MODELANDO PARENTES

Sobre as redes de relações da ritxo(k)o entre os Karajá

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

Modelando Parentes:

Sobre as redes de relações da *ritxo(k)o* entre os Karajá

Joana Silva de Araújo Farias

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo, 2014

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

Modelando Parentes:

Sobre as redes de relações da *ritxo(k)o* entre os Karajá

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, como parte dos requisitos para a obtenção
do título de mestre. Sob orientação do Prof. Dr.
Renato Sztutman

Joana Silva de Araújo Farias

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo, 2014

Joana Silva de Araujo Farias

Modelando Parentes: Sobre as redes de relações da *ritxo(k)o* entre os
Karajá

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de mestre. Sob orientação
do Prof. Dr. Renato Sztutman

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Marina Vanzolini Figueiredo Instituição: USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Clarice Cohn Instituição: UFSCar

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Renato Sztutman Instituição: USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Resumo

A *ritxo(k)o* tem sido citada na bibliografia etnográfica desde a primeira expedição que chegou ao Araguaia em 1887. Desde então tem sido traduzida como "boneca karajá" e muitas etnografias sugerem seu papel como brinquedo de criança. O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre essa tradução, tentando entender quais as redes de relações que a *ritxo(k)o* engendra e participa. Mostrarei que a *ritxo(k)o* está inserida nas redes de relações de parentesco, ao mesmo tempo que constitui algumas dessas relações, em especial aquelas entre avós e netas. Também ressaltarei seu lugar de importância nas relações com os *tori* (os não indígenas). O parentesco é aqui abordado como processo de produção de corpos-parentes, portanto, além de explorar a produção das relações entre os parentes, também me voltarei para o corpo que se visa construir nesse processo. Irei sugerir que este corpo é produzido através de processos que se assemelham aos utilizados na produção de objetos, como a *ritxo(k)o*. Por último apresentarei uma reflexão sobre a questão do brinquedo nas sociedades ameríndias.

Palavras chaves: Karajá, Corpo, Pessoa, Criança, Brinquedo.

Abstract

The bibliography has mentioned the *ritxo(k)o* since the first expedition which took place in Araguaia in 1887. From this time forward, the researchers chose to translate it as "karaja doll" and suggest its place as a children's toy. The present research aim to discuss this translation, based on the relation networks in which *ritxo(k)o* participates and produce. I will demonstrate that the *ritxo(k)o* participates in relation networks between kin and at the same time is constitutive of some of this relations, especially those between grandmother and granddaughter. Also, I will remark its important place among the relations with the *tori* (non-indigenous). I talk about kinship as a process that produces kin-bodies. This approach requires not only an exploration of the production process of kin relations, but of the body that is constituted in this process as well. I will suggest that this body is produced through process that resemble those used to produce objects. In the conclusion, I will present a discussion about the matter of toys among the Amerindians.

Key Words: Karaja, Body, Personhood, Children, Toy.

Agradecimentos

Agradeço ao Renato que me aceitou e a minha pesquisa de braços e ouvidos abertos. Ele se deixou afetar pelo meu entusiasmo pelos Karajá e me acompanhou ao Araguaia. Obrigada pelos ensinamentos, conselhos e paciência.

Waxiaki e sua família, obrigada pela generosa recepção e pelo carinho com que nos receberam em sua casa. Komytira, agradeço a paciência em me mostrar seu ofício e as deliciosas refeições que me ofereceu. Narubia obrigada pela amizade, espero que nossas conversas aqui em São Paulo continuem.

Agradeço à Marta Amoroso que sempre esteve disposta a discutir essa pesquisa e me ajudou em muitas das reflexões aqui apresentadas. Obrigada também a Lilia Schwarcz pelo curso inspirador e que mudou e muito os contornos da minha pesquisa.

Não posso deixar de agradecer também Dominique Gallois e Clarice Cohn, que compuseram minha banca de exame de qualificação. Muito obrigado pelos comentários críticos e sugestões. Sem suas palavras essa dissertação não teria tomado esse caminho.

Agradeço aos Karajólogos que me receberam e dividiram comigo seu conhecimento. Manuel Ferreira Lima Filho, Nei Clara de Lima, Helena Schiel, Sandra Campos e, principalmente, André Toral, que foi muito generoso no início da minha pesquisa.

Também agradeço aos colegas com quem participei de grupos de estudo e discussão que muito contribuíram para minhas reflexões. A todos que participaram da pesquisa temática *Redes Ameríndias: geração e transformação nas terras baixas Sul-americanas*, obrigada. E aqueles que participaram dos grupos de discussão organizados pelo Renato, muito obrigado, principalmente pelos generosos comentários a essa pesquisa.

Aos etnólogos que pelo caminho tornaram-se amigos: Ana, Diego, Augusto, Rafael e André, muito obrigado pelas conversas, pelos ensinamentos e pelo companheirismo.

Márcia e João, meus pais, obrigada por todo o apoio e carinho que sempre me ofereceram. Obrigada por terem me dado esse ambiente caloroso que permitiu seguir pela etnologia. Também Carmen e Eliana, que muito contribuíram para meu crescimento. Agradeço às minhas avós que sempre têm muito carinho e uma refeição reconfortante para me oferecer. Julia, obrigada pelo apoio e pelo carinho, pela amizade constante e também pelos serviços trocados. Paulo, que sempre me acompanha e me ajuda onde mais preciso, não tenho palavras para te agradecer.

Agradeço também ao CNPq que financiou os primeiros dois meses dessa pesquisa e à FAPESP que a financiou desde então (2012/03355-1) e que através da pesquisa temática *Redes Ameríndias: geração e transformação nas terras baixas Sul-americanas* financiou minha pesquisa de campo na aldeia de Santa Isabel do Morro (TO).

Sumário

Nota sobre a grafia da língua indígena	8
Lista de Figuras	9
Introdução	10
Os Karajá	12
Cerâmica e <i>ritxo(k)o</i>	22
Capítulo 1 - Dos museus à semiótica: de como a <i>ritxo(k)o</i> virou boneca.....	29
1.1 - As primeiras pesquisas sobre os Karajá	29
1.2 - Os primeiros estudos sobre as <i>ritxo(k)o</i>	35
1.3. Trabalhos recentes	47
1.4 – O processo de patrimonialização	55
Capítulo 2 - Entre parentes: a rede de relações da <i>ritxo(k)o</i>	62
2.1 - Os objetos em rede	62
2.2 – Entre parentes: a rede de relações da <i>ritxo(k)o</i>	67
2.3 – Fazer e desfazer parentes entre os Karajá	69
2.4 – Brotyrè: “a gente faz porque gosta, não pede nada não”	78
2.5 – Os tori	92
Capítulo 3 - As muitas peles: corpo, aprendizado e conhecimento.....	98
3.1 - A fabricação do corpo ameríndio.....	98
3.2 – Tyky: um corpo feito de muitos corpos-peles	103
3.3 – O ciclo de vida karajá.....	114
3.4 – Corpo, aprendizado e conhecimento	121
3.5 – Figuração: conhecimento e perigo.....	130
3.6 – O aprendizado da cerâmica: olhar minha mãe, alimentar meus filhos	135
3.7 – Fazer criança, fazer <i>ritxo(k)o</i>	139
Considerações Finais: Por que falar em brinquedo?.....	146
Bibliografia.....	156

Nota sobre a grafia da língua indígena

A grafia aqui adotada procura seguir as convenções propostas por David e Gretchen Fortune, do Instituto Linguístico de Verão (SIL), que realizaram pesquisas e ensino bilíngue entre os Karajá e Javaé na década de 50. Segundo Nunes, “essa é também em larga medida a grafia utilizada pelos próprios Karajá e Javaé.” (2012: IV). A maioria das palavras é oxítone. As letras são pronunciadas como no português, a não ser pelas que seguem:

à corresponde ao “i” (neutro) da palavra inglesa “bird”.
è corresponde ao “ê” (aberto) da palavra portuguesa “café”.
ò corresponde ao “ó” (aberto) da palavra portuguesa “só”.
h corresponde ao “rr” da palavra portuguesa “carro”.
j corresponde ao “j” da palavra inglesa “june”.
k corresponde ao “c” antes de “a”, “o” e “u” na língua portuguesa;
 e ao “qu” antes de “i” e “e”.
r corresponde ao “r” da palavra portuguesa “madeira”.
s corresponde ao “s” da língua portuguesa, mas pronunciado com a língua entre os dentes.
tx corresponde ao “tch” da palavra aportuguesada “tchau”.
w corresponde ao “w” da língua inglesa.
y é uma ‘vogal central, fechada, um pouco alta e não arredondada’.
ỹ som similar, porém não idêntico, ao “ã” da língua portuguesa.
 (Rodrigues, 2008: XIV).

A língua karajá apresenta “variação diastrática de gênero: a fala dos homens, *habu rybe*, e a fala das mulheres *hawoky rybe*.” (Whan, 2010: VIII). Essa diferenciação geralmente ocorre pela inserção de consoantes (em sua maioria o “k”) na fala feminina em encontros vocálicos da fala masculina, mas também em algumas palavras que iniciam por vogal. “Por exemplo: ‘estrela’ é *taina* na fala masculina e *takina* na fala feminina; ‘capivara’ é *ue* na fala masculina e *kue* na fala feminina; ‘filho(a)’ é *riore* na fala masculina e *ritxore* na fala feminina. Os nomes pessoais também sofrem tal inflexão de gênero.” (Nunes, 2012: IV).

Adoto aqui a representação gráfica criada por Eduardo Nunes que permite que ambas as falas sejam representadas, através da inserção da consoante da fala feminina entre parenteses, como em *ta(k)ina*. Essa é uma solução elegante para contemplar as duas falas karajá.

Lista de Figuras

- 13 Fig. 1 – Mapa do Brasil, com região do Araguaia em destaque.
- 14 Fig. 2 – Mapa com as aldeias Karajá e Javaé.
- 15 Fig. 3 - Vista do rio Araguaia a partir da aldeia de Santa Isabel.
- 16 Fig. 4 – Caminho entre as casas da aldeia de Santa Isabel do Morro.
- 17 Fig. 5 – Aldeia de Santa Isabel.
- 18 Fig. 6 – Aldeia de Santa Isabel.
- 21 Fig. 7 – Lideranças políticas Karajá ao lado de Kubitschek na primeira missa em Brasília.
- 22 Fig. 8 – O barreiro de Santa Isabel do Morro.
- 23 Fig. 9 – *Ritxo(k)o* já modeladas postas para secar no sol.
- 23 Fig. 10 – Primeira Queima.
- 24 Fig. 11 – Segunda queima.
- 25 Fig. 12 – Formas de utensílios cerâmicos observados por Ehrenreich.
- 25 Fig. 13 – Pintura da *ritxo(k)o*.
- 31 Fig. 14 – Desenhos de algumas peças coletadas por Ehrenreich.
- 33 Fig. 15 – Imagens das primeiras *ritxo(k)o* coletadas por Krause.
- 37 Fig. 16 – Fotos tiradas por Mário Ferreira Simões durante sua estadia entre os Karajá.
- 40 Fig. 17 – Fotos de peças da fase antiga reproduzidas por Castro Faria.
- 41 Fig. 18 – Fotos de peças da fase moderna reproduzidas por Castro Faria.
- 43 Fig. 19 – Fotos reproduzidas no trabalho de Fénelon Costa.
- 49 Fig. 20 – “Família de bonecas”.
- 49 Fig. 21 – “*ritxoko*” exposta para venda.
- 52 Fig. 22 – Menina com suas *hakanaritxoko*.
- 53 Fig. 23 – *Ritxo(k)o* feita em cera.
- 54 Fig. 24 – *Wijina bede ritxoko* reproduzidas no trabalho de Whan.
- 57 Fig. 25 – *Hakana ritxoko*.
- 59 Fig. 26 – Cestinho *ueriri* fotografado pelos pesquisadores.
- 70 Fig. 27 – bebê pintado com urucum após o nascimento.
- 75 Fig. 28 – Diagrama da genealogia resumida de *Komytira*.
- 79 Fig. 29 – *Ijasò Habu Severia*.
- 80 Fig. 30 – Dança de *ijasò ijareheni*.
- 81 Fig. 31 – Diagrama das posições dos participantes nas festas de *ijasò*.
- 84 Fig. 32 – *Ijado(ko)ma* devidamente paramentada.
- 85 Fig. 33 - Menino paramentado durante o ritual de iniciação.
- 86 Fig. 34 – Cerâmica rep. moça sendo carregada pelo noivo no casamento *harabiè*.
- 88 Fig. 35 - Jovem é levantado pelo *ijasò Latèni*, em seguida seu *brotyrè* é levantado.
- 93 Fig. 36 – Peças sobre o mito das mulheres que namoraram com o jacaré.
- 106 Fig. 37 – Adornos corporais karajá.
- 107 Fig. 38 – Momentos de pintar o corpo.
- 109 Fig. 39 – Menino ornamentado sobre suas roupas de *tori*.
- 111 Fig. 40 – Cerâmica representando o choro ritual junto à sepultura.
- 112 Fig. 41 – Cerâmica representando o parto.
- 119 Fig. 42 – *Jyré*.
- 131 Fig. 43 – Tayngava.
- 132 Fig. 44 – Miniatura Inuit.
- 133 Fig. 45 – Bonecas produzidas por menina Inuit.
- 137 Fig. 46 – Meninas observam *ritxo(k)o*.
- 139 Fig. 47 – Oficina de cerâmica ministrada na escola.
- 147 Fig. 48 – Cestinho *ueriri* contento *ritxo(k)o*.
- 148 Fig. 49 – Meninas e menino brincam sob esteira.
- 149 Fig. 50 – Detalhe da brincadeira das meninas karajá.

Introdução

A *ritxo(k)o* é um tipo de cerâmica produzido pelos Karajá e conhecida pelos pesquisadores e pelo público como “boneca karajá” desde o início do século XX. Ela gerou interesse tanto na formação de coleções, que atualmente podem ser encontradas por todo Brasil e pelo mundo, quanto nos estudos antropológicos propriamente ditos, sendo um dos temas mais explorados na bibliografia sobre os Karajá (Campos, 2007; Castro Faria, 1959; Chang, 2010; Chiara, 1970; Fénelon Costa, 1968; Lima et alli, 2011; Simões, 1992).

Meu primeiro contato com as “bonecas karajá” ocorreu no ano de 2009, ainda na graduação. A ideia de “boneca” me pareceu à época tão familiar e convidativa que iniciou meu interesse pelo tema. Na mesma época entrei em contato com o livro de Clarice Cohn sobre a antropologia da criança (Cohn, 2005). Essa leitura foi importante para que eu pudesse perceber que a ideia de infância e de brinquedo eram experiências particulares a um contexto específico. O contexto karajá, tão diverso da experiência ocidental, poderia não partilhar dessas mesmas concepções sobre as crianças e seus objetos. Dessa forma, a opção de traduzir *ritxo(k)o* pelo termo “boneca” se tornou questionável. Esse momento também marcou meu crescente interesse pela questão da criança e que me acompanha na presente pesquisa.

No ano seguinte comecei minha pesquisa de iniciação científica¹, que buscava repensar a questão da *ritxo(k)o* à luz das propostas de Alfred Gell (1998). A pesquisa consistiu numa interessante revisão do material etnográfico disponível sobre as “bonecas” através das propostas do antropólogo britânico. A análise realizada teve como base a sua teoria antropológica da arte², e ajudou a identificar algumas das relações das quais a *ritxo(k)o* participava. A pesquisa mostrou-se um exercício intelectual interessante, mas também evidenciou os limites das propostas de Gell para refletir sobre a *ritxo(k)o*. O antropólogo defendia uma nova abordagem sobre os objetos, ressaltando seu importante papel na mediação de relações entre pessoas. Mas por mais que suas proposições se iniciem de forma

¹ Intitulada “*Ritxokó: reflexões sobre a criança e o brinquedo karajá*”, foi financiada pelo CNPq/PIBIC de agosto de 2010 a setembro de 2011.

² Gell sugere uma fórmula para pensar a obra de arte, com quatro termos: o próprio objeto de arte – que passa a ser chamado de índice – o artista, o receptor e o protótipo. Na iniciação científica, me inspirei de forma mais literal nessa fórmula, conseguindo mapear duas fórmulas possíveis para o caso da *ritxo(k)o*. Mas tendo sido útil num primeiro momento, a fórmula passou a engessar as possibilidades da pesquisa.

generalizante, elas logo se restringem a um tipo muito específico de objetos: aqueles que assumem o papel de pessoas (ou agentes)³.

Por mais que a obra de Gell tenha perdido força como referência principal da pesquisa, suas propostas ainda são essenciais no que concerne minhas preocupações sobre a relação entre pessoas e coisas. A questão é que os objetos estão amplamente envolvidos em relações sociais. Eles fazem não só parte da vida, mas das relações entre as pessoas. Algumas vezes também constituem essas relações. No segundo capítulo mostrarei que as *ritxo(k)o* estão envolvidas nas redes de parentesco karajá e que são parte do processo de constituição de algumas dessas relações.

Foi interessada em desenvolver a questão acima que iniciei a presente pesquisa. No meio do ano de 2012, através do financiamento da pesquisa temática *Redes Ameríndias: geração e transformação nas terras baixas Sul-americanas*, realizei pesquisa de campo na aldeia de Santa Isabel do Morro (TO) por 15 dias, acompanhada por Renato Sztutman. Durante minha estada tive a oportunidade de conhecer e conversar com algumas ceramistas e de acompanhar o processo de fabricação de *ritxo(k)o* feitos por Komytira, que nos hospedava. Apesar da extrema produtividade dessa etapa da pesquisa, ficou clara a necessidade de um esforço de cunho bibliográfico. Primeiramente, porque o vasto material produzido sobre as *ritxo(k)o* carecia de ser revisitado à luz das etnografias mais gerais produzidas sobre o grupo. Segundo, e talvez essa segunda razão tenha tido o maior peso no rumo da pesquisa, as crianças karajá falam, sobretudo, a língua karajá, com poucas exceções de crianças que falam também o português. O tempo disponível para a produção dessa pesquisa em nível de mestrado não seria compatível com o tempo necessário para poder me comunicar com os interlocutores que ansiava conhecer. A opção pela pesquisa de cunho bibliográfico foi feita sem perder de vista meu interesse por falar e pensar sobre as crianças. Mesmo que não pudesse realizar uma pesquisa com elas, não as deixei de lado como referência nas presentes reflexões.

Uma revisão crítica da bibliografia se fazia necessária por dois motivos. Há pouco diálogo entre o extenso material produzido sobre as *ritxo(k)o* e as discussões recentes da etnologia sul-ameríndia sobre o parentesco e a produção da pessoa, inclusive contempladas na bibliografia Karajá. Também era preciso questionar a naturalização que a tradução da *ritxo(k)o* como “boneca”, um “brinquedo” de menina, havia assumido nas etnografias. Poucos haviam indagado sobre essa questão. Exceção é o caso de Castro Faria (1959) que se incomoda com o uso desse

³ Veremos no segundo capítulo que muitos desses objetos que assumem posições de agente são aqueles que têm importantes papéis em rituais.

termo, acreditando que ele desvalorizasse as peças produzidas pelas ceramistas karajá. É necessário refletir sobre essa tradução, mas o farei assumindo posição distinta com relação à criança, e os objetos e atividades que lhe dizem respeito. A própria ideia de “boneca” não pode ser vista de maneira reducionista. A grande desvalorização desse objeto está ligada à desvalorização da própria criança, que concebida como um adulto *in-the-making*, parece não apresentar interesse para o conhecimento antropológico (Hirschfeld, 2002: 613). É preciso olhar para as crianças como sujeitos ativos nos seus processos de desenvolvimento e aprendizagem. “Ao contrário de seres incompletos, treinando para a vida adulta, encenando papéis sociais enquanto são socializados (...) [as crianças] passam a ter um papel ativo na definição de sua própria condição.” (Cohn, 2005: 11). Partindo desse pressuposto sugeri no terceiro capítulo uma crítica à ideia de imitação como uma atividade estéril.

Minha reflexão sobre a tradução da *ritxo(k)o* se apoiará nas propostas de Viveiros de Castro (2004) sobre a equivocação controlada. Ele lembra que toda tradução sempre está baseada numa traição, num engano entre duas experiências distintas. Entretanto, se a diferença está dada de antemão não nos cabe buscar um campo comum. Manteremos a traição inevitável, mas, enquanto antropólogos, buscaremos trair a língua de destino, e não a de origem. Nas considerações finais apresentarei minha proposta de subverter, à luz deste estudo sobre a *ritxo(k)o* karajá, a ideia de brinquedo.

Os Karajá

Os Karajá habitam a região conhecida na etnologia como Brasil Central, onde os grupos de língua Jê são majoritários. Sua ocupação no eixo do rio Araguaia foi documentada arqueologicamente (Wüst, 1975). Atualmente o território ocupado pelos três grupos karajá segue o curso do rio Araguaia desde a cidade de Aruaña (Goiás), a aldeia mais ao sul do território, até o noroeste do estado do Tocantins.

Fig. 1 – Mapa do Brasil, com região do Araguaia em destaque.

Fonte: Rodrigues, 2008.

A língua karajá pertence ao tronco Macro-Jê, e é composta por três dialetos distintos: o Karajá, o Javaé e o Xambioá (Davies, 1968), que correspondem a três grupos. Uma marca importante dessa família é variação diastrática de gênero, o que significa que a fala de homens e de mulheres apresentam pequenas variações entre si (Fortune e Fortune, 1975).

Tanto os Karajá como os Javaé adotam como etnônimo o termo *Inỹ*, que significa “gente” ou “ser humano” (Rodrigues, 2008: 28). É importante ressaltar que, segundo Rodrigues, os Javaé possuem importante projeto político em que procuram se destacar e se distanciar dos Karajá, projetando no cenário nacional sua própria identidade étnica (2008: 29). A autora nota importantes diferenças entre os dois grupos. No presente trabalho procurei salientar diferenças quando estas foram pertinentes, mas em outros momentos abordei os dados de uma forma mais geral. Minha intenção não é de maneira alguma diminuir o projeto político dos Javaé. Essa estratégia foi utilizada devido às semelhanças que de fato existem, mas também devido ao aprofundamento dado a certos temas pela pesquisa de Rodrigues entre os Javaé. As pesquisas clássicas realizadas entre os Karajá têm como foco as relações com outras entidades do cosmo e as atividades rituais (Donahue, 1982; Pétesch, 1992), enquanto a densa obra de Rodrigues se estende sobre o tema da corporalidade, essencial para esta pesquisa. Também é preciso notar que algumas pesquisas, como a de André Toral (1922a), foram realizadas entre os dois grupos.

Fig. 3 - Vista do rio Araguaia a partir da aldeia de Santa Isabel.

Foto: Renato Sztutman, 2012.

As aldeias Karajá tem uma especificidade espacial importante. As casas se estendem por um eixo vertical dado pelo rio, sendo formada por uma ou duas fileiras de casas (Toral, 1992a: 62). “Até onde se sabe os Karajá jamais experimentaram outra disposição de suas aldeias que

não fosse a descrita. Seja qual for o tamanho do grupo local, esse formato básico de aldeia é invariável.” (Toral, 1992a: 65). Pétesch sugere que essa disposição espacial seria uma transformação estrutural com relação aos vizinhos Jê e suas aldeias circulares (Pétesch, 1993: 378). A moradia pós-marital tende a uxorilocalidade, então as casas normalmente pertencem às mulheres e reúnem a mãe e suas filhas casadas (Toral, 1992a: 67). Mesmo mais recentemente, quando os casais novos buscam construir suas próprias casas, eles tendem a estabelecer sua residência próxima à casa da mãe da esposa, criando o que Toral chama de “bairros” (1992: 67). Os “bairros” são as regiões habitadas por parentelas dispersas em diversas casas e a região entre elas forma um pátio (*hirarina*), onde as mulheres passam maior parte do seu tempo. No lado oposto do rio e voltado para o mato, a uma boa distância da aldeia, localiza-se o *ijasò heto* (casa de *ijasò*). Esse espaço e seu entorno são masculinos, e a presença das mulheres e crianças é interdita, apenas os iniciados podem ali conviver (Toral, 1992a: 66).

Fig. 4 – Caminho entre as casas da aldeia de Santa Isabel do Morro.
Foto: Renato Sztutman, 2012.

Segundo Pétesch, o sistema terminológico do parentesco karajá não segue o padrão Crow-Omaha clássico, que é comum entre os Jê. Dessa forma, o sistema parece ser um pouco complicado, tendo características de diferentes sistemas terminológicos em diferentes gerações. Em G +1 o sistema tem caráter sudanês, já em G 0 o sistema assume características do sistema havaiano, enquanto em G -1 o sistema se aproxima do sistema iroquês. A autora também observa uma tendência ao casamento com a prima cruzada distante e uma preferência pela escolha de primas na linha materna. (Pétesch, 1992: 365-8).

Em suas histórias de origem, os Karajá saíram do fundo do Araguaia (Pétesch, 1992: 37). Lá viviam os primeiros *inỹ*, que, em aparência, em nada se distinguem dos *inỹ* que hoje vivem

em terra (Pétesch, 1992: 77). A grande diferença entre esses modos de vida, é que a imortalidade reina no fundo das águas e com isso uma relativa inatividade: o mundo do fundo das águas é fechado sem possibilidade de troca e mudanças (Pétesch, 1992: 81). Segundo Toral, este é um lugar em que sempre há festa, todos estão sempre adornados, cantando e dançando, mas não há mulheres; é um lugar quase imóvel em sua previsibilidade (1992a: 154). É essa condição estática que permite aos *inỹ* aquáticos (*bero hati mahadu*) conservar um saber sociocultural especificamente *inỹ*, que eles reintroduzem regularmente entre os Karajá através dos rituais, assumindo a posição de *ijasò*. Esse saber também pode ser transmitido através da penetração espiritual no corpo de um *inỹ* terrestre que dessa maneira se tornará um xamã (*hári*). (Pétesch, 1992: 80). Os *inỹ* aquáticos também são os donos da fauna aquática e regulam seu consumo pelos *inỹ* terrestres – qualquer exploração da fauna aquática sem a compensação anterior ou posterior de comida cozida no contexto ritual é punida com doença e morte, mas se respeitados, os *inỹ* aquáticos ajudam os Karajá na pesca. (Pétesch, 1992: 77). A maioria dos seres dos quais os Karajá se alimentam são criação dos *ijasó* (*ijasó inohõ*), como as tartarugas e tracajás (Toral, 1992a: 155).

Fig. 5 – Aldeia de Santa Isabel.

Foto: Renato Sztutman, 2012.

Os *inỹ* que deixaram o fundo das águas tiveram que aprender a viver no ambiente terrestre. Foram alguns heróis transformadores, como Tanyxiwé e Xiburé, que criaram os meios para a vida terrestre; posteriormente, o desrespeito a esses benfeitores os levou a se separarem dos Karajá, indo morar em diferentes níveis celestes e transformando-se nos *bi(k)u mahadu* (*inỹ* celestes) (Pétesch, 1992: 76). Os *inỹ* celestes são habitantes da chuva e vivem uma eternidade ociosa, já que possuem alimento inesgotável (Pétesch, 1992: 81). Eles partilham essa

imobilidade com os *inỹ* aquáticos, mas se opõem a estes pelas suas características transformadoras – já que foram eles que reuniram as condições necessárias à vida humana na terra (Pétesch, 1992: 82). Os *inỹ* celestes são os donos das plantas domésticas e de todas as manifestações atmosféricas – como as nuvens, as tempestades e os trovões (Pétesch, 1992: 82-3). Eles também são os principais detentores dos saberes terapêuticos que os xamãs regularmente solicitam (Pétesch, 1992: 83).

Os *inỹ* que vivem no nível terrestre adquiriram características que os diferenciam dos outros, são móveis, ativos, mortais e predadores. Segundo Pétesch, isso se deve à aquisição de uma humanidade terrestre *ixỹ*, que é partilhada por todos que vivem na terra (Pétesch, 1992: 86). O termo *ixỹ* pode ser usado para se referir a uma coletividade, de forma geral, ou designar alguém que é estrangeiro, mas ele nunca é usado para se referir aos *inỹ* aquáticos ou celestes. (Pétesch, 1992: 87). O nível terrestre não é habitado apenas pelos *inỹ*, mas também por uma diversidade de entidades, como os *ixỹju*, indígenas de outras etnias, que são consideradas “bravas” (Toral, 1992a: 21). Há também os *aõni*, que são entidades carnívoras e canibais, predadores dos humanos, eles não vivem em grupos organizados, vivem em selvageria e sozinhos; seriam uma radicalização da identidade terrestre dos Karajá (Pétesch, 1992: 94-5). Segundo Nunes, essa é a forma da alteridade por excelência (2012: 117).

Fig. 6 – Aldeia de Santa Isabel.

Foto: Renato Sztutman, 2012.

Toral sugere que os *aõni* não seriam entidades, mas um estado assumido por seres de diferentes níveis do cosmo. Para ele, aliás, o cosmo karajá é caracterizado por uma fluidez, que permite que se exista sobre muitas formas:

o mundo é como um caldo espesso, onde circulam seres, dos cinco níveis [aquático, terrestre e os três níveis celestes] cosmológicos; sob muitas formas, influenciam-se uns aos outros, introduzindo-se em seus corpos ou adotando seu comportamento.

Para entendermos como se dão essas mudanças na constituição dos seres cosmológicos, é necessário algumas noções de como opera essa “mecânica” do devir. (Toral, 1992a: 142-3).

Os não indígenas, referidos pelos Karajá como *tori*, também são considerados *ix̃ju* (Nunes, 2012: 10). Há diferentes mitos que fazem referência ao surgimento dos *tori*, mas não nos cabe aqui apresentá-los⁴.

Gostaria de pontuar brevemente alguns momentos que ocorreram no contato dos Karajá com os *tori*. Não busco fazer uma historiografia ou uma etnohistória, mas apenas procuro deixar entrever as dificuldades que se apresentaram e a força demonstrada pelos Karajá diante de uma história de tanta dor e sofrimento. A intenção é, como escreveu Donahue, mostrar que eles não apenas estão sobrevivendo, mas o estão fazendo ativamente (1982: 10). Se os Karajá, como outros grupos, sobreviveram à política de extermínio que o Estado brasileiro lhes concedeu, e que de novas maneiras continua concedendo, é porque são senhores de sua própria história e encontraram os meios de se relacionar com essa alteridade tão perigosa dos *tori*.

Os primeiros registros de contato com os Karajá datam do século XVI, registrados por expedições coordenadas por jesuítas e mais tarde por bandeiras paulistas (Lima et alli, 2011: 16). O intuito dessas expedições eram a busca pela riqueza mineral e por escravos indígenas (Portela, 2006: 49). Segundo Karasch, o século XVII foi marcado por contradições na política indigenista. Havia uma imagem ambígua dos índios como “filhos da Igreja e do Estado” e “feras” das quais os colonos precisavam ser libertados (1992: 397). As políticas indigenistas ora visavam a assimilação dos indígenas como mão de obra ora sancionavam sua exterminação. Na prática, ocorreram diversas tentativas de pacificação de grupos de regiões cobiçadas, como do rio Araguaia. Os Karajá e Javaé foram aldeados em 1775, sendo registrados nesses aldeamentos até o fim do século (Karasch, 1992: 400).

O início do século XIX foi marcado pela evasão de colonos da região do Araguaia e o definitivo abandono dos aldeamentos pelos indígenas, que retomaram as suas terras e se tornaram hostis à presença dos brancos (Pétesch, 1992: 43). Relatos dos próprios indígenas foram registrados sobre os maus-tratos sofridos nesse período (Karasch, 1992: 398). O fim dos aldeamentos marcou um acirramento do conflito entre indígenas e colonos, principalmente com a proclamação do ambíguo “estado de guerra ofensiva” contra aqueles que atacassem os colonos (Karasch, 1992: 401-2). Há relatos de destruição de vilas e postos militares por parte dos

⁴ Para diferentes versões e análises ver Nunes (2012), Pétesch (1992) e Rodrigues (2005 e 2008).

Karajá, que também sofriam com investidas dos colonos (Portela, 2006: 57). Houve diversas tentativas para “desenvolver” a região, como a inauguração da linha de navegação a vapor no rio Araguaia, iniciada por Couto de Magalhães, assim como a implementação de novos pontos de colonização agropastoril a montante e a jusante do Araguaia, protegidos por guarnições militares (Pétesch, 1992: 44). Os conflitos entre os Karajá e colonos persistiram através do século XIX (Portela, 2006: 60). No fim da década a política indigenista passa a depender da ação de missionários dominicanos, que focavam seus esforços na educação das crianças (Pétesch, 1992: 45).

A chegada do século XX é marcada pela criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), sendo que o primeiro posto é instalado na região do Araguaia por volta de 1930 (Pétesch, 1992: 47). O órgão tinha como objetivo proteger os povos indígenas ao mesmo tempo em que garantir sua integração harmoniosa à sociedade nacional (Filho, 2006: 264). Sua política era baseada na fixação através de polos de atração. No Araguaia, implementaram a criação de gado e a cultura de arroz (Lima et alli., 2011: 16). Nesse período a colonização agropastoril havia expandido grandemente, com muitas famílias de colonos se instalando na margem mato grossense do rio: área de antigas aldeias karajá tornaram-se as atuais cidades de São Félix do Araguaia, Luciara e Santa Terezinha (Pétesch, 1992: 45). Nessa mesma época chegou à região do Araguaia a primeira missão adventista. Os missionários permaneceram entre os Karajá por 35 anos e formaram vários pastores indígenas (Pétesch, 1992: 46). Em 1967, o SPI foi substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), mas as mesmas políticas foram praticadas. Entre as décadas de 1940 e 1960, uma nova preocupação com a questão indígena surgiu por parte dos presidentes Getúlio Vargas e, posteriormente, Juscelino Kubitschek, que deram grande valor à ocupação e desenvolvimento do centro oeste brasileiro (Pétesch, 1992: 47). Segundo Pétesch, os Karajá foram os primeiros indígenas a serem utilizados como “vitrine” das políticas paternalistas do governo nacional. Os presidentes visitaram aldeias karajá e receberam visitas oficiais de seus líderes políticos no Rio de Janeiro e em Brasília. Há registros de que Kubitschek foi presenteado com *ritxo(k)o* numa dessas visitas (Fig. 8). Diversos elementos de infraestrutura foram construídos na aldeia de Santa Isabel do Morro, como hospital e escola, além de um hotel de luxo que recebia Kubitschek com frequência (Pétesch, 1992: 47-8). A *ritxo(k)o* foi parte importante desse período, aparecendo como emblema da cultura karajá. Tornaram-se muito populares entre os turistas que visitavam a região do Araguaia, e logo passaram a ser vendidas em São Paulo e no Rio de Janeiro (Chiara, 1970: 29). Chiara nota a habilidade com que os Karajá perceberam as preferências dos *tori* (não índios), tornando suas peças cada vez mais atrativas para seus compradores (1970: 140). Segundo a autora, isso demonstra a grande habilidade dos

Karajá em se relacionar com os brancos. Whan ressalta que as *ritxo(k)o* se tornaram os primeiros presentes ou “agrados” dos Karajá para os regionais (2010: 17).

Fig. 7 – Lideranças políticas Karajá ao lado de Juscelino Kubitschek na primeira missa em Brasília.

Fonte: Campos, 2007.

