*) toma a bebida assim que sai do túmulo (através do buraco feito por um calango). Após ser ingerida, meus anfitriões viram de boca para baixo o utensílio que a guardava (ver figura 1). No afã de fazer Ora crer que sua mãe havia morrido, Botỹj colocou uma panela de barro no túmulo, como se o espírito de Kyryryt tivesse tomado a chicha. Falaremos mais dos falecimentos no próximo capítulo. Por ora, é importante adiantar que, além de depositarem um pouco da bebida no túmulo do morto, a chicha é ingerida também pelos seus parentes, que a oferecem ao que acabou de morrer e aos espíritos que vieram buscá-lo. A bebida de milho é produzida também em grandes quantidades na Festa da Chicha, que é ingerida e vomitada pelos homens. Justificam que, dessa maneira, limpam o corpo de possíveis males que possam prejudicá-los. A chicha, sempre doce, é feita também no cotidiano, ao gosto da dona da casa. Os Karitiana afirmam que a bebida de macaxeira – hoje em dia, produzida mais comumente, pois não requer que sua massa seja pilada – é “moderna”, aprendida após estabelecerem contato com os não indígenas. Os Karitiana produziam, porém, a chicha azeda (também de milho) para as expedições de guerra. Seu consumo ocorria antes da saída do bando. A bebida era ingerida e deveria ser vomitada pelos guerreiros com os cabelos e pelos pubianos do inimigo, anunciando de antemão o sucesso da expedição. Nunca consegui confirmar, todavia, a existência de uma espécie de Festa da Chicha (azeda) – uma grande cauinagem aos moldes da Festa da Caça (do contrário), a ingestão ritual do inimigo morto – que poderia ser realizada após as excursões bem-sucedidas dos Karitiana.

importante de criação de coletivos na terra. Como mencionamos, antes de seguir para sua nova morada, porém, o irmão mais velho ensinou a seus parentes que ficaram na terra uma série de tecnologias, visando lidar, da melhor forma possível, com as agressões dos entes de outros coletivos. Assim, os Karitiana aprenderam com seu demiurgo os seus saberes sobre as plantas, seres que são considerados aliados certos para cuidarem de si mesmos e dos seus.

Os vegetais – que, segundo a cosmogonia Karitiana, já estavam presentes sobre a terra antes do surgimento do humano primordial, seus parentes e de vários outros seres originados dos feitos de Botÿj e Ora – são compreendidos por meus anfitriões como entes dotados de agência e subjetividade, com os quais é possível estabelecer relações sociais.⁴ “Planta é como gente”, assim enunciou um dos casais com que conversei a respeito dos cuidados com seus filhos baseados nos conhecimentos legados pelo demiurgo. Desses seres, os Karitiana solicitam que permaneçam fortes e alegres, que os males não os atinjam. As plantas entendem a língua dos Karitiana, e é por meio dessa comunicação que os provêm de vitalidade. Por isso, quando estão na floresta, devem ter atitudes de respeito e consideração. Devem, também, elogiá-las – com fórmulas como “Me dá seu corpo, que é bom e bonito, e fica com o meu, que é feio” (Vander Velden, 2004, p. 142) –, dizendo sempre o quanto são encantadoras e importantes para sua família.

Além de conversarem, para que obtenham o fim desejado, muitas vezes, é necessário que retirem algumas de suas partes – fragmentos dos troncos coloridos, brilhantes e lisos; ramos viçosos, cujas folhas devem estar dispostas sempre em número par; palhas com espinhos, também cheias de frescor –, passando-as neles mesmos ou nos seus. Produzindo emulsões, frequentemente compostas de várias dessas plantas, os

⁴ As diversas possibilidades postas pelas populações ameríndias em se relacionarem vêm sendo investigadas desde o trabalho pioneiro de Philippe Descola (1996). O tema recebeu atenção de, por exemplo, Fabiana Maizza (2009, p. 233-248), que observou os vínculos de parentesco entre os Jarawara e as plantas de seus jardins, e Cabral de Oliveira (2012, p. 62-68), que se debruçou sobre as “árvores-chefes” dos Wajãpi. Evidentemente que, como quaisquer outros seres do cosmos, há plantas capazes de ações egoístas, mesquinhas, gerando infortúnio e violência. Os considerados feiticeiros – atribuição claramente ofensiva – saberiam muito a respeito dessas espécies sobre as quais ouvi comentários (em sua maior parte, generalistas e superficiais).

Karitiana têm o intuito de dotar seus corpos de capacidades, tornando-os tão belos e fortes como algumas das árvores por eles utilizadas.

O conjunto de plantas que os Karitiana manipulam tendo em vista fortalecer seus corpos, escapando dos males que os acometem – como a que Botÿj procurou para salvar a vida de Tomboto, ao ser atingida pelo choque desferido pelo Byyj Powom –, é referido como *kinda oti* ‘ap [folha doença], e, em português, como “vacinas do mato” (se usadas nas crianças logo após o seu nascimento) e “remédios do mato” (nos demais momentos em que são utilizadas, incluindo a chamada Festa dos Remédios). ‘Ap é o termo que nomeia a folha utilizada para envolver a massa da pamonha crua, possibilitando que seja cozida ou assada (ver figura 2). Por isso, foi comum que, quando pedia que me vertessem o termo – que designa também diversos tipos de “remédios do mato” – para o português, os Karitiana o traduzissem como “folha que embrulha”. A ideia de que essas plantas embalam doenças, isolando os males que acometem a pessoa, parece bastante expressiva e significativa. *Kinda oti*, termo glosado em português como “doença”, por sua vez, pode ser traduzido mais literalmente como “coisa dor”, tal qual o termo Araweté *me’ë rahj* (Viveiros de Castro, 1986, p. 471).

Os Karitiana (particularmente, casais com filhos já crescidos, mas também mães solteiras e seniores) discorreram com grande prazer sobre as emulsões que produzem com as plantas da floresta e outros cuidados que realizam com os recém-nascidos, como refeições e relações sexuais específicas, os quais veremos com vagar.⁵ Os temas abordados pelo grupo me permitiram retomar aspectos já considerados pela etnografia Karitiana. Em seu estudo sobre parentesco e nomenclatura, Carlos Frederico Lúcio (1996,

⁵ Para a produção dessa etnografia, os Karitiana não souberam me informar, contudo, as designações em português das plantas e de alguns peixes por eles mencionados. Mesmo as traduções literais das palavras, perguntadas em diferentes etapas da pesquisa a diversos interlocutores, geraram dúvida e discussão. As versões em português que acompanham os termos em Karitiana devem ser tomadas, portanto, como soluções provisórias a um tema que merece ser melhor explorado: os saberes de meus anfitriões sobre os vegetais e outros seres de seu ambiente. Não tomo tais espécies, aliás, como necessariamente conhecidas pela ciência. Rondônia é parcamente conhecida pela Biologia (Vander Velden, 2012b, p. 235-238) e vem sendo palco de polêmicas científicas surpreendentes, como a possibilidade de ter sido só agora conhecido um tipo de anta, a *Tapirus kabomani* – com efeito, seria a primeira descoberta nos últimos 150 anos – comum, justamente, no território dos meus anfitriões (Cozzuol *et al.*, 2013, 2014; Voss *et al.*, 2014). Tenho em mente, ainda, que é necessária alguma precaução na divulgação de conhecimentos da floresta das populações indígenas e tradicionais, por conta das consequências funestas da apropriação comercial dos mesmos (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002, p. 22-26).

p. 73-81) considerou a teoria da concepção do grupo e fez importantes observações sobre a chegada de um bebê na aldeia. Felipe Ferreira Vander Velden (2004, p. 139-159), ao focar nos eventos de coleta irregular de material biomédico, esboçou uma teoria do corpo Karitiana, dando ênfase ao sangue como sendo a substância vital que diferencia vivos e mortos. O mesmo autor sugeriu que a fabricação desse corpo é regida por um sistema culinário, no qual o doce (como as frutas) e o gorduroso (a carne de animais como porco e anta) opõem-se ao amargo (os “remédios do mato”) e ao picante (as mordidas dos insetos dos rituais de iniciação) (Vander Velden, 2008, p. 22-29).

Para compreender a forma Karitiana de lidar com a “individuação humana” (Lima, 2005, p. 134) – questão colocada para a etnologia ameríndia desde ao menos o artigo clássico de Peter Rivière (1974, p. 431), no qual defende a couvade como uma maneira de “criação espiritual” do novo ser –, apoio-me na formulação de Tânia Stolze Lima (2005, p. 135) para sua análise da procriação Yudjá: “tampouco o pai e a mãe são algo a que o recém-nascido seja relacionado: seriam os três (e outros mais) uma coisa só que precisa ser diferenciada”. No período entre a concepção e a ablactação, pai, mãe e filho estão “perigosamente ligados” (Gow, 1997, p. 53) por fluidos (sêmen, leite) que emanam de seus corpos. Por meio de interditos, refeições, relações sexuais, manipulações corporais, ornamentos, substâncias feitas de plantas que afetam os corpos dos pais e recém-nascido, são desenhadas as relações de paternidade, maternidade e filiação, erigindo-se, destarte, tais diferenciações. Essas diversas práticas que descreverei não são consideradas banais pelos Karitiana, como parece ser aos Yudjá estudados por Lima (2005, p. 135): meus anfitriões utilizam, constantemente, o termo “sagrado” – para qualificar tempos e espaços nos quais se concentram nós de relações com seres diversos – para o uso de “vacinas do mato” pelo bebê. Dessa maneira, transformam o novo ser em parente, em verdadeiramente humano (Gow, 1997; Coelho de Souza, 2002, p. 534-582).

Para aquele que pressupõe a filiação como dado, esse processo parece lentíssimo. Tal não é o caso dos Karitiana, que, como as populações amazônicas de forma geral, tomam a afinidade como “dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá construir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 409). Assumir maternidade,

paternidade e filiação como algo pouco óbvio: tal é o desafio que os Karitiana nos concedem para que destrinchemos seu pensamento.

O assunto, assim, não se restringe ao âmbito doméstico. Aparecida Vilaça (2002, p. 349) propôs uma importante reflexão na qual procurou demonstrar que a couvade não é exatamente um processo realizado apenas entre consanguíneos: o novo ser emerge também de relações com outros seres.

The exterior is a constitutive part of kinship relations in Amazonia as a consequence of the fact that these relations are constructed from alterity as a starting point. The production of kin is related to the supra-local [...] because humanity is conceived of as a position, essentially transitory, which is continuously produced out of a wide universe of subjectivities that include animals.

Se, naquele momento, a autora chamava a atenção para as prescrições de alimentos – uma vez que as afecções dos animais são decisivas para o bebê (como veremos, é o caso, para os Karitiana, do quati, agitado, ou do jacaré, vagaroso) –, podemos, com as “vacinas do mato”, acrescentar as plantas da floresta a esse rol de não humanos que participam ativamente da construção do novo ser.

O novo parente é, dessa forma, um ser cujo corpo foi corretamente trabalhado, cuidado de perto pelos pais. “O ‘humano’ é a forma que assume um corpo de parente ou de congênere, de maneira mais geral, é a forma de toda criatura que é percebida como congênere” (Taylor & Viveiros de Castro, s.d., p. 3). Qualquer problema verificado nesse período (os Karitiana enfatizam o descuido dos pais e a feitiçaria realizada por parentes mal-intencionados) resulta em estados perigosos, que levam o bebê a potenciais metamorfoses. Como vimos na cosmogonia Karitiana, diversos seres criados por Botỹj foram, primeiramente, humanos, mas, por algum motivo – a intervenção de Ora, mas não apenas ela –, transformaram-se em outros entes. Cabe aos Karitiana, os parentes do humano primordial, zelarem a si mesmos e aos seus, para que não sigam o mesmo destino.

Ao leitor ávido para que voltemos o foco, especificamente, aos Karitiana “especiais”, peço um pouco de paciência. Vimos no capítulo anterior como o grupo explica a existência dessas pessoas através de duas formas – os problemas na gravidez e o estado *popopo* (“louco”). Observar com vagar o modo com que os Karitiana

consideram a chegada de um bebê permitirá que retomemos essas justificativas sob novos ângulos. Aqueles que nascem dessa maneira, inclusive, passam, como os demais, por todos os cuidados envolvidos na criação do bebê, da concepção ao desmame. Os “especiais” são parentes portanto. Vejamos o que significa fabricá-los.

CONCEBER

Para os Karitiana, a mulher deve ter sua primeira relação sexual com o marido,⁶ uma vez que a lembrança de outro homem paira para sempre na vida do casal – tal fato é mote para inúmeras brigas e discussões. Evidentemente, isso não significa que não haja moças que tiveram relações com homens que não seus esposos. Entre as jovens solteiras, são relativamente comuns, ainda que veementemente condenados por seus pais, encontros fortuitos com os próprios Karitiana, homens de outros grupos ou não indígenas. Minha vivência entre as mulheres com idade superior a 30 anos e suas filhas me causou forte impressão de que as mais velhas demarcam a transformação das vivências femininas. Para as mães, o casamento e a chegada do primeiro filho ocorria com menos idade, mais perto da menarca. Ainda que várias Karitiana sejam mães muito jovens, ouvi de algumas mulheres a preocupação explícita de que suas filhas se casem apenas após completarem, no mínimo, o Ensino Médio, e também tenham o primeiro bebê depois dos 18 anos. Com isso, podem angariar, sem mais problemas, o salário-maternidade, garantido pelo Estado por intermédio do INSS.⁷ Contudo, os casamentos de mulheres que já foram mães são exceções, pois, como ouvi de um amigo, “homem Karitiana não cria filho dos outros”. Uma dessas uniões é a segunda boda de uma viúva. É assunto constante de fofoca que o casal não vive bem, uma vez que o marido não

⁶ Em outros tempos, a mulher perdia a virgindade ao pé de uma seringueira. Cabia ao homem, após “percorrer toda a estrada” – expressão com a qual se referem à penetração –, produzir velas da seiva da árvore e as ofertar ao sogro, em retribuição ao oferecimento da filha. Nos dias de hoje, são outros os objetos com os quais o recém-casado presenteia o pai de sua mulher. Porém as velas continuam sendo fabricadas para iluminar os túmulos dos que acabaram de falecer.

⁷ Tal benefício é assegurado à mulher afastada da atividade laboral por conta de “parto, aborto não criminoso, adoção ou guarda judicial para adoção”. No caso da chegada de um filho, o auxílio é válido por 120 dias e seu valor é fixado a partir de um cálculo que inclui variantes diversas (MPS, s.d.). Embora o salário-maternidade seja estendido às trabalhadoras rurais mesmo que possuam menos de 14 anos, as Karitiana parecem ter a experiência de esse direito ser negado em função da idade da mãe.

aceita, mesmo após tantos anos de matrimônio, ter sido obrigado a constituir família com essa mulher. Outros dois casamentos, de moças que foram mães solteiras, aconteceram no último ano. Em minha visita mais recente aos Karitiana, essas uniões ainda eram alvo de comentários do grupo, intrigado com o fato de os rapazes terem escolhido tais mulheres para o matrimônio. Em um dos casos, a criança fruto do relacionamento anterior passou a ser criada pelos seus avós maternos.

Não é qualquer relação sexual que gera a concepção. Quando uma mulher é virgem, a vagina é dura, e o pênis, que deve amaciá-la, é frágil. O órgão masculino fabrica o feminino, aos moldes da “deformação progressiva dos *labia majora* [...] necessária à maturação sexual da mulher” Araweté (Viveiros de Castro, 1986, p. 456). Tal processo não é tranquilo: o casal sofre no primeiro período no qual mantém relações. O sentido do padecimento não parece distante da tortura dos ritos de iniciação, que têm como objetivo inscrever saberes no corpo, o “único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma *passagem*, a determinação de um *destino*” (Clastres, 2013, p. 193). Os Karitiana enfatizam que, nos momentos de crise, a memória desse primeiro tempo de relacionamento é acionada. Recordando as dificuldades iniciais por que passaram juntos, os casais podem valorizar sua vida em comum. Por isso, condenam os encontros furtivos das moças antes do casamento e as uniões que não foram acordadas pelas famílias, mas ocorridas ao gosto dos noivos. Afinal, esposos que não podem levar em conta as tribulações que viveram não valorizam suas uniões – e acabam por se separar. Por outro lado, os jovens casais cujos cônjuges se escolheram como parceiros não deixaram de me contar suas histórias, também, por meio da ideia de sofrimento. Enfatizaram as dificuldades que suas famílias causaram, tentando impedir, de todas as formas – principalmente, no caso das mulheres, tomando surras de seus pais –, que ficassem juntos.

Quando o órgão feminino, finalmente, amolece, cerca de dois anos após o casamento – avaliam os Karitiana –, é que a moça está formada. Sua vagina se alargou, ficou “gostosa” (*hi tyy*, vagina grande). A mulher está pronta para ter um filho. Se a concepção ocorre muito rapidamente, o grupo passa a desconfiar da castidade da mulher no período anterior à sua boda.

A gravidez é sempre a confirmação de que os esposos “aprenderam a gostar” um do outro.⁸ Para um casal que se ama, qualquer dificuldade para concebê-la – e há mulheres Karitiana que não conseguem ter filhos – é entendida como resultado de feitiçaria. Nesses casos, recorre-se à planta *gopeketek* [dia em que para sempre se tem filho]. Esse é o primeiro “remédio do mato” que menciono, e boa parte de seus nomes é formada pelo termo *go*. A equivalência entre *go* e “dia” – e assim registrada por David Landin (2005, p. 9) em seu dicionário – foi-me afirmada por diversos Karitiana ao longo da pesquisa. Proponho interpretar que os “remédios do mato”, em cujos termos Karitiana a partícula está presente, são menos por suas qualidades sensíveis do que pelo efeito de transformação que esperam da planta no momento – o “dia” (*go*) – em que são usadas no corpo.⁹

Para terem um bebê, marido e mulher devem entoar uma determinada música. Embora tenha sido mencionada por alguns amigos, só pude ouvi-la quando uma viúva, bastante idosa, se comprometeu a cantá-la. Fomos para as cercanias da aldeia, pois, em qualquer casa (ou entorno) que a canção fosse enunciada, era certa a gravidez de suas moradoras. Se os Karitiana avaliavam que eu pudesse ouvir a canção cantada da boca de uma idosa, a eficácia da música não permitiu que conseguisse transcrevê-la e traduzi-la. Os Karitiana mais jovens, que dominam o português e a escrita em sua língua materna, não estavam dispostos a me ajudar, já que a tarefa os levaria a ter um filho não planejado.

Quando ocorre a gestação, o marido sempre fica exultante. Os pais dos filhos de mães solteiras, apesar de não terem qualquer papel na criação do rebento – a despeito das pensões alimentícias, solicitadas na justiça –, ficam igualmente alegres e orgulhosos

⁸ Nos termos de Gow (1997, p. 52), “O casamento baseia-se em um ajuste equilibrado entre, de um lado, o trabalho produtivo, e, de outro, o desejo oral e sexual. O casamento é o lugar onde os corpos de um homem e de uma mulher podem, com efeito, ajustar-se reciprocamente. Há uma canção de amor feminina que manifesta o ideal da sexualidade adulta: *Yanasa shikale*, ‘Cantar de Amiga’, que diz o seguinte: ‘Eu tenho uma boceta grande, / E o meu marido um pau grande; / Tu tens uma boceta grande, E o teu marido um pau grande’. A imagística altamente condensada da canção afirma que as boas relações conjugais dependem da compatibilidade entre marido e mulher quanto a seu desejo sexual. Um bom casamento é uma relação de abundância voluptuosa e de crescente compatibilidade mútua”.

⁹ Os “sustos” e “acidentes” – eventos particulares no tempo – que permitem a nominação entre os Pirahã da presença no cosmos de um novo ser (Gonçalves, 1993, p. 37-67) foram a inspiração para tentar encaminhar a referência que *go* faz aos “remédios do mato”.

de seus bebês. A gravidez, contudo, nem sempre agrada à mulher. O medo de sofrimento no parto, especialmente entre as mais velhas (com mais de 30 anos) e as que já tiveram gestações difíceis, é uma justificativa para elas evitarem filhos. Como vimos, atualmente, isso é possível pela difusão dos anticoncepcionais entre os casais que não desejam bebês. Já as Karitiana que têm família constituída e não querem mais engravidar utilizam um tipo de “remédio do mato” sob a orientação das mais idosas. Essa mesma planta é evocada quando são mencionadas as jovens que não conseguem engravidar. A suspeita é que alguém as enfeitiçou, fazendo-as ingerir a substância sem saber, dissolvida no café.

O crescimento da criança requer o sangue feminino, acumulado no corpo da mulher pela suspensão das regras; e o sêmen – *’it, y’it*, “meu filho” (Lúcio, 1996, p. 88; Landin, 1989, p. 45-46) –, sangue masculino (ver também Vander Velden, 2004, p. 142-143), que deve ser depositado, constantemente, na barriga da mãe. A incorporação do sangue masculino é fundamental até, pelo menos, os três primeiros meses da gestação (ver também Lúcio, 1996, p. 74-75). O marido deve permanecer junto à esposa, uma vez que pouco sêmen provocaria “uma série de doenças das quais a criança poderá vir a ser vitimada, inclusive, pelo seu eventual falecimento” (Lúcio, 1996, p. 80). Uma das explicações que ouvi para um acontecimento traumático, a morte de um cacique por câncer, em 2009, foi o fato de seu pai ter morrido quando a futura liderança estava na barriga da mãe. Ela bebeu muito leite de castanha, babaçu e macaxeira para substituir o sangue masculino. Embora relacionadas por semelhança, a troca de substâncias se mostrou ineficaz. A instalação da doença que matou o cacique ainda novo (era considerado o caçula entre os homens mais velhos) provou tal insuficiência.

Todos os homens que têm relações com a grávida nesse período ajudam a formar a criança (ver também Lúcio, 1996, p. 74-75). Os Karitiana nunca comentaram comigo a respeito de parentes que têm mais de um pai, uma vez que isso “fere enormemente a dignidade das pessoas” (Lima, 2005, p. 137). Carlos Frederico Lúcio (1996, p. 81-83), todavia, menciona casos de pessoas que seriam fruto de pluripaternidade, resultado do *ojombakop* – “uma condição, mormente informal, porém em certa medida de domínio público, na qual uma mulher casada mantém relações sexuais constantes com um outro homem (que pode ser ou não casado – frequentemente o é)”. O autor tampouco obteve mais informações a respeito da prática, que foi referida apenas como algo do passado.

Os Karitiana foram enfáticos, porém, ao me dizerem que é perigoso a criança ter mais de um pai, porque há uma série de práticas – como os tabus alimentares e várias outras que serão descritas ao longo deste capítulo – em prol do bom crescimento do filho, que o homem precisa realizar e que não seria possível de ser feita por todos que são também pais do bebê, mas não maridos da grávida. A argumentação é muito parecida, portanto, com a que Dominique Gallois (1988, p. 200) ouviu dos Wajãpi:

Todos os homens que “trabalharam” essa criança – transferindo-lhe parte de seu princípio vital – devem, ou deveriam, resguardá-la. Muitas mortes de recém-nascidos são atribuídas à omissão de um outro de seus pais que, por não assumirem sua paternidade, não terão respeitado os cuidados necessários à vida da criança.

O que parece estar em jogo é que, para transformar um novo ser em humano, não deve haver dúvida a respeito da possibilidade de definir as relações sociais do novo ser, através do longo processo de compartilhamento de substâncias entre a criança e seus pais. Com efeito, o único caso que ouvi em campo de mãe solteira que realizou aborto (na cidade, uma vez que os Karitiana afirmam não conhecer maneiras de fazer o procedimento) foi de uma moça que engravidou de seu irmão classificatório (*ysyky*, “meu irmão”, B(w), filho de seu tio paterno). A situação foi considerada gravíssima, de tal modo que a família do pai da criança considerou seriamente banhá-lo no *sojoty* [grande pimenta], planta que, veremos, é uma das “vacinas do mato” usada no bebê, que queima e empipoca a pele, como castigo pelo ocorrido.

Da gestante, espera-se que cumpra uma ética relacionada ao seu estado, como acordar cedo e realizar seus afazeres com disposição, a fim de não gerar um filho preguiçoso – alheio às atividades que garantem a produção do cotidiano aldeão (Overing, 1991, 1999). A mulher deve evitar alimentos e atividades que, pelo fato de o bebê estar em formação, podem transmitir suas afecções (por meio de uma relação do tipo simpática) ao novo ser. O estado *popopo* – que vem nos interessando de perto desde o capítulo anterior, uma vez que é uma das explicações para a existência de pessoas “especiais” – é causa de preocupação desde a gravidez, e, em função dele, o veado-roxo, o jacu, os peixes jacundá e piau (Vander Velden, com. pessoal), todos seres considerados “loucos” (*popopo*) pelos Karitiana, são vetados à alimentação da mulher. Ademais, o jacaré é vagaroso; o quati, agitado. Também, são impróprios alguns peixes,

como o *okorong*, que, por viver no oco da pedra, não permite a criança aprender a andar; *jikyket* e tiju pequeno, que fazem envelhecer logo; peixe-cachorro e piranha, que provocam coceira e feridas na boca e na pele.

Em prol de um bom parto – o que significa, além de tudo, evitar uma cesariana –, para que a criança não queira ficar para sempre dentro da barriga da mãe, a grávida não deve comer pupunha e tucumã, pegajosos; o (já mencionado) quati e o macaco-suim, que sobem no tronco agarrando-o; e o tatu, que, afinal, vive em um buraco. Fora isso, o homem não pode construir ou mesmo fazer pequenas reformas na casa, pois tais ações acarretariam tarefas como amarrar envira, trançar palha, bater prego. A mulher deixa de produzir artesanato – que é vendido aos não indígenas em Porto Velho –, pois tal atividade implica no contato com substâncias grudentas, como o breu usado para pintar de preto as linhas coloridas, e na operação de atar materiais diversos, como penas, taquaras e tabocas.

Se a grávida seguir todos esses cuidados, as dores, indisposições e eventuais acidentes no período da gestação serão atribuídos à feitiçaria de alguém que não quer que a criança venha ao mundo. Contou-me uma mãe solteira que o fato de ter se sentido mal (mesmo evitando alimentos e atividades proibidos na gravidez e, mais ainda, caído no chão porque sua rede se desamarrou sozinha enquanto dormia) foi resultado do sortilégio produzido pela família do pai de seu filho.

Todo Karitiana possui um nome em português e outro em Karitiana. Os pais escolhem designações em língua estrangeira que ainda não nomeiam nenhum parente – os Karitiana têm a regra de não repeti-las –, para eleger aquela a qual o bebê será chamado. Ainda na gravidez, os pais também se certificam a respeito da designação do bebê em sua língua materna, que será herdada por via agnática em gerações alternadas (Landin, 1989, p. 20-27; Lúcio, 1996, p. 123-132). Dito de outro modo, “uma criança recebe seu nome dos pais do seu pai (FF ou FM) ou dos germanos do pai do seu pai (FFB e FMZ)” (Vander Velden, 2012b, p. 215).

De forma concomitante ao crescimento do bebê na barriga, os espíritos (*pysam'en*) – ou almas ou sombras (Vander Velden, 2004, p. 151) – do novo ser também são gerados. Todos os Karitiana os possuem, ainda que não os localizem “em partes específicas do corpo”, nem enfatizem a “distinção entre o indivíduo e sua sombra, ou sombras (a sombra projetada à luz ‘é’ a pessoa)” (Vander Velden, 2004, p. 150 nota 42).

Ao final desse período, uma mulher mais velha, geralmente a mãe, passa na barriga da gestante um muçum, jiju ou o rabo de um poraquê. Todos muito lisos, eles fazem com que o bebê queira vir ao mundo rapidamente. A vontade da criança de sair da barriga da mãe não é força de expressão. Lembra Peter Gow (1997, p. 47) que, entre os Piro, “o feto é o agente de seu próprio nascimento. Os bebês ‘surgem de dentro’, ativamente; eles não são passivamente ‘paridos’ ou ‘dados à luz’”. Para ter um bom parto, a grávida pode recorrer ainda às plantas *go’yryt* [dia chegar] e *gokyra* [dia liso].

NASCER

Nos dias de hoje, as mulheres ganham seus bebês em hospitais da rede pública de Porto Velho. Justificam sua preferência pela tranquilidade em saber que terão assistência hospitalar, caso ocorra algum problema no parto.¹⁰ Não possuo muita informação sobre como os procedimentos eram realizados na aldeia, senão que as parturientes tinham seus filhos acoradas, segurando um grande tronco disposto no chão num ângulo de 45 graus; que o cordão umbilical era cortado com a mesma taboca que, hoje, é utilizada para a produção dos arquinhos, uma das peças de artesanato produzidas para a venda aos não Karitiana; que a parteira entoava o canto *Õwã atyp* [Você encontrar criança] e que, por ser a primeira pessoa a pegar na criança, transformava-se em sua *am’et*. O termo é glosado para o português como “madrinha”, e também é usado para descrever a relação de dono entre um Karitiana e seu animal doméstico (Vander Velden, 2012b, p. 165), denotando, assim, uma relação de cuidado.

¹⁰ Tal é a mesma alegação ouvida por Laura Pérez Gil (2007) das mulheres do Alto Juruá. Os Karitiana, sempre tão dispostos a conversar comigo a respeito dos benefícios que o Estado os garante, não mencionaram qualquer ajuda financeira para justificar sua preferência pela cidade para terem seus filhos, como notou Avellaneda Yajahuanca (2009) para as mulheres Kukama Kukamiria do Peru. Embora tenha conhecido mulheres relativamente jovens (com até 35 anos) que tiveram alguns de seus filhos na aldeia, se me fio nas lembranças de antigos funcionários da FUNAI, as idas das Karitiana à cidade para ter o filho ocorrem desde a década de 1970 (ou logo após o vínculo entre meus anfitriões e o referido órgão), sob os auspícios do indigenismo oficial, por conta da alta taxa de mortalidade dos recém-nascidos em uma população muitíssimo reduzida naquele momento. A experiência do parto na aldeia – ao contrário das Tupinambá de Olivença, que continuam dando preferência por terem seus bebês em casa (McCallum & Belaunde *apud* Giberti, 2013, p. 37), ou de diversos outros grupos que, por motivos variados, oscilam entre o parto na aldeia ou no hospital (Wakanã & Pérez Gil, 2007; Menezes, 2012; Giberti, 2013) – cessou, ao que parece, em algum momento entre finais dos anos 1990 ou inícios dos anos 2000.

Espera-se que esse vínculo seja cultivado ao longo da vida, que afilhado e madrinha se considerem um ao outro com gentilezas.¹¹ A placenta e o cordão umbilical eram depositados em árvores com espinhos, como marajás, tucumãs, paxiúbas, toaris, abacaxizeiros, laranjeiras ou limoeiros (Vander Velden, 2004, p. 143). As pontas protegem tais fragmentos – que continuam, mesmo após o parto, partes do bebê – da apropriação pelos espíritos, os mortos Karitiana, sempre dispostos a levar os recém-nascidos para seu mundo. O depósito de fragmentos e substâncias corporais – e mesmo papéis higiênicos e fraldas descartáveis (Vander Velden, 2004, p. 143, nota 26) – dos bebês em árvores com espinhos prossegue, enquanto a criança é considerada muito propensa a ataques de não humanos. Veremos ainda que os espinhos são manipulados para proteger pai, mãe e bebê, por ocasião do desmame da criança, e que essa medida é tomada em todos os momentos em que a presença de não humanos predadores se faz presente. Veremos, mais profundamente no próximo capítulo, que, na refeição ritual ocorrida após o falecimento de uma Karitiana, seu neto mais velho foi designado para recolher todos os ossos que sobraram, também os descartando em plantas com espinhos, para que os espíritos não quisessem comer os restos do alimento, tornando vulneráveis a esses não humanos os que participaram da refeição.