A Ilha do bananal foi declarada Parque Nacional em 1959, e, em 1971, metade de suas terras tornaram-se Parque Indígena⁵ (Pétesch, 1992: 49). A porção norte da Ilha se manteve como Parque Nacional e tinha como destino exclusivo a proteção ambiental, o que casou conflitos entre os Karajá e Javaé e os funcionários do IBAMA (Rodrigues, 2010). A década de 1980 foi marcada por grande mobilização política, mas foi apenas em 2002 que foi demarcada a Terra Indígena Inãwébohona, homologada pelo presidente em 2006 (Rodrigues, 2010). Segundo Rodrigues,

A ponta norte da Ilha do Bananal, contudo, ainda continuou sob domínio exclusivo do Ibama. Novas reivindicações dos índios ocasionaram a ida de novos grupos técnicos da Funai à região em 2003 e 2007. Em 2009, foi aprovada e identificada a Terra Indígena Utaria Wyhyna (Karajá)/Iròdu Iràna (Javaé), que corresponde à área restante do Parque Nacional do Araguaia. Em 2007, aproveitando a presença do grupo técnico da Funai, os Javaé e Karajá pediram ao órgão central, por escrito, que desse início ao processo de identificação de terras tradicionais situadas fora da Ilha do Bananal. Em 2009, a Funai enviou novo grupo técnico às aldeias javaé, dando início ao estudo das terras reivindicadas. As terras javaé e karajá reconhecidas pelo Estado brasileiro ou em processo de regularização, no entanto, são uma pequena parte, apenas, do antigo território de ocupação tradicional e imemorial. (Rodrigues, 2010).

⁵ Atualmente denominado como Terra Indígena Parque do Araguaia.

Cerâmica e *ritxo(k)o*

A atividade oleira entre os Karajá é feminina. São elas que são responsáveis por iniciar essa atividade, mesmo que precisem de auxílio de seus maridos ou filhos. A coleta do barro é feita normalmente na época da seca, quando o nível do rio Araguaia abaixa drasticamente e fica fácil acessar os lugares de extração. Estes são locais bem conhecidos pelas ceramistas em que se pode encontrar barro vermelho e o branco. O primeiro tipo é o ideal para potes e panelas, enquanto o segundo tipo é recolhido para fazer as *ritxo(k)o*. Para alguém de fora é difícil perceber a diferença, mas as ceramistas sabem distinguir com facilidade. A retirada do barro é trabalho muito pesado, por isso é preciso ajuda dos homens da casa, que podem ser maridos ou filhos, para carregar o barro em carrinhos de mão; se possível, o transporte do barro também pode ser feito com ajuda de uma moto. É importante notar que a mulher não deve retirar o barro quando estiver menstruada, sob a pena de ver as peças que produz racharem. Mas não só isso, todas as mulheres que retiraram barro do mesmo local sofrerão com isso (Lima et alli, 2011: 78).

Fig. 8 – O barreiro de Santa Isabel do Morro.

Foto: Renato Sztutman, 2012.

Não é incomum que as ceramistas estoquem o barro seco em suas casas, assim como também a massa pronta. Para obter a massa, as ceramistas misturam água, barro e a cinza de uma árvore chamada *hadena*, uma madeira muito dura, que é também utilizada na fabricação das casas. Essa cinza é essencial para fazer cerâmica, é com a proporção certa entre cinza e barro que a cerâmica fica resistente o bastante para não rachar, o que é um perigo constante (Whan, 2010: 124). Whan também observa que cada mulher, ou pelo menos cada grupo de mulheres, tem uma receita para a produção dessa massa (2010: 128). As cinzas devem ser mantidas longe das crianças da casa, pois em contato com a pele causam coceira. A mistura da massa também deve ser feita de modo a evitar que estas se aproximem, como durante a noite, por exemplo (Wüst, 1975: 116).

Fig. 9 – *Ritxo(k)o* já modeladas postas para secar no sol.

Foto: Joana Farias, 2012.

As ceramistas se dedicam a modelagem durante à tarde ou à noite, depois do jantar. Com a massa que já se tem guardada sentava-se sob a esteira, em meio à família, e a argila vai tomando forma em meio a conversas animadas. As meninas pequenas ficam muito interessadas na modelagem, pedindo pedaços de argila. Para modelar é preciso um pote com água, para umedecer constantemente a massa, além de uma tábua de madeira para apoiar as peças já modeladas. Depois da peça pronta a ceramista se preocupa em deixá-las num local seco e afastado das crianças. Enquanto a argila sem forma é rapidamente oferecida às meninas pequenas, as peças já modeladas são afastadas delas daí em diante sempre invocando a possibilidade de quebra.

Fig. 10 – Primeira Queima.

Foto: Joana Farias, 2012.

Fig. 11 – Segunda queima.
Foto: Joana Farias, 2012.

Só depois de totalmente seca é que as peças podem passar pelo processo de queima. Esse é um passo importante, pois se a cerâmica estiver muito úmida ela pode rachar com o calor do fogo. Antes de serem queimadas as peças podem passar por um processo de raspagem, em que se tira o excesso de massa e se define os contornos com mais detalhe (Whan, 2010: 138). Os locais escolhidos para a queima normalmente são um pouco afastados da casa, mas não tão distantes que as ceramistas não possam participar das atividades que estão ocorrendo no pátio de suas casas. Isso é uma diferença importante que me foi ressaltada com relação à queima de *ritxo(k)o* e a queima de outras cerâmicas, como panelas e potes. As primeiras podem ser queimadas no pátio da casa, enquanto para as panelas e potes era preciso procurar um lugar afastado e silencioso, porque mesmo o barulho podia rachá-las. Atualmente são poucas as mulheres que ainda sabem fazer as panelas, pratos (*besè*), potes para água (*butxi*), tigelas (*watxiwekyla*) e as grandes urnas funerárias (*watxiwidydena*), que não são mais produzidas (Whan, 2010: 38). Wüst já indicava seu desuso quando realizou sua pesquisa na década de 1970 (1975: 127). A queima ocorre em duas etapas. Na primeira pode-se usar qualquer tipo de madeira, e ao final as peças assumem uma cor escura. Para a segunda é preciso buscar certos tipos de madeira, podendo ser *hulalako*, *mykako* ou *hadejeko*. A coleta dessas madeiras é feita em conjunto com homens da casa, indo-se buscar a madeira em locais já conhecidos pela ceramista e sua família. Elas são usadas para cobrir as peças e então se inicia a segunda queima, ao final as peças assumem uma cor clara. As duas queimas ocupam grande parte do dia, e as crianças, meninos e meninas vem e vão ao local da queima, sempre observando e algumas vezes sendo afastados do local. É um constante afastar as crianças pequenas que querem tocar e pegar nas peças secas e nas peças queimadas.

Fig. 12 - Formas de utensílios cerâmicos observados por Ehrenreich.
Fonte: Ehrenreich, 1948.

O processo de pintura exige que se tenha produzido as tintas anteriormente. A tinta vermelha pode ser produzida a partir do urucum misturado ao óleo de babaçu. A tinta preta se faz da casca de galhos verdes de uma árvore chamada *ixarurina*, ao qual também se mistura fuligem – do fundo das panelas ou da queima de pneus. A pintura é processo delicado e preciso, mas acaba sendo retardado pelos constantes cuidados que precisam os filhos e netos. Como para modelar, as ceramistas sentam-se sob esteiras, e sua família se reúne ao seu redor. Passam-se as tardes conversando e pintando a cerâmica, os vizinhos chegam e juntam-se a conversa. Pinta-se primeiro com a tinta preta, e só depois de terminadas todas as peças passa-se ao vermelho.

Fig. 13 – Pintura da *ritxo(k)o*.
Foto: Joana Farias, 2012.

A maioria das peças produzidas pelas ceramistas é destinada ao comércio. Algumas vezes as ceramistas recebem encomendas, mas normalmente vendem suas peças na cidade de São Félix do Araguaia, que é frequentada quase que diariamente, ou em viagens para cidades mais distantes como Goiânia, Brasília, Palmas, etc. A venda não é uma atividade feita individualmente, ela aciona uma rede de mulheres da mesma família, que podem levar as peças das parentas para vender quando vão cidade ou fazem uma viagem mais longa. Exploraremos esse tema no segundo capítulo. Segundo Whan, as *ritxo(k)o* são peças muito apreciadas no mercado de “arte étnica” (2010: 2), mas também são muito vendidas para os turistas, principalmente durante a época de seca, em que as praias do Araguaia atraem muitos deles à região.

A partir dos dados encontrados na bibliografia (Ehrenreich, 1948; Krause, 1940) a produção das *ritxo(k)o* parece ter sido generalizada pela região do Araguaia no final do século XIX, tendo sido coletadas por pesquisadores por toda sua extensão. Na metade do século as *ritxo(k)o* haviam se tornado extremamente populares entre os turistas que visitavam a região (Chiara, 1970), ao mesmo tempo que as pesquisas parecem indicar sua produção mais restrita, por apenas algumas aldeias (Fénelon Costa, 1968). É preciso notar que, se há consenso sobre o fato de os Javaé não produzirem essas peças de cerâmica, Wilma Chiara (1970) notou que eles sabiam fazer *ritxo(k)o* com cera de abelha, material também utilizado pelos Karajá. Atualmente, nas aldeias karajá, há um grande interesse pela produção da *ritxo(k)o* e um empenho no aprendizado desse saber fazer (Lima et alli, 2011).

O primeiro capítulo é uma arqueologia da tradução. Nele revisito todas as pesquisas sobre *ritxo(k)o* que tive acesso para evidenciar como foi o tratamento dada às peças e como foi feita a tradução. O que ficou rapidamente evidente é que o termo “boneca” foi cunhado por Ehrenreich em 1891 na forma de uma pergunta, e desde então foi reproduzido por diversas pesquisas sem grandes questionamentos. Apenas duas pesquisas apresentam reflexões sobre a noção de “boneca”: o de Castro Faria e o de Wilma Chiara. O pesquisador apresenta em seu artigo grande incômodo com a tradução feita até então, preferindo substituir o termo “boneca” por “arte figurativa”. Sua preocupação vem de uma clara desvalorização do lugar da criança, considerando que a ligação à ideia de brinquedo diminui o valor das *ritxo(k)o*. Ele foi o primeiro a notar que a escolha de tradução não é neutra, e que ela trás para o termo nativo concepções nem sempre pretendidas. A tese de Wilma Chiara toma o caminho inverso. Ao invés de

questionar a validade da tradução, a autora assume as consequências da mesma e volta parte considerável da sua pesquisa para a ideia de brinquedos e brincadeiras indígenas. Outro tema que mais recentemente se uniu ao tema do “brinquedo” foi à ideia de que este teria uma função pedagógica, para o qual tenho muitas críticas.

No segundo capítulo, apresento a ideia de que os objetos participam das relações sociais, e busco apresentar as redes de relações da *ritxo(k)o*. O que eu defendo é que essas redes são as próprias redes de parentesco, e que a *ritxo(k)o* participa dessa rede como parte das ações que compõem o processo de produção de corpos parentes. A produção dessa cerâmica ativa relações entre grupos de mulheres aparentadas, que se unem, no pátio entre suas casas, para fazer juntas, aprender e ensinar. Essas mesmas mulheres também se ajudam na hora de realizar o comércio de suas peças. Algumas das *ritxo(k)o* são feitas para as meninas pequenas da família. O ato de presentear-las é muito mais do que apenas um “ato tradicional”, como é caracterizado na bibliografia (Campos, 2007; Whan, 2010). Ele faz parte de um conjunto de ações que constroem avós e netas como corpos-aparentados. A alimentação, os cuidados diários, o uso dos termos corretos de parentesco e presentes como as *ritxo(k)o*, mas também de bens industrializados, a troca de afetos, o aconselhamento, a proteção através da categoria de *brotyré* são parte das ações que garantem um processo bem sucedido de produção de corpos-parentes. A rede de relações da *ritxo(k)o* também se estende para além do parentesco, através do comércio, ela também propicia relações com os *tori*. Essas relações podem ser de aliança e amizade, comerciais ou com pesquisadores. O primeiro caso ocorre através da troca de presentes com vizinhos das aldeias. As relações com os pesquisadores também têm grande importância e geram oportunidades para os Karajá, como a organização de exposições em grandes museus do país e a patrimonialização da *ritxo(k)o*, que conferiu grande visibilidade ao grupo. Já as relações comerciais, num primeiro momento, visariam simplesmente obtenção de dinheiro. Sugiro que, após a obtenção do dinheiro, este é transformado em alimentos e presentes, que voltam a ativar a produção de corpos-parentes. Dessa forma, a relação com os *tori* via *ritxo(k)o* pode ser colocada em paralelo com as relações com os *ijasò* via sua transmissão: ambos são formas adequadas de entrar em contato com diferentes alteridades, e delas conseguir benefícios que permitem por em movimento o processo de parentesco.

O terceiro capítulo revisita a questão da produção dos corpos parentes, mas pelo viés dos corpos. Assim é possível visitar a concepção de corpo karajá. As teorias karajá sobre a pessoa e o corpo são emblemáticas para evidenciar a inadequação dos nossos conceitos de corpo e alma: a pessoa karajá é composta por diversas “peles”. Nesse capítulo também revisito a ideia de categorias de idade para mostrar que não implicam numa classificação rígida sobre as etapas

da vida da pessoa. Defendo que estas são um modo refinado de observar as capacidades que cada pessoa desenvolve. O tema da corporalidade ameríndia evoca a discussão sobre a produção e a circulação de saberes, ao explorar diferentes experiências ameríndias de aprendizagem preparo uma crítica à concepção de imitação como uma atividade estéril. Imitar, assim como aprender, é um ato criativo, através do qual o aprendiz produz seu conhecimento. Também busquei me afastar da ideia recorrente na bibliografia sobre as *ritxo(k)o* de que elas são um meio de aprender sobre as relações de parentesco. Mais importante do que a origem dos conhecimentos das crianças sobre o parentesco é perceber que elas participam e constroem essas relações. O argumento final do capítulo sugere um paralelo entre a produção de pessoas e artefatos.

Eu concluo essa dissertação recuperando o que as pesquisas sobre a *ritxo(k)o* registraram sobre os usos que as meninas karajá fazem da *ritxo(k)o*, sugerindo que ainda é necessário investigar esse tema com maior profundidade. Por último, realizo uma reflexão sobre a tradução da *ritxo(k)o* como “brinquedo”.

Capítulo 1

Dos museus à semiótica: de como a *ritxo(k)o* virou boneca

Os Karajá aparecem em inúmeros registros de viajantes que passaram pela região do rio Araguaia. O primeiro registro data de 1659 e outros encontros com grupos Karajá continuaram a serem registrados por expedições e por bandeiras paulistas (Lima et alli, 2011). A primeira expedição etnográfica teve lugar, no entanto, apenas em 1887, coordenada por Paul Ehrenreich. Desde essa primeira pesquisa, as *ritxo(k)o* foram ressaltadas como produção artística dos Karajá ao lado dos grafismos da pintura corporal e de diversos objetos. Este capítulo revisita os principais trabalhos que se dedicaram a pesquisa das *ritxo(k)o* para acompanhar qual foram os interesses suscitados e os tratamentos dedicados a elas. Primeiramente voltar-me-ei para as pesquisas pioneiras, realizadas por pesquisadores estrangeiros que tinham por objetivo formar coleções para museus etnográficos. Um segundo momento marcante do interesse pela *ritxo(k)o* ocorre a partir dos anos 1950, as pesquisas passam então a apresentar um grande interesse pelo simbolismo e pela mudança cultural. Recentemente, foram defendidas duas teses sobre o assunto, em que se ressaltaram, entre muitos outros aspectos, a função lúdica e pedagógica das *ritxo(k)o*. Por último, também acompanho o dossiê produzido para o processo de patrimonialização das “bonecas karajá” pelo IPHAN.

1.1 - As primeiras pesquisas sobre os Karajá

A expedição de Paul Ehrenreich se inicia após a participação desse pesquisador na segunda expedição de Karl von den Steinen para o Xingu. A expedição ao Araguaia desceu o rio desde a cidade de Aruanã em Goiás (na época chamada de Leopoldina) até Belém no Pará. A principal obra de Ehrenreich foi publicada na Alemanha em 1891 e traduzida para o português por Egon Schaden em 1948.

As expedições de Ehrenreich e von den Steinen foram patrocinadas pelo Museu Etnográfico de Berlim e tinham como objetivo principal formar coleções para a instituição. Outras expedições também chegaram à região do Araguaia com o intuito de formar coleções para museus alemães, como a de Krause e a de Kissenberth. Esse tipo de expedição foi comum do final do século XIX até a metade do século XX. Segundo Abreu,

os grandes museus etnográficos da Europa e dos EUA estimulariam expedições científicas a países considerados exóticos, onde ainda era possível encontrar culturas tradicionais ou primitivas, com o objetivo de formar grandes coleções etnográficas. A prática de colecionamento refletia também uma visão humanista, no sentido de preservar a cultura de povos indígenas que se acreditava que fatalmente se extinguiria. (Abreu, 2005: 107).

Esse período também ficou marcado pelo desenvolvimento da noção de evolução (Taylor, 1984: 218), desse modo, “o colecionismo do final do século XIX buscava evitar a perda não só da cultura dos povos indígenas, na época compreendidos como fadados à extinção, como também do que se poderia encontrar nesses artefatos sobre a origem e a evolução do homem.” (Ribeiro e van Velthem, 1992: 104).

Alguns traços das ciências sociais alemãs da época também se fazem interessantes de notar. Segundo Taylor (1984), preocupada com um evolucionismo global, a tradição alemã focou-se fortemente na oposição entre difusionismo e paralelismo, tendo dado maior ênfase ao primeiro para o caso da América do Sul, negando aos povos ameríndios a capacidade de se desenvolverem sem um “movimento externo”. Podemos notar essa preocupação no trabalho de Ehrenreich, que viaja ao Araguaia suspeitando serem os Karajá o “elo perdido” entre os povos Caribe do noroeste da América do Sul e da bacia do Xingu, o que não se confirmou (Schiel, 2005: 22)⁶. A antropóloga francesa também ressalta o interesse dos pesquisadores alemães pelas tecnologias, que centrou a atenção dos mesmos nos objetos produzidos pelas diferentes culturas e os levou a praticarem o colecionismo.

A expedição de Ehrenreich tinha, portanto, um interesse especial pela cultura material dos Karajá. O pesquisador alemão visitou aldeias dos Xambioá e aldeias dos Karajá observando com grande cuidado a pintura e os adornos corporais, a fabricação de canoas, de flechas e de cerâmica. Ele não deixou de notar questões importantes da vida social, mesmo que no que se

⁶ Segundo Helena Schiel: “A expedição de von den Steinen ao Xingu havia encontrado dois grupos de língua Caribe, os Bakairi e os Nahukuá, descoberta que levou (junto a outras evidências) os pesquisadores a supor que o ponto de dispersão da população de fala Caribe original teria sido a bacia do Xingu e não o nordeste da América do Sul como se supunha. A ampla dispersão dos grupos de língua Caribe já incitava a curiosidade dos especialistas àquela época: ‘Impunha-se agora a tarefa de seguir os rastros daquelas antigas migrações de povos, no intuito de encontrar tribos Karaib que formassem o elo de ligação entre os dois grupos [os Caribe do Alto Xingu e os da região nordeste da América do Sul] dessa grande família étnica tão afastados um do outro’ (Ehrenreich, 1948: 17). Segundo Ehrenreich, havia uma possibilidade de que os Karajá fossem um desses elos de ligação entre os dois grupos Caribe afastados (*idem*) e essa parece ter sido a justificativa central de sua expedição ao Araguaia. Após sua exploração etnográfica, constata que aquele grupo não tinha qualquer semelhança linguística com os grupos conhecidos, menos ainda com os Caribe.” (Schiel, 2005: 22-3).

refere às máscaras e rituais tenha chegado a admitir que “sobre o verdadeiro sentido dessas danças é provável que nunca cheguemos a uma compreensão exata” (Ehrenreich, [1891]1948: 78). Segundo Schiel, “se os dados e interpretações de Ehrenreich foram posteriormente contestados por Fritz Krause e Herbert Baldus, o seu trabalho segue sendo fundamental no que tem de pioneiro e no que possa dele ser extraído, se lido no contexto de sua época.” (2005: 24).

Fig. 14 – Desenhos de algumas peças coletadas por Ehrenreich.

Fonte: Ehrenreich, 1890.

O primeiro etnólogo dos Karajá se interessou pelo processo de produção de cerâmica. Ele documentou a mistura do barro ao antiplástico, a modelagem e a queima, além de fazer um inventário das formas produzidas pelas ceramistas (Fig. 12). Ele considera duas produções como “artísticas”: o grafismo⁷ e a “representação plástica de figuras humanas”.

Quando o autor passa a descrever essas representações plásticas ele questiona se seriam estas peças brinquedos de criança, o que ele não consegue responder. Ele frisa como característica importante dessas peças seu grande valor nas trocas com os viajantes que passavam pelo Araguaia.

⁷ Voltaremos a explorar a questão do grafismo no terceiro capítulo.

As duas expedições que se seguiram tinham certo espírito de concorrência (Schiel, 2005: 25). Enquanto Fritz Krause foi enviado à região pelo Museu Etnográfico de Leipzig, o Museu Etnográfico de Berlim preparava a expedição de Wilhelm Kissenberth que ocorreria entre os anos de 1908 e 1910. Kissenberth publicou apenas um breve artigo (Kissenberth, 1912) que nunca foi traduzido para o português e a maior parte das suas informações etnográficas continua em seus diários de campo no Museu Etnológico de Berlim (Schiel, 2005: 27). Não pude ter acesso aos dados de Kissenberth, nem descobrir se ele fez observações sobre a *ritxo(k)o*. Helena Schiel também apontou as dificuldades de entrar em contato com o trabalho desse etnólogo:

A coleção etnográfica obtida por Kissenberth conheceu um destino que explica, em grande parte, as razões pelas quais sua expedição caiu no esquecimento. Quase metade da coleção se perdeu na Segunda Guerra Mundial. O acervo que resistiu permaneceu inacessível ao público e aos pesquisadores, em arquivos da Alemanha Oriental, até 1992, originando o que a historiadora Anita Hermannstädter viria a chamar de “uma expedição esquecida” (*Eine vergessene Expedition*). Somente após a reunificação da Alemanha o acervo de Kissenberth foi tornado acessível ao público e ainda está por ser explorado. (Schiel, 2005: 27).

Se a expedição berlinense ficou pouco conhecida, a expedição de Fritz Krause gozou de maior repercussão na etnologia brasileira, tendo sido o mais longo texto do pesquisador traduzido para o português por Egon Schaden (Krause, [1911] 1940-1943). *Nos sertões do Brasil* foi publicado ao longo de quatro anos na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. Ele também produziu outros textos que nunca foram traduzidos, inclusive um sobre arte ao qual não tive acesso (Krause, 1911). O etnólogo esteve em campo em 1908, tendo visitado aldeias karajá e javaé.

Krause coletou inúmeras *ritxo(k)o* para sua coleção, mas sua descrição da aquisição das suas primeiras peças traz questões interessantes para a presente reflexão. O etnólogo ficou hospedado na cidade de Leopoldina (atual cidade de Aruanã em Goiás) antes de começar seu trajeto de barco pelo Araguaia. Nesse momento ele conhece uma família karajá que morava numa praia próxima à cidade. A família era composta por um casal, seus dois filhos, sua filha e o bebê desta, além de uma menina tapirapé. Os meninos iam sempre à cidade visitar Krause e algumas vezes eles o levaram para a praia que habitavam, onde ele conheceu as mulheres. Uma das visitas ocorreu sob o pretexto de que mulheres “havam feito algumas bonecas”, Krause prontamente as trocou por peças de tecido e miçangas. O seu relato transparece que a produção de *ritxo(k)o* para troca com viajantes já era atividade habitual. No decorrer de seu texto, Krause usa a palavra “boneca” (*puppe*) sem se referir ao termo nativo e essa também foi opção de Egon

Schaden na tradução. Os próprios Karajá parecem referir-se as *ritxo(k)o* como “bonecas”, quando procuram trocá-las com os *tori*.

Fig. 15 – Imagens das primeiras *ritxo(k)o* coletadas por Krause.

Fonte: Krause, 1911.

Talvez seja interessante notar nas imagens das primeiras peças coletadas nessa expedição que essas “bonecas” já representam uma variedade de figuras no cotidiano karajá, como mulher e homem casados, moça e moço solteiros e meninos mais novos. Apesar de ainda não haver nenhuma sugestão de que as peças compõem um conjunto, como será sugerido por Chiara (1970) e Campos (2007), já se percebe que diferentes fases da vida estão sendo apresentadas.

Entre os anos de 1938 e 1939, o norte-americano William Lipkind realizou trabalho de campo entre os Karajá. Seu trabalho ficou muito conhecido por sua contribuição para o *Handbook of South American Indians* (Lipkind, 1948). Essa publicação foi organizada por Julian Steward e marcou uma mudança teórica com relação à tradição alemã. Uma importante parte da antropologia dos Estados Unidos se voltava, nessa época, para um neo-evolucionismo, que ficou conhecido como ecologia cultural. Christine Taylor (1984) descreve essa corrente teórica representada principalmente pelos trabalhos de Leslie White e Julian Steward. Segundo ela, a

causalidade evolutiva era o princípio explicativo por excelência, em oposição ao difusionismo largamente utilizado na tradição alemã. As pesquisas também se centravam numa base material, mas não estavam mais preocupadas com a tecnologia e, sim, com a economia. Muitas das interpretações produzidas apoiavam-se num determinismo geográfico e as análises sociais muitas vezes estavam inseridas em tipologias formais pré-estabelecidas, criadas pelos funcionalistas ingleses a partir do material africano.

Os etnólogos brasileiros, principalmente a partir dos anos 1970 fizeram fortes críticas à ecologia cultural (Seeger et alli, 1979). Segundo Eduardo Viveiros de Castro, o *Handbook of South American Indians* perpetuou um “modelo padrão”, uma imagem da tribo ‘típica’ da Amazônia (2009: 320-1). Ela seria uma pequena aldeia autônoma e igualitária, limitada por tecnologia simples e ambiente improdutivo, vendo as sociedades indígenas como um ambiente hostil a civilização, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributário de outras regiões.

Paralelamente, podemos pensar que o artigo de Lipkind contribuiu para difundir um “modelo padrão” da sociedade Karajá. Ele descreve a divisão dos três subgrupos, frisando a pequena diferença entre os dialetos. Grande atenção é dada à descrição das atividades de subsistência como a pesca, caça, coleta e principalmente o plantio. Ele também nota as diferenças entre as aldeias de época da chuva, permanentes, e as aldeias de época seca, construídas nas praias do Araguaia que surgem apenas nessa época do ano. Quando a organização social ele destaca os seguintes aspectos: a dupla descendência, a chefia transmitida patrilinearmente, a uxorilocalidade, o casamento preferencialmente monogâmico com a prima da linha materna. As observações sobre cerâmica se resumem a algumas linhas, mas ele reproduz os desenhos das “bonecas de barro”⁸ feitas por Ehrenreich (Fig. 15).

O antropólogo Hebert Baldus fez viagens ao Araguaia em 1935 e depois em 1947. Segundo Schiel (2005), ele segue uma tradição enciclopedista e colecionava dados de inúmeros povos indígenas. Ele publicou alguns artigos sobre os Karajá, principalmente dedicados à mitologia. Segundo Schiel,

sua etnografia tapirapé, obra monumental que versa sobre os aspectos considerados, à época, os mais importantes para se compreender o grupo, conta com um tal número de informações sobre os Karajá, que quase podemos considerá-la uma etnografia Karajá *via* Tapirapé. (Schiel, 2005: 28).

⁸ No original em inglês: “Clay doll”.

O autor publica em 1948, suas impressões sobre o trabalho do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) junto aos grupos do Araguaia (Baldus, 1948). Nesse texto, Baldus descreve suas viagens por várias aldeias karajá. Ele nota a presença de “bonecas” em diversas dessas aldeias que visita. Ao final, ele sugere o incentivo dessa atividade feminina e do comércio das peças como forma de melhorar as condições de vida da população karajá. O SPI, e posteriormente a FUNAI, acatou essa sugestão, incentivando a produção e venda das *ritxo(k)o* (Ribeiro, 1983: 14).

Os escritos de Baldus fecham os primeiros estudos antropológicos sobre os Karajá. Oriundos de diferentes vertentes teóricas, o que esses primeiros pesquisadores tem em comum é certa proximidade com os museus e com a antropologia produzida nessas instituições. No que concerne às *ritxo(k)o*, sua produção já foi notada por Ehrenreich em 1887. E mais, ele também percebeu que elas já tinham um duplo destino: brinquedo de criança e comércio com os viajantes. Desde a pequena indicação de dúvida no trabalho do pesquisador alemão, a palavra “boneca” passou a ser usada como tradução para as *ritxo(k)o*. Os Karajá também adotaram essa tradução para se comunicarem com os *tori*, como notou Krause⁹.

A partir dos anos 1950, uma nova leva de pesquisadores visita a região do Araguaia com muito interesse pela já famosa cerâmica *ritxo(k)o*. Antropólogos e arqueólogos visitam a região com novas visões sobre os objetos produzidos pelos povos indígenas.

1.2 - Os primeiros estudos sobre as *ritxo(k)o*

Por volta da década de 1950, as *ritxok(k)o* se tornaram extremamente populares entre os turistas que visitavam a região do Araguaia; elas passaram a ser vendidas até mesmo em grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro (Chiara, 1970: 29). Mas elas também chamaram atenção de um tipo diferente de *tori*: os antropólogos. Muitos pesquisadores se dirigiram à região do Araguaia com o intuito de realizar pesquisas sobre esse tipo de cerâmica, tão particular dos Karajá.

Mas o interesse pelos objetos já não era o mesmo; não era nem o da tradição alemã, nem o da ecologia cultural. Segundo Ribeiro e van Velthem (1992: 104), os estudos de cultura material dessa época têm dois interesses principais. Primeiro pelo simbolismo, que desvelava o

⁹ Não é possível saber pelo trabalho de Ehrenreich se a tradução feita pelos Karajá é anterior à sua.

potencial de estudar a cultura material como um meio de comunicação visual. Em segundo lugar, a análise da mudança artística, enquanto resposta aos agentes de contato.

O grande marco desses estudos é a preocupação em contextualizar os objetos. Como ressaltam Vidal e Lopes da Silva:

No estudo (...) da cultura material (...) deve-se partir de um registro minucioso, que permita uma análise apta a desvendar não só as técnicas de confecção, como também os usos e os significados (rituais e simbólicos) que cada artefato tem no seio das sociedades que os produzem e/ou utilizam. (Vidal e Lopes da Silva, 1995: 380).

Berta Ribeiro foi grande defensora dessa vertente, sustentando que a atenção dos pesquisadores deveria estar voltada para as “Artes da Vida” e os esforços deveriam concentrar-se na contextualização dos objetos, que estavam “fora da vida” nos museus através das dimensões sócio-culturais (Ribeiro, 1986: 12).

Em 1954, o arqueólogo Mário Ferreira Simões inicia trabalho etno-arqueológico entre os Karajá das aldeias de Santa Isabel, Fontoura e São Domingos (Simões, 1992). Seu projeto visava comparar estudos da produção de cerâmica karajá com o trabalho etno-arqueológico que iria ser realizado em seus cemitérios. Apesar de não ter concluído seu projeto, o arqueólogo adquiriu coleções que estão hoje no Museu Nacional do Rio de Janeiro e na Universidade Católica de Goiás. Postumamente, suas notas de campo foram publicadas.

No artigo *Ritxòò, o virtuosismo karajá*, o autor começa por definir as *ritxo(k)o* como “a representação plástica de figurinhas humanas e zoomórficas que nós, civilizados, denominamos genericamente ‘bonecas karajá’” (Simões, 1992: 15). Ele parece então demonstrar cuidado ao diferenciar o termo nativo da sua tradução, mas não faz maiores reflexões sobre o assunto.

Simões nota um cuidado das mulheres de “retratar na argila certos estereótipos tribais, reproduzindo indivíduos de ambos os sexos e de todas as idades, com seus caracteres específicos.” (Simões, 1992: 17). Ele sugere que as bonecas teriam função de brinquedo¹⁰, tendo sido o primeiro a confirmar esse uso das *ritxo(k)o*, respondendo a questão colocada há muito por Ehrenreich.

Ainda hoje, apesar do avanço “civilizador” do celuloide e do plástico pelas plagas araguaias, quando já perdeu a boneca o caráter específico de brinquedo de menina,

¹⁰ Eu explorarei a questão do brinquedo nas considerações finais deste trabalho.

é nos dado assistir às ceramistas da tribo divertirem suas crianças com figurinhas de argila, e, por vezes, ajudarem as garotas no manuseio do barro, auxiliando-as no preparo de bonequinhos e miniaturas de panelas, numa associação oportuna de divertimento e aprendizado tribal (Simões, 1992: 16)

Fig. 16 – Fotos tiradas por Mário Ferreira Simões durante sua estadia entre os Karajá.
Fonte: Simões, 1992.

Para Simões uma mudança importante alterou as *ritxo(k)o* consideravelmente: elas passaram de brinquedo de criança para artigo de comércio. Segundo ele foi devido a essa mudança que as peças começaram a ser queimadas e ser mais representativas, o que marcaria a diferença entre bonecas antigas e bonecas modernas.

Atualmente, com incremento da navegação do Araguaia, fluvial e mesmo aérea, a confecção dos *ritxo* modificou-se, seja pelo contato com os tori (civilizados), seja por um aprimoramento de técnicas e virtuosismo, deixou de ser puramente estilizada para tornar-se altamente representativa: passou-se de brinquedo de criança para artigo de comércio. (Simões, 1992: 18).

O autor vê essa diferença não só na queima das peças, mas na função das mesmas, que passam de brinquedo para artigos de comércio. Mas, de certa forma, essa visão de que uma função substitui a outra contradiz suas observações de que as mulheres ainda distraiam as crianças com as *ritxo(k)o*.

O antropólogo Luiz de Castro Faria não realizou trabalho de campo entre os Karajá, mas escreveu um dos textos mais emblemáticos no que concerne às *ritxo(k)o*. Através da análise das coleções disponíveis no Museu Nacional - que incluíam peças das coleções de Krause (1911), Snethlage (1927), R. Fleury (1939), Likind (1939) e Darcy Ribeiro (1950-1959), ele propôs uma descrição que se tornou clássica para essas peças de cerâmica.

Na introdução de seu trabalho o autor já aponta sua principal questão: "em raríssimos casos, no entanto, se poderá empregar com tanta justeza o termo arte ligado direta e indiretamente ao nome do povo que a cultiva, como no presente caso." (Castro Faria, 1959: 5). Ele propõe pensar a "arte figurativa" karajá, sendo que ele recusa ativamente o termo "boneca". Para ele,

A designação dessas peças como bonecas, isto é, como brinquedo de criança, com todas as conotações culturais que nosso etnocentrismo estabelece para os objetos destinados simples entretenimento infantil, foi talvez em parte, responsável pelo fato de não terem os etnólogos que trabalharam entre aqueles índios dedicado maior atenção ao estudo desse material como peça de arte. (Castro Faria, 1959: 4).

O autor ainda recusa que ser "brinquedo" tenha sido a única utilidade desse objeto:

É óbvio, de qualquer forma, que se destinavam a um fim específico, e não parece provável, a nosso ver, que servissem apenas de brinquedo de crianças. Por outro lado, não constituíam um bem de caráter permanente e cujo acúmulo pudesse representar qualquer fonte de prestígio ou de riqueza. (Castro Faria, 1959: 10).

Se, para Castro Faria, não é possível aceitar que esse objeto tenha sido em algum momento "apenas brinquedo" e, que ele deve ser tratado como arte; deve-se, então, perguntar sobre o que é arte e o que é brinquedo. A segunda pergunta será explorada em maior detalhe

nas considerações finais desse trabalho, mas neste caso, o termo brinquedo aparece como objeto destinado ao mero entretenimento infantil. Essa é uma das possibilidades de definição do termo, que também pressupõe que a criança tem importância e valor menor que o adulto. Nessa chave as atividades e objetos próprios das crianças não são dignos da mesma atenção que as atividades e objetos dos adultos.

E o que é arte? Muitos críticos, filósofos e estetas se dedicaram a responder essa pergunta (Gell, 1998: 1) e não ambiciono poder respondê-la nesse trabalho, mas gostaria de salientar alguns pontos que estão em jogo quando Castro Faria fala das *ritxo(k)o* como objeto de arte¹¹.

Como explicitou Price (2000), a arte é comumente concebida no Ocidente como uma esfera separada da vida, afastada de afazeres cotidianos. Além disso, o objeto de arte teria um valor “puro” ou “universal”, que daria origem a uma experiência puramente estética por parte dos apreciadores. Outro ponto essencial do objeto de arte é a autoria individual, caracterizada pela assinatura e, ainda, a intencionalidade do autor. Uma última característica corresponde a autenticidade ou originalidade da obra, em oposição a cópias e imitações. O trabalho da antropóloga procura não apenas evidenciar os pressupostos da “Arte” como também propor uma nova abordagem aos artefatos etnográficos, que não eram reconhecidos como objetos de arte¹².

Na visão de Price, os artefatos deveriam ser considerados objetos de arte, mas estes seriam informados por arcabouços estéticos distintos dos “ocidentais”. A necessidade da contextualização desses objetos viria da necessidade de “um par de óculos” que permitisse ver com uma educação cultural distinta (Price, 2000: 134). O trabalho de Castro Faria parece ir de acordo com muitas das ideias posteriormente defendidas por Price. Ao fim de seu texto sobre as *ritxo(k)o*, ele diz que a arte karajá não pode ser medida pelos mesmos critérios mantidos para arte erudita, já que o universo de valores em que foram produzidas as peças não são os mesmos.

¹¹ As *ritxo(k)o* foram consideradas como objeto de arte já por Ehrenreich ([1891] 1948), e continuaram a ser assim referidas por diversos autores (Campos, 2007; Castro Faria, 1959; Whan, 2010; Krause, 1940). Apesar da referência a ideia de “objeto de arte” ser extremamente recorrente, nenhum dos autores preocupou-se em explicitar o que entende pelo termo.

¹² Os artefatos não eram reconhecidos como objetos de arte a não ser que entrassem para a categoria de “arte primitiva”, que possua um regime diferenciado que a autora também torna evidente, mas que não cabe recuperar no presente trabalho. Para mais detalhes sobre essa discussão ver Price (2000).

O autor encerra seu texto ressaltando a necessidade de trabalho de campo entre os Karajá para compreender essa cerâmica de maneira mais efetiva.

A parte principal de sua exposição, entretanto, volta-se para os aspectos plásticos da *ritxo(k)o*. Ele faz distinção entre duas fases. A primeira, a fase antiga, é representada pelas peças coletadas antes de 1950. Essas eram produzidas em barro não cozido e o cabelo era feito de cera de abelha. Nelas sempre são representadas as marcas tribais (tatuagem nas maçãs do rosto) e o umbigo e a marcação do sexo é feita pela tanga de líber para as mulheres e por órgãos sexuais realistas e pelo tembetá para os homens. Algumas peças também retratam as braçadeiras de algodão e o penteado característico dos homens e mulheres solteiros.

São cerca de setenta anos de documentação, por meio de peças, de gravuras e de textos descritivos. Nesse período predominam de maneira exclusiva as figuras isoladas e sempre de pé. Não se observa no acervo desse período nenhuma composição cênica, nem variedade de posturas. A arte animalista também não floresceu de maneira particular nessa época.” (Castro Faria, 1959: 10).

Fig. 17 – Fotos de peças da fase antiga reproduzidas por Castro Faria.

Fonte: Castro Faria, 1959.

Na fase moderna, as peças passaram a ser cozidas e o cabelo passou a ser representado por barro. A maior resistência provinda do cozimento iniciou uma fase de grande experimentação e de “dinamismo criador”. Surgem as composições cênicas, que permitem realizar até mesmo “extravagantes ensaios escultóricos”. “Com manejo de figuras simplesmente

agrupadas, ou representado cenas da vida tribal quotidiana, a arte Karajá adquire um caráter cenográfico de extraordinária expressividade e de forte poder de sugestão” (Castro Faria, 1959: 11).

Segundo ele,

Essas transformações podem em parte ser explicadas como consequência da crescente solicitação dos produtos de tal arte indígena por parte dos viajantes que visitam com frequência o Araguaia. Já no tempo de Krause, os Karajá utilizavam essas peças como material de permuta. Hoje essa permuta assumiu praticamente o caráter de comércio. O índio Karajá fabrica tais figuras para vender aos turistas e colecionadores ávidos de exotismo. Desenvolveu-se assim uma motivação diversa daquela que os estimulava em épocas passadas.” (Castro Faria, 1959: 14).

Ele defende que mantendo certos padrões básicos e tradicionais, essa arte estaria numa procura ansiosa por novos valores formais. Os Karajá buscariam uma nova linguagem plástica que pudesse ser compreendida não só no mundo karajá, mas nesse novo universo de padrões estéticos *tori*.

Castro Faria mostra grande incômodo com a tradução de *ritxo(k)o* como “boneca”, ele parece ser o primeiro a notar que essa opção não é neutra e carrega pressupostos culturais, mesmo que seu incômodo venha de uma desvalorização das práticas e dos objetos relativos às crianças. Por meio da valorização dessa cerâmica como arte, o autor acredita encontrar uma melhor opção de tradução, referindo-se à cerâmica sempre como arte figurativa.

Fig. 18 – Fotos de peças da fase moderna reproduzidas por Castro Faria.

Fonte: Castro Faria, 1959.

Maria Heloisa Fénelon Costa realizou sua pesquisa entre os anos de 1957 e 1959 na aldeia de Santa Isabel, tendo visitado também a aldeia de Fontoura. Inicialmente orientada por Darcy Ribeiro e depois por Roberto Cardoso de Oliveira, sua pesquisa teve como objetivo compreender o processo de mudança da arte karajá resultante do contato com a sociedade nacional. Podemos observar no trabalho da antropóloga, portanto, um debate teórico muito rico quanto à questão da aculturação.

Apesar de o título indicar que o tema do livro é a arte e o artista de forma geral, a autora mostra ser seu principal interesse a cerâmica, especialmente as “figurinhas humanas e zoomórficas” e os desenhos utilizados na decoração dos objetos e do corpo (os grafismos)¹³. Fénelon Costa usa o termo “cerâmica figurativa” na maior parte do tempo, mas também não hesita em usar o termo “boneca” quando fala das *ritxo(k)o*.

A autora partilha com Castro Faria um grande interesse pelo que os dois concordam ser uma mudança de fase na *ritxo(k)o*. Para a antropóloga, a introdução do cozimento das “figurinhas” possibilitou explorar novas formas e que esses novos padrões estéticos vieram de uma busca por agradar o público “civilizado”. Segundo ela, a própria queima das peças foi iniciada por sugestão dos compradores. A mudança de fase estaria, assim, intimamente ligada à transformação da *ritxo(k)o* em artigo de comércio, como também sugeriu Simões (1992: 18) e Castro Faria (1959:14).

Pela primeira vez na bibliografia encontra-se uma descrição da *ritxo(k)o* na mão das próprias crianças¹⁴. Fénelon Costa não apenas observa os adultos distraírem as crianças com as peças, mas as próprias meninas utilizando-as:

acreditamos que a *litxokô*¹⁵ sirva, como é comum nos brinquedos de crianças, à dramatização dos acontecimentos recorrentes e normais da vida quotidiana (o cuidado à infância, por exemplo), como à de casos ocorridos na comunidade. Várias vezes meninas Karajá, geralmente entre cinco e oito anos de idade, brincavam com figuras de barro. As meninas de mais idade também faziam bonecas para brincarem. (Fénelon Costa, 1968: 86)

¹³ A autora considera a *ritxo(k)o* e o grafismo como as atividades artísticas propriamente ditas, assim como Ehrenreich.

¹⁴ Nas considerações finais retomaremos a questão das brincadeiras.

¹⁵ Grafia usada pela autora para a palavra karajá *ritxo(k)o*.

Fig. 19 – Fotos reproduzidas no trabalho de Fénelon Costa.
Fonte: Fénelon Costa, 1968.

Nesse trecho a autora liga à *ritxo(k)o* a função que ela acredita exercerem os brinquedos no mundo ocidental. E não apenas isso, liga também sua origem ao desejo dos adultos de entreter as crianças:

é verossímil a suposição de que, na cultura karajá, as criações de arte figurativa têm servido há já longo tempo de entretenimento às crianças, isto é, que seja o grande interesse em agradar aos filhos que motivou, em grande parte, os Karajá a criar tantas formas variadas e ao emprego de tão diverso material de trabalho. (Fénelon Costa, 1968: 86).

Vemos, portanto, no trabalho desta autora delinear-se a imagem que é atualmente propagada na literatura sobre *ritxo(k)o*. Ela também parece sugerir o que os trabalhos mais recentes sobre a *ritxo(k)o* exploram em larga escala, o “conjunto de bonecas” e suas repercussões pedagógicas. Segundo Fénelon,

as vezes até mesmo os adultos quando fabricam bonecas, dizem que são parentas umas das outras. (...) Tal atitude dos mais velhos sugere o uso da boneca como instrumento de socialização da menina, auxiliando a compreender as relações de parentesco dentro da família karajá. (...) Não nos pareceu, ainda que a geração mais velha tivesse a intenção demasiado consciente e enfática de prodigalizar brinquedos às crianças a fim de servirem de instrumentos pedagógicos (...). Só indiretamente, através do conhecimento que a criança karajá vai adquirindo pela observação das "marcas" características da tribo e dos diversos grupos sociais, presentes nas bonecas, - a marca tribal, a tanga feminina, a pintura do corpo, etc. - a *litxokô* pode constituir-se em instrumento de socialização da menina entre os Karajá. (Fénelon Costa, 1968: 87).

No ano de 1970, Wilma Chiara defende sua tese de doutorado na Universidade de Paris X, ela se baseia nas viagens de campo que realizou com seu marido Harald Schultz à região do Araguaia. Ambos funcionários do Museu Paulista, viajaram a região diversas vezes entre os anos de 1952 a 1960, tendo visitado tanto aldeias karajá quanto javaé. As coleções e fotografias de Schultz ficaram muito famosas, mas sobre os Karajá ele publicou apenas um artigo dedicado à pesca (Schultz, 1953).

Já Chiara decidiu focar sua atenção na cerâmica *rixo(k)o*. Logo no início do seu texto, ela diferencia a “boneca-brinquedo”¹⁶ da “estatueta para venda”. Segundo a autora, essa diferenciação já pode ser observada nas bonecas coletadas por Ehrenreich e com o tempo se tornaram cada vez mais importantes. Desde 1887, já se fazia notar uma produção considerável de *ritxo(k)o* para trocar com os viajantes.

Ela observa que as figuras modeladas em barro pelas mulheres representam diferentes momentos do ciclo de vida karajá, que ela passa a descrever. Nascimento, primeira infância, infância, puberdade, casamento, maternidade e paternidade são as etapas descritas pela autora. Quando ela passa a análise das *rixo(k)o* propriamente ditas, ela classifica-as em cinco categorias, levando em conta sua função e o material em que é produzida: os animais em cera, brinquedo de criança; os animais em argila, estatueta para venda; as figuras humanas em cera, brinquedo de criança; as bonecas de argila, brinquedo de criança; as estatueta em argila, feitas para venda. Apesar de apresentar essa classificação sofisticada, o desenvolvimento da análise acaba focando-se nas “bonecas tradicionais” e nas “bonecas modernas”, que acabam repondo a mesma divisão proposta por Castro Faria (1959), mudando o critério de classificação da função e materiais para características formais.

¹⁶ “Poupées-jouets” no original.

O que marca a passagem entre tradicional e moderno, para a autora, é a queima das peças, o que fornece maior resistência, permitindo seu transporte para longas distâncias com o mínimo de danos, o que aumentou as vendas. Esse novo método permitiu um alongamento das formas, uma grande liberdade com a posição de pernas e braços e o desenvolvimento de composições que seriam impossíveis com a argila crua. Ela também relaciona a mudança da forma das bonecas à influência estrangeira e ao comércio. "Ces multiples influence extérieures ont eu comme résultat une production dont le dynamisme est remarquable." (Chiara, 1970: 127).

Chiara considera o papel de brinquedo como "original", anterior ao de artigo para comércio, o que vai de encontro com o que defendem os demais autores apresentados nessa seção. Ela é a primeira a descrever em detalhe como as crianças karajá usam a *ritxo(k)o*, também descrevendo o que ela considera serem outros brinquedos utilizados pelas mesmas. Voltaremos a sua descrição da brincadeira nas considerações finais.

A antropóloga nota que a venda nas cidades impulsionou o gênero "bibelô", as peças feitas sob suportes para serem exibidas em prateleiras. Esse tipo de comércio também incentivou a constante renovação dos temas retratados na cerâmica, o que a autora chama de "modas". No entanto, além do comprador interessado em estatuetas decorativas, havia outro tipo de comprador: os colecionadores. Enviados principalmente por museus, eles sabiam que a cerâmica oferecida aos turistas não era como "as primeiras bonecas", como as *ritxo(k)o* "originais". Os colecionadores procuravam objetos etnológicos "autênticos". Sem encontrá-los no mercado karajá eles os encomendavam. A autora é, portanto, a primeira a sugerir que os Karajá percebiam diferenças nos compradores e que produziam diferentes peças para cativar esses diferentes *tori*: o estilo tradicional e o estilo moderno. Mas Chiara não deixa de notar que apesar de atender a essas encomendas, os Karajá o faziam sem convicção. Eles estavam convencidos do sucesso do estilo moderno, ao qual se dedicavam integralmente. "'Celles-ci', disent-ils aux touristes, 'sont de poupées pour les musées. Elles ne sont pas jolies comme les autres'" (Chiara, 1970 : 140).

Ela encerra sua tese exaltando a habilidade dos Karajá de se relacionarem com os brancos e de entenderem suas preferências quanto à cerâmica *ritxo(k)o*. Ela conta que quando chegavam a uma nova aldeia, suas reações às diferentes peças que lhes eram oferecidas eram observadas cuidadosamente. Chiara atribui a essa habilidade a força de resistência dos Karajá. Apesar dessa exaltação, o trabalho da pesquisadora termina em tom pessimista, como muitos dos trabalhos citados nessa seção. Os estudos pautados pela noção de aculturação viam com

pouco otimismo o futuro dos povos indígenas no Brasil. Ainda assim, a tese de Chiara foi a primeira pesquisa a levar a sério o termo “boneca” e a explorar a ideia de brinquedos e brincadeiras indígenas.

As pesquisas realizadas a partir dos anos 1950 enfatizaram uma grande mudança nas *ritxo(k)o*, nas técnicas de produção, nos temas retrados, etc. Elas indicam como principal causa desse movimento de mudança o início da comercialização das peças. Entretanto, os trabalhos de Ehrenreich mostram, e outros posteriores confirmam, que a comercialização das *ritxo(k)o* é uma prática muito mais antiga do que a década de 1950, época à qual se atribui essa grande mudança. Se, concordamos com os paradigmas dessa época e vemos na transformação um problema para a manutenção da cultura, ainda assim temos que admitir que a prática da comercialização da *ritxo(k)o* é tão tradicional como qualquer outro uso “original”, principalmente se considerarmos dados recentes sobre a produção desse tipo de cerâmica ligada à aldeias que mantém grande número de “práticas tradicionais”, como festas e rituais (Lima et alli, 2011).

Mas há mais. A ideia de “práticas tradicionais” e “práticas modernas” vêm de uma visão estática da ideia de cultura, uma abordagem de traços culturais, própria da antropologia dos anos 1950, mas da qual hoje podemos nos afastar. Nessa concepção não mais há coisas “autênticas” em oposição a coisas “transformadas”, que são como que “impurezas” dentro do sistema cultural. Como defende Cohn, “a tradição não é um *corpus* fechado que persiste no tempo” (Cohn, 2001: 38). A transformação faz parte da cultura, é sua própria forma de existir no tempo. Se, sob o paradigma da aculturação, os povos indígenas são vítimas da história, danificados pela penetração dos povos europeus e sociedades nacionais, ao rever a relação dos povos indígenas com a história a antropologia se abre para agência exercida por eles nesse processo (Gow, 1991; 2003). “Apreendendo a historicidade das sociedades pesquisadas, a antropologia abre as portas para a abordagem da mudança inerente a sua reprodução e para a criatividade individual” (Cohn, 2000: 32)¹⁷.

¹⁷ Sobre esse tema ver também Barth (1969), Carneiro da Cunha (1986), Sahlins (1991; 1997a ; 1997b).

1.3. Trabalhos recentes

Desde a defesa da tese de Chiara em 1970, a etnologia sul-americana deu um “amplo e concertado passo adiante” (Viveiros de Castro, 1999: 138). Essa foi uma época de importantíssimos avanços teóricos, impulsionado pelo crescente número de teses. Segundo Viveiros de Castro,

Esse movimento teve como um de seus objetivos a elaboração de paradigmas apropriados aos regimes indígenas, isto é, ele efetuou uma crítica ‘amazonizante’ das linguagens analíticas importadas de outras regiões estudadas pela antropologia, notadamente a África e a Oceania, fontes principais dos modelos etnológicos da época. (Viveiros de Castro, 1999: 139).

Tratava-se de buscar uma linguagem apropriada aos contextos sul-americanos. Não se pode deixar de notar a importância nessa empreitada do *Harvard Central Brazil Project*, coordenado por Maybury-Lewis. O projeto visava derrubar a caracterização de fluidez construída pelo *Handbook of South American Indians*.

A fluidez sociológica era uma ilusão de ótica, uma questão de estar procurando a ordem no lugar errado; a ausência muito geral de grupos definidos “juralmente” e de regras mecânicas de relação entre estes grupos sugeria uma saída pela lógica das qualidades sensíveis tão evidente nas culturas ameríndias. (Viveiros de Castro, 1992: 22).

As pesquisas que resultaram do projeto sugeriram conceitos importantes como o de corporalidade. Mas em contrapartida a esse grande avanço teórico, o interesse e os estudos sobre cultura material quase desaparecem (Santos-Granero, 2013: 1)¹⁸.

Em síntese sobre a bibliografia voltada a questão da cerâmica na América do sul, a arqueóloga Tania Andrade Lima ressalta,

Nas últimas décadas, a atenção dos pesquisadores voltou-se fundamentalmente para aspectos da organização social dos grupos estudados, desprezando abordagens tidas como obsoletas e evitando descrições exaustivas, tão ao gosto dos etnólogos do início do século. Tal posicionamento, entretanto, remeteu ao extremo oposto, desaparecendo quase por completo dos estudos monográficos as referências aos elementos da cultura material, desdenhando-se inclusive os que persistiram em trabalhar com tema considerado tão pouco nobre. (Lima, 1986: 173).

Os anos 1970 também marcam um aumento das pesquisas entre os Karajá (Toral, 1992a; Lima Filho, 1991, 1994; Donahue, 1982; Pétesch, 1992), mas as *ritxo(k)o* deixam de ser o centro

¹⁸ Atualmente, entretanto, é possível notar o surgimento de um interesse renovado pelos objetos via corpo, como mostra a coletânea de Santos Granero (2013).

das atenções. As teses de Campos e Whan, que apresentarei a seguir marcam, desse modo, não só uma importante volta a questão da cultura material, como um novo interesse das pesquisas pelas “bonecas”.

Mas antes, não posso deixar de notar que Donahue (1982) fez um breve comentário sobre as *ritxo(k)o* em sua tese de doutorado. Ele caracteriza a “boneca”¹⁹ como item decorativo, em oposição aos itens utilitários que previamente descrevia, por isso ela é classificada como atividade artística. Novamente vemos que a ideia de arte como uma esfera separada do cotidiano está a operar. 1969). Encerrando seu breve comentário ele observa que:

of interest is how the dolls have changed from stylized toys/training devices to realistic figures for sale to tourists. The dolls are made from clay by the women. They are formed to represent all elements (old, young, witchdoctor, monsters) and all activities (birth, fishing, sexual intercourse). (Donahue, 1982: 93-4).

Também a arqueóloga Irmhild Wüst notou a presença das *ritxo(k)o* entre as crianças karajá durante a sua pesquisa de campo em Aruanã. Segundo ela, as meninas brincavam com essas peças e, tinham mais ou menos trinta delas, “todas vestidas”. “Em geral, as colocavam em posição de dormir, tanto em rede como na cama.” (Wüst, 1975: 134). Segundo suas observações os meninos também participavam dessas brincadeiras.

Campos defendeu a tese mais recente sobre as *ritxo(k)o* na antropologia. A autora propôs-se a “investigar o conteúdo simbólico dos artefatos e em que medida focalizam a estrutura social, a vida ritual e a cosmologia da cultura *inĩ*” (Campos, 2002: 236). Com método de pesquisa baseado na análise de coleções e trabalho de campo, a autora focou seu trabalho na “família de bonecas” – um conjunto de bonecas que representariam, individualmente, os diferentes membros da “família estendida” karajá²⁰.

¹⁹ No original: “clay doll”.

²⁰ No próximo capítulo mostrarei como a ideia de família para os Karajá é muito distinta da que entendemos pelo mesmo termo. Simplesmente falar em “família estendida”, de maneira genérica, não esclarece todas as nuances do que é ser parente para os Karajá.

Fig. 20 – “Família de bonecas”.

Fonte: Campos, 2007.

Ela apresenta a classificação das próprias ceramistas no que concerne a *ritxo(k)o*. Elas distinguem entre a “*hykynaritxoko*”, a boneca dos tempos antigos e a “*ritxoko*”, a boneca atual. Novamente essa dupla de categorias lembra as proposições de Castro Faria, mas nesse caso, as peças de padrão antigo não são feitas cruas, mas seguem o padrão de representação considerado “dos antigos”²¹ (Fig. 21), enquanto a “*ritxoko*” seria a cerâmica produzida em larga escala de forma mais criativa para a venda.

Fig. 21 – “*ritxoko*” exposta para venda.

Fonte: Campos, 2007.

Campos ressalta que as “*hykynaritxoko*” também estariam associadas a uma prática “simbólica e tradicional”:

as meninas recebem uma 'família' de bonecas, composta por peças que representam os pais, os irmãos, os avós. Em outras palavras, as avós presenteiam, espelham nas *hykynaritxoko* sua ancestralidade, seguindo padrões tradicionais da constituição familiar. As bonecas, além de simularem as diversas fases do crescimento biológico e de suas respectivas categorias sociais, bem como a forma antiga da estrutura

²¹ Peças maciças, de tamanho pequeno e que representam apenas uma pessoa.

familiar karajá, reproduzem o ato tradicional das avós presentear as netas, que é mantido e reafirmado nas relações sociais, submetido a regras para esse acontecimento. (Campos, 2007: 47)

O momento ideal para presentear as netas seria quando estas atingem cerca de cinco anos e já desenvolveram a noção dos cuidados de manipulação para não quebrar o brinquedo. As meninas karajá “brincam com as bonecas na companhia de outras meninas e às vezes também com a participação dos meninos” (Campos, 2007: 48).

Para autora, a maior diferença entre estas duas categorias de *ritxo(k)o* está no contexto de circulação: interno ou externo.

Com a facilidade de trânsito dos Karajá, o principal foco das relações externas ocorre com a venda dos objetos²², sendo esta uma das maneiras de garantir parte da estabilidade econômica das famílias para aquisição de bens de primeira necessidade que não produzem. Aproveitam os finais de semana, quando aumenta o número de turistas na região, principalmente nas 'temporadas de praia', ocasião em que afloram uma série de bancos de areia formando as praias de rio. Este fenômeno atrai muitos turistas que se interessam pelos objetos regionais associados à identificação dos indígenas intensificando, assim, o comércio dos objetos karajá. No caso da circulação interna da cerâmica as bonecas ganham destaque. É comum, como já mencionado, que sejam confeccionados para presentear as meninas pequenas, tratando-se de uma prática simbólica tradicional em que a avó materna ou uma das tias tenha habilidade e empenho em manufaturar um elenco de figuras que projetam por recursos simbólicos uma pequena 'família'. Dessa forma, as bonecas assumem um caráter pedagógico: as meninas enquanto brincam, reproduzem o cotidiano familiar dos Karajá, organizando segundo normas e valores. (Campos, 2007: 55).

Na perspectiva de Campos, além de brinquedo, essas peças cerâmicas teriam um caráter pedagógico, sendo instrumento de socialização, já que seriam referência simbólica das divisões de idade. Segundo a autora, as brincadeiras com as “bonecas” seriam processos de aprendizagem dos graus de idade e dos papéis sociais²³. Ela passa então a mostrar como são cuidadosamente retratadas pelas ceramistas as características que marcam as diferentes idades, através da pintura corporal, do cabelo e dos ornamentos corporais.

²² A autora também salienta que a busca por mercado tem como contra partida a demanda por “autenticidade”, expandindo a proposta de Wilma Chiara que apontara apenas os pesquisadores como compradores que a exigiam. Campos ressalta, portanto, uma necessidade das ceramistas em se haver com demandas dos *tori* sobre sua “indianidade”. Refletiremos sobre esse tema no segundo capítulo.

²³ Campos apresenta os graus de idade a partir dos dados da etnografia de Toral (1992a). Explorarei a questão das categorias de idade no terceiro capítulo.

A questão do brinquedo será retomada nas considerações finais, mas, gostaria de questionar um dos pontos sugeridos pela autora. A concepção de aprendizado apresentada nesse trabalho aparece de forma rígida, salientando a ideia de papéis e regras sociais. No terceiro capítulo irei mostrar que essa concepção de aprendizado como processo de aquisição de papéis sociais está ligada a uma concepção da cultura estável e fechada (Cohn, 2000a; Hardman, 2001; Hirschfeld, 2002). Vou sugerir que a partir da visão da cultura em constante transformação, como se defende atualmente, o aprendizado sobre o ambiente cultural não é uma tarefa trivial, e deve ser pensada a partir do papel ativo daqueles que aprendem. Também ressaltarei que entre os ameríndios a aprendizagem é um processo de construção ativa que passa pelo corpo (Cohn, 2000b; McCallum, 1996; Mentore e Santos-Granero, 2006; Oliveira, 2006; Overing, 2006; Yano, 2009).

O trabalho de Chang Whan (2010) também não pode deixar de ser citada. A autora defendeu sua tese em artes plásticas, mas acredito que pode ser incluída nesse trabalho, pois pretende fazer uma etnografia da tecnologia cerâmica karajá.

Para ela, como para maioria dos autores aqui citados, a função de brinquedo é vista como “função social originária” da *ritxo(k)o*, que posteriormente “serviram como primeiros objetos de presente (“agradados”) e troca entre os Karajá e os visitantes regionais.” (Whan, 2010: 17). Antes da produção de larga escala para a comercialização, as *ritxo(k)o* eram produzidas “como eventuais subprodutos colaterais da produção cerâmica, voltada predominantemente para as peças utilitárias” (Whan, 2010: 38). O seu destino era

servir de brinquedo, na forma de pequenas bonecas para as meninas. Constituíam geralmente conjuntos representando membros de uma família – pai e mãe, filhos e filhas, avós e avôs, etc. Eram comumente feitas em dimensões reduzidas, de cerca de 10cm de comprimento, por avós ou tias ceramistas para presentear suas netas ou sobrinhas. Suas formas arredondadas e robustas eram anatomicamente propícias ao fácil manuseio por mãos pequenas de crianças. Além de brinquedos, objetos destinados à mera fruição lúdica de crianças, estes pequenos conjuntos de *ritxoko* integravam o processo da educação tradicional Karajá, uma vez que ilustravam e explicitavam as importantes relações familiares e de parentesco, ao mesmo tempo em que reforçavam também os laços afetivos entre os membros pela noção de conjunto que estas famílias de *ritxoko* formavam (Whan, 2010: 41).

Ela ressalta que esse tipo de peça ainda é produzido (*hakanaritxoko*²⁴) e ainda conserva sua “função social”: as meninas brincam com suas *ritxo(k)o* cotidianamente.

²⁴ Podemos observar que Whan está de referindo ao mesmo termo “*hykynaritxoko*” usado por Campos, usando uma grafia diversa.

Fig. 22 – Menina com suas *hakanarixoko*.

Fonte: Whan, 2010.

Mas as ceramistas dedicam muito tempo e esforço na produção de peças destinadas para o comércio, a *wijina bede ritxoko*²⁵. Segundo Whan, esse é um novo padrão estilístico motivado pela queima. Ela é uma grande crítica da clássica proposição de Castro (1959) sobre as fases antiga e moderna, apontando para a origem arqueológica do termo ‘fase’. Ela sugere que passemos a nos referir a estilos antigo e moderno, já que não houve uma superação de uma fase antiga, mas uma coexistência de dois modelos de cerâmica.

Além de Chiara, ela é a única a se dedicar também as figuras modeladas em cera (*tybora*). "Usada para modelagem de miniaturas para fins diversos, incluindo práticas xamanísticas, o *tybora* constitui matéria de grande plasticidade e versatilidade." (Whan, 2010: 46)²⁶. A tese da autora é que as *ritxo(k)o* seriam originalmente modeladas em cera, tendo sido

²⁵ Expressão traduzida pela autora como “boneca do tempo atual”.

²⁶ Segundo a autora a cera é usada na confecção dos olhos da máscara do *Txureheni*, o avô dos aruanã, empregada como massa adesiva para fixação de penas em adornos e objetos rituais, como no *latenira*, capacete de *Lateni*, e o *makyre*, espada de *hàri*, pajé. Os xamãs também usam a cera nas suas inúmeras técnicas de fazer “feitiços”. Também “no rito de iniciação de meninos Hetohokã, em uma das muitas instâncias do processo de aprendizado das habilidades masculinas, miniaturas de objetos em *tybora* modelados pelos homens são utilizados para iniciar o processo de aprendizado dos meninos nas artes da caça e do xamanismo. Em dramatizações simbólicas, os homens apresentam aos meninos iniciandos dois pequenos objetos confeccionados em *tybora*, representando um animal de caça, *brorè*, e um objeto

esse material substituído pela necessidade de produzir em maior escala, sendo que o barro é produto que se encontra em maior abundância na Ilha do Bananal do que a cera.

Fig. 23 – *Ritxo(k)o* feita em cera.

Fonte: Whan, 2010.

Whan também apresenta uma referência à modelagem em cera em um relato mítico feito por Mahuederu em março de 2010:

Para capturar um temido ser predador, *hawyki hikã*, um gavião com grandes garras, que andava pegando e sumindo com as crianças da aldeia quando elas iam no mato fazer cocô, Sanawe teve uma idéia. Pediu para o pessoal da aldeia juntar muito *tybora*. Com o *tybora* ele fez a figura de uma criança agachada fazendo cocô. Em seguida prendeu o *ritxoko* amarrado em uma árvore e esperou. Quando o gavião veio pegar o *ritxoko*, ele não conseguiu, porque este estava preso e suas garras afundaram na cera *tybora*. Sanawe surgiu então com a sua borduna e matou o *hawyki hikã*. As crianças então não sumiram mais. (Whan, 2010).

A autora argumenta que um papel importante das *ritxo(k)o* seria como objetos mnemônicos. As representações da *ritxo(k)o* muitas vezes evocam conteúdos de práticas culturais do passado (Whan, 2010: 57). Segundo ela,

Como retratos tridimensionais, tácteis, as *ritxoko* são, portanto, objetos mnemônicos, atratores de memória cultural, que evocam não apenas mitos e histórias do passado, mas também formas culturais do passado, não mais praticados, ou que estão caindo em desuso, como o casamento tradicional *harabiè*, e a perfuração labial para a colocação do *koluò* na iniciação dos *jyrè*. Como objetos mnemônicos as *ritxoko* continuamente traduzem um sentimento nostálgico e transportam os Karajá, as mulheres, sobretudo, a um tempo de uma existência idealizada, plena e feliz. (Whan, 2010: 185).

xamânico, em forma de círculo com um furo no meio, chamado *asioròrò*. Com pequenos arcos e flechas, os homens demonstram simbolicamente a técnica da caça, flechando a miniatura de caça, *brorè*, e a técnica xamânica, flechando o *asioròrò*.” (Whan, 2010: 48).

Outro ponto ressaltado por Whan é o papel da *ritxo(k)o* na mediação das relações com os *tori*. Ela observa o estabelecimento de relações de dois tipos: relações de amizade e relações comerciais. Se no primeiro caso se procura formar alianças para além do grupo familiar, no segundo caso as ceramistas buscariam angariar dinheiro.

A venda, a princípio eventual, não demorou a passar a ser promovida pelas ceramistas, que começaram a fabricar as suas *ritxoko* para oferecer aos *tori* que chegavam na aldeia por motivos diversos. Vendiam por ‘preços módicos’ com certeza, pois eram pequenas, fáceis de fazer, e de matéria prima fácil e abundante. Logo também passaram a ser encomendadas. Como já visto, foi neste contexto, que combina fatores circunstanciais novos, como a agência externa de compradores e o movimento interno na produção, a especificidades físicas estruturais da matéria prima, que se promoveu a grande revolução na produção da cerâmica figurativa Karajá. A comercialização foi, portanto, um fator determinante na reconfiguração de relações sociais e econômicas entre as mulheres Karajá dentro de sua sociedade e também nas suas relações com o mundo *tori*. (Whan, 2010: 179).

No decorrer de sua tese, Whan dá preferência pela utilização do termo nativo, usando a palavra “boneca” pouquíssimas vezes ao longo do texto. Mas uma reflexão sobre a tradução não está dentro das suas preocupações. Ela também parece concordar com Campos sobre a função de brinquedo e o papel pedagógico da *ritxo(k)o*. Mesmo que em seu texto as noções de papel social e regras não estejam fortemente marcadas, elas também não desaparecem.

Uma última pesquisa importante faz parte da bibliografia antropológica sobre a *ritxo(k)o*: o dossiê produzido para o processo de patrimonialização. É dele que trataremos a seguir.

Fig. 24 – *Wijina bede ritxo(k)o* reproduzidas no trabalho de Whan.

Fonte: Whan, 2010.

1.4 – O processo de patrimonialização

Em 2008, um grupo de pesquisadores do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás²⁷ iniciou pesquisa sobre as *ritxo(k)o* para propor ao IPHAN o registro dos modos de fazer *ritxo(k)o* das mulheres karajá. A extensa pesquisa de campo do grupo foi concluída em 2011 tendo sido realizada nas aldeias de Buridina e Santa Isabel. O projeto dos pesquisadores goianos resultou no registro do Ofício e dos Modos de Fazer as Bonecas Karajá como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) em 25 de janeiro de 2012. As *ritxo(k)o* foram inscritas no Livro dos Saberes e, ainda, no Livro das Formas de Expressão, como patrimônio cultural brasileiro.

A patrimonialização é um processo definido pelo Estado e executado por órgão especializado, o IPHAN. Desde a constituição de 1988, se reconhecem dois tipos de patrimônio nacional, o material e o imaterial. Em 2006, o Brasil ratificou a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Nesse documento, a definição de patrimônio cultural imaterial é a seguinte:

As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Esse patrimônio cultural imaterial – que se transmite de geração em geração – é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, de sua interação com a natureza e sua história, e lhes fornece um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo assim a promover o respeito pela diversidade cultural e a criatividade humana (*Apud*: Gallois, 2006: 8).