As Karitiana enfatizam que, em comparação com o passado, a importância do sexo (masculino, ressaltado) do bebê é muito menor. Uma mãe que gerasse muitas meninas era depreciada pelo marido e poderia, até mesmo, ter algumas de suas filhas mortas ao nascer. Com efeito, ainda que não seja possível saber o quanto a ação foi corroborada pelo grupo – não parece o caso –, ouvi a história de um pai (já falecido) que, inconformado com o fato de sua mulher ter tido a sexta filha seguida, enterrou viva a criança, que foi salva pela intervenção de terceiros. Tal situação é resultado de feitiço feito com a planta *gosohaĩa* [dia que tem apenas irmã]. Para conceber um homenzinho, o casal precisa ir ao mato, procurar um cupinzeiro e retirar sua ponta, chamada *goopodna* [dia pênis].

¹¹ Os Karitiana, ao me explicarem a respeito da *am'et*, enfatizam a relação entre parteira e criança, diferindo um tanto da referência de Clastres (1995, p. 32) ao nascimento Aché, que demarca o vínculo entre casais – o que teve o filho e aquele cuja mulher levantou a parturiente da terra depois que se cortou o cordão umbilical.

Assim que um bebê vem ao mundo, sua avó materna, ou quem acompanha a parturiente, o manipula, tocando em diversos pontos de seu corpo – como em sua pálpebra, para que não fique estrábico – visando acabá-lo.¹² O recém-nascido tem cortada a mecha de cabelo disposta bem no meio de sua cabeça (ver figura 3). O procedimento é uma forma de prevenir a ação dos espíritos, que tentam levar a criança dos pais puxando-a pelo cabelo. E, por conta da perda de sangue da mulher no parto, para que toda família não fique fraca – afinal, todos os seus membros compartilham substâncias; se um está vulnerável, todos, potencialmente, estão –, os Karitiana devem preparar a “tinta” de *sorokoj* – que são as “cinzas do olho de uma palha nova de babaçu” – e passá-la

em pontos específicos do corpo do bebê e de seus familiares mais próximos, quais sejam, ponta da língua, garganta, juntas dos braços e das pernas, meio do peito e das costas. Essa “tinta” de cinzas é chamada de *geeto*, palavra cuja raiz é a mesma do termo Karitiana para sangue, *ge*. [...] *Geeto* é, provavelmente, o primeiro passo no longo processo de maturação da pessoa, que dura toda a vida e comporta uma série de práticas destinadas a torná-las “fortes” e “firmes” (Vander Velden, 2004, p. 149).

O *geeto* é uma das formas que os Karitiana têm para manter fortalecido o sangue. Preocupam-se em realizar esse tipo de prática pois sabem que tal substância se esvai no curso da vida: seu gradual afinamento implica na transformação, fatal à pessoa, em água (Vander Velden, 2004, p. 139-140). Foi utilizando esse raciocínio que os Karitiana me explicaram a morte de uma amiga em 2013. Diagnosticada com câncer, ficou internada, em tratamento, por vários meses. Quando faleceu, um de seus filhos aventou a hipótese de que alguma enfermeira pudesse ter matado sua mãe. Vários dos meus anfitriões não levaram em conta o raciocínio do rapaz, pois sabiam que, ao final da vida, a Karitiana enfraqueceu de tal maneira que em suas veias corria água. Há

¹² Ouvi essa observação com pouquíssimos detalhes, mas em tudo se remete às operações que o pai Araweté realiza em seu filho assim que ele vem ao mundo: “Logo que nasce, a criança é banhada em água morna; seu pai lhe fura as orelhas, raspa os cabelos que ultrapassam a linha das têmporas, e ela é então ‘modelada’ (*mo-katj*, consertada) por alguém experiente: achata-se seu nariz, afastam-se as orelhas para fora, massageia-se o peito, afastam-se as sobrancelhas, ajusta-se o maxilar inferior, empurram-se os braços e os dedos na direção do ombro, apertam-se as coxas uma contra a outra, separam-se os cabelos úmidos com um pauzinho. A impressão que tal operação me causava era a de um acabamento de uma peça de cerâmica, antes do cozimento” (Viveiros de Castro, 1986, p. 442).

diversas fórmulas às quais meus anfitriões podem recorrer para repor a substância perdida nas atividades cotidianas em que o consumo de sangue é essencial (ver também Vander Velden, 2004, p. 139). Uma delas é se banhar no sangue de uma anta abatida (ver figura 5), que é esfregado no rosto e no corpo para que permaneçam fortes.

O tufo de pelos é limado e a lenha do mato é usada nos posteriores do joelho e do cotovelo e outras partes do corpo mencionadas também em ocasiões nas quais a aldeia se enche de espíritos. É o caso dos falecimentos, em que esses seres buscam um Karitiana (ver também Vander Velden, 2004, p. 156), e nas festas da Chicha, da Canjica, da Caça, da Jatuarana, rituais sem periodicidade obrigatória em que os Karitiana compartilham alimentos com não humanos, esperando com isso garantir a proteção aos vivos.¹³

A diferenciação entre vivos e mortos pelo sangue está presente em pequenos adornos que bebês e cadáveres portam. Uma discreta pulseira de algodão pintada com urucum (ou, mais comumente, feita com linha vermelha comprada na cidade) enfeita os bracinhos dos recém-nascidos (ver figura 4). Já os mortos são enterrados com o mesmo tipo de linha nos punhos (sempre tecidas na aldeia), mas sem nenhum tingimento – branca, portanto. Como defende Joana Miller em sua investigação sobre enfeites corporais entre os Mamaindê (Nambiquara) (2007, p. 169-176), os enfeites assinalam descontinuidades, demarcando cada tipo de gente para outros entes. O ser que, eventualmente, passa a ostentar outro adorno se transforma: muda, de forma obrigatória, sua perspectiva.

¹³ As festas fazem parte desse conjunto de práticas que, concomitantemente, os Karitiana realizam quanto aos cuidados com o corpo e, ao mesmo tempo, buscam se relacionar da melhor forma possível com não humanos. Na Festa da Chicha e da Canjica, os alimentos produzidos com milho são consumidos e vomitados pelos homens. Assim, lavam o estômago de males que os acometem. Os alimentos da Festa da Caça são todos considerados “leves”, como nambu, tuna, tucano. Veremos logo abaixo como os Karitiana definem uma gradação das carnes que consomem (em mais ou menos gordurosas), dando preferência às mais ligeiras nos momentos críticos de interação com seres não humanos. Embora meus anfitriões lamentem essa situação, nenhuma das festas acontece há alguns anos, talvez uns cinco – se me fio à memória dos professores não indígenas que são entusiastas desses rituais, por eles entendidos como fundamentais à “revitalização da cultura” (tema da reflexão crítica de Sahlins, 1997a, 1997b; Carneiro da Cunha, 2009; Coelho de Souza, 2010, dentre outros).

O nascimento da criança determina também um período em que os pais interrompem os trabalhos pesados e seguem um rígido regime alimentar.¹⁴ Carlos Frederico Lúcio, em pesquisa de campo realizada na primeira metade dos anos 1990, observou o nascimento de um bebê na aldeia. O casal passou os quatro primeiros dias se alimentando comedido de milho torrado, pamonha, chicha e caldo de aves pequenas. Nesses dias, o pai saiu de casa apenas para apanhar lenha e pequenos frutos no entorno de sua residência. Algum tempo depois, passou a ir à roça, “mas sem trabalhar pesado”. Quando voltava, “rezava” sobre o bebê, banhando-o com uma infusão que o protegia dos espíritos, ao passo que impedia seus próprios *pysam’en* de se perderem no mato, quando fossem atrás do pai (Lúcio, 1996, p. 79-80). A descrição de Carlos Frederico Lúcio aponta para as instabilidades corpo-alma na Amazônia (Taylor, 2012; Viveiros de Castro, 2002d; Taylor & Viveiros de Castro, s.d.), que atingem, frequentemente, as crianças.¹⁵ A preocupação dos Karitiana com possíveis danos aos espíritos dos bebês tem a ver com o fato de que “os vários *pysam’en* de uma criança só ficarão prontos para começar a enfrentar esses perigos do mundo cerca de quinze dias após o nascimento” (Lúcio, 1996, p. 78).

A finalização desse período crítico no qual os espíritos dos recém-nascidos estão muito suscetíveis parece coincidir com o estancamento do sangue do parto, evento em que a mãe para de perder essa substância que define os vivos em relação aos espíritos. Nesse momento, o marido (o pai ou irmão, no caso das mães solteiras) providencia uma refeição para a esposa: uma caça pequena (como tuna ou mutum) que, assada, deve ser passada na boca e aproximada à cabeça, em movimentos circulares (Vander Velden, 2004, p. 149 nota 36), e colocada na mão do bebê antes de ser consumida pela mãe.

¹⁴ Não obtive informações concernentes ao uso de “remédios do mato” por conta da perda de sangue da mulher. Eduardo Viveiros de Castro (1986, p. 443) registra que, entre os Araweté, as mulheres ingerem no período menstrual e após o parto a mesma infusão amarga que é bebida pelos matadores. O *gopompom* [dia tremer], folha passada nos guerreiros Karitiana quando matam, é usado como “remédio do mato” para as crianças excessivamente agitadas (talvez, porque estejam com sangue acumulado, como os guerreiros), mas não faz parte do rol de “vacinas do mato”, nem é utilizado, obrigatoriamente, por sua mãe quando perde sangue.

¹⁵ Gallois (1988, p. 200) sintetiza esse ponto: “Tudo que o pai (ou os pais) faz(em) em excesso – as emoções e as ambivalências pelas quais ele transita – terá como resultado desprender (*i-ã o-mowy*) aquilo que, durante toda a gravidez, eles transferiram ao filho recém-nascido. Essas substâncias, em caso de susto, de queda, de barulho excessivo, voltariam para ele”.

Apoiado nas considerações de Patrick Menget (1993b, p. 319) sobre a força vital das carnes segundo Mundurucu, Felipe Vander Velden chama a atenção para a gradação existente na ética alimentar Karitiana, em que a mãe consome primeiramente pássaros, para, ao final, ser liberada a ingerir carnes pesadas, como porco e anta.

Aves e macacos – animais do plano alto, do céu ou das copas das árvores – podem estar vinculados à *leveza* (agilidade) do corpo, propriedade que deve ser conservada, sobretudo pelos homens: as caças grossas são ditas “*pesadas*”, especialmente sua gordura e certos órgãos internos, como o fígado (Vander Velden, 2004, p. 146-147).

Essa espécie de desjejum da mãe é chamado de *osiipo* [cabeça salgada]. Tal nome é o mesmo do ritual masculino de iniciação na caça – demarcando a chegada da vida adulta – que, atualmente, não é mais praticado. O pajé Cizino Karitiana, em depoimento à linguista Luciana Storto (1992), assim o narrou:

Serepamaty yj'ewep tyka'ooma

Eles dizem que isso é para que o
nosso cesto de caça fique tão cheio
que mal possamos carregá-lo

[...]

[...]

Kabm anaojky jhim y'it

O meu pai disse: “Agora, você vai
matar caça, meu filho”

Anakahot okyj asoojoj

Você vai matar para sua esposa

An nakahot okyj aky'o

Você vai matar para os seus
familiares

Naka'at ta'āt ynty y'it

O meu pai me disse

Atykiri ambyk ysondakawoko ti'ĩ yn

Então, eu não era mais ruim na caça

Atykiri ytaakat ta'āt sondaga pitat

Então, eu me tornei um verdadeiro
caçador

Him oky pitat

Um verdadeiro matador de caça

Bisỹ oky pitat

Um verdadeiro matador de mutum

*Atykiri ajna'agi horo mahorot pyt'yt
ajxa*

Por causa disso, você está bem
alimentado hoje

No ritual de iniciação, o rapaz, assim como a parturiente, controlando movimentos bruscos e se mantendo silencioso, além de estar em jejum e isento de

práticas sexuais, retirava as larvas de diferentes tipos de maribondos de seus ninhos, passando-as em seu peito. Na pele ferroadada pelos insetos era aplicado, dentre outras ervas, o sumo do *sojoty* [grande pimenta], como mencionamos, planta que irrita a pele e que, como logo veremos, é uma das “vacinas do mato” utilizadas num bebê. Assim como no caso das parturientes, era aos poucos que o rapaz voltava a comer carnes pesadas. Destinado a fazer do rapaz um bom caçador, o *osiipo* privilegia a construção de um corpo picante – em oposição ao doce, gorduroso e podre, característicos do caçador panema, podre (*nam*), cujas flechas erram (*pykowop*) o alvo –,¹⁶ mortal para os animais caçados (Vander Velden, 2008, p. 22).

Não é trivial que essa refeição da mãe tenha o mesmo nome do ritual de iniciação masculino. Se, naquele momento, cabia transformar o rapaz em caçador (homem capaz de manter uma família, logo, pai), com o nascimento, parece ser necessário dar um lugar para o filho, permitindo que estabeleça uma primeira relação com a carne, alimento primordial dos humanos.

Em seguida à refeição da mãe, o casal realiza a primeira sessão de aplicação no rebento do que chamam *kida oti 'ap* [folha doença] e traduzem, muito apropriadamente, por “vacina do mato” – pois a intenção é prevenir estados prejudiciais aos Karitiana (ver também Vander Velden, 2004, p. 136). O estado *popopo*, mais uma vez, retoma como preocupação explícita. Se desde a gravidez a mulher vem evitando alimentos de seres assim considerados – o jacu, o veado-roxo, o jacundá e o piau –, nesse momento, uma preocupação correlata não seria deixada de lado: dentre as várias plantas das quais os pais seguem em busca para produzirem a “vacina do mato” que passarão no filho, está o *popopo apo*, folha que é considerada antídoto ao estado *popopo*.

Os pais seguem, então, para a floresta para recolherem partes viçosas das plantas, cujos galhos devem ter folhas sempre em número par. Entre elas, *sojoty* [grande pimenta], *popopo'apo* [folha *popopo*], *gopatoma* [dia *patom*], *gopatom'ĩ* [dia *patom* pequeno], *e'paraka'ep* [pau trovão], *boroja hyp* [cobra lisa], *gopyhoko* [dia manso],

¹⁶ Entre os Karitiana, o estado panema, de ampla difusão pelas populações ameríndias e alvo de atenção de muitos estudiosos (ver, dentre outros, DaMatta, 1977; Clastres, 1995, p. 11-37; Carneiro da Cunha & Almeida, 2002, p. 311-335; Garcia, 2010, p. 352-374), é referido pelos termos *sondakap*, *pykowop* (errar), *ĩokygn* e *nam* (podre) (Vander Velden, 2004, p. 144).

gohidn'apo [folha dia em pé], *tepykowot* [cipó doce], *gopy'yry* [dia protegido], *Botỹj okyty* [costas de Botỹj] e *syrypotap* [folha desvio]. Se estiverem acompanhados, será de alguém que também deverá estar isento de práticas sexuais por alguns dias.

Na realidade, se comparo as três diferentes vezes em que anotei, na frente de meus anfitriões, listas de plantas da floresta que compõem as “vacinas do mato” (em três etapas de pesquisa diferentes, com distintos informantes), uma ou outra folha foi mencionada ou esquecida. Na primeira lista, *gopatoma*, *gopyhoko*, *e'paraka'ep*, *boroja hyp*, *gohidn'apo*, *tepykowot*, *gopy'yry*. Na segunda, *gopatoma*, *gopatom'ĩ*, *gopyhoko*, *e'paraka'ep*, *boroja hyp*, *syrypotap*. Na terceira, *gopatoma*, *gopatom'ĩ*, *gopyhoko*, *e'paraka'ep*, *boroja hyp*, *Botỹj okyty*. O conhecimento, transmitido de forma oral de pai/mãe para filho/nora (se lembrarmos a regra de que estamos lidando com um grupo cujo padrão de residência é patrilocal), é obrigatoriamente aberto a pequenas diferenciações. São essas lembranças e esquecimentos, aliás, que permitem também as acusações, da parte dos demais, de que o bebê teria sido malcuidado pelos pais em função da ausência de uma ou outra planta em seu banho.

Vejamos um pouco mais de perto as propriedades das “vacinas do mato”. A planta *Botỹj okyty* [costas de Botỹj] é a única que se refere diretamente ao humano primordial Karitiana, cuja saga resumimos acima. Lamentavelmente, não consegui obter uma explicação do motivo pelo qual é batizada com tal nome. O *e'paraka'ep* [pau trovão] e o *boroja hyp* [cobra lisa] são duas árvores de grande porte, que na floresta se destacam das demais por seus troncos lisos, coloridos e brilhantes (ver figuras 7 e 8). A intenção de usá-las é promover um corpo belo, liso e limpo, ao qual as doenças não se apegam (Vander Velden, 2004, p. 146). O *gopyhoko* [dia manso] e o *tepykowot* [cipó doce]¹⁷ produzem pessoas calmas, sociáveis, que sabem conversar e conviver com os seus. O *gohidn'apo* [folha dia em pé] é fundamental para a criança aprender a andar.

Já as plantas *popopo'apo* [folha *popopo*] e *gopy'yry* [dia protegido] previnem dois estados prejudiciais para meus anfitriões. No capítulo anterior, já mencionei o significado de *popopo*, estado no qual o Karitiana deixa de reconhecer os parentes.

¹⁷ O gosto do *tepykowot* é amargo, segundo os Karitiana, e o efeito da planta gera pessoas doces, agradáveis à convivência. Veremos que os “remédios do mato”, amargos, costumam ser desagradáveis ao paladar, incluindo, aliás, o jenipapo. Para que ele seja utilizado na pele, precisa ser mastigado, causando dissabor aos meus anfitriões.

Explicaram-me os Karitiana que o *popopo apo* sempre deve ser usado com o *sojoty* [grande pimenta], que provoca ardência na pele e, conforme a sugestão de Vander Velden (2008, p. 22), propicia um corpo picante para os inimigos. Já quem está *py'yry* (protegido) se encontra em posição oposta ao estado *pa'ydna* (vulnerável), em que se fica propenso a acidentes e agressões, como machucados recorrentes por paus caídos, picadas de cobra e morte pelos brancos (ver também Vander Velden, 2004, p. 139, 144).

O *syrypotap* [folha desvio] é outra planta bastante utilizada pelos meus anfitriões (ver figuras 11 a 14). Sua infusão é, inclusive, vendida pelos mesmos a conhecidos de Porto Velho, pois a consideram um antídoto eficiente contra a malária. Veremos, no próximo capítulo que, após um ataque de espíritos enquanto dormia, um amigo recorreu a essa folha para que pudesse voltar a descansar tranquilamente. Para os Karitiana, os seres não humanos desviam daquele que usa o *syrypotap*, protegendo-o dessa forma.

O *gopatoma* [dia *patom*] e o *gopatom'ĩ* [dia *patom* pequeno], variações pequena e grande uma da outra, são plantas bastante importantes, de tal modo que denominam uma das “festas tradicionais”, glosada para os não indígenas como Festa do Gopatoma ou Festa dos Remédios.¹⁸ Porém, *gopatoma* não significa o conjunto de plantas utilizadas pelos Karitiana como “remédio do mato”, como sugere Vander Velden (2008, p. 23; 2012b, p. 155 nota 59). *Patom*, explicou-me um amigo, é tudo aquilo que uma pessoa não pode ver. Mais concretamente, outro amigo me disse que é a palha utilizada pelo pescador quando usa o timbó, de modo que o peixe não consiga vê-lo; da mesma forma, é o arbusto que esconde o caçador da caça. Mas essas barreiras, também, atuam em sentido contrário, dificultando que os predadores notem suas presas.

O *gopatoma*, ao mesmo tempo que protege os Karitiana dos espíritos predadores, tornando-os invisíveis para esses últimos, os impedem de se assustarem, vendo os mortos o tempo todo. A planta, que evita que o Karitiana veja e seja visto pelos

¹⁸ Como veremos no próximo capítulo, a Festa dos Remédios vem sendo realizada – ou, ao menos, idealizada – após os falecimentos. A parentela que perdeu um membro produz um composto com diversas folhas e o utiliza coletivamente, procurando se prevenir, assim, de possíveis ataques de espíritos. Esse ritual – como as demais “festas” promovidas pelos Karitiana –, tem como principal fim os cuidados com o corpo; contudo, a intenção é, ao invés de atraí-los, como o fazem nas festas em que ocorrem refeições coletivas, o intuito é se distanciar dos não humanos, utilizando, coletivamente, as plantas que afastam entes predadores dos Karitiana.

inimigos, deve ser compreendida à luz das qualidades perspectivas do pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2002d), pois permite que os Karitiana construam um ponto de vista distinto daquele dos espíritos (seres que, até seus falecimentos, eram, afinal, parentes), criando uma descontinuidade de tal forma que se tornem imperceptíveis uns para outros.¹⁹

Com o auxílio das plantas da floresta, os Karitiana procuram produzir efeitos sobre seus filhos: que seus corpos sejam fortes para os males nele a eles não se apegarem; que sejam sociáveis; que não fiquem “loucos”, nem vulneráveis a agressões; que os seres predadores não os vejam ou que se desviem de seus caminhos. Esse uso ativo das “vacinas do mato” pelos Karitiana é o que me leva a discordar de que a couvade, por ser um período marcado pelas ressalvas nas interações com os animais, é uma espécie de antixamanismo (Vilaça, 2002, p. 360); como veremos, às reservas correspondem amplificações nos nexos com as plantas.

O efeito das plantas só é possível, porém, combinado à restrição a determinados alimentos. Nesse período de um mês e meio de aplicação das “vacinas” na criança, a mãe continua submetida a uma rigorosa dieta. A avó materna tem novamente papel destacado, produzindo os alimentos consumidos pela filha. A mãe não toma água, que afina o leite materno, bebe apenas chicha, e também não pode comer qualquer alimento. Já foi mencionada a contraposição entre “óleo” e “remédios do mato” no esboço do sistema gustativo Karitiana de Felipe Vander Velden (2008, p. 23-24):

Manter um corpo amargo é, também, saber evitar os outros gostos que lhe são antitéticos [...] Restrições às comidas adocicadas e oleosas também recaem sobre mulheres grávidas ou com filhos amamentando (até aproximadamente os dois anos de idade) e sobre indivíduos doentes, estágios da vida em que se efetua uma série de “aplicações” rituais de remédios do mato.

A regra fundamental, portanto, é evitar a gordura: substância constitutiva de carnes apreciadas pelos Karitiana, como porco e anta, e utilizada cotidianamente na cozinha para preparar os alimentos, mas que anula o efeito das plantas no bebê –

¹⁹ Tanto é assim que uma das maneiras que me explicaram ser possível um Karitiana transformar-se em jaguar é utilizar uma emulsão feita com cartilagem de jaguar, banha e *gopatoma* [dia *patom*].

tornando-o vulnerável a estados e entes perigosos. A mulher reduz sua alimentação, que deve ser ingerida sempre vagarosamente, a macaxeira cozida, arroz sem óleo, pamonha, e carnes de caças pequenas, feitas assadas e sem tempero (ver também Vander Velden, 2004, p. 146-147) – secas e sem gosto, reclamam as mulheres –, como nambu, mutum, tuna, tucano.

A criança que toma contato com o “óleo” por meio do leite da mãe pode manifestar sintomas preocupantes de imediato. Há cerca de duas décadas, na época em que utilizava “vacina do mato” na filha mais velha, uma amiga foi visitar, a pé, os parentes que viviam em outra aldeia (que, hoje, não existe mais). Chegando lá, não havia nenhum alimento que pudesse ingerir sem danos ao bebê. Com muita fome, comeu um pouco de arroz preparado com óleo de soja. Os efeitos da ingestão de gordura foram praticamente imediatos. A filha, uma criança calma, começou a chorar de forma descontrolada ainda no caminho de volta para casa – era o começo do estado *popopo*. A avó desconfiou que algo estava errado, e indagou a minha amiga o que havia comido em seu passeio. Admitindo o consumo de gordura, a avó determinou que, para a criança não correr risco de ficar “louca”, todo o processo de passar “vacinas do mato” fosse reiniciado.

O uso das plantas ocorre por meio da produção de uma emulsão espessa da raiz queimada do *sojoty* [grande pimenta] e das folhas *popopo’apo* [folha *popopo*], *gopatoma* [dia barreira], *e’paraka’ep* [pau trovão], *boroja hyp* [cobra lisa], *gopyhoko* [dia manso], *gohidn’apo* [folha dia em pé], *tepykowot* [cipó doce], *gopy’yry* [dia protegido], *Bot’jy okyty* [costas de Bot’ji] e *syrypotap* [folha desvio], que são passadas pelos pais no bebê e, se quiserem, neles próprios.

O composto de algumas dessas folhas ainda é pingado nos olhos do bebê. Fico devendo informações mais precisas sobre essa prática, pois não houve o mínimo de consenso entre os que conversei a respeito de quais plantas são usadas nas vistas dos recém-nascidos. Em função das explicações que me deram a respeito das folhas, porém, arrisco-me a dizer que o *gopatoma* [dia *patom*], que impede o Karitiana de ver e ser visto pelos espíritos, é uma das vacinas usadas nas vistas dos recém-nascidos.

O banho de ervas ocorre com a criança colocada em pé sob a folha de *gohidn’apo* [folha dia em pé], para a criança aprender a andar logo, dizendo frases como “Isso é para você ficar forte!” ou “Isso é para você crescer!”. A operação é repetida, deixando a

infusão cada vez mais líquida, várias vezes nesse período. Ao final dos 45 dias nos quais as “vacinas” são aplicadas, o bebê é banhado com *gopyhoko* [dia manso]. Em seguida, pai, mãe e filho, juntos, vão para o rio, que leva para longe qualquer mal que ainda apresentem. Na interpretação de Vander Velden (2004, p. 146), “a água lava a superfície ritualmente apodrecida da pele, revelando um corpo forte, firme e liso como o tronco de certas árvores, em que a doença e o infortúnio não se fixam”.

Esse período de uso das “vacinas do mato” era concluído com o *dykysyk* (formiga tracuá). A mãe, junto do filho e de uma mulher mais velha – preferencialmente a avó da criança –, ao localizar o formigueiro em alguma árvore (ver figura 9), fica nua e retira os ovinhos dos insetos, colocando-os na cabeça da criança. A mulher acompanhante canta pedindo que as formigas façam a criança crescer forte e alegre, enquanto tais insetos sobem por todo o corpo da mulher – mas não do bebê, como sugeriu Manso (2001, p. 68) –, ferroando-o.

A prática já foi interpretada levando em conta que “as formigas são muitas, incontáveis, têm ‘muitos filhos’, e é esta característica que se quer transmitir às mulheres” (Vander Velden, 2012b, p. 182). Merece atenção também a notável similaridade dessa prática com o *osiipo*, ritual de iniciação masculina. Se as ferroadas das vespas transformam meninos em “homens de verdade” (*taso pita*) – tal é a expressão com que os Karitiana exclamam sua admiração aos melhores caçadores –, as não menos dolorosas mordidas das formigas produzem “mulheres de verdade” (*jönso pita*), mães que sabem criar seus filhos. Aliás, as moças que ainda não têm filhos podem demonstrar suas “mãos boas para criar”, ajudando nos cuidados com os bebês e crianças menores de suas parentes e, também, criando animais de estimação. Os filhotes, vindos da floresta ou da cidade,

são alimentados na boca, deixados dentro de paneiros (cestos de palha) no interior das casas, são acariciados com frequência e jamais deixados nas aldeias quando seus *donos* estão ausentes (Vander Velden, 2012, p. 172).

Cabe às mulheres realizar os cuidados que permitem a produção de socialidade a partir da comensalidade e da convivência: “Mulher cuida de criação como [de] criança, dá comida, dá água, deixa no colo, trata como filho da pessoa” (Valter Karitiana *apud* Vander Velden, 2012b, p. 171).

Proponho compreender a chegada de um bebê, portanto, usando os termos de Laura Rival (1998, p. 619), “um ato de criação”, ou, na formulação de Tânia Stolze Lima (2005, p. 133), a “capacidade feminina de transformação”, na qual o trabalho com a mandioca é paradigmático. As mulheres transformam sangues em feto – não à toa, numa conversa comigo, um sênior definiu as mulheres como “fábricas” –,²⁰ mas tal capacidade parece se alterar em função das afecções da mãe na gravidez; a geração de um filho “especial” parece ser o resultado dessas variações. Já mencionamos o regime alimentar que a mãe deve seguir (como o jacu e o veado-roxo, o jacundá e o piau, todos *popopo*) para evitar um filho “louco”, bem como a utilização da planta *popopo’apo* [folha *popopo*] entre as vacinas do mato. Para a fabricação de um ser *popopo*, o que está em jogo é a constituição de relações com peixes e animais que deveriam ter sido evitadas, bem como o nexo débil com a planta *popopo’apo* que, ao ser passada no bebê com as demais “vacinas do mato”, impede que a criança experimente tal estado.

Quando um bebê nasce “especial”, porém, são outras relações que os Karitiana observam como responsáveis pela transformação da capacidade da mulher em conceber um filho. Nesse sentido, a relação próxima com os não indígenas deixou marcas indeléveis: como já discutimos no capítulo anterior, os Karitiana associam a aproximação com os brancos à fraqueza de seus corpos. Além dos alimentos exógenos, o vírus HIV, o consumo de anticoncepcionais ou a realização de tratamentos para engravidar vêm sendo considerados fatores para a proliferação de “especiais”. Mas temos, também, a relação que a mãe tem com o marido. Como mencionamos, a gravidez é entendida como o resultado de o casal ter aprendido a se gostar. A raiva em relação ao homem, ou o reverso da moeda, a falta de amor por ele, são decisivas para a geração de um bebê “especial”. O amor entre marido e mulher é, portanto, um valor fundamental para os Karitiana.²¹ Esse tipo de criança é, portanto, resultado de uma

²⁰ De utensílios de cerâmica (Viveiros de Castro, 1986, p. 442)? De cerveja (Lima, 2005, p. 133)? O cozimento, também nesse caso, é o processo fundamental para determinar as capacidades femininas. Arrisco, para o caso Karitiana, a pamonha, se tomarmos a história de O’Terera – mulher preguiçosa que deixou azedar o alimento por não notar que o fogo era insuficiente para cozinhá-lo.

²¹ Peter Gow (1991, p. 122-149) argumenta que o casamento é um ajuste entre o trabalho produtivo e o desejo sexual. Com efeito, ouvi reclamações de mulheres sobre seus maridos, tidos por elas como preguiçosos, mas, também, constatei que reprovam aqueles que não se importam em viver junto de suas esposas – entre os mais engajados na política indígena, a pecha era recorrente.

relação na qual uma mulher não aprendeu tão bem assim a amar seu marido – que pôde tê-la deixado suficientemente com raiva de modo a não ser possível fazê-lo –, impactando, sobremaneira, na formação do filho. Por conta dessas relações difíceis do casal, o filho nasce com raiva, torna-se um potencial aniquilador de seus próprios parentes, trazendo “consequências horríveis para a vida em comum” (Lima, 2005, p. 133).