No ano 2000 foi criado o Programa Nacional do Patrimônio Brasileiro, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e os bens de natureza imaterial passaram a ser registrados em quatro livros: Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares. Gallois (2006) nota que o registro e inventário representam mudança importante com relação à prática de tombamento usada para os bens materiais. O registro, que deve ser reavaliado a cada dez anos, reconhece que a transformação como parte integrante do patrimônio cultural imaterial.

Além do registro e inventário, a patrimonialização também implica um plano de salvaguarda. O plano de salvaguarda que será implementado entre os Karajá ainda está em

²⁷ Compõem o grupo os seguintes pesquisadores: Nei Clara de Lima, Telma Camargo da Silva, Maíra Torres Corrêa, Manuel Ferreira Lima e Filho, Rosani Moreira Leitão.

desenvolvimento. Recentemente a *Revista de Antropologia* lançou um dossiê dedicado a estudar os efeitos das políticas de patrimonialização cultural em populações tradicionais. Gallois (2012), por exemplo, ao apresentar o caso dos Wajãpi discute como os jovens tentam dar conta dos diferentes regimes de patrimônio, o que é operado entre os Wajãpi e o que tem que operar em relação ao Estado. A autora explicita as dificuldades e a criatividade necessárias para lidar com esses diferentes regimes de conhecimento. Muitas das noções implicadas nas políticas de patrimonialização são incompatíveis com as concepções locais sobre a apropriação e circulação de saberes (Gallois, 2012:30). Além disso, os modos de circulação e transmissão desses saberes são inseparáveis do seu modo de vida, por isso, a preocupação é sempre tanto com os direitos de propriedade intelectual quanto com seus direitos morais (Gallois, 2012: 42). “Daí também os ajustes e as contradições que surgem a cada passo, bem como o prazer de encontrar valorizado e reconhecido seu patrimônio confrontando-se com o temor de vê-lo espoliado, usado sem os devidos cuidados, sem a devida autoridade.” (Carneiro da Cunha, 2012: 11).

O dossiê produzido durante o processo de patrimonialização das *ritxo(k)o* apresenta uma pesquisa feita com muito rigor e profundidade. Nesse documento, os pesquisadores descrevem cuidadosamente os modos de fazer *ritxo(k)o*, passando por todas as etapas do processo e marcando as diferenças existentes entre os modos de fazer na aldeia de Buridina e na aldeia de Santa Isabel. As diferenças são bem marcadas por todo o relatório. Enquanto a segunda aldeia se encontra na Ilha do Bananal, a primeira se localiza ao lado da cidade de Aruanã, em Goiás. Essa diferença de localização parece bem marcada nos modos de fazer *ritxo(k)o* (Lima et alli, 2011) e na fala dos próprios Karajá (Nunes, 2012). Enquanto as aldeias localizadas na Ilha são consideradas “mais tradicionais”, a aldeia de Buridina é um local com maior acesso aos bens industrializados e aos brancos.

Essa dicotomia também se manifesta nos modos de fazer a *ritxo(k)o*. Enquanto em Santa Isabel o barro é tirado de região próxima à aldeia e às margens do rio Araguaia, em Buridina o barro precisa ser comprado pronto, já que as ceramistas não encontraram bons barreiros nas proximidades da aldeia, apesar de continuarem procurando por eles. A forma de queimar as peças também difere nas duas aldeias. Na aldeia próxima à cidade foi construído um forno para a queima das peças. Outro ponto de marcada diferença é o número de ceramistas, enquanto em Santa Isabel elas são muitas, em Buridina elas são em pequeno número.

Mas para além dessa oposição que marca uma preocupação entre moderno *versus* tradicional, o dossiê se preocupa em nos informar que muitas das práticas são compartilhadas pelas duas aldeias, como os modos de modelar, os temas e estilos modelados e principalmente

a pintura das peças. Além disso, os pesquisadores também atentam para a criatividade individual das ceramistas: cada uma tem sua receita da massa produzida para modelar (a mistura entre barro e cinzas), além de terem fortes preferências sobre os temas a serem modelados.

Fig. 25 – *Hakana ritxo(k)o*.

Fonte: Lima et ali.

O dossiê apresenta também a primeira pesquisa realizada sobre o aprendizado do fazer cerâmico. Ele organiza esses dados em duas seções, uma dedicada a quem ensina e outra a quem está na idade de aprender. Segundo o dossiê, as mulheres aprendem a fazer cerâmica no âmbito familiar, com as mulheres adultas da sua família, mãe (M), irmãs da mãe (MZ), avós (MM e FM) e irmãs das avós (MMZ e FMZ)²⁸.

Mas em oposição ao modo “tradicional” de aprender, se delineiam novos modos de adquirir esse conhecimento. As ceramistas tradicionalmente reconhecidas pela excelência de seu trabalho são frequentemente chamadas para atuarem em outros espaços que extrapolam o contexto doméstico e que se aproximam de modalidades escolarizadas de educação. Elas próprias são denominadas e se autodenominam como “professoras” e estão sempre prontas a ensinar o seu ofício também no âmbito de projetos e atividades educativas que ocorrem em forma de aulas, cursos e atividades pedagógicas. (Lima et alli, 2011: 87).

A idade de aprender seria a partir dos oito anos até a primeira menstruação da menina. O aprendizado começaria de forma lúdica, mesclando o brincar e o aprender, já que as meninas

²⁸ Em campo, pude notar que não apenas as mulheres aprenderam com suas parentas mais velhas, mas com suas coresidentes, por isso havia uma ênfase nas parentas da linha materna quando as mulheres se referiam às pessoas que lhes ensinaram a fazer cerâmica.

não teriam obrigação de produzir peças em cerâmica. O ritual de iniciação da moça (*hiraritxanamy*) marcaria o fim do processo de aprendizado e o começo da vida adulta. A partir de então, como mulher, a moça se tornaria uma ceramista, sendo que após o casamento a mulher pratica essa atividade com maior frequência.

É nessas afirmações que identifico um problema dessa ótima pesquisa. Dedicar-me-ei a esse argumento com mais atenção no terceiro capítulo, mas já gostaria de salientar alguns pontos. O aprendizado de uma habilidade, de uma maneira geral, não ocorre num determinado período da vida. O aprendizado é um processo contínuo, que perdura para além da infância e por toda a vida adulta. Entre os Karajá, por exemplo, as meninas convivem com o fazer cerâmico desde muito pequenas, acompanhando suas parentas na coleta de materiais ou mesmo recebendo um pouco de argila para modelar. Por outro lado, depois de sua iniciação, as moças não se dedicam à atividade oleira se não tiverem necessidade de fazê-lo. Durante minha estadia em Santa Isabel, conheci muitas moças que já eram consideradas *ijado(ko)ma* (moças já iniciadas), mas ainda não eram consideradas ceramistas, já que não se dedicavam a essa atividade. Nos próximos capítulos irei sugerir que se dedicar a essa atividade tem a ver com a produção dos laços de parentesco, e por isso está intimamente relacionado a ter marido e filhos.

O dossiê de patrimonialização também retoma a ideia de mudança de fases proposta por Castro Farias (1950), salientando como este pesquisador e posteriormente Fénelon Costa sugerem que essa mudança é impulsionada por fortes influências de turistas e pesquisadores. Teria sido em função do contato com esses *tori* que ocorreram as mudanças estilísticas que se originaram na aldeia de Santa Isabel por volta dos anos 1950. Se por um lado eles adotam a proposta de Whan (2010) sobre não haver sucessão de fases, mas dois estilos simultâneos²⁹; por outro, os pesquisadores continuam a marcar a distinção entre função original de “brinquedo” e a função atual, como fonte de renda. Outro ponto em que eles concordam com a pesquisa de Whan (2010), é no que concerne as figuras produzidas em cera. O dossiê também apresenta a cera como material de origem das *ritxo(k)o*, tendo sido posteriormente substituído pelo barro.

Os pesquisadores também notam os sentidos da *ritxo(k)o* para as meninas karajá. Segundo eles, essas peças têm um significado lúdico de duplo sentido: proporcionariam o aprendizado da confecção de artefatos cerâmicos e da atividade oleira e, serviriam de brinquedo para as meninas. O primeiro sentido lúdico já foi explorado acima. O segundo sentido é

²⁹ Para designar os estilos, a equipe de pesquisa usa os termos nativos: *hakana ritxoko* e *wijina bede ritxoko*.

rapidamente explorado pelo dossiê. Eles enfatizam que as mulheres adultas presenteiam as meninas de sua família quando estas têm entre cinco e oito anos com um conjunto de *ritxo(k)o* em uma cestinha *ueriri*. As peças que compõem esse conjunto representam distintas fases de idade da pessoa karajá.

Fig. 26 – Cestinho *ueriri* fotografado pelos pesquisadores.

Fonte: Lima et alli, 2011.

Um ponto de interesse do grupo de pesquisadores foi investigar se as meninas karajá ainda continuavam a brincar com as *ritxo(k)o*. As ceramistas entrevistadas diziam terem ganhado seus cestinhos *ueriri* contendo diversas *ritxo(k)o*, mas a primeira vista, parecia que as meninas não tinham mais o hábito de brincar com as peças cerâmicas. Os *ueriri* mostrados aos pesquisadores continham brinquedos industrializados e não as *ritxo(k)o*. Mas com o passar do tempo os pesquisadores puderam observar meninas brincando com suas *ritxo(k)o*.

As cestinhas *ueriri* que guardam as *ritxoko* levam também bonecas de plástico e outros acessórios, como pedaços de tecido industrializado e flores de plástico, numa mostra significativa, por um lado, de uma situação fortemente marcada pelo contato com segmentos da sociedade nacional e o crescente consumo de objetos industrializados, inclusive brinquedos e, por outro, do dinamismo da cultura Karajá e sua habilidade em incorporar costumes novos e ressignificá-los conforme os seus modelos e padrões. Ao serem interpeladas sobre seus brinquedos preferidos, muitas crianças, ao contrário do que disseram suas mães e avós, afirmaram suas preferências pelas *ritxoko*. (Lima et alli, 2011: 97).

No trecho citado acima, também se pode observar um interesse presente por todo o dossiê sobre o contato e a mudança cultural. Os pesquisadores notam essa questão em todos os aspectos abordados pelo dossiê e, concluem “que podemos visualizar dois sistemas de

representações disponíveis ao artista Karajá para inspirar suas criações: o mundo tradicional e o mundo do contato interétnico. Mundos entrelaçados no processo de reprodução cultural. As bonecas Karajá são fabricadas a partir desse contexto intercultural” (Lima et alli, 2011: 129). Para o grupo de pesquisadores, essa possibilidade de criar entre dois sistemas de representação gera muita flexibilidade para as ceramistas. Além disso, os Karajá estariam sempre abertos à incorporação do novo e para aprender com as diferentes situações de contato.

Se ainda não podemos dizer sobre as repercussões do processo de patrimonialização e da implementação do plano de salvaguarda, podemos afirmar que o dossiê apresenta avanços importantes no que concerne a *ritxo(k)o*. Sua principal contribuição está no interesse pelos processos de ensino e aprendizagem, até então poucos descritos.

* * *

Nesse capítulo apresentei as principais pesquisas publicadas sobre a *ritxo(k)o*. Pudemos observar que ela figurou como ponto de interesse dos primeiros pesquisadores que visitaram a região do Araguaia. Esses foram os primeiros pesquisadores a sugerir a tradução da *ritxo(k)o* pelo termo boneca, provavelmente inspirados pelos próprios Karajá (Krause, 1940). Já se pode notar que dois usos são feitos das *ritxo(k)o*: como brinquedo de criança e como artigo a ser comercializado. Essas pesquisas também exaltaram o lugar das estatuetas cerâmicas como arte.

A década de 1950 inspirou uma nova leva de pesquisas sobre as já renomadas “bonecas karajá”. Os pesquisadores dessa geração colocam em foco os dois usos da *ritxo(k)o*, marcando o uso como “brinquedo” como original e a comercialização como um uso moderno. Essa oposição entre tradicional e moderno leva a salientar as mudanças e transformações que ocorrem entre as duas fases da cerâmica, sempre enfatizando o papel do contato com os não-indígenas nessa mudança. A própria ideia de fase, como defende Whan (2010), implica a ideia de sucessão no tempo, da substituição do primeiro pelo segundo. Mas se os autores ressaltam transformações, que muitas vezes consideram irreversíveis, não deixam de notar que o “uso tradicional” persiste. Por exemplo, no artigo de Simões (1992), o autor afirma ter a “boneca” se transformado em artigo de comércio, o que incitou mudanças radicais, mas ao mesmo tempo observa mães karajá distraíndo seus filhos com as *ritxo(k)o*. Como já apontei acima, essa ênfase na mudança e na aculturação parece ser uma característica da antropologia praticada nos anos 1950. Apesar de não concordar com essa opção teórica não posso deixar de notar os avanços alcançados por essas pesquisas. Antes envoltas em muito mistério, as *ritxo(k)o* passam a ser entendidas e contextualizadas e, não apenas coletadas para os museus.

No que concerne à tradução, dois trabalhos se fazem notar: o de Castro Faria e o de Wilma Chiara. O pesquisador apresenta em seu artigo grande incômodo com a tradução feita até então, preferindo substituir o termo “boneca” por “arte figurativa”. Sua preocupação vem de uma clara desvalorização do lugar da criança, considerando que a ligação à ideia de brinquedo diminui o valor das *ritxo(k)o*. Ele foi o primeiro a notar que a escolha de tradução não é neutra e, que ela traz para o termo nativo concepções nem sempre pretendidas. A tese de Wilma Chiara toma o caminho inverso. Ao invés de questionar a validade da tradução, a autora assume suas consequências e volta parte considerável da sua pesquisa para a ideia de brinquedos e brincadeiras indígenas. Voltaremos a essa questão nas considerações finais.

Se os trabalhos mais recentes sobre a *ritxo(k)o* sinalizam uma volta dos interesses da etnologia brasileira pela cultura material, ao mesmo tempo se distanciam de discussões recentes da disciplina. Tanto no que diz respeito à própria ideia de cultura, que ainda aparece marcada pelas ideias de “socialização” e “regras tradicionais” e, sobre os temas da construção da pessoa e dos saberes incorporados. Nesse sentido o dossiê de patrimonialização mostra um grande avanço ao etnografar os processos de transmissão dos saberes oleiros.

Capítulo 2

Entre parentes: a rede de relações da *ritxo(k)o*

No capítulo anterior apresentei uma revisão das pesquisas sobre a *ritxo(k)o*, com o intuito de fazer uma arqueologia da tradução oferecida para este termo. Apesar de ser amplamente utilizado, um incômodo com a opção pela tradução como “boneca” não deixou de ser registrado pela bibliografia (Castro Faria, 1959). Para empreender nosso esforço de reflexão faz-se necessário, primeiro, compreender qual o lugar das *ritxo(k)o* entre os Karajá. Isso só será possível ao colocarmos nosso foco sobre as relações estabelecidas entre pessoas e objetos e nas relações estabelecidas entre pessoas e pessoas via objetos. Partiremos das propostas de Alfred Gell (1998) de que os estudos antropológicos deveriam observar os objetos dentro de suas redes de relações. Assim buscaremos recuperar através da bibliografia etnográfica sobre os Karajá as redes das quais a *ritxo(k)o* participa. Mostrarei que estas são as próprias redes de parentesco. A *ritxo(k)o* é constituída por essas relações, que são fundamentais para seu processo de produção, ao mesmo tempo que as constitui. Ao lado de outras ações de carinho e cuidado, ela engendra o processo de produção de corpos-parentes. Na última seção sugirirei que mesmo o comércio dessas peças cerâmicas, sempre ressaltado como novidade pela entrada do dinheiro, pode ser pensado como uma outra forma de produzir as relações de parentesco.

2.1 - Os objetos em rede

Depois dos anos 1950 muitas novas vertentes surgiram para estudar os objetos indígenas (Appadurai, 2007; Coote, 1992; Geertz, 2001; Lévi-Strauss, 2008; Miller, 1987, 2005; Morphy, 1994, 2010; Price, 2000). Apesar de profundas diferenças, acredito que elas têm uma característica em comum: todas ressaltam a importância da contextualização. Essa importância já vinha sendo salientada por autores como Berta Ribeiro (1986), que, como vimos acima, se incomodava com os “objetos fora da vida” expostos nos diversos museus etnográficos, mas a questão tomou novas formas no final da década de 1990, principalmente devido ao trabalho do antropólogo britânico Alfred Gell (1998). As propostas de Gell mostram-se muito interessantes, pois operam a aproximação de duas áreas que estavam tradicionalmente afastadas na antropologia britânica: a antropologia social e os estudos de cultura material (Strathern, 1996).

O livro publicado em 1998 não é uma versão completamente acabada, pois o autor faleceu antes que pudesse fazer revisões finais em seu texto. Mas a obra apresentada por Gell representa uma mudança importante de abordagem sobre a arte – e sobre os objetos como um todo³⁰. O autor realiza duas rupturas significativas com as tradições anteriores. A primeira ruptura está ligada à questão da estética. Ele recusa a estética como uma categoria que possa ser estendida a qualquer cultura. Esse ponto já havia sido defendido por outros antropólogos, principalmente etnólogos que trabalhavam na região das terras baixas da América do Sul, como Joanna Overing (1996) e Peter Gow (1996). A base para a defesa desse argumento é que, muitos dos objetos, que posteriormente são classificados como arte, não são produzidos com a intenção de provocar apreciação "estética", mas são produzidos para serem eficazes³¹. Muitas das propriedades estéticas dos objetos estão ligadas à sua funcionalidade e a sua eficácia dentro de contextos sociais específicos. Overing mostra como esse ponto é essencial no contexto Piaroa,

Beautification plays a part, first and foremost, in a process of everyday empowerment that enables both a person and an *objecto* to act productively. When it comes to beautification, people and objects are not so different. Most of the everyday objects (and not just ceremonial items) that are indigenously made are beautified. Tools are beautiful: they are carefully designed in form, and many carry distinctive patterns. The form and especially the design are understood to be both displays and manifestations of their beauty and their potency—that is, their capacity to deliver effects on the world. Cassava boards carry the design of their potency painted in dark red resin; as do canoe paddles and blow guns. Quivers and basketry carry their distinct and woven designs. And so on. (Overing, 1996:213).

A produção dos objetos e sua decoração estão associados à sua potência. O mesmo, continua a antropóloga, também pode ser dito para as pessoas: objetos e pessoas são belos por aquilo que fazem no mundo social (Overing, 1996: 213). "In other words the distinction we make between 'mere' decorations and function is unwarranted; decoration is intrinsically functional, or else its presence would be inexplicable." (Gell, 1998: 74).

³⁰ Lagrou chega a sugerir que seja um novo cânone para abordar a questão da arte na antropologia (Lagrou, 2005: 1).

³¹ Gell chega mesmo a questionar o uso da palavra “objeto de arte”, mas acaba não abandonando o termo justificando-o como uma necessidade para a escrita do texto. Acredito que possamos substituir o termo “objeto de arte” simplesmente por “objeto”, evitando assim que certa ligação do termo arte com o contexto específico da arte moderna do século XVIII contamine o texto (Overing, 1996). Claro que o termo “objeto” também está ligado à ideia de materialidade, que nem sempre condiz com os contextos estudados na etnologia.

A segunda ruptura diz respeito ao simbolismo e à semiótica. Gell recusa de forma categórica as analogias entre arte e linguística. Gell argumenta que, através da língua se pode falar sobre os objetos e atribuir-lhes significado, mas os objetos de arte não são parte da linguagem e nem constituem uma linguagem alternativa. "We talk about objects, using signs, but art objects are not, except in special cases, signs themselves, with 'meaning'" (Gell, 1998: 6). Ao recuperar o trabalho do antropólogo Nicolas Thomas, o argumento da recusa da semiótica torna-se mais claro. Thomas explora a questão da construção das *Maori Meeting Houses* a partir da década de 1870. Nesse período os Maori foram impedidos de competir entre si (e com os europeus) através das guerras tradicionais. Seu espírito competitivo voltou-se então para construção de *Meeting Houses*, cada vez maiores e com entalhes e pinturas mais elaborados, sempre com o intuito de sobrepujar seus vizinhos e rivais. "Houses were not 'symbols' but vehicles of a collectivity's power. They simultaneously indexed a group's own vitality and ideally or effectively disempowered others." (Nick Thomas *Apud* Gell, 1998: 251). Mais que símbolos, ou representações, essas grandiosas construções eram apresentações de eficácia coletiva.

Partindo dessa dupla ruptura, o autor volta a sua atenção para o papel prático de mediação exercido pelos objetos nos processos sociais. Ele busca mostrar que os objetos não são coisas inertes, mas sim um sistema de ação, um modo de agir sobre o mundo, e que estão amplamente envolvidos em relações sociais. O que é um objeto ou o que ele faz é função da matriz sócio-relacional em que ele está imerso, ele não tem natureza intrínseca independente do contexto relacional. A intenção de Gell é explorar o domínio em que os objetos se juntam com as pessoas através das relações sociais existentes entre pessoas e coisas, e entre pessoas e pessoas via coisas. Seguindo as propostas de Mauss, que sugeriu que as dádivas são extensões das pessoas, ele propõe que consideremos os objetos como se fossem pessoas. Mesmo que os objetos não o sejam propriamente, eles podem assumir o papel de pessoa contextualmente. Ou seja, é inserido em relações sociais que os objetos podem assumir posição de agentes. (Gell, 1998: 7). Nesse sentido as propostas do antropólogo britânico se confundem com as teorias nativas sobre o corpo e a pessoa, o que, veremos no próximo capítulo, faz muito sentido no contexto das terras baixas, onde a agência pode ser reivindicada por diversos habitantes do cosmo.

Mas há outro ponto que gostaria de salientar, e que acredito ter ficado ofuscado no texto de Gell. A maioria dos objetos analisados pelo autor são integrantes de rituais, o que deixa em aberto a questão dos objetos que pertencem à vida cotidiana. Muitos dos objetos que assumem a posição de pessoa são objetos excepcionais, que aparecem em contextos muito específicos, como é o caso das máscaras de *apapaatai* no Alto Xingu (Barcelos Neto, 2008) e das máscaras

de *ijasò* entre os Karajá³². Joanna Overing discute essa questão no debate organizado por Ingold (1996). Para ela, pensar os “objetos de arte” como reservados para situações rituais é sintoma da noção moderna de arte, que vê a estética como uma esfera separada – assim como também salientou Price (2000).

There is no such thing as the ‘object’ standing alone, over and above the everyday, to be contemplated as such. And there is no spectator. One does not acquire power from the mere viewing of beauty. It is its capacity for use, and not its truth or formal attributes, that makes an object or person beautiful. In Amazonia, it is clear that the technical and the productive, the beautiful and the artistic, the designs giving potency to both tools and the human body, are all considered to be aspects of one and the same process. (Overing, 1996).

As propostas de Gell sobre os objetos não recusam a importância de pensá-los no cotidiano. O que ele mostra é que apesar de qualquer objeto poder assumir a posição de pessoa, nem todos assumem. A proposta de Gell sugere que os objetos só aparecem como agentes em contextos sociais específicos. Por outro lado, o autor enfatiza que os objetos estão inseridos nas redes de relações das pessoas, eles coabitam seu cotidiano.

Há mais nessa discussão. Podemos mesmo recusar a dicotomia ritual e cotidiano, assim como a antropologia vem recusando outras dicotomias (Ingold, 2000; Viveiros de Castro, 2009). Se existem objetos com que se pode entrar em contato diariamente, sem muitos perigos, há objetos que apresentam verdadeiro perigo, e com os quais só se pode relacionar de formas muito específicas. Entre esses dois extremos, temos toda a gama de objetos com os quais uma pessoa pode estabelecer relações. No caso Karajá podemos tomar como exemplo as próprias *ritxo(k)o*, objeto que pode ser produzido e usado no pátio da casa e próximo à diversas categorias de pessoas; em oposição temos as máscaras de *ijasò*, que devem ser produzidas na mata, longe dos olhos da maioria das pessoas e que devem ser alimentadas e mantidas na sua própria casa (*ijasò heto* - casa dos *ijasò*), e só podem sair e serem vistas por todos em situações muito particulares, que nós chamamos de rituais. Entre esses dois polos, podemos ressaltar, por

³² As máscaras de *apapaatai*, como descrito por Barcelos Neto (2008), são produzidas para rituais que visam curar pessoas que foram atingidas por doenças infligidas pelos seres *apapaatai*. As máscaras de *ijasò* são feitas para que os outros *inĩ* que habitam o fundo das águas e o céu possam visitar as aldeias karajá (Pétesch, 1992: 136). Falaremos mais detidamente sobre essa prática na seção 2.4.

exemplo, o caso das panelas, que, se podem conviver com todos os membros da casa, não podem ser produzidas em áreas próximas casa³³.

A importância dos objetos na vida das pessoas também é tema de coletânea recente organizada por Fernando Santos-Granero (2013). Focada no contexto amazônico, a coletânea também explora as aproximações entre a cultura material e a noção de pessoa, apesar de Santos-Granero recusar ativamente o termo cultura material (2013:2). A intenção do livro é refletir sobre a teoria amazônica sobre a materialidade e a pessoa. Os debates apresentados por essa coletânea assumem múltiplas dimensões e são motes para diversos debates, que acredito ainda serão muito discutidos na etnologia. Neste momento, gostaria apenas de salientar um ponto apresentado por Santos-Granero na introdução ao livro. A pessoa ameríndia é volátil e relacional, ela é composta dos relacionamentos que estabelece com o mundo³⁴, do mesmo modo o é o objeto ameríndio. Um objeto que não assume papel de agente (objeto subjetivo) também pode ser embutido de subjetividade (objeto subjetivado). A subjetivação desses objetos depende de um contato íntimo com as pessoas, o que ativa sua subjetividade latente³⁵.

Um objeto pode ser, portanto, “objeto subjetivo” ou “objeto subjetivado” (2013: 9). Os primeiros são os mais poderosos objetos, que podem também ser perigosos, como é o caso das flautas *kawoká* dos Wauja apresentado pelo autor. Esse grande poder/perigo exige formas adequadas de entrar em relação com esses objetos. Já os objetos subjetivados são menos poderosos/perigosos e com eles se pode estabelecer relações sem tantos cuidados. Essa proposta de Santos-Granero nos ajuda então a nomear a diferença que havia proposto acima entre os objetos, não mais em termos de rituais e cotidianos, mas entre objetos mais e menos poderosos/perigosos. Se as máscaras *ijáso* são objetos subjetivos, as panelas e *ritxo(k)o* podem ser objetos subjetivados³⁶.

³³ As panelas também aparecem como objetos poderosos no Xingu, como mostram van Velthem (2000) e Barcelos Neto (2005, 2008).

³⁴ Explorarei essa questão em detalhes no próximo capítulo.

³⁵ Muitos objetos podem, através desse contato, tornar-se uma extensão de seus donos, sendo nesses casos considerados como extensões do próprio corpo de seus mestres. Esse ponto também é explorado por Gell em outros termos. Ele chama a ligação das pessoas aos objetos de *attachment*, e a sua distribuição no mundo faz dessa pessoa uma pessoa distribuída.

³⁶ Aqui uso a expressão “podem ser” para marcar o fato que os objetos subjetivados surgem em determinados contextos. Não podemos dizer que eles “são” objetos subjetivados de forma genérica, só dentro de situações específicas.

Se outros trabalhos já buscaram fazer a contextualização das *ritxo(k)o*, muito da preocupação esteve voltada para a semiótica e a simbologia. Não assumo posição tão radical quanto a de Gell a ponto de recusar essas abordagens de forma definitiva, mas acredito que voltar a atenção para o que os objetos *fazem* no mundo social tem rendido pesquisas muito interessantes (Barcelos Neto, 2008; Lagrou, 2007; van Velthem, 2003). Portanto, passarei a descrever as redes de relações em que as *ritxo(k)o* participam, é apenas em relação que elas podem ter potência, eficácia ou mesmo agência.

2.2 – Entre parentes: a rede de relações da *ritxo(k)o*

A *ritxo(k)o* participa de situações cotidianas. Cercadas por seus parentes e em ambiente doméstico, as mulheres modelam o barro, põem as peças para secar ao sol e as pintam depois de queimadas. Mesmo a queima das peças é feita no pátio da casa ou numa área próxima³⁷, e muitas vezes feita em conjunto com outras parentas (Campos, 2007; Whan, 2010; Lima et alli, 2011). Algumas das peças são dadas às meninas pequenas, mas a maioria será destinada a venda. Para vender as ceramistas acionam mais uma vez seus parentes. Se uma mulher vai à cidade, ou vai fazer uma viagem mais longa, não leva apenas suas peças de cerâmica para vender, leva também alguma parte da produção de sua mãe, irmãs e filhas. A *ritxo(k)o* está, portanto, inserida nessa rede de parentes.

A etnologia americanista esteve desde a sua origem empenhada em recusar modelos antropológicos que não se adequavam às novas realidades pesquisadas (Overing, 1977; Seeger et alli, 1979), principalmente as teorias africanistas do parentesco. As novas propostas recolocaram o problema clássico da consanguinidade e da afinidade ao, em primeiro lugar, negar o fundo biológico do parentesco e mostrar que no parentesco ameríndio as relações são estabelecidas através do corpo, e os grupos de pessoas estão em relação através de substâncias como sangue, sêmen, comida, etc. (Vilaça, 2002: 350). Nesse sentido, é preciso citar os trabalhos de Seeger (1980), da Matta (1976) e Melatti (1976). Como escreveu Viveiros de Castro:

[E]ssa criança dividual precisa ser *feita parente* de seus parentes, visto que nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem ‘culturalmente’

³⁷ Isso é uma diferença significativa da queima de panelas e potes, que devia ser feita apenas pela ceramista, afastada de outras pessoas e em silêncio. Falar alto perto de uma panela que estava sendo queimada levava a mesma a rachar. Duas ceramistas me disseram que as *ritxo(k)o* são mais fáceis de fazer, por isso se pode queimá-las no pátio interno.

uma relação corporal 'naturalmente' dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem. (Viveiros de Castro, 2009: 447).

Desde então, as etnografias ameríndias continuaram a mostrar como o parentesco é um processo. Partilhar da substância dos parentes é uma condição que deve ser constantemente construída, através de atos de partilha de comida e de carinho e cuidado (McCallum, 1998; Rival, 1998). Outro aspecto que se mostrou essencial foi o lugar da alteridade nesse processo (Vilaça, 2002; Viveiros de Castro, 2009). Os trabalhos de Carneiro da Cunha (1978) e Viveiros de Castro (1986) já haviam mostrado a importância da alteridade na produção da pessoa ameríndia, o que se passou a evidenciar foi como ela também fazia parte dos processos de aparentamento.

A alteridade é o ponto inicial do processo de parentesco ameríndio. Entre os Hauorani, o recém-nascido é um convidado que chega à casa dos anfitriões, seus pais, e deve ser transformado em parente gradualmente (Rival, 1998: 625-6). Entre os Piro, é apenas após o nascimento que se pode decidir se o recém-nascido é humano, podendo só então passar a ser aparentado, através do corte do cordão umbilical (Gow, 1997: 47-8). Vilaça defende este argumento ao analisar as restrições alimentares associadas ao nascimento (*couvade*). Para ela os corpos humanos se produzem através de processos que os contrapõem a corpos animais (Vilaça, 2002: 355), eu diria a corpos-outros.

Estamos falando, portanto, de um corpo que se faz como corpo de parente (Coelho de Souza, 2001: 75), a partir de processos de consubstanciação gerados pela proximidade, intimidade, comensalidade, cuidado e carinho mútuos, e do desejo de se tornarem parentes (Vilaça 2002: 352). O caso observado por Seeger e analisado por Vilaça nos ajuda a entender esse ponto:

Seeger reports an illustrative detail from the Suyu. A man interested in increasing his number of near kin 'achieves this by fully observing the dietary restrictions of certain classificatory kin in relation to whom these restrictions are not normally observed' (1980: 114; 1981: 149). This implies that reckoning oneself to be consubstantial and acting as such effectively constructs this consubstantiality - not in a fictitious way, as our logic would suppose, but in a way that is as true and real as that provided by way of living together. At issue, therefore, is another type of substance, irreducible to bodily fluids circulating between people. This 'substance' contains not just memory and affect, but above all agency. To become kin, it is necessary to desire to be kin and to act as such: for example, by living together, respecting alimentary taboos, not eating dead kin (specifically in the Wari' case), calling people by kin terms, and so on. (Vilaça, 2002: 352).

Como sugere Marcela Coelho de Souza em análise do parentesco Xokleng, é preciso que os corpos se aparentem a partir da ativação e transformação de certas relações (2001:88).

Em sua etnografia sobre os Piro, Gow (1991) mostra que para falarem do parentesco eles acionam um idioma dos laços afetivos. “The central idiom of kin ties between adults focus on personal autonomy, on the caring and reciprocal ‘memory’ of that care.” (Gow, 1991: 161). Quando as crianças nascem é preciso cuidá-las e alimentá-las e quando atingem certa autonomia pessoal (param de mamar e aprendem a andar) elas começam a reciprocitar através de termos de parentesco³⁸. Ofertar “comida legítima”³⁹ a uma criança é gerar uma memória de cuidado e carinho, que informará os laços de parentesco desta até sua vida adulta (Gow, 1991: 121). “[G]ifts of food, given out of love for the child, evoke the child’s love for its parents and other kin.” (Gow, 1991: 157).

O que esse pequeno panorama da questão do parentesco entre os ameríndios já deixa claro é que a “família” karajá, que seria representada pelas ceramistas (Campos, 2007; Whan, 2010), não é algo que podemos tomar como dado. O que eles entendem como “família” pode ser muito distinto das ideias presentes nas concepções euro-americanas de parentesco. Passemos então a rede de parentesco karajá.

2.3 – Fazer e desfazer parentes entre os Karajá

Na concepção karajá, o feto é formado através do acúmulo do sêmen no corpo da mulher (Donahue, 1982: 104). O homem contribui com sua substância, e a mulher é responsável pela sua transformação (Rodrigues, 2008: 521). Segundo Nunes (2012), o processo de parentesco tem início desde a concepção – e só pode ser encerrado com a morte. Uma mulher grávida deve praticar⁴⁰ ou evitar certas ações, como passar sob o rastro de cobras, que podem

³⁸ É interessante notar que os Piro não corrigem os termos de parentesco usados pelas crianças, os termos usados por elas são vistos como evidencia do conhecimento que está se desenvolvendo na criança. (Gow, 1991: 161).

³⁹ “Real food”, segundo Gow, seriam refeições constituídas de macaxeira ou banana e carne de caça (Gow, 1991: 124).

⁴⁰ A maior parte dessas práticas estão relacionadas ao sexo que se quer produzir na criança. Donahue (1982) também descreve esse conjunto de práticas. Segundo ele, desejando-se uma menina, é preciso pegar um pouco do algodão do *wyty(k)yña* (cordão de algodão usado na cintura) de uma menina pequena, um pouco do seu cabelo, que são queimados até virarem cinza; as cinzas são fervidas com água e saliva do *hàri*, essa água deve ser bebida pela mãe. Para garantir que se tenha um filho, é preciso um pedaço do arco e flecha de um menino pequeno e um pouco do algodão do *dekobutè* (perneira de algodão), que devem ser queimados, fervidos e bebidos da mesma maneira anteriormente descrita. (Donahue, 1982: 111). Também Aytai (1979) descreve técnicas para determinar o sexo da criança. Essa técnica é baseada na maneira de comer. Diferentes tipos de concha deveriam ser usados como colher pela mãe dependendo

intervir na criança ainda em transformação dentro do seu corpo (Nunes, 2012: 120). Durante o parto, algumas parentas devem prestar auxílio à parturiente, sendo devidamente compensadas por essa ajuda⁴¹. Segundo Donahue (1982), é comum que uma das avós do recém-nascido, provavelmente da linha materna (MM), seja aquela encarregada de segurar a criança e dar-lhe seu primeiro banho (1982: 113). A avó seguirá tendo um papel importante na criação de seu neto, chegando mesmo a amamentá-lo (Donahue, 1982: 114). Depois de seu primeiro banho, o bebê é completamente pintado com urucum.

Fig. 27 – bebê pintado com urucum após o nascimento.
Fonte: Lima et alli, 2011.

Apesar do processo de parentesco já ter se iniciado, a criança recém-nascida é como um outro, como um estranho (Rodrigues, 1993: 384). Segundo Nunes, pode até mesmo ser identificada a categoria de *aoni*, que é a forma da alteridade por excelência (2012: 117). Por isso nesse momento é essencial dar continuidade ao processo de aparentamento através da *couvade*:

Quando uma criança *inĩ* nasce, seu pai não come nada até que o ‘umbigo’ (*binoti*), a parte do cordão umbilical que fica presa no corpo do recém-nascido, caia. Ele só toma água e ‘remédio’ para vomitar. A mãe também não come nada, exceto *caluji* – bebida não-fermentada feita principalmente a base de milho –, ‘mas muito pouco’, comentou um homem. Se os dois comessem qualquer coisa, os antigos diziam, ‘era como se estivesse comendo o umbigo do menino’. A alimentos específicos também estão associadas consequências particulares. Caso o resguardo seja quebrado pela ingestão de peixe, por exemplo, alguma característica do animal pode ser transmitida a criança. (...) A mãe e o pai não podem manter relações sexuais nem

de se preferir ter um filho ou filha. O uso dessas conchas poderia mesmo anteceder a gravidez. (Aytai, 1979: 3-4).

⁴¹ Veremos na próxima seção que essas mulheres se tornam *brotyrè* da criança.

sair muito de casa, andar pela aldeia. Com efeito, é difícil ver uma mulher que deu a luz recentemente fora de sua casa, mesmo que esse fora seja o pátio de sua residência. (Nunes, 2012: 118).

O período que segue ao nascimento da criança é de cuidados intensos. As crianças dormem com seus pais ou avós e são tratadas com muito carinho e paciência e dificilmente não estão em contato físico com algum parente (Donahue, 1982: 126). Momentos importantes que marcam a progressiva autonomia da criança são o momento em que ela passa a andar e, posteriormente, o desmame. Peter Gow também ressalta importância do desmame para os Piro (Gow, 1997), quando a criança é completamente desmamada também é quando passa a ser alimentada com “comida legítima”, o que permite que ela volte sua atenção para seus alimentadores, os seus parentes prospectivos [*kinspeople-to-be*]. O desmame, portanto, marca o início da oferta de alimentos e da comensalidade⁴².

Uma ótima análise do processo de parentesco karajá foi realizada por Eduardo Nunes em sua dissertação de mestrado. Inspirado em Gow (1991), ele descreve as redes de parentesco articuladas não só pela troca de alimentos, comumente descrita na etnologia americanista, mas também pela troca de afetos e palavras. Assim como na análise do antropólogo britânico, a memória irá aparecer como essencial no processo de parentesco. “Sem a memória do parentesco não se produz, não se alimenta os filhos, não se cuida deles, pois é ela que propicia os fluxos de alimentos, palavras, afetos, diversas substâncias, enfim, toda a gama de elementos cuja circulação assemelha os corpos dos parentes.” (Nunes, 2012: 146). Voltarei a este ponto.

A criança que acaba de nascer passa a participar de um grupo doméstico. Os Karajá apresentam tendência à uxorilocalidade (Donahue, 1982; Lima Filho, 1991, 1994; Pétesch, 1992; Toral, 1992a). Ao casarem os novos casais preferem, mesmo que construam casas separadas, ficar próximas da casa da mãe da esposa, sendo comum os homens se mudarem para casa de suas sogras. O casamento marca o início das responsabilidades domésticas do rapaz e da moça. Quando jovens, mesmo que se engajem em atividades produtivas não é esperado que

⁴² Durante minha estadia em campo, algumas vezes foi-me mencionado uma festa que pode ser realizado com o desmame e que marca a liberação da criança para comer sólidos, as mulheres disseram-me que é mais comum que se realize a festa para um primeiro filho ou primeiro neto. Há apenas dois registros dessa festa. Toral se refere a ela como a primeira cerimônia à que comparece a criança, sem maiores detalhes (1992: 104). Mais recentemente há um registro no *Catálogo Prêmio Culturas Indígenas - Edição Xicão Xukuru* (2007) para a festa *uladu roxi*, e apresenta descrição próxima a que escutei em Santa Isabel.

contribuam com o “sustento”⁴³ dos parentes (Nunes, 2012: 136). Nunes ressalta que enquanto viverem na casa de um casal sênior, um casal jovem vai depender de parte do trabalho dos primeiros⁴⁴.

Assim, esse casal sênior, que quase invariavelmente são aqueles que são avô e avó, tem um papel central na família extensa, estando sempre implicados na criação tanto de seus filhos quanto de seus netos. Economicamente, como disse, mas também afetivamente. As crianças tem uma ligação muito estreita com seus avós e passam parte considerável de seu tempo junto a eles. Um dos momentos centrais para essa conexão afetiva, não só entre avós e netos, como também de toda a família extensa, são o início da manhã e o fim da tarde, quando seus membros se reúnem nos pátios das casas e passam horas sentados conversando. (Nunes, 2012: 136).

Segundo o autor, grande parte da vida diária gira em torno das crianças, principalmente da necessidade de lhes “dar sustento”. As crianças são o centro dos momentos de socialidade, e é em torno delas que gira a vida cotidiana: vesti-las, banhá-las, pentear seus cabelos, observá-las, fazer-lhes carinho, alimentá-las. Os cuidados com as crianças são infinitos. Mas há mais. Praticamente todas as atividades em que os adultos se engajam têm a finalidade de “colocar comida na mesa” (Nunes, 2012: 145). Sair para pescar, o trabalho remunerado, a produção de artesanato, cuidar da casa, cozinhar etc., tudo visa dar sustento para os parentes, dar continuidade ao processo de parentamento.

O ato de comer com os parentes, partilhando a mesma comida é fundamental. Segundo Fausto (2002), comer, dar de comer, comer com e como alguém são todos processos de produção de corpos semelhantes, corpos-parentes. É importante para os Karajá que além da comida industrializada, “de branco”, eles também possam oferecer a suas crianças e outros parentes a “comida *inĩ*”: abóbora, mandioca, melancia, farinha de mandioca, carne de caça, peixes de escama, e, principalmente, a tartaruga (e seus ovos), o alimento *inĩ* por excelência. Segundo Nunes,

A alimentação é, certamente, um dos meios privilegiados de produção de corpos-parentes. Não apenas pelo alimento incidir no corpo, mas também pelas relações e

⁴³ Nunes apresenta a categoria de “sustento” como uma categoria nativa. Lima Filho também nota o uso da categoria entre os Karajá nas enunciações de disputas sobre a distribuição de comida (1991: 256).

⁴⁴ Nesse ponto pode ser interessante notar que os Karajá praticam o serviço-da-noiva (*bridesservice*), chamado de *hawyky tykòwy*, “o pagamento (*kòwy*) pela vagina da mulher” (Rodrigues, 2008: 54). Mas, como nota Barbosa, esta prática está longe de permitir que sogros e sogras exijam trabalho de seus genros (2007: 154). Donahue também ressalta que os genros não passam por trabalhos forçados, eles vão participando da economia da nova casa aos poucos, e só quando o sogro já for bem velho vai depender do genro para sobreviver (1982: 157-8).

posições de parentesco implicadas no par ‘alimentar alguém’- ‘ser alimentado por alguém’. O cuidado, a atenção e o trabalho dispensados no ato cotidiano de ‘dar comida’ participam do processo de produção e assemelhamento de corpos tanto quanto a própria comida. E a memória tem um lugar central nesse processo. (Nunes, 2012: 141).

Volto então à questão da memória. Segundo Nunes, as atividades que devem ser realizadas para “dar sustento” ao cônjuge e filhos só são realizadas pela memória que se tem destes. É pensado neles que um homem sai para pescar ou trabalhar, que uma mulher cozinha e arruma a casa, faz artesanato para vender ou mesmo sai para trabalhar. Um solteiro não precisa trabalhar, não tem esposa e filhos dos quais se lembrar. Para o autor, a memória é a condição para o processo de parentesco (Nunes, 2012: 146). E é através de atos que evidenciam a memória do parentesco que o resultado do processo de aparentamento se dá a conhecer. E por meio da recíproca da memória que se sabe que o processo foi bem sucedido, como quando uma criança tem reações positivas quando sua mãe lhe alimenta e aprecia a “comida *inỹ*” (Nunes, 2012: 143).

Não se pode deixar de notar que o processo de parentesco é sempre uma via de mão dupla. Um processo não reciprocado é um processo falho que não produziu corpos-parentes.

Os atos cotidianos de ‘dar sustento’ não envolvem uma mãe/avó e um pai/avô constituídos e uma criança por constituir ou em processo de constituição. Os atos de ‘alimentar alguém’ (‘dar sustento’) não têm existência independente dos atos de ‘ser alimentado por alguém’ (‘ser cuidado por alguém’), os primeiros não diferem dos segundos como um processo ativo difere de um passivo. A efetividade da produção do parentesco depende, portanto, dessa reciprocidade: se uma criança não se lembra de sua mãe/avó – se não a chama pelo termo de parentesco apropriado, se não a procura para ser alimentada, se não demonstra que gosta dela –, tanto ela não será produzida como humana, como um parente, quanto sua mãe/avó não se conhecerá/produzirá como tal. Para tornar-se parente, é preciso lembrar e ser lembrado. (Nunes, 2012: 142).

Por isso, há muita preocupação no caso de crianças que não apreciam a “comida *inỹ*” (Nunes 2012: 143) e que não aprendem a andar (Donahue, 1982: 126). Esses comportamentos são vistos como quebras no processo de aparentamento, e indícios de que o corpo da criança pode estar se produzindo como não-parente.

Patrícia Rodrigues também enfatiza que o parentesco entre os Javaé é um processo:

Os Javaé dizem que só aqueles que foram criados juntos e que se visitam com regularidade, que comem uns na casa dos outros, que conversam alegremente e que brincam entre si, que dão conselhos uns aos outros, que se oferecem para ser *bòròtyrè* das crianças da família, que levam os sobrinhos reais ou classificatórios para as brincadeiras rituais (no caso dos tios), que se ajudam mutuamente nos duelos

verbais e corporais com os inimigos, que choram ritualmente uns pelos outros, entre outras manifestações de afetividade e reciprocidade, é que são ‘considerados parentes’. (2008: 623).

Ela nota que mesmo os animais domesticados participam desse processo. Rodrigues observa ainda um modo importante de manifestar a intimidade oriunda do convívio: *kuladu rybè* (fala das crianças). Esse seria um modo de fala infantilizado, usado em tom carinhoso e de brincadeira pelos adultos quando se dirigem às crianças de sua família. “Não se usa esse tipo de fala com qualquer criança, mas apenas para os filhos, sobrinhos e netos próximos socialmente.” (Rodrigues, 2008: 623). Nos dias que passei em Santa Isabel, em algumas ocasiões perguntei sobre o significado de alguma palavra que havia sido dita a uma criança; em resposta muitas vezes ouvia risadas antes de ouvir o significado da palavra. Numa tarde, quando perguntei sobre o que dizia ao seu bebê, Waxiaki me respondeu que ela estava falando de um jeito que só era usado para falar com as crianças. Acredito que aquelas palavras e esse jeito de falar referem-se ao *kuladu rybè*.

Outro ponto importante do processo de parentesco é que ele pode ser revertido. Da mesma forma que ele pode falhar, ele também pode ser desfeito, transformando parentes em não parentes. Nunes descreve alguns casos em que as dinâmicas de oposição políticas levam a um esquecimento, um apagamento das relações de parentesco (2012: 132). Lembrar-se dos parentes produz os laços de parentesco, mas lembrar das ofensas feitas por parentes leva a desfazer esses mesmos laços. Para que o processo do parentesco seja bem sucedido “é necessário lembrar da comida recebida/dada, das demonstrações de afeto e respeito, etc., mas é igualmente necessário esquecer as ofensas, os comportamentos excessivos ou desrespeitosos que eventualmente emergem” (Nunes, 2012: 159). O processo contrário leva a um processo de desaparentamento.

Lembrar persistentemente dos desentendimentos que se tem com um parente e lembrar dele ou dela como um não-parente, como um diferente. Essa memória ‘indevida’ pode provocar uma fratura entre parentelas, produzindo-as como diferentes, não-parentes, e isso, por sua vez, pode provocar a divisão da aldeia. Os conflitos políticos em uma aldeia fazem eclodir uma espécie de memória latente das ofensas: quando algum evento catalisa a fissura entre parentelas, questões muito antigas – desentendimentos, ofensas e agressões entre os pais ou avós dos envolvidos – são trazidas a tona e aparecem como evidência do comportamento inapropriado do grupo contrário. (Nunes, 2012: 160).

A *ritxo(k)o* também faz parte desse processo de parentesco. Uma situação observada em campo revela como ela pode ativar relações específicas. Durante o tempo em que passamos em Santa Isabel, fomos gentilmente acolhidos na casa de Komytira. Ela é casada e teve com seu

marido oito filhos. Na sua casa, atualmente vivem suas duas filhas mais novas e seus três filhos mais novos. A casa ao lado da sua pertence a sua filha mais velha, que ali mora com seus três filhos. Não muito longe mora outra filha, que construiu sua casa próxima a da irmã de sua mãe (MZ). A genealogia resumida da família pode ser representada pelo diagrama a seguir:

Fig. 28 – Diagrama da genealogia resumida de *Komytira*.

Komytira é uma ceramista reconhecida na aldeia de Santa Isabel do Morro e produz muita cerâmica para venda. Ela possui quatro netas com idades entre um e cinco anos. Suas duas netas mais velhas tem dois e cinco anos (representadas no diagrama pelas cores verde e azul respectivamente), a primeira é filha de uma de suas filhas (DD) e se chama Mutiwala, e a segunda é Kosianaru, filha de um de seus filhos (SD). Mutiwala e sua mãe vivem na mesma casa que Komytira, enquanto Kosianaru mora com sua mãe e avó materna (MM) em outra aldeia, e apenas visita a avó paterna (FM) por certos períodos. Há uma disputa sobre o local de moradia do pai de Kosianaru, que deveria morar com sua esposa, próximo a casa de sua sogra, contudo, Komytira insiste que ele quebre a regra da uxorilocalidade e permaneça em sua casa. A disputa pela residência do casal tornou-se um ponto de tensão entre essas duas famílias.

Como já mencionado anteriormente, há forte tendência à uxorilocalidade entre os grupos Karajá (Lima Filho, 1994; Pétesch, 1992; Toral, 1992a; Rodrigues 2008); isso significa que, em geral, as mulheres permanecem na casa de seus pais e nas suas aldeias de origem, enquanto os homens tendem a se dispersar (Toral, 1992a: 75). As mulheres geralmente passam a vida inteira nas suas casas, enquanto os homens têm que se mudar para a casa de sua sogra após o casamento⁴⁵ (Nunes, 2012: 134). Atualmente, muitos dos novos casais preferem construir novas residências (neonatalidade), mas os locais procurados para o estabelecimento das novas residências permanecem próximos à casa da mãe da esposa (Toral, 1992a: 74; Lima Filho, 1992: 256). Ao casar-se, o genro passa a ter que trabalhar com o sogro e sua família (Toral, 1992a: 74).

⁴⁵ Apesar de passar a residir na casa da esposa, o homem nunca deixa de pertencer à casa de sua mãe (Nunes, 2012; Schiel, 2005).

Segundo Schiel, “o início de um casamento é dominado por uma tensão constante, sobretudo entre o sogro e seu novo genro, havendo entre eles uma disputa velada” (2005: 88). Também, segundo Rodrigues,

são os homens que têm de se submeter à autoridade dos sogros (em especial a sogra), considerados, em algum grau, “estranhos” (mesmo que os homens se casem com as primas paralelas ou cruzadas), o que se constitui um trauma considerável para os Javaé e Karajá, dada a forte ligação emocional que mantêm com a casa materna e, mais especificamente, com a mãe e as avós. (Rodrigues, 2005: 143).

A autora chega mesmo a sugerir que haveria entre os jovens karajá uma idealização da fase de solteiro, e que hesitariam em se casar (Rodrigues, 2005: 143). A questão da moradia pós-marital é, portanto, um grande dilema para os jovens rapazes, que tem que deixar de viver “entre os seus” e ir viver “entre outros” na casa de sua esposa⁴⁶. Esse dilema pode agravar-se se o casamento exige que o noivo se mude para outra aldeia, como é o caso que aqui apresentado.

Voltando à *rixtxo(k)o*, Mutiwala (DD), apesar de ter apenas dois anos, e ser considerada “muito nova” pela avó e pela mãe para ter *ritxo(k)o*, já foi presenteada com um conjunto, do qual só sobrou uma peça. A idade ideal para presentear as meninas está relacionada com sua capacidade de manter e conservar as peças (Campos, 2007), meninas muito novas acabam quebrando rapidamente a maioria do conjunto. Por outro lado, Kosianaru (SD), que tem idade considerada adequada para ser presenteada, nunca recebeu um conjunto de Komytira. Quando incentivada por uma de suas filhas a presentear Kosianaru, Komytira educadamente recusou-se. A presteza com que Komytira presenteou Mutiwala, mesmo em momento inapropriado, parece enfatizar os fortes laços estabelecidos com sua filha. Já a recusa em presentear Kosianaru aparece como escolha ativa de não reforçar essa relação.

Percebemos, portanto, que os processos de presentear suas netas com *ritxo(k)o* são mais complexos do que uma “regra tradicional”, como sugere Campos (2007). Há muitas relações de parentesco envolvidas nesse ato. Presentear pode ser uma forma de ativar as relações com a filha e neta, e não presentear pode ser uma maneira de opor-se ao casamento do filho, e manter afastamento com relação à sua nora. A própria relação com as crianças

⁴⁶ Schiel (2005) propõe que essa condição de estrangeiro do genro só pode ser apaziguada com o nascimento do primeiro filho. É a partir desse momento que as duas famílias que antes se olhavam com desconfiança tem que se unir para produzir um novo corpo-parente. Para a autora, a categoria de *brotyrè* (posição assumida pelos parentes bilaterais em momentos de liminaridade) está ligada a essa transformação: “É nesse momento que os parentes bilaterais do casal se reúnem sob a alcunha de *brotyrè*, com o objetivo de proteger e assegurar o crescimento da criança.” (Schiel, 2005: 89). Exploraremos a categoria de *brotyrè* na próxima seção.

merece um novo olhar. Presentear uma criança não é algo que se faz porque se é avó, essa é uma, entre várias ações que têm como objetivo construir a relação de avó e neta. Portanto, a causalidade é inversa ao que propuseram Campos (2007) e Whan (2010). Não é por que se é avó que se busca presentear as netas, mas é através do ato de presentear que a mulher se faz avó e faz a neta.

É claro, não é só sob essa ação que se baseia a relação avó e neta, esse par constrói-se mutuamente através de diversas relações de carinho e cuidado. É ao alimentar seus netos, dar-lhes banho todas as tardes, dar-lhes presentes sempre que pode, proteger-lhes assumindo a posição de *brotyrè*⁴⁷, dar-lhes conselhos por toda a vida, que uma mulher se produz como *lahi* (avó); e é ao procurar ser alimentada, retribuir aos afetos, chamar pelos termos corretos de parentesco e se lembrar de sua *lahi* que uma menina se constrói enquanto *dee* (neta). É essa necessidade de reciprocidade de que falou Nunes (2012: 142). Um processo bem sucedido na produção de corpos-parentes depende da dupla ação: lembrar e ser lembrado.

Os avós são importantes no processo de parentamento de seus netos⁴⁸. Primeiramente, é em sua casa em que são recebidos pela primeira vez. Se seus pais ainda não construíram sua própria casa, a comida que irá alimentar os netos será majoritariamente produzida pelos avós (Nunes, 2012: 136). Há também outra coisa que os avós fornecem em abundância para seus netos: conselhos. Segundo Nunes, essa é uma parte importante da formação da pessoa karajá, isso ocorre tanto no cotidiano como em momentos de liminariedade, como as iniciações e o casamento (2012: 162-3).

A mãe e a avó de uma moça lhe darão muitos conselhos ao longo de sua vida, lhe dirão como ela deve se comportar em relação a seus parentes, diante de quem ela deve ter uma postura respeitosa, como ela deve proceder frente a seu marido (que ela deve cozinhar para ele e manter a casa sempre limpa, por exemplo), quais espaços lhe são interditos durante os rituais, quais precauções ela deve tomar para não violar o segredo ritual masculino, o que ela deve evitar fazer para não se tornar

⁴⁷ Essa categoria será explorada em detalhes na próxima seção.

⁴⁸ Apesar de não ter encontrado essa referencia na bibliografia é possível supor um papel de maior importância para os avós maternos que dos avós paternos em razão da tendência à uxorilocalidade. Esse fato é observado por Cohn entre os Xikrin do Bacajá. Segundo ela, “o cuidado dos mais velhos com seus *tabdjuo* é freqüente, e é comum que eles fiquem olhando as crianças enquanto sua mãe vai à roça ou buscar lenha. Nesse caso, a ligação maior com os avós maternos, co-residentes, fica clara. (...) A vida cotidiana, portanto, estabelece uma nítida diferença entre os avós maternos e paternos, embora eles não sejam diferenciados, em termos conceituais, na categoria dos *ngêt* e *kwatui*. Quando se fala em deitar no braço dos *ngêt* para ouvir mitos e histórias, é, porém, mais comum que estes sejam os avós maternos. (Cohn, 2000a: 107-8).

uma moça “mal falada”, etc. Os homens receberão conselhos equivalentes de seu pai e de seu avô. (Nunes, 2012: 163).

Os avós também podem assumir o papel de *brotyrè*, como veremos na seção a seguir, e se tornarem protetores de seus netos. Não é difícil entender, portanto, porque as crianças têm fortes ligações com seus avós, já que esses têm papel fundamental na sua produção como parentes.

2.4 – Brotyrè: “a gente faz porque gosta, não pede nada não”

Há ainda dois pontos importantes para salientar nesse processo de produção de corpos-parentes, e ambos estão ligados ao ciclo ritual. Eles seriam a transmissão de *ijasò*⁴⁹ e o *brotyrè*. Segundo Schiel,

A função do *ijasò* manifesta pelo discurso nativo é exatamente a mesma daquela categoria de parentes denominada *brotyrè*, qual seja, assegurar o crescimento saudável da criança. Tanto a transmissão dos *ijasò*, efetuada por linha paterna, quanto a categoria de *brotyrè* são mobilizadas a partir do nascimento da criança. (Schiel, 2005: 117).

A transmissão dos *ijasò* se passa nas festas ou danças de *ijasò* (*ijasò anarakã*). Os *ijasò* informam o xamã (*hàri*) que devem começar os preparativos para a festa (Lima Filho, 1992; Pétesch, 1992; Toral, 1992a), então o xamã se dirige a algum adulto da aldeia e lhe diz que trouxe um *ijasò* para seu filho ou filha, ou até mesmo sobrinho, sobrinha, neto ou neta (Donahue, 1982: 248). O *ijasò* passa então a ‘pertencer’ à criança, e seu pai e sua mãe tornam-se pai e mãe de *ijasò* (*ijasòtyby* e *ijasòsè*, respectivamente) e devem passar a alimentá-lo durante sua estada no *ijoi heto*, a casa dos *ijasò* (Toral, 1992a: 159). Quando adulta, a criança que teve *ijasò* pode transmiti-lo para algum de seus filhos ou sobrinhos.

⁴⁹ Como mostrei na introdução, *ijasò* é a forma que os *inĩ* que vivem nos níveis celestes ou no fundo das águas assumem quando visitam as aldeias dos karajá no nível terrestre.

Fig. 29 – *Ijasò Habu Severia*.

Fonte: Whan, 2010.

As festas de *ijasò* (*ijasò Anarakã*)⁵⁰ ocorrem por todo o ano, mas se intensificam durante a época de seca. Essa é uma época associada à alegria e ao consumo de alimentos, “é, segundo os Karajá, a melhor estação do ano, tempo de praias, de muito peixe, de cantar, dançar e comer juntos, de alegria social por excelência” (Toral, 1992a: 157). Depois que o *ijasò* manifesta seu desejo de visitar a aldeia ao xamã, e este deu o *ijasò* a uma criança, transformando um casal em pai e mãe do *ijasò* (Pétesch, 1992: 174), toda a parentela é, então, mobilizada para produzir os alimentos que serão consumidos no ritual (Pétesch, 1992: 208); é a comida que põe em operação as *tykydisi* (jogos rituais)⁵¹, ela deve ser oferecida antes, durante e depois de cada performance dos *ijasò* (Lourenço, 2008: 214). Os *ijasò* aparecem sempre como uma dupla de máscaras (Pétesch, 1992: 119). “Durante todo ciclo ritual, (...) os pais rituais de *Aruanãs*⁵² devem

⁵⁰ Para descrições mais detalhadas das *Ijasò Anarakã* ver Donahue (1982) e Pétesch (1992) para os Karajá, Lourenço (2008 e 2009) e Rodrigues (1993) para os Javaé e Toral (1992) para as diferentes versões.

⁵¹ As *tykydisi* são traduzidas como “brincadeiras rituais” por Lourenço (2008, 2009) e Rodrigues (2008). Eu tenho minhas dúvidas sobre ser esta a melhor opção de tradução para esse termo. Minha principal ressalva está voltada para o uso desse termo de forma pejorativa por diversas categorias de missionários para descrever práticas rituais muito sérias (Gallois, comunicação pessoal 2012). Por outro lado, ela faz muito sentido se levarmos em conta as propostas de Huizinga ([1938] 2000), que vê na brincadeira e no jogo o próprio social. Para o autor essas práticas não tem um sentido menor, e são consideradas produtivas. Uma alternativa para a desvalorização das práticas rituais dos povos indígenas operada a partir da palavra “brincadeira” seria optar pela tradução de *tykydisi* como “jogos rituais”.

⁵² *Aruaná* é a tradução para o português usada pelos próprios Karajá para se referir aos *ijasò*.

patrocinar todas as performances conduzidas pelo xamã. Uma prática que confere às famílias distinções sociais ao fornecer uma quantidade significativa de alimentos para a efetivação do rito." (Lourenço, 2008: 214).

Fig. 30 – Dança de *ijasò ijareheni*.

Fonte: Whan, 2010.

Segundo Lourenço (2008), as *tykydisi* podem durar de dois a quatro dias. A autora descreve a sucessão de eventos que acompanhou durante suas pesquisas de campo entre os Javaé. Com o início das performances, os *ijasò* cantam e dançam suas músicas de saída (*lòlòna wii*) na frente da casa dos homens (*ijoi heto*), depois seguem tocando o chocalho (*weru*) pelos caminhos de *ijasò* (*ijasò ube*), que são os caminhos que ligam o *ijoi heto* aos pátios internos das casas (*hirarina*) e que levam a casa dos pais do *ijasò*. Aproximando-se do *hirarina*, as *adusidu* (dupla de moças dançarinas) vão ao seu encontro e lhes entregam recipientes com comida. Os *ijasò*, então, fazem o caminho inverso, agora sem tocar o *weru*. De volta ao *ijoina* (espaço em frente à casa dos homens), os recipientes são devolvidos às dançarinas, que os equilibram enquanto acompanham os *ijasò* na dança com o *weru*, novamente em direção ao *hirarina*. A comida é novamente entregue aos *ijasò* que a passam para um grupo de rapazes (*weryrybó*) que a levam para dentro do *ijoi heto*, onde será consumida. Uma terceira dança ocorre, então, em direção ao *ijoina*. A última dança é apenas dos *ijasò*, ao som de suas músicas de entrada (*Iròtena wii*).

Fig. 31 – Diagrama das posições dos participantes nas festas de *ijasò*. 1. Casa dos *ijasò*; 2. Máscaras de *ijasò*; 3. Homens; 4. Dançarinas; 5. Mulheres; 6. Unidades domésticas.

Fonte: Petesch, 1992.

Donahue ressalta que um dos principais motivos das pessoas desejarem ser pai ou mãe de *ijasò* é para que suas crianças vejam estes, o que lhes é muito favorável (1982: 252). Segundo Toral, “a associação com os *ijasò* é vista como benéfica, garante a saúde e propicia o desenvolvimento da pessoa” (1992: 161). Segundo Pétesch, a criança que ‘possui’ um *ijasò* é uma criança amada, a ela é assegurada ajuda e proteção; é através da alimentação regular

fornecida por seus ‘pais adotivos’ que se conseguem esses benefícios do *ijasò* (Pétesch, 1992: 330-3).

Mas há mais. Se a transmissão dos *ijasò* para a criança é importante para que ela cresça forte e não fique doente, esse também é um dos modos adequados e seguros de entrar em contato com os *ijasò*. Segundo Toral, “o contado com os *ijasò* é considerado perigoso se não for conduzido de maneira adequada. Quando é feito por mulheres pode causar problemas e mortes.” (1992a: 158). As festas de *ijasò* (*ijasò anarakã*) seriam um modo de amenizar esse perigo através de um processo de filiação, no qual o *ijasò* se torna um “*bien-enfant*” de seus pais adotivos (Pétesch, 2012: 330). Os pais adotivos devem produzir e preparar o alimento para o *ijasò*, e este retribui visitando a aldeia para comer a comida de sua mãe⁵³. Esse processo apresenta similaridades importantes com o modo de produzir parentes humanos. Pétesch chega mesmo a sugerir que a posse do *ijasò* pelas crianças seria uma forma de nublar a identidade e adoçar a alteridade (1992: 136). Já Toral sugere que o *ijasò* se tornaria *nohõ* (animais de estimação, xerimbabos) da criança e, por isso, passaria a proteger e a proporcionar o crescimento físico e mental da mesma (1992: 164). Além dos *ijasò*, outros seres que são transformados em *nohõ* seriam protetores da criança como, por exemplo, cachorros novos e pássaros (Toral, 1992a: 114).

Fazer do *ijasò* um filho, ou um *nohõ*, é uma forma de se aproximar dessa categoria de alteridade de forma apropriada, amenizando os perigos dessa relação. Podemos pensar que essa seria uma forma de familiarização, um processo de fazer parentes a partir de outros (Fausto, 2002). Como o recém-nascido que tem que ser feito parente, também os *ijasò* têm que ser aparentado, mesmo que de uma maneira diversa, para que com eles se possa estabelecer relações benéficas⁵⁴. Um processo similar é descrito por Barcelos Neto para os Wauja (2008). Segundo o autor, as relações com os *apappatai* podem ser patogênicas, sendo que a alma da pessoa pode ser levada para residir na floresta junto com estes outros, mas estas podem ser revertidas através do ritual. Através do fornecimento de comida para o *apappatai* e da comensalidade é possível produzir familiarização com o *apappatai*. O agente patogênico é, dessa forma, convertido em protetor.

⁵³ A ideia de que os *ijasò* visitam as aldeias Karajá para comer comida de suas mães rituais é sugerida por Lourenço (2008: 214).

⁵⁴ Também se pode estabelecer relações individuais com os *ijasò*, mas elas só podem ocorrer a partir da transformação da pessoa em xamã (*hàri*). Essa questão é minuciosamente explorada por Toral (1992).

Se, como sistematizou Viveiros de Castro (2009) para as terras baixas, é preciso alteridade para produzir as crianças e os parentes; no caso Karajá, as crianças são um dos meios adequados para estabelecer relações com a alteridade *ijasò* e, assim, conseguir benefícios, como a produção de corpos-parentes. Na próxima seção, sugirirei que a venda de *ritxo(k)o* pode também ser entendida como uma forma de apropriar-se da alteridade, mas, agora, da alteridade dos *tori*, para conseguir benefícios, como o dinheiro, que permitam a efetuação do processo de parentesco. É através de comida, roupas e presentes que se pode comprar para seus parentes, principalmente os mais novos, que se vai produzindo as memórias de carinho e cuidado e os corpos assemelhados.

Uma outra modalidade de relação importante é o *brotyrè*. Segundo Toral, ele é um aliado da criança em situações de liminaridade, como o nascimento, as iniciações e o casamento (1992: 133). Quando um desses eventos ocorre, parentes bilaterais das gerações ascendentes da criança se apresentam para ser *brotyrè* (Toral, 1992a: 134). Ninguém é obrigado a assumir essa posição, e pode haver tantos *brotyrè* quanto parentes se oferecerem, entretanto, Rodrigues sugere ser mais comum que sejam as mulheres que assumam essa posição (2008: 616). Não é necessário que a pessoa se ofereça para assumir essa posição em mais de um momento, apesar de ser comum.

Segundo Rodrigues, no nascimento, duas funções são ocupadas pelo *brotyrè*: o corte do cordão umbilical e o primeiro banho (1993: 70). Essas funções são exercidas por mulheres, parentes do pai ou da mãe da criança. Lima Filho diz que também são considerados *brotyrè* aqueles que fazem escarificação na criança com suas próprias unhas e aqueles que oferecem à criança dentes de capivara ou plumagem de jaburu, que são presentes de muito valor (1994: 110).

Na iniciação feminina (*hiraritxanamy*), o *brotyrè* tem papel central. Quando a menina menstrua pela primeira vez, ela passa por um período de reclusão, ela deve ficar em casa e só terá contato com sua mãe, avó, tias e irmãs mais velhas (Donahue, 1982: 130). Segundo Donahue, a menina ficaria em reclusão por um mês (1982: 134), já Toral indica que esse período seria de três a quatro dias (1992: 134). Foi-me dito em Santa Isabel que o período de reclusão termina quando cessa a primeira menstruação. Durante o período de reclusão, a menina abstém-se de carne de caça e peixe (Donahue, 1982: 148) e deve confeccionar um artefato, como um *myrani* (adorno peitoral trançado com miçangas) ou uma esteira (Campos, 2007: 81)⁵⁵.

⁵⁵ Esses objetos fazem parte de um conjunto de peças que a menina terá que saber produzir uma vez que for casada. Se quando nova ela pode ajudar sua mãe na confecção dos ornamentos dos irmãos e irmãs,

Nesse período, sua mãe deve confeccionar os diversos enfeites que a menina utilizará na saída da reclusão (Campos, 2007: 82). No dia de sua saída todos os parentes são chamados, uma esteira é colocada na frente da casa, e sobre ela vários alimentos: mel com água, mandioca e peixe assado (Toral, 1992a: 134). “Os *brotyrè* sentam-se ao lado da menina na esteira, dão conselhos⁵⁶ e passam mel em seus lábios para que não fique brava” (Toral, 1992a: 134). Os *brotyrè* comem primeiro e, em seguida, a menina e os outros parentes (Toral, 1992a: 135).

Fig. 32 – *Ijado(ko)ma* devidamente paramentada.

Fonte: Whan, 2010.

O ritual de iniciação masculino (*hetohokỹ*) é um ritual mais longo, complexo e suntuoso que o *hiraritxanamy*. Foi descrito densamente na bibliografia (Donahue, 1982; Lima Filho, 1991 e 1994; Pétesh, 1992; Toral, 1992a), e não cabe aqui recuperá-lo em sua íntegra, portanto, salientarei apenas o papel dos *brotyrè* nesse ritual.