Voltemos ao ritual feminino. Os Karitiana dizem que o *dykysyk* (formiga tracuá) não é mais realizado quando do nascimento de uma criança – as mulheres são unânimes em afirmar o quanto o temem, pelo sofrimento causado pelas picadas do inseto –, mas continua obrigatório se a mulher aborta ou perde o recém-nascido. Tal estado, denominado *pypihyko*, é comentado com discrição pelos Karitiana.

Com frequência os Karitiana referem-se a esses eventos – de aborto ou morte prematura – utilizando-se simplesmente do verbo “acontecer”: como se se tratasse de alguma sorte de tabu linguístico, comenta-se que simplesmente “aconteceu” com certa família ou casal (Vander Velden, 2012b, p. 180).

A cautela com o assunto tem lá suas razões. Assim como os homens não gostam de falar de seus estados panema (Clastres, 1995, p. 18; Garcia, 2010, p. 353) – de fato, entre os Karitiana é mais garantido conhecer histórias de problemas enfrentados nas caçadas conversando com terceiros, e muito raramente com seu protagonista –, também é delicado para as mulheres mencionar perdas de filhos. Para os Karitiana, o falecimento de um bebê é responsabilidade de sua mãe, que, por não saber “segurar” a criança, acaba deixando-a “cair”. Ou, de outra forma, por não saber criá-la, acaba matando-a. O termo “matar” não é força de expressão. Conversava, com caderno à mão, com um casal sênior, que me explicava sobre os cuidados envolvidos após a morte prematura de um bebê, quando a mulher me disse: “Quando a gente mata criança, não pode mais comer paca, nem tatu”.

Na situação de ser muito recorrente a mãe perder seus bebês, ela pode optar por retirar as larvas de outros insetos – em ordem, as formigas tachi e tracuá do jacu e a abelha de fogo – cujas picadas são ainda mais dolorosas do que as da formiga tracuá. Para evitar novas mortes, a mulher deve usar folhas de *pypihykaap* [folha *pypihyko*], esfregando-a na pele ou passando por cima da fumaça produzida por sua queima. Ela

pode recorrer também a um chá de cacau-do-mato, que deve ser seco e queimado antes de ser consumido. O casal deve “abster-se de sexo (não podem nem banhar-se juntos ou se tocar) e de vários alimentos (óleo, mamão, banana): o oleoso e o doce, sabores proibidos também nos rituais relacionados à caça; carne de veado e de jacu” (Vander Velden, 2012b, p. 181) que, como mencionamos, são “loucos” (*popopo*). A Karitiana deve ainda ficar um longo período, entre dois e três anos, sem consumir paca, que vive escondida, e tatu, que, como vimos, por viver num buraco impede o parto.

Se o filho ficar doente constantemente quando estiver mais crescido, os pais devem repetir o uso das “vacinas”. Essas mesmas plantas ajudam a curar certos males que acometem frequentemente as crianças. Por exemplo, o *tepykowot* [cipó doce] é usado no tratamento de sapinho. As árvores *e’paraka’ep* [pau trovão] e *boroja hyp* [cobra lisa], cujos caules possuem superfícies lisas e brilhantes, fazem com que os males não grudem em seus corpos (ver figuras 7 e 8). Quando estão com febre, os pais podem colocar o filho em contato com a árvore, bem como retirar fragmentos de seu tronco, passando-os na criança doente. Se tem diarreia, os pais devem depositar o cocô do filho nessas mesmas plantas, pedindo a cura. O *sojoty* [grande pimenta] é usado quando se quer castigar alguém (inclusive, como vimos, os adultos): ao ser esfregado na pele, a pessoa fica empipocada. Já o *gopyhoko* [dia manso] é usado em momentos nos quais se quer inculcar regras à criança. Passando o sumo da planta na sua cabeça, aprende a obedecer à mãe, não reclamar, não namorar as irmãs, respeitar os mais velhos etc. Algumas mães admitiram o uso de plantas da floresta por conta de seus filhos serem “especiais”. Uma delas utilizou bastante o *gopatoma* [dia *patom*] para auxiliar o crescimento de seu filho; outra procurou folhas que fortalecessem as pernas de seu rebento, possibilitando-o a aprender a andar.

A não aplicação das “vacinas do mato” torna a pessoa vulnerável: a expectativa é de que a criança morra cedo, quando tem entre dez e doze anos. Atualmente, no grupo, há algumas poucas crianças (nenhuma delas, aliás, considerada “especial”) que não foram imunizadas, segundo aqueles que conversei, por puro descuido dos pais. Os Karitiana reconhecem que temem pelo destino das mesmas, e condenam, veementemente, a irresponsabilidade de seus parentes em relação a seus filhos.

Mas o mau uso dessas substâncias gera uma série de transtornos a qualquer Karitiana. Ou melhor: os infortúnios ocorridos na vida adulta – como os desagradáveis e

perigosos encontros com os espíritos, tema que desenvolveremos no próximo capítulo – são explicados pela má execução desses cuidados.

DESMAMAR

O período entre o nascimento e o desmame do bebê já foi descrito por Carlos Frederico Lúcio (1996, p. 80) como caracterizado pela abstinência sexual. Nas conversas que tive, porém, os Karitiana afirmaram que, após passarem por duas vezes as “vacinas do mato”, a mulher volta, paulatinamente, a comer refeições preparadas com óleo e carnes gordurosas; o casal sai do período mais rigoroso de abstinência sexual; e a criança começa a ser tocada por aqueles que ingeriram alimentos pesados ou mantêm vida sexual ativa. Todavia, os pais permanecem desconfiados dos contatos de seus parentes com o bebê. Muitos elogios à beleza da criança ou a aproximação física em excesso os fazem desconfiar que tal Karitiana pretende enfeitiçar seu filho.

O grupo enfatiza que a menstruação (lembremos, sangue feminino) e o sêmen (sangue masculino) continuam perigosíssimos à criança recém-nascida. O bebê pode tomar contato com a substância do pai através do leite materno – *nonse*, água do peito. Opostamente, o alimento do filho, que se exterioriza do corpo da mulher (como as regras, a urina, as fezes e os gases intestinais, e também a placenta e outras matérias do parto), é podre e faz mal ao marido. O homem que toma contato com tais substâncias, da mãe ou do recém-nascido, torna-se *pa'ydna* (vulnerável), predisposto a lesões e ataques, e panema, azarado na caça. Aliás, os animais abatidos não devem entrar em contato, de jeito nenhum, com substâncias consideradas podres, como a urina, sob pena de o matador não conseguir mais presas. Em função disso, os crânios das caças são limpos e dispostos aos punhados no entorno das residências (ver figura 10; ver também Vander Velden, 2004, p. 145 nota 29). Para evitar esses estados, o pai jamais deve participar do parto, realizar certos cuidados com o bebê (como retirar fraldas ou dar banho na criança suja) e, no intercuro sexual, tocar os seios da mulher que amamenta.²²

²² Felipe Vander Velden (2004) aproximou as concepções sobre o azar na caça dos Karitiana e de populações Pano (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002, p. 311-335): “Entre os grupos Pano no Acre o estado panema também irrompe quando ossos de animais são descartados aleatoriamente, e têm

Por outro lado, para não causar nenhum dano ao recém-nascido, pois não se é alimentado de sangue humano sem mais consequências²³ – ou, em outros termos, contaminar com sangue a água com a qual o recém-nascido deve se alimentar, transformando-a em veneno –, o casal deve praticar o coito interrompido ou, melhor ainda, usar preservativo. Assim, mesmo que a conduta sexual do grupo tenha sido modificada, principalmente após a adoção da camisinha,²⁴ esse período no qual a mãe alimenta o filho de sua própria substância continua sendo de comedimento. Os casais devem controlar suas relações sob pena de prejudicar o crescimento do bebê – que, caso contrário, fica excessivamente magro, com propensão à diarreia. Mortes de diversos recém-nascidos foram a mim explicadas pela incontinência dos pais, que acabaram por matar seus filhos.²⁵

A vida íntima do casal se normaliza, portanto, após o desmame do filho, que ocorre entre doze e dezoito meses após o parto – mais exatamente, após a mulher voltar a menstruar. A impossibilidade de contato da criança com o sangue feminino é uma

contato com o sangue, fezes ou urina humana; ali, é também o cheiro que exala o caçador que espanta os animais” (Vander Venden, 2004, p. 145 nota 29).

²³ “Se jaguares bebem chicha porque veem a bebida onde nós vemos sangue, beber sangue pode fazer converter-se, inelutavelmente, em jaguar, posto que *comer como* um jaguar” (Vander Velden, 2008, p. 33). Os jaguares, classificados no rol de seres *kinda*, conformam coletivos agressivos. Matar a criança, nesse momento, tem o sentido preciso de transformá-la em um não humano.

²⁴ Tal adoção deve ser entendida segundo a lógica dos Karitiana, ou seja, os momentos nos quais parece ser importante evitar os fluidos do homem na mulher. Nesse caso, em prol do bom crescimento do filho. Juliana Rosalen (2008, p. 117-153) produziu uma reflexão interessante sobre as maneiras com que os Wajãpi interpretam o uso do preservativo, ressaltando que a recusa no seu uso tem a ver com o interesse constante de que haja troca de substâncias no ato sexual.

²⁵ “O sexo e a cauinagem são as proibições mais estritas e mais demoradas. Ambas as coisas só podem ser feitas após a criança começar a engatinhar (dizem os pais) ou a andar (dizem as mães). Antes disso – e mesmo depois, se o xamã não fechar o corpo –, ela se encheria de esperma ou mingau, morrendo em meio a convulsões e vômitos. A abstinência sexual parece, de fato, ser mais demorada para mãe que para o pai. Este, após alguns meses, pode procurar outra mulher ‘para esfriar’” (Viveiros de Castro, 1986, p. 448). Em uma das ocasiões em que me encontrava na cidade, meus amigos, sempre muito discretos para comentar relacionamentos extraconjugais, falaram indignados da infidelidade de um rapaz, cuja esposa tinha acabado de ganhar um bebê, de namoro com uma indígena de outro grupo. Evidentemente, os Karitiana se indignavam porque o rapaz – aliás, um namorador contumaz – não atentou à discricção com a qual os relacionamentos extraconjugais devem ser conduzidos no mundo ameríndio (Rosalen, 2008, p. 91). Ainda que tenham dado ênfase à falta de respeito do Karitiana para com a mulher e o recém-nascido, por outro lado, em nenhum momento, mencionaram algum perigo que a criança poderia correr com a atitude de seu pai.

preocupação inflexível, bem como os demais tabus relacionados ao período das regras da mulher. Nesses períodos, além de ficar impossibilitada de ter relações sexuais, ela não deve produzir alimentos da predileção dos espíritos – como a chicha, o mingau com amendoim ou a pamonha, todos eles feitos de milho –, e de participar das festas, ocasiões em que as refeições são consumidas tanto pelos Karitiana quanto por não humanos.²⁶

Após o fim da primeira menstruação da mãe, novamente, o casal realiza uma série de práticas em prol da criança. A primeira delas é a mãe passar nos seios a folha *non seekywyp* [esfrega no peito]. A ação impede que a criança volte a mamar. Abstinentes de relações sexuais e evitando carnes gordurosas como porco e anta, marido e mulher seguem para o mato. Escolhem folhas viçosas de plantas como o tucumã, que têm espinhos (como vimos, os protegem de diversos perigos relacionados a entes predadores), e constroem um pequeno tapiri no qual as pontas devem formar a parede interna da “casinha”.

O casal também procura, mais uma vez, as mesmas ervas utilizadas na aplicação das “vacinas do mato”. Na madrugada, sem fazer barulho, pois não podem ser vistos pelos demais parentes, os pais e o bebê seguem para a construção. Lá, mais uma vez, misturam as folhas em água e se banham juntos, cantando alegres e dizendo frases como “Isso é para você ficar forte!” ou “Isso é para você crescer!”. Em torno de cinco dias depois, nos quais foram evitados o óleo na comida e o sabonete na hora do banho (gorduroso, retira igualmente o efeito das folhas) da madrugada – não devem ser notados pelos demais –, os três se banham juntos. Nesse momento, os espinhos se fazem presentes: mãe e bebê portam um pequeno chapéu de *hyopã sap* [palha pau com espinho].

²⁶ “Se uma mulher preparou chicha e, em seguida, entrou no ciclo menstrual, essa chicha, que virou *kytop som* (chicha vermelha), tendo sido contaminada pelo sangue menstrual, deve ser jogada fora imediatamente” (Lúcio, 1996, p. 78-79). Não vi medida tão drástica ser tomada, justamente, porque a produção da bebida é feita com todo cuidado para que não se torne veneno. Uma mulher menstruada em qualquer momento do ritual, ademais, enfurece os espíritos, trazendo infortúnios àqueles que estiveram presentes na ocasião. Quando acompanhei as atividades relacionadas ao falecimento de uma Karitiana, sua filha mais velha, que deveria participar de várias etapas do ritual de luto, não pôde fazê-lo por estar menstruada. Sua irmã assumiu a tarefa de, entre outras atividades, produzir a chicha que foi tomada pelos Karitiana e oferecida a entes não humanos.

Em seguida, outra pequena casa, construída com palhas espinhosas, deve ser erguida no mato, num lugar belo. O chão da construção deve ser forrado, como um tapete, com o *gopyhoko* [dia manso]. O casal então realiza uma relação sexual em que a criança está sobre o colo da mulher. Mais alguns dias, o coito – novamente com o bebê em cima da mãe – ocorre ao pé de uma árvore, localizada numa bela paisagem. Por fim, outra relação com a presença do filho ocorre na casa da família. Os Karitiana enfatizam que os três atos sexuais (uniões dos sangues da mãe e do pai que geraram o rebento, ali junto) são os únicos dos pais nos quais o filho está presente, e isso é fundamental para que ele não morra precocemente. Após esses três movimentos, separam-se, finalmente, pai, mãe e filho. “A individuação da criança tem, portanto, por correlato a do seu pai e a da sua mãe, pois o bebê traz a sua pele de nascimento, mas seus pais adquirem uma outra” (Lima, 2005, p. 146): no fim desse período, a mulher corta uma franja em seu cabelo, anunciando a todos o desmame do bebê.

AGRESSORES, ESPÍRITOS E SANGUE

O leitor habituado às etnografias de etnologia ameríndia – como as de Clastres (1995), Viveiros de Castro (1986), Gallois (1988) e Lima (2005), cujas análises sobre a procriação entre os Aché, Araweté, Wajãpi e Yudjá foram bastante sugestivas para a interpretação da versão Karitiana desse processo – pode estar um pouco aflito. Onde estaria, nesta etnografia aqui apresentada, os outros entes de coletivos não humanos, que tanto preocupam, por exemplo, os pais de recém-nascidos Wajãpi? Vejamos o que diz Dominique Gallois (1988, p. 201) a respeito:

Quando mencionam os perigos que envolvem os recém-nascidos e seus pais, os Wajãpi se referem essencialmente à agressão xamanística – o roubo da alma – perpetrada pelos mestres de espécies naturais ou por xamãs de grupos inimigos. Veremos que nos dois casos, o processo de agressão é o mesmo e que as entidades que interceptam princípios vitais são sempre as mesmas: instrumentos de um mesmo *ethos* canibal. Assim, quando o jovem pai deixa de caçar, pescar e cortar árvores ele procura não provocar os donos dessas espécies, que se vingariam sobre aquela parte mais “mole”, mais desprotegida de sua pessoa, o –ã de seu filho.

Fora isso, descrever “uma família de relações (um marido-e-seu-grupo)” a partir da procriação implica, para os Karitiana, adotar o ponto de partida do corpo, e não da alma, como parece ocorrer entre os Yudjá (Lima, 2005, esp. p. 134-147). A família nuclear é, portanto, um domínio de transformação de sangues, alimentos, “remédios do mato” que constroem a filiação, a paternidade, a maternidade, em suma, seres humanos. É o processo de consubstancialização – por meio da procriação, do convívio e da comensalidade –, portanto, que arquiteta parentes e estabelece distâncias entre os mesmos.

O que distingue os parentes “próximo-reais” dos “distantes” é a reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade no trabalho da vida diária. Os corresidentes são o foco da proibição [incesto] [...] não por causa de uma consubstancialidade originária (que pode mesmo faltar) mas porque continuam se consubstancializando – consanguinizando-se através da coprocriação, do convívio e da comensalidade (Coelho de Souza, 2002, p. 608).

Da concepção ao desmame, tal processo permite, paulatinamente, a criação de um lugar ao novo ser (e a seu pai, e a sua mãe).²⁷ A morte de um corresidente é lamentada nos termos da consubstancialização. Quando do falecimento da mulher do seu pai, uma amiga lamentava-se sem parar: “Eu gostava tanto dela, a gente comia junto...”.

Assim, para meus anfitriões, sair do “sangue” e passar para o assunto “espírito” só faz sentido em determinadas condições específicas. A esse respeito, sinto-me contemplada com a observação de Aparecida Vilaça (2002) para os Wari’. Construir um novo consanguíneo é, de algum modo, abdicar de mencionar suas almas, ou notá-las como uma potência:

The Wari’ data allow us to think of the problem in another fashion or, better still, to relocate the body/soul dichotomy in different terms. For the Wari’, the soul (jam) only

²⁷ A consubstancialização não deve ser entendida, porém, como simples manipulação de relações. Nos termos de Marcela Coelho de Souza (2002, p. 612), “ela é um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a ‘manipulação’ de relações reais, mas um efeito real de uma ‘manipulação’ que consiste, em verdade, seja na ‘construção’ do parentesco ali onde ele ‘não existia’ (no contexto da família conjugal e da afinidade efetiva), seja na sua conservação, ali onde ele tende a caducar (no contexto da família natal). É para esta construção/reconstrução que se dirigem ordinariamente os esforços dos agentes; é a construção do parentesco que constitui o objeto de sua ação”.

exists when the body is in some way absent (as inert): in dreams, in serious illness [...], and at death. There is no soul linked to the body, and speaking about someone's soul is an indelicate act, as though their death were desired or foreseen. The soul is above all a potency, related to the capacity to produce another body (Vilaça, 2002, p. 361).

Mas a pouca menção a não humanos, e aos espíritos dos bebês, não significa a impossibilidade de roubos do princípio vital do recém-nascido. E então, tal como os Wari', os Karitiana se referem a seres não humanos e aos espíritos de seus filhos. Como vimos, o pai do bebê que nasceu em 1993, no período em que Carlos Frederico Lúcio (1996, p. 79-80) esteve em campo, “rezava” sobre ele, para que sua “alma” não fosse roubada. Já Felipe Vander Velden (2012b, p. 245 nota 17) menciona que, em 2003, assistiu a uma sessão xamânica cujo intuito foi resgatar “a alma do filho recém-nascido de João, que estava gravemente doente”. Em ambos os registros, não houve menção sobre qual ser poderia ser responsável pelo roubo. Contudo, comigo os Karitiana não comentaram essas possibilidades, e devem ter subsumido – à maneira dos Araweté (Viveiros de Castro, 1986, p. 216-218), que se referem a um conjunto de não humanos a partir dos *ãñĩ*, e dos Wajãpi (Gallois, 1988, p. 239-241), que fazem o mesmo tomando o termo *añã* – o “efeito-espírito” (Viveiros de Castro, 1986, p. 218) à categoria *pysam'en* (espíritos) uma série de coletivos não humanos que habitam seu cosmos.²⁸

Com efeito, tive muita dificuldade em obter dos Karitiana informações sobre potenciais agressores não humanos. Eles são mencionados em uma das músicas cantadas na Festa dos Remédios, da qual trataremos com mais vagar no próximo capítulo. Vejamos a canção:

Byyj sopipok

Chefe esperto

A kida oti ytasopipok tyni

Ficaremos espertos com a doença

Popo'ototy ytasopopok tyni

Ficaremos espertos com Popo'ototy

Horandyp ytasopopok tyni

Ficaremos espertos com Horandyp

²⁸ Veremos, no próximo capítulo, que o termo com o qual os Karitiana se referem aos ogros da floresta, *kinda*, é uma categoria mais abrangente que *pysam'en* (espírito), uma vez que esses últimos também são considerados entes *kinda*. Contudo, os *pysam'en* habitam as aldeias; mantêm, portanto, um convívio muito íntimo com os Karitiana. Por essa razão, faço a aposta que tenham subsumido o “efeito-espírito” aos agressores a eles mais próximos.

<i>Syypoharadna ytasopopok tyni</i>	Ficaremos espertos com Sypoharadna
<i>Amoregnga ytasopopok tyni</i>	Ficaremos espertos com Amoregnga
<i>Gokypty ytasopopok tyni</i>	Ficaremos espertos com Gokypty
<i>Bypanty ytasopipok tyni</i>	Ficaremos espertos com Bypanty
<i>Ytasopipok tyĵa yta</i>	Estamos espertos

A palavra *sopipok*, traduzida frequentemente como esperto, “descreve a habilidade para escapar de ataques rápidos” (Vander Velden, 2011b, p. 30). Popo’ototy [Grande Cair Morto], Syypoharadna [Olhos Lambidos],²⁹ Amoregnga e Horandyp são os nomes dos que os Karitiana se referem a entes magnificados que atacam meus anfitriões.³⁰ Os dois primeiros seres são comumente traduzidos por malária ou meningite, e, por isso, não parece à toa que os Karitiana utilizem ativamente a planta *syrypotap* [dia desvio] como um “remédio do mato” contra a malária,³¹ comercializando, inclusive, o preparado em Porto Velho (ver figura 11).

Não é por falta de ofensiva, certamente, que os Karitiana não precisam se cuidar. Arrisco-me a interpretar essa pouca menção em relação aos não humanos predadores, bem como aos espíritos dos bebês, em relação à ênfase dos Karitiana nos cuidados que

²⁹ Como mencionamos acima, algumas das “vacinas do mato” são usadas nos olhos do bebê, mas não houve consenso mínimo entre os informantes com quem conversei sobre quais são as plantas aplicadas nas vistas. Tendo em vista que essa “doença brava” modifica os olhos, é possível imaginar que as “vacinas” protegem contra esse mal específico.

³⁰ Fico devendo informações mais precisas sobre Gokypty e Bypanty. Esses seres, que podem ser traduzidos, respectivamente, como Grande Sol e Grande Arma – *tty* é o modificador superlativo (e compõe o nome também de Popo’ototy [Grande Cair Morto], glosado para o português pelo termo “grande” –, nunca foram mencionados por meus anfitriões quando os solicitava informações sobre quem eram os não humanos que lhes faziam mal; talvez, pela minha ênfase em saber mais sobre “doenças”. Se Bypanty é, muito provavelmente, o ente que controla as agressões por meio de flechas e armas, sei apenas que Gokyp, o sol, é uma criança peralta e muito quente, que precisou ir para o céu porque era impossível aos humanos se aproximarem demais.

³¹ “É interessante que os Karitiana especulem, em alguns momentos, a partir do que aprenderam na escola ou com agentes de saúde e de controle de endemias, que a malária seja transmitida pelo mosquito anofelino (chamado mãe da malária). Não obstante, a doença continua sendo pensada como entidade invisível que circunscreve ameaçadoramente a aldeia e os indivíduos. Esses espíritos ou bichos maléficos estão associados a diferentes fenômenos atmosféricos (certas qualidades de chuva, trovões e relâmpagos, assim como ventos e redemoinhos) cuja manifestação indica a ameaça (sempre) presente de doença” (Vander Velden, 2012a, p. 92).

envolvem a gestação e o nascimento dos mesmos, retomando a argumentação de Viveiros de Castro (2002a) já mencionada neste capítulo. Mobilizando a linguagem wagneriana em que “diferentes tradições pressupõem o contraste entre o ‘dado’ e o ‘construído’” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 404), o autor afirma que, entre as populações ameríndias da Amazônia, a afinidade é “o modo genérico de relação social” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 409).

A afinidade, portanto, é da ordem do dado, ao passo que a consanguinidade é construída (Viveiros de Castro, 2002a, p. 406). Nessa linha de raciocínio, as agressões, o jeito privilegiado de se relacionar com aqueles que são diversos, são igualmente dadas – tornam-se um pressuposto de pensamento. O mesmo se pode dizer do espírito do bebê: como ser vivo, sua alma existe *a priori*, como dos demais entes do universo; seu corpo (humano) –, contudo, está por ser construído. A respeito disso, preocupam-se meus anfitriões, e, portanto, realizam com tamanho cuidado as práticas descritas ao longo deste capítulo.

A ênfase no parentesco pareceu ser tanta para me explicar os cuidados envolvidos na criação de um bebê que o grupo mencionou os males que o acometem e que podem matar porque permitem a aproximação dos espíritos (que, afinal, já foram Karitiana) por intermédio das relações entre eles mesmos: os nexos de pais e filhos – todos os pais são potencialmente descuidados, e, confirmado esse quadro, seus filhos não poderão resistir às violências do mundo – e entre parentescos diversos por meio da feitiçaria, “irrupção da violência [...] *produzida pela própria dinâmica do parentesco*” (Vanzolini, 2013, p. 360).

É usando termos de substância que essas agressões são compreendidas: “das pessoas cujo comportamento social é desaprovado ou condenado é dito ‘não terem sangue’” (Vander Velden, 2004, p. 156). Embora seja recorrente que algumas pessoas sejam consideradas feiticeiras (“macumbeiras”, no português Karitiana), todo parente é potencialmente um malfeitor. Diversas situações concretas foram explanadas como resultado de sortilégio, incluindo o fato de “quase acabarem”: o período acentuado de declínio populacional se deu, na percepção Karitiana, em razão dos feitiços que uns jogaram contra os outros, e não por conta, por exemplo, das agressões de não indígenas.

Para ser acusado de algum malefício, não são necessárias provas materiais: basta que todos saibam que o suspeito possui algum tipo de contenda com aquele que foi

agredido. Por exemplo, o acidente de carro ocorrido com o presidente da Associação Akot Pytim Adnipa – Do Povo Indígena Karitiana ao volante, em abril de 2012, e que resultou na internação de um de seus filhos, foi interpretado por um dos casais que me hospedou em campo como resultado das pragas jogadas pelos oponentes da chapa vencedora da eleição, ocorrida em novembro de 2011. “Nossa palavra é forte”, afirmou-me nessa ocasião a jovem filha do casal.

A enunciação de qualquer parente resulta, portanto, em malfeito. Assim, explicaram-me ainda a morte de um jovem amigo, que descobriu tardiamente um câncer e veio a falecer em março de 2014. Quando estive pela última vez entre os Karitiana, poucas semanas após seu sepultamento, sua morte ainda era assunto de intensa especulação. Para sua família, a doença foi causada pela feitiçaria feita pelo primeiro namorado de sua mulher, que não teria se conformado com o fato de não ter com ela se casado; para a família da esposa, o pai do rapaz que provocara o mal, uma vez que o filho optou por morar junto a seu sogro.

Daqueles que, certamente, queriam ficar um pouco mais neutros nessa contenda, ouvi ainda uma terceira explicação. Os pais do meu amigo não teriam atentado à abstenção sexual necessária à criação de um filho verdadeiramente forte. Só pode resistir a um mundo de ataques – incluindo a violência interna dos próprios parentes – um corpo bem constituído, de fato, desde sua geração.

Capítulo 3 –

Kinda: entre não humanos

Um caçador de aves armou suas arapucas, mas cada vez que ia espiá-las encontrava nelas apenas um sabiá (Turdídeo). No entanto, seus companheiros pegavam aves de grande porte, como mutuns (*Crax* sp.) e jacus (*Penelope* sp.). Todos zombavam do caçador azarado, que essas caçadas mergulhavam numa profunda melancolia.

No dia seguinte, voltou a pegar apenas um sabiá e ficou enraivecido. Abriu à força o bico do pássaro, peidou dentro dele e soltou o bichinho. Quase que imediatamente, o homem enlouqueceu e começou a delirar. Seu falatório não fazia o menor sentido: “falava sem parar de cobras, de chuva, do pescoço do tamanduá etc.” Ele também dizia a sua mãe que sentia fome e quando ela lhe trazia comida ele recusava, afirmando que mal tinha acabado de comer. Morreu cinco dias depois, sem parar de falar. Esticado numa rede, seu cadáver ficou coberto de bolor e de cogumelos e continuava dizendo insanidades. Quando vieram para enterrá-lo, ele disse: “Se vocês me enterrarem, as formigas venenosas vão atacá-los!”. Mas ninguém aguentava mais ouvi-lo e ele foi sepultado, embora não parasse de falar. (Mito Tukuna, citado por Lévi-Strauss em *Do mel às cinzas*)

Foi assim: Diana, uma Karitiana casada e mãe de quatro filhos, recebia, em sua residência, seus pais, Benedito e Eugênia, que vivem em uma aldeia diferente da sua. Numa noite em que os visitei, o casal, muito solícito, explicava-me sobre os cuidados diversos relacionados à chegada de um bebê, assunto que explorei no capítulo anterior. Em determinado momento da conversa, Diana me pediu um pacote de leite em pó. Então, seguimos juntas até a casa em que estava hospedada para pegar o mantimento.

Aproveitei que mudamos de ambiente e estávamos sozinhas para lhe perguntar como estava se desenrolando o tratamento médico do seu filho “especial”. Diana me falou dos medicamentos que Pablo tomava para que “ficasse mais calminho”, com

menos raiva. Afinal, em certas horas, a criança fica andando de um lado para o outro, com os braços cruzados, bufando enfurecida, de tal modo que “era como” (*horoj*, parece) o Ymywym Hyk. Então, minha amiga interrompeu seu raciocínio e me perguntou se eu já conhecia essa história. Quando lhe respondi que não, ela sugeriu voltarmos à sua casa e pedirmos para que seu pai nos contasse. Seguimos, imediatamente, para a residência de Diana.

Lá, disse a Benedito que sua filha tinha me proposto que ele narrasse sobre o Ymywym Hyk. O Karitiana não apenas o fez como também, logo após concluí-la, me disse que se deparou com um deles no mato, quando era um jovem rapaz solteiro. Esse ser é, portanto, um dos muitos ogros que assustam os Karitiana em suas malfadadas incursões pela floresta.¹ Mauro Almeida (2013, p. 16-17) sugeriu que esses encontros formam um tecido no qual, mesmo sem experimentar essa situação de se deparar com um ogro, o caçador sabe o que o espera ao dar de frente com um ente desses pelo caminho.

Sabe-se que o Caipora existe porque alguns caçadores já viram, e outros veem coisas na mata que são indícios de que ele existe. O que são essas coisas? Relatos muito comuns narram eventos em que caçadores experientes perdem-se na floresta, e voltam para casa depois de horas, com o corpo e as roupas rasgados por espinhos, com marcas de açoite, tomados de medo – o assombro. Cães de caça sofrem a mesma experiência – mesmo os mais corajosos voltam da mata ganindo, marcados por surra, tomados de pavor. Há clareiras naturais na floresta que são inexplicáveis. Todos esses eventos, que são situações de medo, de susto, e de respeito, são evidências da presença de Caipora. Os eventos-panema que enviam a encontros pragmáticos com Caipora articulam-se entre si formando uma trama que a experiência diária confirma, embora estejam além de qualquer experiência imediata particular” (Almeida, 2013, p. 16-17).