No *Hetohokã*, Festa da Casa Grande, entendido como iniciação masculina, os *brotyrè* são submetidos aos mesmos procedimentos que seus protegidos, os iniciandos: pintam o corpo de preto e têm seus cabelos raspados. Eles se sentam ao redor do garoto na reclusão e na furação do beijo (Lima Filho, 1994: 93) oferecendo-se, ainda,

ou mesmo ajudar uma irmã mais velha com a paramentação dos sobrinhos, a partir do casamento será sua responsabilidade fabricar todos os ornamentos usados por seu marido, além das esteiras usadas em diferentes momentos pelos seus filhos. Os objetos estão sempre a marcar a condição da pessoa.

⁵⁶ Como frisado acima, o conselho é um componente da formação da pessoa karajá (Nunes, 2012: 162-3).

como proteção contra inúmeras entidades que os ameaçam violentamente, em alguns dos jogos do ritual. (Schiel, 2005: 89-90).

Segundo Toral (1992), os *brotyrè* usam seu próprio corpo para proteger os iniciandos. Ele ressalta dois momentos; o primeiro é quando diversos seres tentam ter acesso sexual aos jovens, mas são impedidos por seus *brotyrè*, que formam uma barreira com seus próprios corpos em torno dos meninos. O segundo momento acontece se os *worosỹ*⁵⁷ da aldeia visitante conseguem passar pelo bloqueio dos *worosỹ* da aldeia sede do *hetohokỹ*. Chegando à área reservada aos iniciandos e seus *brotyrè*, os *worosỹ* visitantes os açoitam com espinho de tucum.

Fig. 33 – Menino paramentado durante o ritual de iniciação.

Fonte: Whan, 2010.

Também no casamento *harabiè*, o casamento arranjado, a figura do *brotyrè* está presente. Essa forma de casamento está caindo em desuso (Schiel, 2005: 90), mas ela era iniciada pelas avós e posteriormente comunicada aos noivos (Whan, 2010: 56). A mãe da moça deve então confeccionar uma grande esteira e seu pai providenciar comida para alimentar os convidados (Donahue, 1982: 148). No dia do *harabiè*, o noivo é carregado até a casa da noiva onde o dois são sentados sobre a esteira (Whan, 2010: 56). Aqueles que se apresentam como *brotyrè* podem se sentar na esteira para oferecer conselhos aos jovens sobre a vida conjugal (Donahue, 1982: 148-9). No dia seguinte o noivo e seus parentes homens vão pescar, o produto

⁵⁷ Os *worosỹ* são o coletivo dos mortos ligados a uma aldeia, e durante o ritual são representados pelo grupo de homens iniciados (*ijoi*). Esse coletivo aparece nos rituais como uma duplicação da sociedade dos vivos: ocupam o espaço cerimonial central, se organizam como a sociedade karajá e portam os signos distintivos de sua identidade cultural – tatuagem, pintura e ornamentos (Pétesch, 1992: 106).

dessa pescaria é entregue pelo moço a sua sogra (Donahue, 1982: 150), ele então carrega sua noiva em volta da casa e estão casados (Whan, 2010: 57).

Fig. 34 – Cerâmica representando moça sendo carregada pelo noivo no casamento *harabiè*.

Fonte: Whan, 2010.

Aqueles que se apresentam para ser *brotyrè* nessas diversas situações recebem presentes valiosos dos pais da criança (Toral, 1992a: 133). Segundo Rodrigues, ao realizarem esses pagamentos, as famílias acabam por perder quase todos os bens que possuem (1993: 127). Durante minha visita à aldeia de Santa Isabel, Waxiaki me mostrou uma casa e me contou a história. Alguns anos antes, havia ocorrido a iniciação de seu irmão e um dos *brotyrè* requisitou a casa em que moravam como presente, ao termino do *hetohokÿ* o pedido foi atendido. Em muitas outras conversas que iniciei sobre os *brotyrè* as pessoas expressaram certa insatisfação com a quantidade de bens que deve ser distribuída, principalmente quando da iniciação masculina. Toral também nota um temor da excessiva oferta de *brotyrè* e demanda de presentes (1992: 134)⁵⁸.

⁵⁸ Essas histórias não deixam de nos remeter ao *potlach* (Boas, 1920). Rodrigues refere-se ao *bòròtyrè* javaé como principal forma de prestígio dos filhos primogênitos. “Apesar do ônus econômico que significa para um casal que os seus filhos tenham várias imitadoras em algum momento da vida, aqui se repete a mesma lógica associada à distribuição de alimentos nos rituais: quanto maior a expressão da generosidade, o que pressupõe um casal que trabalha muito, cada um em sua esfera de atuação, maior a honra gerada para essa família.” (Rodrigues, 2008: 617).

Segundo Rodrigues, apesar do ônus econômico, o grande número parentes que se apresentam para ser *brotyrè* representa maior prestígio para a criança e para seus pais, que conseguem pagar por essa honra (2008: 617). Segundo ela, a lógica que opera é a mesma da distribuição de alimentos nos rituais: as grandes expressões de generosidade geram grande honra para a família (Rodrigues, 2008: 617). Ela também sugere que essa honra se originaria tanto na generosidade (*wowi*), característica altamente valorizada, quanto na demonstração que se tem muitos parentes.

Ao se dizer *brotyrè* de uma criança, o parente fica associado a ela e seu corpo fica a sua disposição. Segundo Toral,

o *brotyrè* se associa à criança nessas situações, compartilhando o que lhe acontece. A ideia é de que tudo que acontece a criança deve acontecer ao *brotyrè* também. Coisas boas e ruins, dores e alegrias. Quando a criança se pinta, risca a perna com escarificador, enfeita-se com diversos tipos de adornos, corta o cabelo ou se pinta com jenipapo ou urucum é sempre imitada pelo seu *brotyrè* que o faz ou mesmo improvisa uma imitação satisfatória. É sempre surpreendente ver senhoras usando tornozeleiras ou jarreteiras de adolescentes ou de cabelo cortado num modelo para outra idade. Da mesma forma, quando a criança se machuca, o *brotyrè* chora ritualmente, identificando-se na dor. (Toral, 1992a: 133).

Por isso, ele conclui que ser *brotyrè* pode ser duro e perigoso. Uma pessoa que se disponibiliza a ser *brotyrè* deve ter não apenas experiência, mas uma dedicação especial à criança (Toral, 1992a: 134).

Segundo Rodrigues, “os *bòròtyrè* de alguém, entre os Karajá, segundo os Javaé, são *iuse*, ‘os imitadores dele’ ou ‘os que se parecem com ele’.” (2008: 615). A autora diz que o *brotyrè* supõe um ato de imitação da pessoa. Esta imitação se daria de forma corporal, imitando os movimentos ou o estado do corpo, por exemplo, através de cortes de cabelo e pintura corporal. O ato de imitar seria uma tentativa de parecer com o outro, tornar-se um semelhante; portanto, o fato de uma criança possuir muitos *brotyrè*, é o “equivalente simbólico” de ter muitos parentes, aqueles que se assemelham a criança através do processo de parentesco. (Rodrigues, 2008: 617).

Fig. 35 – Jovem é levantado pelo *ijasò Latèni*, em seguida seu *brotyrè* é levantado.

Fonte: Rodrigues, 2008.

Ser *brotyrè* pode ser uma grande demonstração de carinho, principalmente quando se abre mão do pagamento. Quando, depois da narrativa empolgada da iniciação de seu neto, em que foi enfatizada a beleza dos enfeites e objetos produzidos para a ocasião, perguntei Dorewaru o que ela havia pedido para ser *brotyrè*, ela me disse: “não pedi nada não”. Essa narrativa surpreendeu-me, em oposição as incríveis histórias de grandes e valiosos presentes que me haviam contado até então. Com o tempo, outros relatos como este surgiram. Algumas mulheres quando foram *brotyrè* de crianças muito próximas pelas quais tinham grande afeição não pediam retribuições. Numa manhã, cheguei à casa de Myixa e ela tinha pintado a batata da perna e colocado às peninhas brancas das meninas pubertárias, uma sobrinha que morava na aldeia de Fontoura teve sua primeira menstruação e Myixa ofereceu-se como *brotyrè*. Eu prontamente perguntei o que ela tinha requisitado como pagamento e ela me respondeu: “eu faço porque gosto”. Narubia, que me acompanhava nessa visita, completou: “ela faz porque gosta da sobrinha, não pede nada não”. Se voluntariar como *brotyrè* de uma criança, portanto, é mais uma maneira de produzir memória de carinhos e cuidados. “Todas as pessoas se lembram com carinho os seus *brotyrè* do tempo em que se tornaram moças e rapazes. São geralmente avôs e avós, com predominância dessas últimas, e dos irmãos mais novos e mais velhos dos pais, com predominância das irmãs do pai e da mãe.” (Toral, 1992a: 135).

Antes de passar à próxima seção, há ainda uma questão envolvendo a categoria de *brotyrè* que precisa ser comentada, sua relação com outras categorias algo semelhantes entre os Jê, seus vizinhos. Helena Schiel sugeriu que “o ‘fenômeno *brotyré*’ soa familiar no horizonte

da etnografia Jê” (2005:92). Ela vê esse “ar de família” ao se referir aos nominadores Krahó e aos nominadores e arranjadores de nome Apinayé. Ela recupera, primeiramente, o sistema de nomação Krahó. Nesse sistema, os genitores se diferenciam dos nominadores, que com seus nomes também transmitem a filiação a uma das metades *Wakmenye* e *Katamyé*.

Além dos parentes responsáveis pela procriação, entre os Krahó, há aqueles que oferecem seus nomes. São recrutados entre MB, MF, FF e primos paralelos, no caso do nominado ser um homem, e entre FZ, FZD, FM, MM e primas paralelas, para a nominada mulher, com a preferência estatística para MB e FZ, respectivamente. Nominador e nominado passam a ocupar a mesma posição, num sistema de metades, com relação a inúmeros parentes e compartilham as mesmas prerrogativas na metade à qual se filiam pelo nome. Eles são entendidos pelos Krahó como “quase a mesma pessoa”. Para Melatti, os Krahó enfatizariam uma bifurcação na transmissão de laços de substância e laços sociais. Nas palavras do autor, “Ao entrar no mundo, posto por seus genitores, o indivíduo não passa de um organismo a mais. Ao receber, entretanto, um nome, o indivíduo passa a formar um nó de uma vasta rede de relações sociais” (Melatti, 1976: 145). (Schiel, 2005: 93).

Em seguida, a autora recupera o sistema de nomação Apinayé. Uma complicação desse sistema com relação ao Krahó é que ele integra três categorias: os nominadores, os genitores e os “arranjadores de nome”, referidos como “pais adotivos”. Essa terceira figura exerce um papel de mediação, principalmente em caso de disputas e conflitos entre seus “filhos” e a esfera mais pública, menos doméstica. “Os pais adotivos são irmãos de mesmo sexo do pai e da mãe, enquanto os nominadores estão nas categorias de irmãos de sexo oposto a pai e mãe e, ainda, os avós bilaterais, que, em conjunto, representam o limite da parentela Apinayé.” (Schiel, 2005: 94). Schiel, recuperando a análise de DaMatta sobre esse sistema, sugere que a ênfase nessas diferentes categorias progressivamente durante a vida da criança é uma saída gradativa do grupo doméstico. De uma ênfase inicial nos genitores, passa-se aos “pais adotivos”, que representariam uma paternidade sociológica e, finalmente, com a transmissão dos nomes, o foco passa ser nos nominadores, uma pessoa situada fora da família nuclear. (Schiel, 2005: 93-4).

A categoria de *brotyrè*, entre os Karajá, é atribuída à parentela bilateral das gerações ascendentes à de Ego, que são os mesmo parentes que constituem os arranjadores de nomes e os nominadores Apinayé. Diferentemente dos nominadores Krahó, não se inclui sob a categoria *brotyrè* parentes da mesma geração de Ego. Schiel explica essa diferença através da ideia de que categoria de *brotyré* está relacionada à transformação de afins efetivos em consanguíneos. Para a autora, o *brotyrè* é uma solução karajá ao problema da alteridade. É com o nascimento de um filho que os parentes bilaterais que inicialmente se tratavam com grandes receios se reúnem sob a categoria de *brotyré*. “Dessa forma, acreditamos que a reunião de uma parentela, a

princípio antagonista, sob uma categoria única, parece denotar a aprovação, a sanção de uma afinidade efetiva, aquela relação conjugal.” (Schiel, 2005: 92). Dentro dessa chave, a presença de cônjuges potenciais em sua composição pareceria deslocada. (Schiel, 2005: 94). Ela conclui:

se o resguardo, entre os Karajá, é limitado aos genitores, aquela relação “de substância” envolve todos os *brotyré*, que devem se solidarizar em momentos liminares, seja em rituais específicos, seja em casos, por exemplo, da criança se ferir, caso em que o *brotyré* deve manifestar-se como se tivesse sido também atingido pela dor. A categoria de *brotyré*, no entanto, não parece efetuar as mediações verificadas para os nominadores Krahó e os arranjadores de nomes Apinayé. A saída do homem do grupo doméstico e seu ingresso como membro efetivo de um grupo de praça, momento ritualizado no *Hetohokã*, é efetuada segundo uma dinâmica de oposições, entre elas aquela em que se opõem os parentes patri e matrilineares, que estavam outrora reunidos sob a categoria de *brotyré*. (Schiel, 2000: 95).

Eu gostaria de sugerir um outro “ar de família” com a etnografia Jê: os amigos formais. O artigo clássico de Carneiro da Cunha de 1978 (2009) não pode deixar de ser o ponto de partida dessa discussão. Nesse trabalho ela busca compreender quais são as funções lógicas da amizade formalizada e do companheirismo entre os Krahó. Através dessa análise Carneiro da Cunha terá acesso à concepção de pessoa krahó, que se dá através de um jogo de espelhos. A primeira categoria é a de *ikhuanare*, traduzido como “amigo formal”, um não parente, que é respeitado e evitado. A relação de amizade formal é transmitida através da nominação e aparece em momentos de dissolução da pessoa. A segunda categoria é a de *ikhunõ*, companheiros para todas as atividades, sua relação é de camaradagem. “O amigo formal é conceitualmente o estranho, o outro e, enquanto tal, ele pode ser o mediador, o restaurador da integridade física e da posição social, graças aos jogos de dupla negação em que os Jê são adestrados.” (Carneiro da Cunha, 2009: 57).

Lopes da Silva (1986) volta ao tema da amizade formalizada em sua tese, passando para comparações entre os Jê do Norte e os Xavante. Ela identifica nos Jê do Norte duas categorias recorrentes: o amigo formal e o companheiro, o primeiro ligado à alteridade e o segundo à semelhança. Ela apresenta primeiramente os elementos básicos de cada uma dessas categorias, para depois indicar como assumem diversas formas, chegando por fim ao caso xavante. O amigo formal dos Jê do Norte tem como elemento principal a evitação e a solidariedade. A evitação é entendida como respeito mútuo, já a solidariedade pode ser desde uma atenção as vontades e necessidades do amigo, chegando mesmo a obrigações rituais. Em alguns casos, como entre os Krahó, essa solidariedade assume aspectos corporais (Lopes da Silva, 1986: 189), voltaremos a esse ponto. Segundo a autora, as obrigações rituais envolvem situações de alteração de status ou de passagem do domínio privado para o público, o papel do amigo formal é restaurar a

integridade ou fazer ascender o amigo a uma nova condição social – “o amigo formal é o mediador por excelência” (Lopes da Silva, 1986: 190). A relação de companheirismo, por sua vez, é marcada pela proximidade e intimidade. Ela se dá cotidianamente, normalmente entre pessoas da mesma idade. O companheiro é aquele que faz o que eu faço. A primeira seria uma relação de assimetria e a segunda de simetria.

As formulações acima apresentam a estrutura das amizades formalizadas, como apresentada por Lopes da Silva. A mesma autora ressalta o fato de os Jê do Norte realizarem diversos arranjos a partir desses mesmos elementos e temas. Para ela, os próprios Xavante não apresentariam essas relações organizadas dessa maneira. Entre eles haveriam também duas categorias. A primeira é o *danimiwainhõ*, que liga homens de classe de idade alternadas, marcada pela evitação e assimetria. Essa amizade é operada em rituais que lidam com a liminaridade, como o de iniciação. O segundo tipo de relação é o *da’amõ*, que liga duas pessoas da mesma classe de idade. É uma relação de companheirismo, intimidade e auxílio que dura até que essa relação seja sobreposta pela cunhadagem, que exige evitação e respeito. Uma das questões que podem influenciar as diferenças entre sistemas de amizades formais segundo Lopes da Silva é sua relação com outras dimensões de cada sociedade. Por exemplo, a amizade formalizada entre os Krahó é marcada pelo sistema de nomeação e, entre os Xavante é marcada pelo sistema de classes de idade.

A reflexão feita por Aracy Lopes da Silva conclui que tanto a relação de companheirismo quanto a de amizade formal tem a solidariedade como elemento essencial (1986: 232). É importante lembrar que a oposição entre essas duas categorias pode assumir diferentes graus. O amigo formal Krahó tem, até mesmo, que mostrar solidariedade em casos de picadas de formigão, marimbondo ou queimaduras: ele deve se submeter ao mesmo dano que afetou o parceiro (Lopes da Silva, 1986: 189).

Há características importantes que afastam a relação do *brotyrè* e as relações de amizade formalizada entre os Jê. Nos termos expostos por Carneiro da Cunha, o *brotyrè* não é nem um amigo formal (“outro eu”) nem companheiro (“eu outro”). Também não se observam comportamentos de evitação com relação ao *brotyrè*, o que Lopes da Silva afirma ser uma das características básicas da amizade formalizada. Por outro lado, a solidariedade é uma característica que se apresenta nos dois conjuntos de relações. O *brotyrè* deve sofrer tudo que a criança sofre, deve acompanhá-la nas horas boas e ruins. Segundo Rodrigues,

durante a atuação das *bòròtyrè*, é como se elas fossem a própria pessoa que está sendo imitada. Desse modo, a recriação da semelhança também é feita

corporalmente, imitando-se os movimentos ou estados do corpo da criança ou jovem adulto em questão. Também chama a atenção que essa imitação ocorre, na maior parte das vezes, em momentos significativos de transição ou transformação do ciclo de vida, como o nascimento, a iniciação, a doença ou o casamento, entre vários outros. (Rodrigues, 2008: 618-9).

A autora já aponta para outra similaridade que podemos encontrar entre o *brotyrè* e as amizades formalizadas: o papel de mediador. Lopes da Silva vê o amigo formal como o mediador por excelência (1986: 190), o mesmo poderia ser dito do *brotyrè*. Os parentes assumem esse papel para proteger e auxiliar aqueles que passam por momentos de transformação (nascimento, iniciações, doença e casamento). Minha intenção aqui não é, portanto, afirmar que o *brotyrè* é um tipo de amizade formalizada, mas através das aproximações e afastamentos com os casos Jê entender como esta categoria opera a solidariedade e a mediação. Talvez estejamos diante de arranjos diversos dos mesmos elementos (Lopes da Silva, 1986: 232)⁵⁹.

2.5 – Os tori

Como já salientei acima, uma parte das peças produzidas pelas ceramistas é dada às meninas pequenas, mas a grande maioria é destinada ao comércio. Como já mostramos acima, as *ritxo(k)o* estão inseridas em redes de relações, e através delas algumas relações podem ser criadas ou ativadas. No caso da venda as ceramistas estão, num primeiro momento, buscando produzir relações com os *tori*. Whan (2010), em sua tese, ressalta a importância das *ritxo(k)o* na produção dessas relações. Ela observa o estabelecimento de relações de dois tipos: relações de amizade e relações comerciais. Se, no primeiro caso, procura-se formar alianças para além do grupo familiar, amizades, principalmente com moradores das cidades próximas; no segundo caso, as ceramistas buscam angariar dinheiro.

Os Karajá são observadores metódicos dos *tori*, e sabem muito bem quais são suas preferências na hora de comprar “artesanato” (Nunes, 2012: 211). Wilma Chiara (1970) já havia notado essa habilidade dos Karajá, descrevendo em sua tese como, ao ser presenteada com peças de cerâmica *ritxo(k)o*, tinha suas reações observada com cuidado pelas ceramistas e seus

⁵⁹ Outra possibilidade de análise da categoria *brotyrè* seria a de pensá-la em conexão com a ideia de “terceiros incluídos” proposta por Viveiros de Castro (2009: 152). Os “terceiros incluídos” seriam “posições que escapam ao dualismo consangüíneos/afins e parentes/estrangeiros, e que desempenham funções mediadoras fundamentais.” (Viveiros de Castro, 1993: 178). Mas essa é uma reflexão que exigiria mais fôlego comparativo, o que foge do escopo deste trabalho.

maridos. Muitas das cenas modeladas levam em conta o conhecimento estereotípico dos *tori* sobre a cultura karajá. Durante minha estada em Santa Isabel, muitas ceramistas produziram peças cerâmicas sobre o mito das mulheres que namoraram com o jacaré. Quando questionadas sobre a razão de retratarem essa história muitas apontam para a popularidade dessa história entre os *tori*.

Fig. 36 – Peças sobre o mito das mulheres que namoraram com o jacaré.

Fonte: Whan, 2010.

Fénelon Costa (1968) e Campos (2007) também notaram uma tendência das ceramistas em representar cenas emblemáticas da “cultura” em suas peças, elas buscariam um ideal de pureza e autenticidade cultural, que saberiam ser exigido pelos *tori*. Fénelon Costa observou uma tendência das ceramistas em omitir objetos de uso cotidiano que são consideradas pelos *tori* como “não indígenas”, como espingardas e painéis de alumínio (1968: 81). A reflexão sobre o que se quer que os outros observem da sua própria cultura é um processo que ocorre ao se entrar num registro interétnico (Carneiro da Cunha 2009: 370). A lógica interétnica é um modo de organizar a relação com outras lógicas, através dela as coisas⁶⁰ passam a integrar dois sistemas ao mesmo tempo, “e isso tem consequências” (Carneiro da Cunha 2009: 356). É o que Carneiro da Cunha chama de *efeito looping*. A proliferação da produção de *ritxo(k)o* para fora tem fortes efeitos no contexto interno, e vice-versa. “A reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete – a cultura, no caso – como sobre as próprias metacategorias, como a ‘cultura’.” (Carneiro da Cunha, 2009: 363). Um efeito importante no contexto karajá é o empoderamento das mulheres que “sabem fazer bem feito” em oposição a outras mulheres. Segundo Lima Filho e Silva, as ceramistas que “sabem fazer”, sendo consideradas “boas”, adquirem posição de prestígio em suas aldeias, além de se tornarem importantes fontes de

⁶⁰ Aqui digo coisas pois não são apenas os objetos que passam pela objetificação. A própria língua indígena, rituais, danças e cantos, etc. também podem ser “objetificados”.

renda para suas famílias (2012: 69). Ao mesmo tempo, esse tipo de cerâmica torna-se suporte para se refletir sobre a “cultura”, aquilo que se quer deixar ver “lá fora”, e repensar a cultura, aquilo que se vive “aqui dentro”.

Gostaria de sugerir que existe um terceiro tipo de relação que as ceramistas buscam produzir com os *tori*: ela envolve os pesquisadores interessados na cerâmica karajá como objeto de estudo. Essas relações não estão focadas apenas no dinheiro, que pode circular nessas situações, mas em outros ganhos que se pode obter na relação com pesquisadores, sendo a patrimonialização o grande exemplo. Também Chiara (1970) notou que as ceramistas distinguem dois tipos de *tori*, os turistas e aqueles ligados aos museus, que buscavam a cerâmica “originais”⁶¹, e que não hesitaram em fazer encomendas específicas. Essa diferenciação entre tipos de *tori* estaria também na origem da diferença de estilo moderno e tradicional, sugere a autora. Nunes também nota essa destreza dos Karajá em distinguir tipos de *tori*: ao encomendar algumas flechas para seu anfitrião, este logo optou por utilizar seda de buriti para a amarração das penas, e não fio de nylon e, usar osso para fazer a ponta ao invés do arame (2012: 213). A escolha por materiais mais “tradicionais” para atender o gosto do antropólogo ocorreu sem que esse fizesse nenhum pedido específico.

Se num primeiro momento a venda das *ritxo(k)o* e de outros objetos produzidos como “artesanato” são modos de estabelecer relações com os *tori*, a venda também pode ser entendida como mais uma maneira de produzir as relações de parentesco. Aqui retomo o paralelo que assinalei na seção anterior. Assim como transmitir o *ijasò* para uma criança é a forma adequada de entrar em contato com essa alteridade, conseguindo dela benefícios que permitem que a criança seja aparentada, também o comércio é uma forma adequada de entrar em contato com a alteridade dos *tori* e deles conseguir benefícios, como o dinheiro, que permite a compra de comida e presentes que são essenciais para a produção dos corpos-parentes.

Essa ideia tem como inspiração a sugestão de Lévi-Strauss sobre o lugar dos objetos em seu texto sobre a moral dos mitos (2006). Em sua análise ele sugere a importância dos objetos como mediadores da relação das pessoas com o mundo. Segundo ele,

apesar da missão banal que lhes é atribuída pela vida cotidiana, ainda hoje instrumentos aparentemente tão insignificantes quanto um pente, um chapéu, luvas, um garfo ou um canudinho continuam sendo mediadores entre extremos. Carregados de uma inércia que um dia foi deliberada e calculada, eles moderam

⁶¹ Aqui podemos notar o papel dos antropólogos no processo de objetificação da cultura. Para esse tema ver Coelho de Souza (2010).

nossas trocas com o mundo, lhes impõe um ritmo regrado, calmo e domesticado. Na escala modesta do corpo a que eles se adaptam, manuseados por cada um de nós, perpetuam a fabulosa imagem da canoa da lua e do sol que encontramos no decorrer deste livro. Ela também é um objeto técnico, mas que manifesta claramente a função que talvez se deva atribuir, em última análise, a todo e qualquer objeto técnico, e à própria cultura que o engendra: a de ao mesmo tempo separar e unir seres que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam o homem mergulhado na impotência ou na insensatez. (Lévi-Strauss, 2006: 459).

Minha proposta é que esse papel de moderador pode ser pensado para *ritxo(k)o*. Ela impõe um ritmo para a relação entre os Karajá e os *tori* – tanto turistas quanto pesquisadores. E mais: permite que os perigos dessa relação sejam amenizados, assim como acontece na transmissão de *ijasò*.

Outras pesquisas mostraram lugar importante dos objetos nas relações com a alteridade de estrangeiros. Barbosa (2007) observa entre os Apparai e Wayana que os objetos, através das trocas, possuem um lugar importante na sua relação com não-parentes e visitantes, como uma forma de “amansar” diversas categorias de outros. “(...) A troca aparece como forma de incorporação do Outro e também de agenciamento e manutenção das diferenças.” (Barbosa, 2007: 104).

César Gordon (2003) apresenta uma reflexão muito próxima da que sugiro nessa seção. Segundo ele, os Xikrin viam o dinheiro em três diferentes chaves. Primeiro, como um simples instrumento interpessoal de troca; segundo, como um signo de predação do estrangeiro, a incorporação de uma parte bonita ou poderosa; e, em terceiro lugar como um objeto que convém a relação entre parentes (Gordon, 2003: 238). Se no início de sua pesquisa, o antropólogo pensava que o dinheiro mediava apenas as relações da aldeia com o exterior, sendo que muitas das falas dos Xikrin diziam ser imoral pagar dentro da aldeia com dinheiro, com o tempo ele percebeu que, se, por um lado, não se pagava por serviços com dinheiro, por outro, ele poderia ser dado ou emprestado para os parentes (Gordon, 2003: 211-3). Nesses casos, o dinheiro assumia o caráter de presente, de troca generosa. E essa é a própria definição da noção de ‘pagamento’ entre os Xikrin:

Por tudo isso, quero crer que a noção de ‘pagamento’ na sociedade Xikrin toma como modelo de relação a troca (‘dádiva’) de alimento e cuidado entre parentes próximos – mas não porque é uma ‘ficção ideológica’ como sugeriu Fisher – mas porque é apenas pelo idioma do parentesco que se pode estabelecer a ideia da partilha, e consequentemente da identidade, e enfim a sociabilidade – isto é, reconhecer nos outros co-residentes aqueles mesmos ‘sentimentos-afetos’ que fazem dos parentes próximos um ‘único corpo’. (Gordon, 2003: 219-20).

Quando as pessoas da aldeia reclamavam que os chefes não as “pagavam” com dinheiro, estavam dizendo que os chefes não as tratavam e não as reconheciam como seus próprios parentes – a quem se “paga” e presenteia com dinheiro em demonstração de cuidado (Gordon, 2003:17). Por isso, “(...) as transações em dinheiro no interior da comunidade – i.e., o ‘pagamento’ no sentido Xikrin – podem, precisamente, marcar o reconhecimento de parentesco.” (Gordon, 2003:17).

Mesmo as mercadorias, os produtos industrializados, são usadas entre os Xikrin para alimentar, presentear e agradecer os parentes (Gordon, 2003:244).

[Estes objetos] são incorporados na dinâmica social como parte de um processo geral de ‘fabricação’ de pessoas, ou ainda de ‘produção’ de ‘corpos-afetos’ individuais e coletivo – circulando entre as pessoas, sendo ofertados como presentes, objetos de prestação a parentes e afins, etc. Eles estão servindo para produzir parentes o(s) corpo(s) dos parentes e da comunidade como corpo, através de uma cadeia de relações sociais (Gordon, 2003: 248-9).

Presentear os parentes é uma forma de lembrá-los. (Gordon, 2003: 245). Percebemos que essa lógica se assemelha a que sugiro para os Karajá. Se angariar dinheiro e bens industrializados⁶² é uma forma de se relacionar com os *tori*, também é uma das formas de produzir parentes. A *ritxo(k)o* é um objeto que consegue ativar relações nessas duas redes. Se através dela é possível se relacionar com os brancos de maneira adequada, criando laços de aliança, também é através dela que se consegue dinheiro e bens industrializados que são transformados em comida e presentes, maneiras de demonstrar carinho e cuidado com os parentes, lembrar deles e em contrapartida produzir memórias desse carinho e cuidado.

Esse capítulo teve por intenção observar como as *ritxo(k)o* participam da vida karajá. Se Gell (1998) demonstrou que os objetos não são inertes e que fazem parte das redes de relações das pessoas, faltava, então, entender quais eram as relações em que a *ritxo(k)o* estava envolvida. Essas relações eram, em primeiro lugar, as de parentesco. Envolvidas numa intensa rede, a produção dessa cerâmica ativa relações entre grupos de mulheres aparentadas, que se

⁶² Não se encontra ainda na bibliografia uma discussão sobre o dinheiro e os bens industrializados entre os Karajá. Como sugerem as questões acima apresentadas, este tema renderia importantes reflexões.

unem, no pátio entre suas casas, para fazer juntas, aprender e ensinar. Essas mesmas mulheres também se ajudam na hora de realizar o comércio de suas peças. Algumas das *ritxo(k)o* são feitas para as meninas pequenas da família. O ato de presenteá-las é muito mais do que um “ato tradicional” (Campos, 2007; Whan, 2010). Ele faz parte de um conjunto de ações que constroem avós e netas como corpos-aparentados. A alimentação, os cuidados diários, o uso dos termos corretos de parentesco e presentes como as *ritxo(k)o*, mas também de bens industrializados, a troca de afetos, o aconselhamento, a proteção através da categoria de *brotyré* são parte das ações que garantem um processo bem sucedido de parentesco. A *ritxo(k)o*, portanto, é constituída através dessas relações ao mesmo tempo que constitui as relações de parentesco.

No entanto, a rede de relações da *ritxo(k)o* se estende para além do parentesco, através do comércio, ela também propicia relações com os *tori*. Essas relações podem ser de aliança e amizade, comerciais ou com pesquisadores. O primeiro caso ocorre através da troca de presentes com vizinhos das aldeias. As relações com os pesquisadores também têm grande importância e geram oportunidades para os Karajá, como a organização de exposições em grandes museus do país e a patrimonialização da *ritxo(k)o*, que conferiu grande visibilidade ao grupo. Já as relações comerciais, num primeiro momento, visariam simplesmente obtenção de dinheiro. Sugiro que, após a obtenção do dinheiro, este é transformado em alimentos e presentes, que voltam a ativar a produção de corpos-parentes. Dessa forma, a relação com os *tori* via *ritxo(k)o* pode ser colocada em paralelo com as relações com os *ijasò* via sua transmissão: ambos são formas adequadas de entrar em contato com diferentes alteridades, e delas conseguir benefícios que permitem por em movimento o processo de aparentamento.

Capítulo 3

As muitas peles: corpo, aprendizado e conhecimento

O capítulo anterior centrou-se sobre as redes das quais a *ritxo(k)o* participa, enfatizando principalmente as redes de parentesco. Mostrei que o parentesco é fruto de processos de produção de corpos assemelhados, os corpos-parentes. É através de atos recíprocos de carinho e cuidado que as pessoas se produzem enquanto pessoa *inỹ* e enquanto parente. Uma mulher, por exemplo, se produz como *lahi* (avó) ao mesmo tempo que produz sua neta. É através da alimentação, dos cuidados diários, do dispêndio de carinho, dos presentes, dos conselhos e da proteção que a avó se faz e simultaneamente faz a neta (*dee*). Mas é apenas através da recíproca da neta em apreciar a comida *inỹ*, chamar pelo termo correto de parentesco, demonstrar carinho e se lembrar da avó que o processo de parentesco é bem sucedido. No presente capítulo, o foco ainda está no processo de produção dos corpos-parentes. Retomaremos a questão, entretanto, enfatizando o aspecto do corpo. Se o processo de aparentamento é a produção de corpos assemelhados, precisamos entender de que corpo se visa produzir com estes processos. O tema da corporalidade ameríndia também convida a discussão sobre a produção e a circulação de saberes, e do processo de aprendizado da *ritxo(k)o*. Apresentarei uma crítica a ideia recorrente na bibliografia sobre as *ritxo(k)o* como “instrumento pedagógico”. O argumento final do capítulo sugere um paralelo entre a produção de crianças e artefatos.

3.1 - A fabricação do corpo ameríndio

Em artigo sobre a corporalidade amazônica, Aparecida Vilaça (2005) ressalta que, desde os anos 1970 e do artigo inaugural de Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979), os americanistas têm chamado atenção para a centralidade do corpo na definição de pessoas e grupos sociais. Foi este, aliás, o tema que libertou o americanismo dos modelos vigentes na antropologia da época, permitindo que se criassem modelos mais próximos às realidades ameríndias, como os grupos de substância – grupos de pessoas relacionadas através de substâncias como sangue, sêmen e comida (Vilaça, 2005: 446). O corpo se tornou uma questão central no americanismo e os dados disponíveis mostram uma diversidade de concepções. Mas de maneira geral, eles evidenciam a impossibilidade de postular que o corpo humano seja o

mesmo em todo lugar: não há diferentes visões sobre o mesmo corpo e, sim, diferentes conceitos de corpo (Vilaça, 2005: 48).