A experiência, comum às populações ameríndias e de ampla circulação na Amazônia, é perigosa por definição, uma vez que, ao operar a noção de ponto de vista tomando suas qualidades perspectivas – em que “o modo como os seres humanos veem

¹ Se os caçadores são, de fato, aqueles que estão mais expostos a esse tipo de mau encontro, a experiência não se restringe, totalmente, a eles. Quando grupos inteiros – de homens, mulheres e crianças – se deslocam na época do verão para pescar com timbó, não é raro que parte dos Karitiana se perca no mato – muitas vezes, os que se perderam ficam sozinhos. Nessas ocasiões, pode ocorrer que qualquer Karitiana se depare com sinais de ogros (pistas de sua passagem), ou mesmo, se dar de frente com um deles.

os animais e outras subjetividades que povoam o universo [...] é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos” (Viveiros de Castro, 2002e, p. 350) –, a humanidade daquele que encontra o ente predador fica em jogo.

Você topa com uma onça, ela te olha diferente, você não consegue fugir do contato ocular: aí o bicho se transforma (a teus olhos) subitamente em uma pessoa, um parente por exemplo, e lhe pergunta – “por que você quer me matar, meu irmão?”. Não responda! – ou você já perdeu. A onça não é teu parente. A onça é a ausência mesma de parentesco [...] quem responde à interpelação de um agente não humano, aceita que ele é humano, e, nesse processo, corre o risco de perder a própria humanidade [...] Esse é o problema colocado pelo perspectivismo. Tudo é gente, mas tudo não pode ser gente ao mesmo tempo, uns para os outros. Quando dois seres, duas espécies diferentes, entram em contato, constata-se a presença de uma tensão constante [...] em torno da posição de sujeito, um combate pelo ponto de vista. [...] Trata-se de um combate em que se pode perder [...] De repente, você se dá conta de que aceitou a definição de realidade que o outro propõe. E, nessa definição, você não é gente; quem é gente é o outro (Viveiros de Castro, 2008, p. 232-234).

Por meio de maus choques com ogros (*kinda*), mas também com espíritos (*pysam'en*) – que podem ocorrer até mesmo na intimidade do lar –, a intenção é verificar, nesse capítulo, quais são os sentidos e de quais maneiras os Karitiana aproximam os “especiais” a não humanos. Estamos, mais uma vez, diante de encontros que produzem “o efeito definhante de uma multiplicidade de potências” (Macedo, 2013, p. 185), destruindo a capacidade de agir de um corpo. Para tanto, partiremos do que Benedito me contou sobre Ymywym Hyk. Definido pelos Karitiana ao mesmo tempo como ogro (*kinda*) e “louco” (*popopo*), a narrativa a respeito desse ente nos permitirá adentrar nos domínios da sobre-humanidade a partir da exposição desses dois coletivos de predadores.

Após descrever esses coletivos de ogros e espíritos, veremos de que maneira os Karitiana, ao caracterizar o corpo “feio” dos “especiais”, suas dificuldades para falar, comer, aprender e, principalmente, sua raiva, estão reparando habilidades, comportamentos e hábitos dos ogros e espíritos – e tentam, de todas as maneiras que dispõem, minimizá-los, para que não deixem de ser parentes e se transformem em não humanos.

Vimos como Diana não me disse que Pablo era Ymywym Hyk, e sim que ele “era como” esse ogro – *Pablo Ymywym Hyk horoĩ*. Essa construção, que evoca a semelhança entre dois termos a partir da noção de parecer (*horoĩ*), é extremamente utilizada pelos Karitiana. “A Aldeia Central é como cidade, só falta ter banco”; “Hoje a gente vive como não indígena”; “Cachorro é como filho” (Vander Velden, 2012b, p. 165-214). Ao aproximar o filho “especial” ao não humano por meio dessa relação específica, meus anfitriões nos dão a oportunidade também de refletir mais a respeito da noção de semelhança no pensamento ameríndio.

Como adiantamos já na Introdução desta tese, ao menos desde as peças cromáticas de *A origem dos modos à mesa*, terceiro volume das *Mitológicas* de Lévi-Strauss (2007; ver também Gonçalves, 2007), sabemos a pertinência de verificar esses pequenos intervalos como forma de constituir diferenças no mundo indígena, e que essa perspectiva já foi explorada – de maneiras e com objetivos diversos – por Marco Antonio Gonçalves (2001; ver também Gonçalves, 2010), em seu estudo sobre os Pirahã, e Tânia Stolze Lima (2005), em sua etnografia com os Yudjá. Ao longo do capítulo, tratarei de mostrar aproximações entre termos a partir de suas semelhanças, tendo em vista demonstrar que a condição *osikirip* (“especial”), o estado *popopo* (“doido”) e os espíritos predadores (*pysam’en opok/ohap*) estão relacionados entre si por meio da noção de “parecer” (*horoĩ*): Pablo (que é “especial”, *osikirip*) “é como” *popopo*; quem está *popopo*, por sua vez, “é como” morto.

Iniciemos, então, e vejamos o que Benedito nos contou naquela noite sobre o Ymywym Hyk, esse ogro da floresta.

YMYWYM HYK

Um homem foi caçar. Andando no mato, deparou-se com uma estrada bem limpinha. Foi até lá e gritou para ver se alguém lhe respondia. Nesse caminho, viu uma plantação. Tinha melancia, mamão, melão, abóbora, banana, laranja. Resolveu experimentar as frutas e achou tudo muito bom. Andou um pouco mais pelo terreno, encontrou uma casa. A construção abrigava apenas uma mulher, muito alegre, que vivia sozinha. Ela falava rindo, de um jeito que parecia estar sempre achando graça de tudo.

A mulher viu o caçador e o convidou para entrar em sua residência: “Venha aqui, eu quero falar com você. Tome chicha! Tome mingau! Fale comigo, não fique longe”. O homem se aproximou e viu mais plantações de macaxeira, cará e batata. A dona da casa insistiu: “Venha aqui conversar comigo, não fique longe!”. O rapaz entrou e recebeu uma bacia grande com batata e cará, assados e cozidos. A mulher demonstrava sua alegria.

Então, reparou que ela, embora muito bonita, não tinha o lábio superior da boca (apenas o de baixo), de modo que seus dentes – muito brancos – ficavam à vista todo o tempo. Mas o homem ainda não conhecia o jeito dela. O caçador aceitou a oferta e, enquanto comia mingau com batata assada, no fundo da casa, a porta foi se fechando. Ele viu, virou-se e saiu. A dona da casa reagiu: “Não corra, não. Sente aqui! Eu não sou bicho!”.

O caçador queria pegar bananas do pomar da mulher. Ela protestou: “Não pegue as minhas bananas, afinal, você não come em minha casa, não pega na minha mão, não me dá um beijo...”. O homem resolveu ir embora. Novamente, ela reclamou: “Volte, não vá embora!”. Então, a mulher ficou parecendo *popopo*, gritando, correndo atrás do caçador. Mas desistiu.

O homem chegou à aldeia e encontrou seu tio: “Eu vi bicho bravo no mato como gente! Ele faz o gosto da gente, dá muita comida, chicha, mingau. Depois, quase me fechou na casa dele”. O tio perguntou: “Grita?”. O caçador respondeu: “Grita como alegre!”.

No dia seguinte, cinco pessoas foram ver o bicho. Chegaram à estrada, bem limpa e, de lá, já escutaram os urros da mulher. Ela viu os homens e começou a gritar para eles: “Eu quero ir com vocês, eu quero brincar com vocês!”. Foi buscar água, voltou, e ofereceu chicha. Os rapazes entenderam que aquele era o jeito dela, e que sua intenção era pegá-los. Mesmo assim, entraram na casa. Sempre sorridente, ela ofereceu batata assada, pamonha, macaxeira, mingau. Enquanto todos comiam, a porta foi se fechando, estreitando-se. A porta se abriu e se fechou muitas vezes. Os homens correram. A mulher ficou como *popopo*: “Vocês não vão mais comer minha comida! Eu não sou bicho!”. Mesmo assim, ela continuou sorrindo, achando graça, mostrando os dentes bonitos.

“Por que tem gente assim?”, um homem perguntou para o outro. “É o jeito dela”, o segundo respondeu. “Ei, onde foram os outros?”. Dois rapazes resolveram procurar rastro dos inimigos [*opok pita*], e acabaram por voltar para dentro da casa da mulher. “Por que vocês têm medo de mim? Eu sou mulher, eu sou gente!”, disse a dona da casa. Os caçadores disseram entre eles: “A gente não vai ficar mais aqui, não. Vamos embora! E que ninguém pegue o mamão do pomar dela, senão ela corre atrás da gente!”. Mas um deles resolveu tirar umas frutas, e a mulher gritou: “Não pegue, não. Você ficou bravo comigo. Você não fala comigo!”. Correram e chegaram de novo na picada. Foram embora para a aldeia. Decidiram que não iam mais voltar, pois aquela mulher era muito esquisita, é bicho de verdade (*kinda pita*).

* * *

Ao concluir a história, Benedito logo emendou que se deparou com um Ymywym Hyk, gritando e correndo no meio do mato, e que esse mau encontro quase o levou à morte. O narrador tinha ido caçar. Então, viu uma mulher muito bonita, de pele muito branca e extremamente simpática, embora notasse algo que remetia à sua monstruosidade: como na história que já conhecia, ela não possuía o lábio superior, deixando seus dentes à mostra. A mulher veio correndo em sua direção, gritando. Não parava quieta. O ogro, que nunca anda devagar, sempre correndo e gritando, saiu para a estrada e ficou se mexendo, gritando, rebolando, mordendo-se, como “louca” (*popopo*).

Antes de voltar para o meio do mato, o bicho pulou em cima do caçador, atirando-lhe, assim, o veneno, e foi embora.² Benedito se arrepiou, sentiu frio, começou

² O veneno parece ser condição comum para todos aqueles que interagem na floresta propondo estabelecer uma relação de predação. Lembremos que o ritual de iniciação masculina, o *osiipo*, tem como objetivo dotar os caçadores de um corpo venenoso, letal para os animais caçados. “Se o que define um homem ideal é ser um caçador habilidoso, um bom caçador é, por excelência, *amargo* ou, como dizem os Karitiana, *venenoso*: o ritual de iniciação masculina do *Osiipo*, hoje não mais praticado, era – por meio do uso do *veneno* das vespas tornadas agressivas pelos rapazes (que atacavam as colônias de insetos) e aquele do sumo da planta chamada *sojoty* [...] esfregada em seus corpos já agredidos pelas ferroadas – destinado a constituir caçadores plenos, cujo *amargor* era transmitido as suas flechas: *amargas*, ou *envenenadas*, o que dá no mesmo, elas tornar-se-iam mortais para qualquer

a tremer; sentou-se no meio do mato e chorou. Engatinhando, e sem a espingarda, conseguiu chegar, já de noite, à casa do chefe de posto da FUNAI. Benedito sabia que, quando ocorre um desses infelizes encontros, não se pode dizer o que ocorreu, sob pena de morrer do veneno atirado pelo não humano. Com o não indígena, falou que havia visto inimigos (*opok pita*): “Encontrei índio bravo no mato. Ele veio gritando, como gente”.

O caçador passou a noite com o chefe do posto. O veneno o atacou: sentia frio, o fogo não esquentava. Ficou muito fraco. Odair, o pai do rapaz, foi avisado e, chegando à casa da FUNAI, percebeu o que aconteceu: “Você não está doente. Você encontrou bicho bravo no meio do mato?”. Benedito quase contou o que aconteceu, mas, se o fizesse, morreria. Então, respondeu: “Não vi, não, papai. Nunca vi”. Odair não acreditou: “Você viu, sim. Por que você está falando desse jeito?”. O pai o ergueu e o colocou no ombro. Levou-o para casa já cantando a música do bicho. Chegando lá, deitou o filho na rede: “Você viu bicho, sim!”. O filho não admitia: “Não encontrei bicho, não. É doença!”. Odair respondeu: “Sim. Onde?”. O caçador respondeu: “Na estrada da amoreira”.

Conseguindo tirar do filho a informação de onde ocorreu o desafortunado encontro, o pai seguiu para o mato. Lá, recolheu a espingarda de Benedito e pegou as folhas por ele pisadas no momento em que foi atacado. Enquanto isso, sua mãe esquentou água para que ele se banhasse. O pai retornou com as folhas, colocadas na água morna, e cantou, cantou, cantou. De repente, o jovem caçador se restabeleceu.

À noite, chegou à casa uma visita: Tadeu, outro jovem rapaz solteiro. Benedito lhe contou: “Encontrei mulher bonita, simpática, branca, no mato”. O amigo respondeu: “Por que você não ficou com ela?”. Benedito prosseguiu: “Ela ficou gritando, se mordendo, rebolando!”. Tadeu concluiu: “Então é doida!”.

Ao dizer do ocorrido para o amigo, Benedito ficou arrepiado. O veneno dissipado voltou porque o caçador tocou no assunto com Tadeu. Voltou a ter dor de cabeça e frio. O pai, mais uma vez, percebeu o ocorrido: “Caiu de novo, meu filho? É porque você contou para seu amigo, não pode contar”. Aconselhou-o a não mais falar do que ocorreu

animal alvejado. [...] Quanto mais amargo se fica, mais *mortal* se é para os animais caçados” (Vander Velden, 2008, p. 22).

no mato. Novamente, o jovem caçador tomou banho com as folhas pisadas. Recuperou-se e não falou mais sobre o assunto durante muito tempo.

KINDA

Diana, ao dizer que Pablo parecia um Ymywym Hyk, aproximou o filho do ser que atacou seu pai. Nesta tese, já mencionei em outras ocasiões (ainda que de forma relativamente discreta) os coletivos não humanos que são classificados pelos Karitiana como *kinda*, como é o caso do ente que atacou Benedito. Vimos como Botÿj, o humano primordial, também foi o criador dos ogros, e como seu neto, Byjyty, ao caminhar pela floresta entre a terra dos Opok Soosybma e dos seus parentes, encontrou diversos desses seres pelo caminho, aos quais ofereceu carne dos inimigos em troca de notícias sobre a maneira de chegar ao seu destino.

A etnografia Karitiana já fez considerações pertinentes sobre esses seres *kinda*. Carlos Frederico Lúcio (1996, p. 20) notou que, quando os Karitiana utilizam em português o termo “bicho”, estão se referindo não aos animais que caçam, mas a esses seres monstruosos e canibais – *kinda sara*, coisa ruim, feia –, como o Dopa (traduzido como “Curupira”), Isoasodna [Cara de Fogo], Kidaharara (traduzido como “Mapinguari”), Ombaky (Jaguar) etc., todos eles feitos por Botÿj em seu impulso criador de coletivos na terra.

Felipe Vander Velden (2012b), por sua vez, ao propor um esboço de classificação Karitiana dos animais, comenta a respeito do termo *kinda* não como uma definição que abrange vários conjuntos de seres. A palavra tem tanto o sentido de “coisa” – por exemplo, *kinda jĩja* [coisa fumaça], cigarro – como

define aqueles seres que os Karitiana denominam ‘*bichos*’, na acepção próxima do uso da palavra no Brasil popular [...] Assim, são *kinda* várias criaturas monstruosas, horrendas e destrutivas que são recordadas nos mitos, mas que também povoam a floresta onde vivem, atualmente, os Karitiana, e que epitomizam o perigo que ronda as incursões pelo mato (Vander Velden, 2012b, p. 261).

Com efeito, os Karitiana sabem localizar espaços da mata que são moradas desses seres: gostam, sobretudo, de belas paisagens. Por isso, quando se adentra a

floresta, a seriedade deve ser a tônica. Não se pode se distrair pela beleza de nenhum local, ou exclamar admiração, sob pena de se deparar com algum ser disposto a assustar o incauto passante. Ademais, os bichos se aglomeram, também, no Ramal Maria Conga, antigo garimpo e aldeia que agrega uma miríade de coletivos *kinda* muito dispostos a aniquilar aqueles que decidem viver ou mesmo trabalhar naquele lugar, mantendo, por exemplo, um roçado ou uma criação.³

Vander Velden (2012b, p. 261) continua seu raciocínio lembrando-nos que, nas mudanças de estações, nas rajadas de vento, nas mortes e nas festas, diversos seres *kinda* passam pelas aldeias. Ademais, os Karitiana que realizam conduta imprópria que definem o estado *pa'ydna* (vulnerável, como vimos no capítulo anterior), como um homem ter relações sexuais com mulheres menstruadas, não manipular e consumir as caças que abate com o devido respeito, ou ainda deixar de distribuir as porções de carne aos familiares e vizinhos, são castigados por esses seres, que são os donos ou chefes dos animais. Assim, o autor considera que

Kinda [...] conota a agressividade, a periculosidade, a feiura, a asquerosidade [...] Os seres ditos *kinda* destoam da paisagem bela e segura do mundo, introduzindo nela algo de uma potência destrutiva e descontrolada, marcada pela predação, pela devoração, pela agressão despropositada e por uma existência destinada ao desrespeito pela integridade dos demais viventes e pelo derramamento de sangue. Deste modo, *kinda* funciona menos como uma categoria e mais como um qualificativo (Vander Velden, 2012b, p. 262).

A característica predadora dos seres *kinda*, parece-me, pode marcar não apenas seu *habitus*, mas também seus corpos, denotando a feiura e a asquerosidade destacadas pelo antropólogo. É o caso de Ymywym Hyk: ainda que apareça como uma bela mulher, mostra seus dentes o tempo inteiro, demonstrando sua periculosidade. Embora não

³ “Garimpeiros, por exemplo, ‘*não têm sangue*’, na sua dupla negação dos atributos sociais que compõem a plena pessoa: o parentesco, posto que sozinhos nos garimpos, longe da família e dos amigos, e também a boa conduta para com os parentes e vizinhos, em função da violência atribuída aos redutos de mineração. Os Karitiana têm bastante experiência com garimpeiros, pois a extração da cassiterita no local chamado Maria Conga, dentro dos limites da terra indígena, era feita até muito recentemente. Vários indivíduos trabalharam e mesmo estabeleceram-se em outros garimpos de Rondônia – como as lavras de ouro no rio Madeira ou de diamante no rio Roosevelt” (Vander Velden, 2004, p. 156-157; nota 54, p. 157).

tenha me dito com todas as palavras, arrisco-me a afirmar que Diana aproximou seu filho “especial” desse ser *kinda* não apenas pela agressividade desmedida que apresenta, como também por essa característica monstruosa que tanto seres *kinda* como os “especiais” apresentam, de modo que ambos são qualificados – como vimos no primeiro capítulo para os “especiais” – pelo termo *sara* (feio, ruim, mau).⁴

Os seres *kinda*, fora isso, possuem capacidades tão potentes quanto seu potencial deletério. A narrativa do Mapinguari (Kidaharara) que recolhi menciona que esse ser era capaz de apanhar com as mãos os poraquês (peixes-elétricos) presos em uma tapagem. Uma das histórias do Curupira (Dopa) que anotei, por sua vez, reforça a qualidade de seus artefatos de caça. Um homem que tinha maus instrumentos – e por isso nunca acertava nada – conseguiu convencer um curupira a emprestar seus arco e flecha, prometendo-lhe jamais dizer de quem eram os objetos. Assim, o rapaz passou uma boa temporada aclamado como grande caçador. Um dia, porém, fez o comentário proibido, e, por isso, o ogro tomou seus objetos de volta.

Contudo, um ser *kinda* pode parecer à sua vítima como um ser belo (que não deixa de ser *sara* por isso, pois mantém sua potência deletéria), como o próprio Ymywym Hyk, que sempre aparece como uma linda mulher, e o gracioso Soosyro’ot – outro ser criado por Botÿj, similar ao tatu, mas que vive na lama e tem dentes afiados – que Reginaldo e seus colegas de equipe viram no mato quando, há muitos anos, sob coordenação da FUNAI, trabalhavam fazendo as marcações dos limites da Terra Indígena Karitiana. Contaram-me que, um dia, um tatuzinho (*soosy*) apareceu para os Karitiana todo colorido e enfeitado. Embora tenha sido alertado pelos amigos que era um ser *kinda*, e por isso não deveria se aproximar demais, Reginaldo ficou encantado demais e o pegou nos braços. À noite, o Karitiana começou a passar mal, apresentando febre fortíssima. A notícia chegou à sua mãe, que ficou aflita na aldeia pelo estado do filho. Cuidado pelos demais, Reginaldo se recuperou de sua própria imprevidência e pôde continuar seu trabalho.

⁴ Não se deve passar despercebido, também, que ao menos um desses ogros, o Kidaharara (Mapinguari), não fala direito – assim como os “especiais” Karitiana. Quando narram os mitos desse ser – também em português, mas, principalmente, em Karitiana – meus anfitriões sabem fazer trocadilhos que denotam essa confusão com a linguagem que o caracteriza.

Outro caçador, quando era jovem, contou-me sua mãe, encontrou um Soosyro'ot no mato. Dessa vez, não era um ser encantador, mas em tudo parecia uma caça comum. Viu o ogro na água suja, cantando como o porco do mato o faz. Sem pestanejar, Jadir desferiu seis tiros, mas não o matou. O rapaz chegou à aldeia ardendo em febre, muito branco, pois, embora tenha visto porco, não se tratava de um deles, mas sim um ser *kinda*.

A experiência dos maus encontros pode acontecer não apenas com esses ogros definidos pelo mito do humano primordial. Como qualificativo, o termo *kinda* é suficientemente amplo para abarcar experiências com novos seres, que sempre apresentam morfologia muito peculiar. Tal foi o caso de situações vividas por dois Karitiana de gerações diferentes, todas ocorridas quando eram jovens.

Edson foi com Gustavo, esse último ainda menino de 12 ou 13 anos, para o mato caçar. Chegando lá, depararam-se com dois bichos que pareciam porcos. Eram em tudo caititus, e essa era a arma para fazerem com que o caçador incauto se aproximasse. O que denunciava que eram ogros era a pelagem dourada no dorso desses seres, como as jубas dos leões. O caçador percebeu que não se tratavam de simples porcos e que seu parente – felizmente – nada havia notado. Para não assustar o garoto, chamou-o para ir embora.

Edson viu porcos com jубas de leão, enquanto Benedito, em outra caçada frustrada, deparou-se com um filhote de hipopótamo, que chorava desesperadamente na mata. Descobriu que se tratava desse ser com a ajuda do chefe do posto da FUNAI que vivia com os Karitiana à época do ocorrido. Anos depois, meu amigo pôde se certificar, por imagens da televisão, que, realmente, se deparou com o bicho que o funcionário da FUNAI identificou.

Ele conta que, quando saiu de casa, avisou ao pai: “Papai, vou matar jacu”. O pai respondeu: “Tá bom meu filho. Temos muitos cartuchos, vinte cartuchos”. Benedito pegou a espingarda e seguiu para o mato. Rapidamente, matou um jacu. Na cabeceira do córrego, ouviu um choro, e achou que era algum passarinho. Mas era um filhote de hipopótamo: não tinha cabelo, era liso como um poraquê (peixe-elétrico). O caçador o chamou, e ele veio correndo para perto. Ao se aproximar, Benedito apontou-lhe a espingarda. O hipopótamo pulou em cima do caçador, que gastou toda a munição tentando dar cabo no bicho. Mas o chumbo não o alcançava de forma alguma.

Benedito conseguiu correr. Viu uma madeira caída e conseguiu subir, saindo do alcance do ogro. O hipopótamo não o alcançava, mas, também, não saía de debaixo de onde estava o caçador. Ficou horas por lá, até o fim da tarde. Então, optou por sair correndo, deixando para trás a espingarda. O bicho veio para cima do caçador mais uma vez, no entanto, em algum momento da perseguição, desistiu, e seguiu o seu caminho.

Quando chegou em casa, chorando, Benedito falou para o pai: “Bicho quase me pegou. Bicho grande, bravo. O pai respondeu: “Vamos matá-lo, meu filho”. Os dois seguiram para o mato. Quando chegaram ao local, encontraram a espingarda, o mato quebrado, o rastro do hipopótamo e uma trilha, mas não o ogro, que abriu caminho na floresta como um carro.

Todas essas histórias de maus encontros – com Ymywym Hyk, Soosyro’ot, hipopótamo ou porcos com juba – recontam o que Mauro Almeida (2013, p. 16) denominou “eventos-panema”. Assim como Caipora – figura que subsume, para o autor, as diversas figuras dos “donos” dos animais na Amazônia (ver também Fausto, 2008) –, panema é um pressuposto das ontologias amazônicas que “designa uma relação entre entes”: “pode ser descrito como um estado do corpo do caçador [...] uma suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina” (Almeida, 2013, p. 14-16).

Há uma ética do segredo que deve reger esse tipo de situação – como Benedito ressaltou, caiu doente uma segunda vez por haver contado a seu amigo Tadeu que encontrou um Ymywym Hyk no mato –, de modo que a menção ao que se viveu só acontece muitos anos após a experiência.

O mau encontro inverte a relação que o caçador queria estabelecer ao entrar no mato, ao abater alguma presa. Contudo, em vez de se deparar com um jacu ou um porco do mato, o caçador vê um predador – cujo corpo apresenta dentes afiados, não sente o choque do poraquê ou possui armas muito melhores do que os seus. O Karitiana que viveu um desses maus encontros passa, nessa relação, à posição de ser caçado – volta para a aldeia desarmado, com mãos e joelhos no chão.

Uirá Garcia (2012, p. 48), ao analisar histórias de infortúnios dos caçadores Awá-Guajá, defende que o estado panema é “resultado dessa vitória do ‘ponto de vista’ (para usar uma ideia do perspectivismo ameríndio) das presas animais sobre os humanos, sobretudo aquelas presas ‘inteligentes’, como os porcos ou as onças, tal como argumentam os Awá”. As narrativas Karitiana de que disponho, parece-me, reiteram a

conclusão do antropólogo, mas acrescentam um grão de sal à assertiva: há encontros – com esses não humanos predadores – em que não há vitória humana possível.

A primeira explicação que um Karitiana dá para esses maus encontros é a falta de cuidado dos pais com os filhos, particularmente, em relação ao uso de “vacinas do mato”. Ao perguntar para um amigo se ele já havia visto algum ogro no mato, respondeu-me que isso nunca tinha acontecido com ele porque foi muito bem cuidado por seus pais quando era criança, que lhe passaram todas as “vacinas do mato” necessárias para que vivesse bem e não precisasse vivenciar esse tipo de situação.

Meu amigo considera ter o “corpo preparado” para lidar com os riscos que envolvem uma caçada, pois seus pais passaram as “vacinas do mato” desde que era recém-nascido. Aos caçadores panema, aliás, é recomendado que, além de usarem o mato pisado no momento em que foram atacados para que saiam do estado de torpor que um encontro desse tipo causa, procurem utilizar “remédios do mato” que os livrem dessa condição.

Os riscos para um corpo mal cuidado, como vimos no final do capítulo anterior, são letais. O Karitiana não apenas tende a encontrar ogros no mato, como corre o risco de se transformar em um ser *kinda*, ficar *popopo* (louco) e morrer. Benta me contou que esse quase foi o destino do seu neto Tarcísio, cujos pais devem ter feito algo errado na época em que passavam as “vacinas do mato” no filho. Esse rapaz (que, em minha última visita aos Karitiana, em maio de 2014, estava aguardando a chegada do primeiro filho), quando dormia, gritava bastante, pois recebia, frequentemente, visita de espíritos maus querendo levá-lo para seu mundo. Ademais, ela notou que o neto passou a ter uma expressão facial estranha e andar de um jeito peculiar, teso, “quase como bicho”. Alertou ao pai do rapaz que o levasse para a floresta e procurasse a planta *goasodna* [dia feição], um “remédio do mato” para que aquele quadro fosse mudado. Pai e filho seguiram para o mato por duas ocasiões para que o filho utilizasse esse remédio. Desde então, ele está bem melhor.

Falamos que o jovem rapaz Karitiana, cada dia mais parecido com bicho, quase ficou *popopo*. Ymywym Hyk é um dos vários seres que meus anfitriões qualificam a partir desse estado. Vamos a ele.

POPOPO

Está claro que, quando Diana me falou que seu filho “especial” parecia Ymywym Hyk, ela queria chamar a atenção para o momento em que Pablo, ao ficar com raiva, parecia, assim como o ogro, estar *popopo* (“louco”). Tenho tratado desse estado desde o começo desta tese, trabalhando sempre com definições provisórias a respeito do termo. O objetivo, a partir de agora, é juntar esses fios e tentar compreender seu sentido para os Karitiana.

Popopo, cuja tradução literal é “morto-morto” – expressão, portanto, similar ao *mano-mano* dos Wajãpi (Gallois, 1988, p. 245; 1991, p. 183) –, nunca é traduzido dessa maneira para o português. Além de “louco” e “bêbado”, utilizam também a expressão “como morto”. Mencionamos nos capítulos anteriores que a principal definição para o estado *popopo* é que aquele que o experimenta não discerne seus parentes e passa a agredi-los –⁵ como o fazem os espíritos (*pysam'en*), os mortos Karitiana. Além disso, quem está “louco” vê não humanos – espíritos, bichos, plantas falantes, segundo os depoimentos que obtive – como pessoas. Esses ataques são potencialmente fatais: Leonel, em uma das ocasiões em que ficou “louco”, teria, dentro de sua casa, lançado ao fogo uma caixa de balas e apontado uma arma carregada para seus irmãos. Ao deixar de reconhecer os seus e os atacar, o Karitiana se transforma, momentaneamente, em um ser *kinda*.

Alguns Karitiana afirmaram que quem fica “louco” deve ser acolhido pelo pajé, diplomata em relação aos não humanos. Contudo, ao ouvir as reminiscências dos casos concretos de experimentação desse estado, apenas no caso de Leonel foi mencionado que o xamã realizou algum tipo de tratamento; nas lembranças daqueles que conversei, os demais membros do grupo que ficaram *popopo* foram auxiliados por sua família. A lógica xamânica não está, portanto, restrita à figura do pajé. A descrição mais cuidadosa de que disponho nesse sentido é a de quando Benedito foi atacado pelo Ymywym Hyk e seus pais prepararam-lhe o banho quente de ervas que o restabeleceria (ao som do canto do ogro produzido por Odair).

⁵ João Jackson Bezerra Vianna, José Juliano Cedaro e Ari Miguel Teixeira Ott (2012, p. 101), ao investigarem o uso de bebidas alcoólicas entre os Karitiana, chegaram ao termo *popopo* e, admitindo que trabalhavam com uma definição provisória, enfatizaram que o termo abarca “comportamentos bizarros, com uma agressividade desmedida ou despropositada”.

Desde a gravidez, há diversos cuidados que são tomados para evitar esse estado. Como já foi dito no capítulo anterior, os peixes jacundá e piau não devem ser consumidos pela gestante, assim como o veado-roxo e o jacu. Além disso, dentre as “vacinas do mato” que devem ser passadas no bebê está o *popopo’apo* [folha *popopo*], que previne esse estado.