Esse já era o argumento defendido por Eduardo Viveiros de Castro em 1979, quando ele descrevia os processos de fabricação do corpo xinguano. Segundo ele, não há um corpo físico ou biológico sobre o qual o social se deposita (Viveiros de Castro, 1979: 40). Os processos de fabricação não alteram um corpo naturalmente dado, eles criam o corpo: ele só é um corpo de humano a partir da fabricação cultural. Essa tecnologia de fabricação, continua o antropólogo, está baseada na manipulação de substâncias (como sangue, sêmen, alimento, eméticos vegetais e tabaco) que devem entrar e sair do corpo e no controle dessas entradas e saídas (Viveiros de Castro, 1979: 46). Mas, defende Eduardo Nunes, as substâncias não estão ligadas às concepções de materialidade e imaterialidade, além dos fluídos corporais e alimentos também são substâncias os afetos, a memória, as palavras e o cuidado (2012: 117). "Assim o que se passa 'dentro' do corpo é de interesse imediato para a sociedade, que não se limita a inscrever à superfície do corpo suas marcas gráficas." (Viveiros de Castro, 1979: 47). Como sugere Vilaça,

o que se entende por corpo não é o mesmo que nós entendemos. Não se trata de um substrato físico cuja constituição é determinada parte geneticamente, parte pelo ambiente. O corpo contém afeto, memória, que não podem ser traduzidos imediatamente em termos de 'composição química' ou 'processo fisiológico'. (Vilaça, 1998: 14).

Duas décadas mais tarde, Viveiros de Castro (1996) escreve novo artigo, em que ele propõe importante modelo para o campo do americanismo: o perspectivismo ameríndio. Não é minha intenção entrar em detalhes desse modelo, voltar-me-ei apenas para o que ele tem a dizer sobre o corpo. O autor defende que os ameríndios reconhecem que os corpos (de humanos, animais, objetos, etc.) começam como corpos genéricos. O que diferencia os corpos humanos e estes outros corpos são os "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..." (Viveiros de Castro, 1996: 128). Portanto, toda a ênfase ameríndia na construção e fabricação dos corpos é um processo de diferenciação desse corpo genérico em um corpo verdadeiramente humano, um corpo que se assemelha ou um corpo-parente. Os corpos não são fatos, são feitos (Viveiros de Castro, 1996:131).

Assim, o tema já antigo da importância da corporalidade nas sociedades amazônicas (Seeger *et alii* 1979) ganha um fundamento cosmológico. É possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade — individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas — exprimem-se tão freqüentemente por meio de "idiomas" corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal. A pregnância simbólica universal dos regimes alimentares e culinários (...), essa universalidade manifesta justamente a idéia de que o conjunto de hábitos e processos que

constituem os corpos é o lugar de emergência da identidade e da diferença. (Viveiros de Castro, 1996: 130).

O balanço etnográfico de Yano (2009) sobre os processos de formação do corpo entre os Caxinauá permite observar as questões apontadas por Viveiros de Castro. Segundo a autora, uma pessoa caxinauá é fruto do “‘viver entre parentes’: ela se faz na convivência diária, pelo cuidado, partilha de alimentos, pensamentos e troca de fluidos corporais” (Yano, 2009: 45). É através da manipulação de certas substâncias que adentram o corpo e lhes confere qualidades específicas, que os Caxinauá se reconhecem enquanto *nukun yuda*, que pode ser traduzido como “nosso corpo” ou “nosso parente” (Yano, 2009: 46). O processo de crescimento saudável, portanto, envolve a ingestão de alimentos adequados, banhos, plantas, cortes de cabelo, ornamentos, pinturas: “tudo isso vem a contribuir, cada qual em um contexto propício, na formação da pessoa” (Yano, 2009: 55).

Essa reflexão evoca a discussão do capítulo anterior em que destacávamos como os recém-nascidos *inĩ* ainda não podiam ser considerados humanos. Depois do nascimento o processo de parentamento devia prosseguir de forma intensa: os parentes passavam a cuidar das substâncias que circulavam entre eles. Esse cuidado com o que pais, mães, irmãos e os avós entram em contato é uma preocupação com o que entra e sai do corpo do recém-nascido. Todo o processo de parentesco está voltado para o assemelhamento do recém-chegado com os corpos-parentes e da sua diferenciação de outros tipos de corpos.

O caso dos Yudjá apresentado por Stolze Lima (2002) abarca as discussões acima e nos remeterá a um novo ponto. Segundo a autora, as palavras yudjá que designam as partes do corpo são usadas sempre associadas a um pronome possessivo: “a palavra pé só ocorre como uma entidade relativa: trata-se sempre do pé de alguém” (Stolze Lima, 2002: 11). O mesmo se dá para os termos que designam as relações de parentesco e os pertences pessoais. A pessoa yudjá possui três componentes principais: *se’bida* (conjunto das partes do corpo propriamente humano), *se’ãwĩ* (duplo) e *se’as* (o invólucro que unifica as partes) (Stolze Lima, 2002: 12-3). Num primeiro momento do texto, a autora traduz esses componentes da pessoa como corpo, alma e pele, respectivamente, mas ao final do artigo ela indicará que a dualidade entre corpo e alma não se aplica ao contexto yudjá. Mais a frente, veremos que Rodrigues também recusará a dicotomia entre corpo e alma para os Javaé, mostrando que não há um componente da pessoa que não seja corpóreo (2008: 423-4).

Se a pele é o princípio de individuação que confere ao corpo uma identidade específica, a alma é um princípio de subjetivação que confere faculdades como consciência, linguagem, pensamento e socialidade. Muitos outros seres possuem alma: onça, gavião, urubu, queixada,

quase todas as espécies. A pele, por outro lado, é específica para cada espécie, e por isso confere identidade. A questão é que é possível vestir uma pele diferente e, assim, transformar-se. Stolze Lima ressalta, então, dois pontos:

ser uma pessoa não é, com efeito, uma condição distintiva da humanidade. Embora não pretenda trazer isso como alguma novidade etnográfica, esse é o primeiro ponto que devo ressaltar. O segundo – este sim menos conhecido – é que o que um corpo é, depende intrinsecamente, fundamentalmente, de uma perspectiva. (Stolze Lima, 2002: 13).

O interessante é que, se o corpo depende de uma perspectiva, diferentes perspectivas podem impor-se umas as outras: “essa outra coisa que é um corpo para um ponto de vista alheio pode vir a ser também para os humanos” (Stolze Lima, 2002: 14). Para a antropóloga, o corpo tem como propriedade o fato de que só existe para, ele só existe em relação com outros corpos, que por sua vez dependem de suas outras relações (Stolze Lima, 2002: 17).

A mesma questão foi abordada por Taylor (2012). Falando sobre a pessoa jivaro, a autora nota que a subjetividade só existe como refração: “ela se origina na noção que alguém tem da percepção que outros têm de seu próprio Eu” (Taylor, 2012: 217). Isso significa que o “eu” (*selfhood*), enquanto pessoa, é um estado, e um estado altamente instável. No cotidiano, a pessoa pode se estabilizar via relações de parentesco, que constroem autoimagens estáveis nas entidades próximas através da memória de atos de cuidado e carinho (Taylor, 2012: 218).

Como todos nós sabemos a partir da leitura do belo livro de Gow (1991), a memória, para os povos amazônicos, está intimamente ligada ao parentesco. De certa forma, na verdade, ela é o próprio parentesco. Nessa visão, relações sociais consistem na condensação e na memória dos estados afetivos construídos pelas interações diárias nos atos de alimentar, partilhar e trabalhar. A imagem mental pessoal que se tem dos outros como parentes é moldada por esta teia de sentimentos; assim, a imagem do Eu, na medida em que se baseia na atribuição de imagens que outros têm dele, é necessariamente permeada pela memória que os outros possuem de você. (Taylor, 2012: 218).

Além das relações de parentesco, outra forma de encontrar estabilidade é através do contato com o espírito ancestral *arutam*, que permite que a pessoa veja os outros e a sua própria família pelo olhar do inimigo. Mas essas estabilidades são sempre mínimas. As próprias relações de parentesco só podem produzir certa estabilidade, já que são, elas mesmas, instáveis. Primeiro, porque os parentes morrem e, segundo, porque há sempre uma incerteza sobre os reais sentimentos que alguém nutre pelos outros (Taylor, 2012: 219). E são nesses dois aspectos que a pessoa jivaro está vulnerável. Esses desequilíbrios externos são perigosos, pois podem resultar em doenças (Taylor, 2012: 218-9). Como sugere Vilaça, “although making kinship is a way of ensuring forms, if we consider that kin are made out of others, there always exists a latent

possibility of alteration – that is, of kin revealing themselves to be as they were or as they really are.” (Vilaça, 2005: 459). Se, o parentesco é um processo que visa a construção de corpos, também os corpos produzidos são processuais. E como processos estão sempre inacabados, ou podem mesmo ser revertidos.

Antes de prosseguir, é preciso ainda falar do lugar dos objetos na fabricação do corpo. Segundo Santos Granero (2013), se o corpo é um feixe de capacidades e afecções, ele seria feito de diferentes afetos e capacidades de diversos seres, entre os quais se destacam os artefatos. Segundo ele, a incorporação do outro é indispensável para a fabricação da pessoa, que, dessa forma, se faz plural e compósita. A composição da pessoa a partir da alteridade tem seu princípio no fato de que os parentes são outros e, são eles os responsáveis por formar seu novo parente através da introdução de substâncias e afetos no corpo do seu recém chegado. O autor defende que, entre os ameríndios, todo ser é uma síntese dos esforços combinados de todos os seres que contribuíram – social e corporeamente – para sua existência. “As we have seen, in mythical times, artifacts were the bodies or parts of bodies of primordial human beings. At the end of the times of indifferentiation, they became constitutive of human and others-than-human persons, such as plants, animals and spirits.” (Santos Granero, 2013: 7). Mas a importância dos objetos na construção das pessoas ainda continua importante. Santos-Granero apresenta dois exemplos. O primeiro diz respeito aos Urarina. É comum que as mães tecam redes para seus bebês a partir de partes de animais e vários objetos presenteados pelos parentes. Essas redes moldam, protegem e fortificam o corpo do bebê. O autor passa, em seguida, para o contexto caxinauá. Os bancos que se presentavam a meninos e meninas nos seus rituais de reclusão são feitos de madeira de lupana, dessa forma, eles adquirem dessa árvore o conhecimento de como viver uma vida tranquila.

Objects are important components of the bodies of all living beings, having been incorporate either through primordial process of creation or through ceremonial body-making techniques. The same can be said of objectification of animal and plants subjectivities, which, Urarina hammock rattles or Cashinahua ritual stools, are considered to be vitally important in the production of well-formed and competent human beings. As a result, all living beings appear as composite beings possessing eminently artifactual anatomies. (Santos Granero, 2013: 8).

Stephen Hugh-Jones também apresenta esse argumento para os Tukano (2013). Para ele, as pessoas não só crescem como um conjunto de objetos, que elas ganham, usam, recebem e trocam, mas também esses objetos fazem parte do processo de crescimento e socialização da pessoa. Quando na puberdade, por exemplo, “girls under going puberty seclusion spend their days making pottery, while initiate boys are trained to make basketry. This training is much moral, intellectual, and spiritual as it is technical, for sitting still and making things are forms of

mediation” (Hugh-Jones, 2009: 48-9). Essas habilidades desenvolvidas pelos jovens não são apenas úteis: dominá-las marca o status de adulto entre os Tukano.

Assim podemos entender a proximidade das sugestões de Gell para os objetos, com as teorias da pessoa ameríndia. Não só a agência pode ser reivindicada por diversas entidades, entre as quais os objetos, como também os objetos ajudam a compor a agência humana, fazendo parte tanto da fabricação quanto da composição dos corpos. Na próxima seção voltaremos para a concepção de corpo karajá. A pessoa *inĩ* é formada por diversas peles ou corpos, radicalizando a inadequação dos nossos conceitos de corpo e alma.

3.2 – Tyky: um corpo feito de muitos corpos-peles

A pessoa karajá é composta de inúmeras partes e elementos. A descrição mais detalhada que se pode encontrar hoje na literatura é de Rodrigues (2008). Para o presente trabalho, gostaria de destacar apenas quatro componentes corporais karajá: o *tyky*, o *ky*, o *ty(k)ytyhy* e o *ty(k)ytyby*⁶³.

Tyky pode significar “invólucro”, “casca”, “roupa” ou “corpo” (Rodrigues, 2008: 396). Na bibliografia, a tradução mais usual desse componente é como “pele”. Segundo Toral, “o corpo *tyky*, é o abrigo, o invólucro com qual o *tytyby* se relacionará e que afetará as suas ações” (1992: 143). Bonilla (2000) também ressalta que o termo pode ser usado para designar as roupas industrializadas.

Já o *ky* é um conceito corporal complexo (Rodrigues, 2008: 402). Ele pode ser traduzido de forma geral como “o que está dentro do corpo”, designando tanto “a matéria a partir da qual se constrói os filhos quanto o lócus dos sentimentos, como raiva, tristeza ou alegria.” (Rodrigues, 2008: 402). Segundo Rodrigues,

o sentimento de gostar dos parentes é sentido no *wo*, parte interna da barriga [identificada anteriormente como ‘meu eu interno’], feita da mesma carne/matéria (*ky*) do corpo. Acredita-se que o *wo* está ligado internamente à cabeça e ao ouvido, os lugares do pensamento, não havendo separação entre sentimento e pensamento. Quando alguém está ‘pensando’, também está ‘sentindo’ algo internamente no

⁶³ A pesquisa de Rodrigues (1993, 2008) foi realizadas entre os Javaé. As pesquisas feitas entre os Karajá chegam a descrever somente dois elementos do corpo: o *tyky* e o *ty(k)ytyby* (Donahue, 1982; Petesh, 1992; Toral, 1992). Não é possível confirmar se os Karajá reconhecem apenas esses dois elementos, ou se foram as pesquisas que não se aprofundaram no tema da corporalidade.

wawo, ‘meu eu interno’. No *wo* as pessoas sentem alegria, tristeza, mas “sentem o pensamento” também.” (Rodrigues, 2008: 403).

O sentimento de raiva e de saudade também estão ligados ao *ky*. Assim como a sensação de febre está ligada a esse componente. O sêmen (*nõsy*) do pai é transformação de seu *ky* que formará o corpo do filho. *Kyy*, uma forma deriva de *ky*, designa “os parentes” e o termo *waky* significa tanto “minha carne”, “o que está dentro de mim” quanto “meus parentes”. (Rodrigues, 2008: 404).

O *ky*, a essência da corporalidade, é tanto o que está dentro da carne física, a constituição concreta da matéria, quanto o cerne do pensamento e das emoções, como se estes últimos também fossem “corpóreos”. Nele se manifestam as dores físicas e as emocionais. (Rodrigues, 2008: 417).

O *ky* também é o próprio pensamento, a sede da consciência humana. “*Waraky*, ‘carne da minha cabeça (*wara*)’ é uma das palavras para ‘meu pensamento’.” (Rodrigues, 2008: 404). Outra palavra para pensamento é “ouvido” (*nõhõti*). Rodrigues ressalta a associação entre pensar, compreender bem e ouvir bem: “o ouvido é tanto o pensamento em si quanto o lugar mais exato do pensamento dentro da cabeça.” (2008: 404). A autora não deixa de notar em seu trabalho que os componentes considerados abstrações imateriais por concepções euro-americanas, como os pensamentos, a memória e os sentimentos são, na concepção javaé, parte da corporalidade. “O pensamento não está simplesmente no ouvido, mas ele ‘é’ o próprio ouvido, assim como não está na carne que está dentro na cabeça, mas ‘é’ a própria carne. O mesmo ocorre com a saliva dos grandes cantores ou oradores, que ‘é’ o dom da música ou da fala.” (Rodrigues, 2008: 405).

Ty(k)ytyhy significa, numa tradução literal, “nós mesmos agora” (Rodrigues, 1993: 83). Ele é um componente de individuação, que pertence apenas à pessoa. Ele compõe a porção visível da pessoa e, após a morte, desaparece. A tradução usual do *ty(k)ytyhy* é como “pele verdadeira” (Bonilla, 2000; Rodrigues, 1993). Em sua dissertação de mestrado, Rodrigues sugeriu que esse componente pudesse ser traduzido por “alma”, em oposição ao *ty(k)ytyby*, que seria o “corpo” (1993:83). Veremos adiante que essa não é a melhor opção de tradução, tendo sido descartada na pesquisa mais recente da autora.

O *ty(k)tyby*, é o componente mais explorado pela literatura. Ele é usualmente traduzido como “pele velha”, ou “corpo velho”. Ele é um componente invisível e imortal (Rodrigues, 2008: 417). Toral sugere que os próprios Karajá traduzem esse componente como “espírito”, em oposição ao “corpo” (*tyky*) (1992: 143). Na sua tese, Rodrigues sugere que o *ty(k)tyby* possui dois sentidos:

Esse corpo velho pode ser tanto aquele que permanece após a morte, seguindo para lugares diferentes e podendo voltar para o nível terrestre na forma de uma outra pessoa (junto a um outro ‘corpo de verdade’), como aquela parte do corpo dos aruanãs [*ijasò*] e *worosỹ* eternos que os homens ‘usam’ em seus rituais terrestres. (Rodrigues, 2008: 420).

É o *ty(k)tyby* que se desprende quando uma pessoa sonha (Donahue, 1982: 164), ou quando o xamã faz suas viagens aos outros níveis do cosmo (Petésch, 1992: 97).

Quando uma pessoa dorme, seu *ty(k)tyby* sai de seu corpo e anda por vários lugares – ele pode ir a um lago onde a pessoa costuma pescar, ou andar pela aldeia, por exemplo. Se a pessoa está tendo um pesadelo, se sonha que está sendo perseguida por uma onça, por exemplo, é porque seu *ty(k)tyby* está sendo de fato perseguido, e ele corre até voltar para o corpo, quando a pessoa acorda. Os *hyri* (xamãs) são os únicos que conseguem controlar os vagares de sua “alma”: seu *ty(k)tyby* sai de seu corpo e vai visitar os xamãs mortos poderosos e os Aruanãs [*ijasòs*] nos outros patamares do cosmos – o céu (*biu*) e o fundo das águas (*berahatxi*); ele pode também entrar no corpo de diversos animais e andar pelo mundo como eles andam, e isso com diversas finalidades. (Nunes, 2012: 105).

Apesar da sua invisibilidade, “a pele velha tem fígado, coração e todos os órgãos internos, mas só o xamã pode ver. Não só os traços físicos, mas qualidades como ‘temperamento’, ‘humor’ ou ‘gênio’ podem ser reconhecidas em uma criança como sendo de alguém que já morreu” (Rodrigues, 1993:82). O *ty(k)tyby* de algum parente falecido é reintroduzida entre os vivos pelo xamã (Toral, 1992a: 143), ou apenas volta para um novo *tyky* (Nunes, 2012: 406). A pele velha pode ressurgir entre seus descendentes ou em alguém de outra família (Rodrigues, 1993: 83).

Os outros componentes do corpo e o *ty(k)tyby* participam um do outro (Toral, 1992a: 143; Nunes, 2012: 106). O que acontece com um reflete no outro: se, durante o sonho, o *ty(k)tyby* for morto, a pessoa também morre; além disso, tudo que se usa no corpo fica no *ty(k)tyby*. “Por isso que os objetos das pessoas são enterrados junto com ela e que, quando os parentes vão levar comida ao túmulo de uma pessoa falecida, podem levar também cigarros, se a pessoa fumava.” (Nunes, 2012: 106). Não só aquilo que se usa no corpo se liga a ele, mas também

tudo que sai do corpo está em ligação com o que existe dentro dele, com o *tytyby*. Assim a urina, cabelo, fezes, o rastro na terra, as unhas, o cuspe etc., são coisas poderosas para se entrar em contato com o *tytyby* de seu proprietário. Podem ser utilizadas, por exemplo, para fazer um malefício (Toral, 1992a: 146).

Dessa forma, se entrevê a importância das coisas que entram em contato com o corpo, como os ornamentos, e a pintura corporal.

A ornamentação corporal karajá é muito elaborada. Ela envolve pintura corporal, brincos (*kuè* e *dohoruè*), braçadeiras (*dexi* e *desiraru*) e perneiras (*dekobutè* e *walairi*), adornos peitorais (*myrani* e *lokura woku*), cintos tecidos, tanga feminina (*inytu*) e saio masculino (*wetakana*), além de diversos cocares e diademas (*rahetô*, *latenirà*, *lòri-lòri*).

Fig. 37 – Adornos corporais karajá.

Fonte: Whan, 2010.

Todos os ornamentos são produzidos pelas mulheres. Elas dedicam grande parte de seu tempo à confecção desses enfeites. Alguns desses ornamentos são específicos para diferentes momentos da vida, enquanto outros acompanham a pessoa por toda a vida, como o *myrani*, que vai sendo substituído conforme a pessoa cresce. Durante minha estada em Santa Isabel, as únicas pessoas que pude ver ornamentadas diariamente foram as crianças pequenas.

Segundo Clarice Cohn, entre os Xikrin, “a ornamentação da criança expressa o cuidado que ela recebe de sua mãe, e esta procura mantê-la sempre ‘bonita’ e adequadamente apresentada.” (2000a: 147). A autora também aponta que a pintura corporal tem papel importante no processo de parentamento da criança, caracterizando-a como “fator

humanizador” (Cohn, 2000a: 144). Se a pintura corporal está presente por toda a vida da pessoa, ela apresenta características específicas para as crianças, que são pintadas em casa por suas mães que têm liberdade na escolha dos motivos, em oposição aos adultos que são pintados coletivamente com motivos já definidos de antemão (Cohn, 2000a: 135). Outro ponto a ressaltar é que a pintura das crianças pequenas é a única que pode ser deixada incompleta, o que é impensável para um adulto. Mas Cohn ressalta:

está claro que a pintura corporal é um importante fator socializador, e por essa razão é impressionante que essa ação socializadora possa ficar inacabada. É importante mencionar, porém, que a mãe não deixa de demonstrar algum desagrado quando isso acontece, e fica obrigada a justificar para as outras mulheres, que não deixam de comentar o fato, suas razões. (Cohn, 2000a: 147).

A pintura corporal karajá, apesar de apresentar grande semelhança com a pintura Kayapó, tem importantes elementos que a diferenciam (Toral, 1992b: 191). Primeiramente, entre os Karajá, ela pode ser aplicada por homens e mulheres. Outra característica marcante apontada por Toral é que:

a pintura corporal não está rigidamente ligada à função de especificar o status de seu usuário no contexto ritual. À exceção das pinturas de iniciação, ela é apenas um dos itens que compõem a ornamentação do corpo. (...) Uma criança de sete anos pode perfeitamente usar a mesma pintura utilizada por um homem maduro no mais alto cargo da hierarquia cerimonial. (Toral, 1992b: 202).

A pintura corporal karajá não informa sobre a posição da pessoa, nem sobre seus encargos rituais. Segundo Toral, ela se relaciona com os eventos e ocasiões, mas acima de tudo está ligada a momentos de prazer e alegria, como o das festas e rituais (Toral, 1992b: 202). As pessoas que fazem maior uso da pintura corporal são aquelas com maior proeminência na ação ritual: os jovens solteiros, *hàri*, os organizadores das festas (*ixỹwedu* e *ixỹtyby*) e os jovens em processo de iniciação (Toral, 1992b: 202). O autor mostra que nas aldeias com menos atividade ritual, a pintura corporal se torna menos frequente, chegando a classificá-la como “exercício de desenho” (Toral, 1992b: 192). Entretanto, ele ressalta que quando feitas, as pinturas corporais são em geral realizadas nos braços, pernas e rostos de crianças e jovens, o que pode indicar a maior importância da pintura para esses corpos mais novos. Outro aspecto interessante é que as pinturas que marcam passagens cruciais do ciclo de vida, como o *jyrè*⁶⁴, são mantidas na maioria das aldeias, mesmo que seja necessário viajar para as aldeias que continuam a realizar o ritual de iniciação *hetohokỹ*. (Toral, 1992b: 192-3).

⁶⁴ Os *jyrè* são os meninos durante o período de iniciação, veremos em detalhes na próxima seção.

Fig. 38 – Momentos de pintar o corpo.

Fonte: Toral, 1992b.

Logo que a criança *inỹ* nasce, já é preciso pintá-la com urucum, furar sua orelha e colocar-lhe perneiras de algodão (Donahue: 1982: 115); esses ornamentos a ajudam a crescer (Lipkind, 1948: 183), mas principalmente a se tornar corpo-parente daqueles que a ornaram. Esse é um ponto importante. Os ornamentos estão ligados a diferentes momentos da vida⁶⁵, no entanto, não existem apenas como marcação, ou símbolo de um estágio. Esses objetos agem sobre o corpo. Como sugere Yano para os Caxinauá,

a introdução paulatina de brincos, espinhos nasais, perfuradores labiais e tatuagens exige perfuração prévia de certas partes do corpo, produzindo, assim, marcas indelévels; longe de exprimir a passagem de um estado a outro – enquanto uma ruptura –, a ornamentação expressa o caráter progressivo da formação da pessoa e, simultaneamente, tanto consagra uma dada etapa do desenvolvimento quanto contribui para instaurá-la. (Yano, 2009: 55-6).

Por isso, também outros tipos de ornamentos, como as roupas de *tori*, influenciam no corpo. Junto com os alimentos industrializados, como o sal, as roupas de *tori* são instâncias de

⁶⁵ O ciclo de vida karajá será explorado em detalhes na próxima seção.

transformações do corpo (Bonilla, 2000: 78)⁶⁶. Esses elementos também compõem o corpo e se ligam ao *ty(k)ytyby* da pessoa.

Fig. 39 – Menino ornamentado sobre suas roupas de *tori*.
Fonte: Catálogo Prêmio Culturas Indígenas - Edição Xicão Xukuru (2007).

O *ty(k)ytyby* não é apenas um componente das pessoas karajá, outros seres também o possuem (Toral, 1992a: 143), como os *ijasò* (Rodrigues, 2008: 419), os estrangeiros (*ix̃ju*) e os animais (Nunes, 2012: 105). Também é possível que um corpo tenha mais de um *ty(k)ytyby*. Isso pode ocorrer por ter sido deliberadamente colocado ali pelo xamã a pedido da família. Nunes relata essa possibilidade:

Quando uma criança morre muito pequena, os pais podem pedir a um xamã que a traga de volta. O *hyri* pode trazer o *ty(k)ytyby* e colocar junto com o próximo filho do casal. Assim, o segundo filho vira com dois *ty(k)ytyby*: o dele mesmo e o do irmão que morreu. Isso acontece porque a criança não sobreviveu apenas com seu próprio *ty(k)ytyby*. Então ele é colocado junto com o irmão para que, com dois *ty(k)ytyby*, ele “agente o tranco”. (Nunes, 2012: 110-1).

Ou ele pode ainda ter se introduzido de forma escusa no corpo, nesse caso, segundo Toral, os corpos se tornam arena de embates violentos e podem sucumbir (1992a: 144).

Depois que a pessoa morre, o *ty(k)ytyby* é o componente que permanece. Se a morte que ocorreu foi violenta (afogamento, assassinato ou suicídio), ele se transforma em *(k)uni*, uma entidade perigosa, que causa bastante medo, principalmente entre os parentes daquele que morreu (Toral, 1992a: 143; Nunes, 2012: 106; Pétesch, 1992: 105). Nos primeiros dias de morte,

⁶⁶ Para etnografias das transformações operadas no corpo *inĩ* através do contato com roupas, comida e objetos dos *tori* ver Bonilla (2000) e Nunes (2012).

o *(k)uni* se torna especialmente perigoso, portanto, ele deve ser apaziguado com oferendas de comida (Donahue, 1992: 165).

O *uni* fica mexendo nas coisas da casa, batendo portas, fazendo barulho, como de tomar água, derrubando coisas, etc. São como mortos inconformados com a súbita separação de seus semelhantes. O *uni* é como um *tytyby* “bravo”, especialmente apavorante aos vivos e fatal aos demais mortos. Os Javaé e os Karajá revelam especial temor aos *uni*. Após mortes violentas, famílias inteiras transferem-se para a casa de seus pais, unindo-se no medo aos *uni*. Aparições horripilantes são mencionadas. Depois de um tempo o *uni* “sossega” e se conforma a viver seu destino. (Toral, 1992a: 211).

Quando uma pessoa sofre uma morte normal, seu *ty(k)tyby* se juntará aos *worosỹ*, o coletivo dos mortos ligados a uma aldeia (Toral, 1992a: 211; Nunes, 2012: 106). O *(k)uni* também é integrado ao coletivo depois de um certo tempo (Toral, 1992a: 211; Rodrigues, 2008: 359). Depois que morre, o *ty(k)tyby* da pessoa é recebido pelos *worosỹ*, que o levam para pescar, dois dias rio acima (*ibòdò*) e dois dias rio abaixo (*iraru*) (Toral, 1992a: 211). Passado esse primeiro período, a família deve levar comida, como mandioca, peixe e água, e acender um fogo no cemitério (Donahue, 1982: 164). Nunes diz que o *ty(k)tyby* tem que passar por várias provas antes que possa se unir aos *worosỹ* (2012: 106). “Os *worosy* levam uma vida de privações, nus, comendo porcarias, peixe cru, bebendo água estragada, verde, que encontram no mato, com frio e com saudades de seus parentes que continuam a viver.” (Toral, 1992a: 211). Os *worosỹ* demoram a se adaptar às suas novas condições de existência e procuram sempre estar em contato com os parentes vivos (Toral, 1992a: 212).

Os *worosỹ* são muito presentes na vida karajá, e acompanham aqueles que realizam atividades fora do espaço social (aldeia), eles constituem uma proteção permanente contra os perigos inerentes da vida na terra (Pétesch, 1992: 107). Segundo Nunes,

Quando os Inỹ vão comer, seus mortos estão junto deles, e é por isso que, antes da refeição, se faz o *xiwe*, uma espécie de reza pela qual as pessoas pedem proteção para os *worosỹ* e chamam-nos para comer. Eles também acompanham os vivos em suas atividades diárias, como pescarias, idas ao mato para coletar frutas, pegar madeira ou outros materiais, etc. Os *worosỹ* protegem os vivos. (Nunes, 2012: 106).

Segundo Pétesch, os *worosỹ* gerem as relações de predação entre os Karajá e os *irodu* (os mamíferos terrestres). Para ela, as oferendas de comida cozida são dadas em troca de que os mortos providenciem caçadas bem sucedidas (1992: 107).

As mortes entre os Karajá são, geralmente, creditadas à feitiçaria (Donahue, 1982: 162; Toral, 1992a: 211). Segundo Fénelon Costa, “a morte das crianças é recebida com grande aflição. A acusação de feitiçaria é mais forte quando morre uma criança que quando se trata de um velho, conforme pudemos observar em Santa Isabel, embora seja comum essa acusação

também quando morrem os adultos" (1968: 81). Essas acusações são feitas nos choros rituais⁶⁷ performatizados pelas mulheres (Rodrigues, 1993: 372).

Fig. 40 – Cerâmica representando o choro ritual junto à sepultura.

Fonte: Whan, 2010.

Depois de explorar os diversos aspectos do *ty(k)ytyby*, podemos voltar a questão da sua tradução enquanto “alma”, em oposição ao *ty(k)ytyhy* como “corpo”. Essa proposta é inicialmente apresentada por Rodrigues em sua dissertação de mestrado, e descartado pela mesma autora, anos mais tarde, em sua tese. Depois da extensa pesquisa realizada durante o doutorado, Rodrigues passa a defender que tudo que existe na realidade javaé é dotado de uma corporalidade: os corpos celestes são originados de corpos humanos, os animais são ex-corpos

⁶⁷ Os choros rituais são chamados de *ibru* pelos Karajá e *iburu* pelos Javaé. Patrícia Rodrigues (2008) apresenta uma detalhada descrição dessa prática feminina. Segundo a autora, essa é uma fala formalizada que é associada à musicalidade e que deve ser improvisada: “seu conteúdo requer grande capacidade oratória e de memória.” (Rodrigues, 2008: 448). As músicas masculinas e os choros femininos não podem ocorrer simultaneamente, por isso, quando alguém morre todas as atividades rituais são interrompidas. Qualquer mulher da família pode chorar aquele que morreu, mas poucas têm essa habilidade, que é muito apreciada e confere muito prestígio à mulher e a sua família. Os choros devem conter dois temas: por um lado, a saudade e orgulho do morto, e por outro, os acusamentos. O primeiro tema exige grande conhecimento do passado, e o segundo demanda coragem. Segundo Rodrigues, “normalmente, essa expressão intensa de raiva é dirigida ao xamã e sua família, que é identificado nominalmente durante as acusações. (...) Nesse momento, cabe aos ofendidos apenas escutar, calados. As mulheres mais sábias são tidas como as especialistas em identificar, no emaranhado caótico das relações cotidianas, os nexos de sentido que explicam a morte de alguém, as causas e intenções ocultas por trás dos feitiços que se manifestam como doenças.” (Rodrigues, 2008: 454). A autora atribui aos choros rituais o caráter de destruição do *status quo*: “a acusação nominal e pública de ações condenadas, crimes, omissões ou intenções imorais durante os choros rituais é uma forma muito temida de destruição moral da pessoa, principalmente, porque os acusados não podem revidar na hora, diferentemente das músicas compostas pelos homens, em que se evita mencionar os nomes dos envolvidos e se tem o direito de resposta imediata.” (Rodrigues, 2008: 461-2). Ela também nota a existência de um choro masculino, o *kumamỹhii*, que ocorreria muito raramente (Rodrigues, 2008: 453).

humanos, as plantas eram corpos antes de se calarem, a dimensão espacial é concebida dentro de uma linguagem corporal e mesmo o fluxo temporal é diretamente proporcional ao fluxo das substâncias corporais (2008: 369). A própria pessoa é composta de diversos elementos corpóreos. Não só o corpo (*tyky*) e o *ky*, mas também o *ty(k)ytyhy* e *ty(k)ytyby* são peles ou corpos. É por isso que Rodrigues faz nova opção por traduzi-los, respectivamente, como “corpo de verdade” e “corpo velho” (2008: 418). Se por um lado os Javaé traduzem ambos como “espírito” ou “alma”, por outro, “tanto o corpo velho ou invisível quanto o de verdade ou visível são igualmente ‘corpos’, uma vez que são dotados dos órgãos e todo o resto que constitui a sua materialidade.” (Rodrigues, 2008: 418). Tanto a tradução como “alma” quanto a tradução como “corpo” parecem insuficientes para expressar os componentes da pessoa karajá. Aqui não se tem uma dualidade entre corpo e alma, mas uma relação entre diferentes tipos de “corporeidade” que compõem a pessoa. A tradução dos componentes como diferentes “peles” apresenta-se, portanto, como uma alternativa interessante para essa dualidade.

Fig 41 – Cerâmica representando o parto.

Fonte: Whan, 2010.

No capítulo anterior, já abordamos algumas questões sobre o nascimento. Voltaremos ao mesmo assunto, retomando pontos que foram deixados de lado na reflexão anterior. Quando uma mulher engravida, ela continua suas atividades normalmente, e sua dieta não se altera até os últimos dias de gravidez (Donahue, 1982: 111). O parto acontece na casa em que vive a mulher, sob uma esteira, e no momento do nascimento o pai deve se deitar numa rede em outra parte da casa. (Donahue, 1982: 112). A mulher que recebe o bebê normalmente é a mãe da moça (MM). Assim que o nascimento ocorre, o cordão umbilical é cortado, o bebê é lavado com água morna, e totalmente pintado em urucum. A pintura protege o recém-chegado de doenças. A placenta é enterrada na floresta, assim como o cordão umbilical quando seca e cai. (Donahue,

1982: 113). Logo nos primeiros dias, as orelhas dos meninos e meninas são furadas, e nelas são postas cordões de fibras. Nas articulações das pernas são atadas tiras de algodão tingidas de urucum, o que assegura crescimento da criança. (Donahue, 1982: 98). O avó ou tio deve moldar a criança, para assegurar que seu corpo seja forte e bem formado (Donahue, 1982: 115).