Não disponho de histórias que especifiquem esse estado para os peixes mencionados, mas a versão Karitiana do mito do roubo do fogo esclarece os motivos pelos quais o veado e o jacu são assim considerados. Quando o fogo dos Karitiana apagou – e tiveram que comer pamonha, chicha, macaxeira e carne crus –, o *Byyj*⁶ soube que o Jaguar tinha fogo. Então chamou Macaco, Cotia, Jacu, Veados, Mutum e Jacamim para conversar: “Vamos pegar o fogo do Jaguar, que está bem ali!”. A Cotia, com a ajuda de sua avó Caranguejo, realizou o feito. Antes dela, o Mutum, o Jacamim, e o Macaco ensaiaram fazê-lo, mas, por motivos diversos, não conseguiram. Tanto o Veados como o Jacu tentaram, mas, no meio do caminho, ficaram loucos. Não foi possível voltar para a aldeia com o fogo. Ambos correram muito, só que, no meio do caminho, pararam, reviraram a cabeça e gritaram. Por isso, o Jaguar conseguiu pegar o fogo de volta.

Assim, os caçadores Karitiana caracterizam o veado-roxo e o jacu. Embora corram bem, na fuga, param, reviram a cabeça e gritam, e é esse momento que permite àquele que os persegue abatê-los. Portanto, a cabeça de ambos é desprezada como

⁶ O *byyj* (chefe), chamado em português também de “chefe tradicional”, é uma posição hereditária que, nos dias de hoje, exerce função cerimonial importante nos rituais. A memória dos Karitiana a respeito do tempo em que viviam apartados dos não indígenas descreve tal personagem deitado em sua rede, sempre com sua borduna, dando ordens e sendo servido pelos demais. Tal condição foi testemunhada pelos primeiros religiosos que travaram contato com o grupo liderado por Antônio Moraes que vivia às margens do rio Candeias, no final dos anos 1950 (Vander Velden, 2011b, p. 32, 46). A relação do chefe com Botÿj é de neto e avô, glosada pelo termo *yombyj* (no qual podemos verificar o termo *byyj* em sua composição). Recordando as considerações de Landin (1989) e Lúcio (1996) sobre as relações de parentesco do grupo, o Ego, a depender se é masculino ou feminino, iguala-se ao avô ou avó paternos. Tanto é assim que ambos possuem o mesmo nome e, ainda, que pai e filho se chamam pelo mesmo termo, *y’it*, uma vez que o Karitiana último é o eu renovado do seu avô paterno. Os demais Karitiana se relacionam com seu demiurgo por meio da afinidade (Viveiros de Castro, 2002d, p. 160), chamando Botÿj pelo termo *ysyymbo*, cunhado ou sogro, para os homens, e *yman*, marido, para as mulheres. As chefias hereditárias, seus papéis rituais e políticos e a natureza de seu poder, vêm sendo discutidas, particularmente, por pesquisadores que trabalham na região do Xingu (Menget, 1993a; Barcelos Neto, 2008, p. 243-317; Guerreiro Jr., 2012).

alimento,⁷ e a mulher, quando está grávida, não deve comer nenhuma parte desses animais, sob pena de seu filho nascer *popopo*. Contudo, os veados-roxos e jacus não são verdadeiramente “loucos”: o grupo afirma que esse “é o jeito deles”, “a cultura deles”. Do ponto de vista Karitiana – lembrando que seu pressuposto de pensamento é que seres diversos veem o mundo de formas distintas (Viveiros de Castro, 2002e) –, que eles assim aparecem, de modo que é aos humanos que a ingestão de suas cabeças pode levar ao estado *popopo*.

Quem fica “louco” tem muita febre, morde a língua, baba, grita, fica tonto, corre, não para quieto, se mexe, rebola, como na descrição de Benedito ao Ymywyn Hyk. Com efeito, qualquer Karitiana pode experimentar esse estado, e nem mesmo um *byyj* (chefe) escapou de se tornar “louco”. Uma das narrativas que anotei em campo conta a história do *byyj popopo* (chefe louco). O *byyj* era solteiro, e vivia junto da irmã e do cunhado. Eles sabiam que não podiam gritar enquanto o *byyj* dormia, porque senão ficava “louco”. Em uma noite, enquanto o *byyj* e seu cunhado já estavam deitados, a irmã tecia uma rede à luz das velas de caucho. Nesse ínterim, um inimigo (*opok pita*) chegou à frente da casa. A mulher percebeu e pensou: “Vou acordar meu irmão”. Ela apagou a vela, foi para onde o irmão estava e tentou tapar sua boca para ele não gritar. Queria conversar, avisar, cuidadosamente, que o inimigo havia chegado. Mas não deu tempo: o *byyj* acordou “doido”, correndo e gritando. O contrário se assustou e fugiu.

Dentre os vários Karitiana que ficaram “loucos”, conversei com duas mulheres, ambas com cerca de 50 anos, que experimentaram esse estado quando eram crianças. Em ambos os casos, o uso da planta *popopo apo* [folha *popopo*], nelas aplicadas por seus pais em meio à crise, permitiu que as mulheres saíssem desse estado. Uma delas lembra-se que estava em casa com febre e, mesmo assim, foi para o rio, tentar encontrar a mãe e a irmã. Chegando lá, desmaiou e caiu na água. Recorda-se apenas de ter acordado já em casa, bem melhor. No outro depoimento, a Karitiana se lembra de ver as árvores como gente, rindo para ela, enquanto ela mesma não reconhecia seus parentes, via-os

⁷ As cabeças das caças são vedadas aos homens e comidas pelas mulheres corresidentes do caçador, para lhe darem sorte, no horário em que essas presas costumam aparecer para ele. Desse modo, a cabeça de paca deve ser comida à noite; a do macaco, pela manhã, e assim por diante. Quando uma anta é morta, sua carne tem de ser oferecida, rigorosamente, a todos os Karitiana (inclusive, aos que vivem em outras aldeias e na cidade), por isso, não apenas os corresidentes do caçador a ingerem – um conjunto maior de mulheres próximas a ele também.

como bichos (*kinda*). A criança *popopo* não percebia mais o mundo como humana, e seu restabelecimento – a partir do uso de um “remédio do mato” – ocorreu quando deixou de ver as plantas sorridentes, e voltou a distinguir seus parentes como verdadeiramente humanos.

O estado *popopo*, que (novamente) deve ser compreendido à luz do perspectivismo ameríndio – em que a transformação em um não humano implica perceber o mundo e construir nexos de um novo ponto de vista –, faz jus à observação de Viveiros de Castro (2002e, p. 391) de que “a metamorfose ameríndia [...] não é um processo tranquilo, e muito menos uma meta”. Não apenas quando nasce, mas, durante toda a vida, o Karitiana deve tomar cuidados para não ficar “louco”. Por exemplo, não é recomendado que coma os frutos da seringueira – *go harara* [dia gargalhada] – e um outro denominado *byky’o*, que deixam aquele que os ingere *popopo*. Outras substâncias levam à transformação de um ser em *popopo*: o peixe, após o contato com o timbó; o homem, quando ingere (além das frutas mencionadas) cachaça.⁸

A primeira explicação para um Karitiana ficar *popopo* é a falta de cuidado dos pais quando era bebê. Mas, a princípio, ao saber que ingeriu os frutos mencionados, ou tomou bebida alcoólica, ele mesmo se torna responsável por seus atos. Quando Eugênia e Benedito passeavam na aldeia em que vive a filha, e a mãe demonstrou preocupação com o filho que mora na mesma aldeia porque bebe muito, o pai retrucou, dizendo que ele era adulto e sabia muito bem o que estava fazendo.

É por conceber as bebedeiras como transformação em *popopo* – deixando de ser, temporariamente, humanos, portanto, e adotando um comportamento potencialmente letal – que os Karitiana afirmam que de nada se lembram quando experimentam esse estado.⁹ João Jackson Bezerra Vianna, José Juliano Cedaro e Ari

⁸ O cachorro quando tem a doença rúbia também é chamado de *popopo*. Contudo, não consegui descobrir qual é a substância que o transforma em “louco”, segundo os Karitiana.

⁹ Os Karitiana afirmam que aprenderam a beber com os não indígenas em bailes de forró. Hoje, com suas terras indígenas livres de garimpeiros e madeireiros, os que experimentam o estado *popopo* no geral tomam bebidas destiladas sozinhos (Vianna, Cedaro & Ott, 2012, p. 99-100). Com efeito, mesmo a referência que tive da fabricação de chicha azeda – usada pelos guerreiros antes das expedições e vomitada com os cabelos dos contrários, indicando incursões bem-sucedidas – em nada remete às cauinagens de outras populações Tupi, como, por exemplo, os Yudjá (Lima, 2005). O drama ora posto não é exatamente aquele que Tânia Stolze Lima (2005, p. 353-354) nos narra: “O cauim oferece o contexto para a expressão coletiva da produção de semitons ou de basculações de categorias diádicas

Miguel Teixeira Ott (2012, p. 100) narram o depoimento de um Karitiana que, após uma bebedeira, acordou no dia seguinte e notou que sua esposa estava com os dois olhos roxos. Ao indagar quem fizera aquilo, ela contou que tinha sido ele mesmo, bêbado. O marido de nada se lembrava.

Nem todo Karitiana, contudo, chega a esse ponto: há os bons bêbados (*popopo hãryj*), que experimentam essa transformação sem causar confusão aos demais, e os maus bêbados (*popopo sara*, bêbado mau, ou *popopo pa'ira*, bêbado raivoso), que criam problemas. De fato, chegar a esse estado, ainda que não seja incomum – as notícias de brigas iniciadas por bêbados são constantes –, não é algo bem visto pelos Karitiana. “Os bebedores contumazes aceitam e concordam que seus hábitos têm um impacto na vida coletiva” (Vianna, Cedaro e Ott, 2012, p. 101). Eles expressam vontade de parar de beber, mas não conseguem fazê-lo. Palavras mais duras foram utilizadas pelos Karitiana no “Seminário sobre a Política de Atenção Integral à Saúde Mental da População Indígena”,¹⁰ realizado em maio de 2013 pela Universidade Federal de Rondônia e o Distrito Sanitário Especial Indígena de Porto Velho (RO) (Pereira, Cemin, Cedaro & Ott, 2013). Indagados sobre o uso problemático de bebidas alcoólicas, assim se expressaram:

que geralmente seriam exibidas na socialidade doméstica como discretas. E é mesmo como uma arte que tudo pode se mostrar. Requer habilidade a um homem, creio, o processo de transformação de uma irmã *nana* (classificatória) em uma afim virtual: até quanto é possível brincar com ela? Como alegrá-la e fazer-se alegrar? É claro que isso é uma ‘intrusão’ da afinidade na consanguinidade (terminológica), mas é igualmente verdadeiro que a leveza dada à brincadeira diz que o tratamento é ‘respeitoso’. Do mesmo modo, até quanto pode uma mulher ridicularizar um afim *nana*? Até quanto pode ela desdobrar uma sequência de pequenos gestos de agressividade, fingidos a princípio, mas a caminho progressivo de um gesto que realmente machuque? O problema é, além disso, que como em todos os encontros – ou quase todos, pois que digo eu? – cada pessoa está sob o olhar de outras, imaginando o que supõem poder imaginar, os olhares podem ser descontraídos; a raiva sobe, desce a vergonha. Toda pessoa acha-se assim suscetível a uma gama variada de afetos, porque as relações são postas a variar”. Nesses casos tomados como problemáticos entre meus anfitriões, apenas um – o que ingeriu cachaça – diferencia suas relações, experimenta a raiva e a vergonha. Para os Karitiana, ainda é necessário (e esse é um ponto importante que retornarei ao final do capítulo) investigar o uso de bebidas alcoólicas não indígenas coletivamente (e, aliás, com a participação de mulheres), que ocorrem, principalmente, na cidade, mas também nas aldeias. Além de saber da ocorrência desses encontros, geralmente organizado por um casal que convida mais alguns poucos, em que tomam cerveja e bebidas destiladas juntos, ouvi relatos de que, em comemoração do Natal, todos os Karitiana – incluindo os pastores e suas esposas – bebem coletivamente.

¹⁰ Nesse encontro, participaram representantes das seguintes populações: Gavião; Arara; Zoró; Oro Nao (Wari); Oro Mon (Wari); Jabuti; Tupari; Aruá; Tenharim; Parintintin; Jiahui; Uru Eu Wau Wau; Amondawa; Aruá; e Karitiana.

“Em relação ao alcoolismo, e mais ainda o uso de drogas ilícitas, a comunidade não aceita. Vê como safadeza, fraqueza, que a pessoa não vale nada” (*apud* Pereira, Cemin, Cedaro & Ott, 2013, p. 137).

A lógica da feitiçaria tem um papel importante nesses casos de pessoas *popopo*. Já foi mencionado que o “especial” Leonel, segundo sua família, experimentou o estado *popopo* após um outro Karitiana tê-lo causado malefício. Desconfia-se que os que abusam da cachaça também foram enfeitiçados por alguém que queira, por qualquer motivo, fazer-lhes mal. Aliás, no referido Seminário de 2013, a respeito das pessoas que fazem uso frequente de bebidas alcoólicas, os Karitiana reafirmaram essa compreensão: “tradicionalmente se entende como um castigo ou um feitiço” (*apud* Pereira, Cemin, Cedaro & Ott, 2013, p. 138). Um dos bêbados contumazes, explicou-me um amigo, foi enfeitiçado pela esposa, que fez um feitiço com minhoca, óleo – que, lembremos, anula o efeito das “vacinas do mato”, tornando a pessoa propensa ao estado *popopo* – e o nome do marido escrito em um papel. Uma das histórias de pessoas que ficaram “loucas” que mais me impressionou foi a de uma moça que, avalio, há uns quinze ou vinte anos, morreu no parto de seu primeiro filho. Pouco antes de falecer, ficou “louca”: perdeu o controle do corpo e espumou pela boca. Uma das explicações para essa morte (e a do bebê) foi a feitiçaria – com mel, cabeça de veado (*popopo*) e cabelo – feita por sua sogra, que dela não gostava.

Embora nomeado pelo termo equivalente ao utilizado pelos Wajãpi para designar um estado – ambos utilizam expressões “morto-morto” e a traduzem como “louco” (*popopo*, em Karitiana, e *mano-mano*, Wajãpi) – e a explicação para a ocorrência dele seja a falta de cuidado dos pais na cova do filho, as similaridades param por aí. Para o grupo do Norte Amazônico, outra justificativa para o estado *mano-mano* é a injúria das mulheres à Anaconda, quando estão tomando banho no rio menstruadas. Quem experimenta o estado *mano-mano* perdeu, momentaneamente, a alma: o *añã* (como foi visto no capítulo anterior, termo genérico para os agressores não humanos) manda um vento que “faz virar a cabeça, provoca vertigens” – a pessoa cai, não consegue enxergar direito e finalmente perde os sentidos” (Gallois, 1988, p. 260).

No caso do estado *popopo*, nunca ouvi dos Karitiana a formulação do roubo da alma. Como já foi mencionado, a ênfase na construção da matéria é tamanha que a “loucura” parece muito mais um definimento do corpo, novamente, pela falta de

cuidado dos pais, pela feitiçaria ou o uso de substâncias que deveriam ser evitadas. *Popopo* – “como morto” – relaciona-se, parece-me, mais à ausência de reconhecimento dos vínculos de parentesco, em que o Karitiana emula o comportamento de um *pysam’en sara*, espírito mau.

Aliás, outro feitiço Karitiana é a ingestão da mistura do veneno do sapo-cururu à chicha. Essa, porém, não leva o Karitiana ao estado *popopo*, mas diretamente à morte: transforma o desafeto em espírito.

PYSAM’EN

Os espíritos (*pysam’en*) foram assunto constante no capítulo anterior: os cuidados que os Karitiana realizam quando nasce um bebê são pensados, em boa medida, como um antídoto à aproximação desses seres. A placenta e as demais substâncias do parto são depositadas em troncos com espinhos, para que tais espectros não queiram alcançá-los; o tufo de pelos do meio da cabeça é cortado (ver figura 3), para que os mesmos não o puxem; infusões de plantas são passadas logo nos primeiros dias em que o pai sai para a roça, para que o bebê não seja atacado; as “vacinas do mato” *syrypotap* [folha desvio], *gopatoma* [dia *patom*] e *gopatom’i* [dia *patom* pequeno] são usadas para que os espíritos não tomem o novo ser como alvo de suas ofensivas.

Ao realizarem essa descrição, notei que os Karitiana pareciam resumir uma miríade de agressores aparentemente muito mais vasta – como *Popo’ototy* [Grande Cair Morto], *Syypoharadna* [Olhos Lambidos], *Amorengga* e *Horandyp* – do que apenas os mortos (similar ao “efeito-espírito” tal qual proposto por Viveiros de Castro, 1986, p. 218). Os espíritos tampouco são apenas uma coisa só: com efeito, e como já anotou Felipe Vander Velden (2004, 2007), quando um Karitiana morre, ele se fragmenta, e quatro espíritos (*pysam’en*) (almas ou sombras) referentes à pessoa passam a existir no cosmos.¹¹ Sobre esse assunto, os dados que obtive em campo são ligeiramente distintos

¹¹ Nessas ocasiões, os Karitiana se preocupam em realizar o enterro ao fim da tarde ou, no máximo, no dia seguinte ao falecimento, para evitar que os mesmos se desprendam do cadáver antes de ser sepultado. O morto segue para a cova no caixão, acoplado a uma rede. O uso da urna, embora plenamente incorporado, ainda provoca discussão sobre o quanto dificultaria a saída do espírito: para evitar esse tipo de problema, ouvi dizer que o esquife deve ser utilizado desparafusado, ou sem o vidro

daqueles obtidos pelo antropólogo,¹² de modo que primeiro descreverei as informações por ele coligidas para, depois, apresentar o que os Karitiana falaram sobre o assunto comigo.

Assim, segundo Vander Velden (2007, p. 283-285), os Karitiana, ao falecerem, transformam-se em espíritos *opok* [cabeça branca], *pyyt*, *birit* e *bysy*. Os espíritos *opok* vivem na terra e, com o passar do tempo, transformam-se em certos tipos de jaguares que rondam as aldeias. São

muito brancos, de cabelos alvos, que vagam pela floresta com os braços abertos e grandes dentes de onça expostos. O encontro solitário com estas criaturas ameaçadoras é perigoso, pois elas devoram as pessoas incautas: os *pysam'en opok* são “bichos” (*kinda* [...]) que não reconhecem nem mesmo os parentes vivos; esses espíritos, dizem os Karitiana, “não falam, andam aos solavancos e não têm sangue” (Vander Velden, 2007, p. 283).

Os espíritos *pyyt* também vivem no mesmo patamar do cosmos que os Karitiana. Depois de um certo período na aldeia, transformam-se nos cacos de cerâmica que encontram pelo mato.

Eles são a imagem da pessoa falecida, sofrem as mesmas dores que ela sofreu quando viva e procuram o contato de seus antigos companheiros. Contudo, este é um contato maléfico, porquanto o avesso das boas relações mantidas em vida: os *pysam'en pyyt* oferecem comida e sexo aos que encontram, mas a aceitação dessas ofertas significa a morte certa para aqueles que, vivos, compartilham inadvertidamente do mundo dos mortos (Vander Velden, 2007, p. 283).

frontal. Os Karitiana me explicaram que o espírito atravessa a sepultura através do buraco feito por um calango. Do dia seguinte ao enterro em diante, passam a verificar o túmulo em busca desse sinal. É por meio dessa passagem que os espíritos se desligam, a partir de então, de forma permanente, do corpo.

¹² Vander Velden reconhece que “o destino póstumo – assim como tudo o mais que se refere aos espíritos e ao universo sobrenatural – é um dos pontos de maior discordância, hoje, entre aqueles que são crentes e os Karitiana não convertidos” (Vander Velden, 2007, p. 294 nota 12). Embora não endosse essa divisão, que, inclusive, nubla as diferenças entre os evangélicos do grupo, também tenho a impressão de que os Karitiana estão preocupados com essa questão e propondo interpretações – em diálogo, resalto, com o que dizem pastores de confissões diversas com os quais se relacionam – sobre o destino póstumo. Em minha última viagem a campo, em maio de 2014, o pajé, que tinha acabado de perder um filho, contava-me que estava intrigado a respeito da vida junto de Botÿj. Não seria possível viverem no céu apartados dos não indígenas, sendo que, nos dias de hoje, passam a vida toda em interação com os mesmos.

Os espíritos *birit* vivem nas nuvens e estão associados “ao vento, aos redemoinhos e aos temporais”. São eles que “interagem com o xamã [...] nos rituais de resgate de almas raptadas por espíritos maléficos”. Assim como os espíritos *pyyt*, as “almas” *birit* “conservam algo de sua ‘personalidade’, pois o pajé pode reconhecer nelas antigos companheiros e mesmo parentes já falecidos há muito tempo” (Vander Velden, 2007, p. 284).

Por fim, os espíritos *bysy* são os que vão para a companhia de Botÿj.

Os Karitiana observam que o céu “chupa” o sangue do morto que está na terra – pois, na geografia desta sociedade, céu e terra formam um espaço contínuo: *ge ambo*, dizem, literalmente: “o sangue subiu”, ao comentarem as nuvens róseo-avermelhadas que surgem no horizonte em dias de funeral. [...] Uma vez no céu, as almas reencontrarão seus parentes já mortos, pois são eles que descem até o túmulo para buscar os recém-falecidos, ainda confusos e “amolecidos”, “como crianças que acabam de nascer”. Lá terão seus corpos renovados por Deus e jamais envelhecerão; terão eternamente uma vida de fartura e alegria, sem as dores e aborrecimentos que infestam o universo dos viventes (Vander Velden, 2007, p. 285).

Já os nomes que anotei são os seguintes: *opok* [cabeça branca], *pyyt*, *ohap* [cabeça levantada] e *kyri*. Além de as designações não coincidirem com as anotadas por Vander Velden (2007), elas também, a depender do amigo com quem conversei, podem se referir ao mesmo tipo de espírito. Esse aspecto parece importante de ser ressaltado para que tais nomes não indiquem tipologias excessivamente fechadas: não se trata, exatamente, de designações de classes de seres, mas de características dos diferentes espíritos que são ressaltadas aos Karitiana por tal ou qual nome.

Assim, os espíritos *opok* e *ohap*, que se referem aos seres que vivem na terra e assustam meus anfitriões, são bastante perigosos. A descrição que possuo é similar à de Vander Velden (2007, p. 283): tais seres estão sempre dispostos a matar – e por isso são, também, bichos (*kinda*) –, particularmente à noite, quando andam na estrada à procura de vítimas incautas. Assim como o poraquê (peixe-elétrico), eles dão choque naqueles dos quais se aproximam, e matam sempre de forma muito dolorosa: as mulheres, apertando os peitos delas, enquanto os homens são agarrados pelos testículos. São carecas, andam com os braços e boca abertos, a cabeça levantada, os olhos semiabertos – pode aparecer aos Karitiana também com o pescoço cortado. Aliás, esses seres vivem

na aldeia à procura de restos de comida, como os cachorros. Por isso, os restos, se não compartilhados com os animais domésticos (Vander Velden, 2012b, *passim*), precisam de tratamento adequado para que aqueles que se alimentaram deles não enfraqueçam.¹³ Um certo tipo de mosca grande indica a presença desses seres, pois as mesmas são seus piolhos. Com o passar do tempo, de fato, transformam-se em jaguares denominados *ombaky pymambap*, cuja periculosidade a um caçador é imensa (e sobre os quais não quiseram muito se alongar).

Uma versão de que disponho sobre os espíritos *pyyt* coincide com a descrição de Vander Velden (2007, p. 283): tais são os seres, em tudo idênticos à pessoa morta, que tentam seduzir os que estão vivos para seu mundo, oferecendo comida e sexo.¹⁴ E o *pysam'en kyri* é aquele – chamado por Vander Velden (2007, p. 284) de *birit* –, que mora nas nuvens, protege os Karitiana e, quando vêm à terra visitar os vivos, são facilmente identificáveis, pois espalham seu cheiro de tucumã por onde estão. Esses seres são os donos dos tapires e espíritos-auxiliares do pajé: Yjtamirim, Yjtamama, Tasomama, Yjtasoma, Taohira, Yjtanigna, Yta'ĩ, Jõnso Mirim.¹⁵

¹³ A regra foi cuidadosamente observada quando da refeição ocorrida após o falecimento ocorrido enquanto estava em campo, que contou com os espíritos que levaram a morta para sua nova morada. O neto mais velho da falecida recolheu todos os ossos e demais restos e os depositou em um vegetal com espinhos, para que os espíritos *opok/ohap* não os comessem.

¹⁴ Complemento a descrição de Vander Velden (2007, p. 283) sobre o espírito *pyyt*, “eles são a imagem da pessoa falecida, sofrem as mesmas dores que ela sofreu quando viva” e também após transformar-se em cadáver. Portanto, quando uma pessoa morre, os Karitiana vedam a autópsia, alegando que ela deve ser enterrada sem alteração do corpo após o óbito. Contudo, em um dos Karitiana que faleceu recentemente por conta de um acidente na mata, o Instituto Médico Legal não autorizou a liberação do corpo sem autópsia, de modo que foi feito um corte em sua coxa para determinar se, de fato, o acidente havia gerado o falecimento. Quando os visitei em maio de 2014, a família estava ainda inconformada com o ocorrido, pois, para ela, o rapaz passará a eternidade com a perna cortada.

¹⁵ “A anta é considerada um animal *sagrado* (o termo é nativo). Sua carne deve necessariamente ser partilhada por todos os membros da comunidade e consumida com silêncio e circunspeção. Seu sangue – considerado o mais forte (*ge pykõrõngo*) dentre todos os animais – até hoje é esfregado nos corpos de crianças e jovens para que eles se desenvolvam *fortes* e *duros*. [...] Cizino disse-me que ‘*espírito também é chefe de caça*’ e que quando se abate uma anta é porque o dono/chefe ‘*liberou, porque é caça mais sagrada*’ para os Karitiana: ‘*quando mata anta, caçador tem que dar carne para todo mundo na aldeia, não pode deixar ninguém sem pedaço, senão o caçador vai ter doença. Porque espírito deu caça para todo pessoal*’. O pajé afirmou ainda que os espíritos que dão antas para os caçadores são Yjtamama, Yjtasoma e Yjta'ĩ. Esses três espíritos antropomorfos são como auxiliares do pajé, pois é a eles que Cizino recorre nas sessões xamânicas” (Vander Velden, 2012, p. 245, nota 17). Até recentemente, o pajé afirmava que seu principal espírito auxiliar era Yjtamama, seu irmão que morreu baleado por um seringueiro. Atualmente, quem tem vindo muito à terra é Taohira, seu outro irmão que foi o principal

Na outra variante, os espíritos *pyyt* e *kyri* se referem à mesma classe de seres. Esses não causam maiores transtornos aos vivos, pois vão viver longe dos Karitiana num grande cerrado com muito pau caído. Lá, levam uma boa vida – fazendo deles seres alegres, que gostam de cantar –, muito similar à que tinham na terra: têm família, caçam, fazem roça.

Embora não tenham nomeado pelo termo *bysy*, alguns Karitiana também comentaram algo sobre os espíritos que vão para a companhia de Bot̃j̃j. Como já mencionei, o tema é delicado e vem sendo mais objeto de reflexão do que de afirmações. Assim, somente após os Karitiana se transformarem em carne para Bot̃j̃j e seu pessoal – os corpos ficariam à espera de serem ingeridos em gôndolas que ocupam grandes corredores, como os alimentos dispostos nos grandes supermercados – é que os Karitiana se tornam também deuses: seres belos, muito brancos, altos, fortes, de olhos azuis, nariz e boca pequenos, que jamais adoecem. Essa versão é próxima do mito de Bot̃j̃j tal qual descrito por Lúcio (1996, p. 31):

Casa de Bot̃j̃j é diferente. Muito grande. Tem panela grande de chicha no meio da casa dele. Bot̃j̃j não bebe água, só chicha. Dentro da chicha tem *boroja* [sucuri] e *saara* [jacaré]. [...] No fundo da casa dele tem prateleira grande, onde estão armazenados os *pysam'en* daqueles que Bot̃j̃j vai comer. Todo mundo ele come: Yjxa [Karitiana], Opok Pita [Contrários]... ninguém escapa dele não. Quando a gente morre, a gente vai para casa de Bot̃j̃j e ele come a gente.¹⁶

Por intermédio dessas descrições e das de Vander Velden (2007, p. 283-285), se refletirmos sobre algumas das cenas de interação dos Karitiana com os espíritos já descritas, veremos que, quando estão preocupados com esses seres fazerem algum mal a seus filhos, pensam, sobretudo, nos espíritos nomeados pelos termos *opok/ohap* e

interlocutor do casal Landin (os linguistas-missionários que viveram com os Karitiana entre 1972 e 1977) e talvez o primeiro Karitiana a fixar residência em Porto Velho, em uma choupana no terreno que abriga também os escritórios da FUNAI, e que veio a falecer, atropelado, ainda bastante jovem.

¹⁶ E se aproxima da descrição de Viveiros de Castro (1986, p. 519-523) sobre o processo de cozimento do morto Araweté, transformando-o também em deus: “Executadas, as vítimas são esquartejadas e cozidas em uma grande panela de pedra (*itã ãã'ẽ*). [...] Todos os deuses, e mortos-virados-divindade, comem esta carne da alma. [...] Em seguida o ressurrecto, ou re-composto, é carregado (o gesto é de carregar uma criança adormecida) até o *odipidakã*, um banho de água efervescente, i.e. que *ferve sem fogo*, que lhe ‘troca a pele’ e o ‘revive’, tornando-o forte, jovem e belo. Tornou-se Maĩ”.

pyyt, que vivem muito próximos a eles. Também, é possível imaginar que, quando os Karitiana dizem que *popopo* (“louco”) é “como morto” – *Popopo pop horoj* –, referem-se a esses tipos de espíritos que lhes pregam sustos, estão sempre à espreita para que possam atacá-los.¹⁷

Os espectros dos parentes mortos – *opok/ohap* e *pyyt* – sentem saudade dos vivos e fazem de tudo para se aproximar. Assim, se um Karitiana ouve alguém bater à porta de sua casa e pede que a visita entre, pode, em vez de encontrar o parente, receber um choque. Na estrada, os espíritos são os responsáveis pelos (frequentes) acidentes com veículos motorizados. Principalmente à noite, frequentam redutos ermos das aldeias, assustando quem se arrisca por esses locais. Em uma das minhas estadias em campo, dois homens bastante reputados como caçadores viram um homem nu, com borduna e arco e flecha, no entorno da casa de reunião da Aldeia Central. Também, são evocados para explicar pequeninos incidentes cotidianos. Em uma tarde ensolarada, acompanhada de um grupo de adultos ao pé de uma laranjeira, a fruta que comia caiu da minha mão: para meus amigos, um desses entes tomou a laranja de mim.

Fui hóspede de um Karitiana para o qual os espíritos vivem em seu encalço. Em um pernoite no quarto ao lado do seu, despertei com seus gritos e a conversa que teve com sua esposa, tão logo por ela foi acordado. Na primeira hora da manhã, seguiu para o mato e trouxe um monte de folhas de *syripotap* [folha desvio] (ver figuras 12 a 15). Colocou algumas embaixo do seu travesseiro e as amarrou em pequenos conjuntos que espalhou pela casa, pendurando-os nas portas dos quartos. Alegou que os ramos anteriores já estavam secos e, portanto, vencidos. Por isso, não faziam mais os espectros se desviarem dele.

¹⁷ E parecem ser a “persistência da memória” (compartilhada por aqueles que ficaram) dos Karitiana que já se foram, como se refere Eduardo Viveiros de Castro sobre os espíritos *tq’o we* Araweté. “Todas essas manifestações espectrais, múltiplas, dos ausentes, se dão fora de sua vontade ou consciência: ninguém sabe de seu *tq’o we*. Ele é, propriamente, inconsciente – eu diria mesmo que ele marca o lugar do inconsciente, para os Araweté, nessa sua exterioridade ao sujeito, sua relação com o desejo, sua cumplicidade com o corpo, e sua compulsão à repetição. Um *tq’o we* é, portanto, *bide pe* em sentido forte: ex-Pessoa, Pessoa separada de si mesma, Pessoa ausente, Objeto. É tudo isso que morre, devorado pela podridão. O *tq’o we*, em suma, é algo que menos que *existe*, antes *insiste* ou *subsiste* na superfície das coisas, ao modo dos ‘incorporais’ estóicos. Ele é puro acontecimento, um *efeito*, uma persistência da memória” (Viveiros de Castro, 1986, p. 506).

Com os novos ramos espalhados pela casa, certamente não aconteceria outra vez o ocorrido da véspera: no meio da noite, um espírito veio em sua direção, tentando, de todo modo, levá-lo consigo, matando-o. Dormindo, meu amigo tomou um choque. Tentou gritar, mas não conseguiu. Seu corpo ficou completamente teso. Quando conseguiu, imediatamente, sua esposa o acordou. Com esse gesto, ela impediu a entrada do espírito no corpo de seu marido. Se isso acontecesse, seria necessária a intervenção do pajé, que conversaria com o espírito tentando dissuadi-lo do intento.

Nesse ataque, meu amigo não chegou a ver o rosto de nenhum parente. Se o espírito se parece com alguém da família, é sinal de que essa pessoa vai ficar doente. Isso já ocorreu uma vez, quando meu anfitrião teve um encontro desses com um espírito que parecia sua mãe.

Meu amigo já trocou de cama, vem colocando regularmente folhas pela casa e também lavou sua residência com a infusão dessas mesmas ervas. De quando em vez, contudo, tem esses maus encontros. Como já mencionei, os Karitiana afirmam (novamente) que tal fato advém de serem filhos de pais que não tiveram, quando bebês, o cuidado que deveriam quando da imunização com as “vacinas do mato”: fizeram sexo, comeram gordura, esqueceram-se de alguma folha do conjunto de plantas necessárias, e assim por diante. Essas pessoas devem redobrar sua atenção quanto ao uso dos “remédios do mato” na vida adulta.

Mas não é qualquer espírito que atormenta seus parentes vivos. Mesmo esses seres que vivem junto aos Karitiana não necessariamente trazem mal. Se o espírito é bom, vai proteger sua família dos outros entes. Uma criança falecida, por exemplo, pode ajudar um irmão também pequeno, acompanhando-o em suas atividades, fazendo com que ele não se machuque. Assim, podem ajudar a mãe a criar os filhos. Ao conversar pela primeira vez com a viúva de Tom, jovem Karitiana que faleceu precocemente por câncer, perguntei-lhe se havia sonhado com ele após o falecimento. Ela me respondeu prontamente que apenas uma vez, quando ele pediu para que todos passassem “remédios do mato”. Ao me relatar que o marido lhe fez esse pedido, minha amiga o colocava no rol dos bons espíritos, cuja intenção é proteger os vivos. Caso os Karitiana percebam que estão rodeados de espíritos maus, a realização das festas é imprescindível. Nessas ocasiões, são oferecidas as comidas para os espíritos *birit*, que cuidam dos Karitiana – caça, chicha, canjica e jatuarana –, para que os proteja.

Assim como é perigoso um espírito ver um Karitiana – o segundo pode sofrer um ataque do primeiro –, o contrário também o é, pois quem está vivo pode se dispor a conhecer mais seu mundo do que deveria, e essa falta de precaução é sempre fatal. Todo processo de agravamento de um estado de saúde significa, para os Karitiana, que o doente está recebendo comida ou tendo sexo de algum espírito *pyyt*. No momento em que aceitam a oferta daquele que já faleceu, não há mais volta: é certa a sua morte também. Assim ocorreu com Tom. Sua família teve certeza de que sua doença se agravaria e não viveria mais porque o rapaz aceitou a refeição preparada pela mãe recém-falecida. Ao saber que o doente ingeriu a comida de uma morta, todos se prepararam para o pior.

Períodos críticos, em que qualquer Karitiana – bem ou mal “vacinado” – fica próximo dos espíritos, ou melhor, de vários desses tipos de seres, é no ocaso e falecimento de um parente. A cada notícia do doente que chega da cidade, pelo orelhão, rádio, ou pela chegada de algum Karitiana da cidade, a agitação toma conta. Os Karitiana ouvem e veem indícios da presença dos mesmos todo o tempo, habitando a casa daquele que agoniza, vagando no entorno da residência, assustando quem se aproxima.

Quando um dos homens mais velhos Karitiana, que veio a falecer em agosto de 2013, já se encontrava bastante debilitado, toda noite alguma criança ouvia alguém chamá-lo em sua residência, sendo que todos sabiam que não estava em casa, e sim hospitalizado na cidade. Eram os espíritos *bysy* que se aproximavam para levá-lo à Botÿj. A morte, contudo, também implica a vontade de o Karitiana querer encontrar aqueles que já estão em outro mundo. Dessa forma, Abelardo me contou seu “sonho feio”, ocorrido em uma noite em que sua esposa Zélia se encontrava na CASAI de Porto Velho.

Abelardo pescava. Pegou um piau, mas um morcego grande o roubou. Zélia, nesse momento, seguia por uma estrada cheia de curvas que circundava a roça. Isolda, sua segunda esposa, avisou: “Ela quer ir embora. Corra, corra!”. O marido disse a Zélia: “Você não pode ir embora, tem seus filhos aqui!”. A mulher respondeu: “Eu vou, eu quero encontrar meu pai! Eu tenho mais filhos lá do que cá! Você não faz nada para mim!”. Isolda segurou o braço de Zélia: “Não vá!”. Os três chegaram no fim da estrada, que acabava em uma roça de milho já colhido. De lá, via-se uma estradinha, de onde uma mulher gorda chamava por Zélia. Ela falou ao marido: “Eu não vou voltar. Você não gosta de mim, você não faz nada para mim. Mate anta gorda!”.

Dias depois, Zélia faleceu em um hospital de Porto Velho. Às vésperas de seu falecimento, Isolda, sua irmã (classificatória) e segunda esposa de Abelardo, teve uma forte diarreia, que a levou à internação. Um dos filhos de Isolda avaliou que essa doença foi a aproximação do espírito que, num momento de confusão, achou que deveria levar sua mãe, em vez de Zélia, para uma nova morada. Mas, também, o filho caçula da falecida foi atropelado na cidade e teve que ser operado, ficando impedido de participar dos funerais da mãe. A tônica da família era se perguntar o que havia feito para passar por tudo isso.

E dessa maneira se seguiram os dias em que pude acompanhar o desenrolar do luto. A aldeia ficou extremamente silenciosa: nenhum bêbado, nenhuma música alta, pouquíssimo movimento, a não ser na casa da falecida. Todos aqueles que não eram diretamente ligados à parentela da morta – os irmãos de Zélia, Abelardo e Isolda e seus descendentes – se retiraram, sob a alegação de que o clima estava melancólico. É certo que, se a tristeza é maléfica, provoca efeitos definhantes, tampouco é de bom-tom estar nesse tipo de ambiente, em que há um clima propenso para acusações de feitiçaria, sem a predisposição para participar do luto.

Todos procuravam explicações para a morte repentina de Zélia, que, ainda que tivesse ficado muitos dias aos cuidados da CASAI, pouco antes de morrer, tinha recebido alta. Na cidade, participou das eleições municipais de 2012, recebeu sua aposentadoria, fez compras. Isolda parecia ser a principal suspeita de uma possível feitiçaria. Ela se defendia o tempo inteiro – mesmo a mim –, dizendo que fez questão de dizer à irmã que não deveria comer o feijão que, para ela, foi o responsável por sua morte. Abelardo, que é pajé, se lamentava não ter recebido nenhuma informação de seus espíritos auxiliares, de que ocorreria esse evento trágico. Os dias foram de choro contínuo e, conseqüentemente, propagação de mal-estar, que foi deixando várias pessoas com dores de cabeça e no corpo – inclusive, eu mesma. Retirei-me da aldeia cerca de uma semana após o enterro a pedido dos meus anfitriões, que me solicitaram que procurasse um médico na cidade. Quando retornei, um ano e meio depois, mais quatro Karitiana haviam falecido.

Os momentos cruciais desses dias de luto por Zélia foram aqueles em que os espíritos – os que se deslocaram de perto de Botÿj para buscar a morta – estavam em contato com os vivos. A primeira manifestação que notei da presença desses seres

que vivem no céu foi na hora em que o caixão foi levado, em uma rede, em direção ao túmulo, construído atrás da casa da morta. Antes de saírem com o corpo, todos se deslocaram de modo a deixar livre a porta dos fundos da residência, para que os espíritos pudessem sair da casa e, dessa maneira, se dirigir ao túmulo antes dos vivos.

Enquanto dois homens acoplavam a rede à estrutura de madeira construída no túmulo para esse fim, marido, filhos e irmãos da morta ameaçaram pular na cova. Aqueles que os impediram de fazê-lo usaram de força para contê-los. O túmulo foi fechado com paus e palha e, sobre eles, terra, cuidadosamente revestida com água: filhos e netos moldam cuidadosamente a cobertura com as mãos.

No dia seguinte, as filhas de Zélia anunciaram que seu espírito já havia saído da cova: o buraco feito pelo calango era visível, bem como as pegadas da morta em direção à sua nova morada. Minhas amigas ouviram um choro que, num primeiro momento, foi atribuído à mãe da morta. Quando notaram que a avó não estava por aquelas paragens, perceberam que era o espírito da morta que se lamentava não mais estar entre os vivos. Outros duvidaram que o espírito tivesse saído tão rápido, pois nem mesmo a música para que ele acordasse – tocada ao final do dia – tinha sido executada.

Nesse ínterim, os homens seguiram várias vezes para o mato: buscaram palha e madeiras especiais – como o *gopatoma* [dia *patom*] –,¹⁸ que servem para fazer a casinha que é erguida sobre o túmulo (ver figura 1). Ao final do dia, quando a construção foi concluída, um pouco de chicha foi deixada para que a morta a bebesse. Então, seguimos para a estrada, afastando-nos da aldeia. Havia chegado a hora de se executar a música para acordar o espírito. A não ser aqueles que a tocam, ninguém pode ouvir essa música,

¹⁸ Embora os Karitiana enfatizassem a oportunidade que eu tinha para observar suas práticas por ocasião de um falecimento, ao acompanhar esses procedimentos, optei por fazer o mínimo de perguntas e não empunhar caderno e caneta. Esperava que, com o passar dos dias, fosse possível recordar as atividades que realizaram e produzir listas dos troncos, galhos, enviras etc. que utilizaram para fazer a casinha. Minha saída precipitada da aldeia impediu a realização da tarefa. Quando retornei a campo, um ano e meio depois, outras mortes haviam ocorrido e todos os assuntos concernentes aos falecimentos – à exceção das acusações de feitiçaria – eram excessivamente delicados de serem conversados. A planta *gopatoma* [dia *patom*], mais uma vez, aparece como uma maneira de definir a perspectiva de um ser. Como vimos no capítulo anterior, ao utilizarem o vegetal em um bebê, os Karitiana esperam que o novo ser não veja e seja visto por espíritos toda hora. Da mesma maneira, ao utilizar troncos do vegetal para fazer a casa do morto, o grupo espera que, no campo de visão do espírito, os vivos não estejam presentes.

pois pode vir a falecer também. As filhas de Zélia foram para o pilão da casa de Marcela¹⁹ e dois dos irmãos da morta bateram o babaçu, executando sons que despertaram a morta.

Na manhã seguinte, a filha caçula da falecida notou que a chicha deixada na casinha foi tomada. Era um sinal de que a mãe não estaria com raiva de ter morrido. Cinco rapazes seguiram para a floresta caçar, pois, à noite, comeriam uma refeição especial. Contudo, dois deles não pegaram nada; um terceiro matou um macaco, que foi descartado por não ser leve o suficiente para compor esse jantar; o mutum e o nambu que outros dois abateram foram aproveitados. Os Karitiana avaliaram que foi pouco, pois apenas dois deles trouxeram as carnes apropriadas para o momento. Envolveram os pássaros com folhas e os ofereceram, no túmulo, à morta. Ao mesmo tempo que assavam a carne, outro grupo de mulheres, na casa ao lado, preparava pamonha.

À noite, deu-se a refeição coletiva. Crianças, pessoas “especiais”,²⁰ mulheres menstruadas ou cuidando de bebês acompanharam a cerimônia do quarto. Os homens sentaram-se em um pequeno banco ritual (ver figura 11) por ordem de idade. Após

¹⁹ Com as pedras que pilam o milho, as mulheres Karitiana tocam músicas das mais diversas: por estarem alegres, em agradecimento ao irmão, ou marido, por terem abatido uma caça etc. Nesse caso, a música tocada desperta o espírito para que saia do túmulo e siga o seu caminho.

²⁰ O “especial” que ficou apartado da cerimônia é Leonel, que é considerado *osikirip pita*, “muito especial”. Ainda há mais por ser investigado, mas fiquei com a forte impressão de que, se, nas atividades cotidianas, os Karitiana parecem fazer tudo o que podem para que quem é *osikirip* participe, nos momentos rituais – seja um enterro ou uma festa de formatura –, em que estão em jogo formas de relação com entes de alteridade (espíritos, não indígenas), os “especiais” tendem a ser preteridos e não participam dessas ocasiões. Leonel não participou de nenhum dos momentos importantes das cerimônias de luto nas quais também estive presente. Como mencionei, as caças a serem compartilhadas com os espíritos, foram, antes de serem assadas, carregadas solenemente até o túmulo por vários homens da família – marido, irmãos, filhos, sobrinhos, genros, netos –, e oferecidas à morta. Leonel apenas assistiu à cena. À noite, quando a carne foi consumida, ele permaneceu junto às crianças e às mulheres menstruadas ou que amamentavam. Arrisco-me a dizer que Leonel, pelas atitudes destoantes que poderia realizar, poderia provocar a ira dos espíritos, aborrecendo assim os vivos e os mortos. O outro ritual cuja preparação acompanhei – mas, infelizmente, não pude assisti-lo – foi a festa de formatura do magistério indígena, ocorrido em maio de 2014 em Ariquemes (RO). Nessa ocasião, cada formando tinha direito de convidar dois membros da família. Claro que muitas variantes estão em questão em ocasiões como essas, mas tive a impressão de que algumas pessoas participariam se não fossem “especiais”. Uma moça, por exemplo, convidou o marido e o filho mais novo, preterindo a filha mais velha, *osikirip*. Outro rapaz convidou o pai e o irmão mais novo, deixando de lado a esposa do pai, igualmente “especial”. Observar outros casos de rituais envolvendo pessoas “especiais” é fundamental para confirmar essa hipótese.

todos estarem acomodados, sentiram o vento dos quatro espíritos (incluindo uma irmã da falecida) que adentraram o recinto. Zélia não estava entre eles, mas os demais comunicavam-se com ela o tempo inteiro. Abelardo, pajé e viúvo, conduziu a cerimônia. Cantava, oferecendo a refeição, e aguardava resposta de Zélia, se ela aceitava a comida. A recém-falecida não veio comer, alegou cansaço e reclamou não ter chicha. Marcela tomou a palavra e se desculpou diante de todos por ter se esquecido de preparar a bebida. Mas, mesmo indisposta e contrariada, Zélia acabou aceitando comer um pouco da comida, e assim os espíritos que estavam presentes levaram parte da refeição à recém-falecida. Após os espíritos se servirem da carne e da pamonha, todos os presentes comeram também. Como foi dito, os restos dessa refeição foram recolhidos pelo neto mais velho da falecida e depositados em uma árvore com espinhos.

Nos dias que se seguiram, quando havia muitos espíritos circulando pela aldeia, o assunto era o medo de que mais pessoas morressem. Dias depois, quando uma grande chicha foi feita para Zélia (aos moldes da refeição com carne e pamonha), a morta se recusou a bebê-la. Os Karitiana avaliaram que ela estava, sim, com raiva.²¹ Não foi um bom presságio. Em pouco tempo, Marcela foi diagnosticada com câncer; ela e seu pai, o velho Barbosa, faleceram, meses depois, com o intervalo de um dia. Em seguida, Tom, filho de Zélia, também foi diagnosticado com a mesma doença. Menos de um mês após seu falecimento, outro jovem Karitiana, Agenor, morreu em um acidente no mato. Os Karitiana se mobilizaram para evitar ainda mais perdas: começaram a fazer Festas dos Remédios e, assim, tentar aumentar a distância entre os vivos e os mortos.

Não estava em campo por ocasião dessas festas. Contudo, aprendi algumas das músicas que são cantadas nesses momentos, e obtive também uma lista dos “remédios

²¹ Os Karitiana ainda comentam que, antes de enterrar uma pessoa, colocavam dois dentes de jaguar na boca do morto. Embora um ou outro diga que seu pai será enterrado de tal maneira, fico com a impressão de que, ao menos por agora, trata-se de uma prática que as sensibilidades Karitiana não parecem mais suportar. Ainda que, na descrição Karitiana dos espíritos, os *pysam'en opok/ohap* apresentem esses grandes dentes, para se chegar até a morada de Botÿj – transformar-se também em deus –, é necessário passar por vários obstáculos, “*morcegão, tatu grande, chuva, flecha invisível que voa sozinha, relâmpago, trovão*” (Vander Velden, 2012b, p. 306; ver também Lúcio, 1996, p. 31). De modo que a potência de um jaguar é bem-vinda para enfrentar tantos transtornos – e corresponde ao que a etnografia Tupi já demonstrou, por exemplo, à má recepção que tem o morto quando chega ao céu (Viveiros de Castro, 1986, p. 518-519). Contudo, a raiva de um espírito com dentes de jaguar dirigida aos humanos parece ser letal.

do mato” utilizados na emulsão que os participantes de um desses eventos utilizaram para que, fortalecendo seus corpos,²² pudessem continuar vivendo com os seus. Obtive traduções literais de, praticamente, todos os termos, com exceção do *hirikiĩ*, que me explicaram ser uma planta que evitaria picada de cobra.

<i>gopatoma</i>	dia <i>patom</i>
<i>gopatoma sap saraka</i>	dia <i>patom</i> palha lisa
<i>Botỹj okyty</i>	costas de <i>Botỹj</i>
<i>gopynpyky’ep</i>	folha dia não gostar
<i>gopyhoko</i>	dia manso
<i>go iwipo</i>	dia que não machuca
<i>byyj pyhokop</i>	<i>byyj</i> calmo
<i>opok pyhokop</i>	não indígena calmo
<i>boroja jỹj pisagngamo</i>	dente de cobra sobreviver
<i>ombaky jỹj pisagngamo</i>	dente de jaguar sobreviver
<i>gopawak</i>	dia leve
<i>gopimojĩ</i>	dia escuro
<i>gopyropoĩa</i>	dia baixar pernas e braços
<i>e’paraka’ep</i>	pau trovão
<i>boroja hyp</i>	cobra lisa
<i>syrypotap</i>	folha desvio
<i>hirikiĩ</i>	[evita picada de cobra]
<i>gopompom porom</i>	dia tremer caçar sempre
<i>gokypa</i>	dia estrada
<i>an kerepypo</i>	alguém criar você

²² No final do período de chuva – que coincide com as comemorações do Dia do Índio –, os Karitiana recorrem a outro “remédio do mato” que os provê de vida longa: o jenipapo. Aplicando-o em todo o bebê, da cabeça aos pés, e nos adultos, no corpo – nos motivos de *Botỹj* (ver figuras 5 e 6), para os homens, e de *Tomboto*, sua esposa, para as mulheres – ou no rosto (ver figura 6), meus anfitriões tentam, mais uma vez, reforçar seus corpos de tal modo que possam escapar de todos aqueles que queiram atacá-los.

Algumas folhas usadas como “vacina do mato” reaparecem nessa lista: *Botÿj okyty* [costas de Botÿj], *gopyhoko* [dia manso], *e’paraka’ep* [pau trovão], *boroja hyp* [cobra lisa], *syrypotap* [folha desvio], além do *gopatoma* [dia *patom*] e uma nova variante dessa mesma folha, *gopatoma sap saraka* [dia *patom* palha lisa]. Outra planta já mencionada é o *gopompom porom* [dia tremer caçar sempre], usada pelos guerreiros quando voltam de suas incursões e em crianças excessivamente agitadas. Ao ser mencionada como “remédio do mato”, aparece com o termo *porom*, que é o estado oposto ao panema, denotando sorte nas incursões pelo mato.

Outras plantas se referem, explicitamente, a coletivos de seres predadores dos Karitiana. Além do *hiriki’ĩ*, que previne picadas de cobra, temos *boroja ãõ ãõ pisangngamo* [sobreviver dente de cobra], *ombaky ãõ ãõ pisangngamo* [sobreviver dente de jaguar], *opok pyhokop* [não indígena calmo] e *byyj pyhokop* [byyj calmo]. Com as duas primeiras plantas, o grupo evita o destino fatal caso seja atacado por cobras e jaguares (que são dois coletivos, aliás, classificados como *kinda*). Os Karitiana também procuram acalmar o não indígena e o *byyj*, que aqui não tem exatamente o sentido de “chefe tradicional”, mas refere-se a Botÿj e seus companheiros que vivem no céu.

As folhas *gopynpyky’ep* [dia não gostar] e *gopimo’* [dia escuro] foram a mim explicadas com referência, genericamente, aos espíritos, aos seres que podem atacar os Karitiana. A primeira planta nem pode ser excessivamente utilizada por meus anfitriões, pois, do contrário, ninguém vai querer deles se aproximar; mas um pouco de suas folhas garante que os espíritos se mantenham afastados. A outra planta faz com que o agressor veja tudo escuro e não localize aquele que a utiliza.

Os demais “remédios do mato” mencionados levam os Karitiana a disposições corporais favoráveis de modo que fiquem *sopipok*, espertos, que escapem facilmente dos ataques dos inimigos. Tornam-se leves (*gopawak*), capazes de facilmente se agachar e movimentar seus membros (*gopyropo’ja*), não se machucam (*go iwipo*), encontram alguém que cuide deles próprios (*an kerepyyo*) e, assim, podem ir caminhando pela vida (*gokypa*).

Após utilizarem a emulsão, os Karitiana evitam relações sexuais, alimentos gordurosos – procuram não comer carnes como porco e anta – e deixam de utilizar também sabonete, pois, como já foi visto no capítulo anterior, retiram o efeito dos

remédios. Em cinco dias, todos os que participaram da festa se banham no rio juntos pela madrugada.

Quando passam juntos os remédios, os Karitiana também cantam certas músicas. Ao procurarem fortalecer seus corpos, os meus amigos referem-se a tomam uma série de animais que consideram *sopipok*, espertos, que sabem se safar de ataques. As aves *oedn* (tipo de nambu), *pom pom* (tipo de nambu), *owojopok* (tipo de nambu), *orojem* (japó), e o inseto *ereryp* (tipo de marimbondo) figuram nesse rol. A música “Ajom eñom” assim expressa:

<i>Kabmant ajom eñom</i>	Agora você ficará forte
<i>Kinda sopipok amejon</i>	Coisa forte, esperta
<i>Eñom sopipok amejon</i>	Você ficará forte, esperto
<i>Eñom sopipokorat</i>	Vamos ficar espertos
<i>Kabmant ajom eñom</i>	Agora você ficará forte
<i>Oedn sopipok amejon</i>	[Tipo de] Nambu esperto, forte
<i>Oedn sopipokorat</i>	[Tipo de] Nambus espertos
<i>Pom pom sopipoko amejon</i>	[Tipo de] Nambu esperto, forte
<i>Pom pom sopipokorat</i>	[Tipo de] Nambus espertos
<i>Owojopok sopipok amejon</i>	Cujubim esperto, forte
<i>Owojopok sopipokorat</i>	Cujubins espertos
<i>Orojem sopipok amejon</i>	Japó esperto, forte
<i>Orojem sopipokorat</i>	Japós espertos
<i>Ereryp sopipok amejon</i>	[Tipo de] Marimbondo esperto
<i>Ereryp sopipokorat</i>	Marimbondos espertos, fortes

Os Karitiana referem-se, também, à música desses seres espertos, que sabem se livrar de ataques.

<i>Heetokõ iatykat sopipokora</i>	[canto do nambu] tem jeito esperto
<i>Yjparasopipoktyã</i>	Igual a você, muito esperto
<i>Akida oti ytyjaty yjparasopipoktyã</i>	Para ficarmos espertos com essa doença

<i>Owerent iatykat sopipokora</i>	[canto do <i>oedn</i>] tem jeito esperto
<i>Yjparasopipoktyjã</i>	Igual a você, muito esperto
<i>Akida oti ytyjaty yjparasopipoktyjã</i>	Para ficarmos espertos com essa doença
<i>Porom porom porom iatykat sopipokora</i>	[canto do <i>pom</i>] tem jeito esperto
<i>Yjparasopipoktyjã</i>	Igual a você, muito esperto
<i>Akida oti ytyjaty yjparasopipoktyjã</i>	Para ficarmos espertos com essa doença
<i>Pok pokoroj iatykat sopipokora</i>	[canto do <i>owojopok</i>] tem jeito esperto
<i>O'hiriro iatykat sopipokorat</i>	[canto do <i>orjem</i>] tem jeito esperto
<i>Tããñ iatykat sopipokorat</i>	[canto do <i>ereryp</i>] tem jeito esperto
<i>Ewosiit tapy'ypy'yt</i>	[Pássaro] come a flor
<i>Ewosiit omorymont</i>	[Pássaro] rodeia a flor

É mirando a alegria – expressa pela música – desses seres cheios de vida que os Karitiana cantam para permanecerem vivendo com os seus.

OSIKIRIP

Nessa tese, até agora, *osikirip* foi trabalhado como sinônimo de “especial”. No entanto, qualquer Karitiana – e não apenas Ângela, Timóteo ou Leonel – pode experimentar esse estado. Embora já tivesse notado o uso frequente, no português Karitiana, da expressão “cabeça doida” – tradução ao pé da letra de *osikirip* –, só fui atentar para a lógica que está por trás de seu uso quando perguntei (à queima-roupa) para Isolda: “Você já ficou *osikirip*?”. Ao que ela prontamente me respondeu: “Já, quando tomo cerveja”. Minha amiga, então, me explicou que, se alguém ingere álcool, fala alto, grita, mexe o corpo de um jeito estranho – como quem está *popopo* (“louco”) –, mas enxerga seus parentes, é *osikirip*. Apenas quando deixa de reconhecê-los é que se transforma em *popopo*. Dentro da lógica de semelhança com que a linguagem Karitiana elabora as relações entre os termos, pode-se dizer que *Osikirip popopo horojã* – *Osikirip* é como *popopo*. Utilizando os termos propostos por Viveiros de Castro (2002e,

p. 347) para a “qualidade perspectiva” do pensamento ameríndio, pode-se dizer que a diferença entre ambas as transformações está entre sustentar o ponto de vista humano ou se dotar de uma perspectiva do outro – espírito ou bicho, obrigatoriamente, um ser pertencente a um coletivo qualificado como *kinda*.

Diante dessa explicação de Isolda, pude tentar dar sentido a algumas informações que já dispunha. A começar, aquela que Benedito havia me dito sobre os encontros de caçadores com ogros: o mau encontro os transforma temporariamente em pessoas *osikirip*. Apenas após tomar banho com ervas e ouvir a música do bicho – dissipando assim o veneno lançado –, meu amigo deixou esse estado. Com efeito, assim como três latas de cerveja podem alterar o tom da voz, a forma dos gestos e o que se fala, a caçada frustrada lança o Karitiana em uma prostração que faz sumir sua voz, fá-lo andar de gatinhas ou precisar ser carregado pelo pai, mas não o impede de reconhecer um parente.

Outras histórias que me chamaram a atenção desde o começo da minha convivência com os Karitiana – preocupada em mapear afetos (incluindo os meus próprios), jamais poderia imaginar que (também) anotava informações relevantes para a tese – passaram a fazer sentido a partir do comentário de Isolda. É o caso de Anacleto, que foi chamado de “cabeça doida” após um acidente em que estava ao volante de uma caminhonete e que culminou com a internação de um dos seus filhos que o acompanhava. Na interpretação dos Karitiana, o rapaz não deixou por um minuto de saber que transportava seu filho, e, mesmo assim, colocou a vida da criança em risco.

Em um encontro com Ideraldo – um homem sempre sorridente, mas que naquele dia tinha o semblante bem sério –, contou-me que seu pai, casado e já avô, por querer casar-se com “menina nova” (ou, em outra versão, ter se apaixonado por uma jovem Karitiana), tentou matar a esposa (sóbrio) com uma faca. Teria alcançado o intento, segundo ele, se não fosse por sua intervenção. Disse-me que seu pai era “cabeça doida”. Não apenas o filho pensa dessa maneira, várias de suas irmãs me disseram o mesmo ao longo do trabalho de campo. O motivo, porém, era outro: ele se recusa a viver na mesma aldeia que o pai.

Não é, portanto, apenas a possibilidade da morte que faz os Karitiana avaliarem que tal ou qual parente é *osikirip*. Eu voltava a Porto Velho depois de alguns meses de ausência. Ainda na cidade, encontrei-me com Isolda. Quando lhe perguntei-lhe se sua

filha, Marina, tinha lhe contado que havia ido à minha casa em São Paulo, ela me interrompeu e disse que estava triste com o que havia ocorrido com Paula, a filha mais velha de Marina.

Marina, Paula e seu pai, Eudes, estavam em outra cidade. Ao longo da viagem, a filha permaneceu o tempo inteiro calada. A única coisa que fazia era mandar mensagens de texto pelo celular. No fim de semana, a moça fugiu com um homem de outra etnia, filho, ou sobrinho, a depender da versão, de uma importante liderança do movimento indígena de Rondônia. A neta de Isolda dormiu duas noites na aldeia em que mora o rapaz, pois logo foi encontrada por sua família.

Paula nunca justificou sua atitude para a família. Sua fuga foi interpretada como falta de amor pelo pai e pela mãe. Eudes chorou muito: disse a quem quisesse ouvir que ele tinha dado tudo para a filha; então, não havia motivo para ela fugir. Isolda disse que sua cabeça ficou “doida” quando soube da fuga. Parou de comer, pois achou que jamais veria a neta novamente. Segundo uma de suas melhores amigas, Paula também ficou “cabeça doida”, pois cogitou deixar os seus.

Histórias desse tipo fui acumulando e revelam, parece-me, o sentido de *osikirip*: toda forma de produzir afastamento dos parentes é uma agressão, uma maneira de ser “louco”. Marina Vanzolini (2010, 2013) vem chamando a atenção para o fato de a etnologia ameríndia ter privilegiado relações de hostilidade apenas entre sujeitos de espécies distintas, obliterando formas de conflito entre parentes. Penso que, além da feitiçaria, alvo de estudo da antropóloga, esses gestos mais corriqueiros – considerados graves – vêm estabelecendo socialidades e marcando um cotidiano cujo ideal é, em tudo, inverso à inimizade (Overing, 1991, 1999; ver também, dentre outros, Gow, 1991, 1997, 2001; Santos-Granero, 1991; Belaunde, 2001; McCallum, 2001; Lagrou, 2007).

Para os Karitiana, parece que a diferença entre quem procura deixar de ser parente (afastando-se, matando-o)²³ ou aquele que tem dificuldade em sê-lo – porque não falam, não comem, não aprendem e, principalmente, têm raiva dos seus, ou, se recuperarmos os termos de Peter Gow (1997), pela possibilidade sempre incompleta de dominar a linguagem e dotar-se de consciência – é que quem é considerado “especial”

²³ Morte que é, também, afastamento. “Qualquer distância é um pouco de morte, tanto quanto o céu é um lugar longe” (Soares, 2014, p. 250).

estabelece uma relação com o dispositivo não indígena da deficiência, localizado no tratamento médico oferecido pela SESAI. Ambos, porém, são *osikirip*: sabem que estão lidando com parentes e, mesmo assim, não comem junto, não conversam, agriem, criam distâncias.

Também, nesse sentido, não parece à toa que Diana aproximou seu filho a um ogro. Em sua etnografia com os Piro, Gow (2001, p. 109) já notou que esses seres predadores, ao contrário dos humanos, são solitários, não têm família. Ymywym Hyk, embora tivesse uma bela plantação e produzisse muita comida, vivia sozinha. Solicitava, sobretudo, atenção dos incautos caçadores que encontraram sua casa no mato. Outra história do Dopa (“Curupira”) também chama a atenção para esse desamparo. Esse bicho encontrou dois irmãos que estavam no mato buscando taboca para fazer flauta. Ao dizer que sabia onde encontrar um bom tabocal para esse fim, o Curupira acabou levando os irmãos para sua casa, no oco de uma árvore, e lá os prendeu. Com a ajuda do Pica-Pau, que, por possuir sempre fios de algodão à mão, pôde retirar as crianças do alto, voltaram para junto dos pais. Lá, sua família notou que, por conta do tempo que passaram na casa do Curupira, os irmãos apresentavam ganchos no rosto e nas costelas: tornaram a apresentar feição humana após um banho com ervas.

Os “especiais”, explicou-me um amigo, não sabem o que fazem. Afirmção que pode soar estranha aos ouvidos daqueles que conhecem, por meio de trabalhos como os de McCallum (1998, 2001), Lagrou (2007) e Yano (2009), as exegeses Kaxinawa que apontam para a interdependência entre corpo e conhecimento.

A título de exemplo, a definição clássica de um bom caçador (*menki*) afirma que este não apenas possui uma percepção aguçada para sentir a proximidade da caça, seu cheiro e seus movimentos – aquilo que alguns Caxinauá nomeiam *bitxi unan*, “saberes da pele” – como também um ouvido capaz de interpretar corretamente aquilo que escuta, domínio das mãos (*meken*) para abater os animais, olhos (*bedu*) atentos para distinguir estes últimos dos *yuxin* dos mortos que rondam a floresta. [...] O que torna uma pessoa sábia (*unanya*), portanto, é justamente sua capacidade de conjugar diversos saberes, situados em diversas partes, de modo que “todo seu corpo sabe” – *hawen yuda dasibi unaia* (Yano, 2009, p. 94-95).

Arrisco-me a dizer – mesmo que reconheça que tal aspecto necessita de investigação de fôlego, que (talvez, ainda) não pude realizar – que essa conexão,

apontada pelos pesquisadores do grupo Pano, também é válida para os Karitiana. Ao retornar a campo depois de uns meses de ausência, uma das minhas amigas só me chamava de “professora”. Justificou-me que sua língua havia desaprendido a falar meu nome. Em outra ocasião, conversava com uma anfitriã sobre os profissionais das secretarias estadual e municipal de educação que atuam junto aos professores indígenas. Então, ela me contou que não gostava de jeito nenhum de um deles, afirmando que é o “coração é que sabe”.

Além do coração e da língua, lócus privilegiados da capacidade de discernir sentimentos e enunciar designações, podemos também recuperar os “remédios do mato” e lembrar que certas plantas, como o *gopyropoĵa* [dia baixar pernas e braços], que amplia as capacidades dos membros do corpo, e o *gopatoma* [dia *patom*] (e suas variantes), que define quem se vê, e por quem se é visto, buscam interferir no olho, braços e pernas, para dotá-los dos saberes necessários à caça, ao contato com o mundo exterior.

Ao me dizer que os “especiais” não sabem o que fazem, meu amigo, parece-me, retoma, em seus termos, o motivo ameríndio da consciência e da linguagem, obrigatoriamente vinculada ao parentesco (Gow, 1997). As cabeças, pelas quais apreço e consideração meus anfitriões demonstram, inclusive, em seus troféus de caça (ver figura 10) e, outrora, de guerra,²⁴ não devem se revirar (como as do jacu e do veado-roxo, que assim não obtêm o fogo do jaguar). Devem, sob pena de serem tomadas como “cabeças doidas” (*osikirip*), saber distinguir parentes e com eles conviver.²⁵

O que resta aos Karitiana, ao notarem a dificuldade de alguns de seus parentes em apreender essa ideia, é reforçarem essa lição essencial. Insistindo em inculcarem as

²⁴ Narram os Karitiana que, quando Botĵj foi viver no céu, deixou entre os entre seus parentes o Byyj Powom, um boneco mudo e de baixa estatura que vivia em pequena oca denominada *akapa*. Essa construção também abrigava os crânios dos inimigos mortos – os Karitiana afirmam, muito apropriadamente, que tal espaço era uma espécie de museu (instituição que guarda, também no ocidente, os despojos de guerra) –, e sempre avisava a existência de inimigos nos arredores. O *pyrōngyġna*, liderança que se distinguia dos demais por nunca comer diretamente com as mãos – e sim, utilizando-se de palitos –, era o responsável por zelar pelo Byyj Powom. Comunicando-se com ele, sabia quando ele tinha fome, quando era a hora de organizar uma nova expedição em busca dos contrários.

²⁵ “Penso que é, provavelmente, caso geral que índios tenham tal categoria de conhecimento, que se articula a uma teoria do trabalho e da criatividade: em seu entendimento, é produtivo ou estético o conhecimento que permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para sua continuidade” (Overing, 1991, p. 11).

regras do parentesco e incentivando-os à convivialidade – atribuindo-lhes tarefas, organizando um cotidiano com essas pessoas –, o grupo evita que os *osikirip* se transformem em não parentes – como quase ocorreu também com Tarcísio, o neto de Benta.²⁶ Preferem demonstrar que sabem criar – mesmo que o filho se pareça um não parente – do que perdê-los para os outros mundos (em que se tornarão, para os humanos, absolutamente *kinda*), esses nos quais os espíritos e os ogros habitam. Meus anfitriões preferem, portanto, enxergar a humanidade dessas pessoas.

²⁶ Essa semelhança com o não humano, que leva à sua quase transformação, não deve ser compreendida do ponto de vista psicológico. São diferentes ontologias que estão em questão para definir a pessoa. “Nos encontros com espíritos na mata, quase sempre nada acontece; mas sempre algo quase acontece. Esse é o ‘ponto’ desses encontros: a onça quase me pegou..., eu quase respondi... [...] O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em nosso mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo [...] Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras” (Viveiros de Castro, 2008, p. 238-239).

Considerações finais

Sim, existem sujeitos: são os grãos dançantes
na poeira do visível, e lugares móveis num murmúrio
anônimo. O sujeito é sempre uma derivada. Ele nasce e
se esvai na espessura do que se diz, do que se vê.
(Deleuze)

Nesta tese, busquei realizar uma exploração etnográfica, procurando entender quais são os sentidos mobilizados pelos Karitiana ao dizerem que alguns de seus parentes são “especiais” (*osikirip*). Para tanto, levei em conta uma agenda criada nos anos 1970 para a investigação de populações ameríndias das Terras Baixas da América do Sul, que propõe a corporalidade como seu eixo fundamental. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979, p. 16) defenderam, em um texto-manifesto bastante conhecido, “o simbolismo corporal como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos”. De lá para cá, já são quatro décadas de produção ininterrupta, que desdobrou esse programa de trabalho de inúmeras formas. Não tenho fôlego, e nem cabe aqui, para fornecer um mapa de todos esses caminhos. O que parece importante é reter que, a despeito da quantidade de adensamentos oferecida por esses estudos, o corpo continua sendo tomado como um elemento-chave para relacionar pessoas e seus grupos. Em um artigo de síntese publicado em 2007, Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (s.d., p. 5-6) afirmam que

ser um sujeito (ou seja, um sujeito social, portador de cultura) é dispor de fato de um corpo análogo àquele dos humanos por suas modalidades sensoriais, sua anatomia, sua organização interna e, sob certas circunstâncias, sua aparência. Tudo isso – a aptidão para interagir verbalmente, a consciência de ter (e de ver entre seus congêneres) um corpo de tipo humano dotado de ornamentos, de pintura e enfeites, o saber-agir sobre o outro e sobre a matéria, o saber “metafísico” – constitui a interioridade deste “membro de um coletivo” que é a “pessoa” tal como é conhecida pelos amazônicos. Um sujeito amazônico ou um humano, em resumo, é um ser que tem as propriedades corporais, os dispositivos e as aptidões necessárias para desenvolver as relações com seus congêneres.

O problema que tentei enfrentar nesta tese foi, justamente, como os Karitiana lidam com aqueles parentes que, segundo eles mesmos, e para usar os termos de Taylor e Viveiros de Castro acima citados, apresentam especificidades em suas “propriedades corporais”, seus “dispositivos” e suas “aptidões necessárias para desenvolver relações”. Meus anfitriões ressaltavam-me que essas pessoas teriam complicações em seus corpos e, ao mesmo tempo, dificuldades para falar, comer e aprender, além dos constantes ataques de raiva contra os seus próprios parentes.

Os “especiais” são resultado de relações estabelecidas com meus anfitriões que produzem efeitos definhantes na capacidade da mulher em gerar um bebê. O nexos com os não indígenas é o primeiro de todos a ser enumerado. O aparecimento brutal dos donos de armas de fogo no território habitado pelo grupo o levou a propor um vínculo de familiarização com eles, procurando se mostrar disponíveis a serem cuidados como bebês. Contudo, essa alimentação exógena os tornou fracos, suscetíveis a ter filhos “especiais”. A adoção de procedimentos biomédicos (os anticoncepcionais e os tratamentos para engravidar) e a ocorrência da aids (que os Karitiana conheceram por conta das relações com não indígenas) também são explicações para a existência dessas pessoas.

Outro vínculo que meus anfitriões apontam como responsável por produzir essas pessoas é a raiva, ou falta de amor da mulher pelo marido. O casamento é entendido como um processo no qual, aos poucos, o pênis amacia a vagina, alargando-a, e é dessa maneira que o casal aprende a se gostar. Após a completa formação da mulher que ela engravida, e cada filho gerado é prova do afeto de seus pais. O bebê pode nascer “especial”, porém, se a esposa não aprendeu tão bem assim a gostar do marido – não realizando cuidados, como uma boa alimentação, ou dando a atenção que deveria –, ou se esse último a aborreceu quando estava gestante – pois a raiva sentida por dentro de seu corpo pode atingir a criança.

Há ainda o estado *popopo* [morto-morto], traduzido como “louco”, que pode levar o Karitiana a se transformar em “especial”. Quem experimenta esse estado não reconhece as pessoas, atacando-as – como o fazem os espíritos *opok/ohap*, que vivem junto de meus anfitriões, nas aldeias –, pois deixa de ver o mundo da perspectiva humana e se torna *kinda*, um não parente predador. Para evitar que o filho fique *popopo*, a grávida deixa de consumir o jacu, o veado-roxo e os peixes jacundá e piau,

pois são assim considerados e transmitem tal característica ao bebê. Quando nasce, os pais realizam diversos cuidados com o filho: dentre os quais, utilizam a “vacina do mato” *popopo’apo* [folha *popopo*], que previne esse estado.

Os Karitiana notam especificidades nos corpos de seus parentes “especiais”. Cabeças, olhos, gargantas, corações, braços, rins, intestinos e pernas são inadequados, porque tortos, pequenos, abertos, fracos, finos, ausentes, e assim por diante. Tais características compõem algo de repulsivo, de modo que os Karitiana ofendem essas pessoas, qualificando-as de *sara*, feias, erradas, ruins.

Ao corpo asqueroso, combinam-se dificuldades – falar, comer, aprender – constituintes da noção de humanidade no mundo ameríndio. Essas indisposições levam à impossibilidade de completa aquisição de linguagem e consciência que permitem a construção de relações de parentesco, cujo pressuposto é notar o eu em meio aos outros. Assim, resta aos “especiais” a raiva, forma de relação privilegiada no mundo ameríndio para lidar com o mundo exterior, mas vedada aos nexos entre iguais. Por isso, essas pessoas se parecem com não humanos. Como os ogros da floresta, possuem um corpo monstruoso e são potenciais agressoras dos Karitiana.

Mas, ao contrário daquele que experimenta o estado *popopo* – que não permite distinguir os seus –, quem é *osikirip*, ainda que crie distâncias e produza afastamentos, identifica os nexos de parentesco, sabe quem é pai, mãe, filho. Os Karitiana – particularmente suas mães, às quais cabe criar – procuram reforçar esse vínculo de todas as maneiras possíveis. Por isso, os “especiais” são incentivados a participar do cotidiano aldeão: se crianças, brincam, vão à escola, fazem pequenas tarefas; adultos, casam – mesmo que tenham dificuldade para criar seus filhos – e caçam – ainda que apontem a arma para seus próprios irmãos. O tratamento médico e o BPC são aliados do grupo, pois permitem que o “especial” conviva melhor entre os seus, usufruindo das alegrias da vida.

CODA

Desde meados da década passada, o tema do infanticídio indígena é pauta no Congresso Nacional. Em 2005, dois bebês Suruwaha – Tititu, nascido com indefinição sexual, e Iganani, com paralisia cerebral – teriam sido condenados à morte por seus

parentes. Os missionários da entidade Jovens com uma Missão – JOCUM que ali vivem desde os anos 1980 entrevistaram, retirando-os da aldeia com o apoio de Muwaji, a mãe de uma das crianças. Em decorrência da polêmica (amplamente ecoada pela imprensa) que tal atitude suscitou, no ano seguinte, a Frente Parlamentar Evangélica patrocinou a “Campanha Nacional a Favor da Vida e Contra o Infanticídio”. Em 2007, “juntamente com o lançamento oficial da Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida, o deputado Henrique Afonso, à época PT/AC, protocolou o Projeto de Lei 1057, que, em homenagem à mãe de Iganani, ficou conhecido como Lei Muwaji” (Rosa, 2014, p. 164). O objetivo do projeto de lei é coibir e penalizar o que ficou conhecido como “infanticídio indígena”. Todavia, para o movimento indígena, a Associação Brasileira de Antropologia – ABA e o Conselho Indígena Missionário – CIMI, o projeto, cujo pressuposto é a “natural perversão e irracionalidade” (Rosa, 2014, p. 164) das populações ameríndias, é uma tentativa de criminalização das mesmas.

Nesse ínterim, a organização não governamental brasileira Atini – Voz pela Vida, criada em 2006 com o objetivo de amparar “os indígenas que não concordam com a prática do infanticídio em suas comunidades de origem” (Atini, 2009; ver também Santos-Granero, 2011, p. 132, 145), produziu, em parceria com a JOCUM, o filme *Hakani*, uma obra contra o infanticídio indígena na Amazônia. O filme se propõe a contar a história de dois irmãos Suruwaha, a menina Hakani “e seu irmão mais velho Niawi, ambos acometidos por uma doença neuromotora mais tarde diagnosticada como causada por hipotireoidismo” (Santos-Granero, 2011, p. 131-132). *Hakani* é baseado em uma reportagem publicada no *Correio Braziliense* em 2007, em que

membros da maloca na qual a família de Hakani morava consideraram que as crianças tinham sido atacadas por um espírito da floresta e eram a causa de muitos de seus infortúnios. Eles teriam pressionado os pais a matar as crianças; estes, sem coragem, haviam cometido suicídio. Membros da maloca teriam então obrigado o irmão mais velho das crianças a matá-las. Segundo a narrativa, o irmão havia batido nelas com um pau até caírem inconscientes, pondo-se a enterrá-las numa cova rasa. Contam que Niawi não reagiu e morreu. Hakani chorou e, segundo dizem, foi salva pelo irmão do meio, que a criou por três anos, até que a entregou a um posto missionário próximo, onde ela recebeu cuidados e mais tarde foi adotada pelos missionários evangélicos Márcia e Edson Suzuki (Santos-Granero, 2011, p. 132),

os fundadores da organização não governamental ATINI – Voz pela Vida.

No docudrama, quem interpreta Niawi é Timóteo, primeiro “especial” Karitiana com que me deparei em campo e com quem muito convivi. Sua vida de ator não teve, porém, final feliz. A participação da criança em *Hakani* gerou uma ação de seu pai junto à Procuradoria da República no Estado de Rondônia, que instaurou um inquérito civil público. Por envolver um menor de idade, o processo corre em sigilo, e, dessa maneira, tive acesso apenas à petição inicial. No Termo de Declarações, o interessado relata que seu filho, após realizar as cenas na qual foi enterrado vivo, chorou muito, uma vez que “para a cultura do povo Karitiana quando se simula o enterro de uma pessoa, estando essa pessoa viva, considera-se que houve a morte da alma da pessoa” (MPF, 2009).

Nesses termos, os Karitiana enunciaram, junto à instância jurídica, o problema da instabilidade entre corpo e alma na Amazônia (Taylor, 2012; Viveiros de Castro, 2002e; Taylor & Viveiros de Castro, s.d.), cuja separação, afirmada pelo pai da criança como “morte da alma”, esfacela a pessoa. Felizmente, tal ruptura não foi fatal para meu amigo, pois fui conhecê-lo, alguns anos depois do episódio, convivendo com sua família – ainda que tenha constantes acessos de raiva, implacáveis mesmo com a medicação fornecida pela SESAI e com os inúmeros objetos (particularmente, roupas e brinquedos) que sua mãe adquire para ele com o BPC.

Em função do firme posicionamento dos Karitiana contra o enterro de pessoas vivas – que vem sendo chamado, no debate ocorrido em diferentes instâncias da esfera pública brasileira, de “infanticídio indígena” (Holanda, 2008; Santos-Granero, 2011; Rosa, 2014) –, posso, finalmente, escancarar um implícito que rodeou toda a tese. Afinal, será que os “especiais” existem por que os Karitiana deixaram de matar crianças nascidas deficientes, justamente por terem se interessado pelos preceitos cristãos ou pelo dinheiro oferecido pelo BPC? Com efeito, minha intenção não é, exatamente, respondê-la. O objetivo, talvez, seja o de mostrar como essa pergunta – que me fiz e que me foi feita muitas vezes ao longo do doutorado – está completamente mal formulada.

Os Karitiana jamais admitem ter matado crianças, por qualquer motivo que seja. Ressaltam, inclusive, que há pouco mais de três décadas uma mulher teve gêmeos, mas que uma das crianças, a despeito dos esforços da família, não conseguiu sobreviver.¹

¹ É bem provável que esse caso, que ouvi de uma amiga e foi confirmado por outros Karitiana, seja o mesmo anotado por Leonel e Mindlin (1983), em um “Relatório de avaliação da situação da comunidade Karitiana”. “A mortalidade infantil continua. Quatro crianças morreram antes de 1 ano de idade nos

Um homem mais velho me contou também que, quando era criança, viu nascer um bebê (que também acabou falecendo precocemente) que tinha uma especificidade: ao ser tocado, sua pele ficava afundada, não voltava à posição anterior. Quando soube da história de que um homem, já falecido, teria enterrado viva sua sexta filha – nascida mulher pela feitiçaria com a planta *gosohaã* [dia que tem apenas irmã] –, meus amigos procuraram deixar claro que aquilo se tratava de uma decisão que não foi endossada pelo grupo, que a criança foi salva e criada por outra família.

Diante desses argumentos, realmente, não há nenhuma evidência mais forte que permita afirmar ou negar a morte propositada de crianças como prática coletiva. O caso parece ser daqueles que, diante de um tema-tabu, simplesmente, não se quer conversar a respeito. A falta de informações acaba legando à imaginação do interlocutor conjecturar se os Karitiana realizavam ou não esse procedimento. Contudo, se retomarmos a etnografia e prestarmos atenção ao estado *pypihyko* – um aborto ou morte prematura de recém-nascido –, será possível observar a questão sob outro prisma. Do ponto de vista Karitiana, as mulheres matam seus bebês se não sabem criá-los.

Esse modo de conceber a perda de um filho não é algo do passado; os Karitiana operam com essa noção nos dias de hoje também. A mulher que vive essa situação faz uso de plantas da floresta para evitar novos problemas, tem restrições alimentares por alguns anos, e, principalmente, toma as dolorosas picadas de formigas para que aprenda, finalmente, a cuidar. Tal parece ser, para a mulher, o pior dos mundos. Afinal, o que dela se espera é, propriamente, saber cuidar de seus filhos.

“Infanticídio indígena” é uma ideia firmemente fincada no solo da imaginação conceitual do ocidente – pautada “sob a égide dos direitos humanos universais, as antigas acusações de selvageria, crueldade e irracionalidade dos indígenas” (Rosa, 2014, p. 189) –, e que revela, antes de tudo, desconhecimento da complexidade de concepções que movem o mundo ameríndio. Sob essa rubrica, não há espaço para notar a valorização do ato de criação feminino que é engravidar e ter um bebê. Ou a importância dada por homens e mulheres para o cultivo dos vínculos entre parentes,

últimos três anos. Em 80, uma menina gêmea de pneumonia; em 81, um recém-nascido de sexo masculino, sem diagnóstico; outro em agosto de 82, também sem diagnóstico, e uma menina de 8 meses, cujo óbito a enfermeira atribuiu a problemas congênitos” (Leonel & Mindlin, 1983, p. 51).

mesmo que o filho, por tantos motivos – incluindo o fato de que os Karitiana vivem perto demais dos não indígenas –, pareça não humano, seja “especial”. Nesse sentido, não restou ao pai de Timóteo senão a indignação de ver seu filho (cuidado com tanto zelo por sua família) atordoado porque foi tratado como morto.

Hakani continua disponível, em múltiplas versões, no YouTube (ver, dentre outros, Sattotal, 2011; Barros, 2013; Rocha, 2013). A Lei Muwaji, após ter parecer aprovado pelas comissões de Direitos Humanos e Minorias e Constituição e Justiça, foi encaminhada ao plenário da Câmara Federal (CF, s.d.). Em maio de 2014, o pai de Timóteo, após um encontro em Porto Velho com o procurador responsável pelo inquérito, contou-me que o caso passava a requerer o trabalho de um antropólogo – um imbróglio que, ele sabia muito bem, ainda estava longe de acabar.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Gilberto Souza. 1991. Poligamia, endogamia e parentesco genético. *Ciência Hoje*, v. 13, n. 76, p. 14-15.
- ALMEIDA, Mauro. 1999. Guerras culturais e relativismo cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, p. 5-14.
- _____. 2003. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos: Revista de Antropologia Social*, n. 3, p. 9-30.
- _____. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 5, n. 1, p. 7-28.
- AMARAL, Rita & COELHO, Antônio Carlos. 2003. Nem santos, nem demônios: considerações sobre a imagem social e a autoimagem das pessoas ditas “deficientes”. *Os Urbanitas: Revista Digital de Antropologia Urbana*, v. 1, n. 0.
- AMOROSO, Marta. 2003. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, v. 2000-2001, p. 35-72.
- ANDRIOLI, Luciana Regina & FAUSTINO, Rosangela Célia. 2012. Reflexões sobre o atendimento educacional especializado aos povos indígenas. *Anais do Seminário de Pesquisa do PPE*. Maringá: UEM, p. 1-15.
- APIK. 2013. Povo Karitiana e os efeitos negativos das barragens do Rio Madeira. Documento produzido em assembleia de 30 de agosto de 2013 para o Encontro Nacional dos Atingidos por Barragens. http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7138&action=read, 10 set. 2013.
- ARAÚJO, Mônica da Silva. 2011. *O corpo atlético da pessoa com deficiência: uma etnografia sobre corporalidade, emoção e sociabilidade entre nadadores paraolímpicos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.
- ATINI – Voz pela Vida. 2009. Um esclarecimento acerca da missão da Atini. <http://www.atini.org>, 2 jul. 2014.
- AVELLANEDA YAJAHUANCA, Rosario. 2009. *Concepções sobre saúde reprodutiva e sexualidade entre os descendentes Kukamas Kukamirias, Peru*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP.
- AYDOS, Valéria. 2014. Deficiência, trabalho e políticas públicas: os modos de gestão das políticas de inclusão social das pessoas com deficiência nas organizações empresariais. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: UFRN, p. 1-25.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.
- BARROS, Edmar. 2013. Crianças indígenas enterradas vivas! Documentário Hakani! <https://www.youtube.com/watch?v=IQbtPIRewqo>, 3 jul. 2014.
- BARROS, Eudênia Magalhães. 2014. Mobilizações políticas e o movimento surdo: sobre os (novos) arranjos das ações coletivas contemporâneas. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: UFRN, p. 1-20.

- BATISTA, Marianna Queiróz. 2010. *Saúde mental indígena: um desafio interdisciplinar*. Monografia de Conclusão do Curso de Psicologia. Brasília: UNICEUB.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAP.
- BIGOGNO, Paula Guedes. 2013. *Você é surdo ou ouvinte? Etnografia com surdos em Juiz de Fora – MG*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Juiz de Fora: UFJF.
- BONFIM, Tania Elena. 2010. *Saúde mental e sofrimento psíquico de indígenas Guarani-Mbyá de São Paulo: um relato de experiência*. Tese de Doutorado em Psicologia. São Paulo: IP-USP.
- BONILLA, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 11, n. 1, p. 41-66.
- BRUNO, Marilda Moraes Garcia & SUTTANA, Renato (orgs.). 2012. *Educação, diversidade e fronteiras da in/exclusão*. Dourados: Ed. UFGD.
- _____. & SOUZA, Vânia Pereira da Silva. 2014. Crianças indígenas Kaiowá e Guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência. *Revista de Educação Pública*, v. 23, n. 53-1, p. 425-440.
- BUCHILLET, Dominique. 2002. Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária: epidemiologia e representação de doenças infecciosas entre os Desana do Alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP/Imprensa Oficial, p. 113-142.
- BURATTO, Lúcia Gouvêa & RESENDE DA COSTA, Maria da Piedade. 2013. Alcoolismo e deficiência: formação de professores e agentes de saúde indígenas para a prevenção da síndrome alcoólica fetal. *Anais do VIII Encontro da Associação Brasileira de Pesquisadores em Educação Especial*. Londrina: UEL, p. 701-710.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2012. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. Cultura e “cultura”: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-373.
- _____. & ALMEIDA, Mauro (orgs.). 2002. *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARNIEL, Fagner. 2013. *A invenção (pedagógica) da surdez: sobre a gestão estatal da educação especial na primeira década do século XXI*. Tese de Doutorado em Sociologia. Florianópolis: UFSC.
- CAVALHEIRO, Andreia de Moraes. 2012. *Com outros olhos: uma análise etnográfica da “cegueira” e “deficiência visual”*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.
- CAVALHEIRO DE JESUS, Suzana & BENITES, Sandra. s.d. Sobre aqueles corpos que se distinguem: noção de pessoa e educação inclusiva em contextos guarani, p. 1-18 (mimeo.).

CF. s.d. PL 1057/2007.

<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>, 2 jul. 2014.

CHAVES, Lílian Leite. 2013. *Loucura e experiência: seguindo loucos de rua e suas relevâncias*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: UnB.

CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Ed. 34.

_____. 2013. Da tortura nas sociedades primitivas. In: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, p. 190-200.

COELHO, Luciana Lopes. 2011. *A constituição do sujeito surdo na cultura Guarani-Kaiowá: os processos próprios de interação e comunicação na família e na escola*. Dissertação de Mestrado em Educação. Dourados: UFGD.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.

_____. 2010. A vida material das coisas intangíveis. In: COFFACI DE LIMA, Edilene & COELHO DE SOUZA, Marcela. *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, p. 97-118.

CONCEIÇÃO DOS SANTOS, Viviane Fernandes. 2012. *Corpo e máquina: estudo etnográfico em uma clínica de hemodiálise*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Aracaju: UFS.

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. 2007. *“A pupila dos cegos é seu corpo inteiro”: compreendendo as sensibilidades de indivíduos cegos através de suas tessituras narrativas*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS.

COZZUOL, Mário Alberto *et al.* 2013. A New Species of Tapir from the Amazon. *Journal of Mammalogy*, v. 94, n. 6, p. 1331-1345.

_____. 2014. How Much Evidence Is Enough Evidence for a New Species? *Journal of Mammalogy*, v. 95, n. 4, p. 899-905.

CREVELS, Mily & VAN DER VOORT, Hein. 2008. The Guaporé-Mamoré Region as a Linguistic Area. In: MUYSKEN, Peter (org.). *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, p. 151-179.

CRP. 2010. *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRP-SP.

DAMATTA, Roberto. 1977. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes.

DÉLÉAGE, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie Occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: _____ *et al.* Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, p. 155-161.

DESCOLA, Philippe. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.

- DINIZ, Debora. 2007. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense.
- _____.; SQUINCA, Flavia & MEDEIROS, Marcelo. 2007. Qual deficiência? Perícia médica e assistência social no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 23, n. 11, p. 2589-2596.
- _____.; BARBOSA, Livia & SANTOS, Wederson Rufino dos. 2009. Deficiência, direitos humanos e justiça. *Sur: Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 6, n. 11, p. 64-77.
- EUGENIO, Fernanda. 2002. *Crianças cegas: uma etnografia das classes de alfabetização do Instituto Benjamin Constant*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.
- FAUSTO, Carlos. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 8, n. 2, p. 7-44.
- _____. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 2, p. 329-366.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. 2011. Jurupari ou “visagens”: reflexões sobre os descompassos interpretativos existentes entre os pontos de vista psiquiátrico e indígenas. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 2, p. 249-265.
- FREMLIN, Peter Torres. 2011. *Corporalidades de chumbados: uma etnografia de pessoas com deficiências físicas no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.
- FUNAI. 2011. Portarias de 16 de junho de 2011: n. 921. *Diário Oficial da União*, n. 116, seção 2, p. 38.
- FURINI, Fernanda. 2012. *Construir possibilidades: a rede de atenção à saúde mental à população da Terra Indígena Guarita/RS*. Trabalho de Conclusão do Curso de Especialização em Gestão de Saúde. Porto Alegre: UFRGS.
- GALLOIS, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.
- _____. 1991. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In: BUCHILLET, Dominique (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, p. 175-205.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. Áreas culturais indígenas no Brasil: 1900-1959. In: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 193-228.
- GARCIA, Uirá Felipe. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.
- _____. 2012. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, v. 2011, n. 2, p. 33-55.
- GARNELO, Luiza. 2003. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ.

- GAVÉRIO, Marco Antonio & LEITE JR., Jorge. 2014. "Quero ser como você": a busca pela deficiência em algumas narrativas contemporâneas. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: UFRN, p. 1-2.
- GIBERTI, Andrea Cadena. 2013. *Nascendo, encantando e cuidando: uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1993. *O significado do nome: cosmologia e nomenclatura entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- _____. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- _____. 2007. Do cromático ao diatônico: as Mitológicas e o pensamento ameríndio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n. 65, p. 146-149.
- _____. 2010. Cromatismo: a semelhança e o pensamento cromático ameríndio. In: *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 113-134.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 39-65.
- _____. 2001. *An Amazonian Mith and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2006. Da etnografia à história: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. *Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo*, n. 14-15, p. 197-226.
- GUEDES DE MELLO, Anahi. 2013. *Gênero, deficiência, cuidado e capacitismo: uma análise antropológica de experiências, observações e narrativas sobre violências contra mulheres com deficiência*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
- GUERREIRO JR., Antônio. 2012. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Brasília: UnB.
- HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. 2008. *Quem são os humanos dos direitos? sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.
- IBGE. 2010. *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE.
- ISA. 2006. *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA.
- _____. 2011. *Povos indígenas no Brasil: 2006-2010*. São Paulo: ISA.

KELLY, José Antonio. 2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 11, n. 1, p. 201-234.

_____. 2009. Os encontros de saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 265-302.

KIM, Joon Ho. 2013. *O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução biocibernética do corpo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.

LANDIN, David. 2005. *Dicionário e léxico Karitiana-Português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística.

LANDIN, Rachel. 1985. Nature and Culture in Four Karitiana Legends. In: MERRIFIELD, William R. (org.). *Five Amazonian Studies: on World View and Cultural Change*. Dallas: International Museum of Cultures, p. 59-70.

_____. 1989. *Kinship and Naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*. Master's Thesis in Anthropology. Arlington: University of Texas.

LANNA JR., Mário Cléber Martins (org.). 2010. *História do movimento político das pessoas com deficiência no Brasil*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos/Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência.

LEANDRO, Cláudio Leite. 2013. *Deficiência física e erotismo: corporalidades e direitos sexuais em diferentes contextos brasileiros*. Projeto de Doutorado em Antropologia Social. Campinas: IFCH-UNICAMP.

LEONEL, Mauro & MINDLIN, Betty. 1983. *Relatório de avaliação da situação da comunidade Karitiana*. Brasília: Ministério do Interior-SUDECO/FIPE.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2007. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Clarissa Martins. 2014. Os riscos da homonímia: a depressão e o consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru do Ororubá. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, v. 36, n. 1, p. 26-37.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2, p. 21-47.

_____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. UNESP/ISA/NUTI.

LOPES, Pedro. 2014. *Negociando deficiências: sobre identidades, subjetividades e corporalidades entre pessoas com deficiência intelectual*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.

LÚCIO, Carlos Frederico. 1996. *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: IFCH-UNICAMP.

_____. 1998. Heróis civilizadores, demiurgos sociais: algumas considerações sobre genealogia, mito e história entre os Caritianas (Tupi-Ariqueme). *Mosaico: Revista de Ciências Humanas*, v. 1, n. 1, p. 39-67.

MACEDO, Valéria. 2013. De encontros nos corpos Guarani. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 15, n. 2, p. 181-210.

MAIZZA, Fabiana. 2009. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.

MANSO, Laura Vicuña Pereira. 2001. *De Botÿj a Cristo: interferência da Igreja Batista no povo Karitiana*. Monografia de Conclusão da Licenciatura em Antropologia Aplicada. Manaus: Universidad Politecnica Salesiana.

MARCON, Kenya J. 2012. *A (des)construção social da sexualidade de “pessoas com deficiência visual”*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Guarulhos: UNIFESP.

MCCALLUM, Cecilia. 1998. O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina (orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 215-245.

_____. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Ed. Berg.

MDS. s.d. Benefício de Prestação Continuada.

<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/beneficiosassistenciais/bpc>, 15 mai. 2012.

MEINERZ, Nádia. 2011. Esse corpo me pertence? A deficiência na pauta dos direitos sexuais e reprodutivos. *IX Reunião de Antropologia do Mercosul: Caderno de Resumos*. Curitiba: UFPR.

MENEZES, Mariane de Oliveira. 2012. *Gestar e parir em terra de juruá: a experiência de mulheres Guarani-Mbyá na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. São Paulo: FSP-USP.

MENGET, Patrick. 1979. Temps de naître, temps d'être: la couvade. In: IZARD, Michel & SMITH, Pierre (orgs.). *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, p. 245-264.

_____. 1993a. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 59-76.

_____. 1993b. Notas sobre as cabeças Mundurucu. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP, p. 311-321.

MELATTI, Júlio César. s.d. Áreas etnográficas da América indígena. <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm>, 28 fev. 2014.

MILLER, Joana. 2007. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.

- MOSER, LÍlian. 1993. *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Trabalho de Conclusão de Curso em História. Porto Velho: UNIR.
- _____. 1997. *Os Karitiana no processo de desenvolvimento de Rondônia nas décadas de 1950 a 1990*. Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFPE.
- MPF. 2009. Portaria n. 027/2009 – 3º Ofício/1ª, 2ª e 6ª CCR/SOTC/PR-RO, 17 jun.
- MPS. s.d. Salário-maternidade: urbano e rural. <http://agencia.previdencia.gov.br/e-aps/servico/358>, 31 mar. 2014.
- NUNES, Eduardo Soares. 2010. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). *Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, v. 19, p. 113-134.
- NUNES, Fernanda Cristina Ferreira. 2014. *Atuação política de grupos de pais de autistas no Rio de Janeiro: perspectivas para o campo da saúde*. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva. Rio de Janeiro: IMS-UERJ.
- ONU. 2013. Study on the Situation of Indigenous Persons with Disabilities, with a Particular Focus on Challenges Faced with Regard to the Full Enjoyment of Human Rights and Inclusion in Development. <http://www.un.org/disabilities/documents/ecosoc/e.c.19.2013.6.pdf>, 13 ago. 2014.
- OVERING, Joanna. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33.
- _____. 1996. Against the motion (1). In: INGOLD, Tim (org.). *Key Debates in Anthropology*. Londres/Nova Iorque: Routledge, p. 260-266 (1993 Debate: Aesthetics is a Cross-Cultural Category).
- _____. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, n. 1, p. 81-107.
- PEREIRA, Éverton Luís. 2013. *“Fazendo cena na cidade dos mudos”: surdez, práticas sociais e uso da língua em uma localidade no sertão do Piauí*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
- PEREIRA, Priscilla Perez da Silva; CEMIN, Arneide Bandeira; CEDARO, José Juliano & OTT, Ari. Política de atenção integral à saúde mental das populações indígenas de Porto Velho/RO: a voz das lideranças. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 7, n. 4, p. 131-145.
- PÉREZ GIL, Laura. 2007. Possibilidades de articulação entre os sistemas de parto tradicionais indígenas e o sistema oficial de saúde no Alto Juruá. In: FERREIRA, Luciane Ouriques & OSÓRIO, Patricia (orgs.). *Medicina tradicional indígena em contextos: Anais da I Reunião de Monitoramento*. Brasília: Fundação Nacional da Saúde, p. 23-36.
- PIGNARRE, Philippe. 1999. *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Ed. 34.
- _____. 2012. A revolução dos antidepressivos e da medida. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 4, n. 1, p. 140-145.
- PITROU, Perig. 2014. La vie, un objet pour l’anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques. *L’Homme*, v. 212, p. 159-190.

PUCU DE ARAÚJO, Carolina. 2002. *A dança dos possíveis: o fazer de si e o fazer de outro em alguns grupos Tupi*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.

_____. & STORTO, Luciana. 2002. Terminologia de parentesco Karitiana e Juruna: uma comparação de algumas equações entre categorias paralelas e gerações alternas. *Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL*, t. II. Belém: ANPOLL, p. 430-442.

QUERMES, Paulo Afonso de Araújo & ALVES DE CARVALHO, Jucelina. 2013. Os impactos dos benefícios assistenciais para os povos indígenas: estudo de caso em aldeias Guaranis. *Serviço Social & Sociedade*, n. 116, p. 769-791.

RIBEIRO, Darcy. 1996. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVAL, Laura. 1998. Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 4, p. 619-642.

RIVIÈRE, Pierre. 1974. The Couvade: a Problem Reborn. *Man*, v. 9, n. 3, p. 423-435.

ROCHA, Márcio Monteiro. 2013. Hakani: uma menina chamada Sorriso (completo). <https://www.youtube.com/watch?v=YASOnDpCTb8>, 3 jul. 2014.

RODRIGUES, Aryon. 1986. *Línguas brasileiras: para um conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.

ROSA, Marlise. 2014. Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre infanticídio indígena no Congresso Nacional. *Espaço Ameríndio*, v. 8, n. 1, p. 163-193.

ROSALEN, Juliana. 2008. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social-FFLCH-USP.

_____. 2012. *Tarja preta: um estudo antropológico sobre os estados que vem sendo considerados pela biomedicina como distúrbios psiquiátricos ou psicóticos junto aos povos indígenas*. Projeto de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.

SÁ, Michele Aparecida de. 2011. *O escolar indígena com deficiência visual na região da Grande Dourados, MS: um estudo sobre a efetivação do direito à educação*. Dissertação de Mestrado em Educação. Dourados: UFGD.

SAHLINS, Marshall. 1997a. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41-73.

_____. 1997b. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 103-150.

SANTANA, Sirlândia. 2011. Imagem e autoimagem da pessoa com deficiência na comunidade indígena: um estudo da etnia Tupinambá em Olivença-Ilhéus-Bahia. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, v. 6, n. 3, p. 102-114.

SANTILLI, Márcio. 1991. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, p. 11-14.

- SANTOS DA SILVA, Eber. 2014. Da queda um passo de dança? "Corpos" e "movimentos" nos discursos de inclusão social através da dança e esportes. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal: UFRN, p. 1-2.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1991. *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone.
- _____. 2011. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 17, n. 1, p. 131-159.
- SATTOTAL, Fernando. 2011. Hakani: uma voz pela vida (documentário). <http://www.youtube.com/watch?v=FFWTEPUvpzs>, 3 jul. 2014.
- SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. 2002. Áreas etnográficas: proposta de reestruturação do Departamento de Identificação e Delimitação da FUNAI com base na atuação em áreas etnográficas. *Interethnic@: Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 6, n. 2, p. 1-23.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32, p. 2-19.
- SILVA, Antonio Carvalho; LANGDON, Esther Jean & RIBAS, Dulce Lopes. 2013. Fatores estruturais e as práticas de autoatenção das famílias com parentes com transtornos mentais: contexto Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, Brasil. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 7, n. 4, p. 149-168.
- _____; _____ & _____. 2014. Percepção e cuidados com as pessoas diagnosticadas com psicopatologia crônica nas Comunidades Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, v. 36, n. 1, p. 7-25.
- SILVA, César Augusto de Assis. 2012a. Controvérsias entre surdez e deficiência: pragmática de categorias e processos de (des)patologização. *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: PUC-SP, p. 1-21.
- _____. 2012b. *Cultura surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade*. São Paulo: Terceiro Nome.
- SIMÕES, Julian. 2013. *Assexuados, hipersexualizados ou um paradoxo sexual? Gênero e sexualidade em pessoas com deficiência intelectual*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: IFCH-UNICAMP.
- SOARES PINTO, Nicole. 2014. *Entre as teias do marico: parentes e pajés Djeoromitxi*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Brasília: UNB.
- SOUZA, Vania Pereira da Silva. 2011. *Crianças indígenas Kaiowá e Guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência e o acesso às políticas de saúde e educação em aldeias da região da Grande Dourados*. Dissertação de Mestrado em Educação. Dourados: UFGD.
- STOCK, Bianca Sordi. 2010. *A alegria é a prova dos nove: o devir-ameríndio no encontro com o urbano e a psicologia*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Porto Alegre: UFRGS.

- STORTO, Luciana. 1992. *Osiipo*: uma narrativa sobre o ritual contada por Cizino Karitiana. Edição de Ana Müller, Luciana Storto e Andrea Carvalho (mimeo.)
- _____. 1999. *Aspects of Karitiana Grammar*. Tese de Doutorado em Linguística. Cambridge: MIT.
- _____. & VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2003. Karitiana. In: ISA. *Povos indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana>, 3 mai. 2012.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. O efeito etnográfico. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-405.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2009. *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los Candoshi (Alta Amazonía)*. Lima: IFEA/IWGIA.
- TAYLOR, Anne-Christine. 2012. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, n. 21, p. 213-228.
- _____. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. s.d. Um corpo feito de olhares, p. 1-43 (mimeo.) [Tradução inédita de Luciana dos Santos de TAYLOR, Anne-Christine & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Un corps fait de regards. In: BRETON, Stéphane (org.). *Qu'est-ce qu'un corps?* Paris: Musée du Quai Branly/Flammarion, p. 148-205].
- TORRES, Maristela Souza. 2012. Saúde mental entre os Karajá: os impactos do contato interétnico. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 6, n. 1, p. 165-172.
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2004. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: IFCH-UNICAMP.
- _____. 2005. Corpos que sofrem: uma interpretação Karitiana dos eventos de coleta de seu sangue. *Documento de Trabalho – CESIR/UNIR/ENSP*, v. 12, p. 1-42. <http://www.cesir.unir.br/pdfs/doc12.pdf>, 1 mar. 2014.
- _____. 2007. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade entre os Karitiana. *Habitus*, v. 5, n. 2, p. 275-300.
- _____. 2008. O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudeste da Amazônia. *Temáticas: Revista dos Pós-Graduandos em Ciências Sociais IFCH-UNICAMP*, n. 31-32, p. 13-49.
- _____. 2009. Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá: Revista de Antropología*, v. 15, p. 125-143.
- _____. 2010a. De volta para o passado: territorialização e “contraterritorialização” na história Karitiana. *Sociedade e Cultura: Revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais*, v. 13, n. 1, p. 55-65.
- _____. 2010b. Notas sobre a zoofilia na história-mito dos Karitiana. *Primeira Versão*, v. XXX, n. 270, p. 3-9.
- _____. 2010c. Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 2, n. 1, p. 115-143.

- _____. 2011a. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil e artefatos. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 1, p. 231-267.
- _____. 2011b. Banhos de sangue: relatos Karitiana de guerras, canibalismo e troféus humanos. In: CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara; RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; LOPES, Jorge Domingues & JULIÃO, Maria Risolêta Silva (orgs.). *Línguas e culturas Tupi: volume 3 / Línguas e culturas Macro-Jê: volume 2*. Campinas/Brasília: Curt Nimuendajú/LALI-UNB, p. 27-58.
- _____. 2011c. De crânios achatados e pilões de pedra: quem são os Karitiana? Trabalho apresentado na III Reunião Equatorial de Antropologia-XII Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste, p. 1-18 (mimeo.).
- _____. 2011d. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. *Anuário Antropológico*, v. 2010, n. 1, p. 55-76.
- _____. 2011e. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). *Espaço Ameríndio*, v. 5, n. 1, p. 129-158.
- _____. 2012a. Cacos de espíritos: aproximações entre antropologia e arqueologia no caso Karitiana em Rondônia. *Anais do II Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-História*. Dourados: UFGD, p. 1-21.
- _____. 2012b. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- _____. 2012c. O cheiro doentio do contato: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia Ocidental. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 1, p. 85-120.
- _____. 2013a. “A gente chama de qualquer jeito”: notas sobre a onomástica dos animais de criação entre os Karitiana, Rondônia. *Revista Antropológicas*, a. 17, v. 24, n. 1, p. 15-43.
- _____. 2013b. Entre o Ji-Paraná e o Amazonas: notas (e hipóteses) sobre a história antiga dos Karitiana, p. 1-22 (mimeo.).
- VANZOLINI, Marina. 2010. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.
- _____. 2013. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 19, n. 2, p. 341-370.
- VENERE, Mario Roberto. 2005. *Políticas públicas para populações indígenas com necessidades especiais em Rondônia: o duplo desafio da diferença*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. Porto Velho: UNIR.
- VIANNA, João Jackson Bezerra; CEDARO, José Juliano & OTT, Ari Miguel Teixeira. 2012. Aspectos psicológicos na utilização de bebidas entre os Karitiana. *Psicologia & Sociedade*, v. 14, p. 94-103.
- VIEGAS, Susana de Matos. 2003. Eating with Your Favourite Mother: Time and Sociality in a South Amerindian Community (South of Bahia/Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 1, p. 21-37.

_____. 2007. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VILAÇA, Aparecida. 2002. Making Kin out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365.

_____. 2006. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

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

_____. 1992. Apresentação. In: VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. XI-XXIII.

_____. 2001. Apresentação. In: MENGET, Patrick. *Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, p. 7-13.

_____. 2002a. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-455.

_____. 2002b. Imagens da natureza e da sociedade. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 317-344.

_____. 2002c. Imanência do inimigo. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 265-294.

_____. 2002d. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 87-180.

_____. 2002e. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-399.

_____. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22.

_____. 2008. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. In: SZTUTMAN, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 228-259 (entrevista a Stelio Marras e Renato Sztutman).

VON DER WEID, Olivia. 2014. Habilitar corpos e pessoas: práticas e conhecimentos de vidas com cegueira. *Etnográfica*, v. 18, n. 3, p. 499-520.

VOSS, Robert S. et al. 2014. Extraordinary Claims Require Extraordinary Evidence : a Comment on Cozzuol et al. (2013). *Journal of Mammalogy*, v. 95, n. 4, p. 893-898.

WAKANÃ, Graciliana Selestino & PÉREZ GIL, Laura. 2007. Caracterização dos sistemas de parto tradicionais entre os povos indígenas de Alagoas e Pernambuco: resultados da primeira etapa. In: FERREIRA, Luciane Ouriques & OSORIO, Patricia (orgs.). *Medicina indígena em contextos: Anais da I Reunião de Monitoramento*. Brasília: Fundação Nacional da Saúde, p. 37-47.

YANO, Ana Martha. 2009. *A fisiologia do pensar: corpo e saber entre os Caxinauá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH-USP.

ZEA, Evelyn Schuler. 2008. Genitivo da tradução. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 3, n. 1, p. 65-77.

População Karitiana (mai. 2014)

	Homens	Mulheres	Total
Aldeia Central	79	81	160
Bom Samaritano	11	8	19
Caracol	8	6	14
Igarapé Preto	22	16	38
Rio Candeias	11	14	25
Cacoal	4	3	7
Porto Velho	38	45	83
Total	173	173	346

Glossário¹

'ap: folha (ver figura 2)

'ep: pau

'in: pequeno (ver também Landin, 2005, p. 12)

'it: sêmen

'o: cabeça (ver também Landin, 2005, p. 19)

'ot: cair (ver também Landin, 2005, p. 22)

a'ak: amar (ver também Landin, 2005, p. 6)

akapa: museu

am'et: madrinha

an: você (ver também Landin, 2005, p. 7)

aso: rosto, feição

boroja: cobra (ver também Landin, 2005, p. 16)

bypan: arma

byyj: chefe (ver também Landin, 2005, p. 17)

e'parako: trovão (ver também Landin, 2005, p. 8)

ese: água (ver também Landin, 2005, p. 8)

ge: sangue (ver também Landin, 2005, p. 9)

go: dia (ver também Landin, 2005, p. 9)

gokyp: sol (ver também Landin, 2005, p. 9)

hap: levantar (ver também Landin, 2005, p. 10)

haradna: lambido (ver também Landin, 2005, p. 45)

harara: risada (ver também Landin, 2005, p. 10)

hãrỹj: bonito (ver também Landin, 2005, p. 36); *sara* (ant.)

hi: vagina (ver também Landin, 2005, p. 11)

hidn: levantar, ficar em pé, andar a pé

horoj̃: parecer (ver também Landin, 2005, p. 11)

hy: espinho

hyp: liso

iwipo: não machuca

¹ Este documento foi produzido com a colaboração dos linguistas Luciana Storto e Ivan Rocha.

ĩojĩ: dente (ver também Landin, 2005, p. 18)

ĩokygn: termo para estado panema

ĩonso: mulher (ver também Landin, 2005, p. 47)

kerep: ser criado, crescer (ver também Landin, 2005, p. 39)

kinda: coisa, ogro, bicho (ver também Landin, 2005, p. 14)

kinda oti: doença; lit. coisa dor

kinda oti 'ap: remédio do mato (ver também Landin, 2005, p. 14); lit. folha doença

koro'op: por dentro

koro'op pasap: triste, saudoso (ver também Landin, 2005, p. 15)

kowot: doce (ver também Landin, 2005, p. 14)

kyryn: liso (ver também Landin, 2005, p. 15)

kytop: chicha (ver também Landin, 2005, p. 15)

nam: termo para estado panema; podre (ver também Landin, 2005, p. 18);

non: peito (ver também Landin, 2005, p. 19)

nonse: leite materno (ver Landin, 2005, p. 19); lit. água do peito

ojombakop: condição em que um Karitiana casado mantém relacionamento que não com seu cônjuge

okyty: costas (ver também Landin, 2005, p. 20)

opo: pênis (ver também Landin, 2005, p. 21)

opok: não indígena (ver também Landin, 2005, p. 21); lit. cabeça branca

opok pita: contrários

osiipo: ritual de iniciação masculina e refeição após o fim do sangramento do parto; lit. cabeça salgada

osikirip: especial, lit. cabeça doida

oti: dor (ver também Landin, 2005, p. 40)

õwã: criança (ver também Landin, 2005, p. 22)

pa: estrada (ver também Landin, 2005, p. 23)

pa'ira: raiva (ver também Landin, 2005, p. 23)

pa'ydna: vulnerável; *pa'yry* (ant.)

patom: barreira

pawak: leve (ver também Landin, 2005, p. 24)

pimoĩ: escondido (ver também Landin, 2005, p. 24)

pisagngamo: sobreviver

pita: muito (ver também Landin, 2005, p. 25); *pybyra*, ant.

pok: branco (ver também Landin, 2005, p. 25)

pompom: tremer (ver também Landin, 2005, p. 25)

pop: morto (ver também Landin, 2005, p. 25)

popopo: doido, louco, bêbado

porom: caçar sempre; ant. panema

pynpyky: desgostar

pyropoĩa: abaixar braços e pernas

py'yry: protegido; *pa'ydna* (ant.)

pybyra: um pouco; *pita* (ant.)

pyhok: manso (ver também Landin, 2005, p. 26)

pykowop: termo para estado panema; errar (ver também Landin, 2005, p. 26)

pypihyko: estado caracterizado por abortos ou mortes de recém-nascidos

pyrõngyigna: liderança que zelava pelo Byyj Powom

pysam'en: espírito (ver também Landin, 2005, p. 41)

sap: palha

sara: feio, ruim; *hãrỹj*, ant.

siip: salgado

sikirip: estúpido, travesso, doido (ver também Landin, 2005, p. 28)

soj: pimenta (ver também Landin, 2005, p. 28)

som: vermelho (ver também Landin, 2005, p. 28)

sondakap: termo para estado panema

sopipok: esperto; habilidade reagir rapidamente aos ataques

sorokoj: lenha

syripot: desvio

syypo: olho (ver também Landin, 2005, p. 29)

syyt: cinza

taap: amargo (ver também Landin, 2005, p. 29)

taso: homem (ver também Landin, 2005, p. 30)

tepy: cipó (ver também Landin, 2005, p. 30)

typ: encontrar (ver também Landin, 2005, p. 31)

tyy: grande (ver também Landin, 2005, p. 31)

y: meu (ver também Landin, 2005, p. 31)

yjxa: nós, Karitiana (ver também Landin, 2005, p. 32)

yryt: chegar (ver também Landin, 2005, p. 32)

TERMOS DE PARENTESCO

y'et: meu filho, minha filha, mulher falando; minha tia (irmã do pai), mulher falando (ver também Landin, 2005, p. 9). C(w), FZ(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

y'it: meu filho, minha filha, homem falando; meu pai, homem falando (ver também Landin, 2005, p. 12). F(m), C(m) (Lúcio, 1996, p. 88)

yhaj: meu irmão mais velho, homem falando; minha irmã mais velha, mulher falando (ver também Landin, 2005, p. 10). eB(m); eZ(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

ykeet: meu irmão mais novo (ver também Landin, 2005, p. 13). yB(m) (Lúcio, 1996, p. 88)

yjti: minha mãe (ver também Landin, 2005, p. 30). M (Lúcio, 1996, p. 88)

yman: meu marido, mulher falando; meu avô (pai do pai), mulher falando; meu neto (filho do filho), mulher falando (ver também Landin, 2005, p. 16). H(w), SS(w), FF(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

yogot: meu neto (filho do filho), homem falando; minha neta (filha do filho), mulher falando (ver também Landin, 2005, p. 20). SS(m), SD(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

yombyj: meu avô (pai do pai), homem falando; minha avó (mãe do pai), mulher falando; senhor (sentido de respeito para com um homem mais velho) (ver também Landin, 2005, p. 21). FF(m), FM(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

ypã'in: minha irmã, homem falando (ver também Landin, 2005, p. 23). Z(m) (Lúcio, 1996, p. 88)

ysaka'et: minha sobrinha (filha da irmã), homem falando (ver também Landin, 2005, p. 27), meus sobrinhos (filhos do tio materno), homem falando. MBC(m), ZD(m) (Lúcio, 1996, p. 88)

ysyky: meu irmão, mulher falando (ver também Landin, 2005, p. 29). B(w) (Lúcio, 1996, p. 88)

ysyyambo: meu cunhado, homem falando; meu sogro, homem falando. WF(m), ZH(m) (Lúcio, 1996, p. 89)

“REMÉDIOS DO MATO”

an kerepyyo: lit. você ser criado por alguém

boroja hyp: lit. cobra lisa (ver figura 8)

boroja jōj pisangamo: lit. sobreviver dente de cobra

Botỹj okyty: lit. costas de Botỹj

byyj pyhokop: lit. chefe calmo

e'paraka'ep: lit. pau trovão (ver figura 7)

geeto: substância para fortalecer o sangue
go iwipo: lit. dia que não machuca
goasodna: lit. dia feição
gohidn'apo: lit. folha dia em pé
gokypa: lit. dia estrada
gokyra: lit. dia liso
goopodna: lit. dia pênis
gopatomĩ: lit. dia *patom* pequeno
gopatoma sap saraka: lit. dia *patom* palha lisa
gopatoma: lit. dia *patom*
gopawak: lit. dia leve
gopeketek: lit. dia em que para sempre se tem filho
gopimoĩ: lit. dia escondido
gopompom porom: lit. dia tremer caçar sempre
gopompom: lit. dia tremer
gopy'yry: lit. dia protegido
gopyhoko: lit. dia manso
gopynpyky'ep: lit. folha dia desgostar
gopyropoĩa: lit. dia baixar pernas e braços
gosohaĩa: lit. dia que tem apenas irmã
go'yryt: lit. dia chegar
hirikiĩ: evita picada de cobra
hyopã sap: lit. palha pau com espinho (ver também Landin, 2005, p. 11, 21)
non seekywyp: lit. esfrega no peito
ombaky ãoĩ pisangamo: lit. sobreviver dente de jaguar
opok pyhokop: lit. não indígena calmo
popopo'apo: lit. folha *popopo*
pypihykaap: lit. folha *pypihyko*
sojoty: lit. grande pimenta
syrypotap: lit. folha desvio (ver figuras 12 a 15)
tepykowot: lit. cipó doce

ANIMAIS

dykysyk: formiga tracuá (ver figura 9)

jikyket: tipo de peixe

okorong: tipo de peixe

oedn: tipo de nambu

orojem: japó

owojopok: tipo de nambu

pom pom: tipo de nambu

ereryp: tipo de marimbondo

ESPÍRITOS

birit: tipo de espírito

bysy: tipo de espírito

kyri: tipo de espírito

ohap: tipo de espírito; lit. cabeça levantada

opok: tipo de espírito; lit. cabeça branca

pyyt: tipo de espírito

ombaky pymambap: tipo de espírito

NÃO HUMANOS

Amoregnga: não humano agressor

Boroty: filho de Botỹj; paca (ver também Landin, 2005, p. 17)

Botỹj: humano primordial

Bypanty: não humano agressor; lit. Grande Arma

Byyj Powom: ente criado por Botỹj para cuidar dos Karitiana

Byyjyty: neto de Botỹj; lit. chefe grande

Dopa: ogro da floresta; Curupira

Gokypaty: não humano agressor; lit. Grande Sol

Horandyp: não humano agressor

Kidaharara: ogro da floresta; Mapinguari; lit. Ogro que Ri

Isoasodna: ogro da floresta; lit. Cara de Fogo

Kyryryt: mãe de Botỹj; sapo-cururu (ver também Landin, 2005, p. 15)

Ombaky: Onça (ver também Landin, 2005, p. 21)

Opok Soosybma: grupo considerado extinto pelos Karitiana; lit. Inimigo Tatu (?)

Ora: irmão caçula de Botỹj

Otanda: filho de Botỹj

Popo’ototy: não humano agressor; malária, meningite; lit. Grande Cair Morto

Soosy: filho de Botỹj; tatu (ver também Landin, 2005, p. 54)

Soosyro’ot: ogro da floresta; lit. Tatu Cair (?)

Syppoharadna: não humano agressor; malária, meningite (trad. Karitiana); lit. Olhos Lambidos

Tomboto: mulher de Botỹj

To’o: chefe após a morte de Byjyty

Ymywym Huk: ogro da floresta

ALDEIAS

Byjyty Osop Aky: Rio Candeias

ĴoĴbit Omirimo, Ese Emo: Igarapé Preto

Kyõwã: Aldeia Central

Fotografias¹

Figura 1 – Túmulo (2012)

Figura 2 – 'Ap [folha] (2011)

Figura 3 – Após um falecimento, o pai corta a mecha de cabelo do meio do crânio de seu filho (2012)

Figura 4 – Linhas vermelhas nos pulsos do bebê (2011)

¹ Todas as imagens foram feitas por mim, com exceção da Figura 10, cuja autoria é de João Jackson Bezerra Vianna.

Figura 5 - Sangue de anta (2012)

Figura 6 – Jenipapo (2012)

Figura 7 - E'paraka'ep [pau trovão] (2012)

Figura 8 - Boroja hyp [cobra lisa] (2012)

Figura 9 – Dykysyk [formiga tracuá] (2011)

Figura 10 – Crânios das caças pendurados à porta de uma casa (2010)

Figura 11 – Homem sentado no pequeno banco ritual (2012)

Figura 12 – Preparação do syrypotap para ingestão (2011)

Figura 13 – Syrypotap “vencido” é trocado (2012)

Figura 14 – Syrypotap na pele (2011)

Figura 15 – Syrypotap na porta do quarto (2012)