Após o parto, os pais devem iniciar as práticas de *couvade*. Eles não devem manter relações sexuais por um longo período de tempo (Donahue, 1982: 119). O pai não deve comer ou beber nada além de água até que o umbigo (*binoti*) da criança seque (Nunes, 2012: 118). Antes de cessar o jejum, ele é escarificado por outro homem nos braços, pernas e costas com dentes do peixe cachorra. Ele também deve induzir o vômito e beber uma mistura de água com pimenta. Todos esses procedimentos fortalecem e o fazem não-preguiçoso. (Donahue, 1982:122). A mãe também não deve comer nada além de *caluji* (bebida não-fermentada feita principalmente a base de milho) (Nunes, 2012: 118). O casal não deve sair de casa e ficar andando pela aldeia (Nunes, 2012: 118).

Essas restrições estão ligadas ao estado de fragilidade em que se encontram pai, mãe e filho: “as abstinências mais rígidas duram até que o umbigo da criança caia, pois esse é um sintoma de que seu corpo já se enrijeceu, que o bebê já ficou ‘durinho’.” (Nunes, 2012: 119). Não se deve esquecer que o processo de aparentamento ocorre através do controle do fluxo de substâncias que entram e saem do corpo. O momento de chegada da criança entre seus parentes é um momento de fragilidade, em que seu corpo e de seus parentes (principalmente o pai e a mãe) estão definitivamente abertos. É preciso esperar que o corpo do recém-nascido alcance um fechamento mínimo para que ele possa ser visto por aqueles que não são seus parentes próximos (Nunes, 2012: 119).

A comida também é de extrema importância na formação dos corpos. Além do essencial ato de comer junto, o que se come também é importante. Atualmente, a alimentação karajá está dividida entre “comida de *tori*” e “comida de índio” (Nunes, 2012: 138). Segundo Nunes, a “comida *inỹ*” é composta por abóbora, mandioca, melancia, farinha de mandioca, peixes de escama, carne de caça e, em especial, tartaruga e seus ovos, “o alimento *inỹ* por excelência” (2012: 138-9). Os peixes comidos pelos *inỹ* são pacu, matrinhã, papa-terra, aruanã, cachorra, curvina, pirarucu, caranha, etc.; os animais caçados são a paca e o porcão queixada e, eventualmente, a anta.

Ao nascer, uma criança ganha vários nomes (Rodrigues, 2008: 556). Qualquer parente pode dar nomes à criança (Donahue, 2012: 127), mas há uma expectativa de que os avós doem algum de seus nomes à criança (Rodrigues, 2008: 674). Segundo Rodrigues, “o primogênito de

um casal tem o direito de herdar o nome principal de um dos avós verdadeiros, dependendo do seu sexo” (2008: 556). Ela ressalta que esse nome principal é o que tem mais valor dentro da série de nomes dos avós, que também podem dar nomes daqueles que já faleceram. Entre os nomes recebidos, os pais escolhem o nome pelo qual a criança será conhecida (Donahue, 2012: 128). Rodrigues sugere que os nomes familiares são distribuídos segundo um critério de ordem de nascimento: “os nomes mais importantes vão sendo distribuídos aos primeiros netos (filhos dos primeiros filhos), e assim sucessivamente, sobrando os nomes menos importantes aos últimos netos (filhos dos últimos filhos).” (2008: 671). Mas, a autora ressalta que o critério da transmissão de nome, e o número de nomes que uma criança recebe, não estão apenas associado a posição automática da criança na genealogia, também dependem da capacidade do casal em cultivar a “riqueza de parentes”, em cultivar a quantidade daqueles “considerados parentes”. (Rodrigues, 2008: 672). É importante notar que os nomes podem transmitir todo tipo de qualidades entre as gerações, essas qualidades que eles transmitem são inerentes ao *ky* (Rodrigues, 2008: 412).

3.3 – O ciclo de vida karajá

Muito já foi dito sobre o ciclo de vida karajá e diversas interpretações foram apresentadas por diferentes etnólogos. O conhecido artigo de Diestchy (1978) propõe que o ciclo de vida karajá seja marcado por graus de idade: “focos de luz que incidem aqui e ali sobre eles, especialmente nos pontos de transição” (1978: 69). Donahue sugere que os Karajá possuam um sistema de categorias de idade (*age-grade system*), mas logo ressalta que a transição de um estágio para o outro não tem ponto definido no tempo que os separe – com exceção de alguns que envolvem momentos rituais (1982: 96). Já para Toral, os mesmos termos apresentados pelos etnólogos anteriores designam uma sucessão de diferentes estados que compõem o ciclo de vida (1992: 61). Rodrigues, por outro lado, concebe o ciclo de vida javaé como o acúmulo e perda da energia vital: o processo de acúmulo ocorre a partir do nascimento via alimentação e substâncias energéticas como o jenipapo, já a perda de energia vital tem início com as relações sexuais, principalmente com o nascimento primeiro filho – esse seria o momento em que os corpos dos pais até então fechados se abririam e iniciariam seu processo de perda de energia e morte (2008: 344).

Na bibliografia sobre as *ritxo(k)o*, a ideia de “graus de idade” de Diestchy e “categorias de idade” de Donahue tornou-se recorrente, tendo sido explorada por Chiara (1970), Campos (2007) e Whan (2010). A ênfase dada na ideia de “categorias” por esta bibliografia deixou uma

sensação de que as “categorias de idade” formavam uma classificação rígida, reproduzida na cerâmica⁶⁸. Acredito que não seja bem disso que se trata.

Primeiramente gostaria de explorar o contexto Xavante, que apresentam um sistema de classes de idade (*age-sets*) e de categorias de idade (*age-grades*). Segundo Lopes da Silva, “categorias de idade dizem respeito às fases do ciclo de vida tal como reconhecidas pelos Xavantes e diferem no caso dos homens e das mulheres.” (Lopes da Silva, 1986: 63). Já as classes de idade, apesar de poderem ser usadas na classificação de homens e mulheres, são mais atuantes para o grupo masculino: “as classes de idade são grupos incorporados, nominados e formados por rapazes que convivem juntos na casa dos solteiros durante o período de três a cinco anos de preparação mais intensa que precede às cerimônias de iniciação.” (Lopes da Silva, 1986: 63). Outro ponto importante ressaltado pela autora é que os nomes pessoais, que a pessoa vai adquirindo ao longo da vida, são, muitas vezes, associados às categorias de idade, enquanto as classes de idade são nominadas coletivamente (Lopes da Silva, 1986:65). O que ela busca mostrar é que os nomes pessoais não estão ligados às categorias de idade, mas são expressão de conquistas e aumento da força vital. Por outro lado, as mudanças entre categorias de idade podem ser pensadas na mesma chave: ocorrem por causa do processo de maturação da pessoa (Lopes da Silva, 1986: 134). A não ser no caso masculino, que tem uma passagem entre categorias marcada por ritual de iniciação coletivo, as passagens entre categorias de idade decorrem de desenvolvimentos que se expressam no corpo: o endurecimento do corpo, o crescimento dos seios, o primeiro filho, etc. (Lopes da Silva, 1986: 133).

Já no caso Kayapó Mëbêngôkre, afirma Lea, não há classes de idade, esses grupos que mantém identidade corporada e passam juntos por uma série de ritos, apenas categorias etárias, que “dizem respeito à trajetória individual pelo ciclo de vida, definido em termos fisiológicos e culturais.” (2012: 159). Não entrarei nos detalhes apresentados pela autora devido a riqueza com que os Kayapó caracterizam seu ciclo de vida. O que gostaria de salientar, entretanto, é que ao descrever as diferentes categorias, a autora mostra que as passagens também são marcadas por desenvolvimentos corporais: endurecer o corpo e começar a andar, obter autonomia em relação à mãe e brincar com outras crianças, início da participação em atividades como caça ou colheita de tubérculos, crescimento completo do corpo, primeiro filho, primeiro neto, etc. (Lea, 2012: 159-66). Cohn descreve também a importância das passagens,

⁶⁸ Elas também sugerem que a pintura corporal caracteriza as diferentes categorias. Mas é importante ressaltar que com exceção da pintura realizada no menino iniciando (*jyrè*), não há grafismos exclusivos para as diferentes categorias, nem para diferentes encargos rituais (Torral, 1992b: 191).

mais do que as próprias categorias: a mãe deve perceber quando o corpo do recém-nascido ficou duro, começar a falar marcam a próxima passagem, assim como a busca pelos companheiros de mesma idade e assim por diante. (2000a: 88-91).

Essas descrições evidenciam que as categorias de idades Jê apontam para uma fina e rica observação das pessoas e das habilidades que demonstram através de suas relações. Um afastamento para outras regiões etnográficas podem também nos ajudar a repensar essas questões, respeitando as devidas distâncias e diferenças. Gostaria de retomar aqui as reflexões de Yano (2009) sobre o ciclo de vida caxinauá. Segundo a autora, há quatro etapas que a bibliografia reconhece como constituindo o ciclo de vida caxinauá (infância, juventude, maturidade e velhice) e que possuiriam passagens claras e pontuais (2009: 56). O ponto notado por Yano é que se existe uma passagem bem marcada da infância para a juventude pelo ritual *nixpu pima*, as outras passagens não o são: mesmo entre os Caxinauá parece não haver consenso (2009: 57). Por isso a autora conclui:

Não é a “idade”, mas sim a capacidade de zelar pelo corpo de outrem – e como isto (re)incide em seus respectivos corpos –, portanto, que aparentemente orienta a linearidade da existência caxinauá: “Se, afinal, são o pai e mãe que fazem a criança, quem poderia fazer o pai e a mãe senão ela?” – colocou Tânia Stolze Lima (2005: 144) tão bem em palavras. É com a chegada do primogênito que o casamento é consumado e o jovem casal assume as responsabilidades como esposa e mãe, marido e pai; pode-se dizer, nesse caso, que o mesmo valeria para as crianças que vêm a se tornar irmã e irmão mais velhos – respectivamente, *txipi* e *hutxi*: à medida que o bebê deixa de mamar e passa a se alimentar de banana cozida e macaxeira, finda o resguardo e seus pais retomam as atividades. Caberá aos filhos mais velhos – em particular à *txipi* –, então, assistir os mais novos (*ixu*): dão-lhes de comer, banham seus corpos, colocam-nos na rede para dormir. Assumir o papel de mais velho implica em zelar pelo mais novo, tal como um avô zela pelo neto e um pai pelo filho – trata-se, portanto, de relações duplamente orientadas, constituintes do corpo daquele que é assistido e daqueles que dispensam sua atenção a este último. (Yano, 2009: 57-8).

Essa proposição é muito semelhante a que apresentamos no capítulo anterior sobre a avó e neta: a primeira faz-se ao mesmo tempo em que faz a segunda através de atos de alimentação, cuidado e carinho. O processo de formação da pessoa, portanto, é de duas vias: “não somente constitui aquela que recebe tais cuidados, como também quem os dispensa em relação a alguém” (Yano, 2009: 56).

Outro contexto que apresenta reflexões interessantes é o dos Piaroa. Segundo Overing, entre eles há apenas quatro palavras pelas quais descrevem estágios do ciclo de vida: *muáya* (homem jovem), *bü’o i’so* (homem velho), *muáyahu* (mulher jovem) e *bu’a i’sahu* (mulher velha)

(1989: 176-7). A autora, entretanto, não se surpreende com a falta de interesse dos Piaroa em distinguir estágios do desenvolvimento porque para eles a maturidade é uma questão altamente relativa.

one's *ta'kwakomená* (will, responsibility) may be well developed, but not one's *ta'kwanya* (knowledge and capabilities). Moreover, one may lose mastery over what has previously been attained. Particular knowledge and capabilities, and this is more true for men than women, are gradually learned true life, and maturity must therefore always be judged relatively in terms of 'maturity for what?'. Finally, since the acquisition of much knowledge is made only by personal choice, a person may remain a child with respect to a particular knowledge for all his/her life. (Overing, 1989: 177).

Overing evidencia, dessa maneira, o papel da autonomia pessoal no processo de formação da pessoa Piaroa. Veremos na próxima seção que este é um processo ligado a busca por saberes.

Se o contexto Piaroa é bastante distante⁶⁹ daqueles apresentados pelos povos Jê, eles podem ajudar a perceber questões que também atuam por trás da fina classificação etária. Também entre os Karajá, são apenas algumas etapas que são marcadas por rituais. A maioria das passagens depende menos de cerimônias do que da demonstração de capacidades por parte da pessoa. Quando crianças, os *inĩ* tornam-se grandes (*hykĩ*) demonstrando que desenvolveram seu corpo, através do crescimento dos seios e do pênis. Quando adulto, os jovens demonstram que desenvolveram sua capacidade reprodutiva ao ter filhos. Assim como também entre os Xavantes e Kayapó as passagens se dão através da demonstração de desenvolvimento corporal. Pretendo ressaltar aqui que essas não são classificações rígidas, mas sim um modo refinado de observar as capacidades que cada pessoa desenvolve através de sua autonomia pessoal. A seguir descrevo as categorias karajá reconhecidas pela bibliografia.

a- Tohokua

Assim que nasce a criança é *tohokua* (Torai, 1992a: 113), que significa aquela que chupa no peito (Donahue, 1982: 125). Nesse período a criança ainda tem o corpo

⁶⁹ Joanna Overing descreve essa diferença nos seguintes termos: "Quando comparada à organização altamente ritualizada das sociedades do Brasil Central e ao layout bem conceitualizado das aldeias do Noroeste Amazônico, os grupos de parentesco endogâmicos dos ameríndios das Guianas aparecem como amorfos e fluidos. Nas Guianas, não há arranjos espaciais complexos que reflitam a ordem da vida social. Não há tampouco grupos de nomeação, metades que estabeleçam trocas rituais umas com as outras, refletindo cerimonialmente uma visão particular do ordenamento cosmológico ou expressando um eterno ordenamento do 'outro mundo' pelo passado mítico. Não há ritual para declarar o elaborado intercruzamento das unidades pelas quais a sociedade se reconstitui. À primeira vista, os grupos sociais guianeses são atomísticos, dispersos e altamente fluidos em sua forma." (Overing, 2002: 122).

mole. Os pais preocupam-se muito com o desenvolvimento da criança, e em seu corpo passam muitos remédios para assegurar seu crescimento, como raízes que asseguram um crescimento rápido e ervas que devem ser esfregadas no joelho da criança durante o banho para que ela logo comece a andar (Donahue, 1982: 126). “Até essa fase de sua existência a vida da criança é algo que diz respeito basicamente ao seu grupo doméstico. A primeira cerimônia a que ‘comparece’ é a do consumo de alimentos sólidos, feita em casa e que reúne principalmente sua própria parentela.” (Toral, 1992a: 113).

b- Ulado

A criança na primeira infância. É acrescido de pós-fixos que descrevem o desenvolvimento da criança – ficar no colo, sentar, se arrastar, ficar em pé, andar (Toral, 1992a: 105). Segundo Donahue, é só quando a criança começa a engatinhar e se tornar mais independente que sua morte será creditada a um feiticeiro (1982: 103). As crianças pequenas são tratadas com muita gentileza, carinho e paciência. Elas dormem com os pais ou com os avós e estão sempre em contato físico com alguém, apenas quando aprendem a andar se tornam mais independentes (Donahue, 1982: 126). Nessa etapa as crianças precisam de muita proteção, pois se encontram em estágio frágil e vulnerável, por isso, são invocados diversas categorias de protetores (*ijasò*, *brotyré* e diversos tipos de animais de estimação (*nohõ*) como pássaros e cachorros novos. (Toral, 1992a: 105).

c- Weryry e Hirari:

Depois que a criança começa a andar os meninos passam a ser chamados de *weryry* e as meninas de *hirari* (Toral, 1992a: 114). Donahue credita a passagem para estas etapas ao desmame. O mesmo autor sugere que é nessa fase que as diferenças sexuais começam a ter mais importância e se passa a corrigir as falas da criança (Donahue, 1982: 127). Segundo ele, há poucas restrições às crianças: elas não podem ir à casa dos homens e algumas comidas são consideradas pesadas. (Donahue, 1982: 128). “Algumas meninas aparecem como ajudantes da mãe, dando conta de boa parte das tarefas domésticas.” (Toral, 1992a: 114). É a partir dessa etapa que as meninas passam a brincar com suas *ritxo(k)o* (Dietschy, 1978: 70).

d- *Weryryhykỹ e Hirarihykỹ*

É o final da infância. Quando os testículos e os seios começam a crescer, passa-se a usar o sufixo *hykỹ* para se referir aos meninos e meninas (Donahue, 1982: 128). Nessa etapa, os meninos podem ter seu lábio perfurado no fim do *hetohokỹ*. (Toral, 1992a: 114). Segundo Donahue as meninas ficam mais próximas à sua casa e ajudam com algumas atividades; já os meninos, passam bastante tempo com outros de sua idade, criando laços de camaradagem (1982: 129).

e- *Jyré*

Jyré significa ariranha, mas também é o termo usado para designar os meninos durante o período de iniciação. Eles têm seus corpos pintados inteiramente de preto e os cabelos cortados bem curtos. (Toral, 1992a: 115). Com o tempo, a pintura vai recebendo aberturas para os braços, pescoço e face. Segundo Toral,

Nos diversos processos de iniciação o *jurè* chega a dormir até uma semana na Casa Grande ou no *Hetokrè*, retornando rapidamente à aldeia somente para fazer suas refeições. Posteriormente passam a voltar a dormir na casa de seus pais, mas fazem a maioria de suas refeições no *Hetokrè*, onde passam o dia junto com seus companheiros de idade praticamente até que se case. O que conseguem para comer é fruto de doações de suas famílias ou de outras a quem os jovens visitam através de diferentes *ijasò* e *aõni*, sendo coletivamente dividido e consumido no *ijoina*. Doravante, o lugar do jovem é no *ijoina* e no *Hetokrè*. Uma vez em processo de admissão os meninos são instruídos a não contarem para as mulheres e crianças como são feitas as representações de seres cosmológicos e a manterem segredo a respeito das coisas dos homens de maneira geral. O processo de iniciação é um aprendizado formal de técnicas de canto, dança, desenho, trançados de palha para confecção de máscaras e de relacionamento com esses seres. (Toral, 1992a: 115).

Fig. 42 – *Jyré*.

Fonte: Toral, 1992b.

f- *Weryrybò e Ijado(ko)ma*

Depois das iniciações as moças passam a ser chamadas de *ijado(ko)ma* e os rapazes de *weryribò*. A partir dessa etapa, eles já podem se casar (Toral, 1992a: 116-8). Segundo Rodrigues, “moças e rapazes estão sujeitos a uma série de normas que envolvem a posição correta de dormir, de comer, de andar, de se sentar, de remar e de tudo mais que envolva o uso do corpo.” (1993: 117).

Os rapazes não trabalham de maneira contínua até que casem, reúnem-se cotidianamente no *ijoi* (Toral, 1992a: 116). Os rapazes andam muito enfeitados e entre eles encontram-se os lutadores (*ijesudu*) (Toral, 1992a: 116). “Gastam seu tempo em brincadeiras, intrigas amorosas inconseqüentes, deslocando-se sempre em turmas, que reúnem os que pertencem à mesma categoria de idade.” (Toral, 1992a: 116).

Depois da menstruação, a menina passa pela *hirarixanamy* (iniciação feminina). A partir de então, ela não irá sozinha para nenhum lugar além da aldeia (Donahue, 1982: 130). Até o casamento, as moças irão compor um grupo cerimonial efêmero participando das *ijasò anarakã* (festas de *ijasó*) como dançarinas (*adusidu*) (Toral, 1992a: 118). Donahue nota que há uma redução dos trabalhos realizados pelas moças em relação às *hirarihykỹ*, principalmente durante as festividades (Donahue, 1982: 131).

Essa é uma fase valorizada entre os Karajá. Segundo Rodrigues, “aos rapazes e moças sempre é reservada todos os dias a parte central dos peixes, considerada a melhor parte, enquanto os velhos comem a cabeça e o rabo.” (1993: 117).

g- *Hãbu e Hawyy*

Com o casamento, os homens passam a ser chamados de *Hãbu* e as mulheres de *Hawyy*, que significam homem e mulher respectivamente (Toral, 1992a: 116-8). O homem começa a ter alguma influência nas decisões tomadas no *ijoi* (Donahue, 1982: 140). Depois de casados os moços devem prestar serviço ao sogro (Toral, 1992a: 117). É somente com o nascimento do primeiro filho que os homens entram plenamente para o *ijoi* e durante as reuniões masculinas passam a fazer uso da palavra. Mesmo depois de casada, a moça não é dona da casa e vai assumindo as responsabilidades aos poucos (Donahue, 1982: 132), a não ser que construa com seu marido sua própria casa. Após o nascimento do primeiro filho, homens e mulheres adotam o tecnônimo. (Toral, 1992a:

117-8). O tecnônimo é sempre composto pelo nome do primogênito, mesmo que este venha a falecer (Dietschy, 1978: 75).

h- *Labie e Lahi*

Os avôs e avós. Homens passam a assumir categoria mais prestigiada no *ijoi*, chegando a ser líder de família extensa ou parentela. O tecnônimo passa a ser composto não mais com o nome do primeiro filho, mas do primeiro neto. (Toral, 1992a: 117-8).

i- *Matuari e Senadu*

Maturi são os velhos e *senadu* as velhas. A entrada nessa etapa não é marcada por nenhum evento e a classificação de pessoas nessas fases são sempre debatidas pelos Karajá (Donahue, 1982: 159). Segundo Dietschy, nessa etapa os ornamentos corporais são deixados de lado (1978: 75). Essa fase é marcada pelo declínio físico – perda de audição, etc. As mulheres mantêm o controle sob o grupo doméstico, enquanto os homens perdem prestígio por não poder plantar ou pescar. Eles também não mais participam ativamente do *ijoi* e passam seu tempo confeccionando artefatos. (Donahue, 1982: 160). Segundo Toral, não é uma fase muito valorizada e, os velhos têm que passar por falta de comida, dependência dos parentes, doenças e chacotas (1992a: 118).

3.4 – Corpo, aprendizado e conhecimento

Há uma questão importante que apenas foi sugerida nas seções anteriores. Para os ameríndios o conhecimento passa pelo corpo. Rodrigues descreve que o pensamento não só se localiza no ouvido, mas é o próprio ouvido (2008: 405). Nessa seção, procurarei explorar a questão do conhecimento e do aprendizado. Segundo Mentore e Santos-Granero, “em se tratando de trazer conhecimento ao mundo, persiste um único princípio generalizante. Saberes estabelecidos trazidos à existência humana, para se fazerem reconhecíveis e ao mundo, devem primeiro ser localizados e registrados pelo corpo.” (2006: 12). Esse é um tema importante também no que toca a *ritxo(k)o*, pois as pesquisas a associam com uma “função pedagógica”, da qual quero aqui me distanciar.

Começarei essa exposição retornando à etnografia dos Caxinauá, entre as quais o tema dos saberes e corporalidade é amplamente explorado. Segundo McCallum, o crescimento

saudável de uma criança depende dos laços que ela estabelece com seus parentes próximos, até que ela possa também contribuir para o desenvolvimento de outros corpos, especialmente do cônjuge e dos filhos (1996: 352). O corpo da criança deve ser, desde os primeiros momentos, moldado pela ação dos parentes, muitas vezes a partir de elementos como plantas e caça (McCallum, 1996: 354). O desenvolvimento da criança pode ser entendido como um processo direcionado por seus parentes adultos (McCallum, 1996: 355). Um dos informantes da antropóloga traduziu esse processo como “dar experiência”, ela prossegue com análise:

in general, linguist usage in Cashinahua suggests that bodies continuously accumulate the effects of ‘experiences’, and that what we might seek to treat as ‘knowledge’ is in fact a process rather than a fixed category. Knowledge is thus not a closed field. What the world contains and the body encounters can be known. Knowledge does not appear to have a separable existence outside the body, but rather is an intimate part of each developing body. (McCallum, 1996: 355).

Cada corpo, portanto, decorre de um processo particular de acumulação de conhecimento, que é sempre um processo de inscrição dessas “experiências” no corpo (McCallum, 1996: 355). É possível até mesmo dizer que o corpo caxinauá é constituído através do conhecimento (McCallum, 1996: 347).

Um aspecto que aproxima a experiência caxinauá do contexto karajá são os discursos dirigidos aos jovens por seus pais ou avós. Segundo a autora, “the speeches function in a physical sense, operating through constant reintegration of the same moralistic point, to ‘build up’ thought, awareness and memory.” (McCallum, 1996: 357). O mesmo poderia ser dito para os conselhos que pais e avós oferecem aos filhos e netos entre os Karajá. Eles são parte importante do cotidiano e de momentos de liminariedade, como as iniciações e o casamento, e versam sobre os modos de se comportar e proceder (Nunes, 2012: 162-3). O conhecimento, para os Caxinauá também pode ser absorvido pelo olho, em expedições de caça ou no aprendizado dos grafismos (McCallum, 1996: 357).

O balanço etnográfico de Yano retoma essas questões apresentadas por McCallum e as aprofunda. Segundo a autora, não só a aprendizagem depende da constituição da pessoa, mas o próprio saber produz o corpo (2009: 105). Para os Caxinauá,

o aprendizado não se dá na mera *repetição* daquilo que se ouve: mesmo os estímulos auditivos, sejam palavras, notas de música ou gritos de um animal, não são apenas *som*, mas igualmente – e em um sentido aproximado ao de *alimento* – algo que penetra os corpos e as pessoas e pode alterá-los. Aprende-se não no ato mecânico de ouvir e olhar ou através de operações que se poderiam denominar puramente *mentais*, mas porque o corpo caxinauá, permeável à ação daquilo que se ouve e enxerga – ingere, sente, toca etc. –, transforma-se. Palavras ditas e ouvidas, nesse caso, são como *substâncias*: carregam em sua expressão a força de impacto dos saberes, incidem no corpo e se irradiam, circulando entre eles – *através deles*. E a

própria intelecção constitui, nesses termos, um procedimento corporal. (Yano, 2009: 103-4).

Joanna Overing também assinala alguns aspectos importantes do processo de aprendizado entre os Piaroa. Apesar de poder se apresentar como um processo perigoso se feito de forma não intencional, a absorção pelos sentidos pode ser uma importante maneira de adquirir conhecimento. Segundo a autora,

ver, absorver, provar e ouvir inadvertidamente pode ser muito perigoso para a saúde (...). Por outro lado, ver, absorver, provar e ouvir de maneira intencional e consciente – quando o intelecto trabalha com os sentidos – é o que se considera uma saudável aquisição de conhecimento na epistemologia piarua. (Overing, 2006: 44-5).

Se por um lado ensinar as crianças é um ato fecundo (Overing, 2006: 45-6), a autonomia pessoal também tem um papel essencial no processo de aprendizado.

It is upon a child's own decision which virtues he or she in fact develops, as too it is a personal decision later about what other aspects of knowledge and capabilities that one develops, over which one must also take personal responsibility, just as one must also do over one's own social relations (Overing, 1989: 180).

As relações sociais, as relações de cooperação no trabalho e as relações de ensino e aprendizado são todas desenvolvidas através da autonomia pessoal. O conhecimento não é transmitido de uma forma direta daquele que ensina para um aprendiz, mas deve ser buscado pela pessoa através de suas relações. Um caso que evidencia esse argumento são os saberes especializados do xamã. Se uma parte desse conhecimento é muito difundido, o processo de aprendizado e transformação da pessoa em xamã demanda longo tempo e engajamento. Sem essa procura ativa pelo conhecimento, uma pessoa pode permanecer “um jovem” com relação a esses saberes por toda a sua vida (Overing, 1989: 177). Essa ideia liga-se ao argumento apresentado no segundo capítulo, de acordo com o qual as relações de parentesco são constituídas mutuamente através de atos de carinho e cuidado, e não dadas de antemão pela genealogia. Segundo Overing,

A boy, for instance, may form an affectionate relationship with a father's brother or mother's brother, and therefore learn most skills from this kinsman rather than from a parent. The development of affectionate relationships with specific adults of one's choice is extremely important to both boy and girls, and subject much discussed by them. (Overing, 1989: 181).

Clarice Cohn apresenta argumento semelhante para os Xikrin. Segundo a autora, a capacidade de aprender está relacionada aos sentidos e seu desenvolvimento é uma parte importante do crescimento das crianças (2000a: 200). Se uma criança demora a demonstrar essas habilidades, os parentes não tardam em induzi-las através de diversas substâncias. Mas,

O momento em que a criança está pronta para aprender é indicado por ela mesma, quando, como me disse uma vez um homem, começar a “sentar ao lado [de quem sabe] para ouvir”. Do mesmo modo, o que elas vão aprender não depende apenas de suas relações sociais, mas também de sua iniciativa, que toma a forma de um “pedido” (*kukiere*) para que alguém que domine esse conhecimento lhe ensine. Esse pedido pode ser feito para pessoas com quem não se tem uma ligação de parentesco, embora deva-se sempre respeitar as restrições de comunicação envolvidas; por isso, um jovem me disse que havia pedido a um velho a quem chama de sogro que lhe ensinasse alguns remédios do mato, mas por intermédio de um de seus netos, que intermedia não apenas o pedido, mas também a situação de aprendizado, acompanhando os dois homens na floresta. Assim o interesse e a motivação para o aprendizado são individuais, e o repertório de conhecimentos adquiridos é dado pela iniciativa, e não pela posição social. (Cohn, 2000a: 201-2).

Cohn não deixa de ressaltar os momentos de aprendizado coletivo, que ocorrem principalmente em torno de rituais, em sua preparação ou em sua realização (2000a: 202). Isso também implica conhecimentos que são esperados em cada categoria de idade. No entanto, um ponto muito interessante defendido pela autora é que não apenas determinados conhecimentos são esperados em determinado momento da vida e devem ser demonstrados, mas, outros conhecimentos não podem ser explicitados (Cohn, 2000a: 202). O exemplo evidenciado no texto é o da fabricação do *krokroti*, o maior dos cocares usado exclusivamente no ritual.

Dele se diz que só os velhos o sabem fazer; e, de fato, só os velhos o fazem, já que, se um jovem se arriscasse a confeccioná-lo, ficaria com os cabelos brancos – ou seja, envelheceria. Não se estabelece aqui, portanto, quando os homens aprendem a fabricar um *krokoti*, mas quando podem começar a efetivar esse aprendizado – sob o risco de, pulando uma etapa nas prerrogativas de explicitação do conhecimento, pular também uma etapa no ciclo de vida. (Cohn, 2000a: 202-3).

Em sua etnografia sobre as classificações das plantas cultivadas entre os Wajãpi, Oliveira (2006) destaca duas características importantes do processo de ensino e aprendizagem dessas classificações. Primeiramente, o aprendizado das categorias de classificação não ocorre abstratamente no “pensamento”, mas a partir da experiência cotidiana. É através do colher, carregar, descascar e ralar que se constrói pouco a pouco o saber sobre os diferentes cultivares (Oliveira, 2006: 242). “Cada categoria específica de mandioca vai sendo lentamente aprendida e construída por uma mulher ao longo de sua vida. Trata-se de um aprendizado contínuo que vai se refinando desde seu nascimento até se tornar *as’i* (avó).” (Oliveira, 2006: 242). A segunda característica desse processo é que ele tem uma dinâmica própria:

Cada mulher terá acesso aos conhecimentos de um círculo restrito, basicamente sua mãe, sua avó e, mais eventualmente, sua sogra, de modo que está atrelado àquelas redes sociais descritas no capítulo anterior, que não só configuram acervos botânicos particulares, mas também acessos específicos a nomes e conhecimentos diferenciados. (Oliveira, 2006: 242).

As pesquisas etnoarqueológicas de Fabíola Andréa Silva também podem nos ajudar a refletir sobre o processo de aprendizagem, mas agora com foco na atividade oleira. Entre os Asurini, “o aprendizado da manufatura dos vasilhames cerâmicos ocorre no interior do grupo doméstico a partir da transmissão dos conhecimentos das mulheres mais velhas (avó, mãe, tia, irmã, cunhada) às mais jovens, desde a sua mais tenra idade.” (Silva, 2007: 95). O aprendizado do fazer cerâmico começa já na infância (Silva, 2013: 733). As mulheres mais velhas ensinam as meninas e jovens, através de demonstrações e verbalizações (Silva, 2000: 7-8).

O processo de aprendizagem desenvolve-se por meio da observação e do exercício prático e repetitivo, por parte do aprendiz, das etapas de elaboração dos objetos e grafismos e, normalmente, é circunscrito ao grupo doméstico; mas isso pode variar conjunturalmente. Durante o processo de ensino-aprendizagem, o instrutor investe na constante verbalização, demonstração e correção dos procedimentos técnicos e dos seus resultados, em cada etapa da cadeia operatória, e o aprendiz procura apreender os conhecimentos e gestos de seu instrutor na tentativa de produzir um objeto que seja considerado *ikatu* (bonito). (Silva, 2013: 732).

Aprender a coletar o barro, preparar a massa, modelá-la, alisá-la, pintá-la e finalizá-la é um processo longo que pode se estender por toda a vida (Silva, 2000: 78). Segundo a autora, as mulheres mais velhas mostram grande empenho em dominar o saber oleiro (Silva, 2000: 78) e em transmiti-lo as gerações mais jovens (Silva, 2013: 733). Quando as mulheres asurini ainda têm filhos pequenos encontram pouco tempo para se dedicar a produção de cerâmica, o que não ocorre com as mulheres mais velhas que já são avós (Silva, 2000: 78).

Esses casos até aqui apresentados nos aproximam dos escritos de um antropólogo que trabalha numa região etnográfica muito distinta. Timothy Ingold realizou suas pesquisas etnográficas na década de 1970, nas regiões circumpolares do Norte, focando seu trabalho principalmente entre os Lapões (Saami), grupo de caçadores-coletores do noroeste da Finlândia. Apesar da grande distância deste contexto com o ameríndio, muito do que as pesquisas dos americanistas enfatizam sobre o conhecimento e o aprendizado encontra eco nas propostas de Ingold. Para o antropólogo, o lugar dado aos caçadores-coletores nas ciências modernas, como “fósseis culturais”, sempre casou grande descontentamento (Ingold, 2003: 123-4). É a partir desse incômodo que ele propõe uma nova abordagem para a antropologia, a ecologia da vida. Para Ingold, é preciso “resituate ourselves in an active and ongoing engagement with our environments, if we are ever to arrive an ecology that is capable of recovering the reality of the life process itself.” (Ingold, 2000: 16).

As propostas do antropólogo para a ecologia da vida o levam a repensar a questão do conhecimento e do aprendizado. Na perspectiva do autor, informação em si mesma não é conhecimento. A habilidade de conhecer consiste na capacidade de situar uma informação e

entender seu significado dentro de um contexto de engajamento perceptual direto com o ambiente. Esse é um ponto importante na proposta de Ingold, que se esforça em derrubar os argumentos das “representações mentais” apresentados pela ciência cognitiva, que prega exatamente que o conhecimento é informação e os seres humanos são mecanismos que as processam. O exemplo do livro de receitas oferecido pelo autor torna o argumento muito claro:

a informação no livro de receitas, em si mesma, não é conhecimento. Seria mais correto dizer que ela abre caminho para o conhecimento, por estar dentro de uma tarefa até certo ponto já familiar em virtude da experiência anterior. Apenas quando é colocada no contexto das habilidades adquiridas através desta experiência anterior, a informação especifica uma rota compreensível, que pode ser seguida na prática, e apenas uma rota assim especificada pode levar ao conhecimento. (...) Não se trata de conhecimento que me foi comunicado; trata-se de conhecimento que eu mesmo construí seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles. Em suma, o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada. (...) as deliberações do iniciante não são executadas dentro de um sacrário mental interior, protegido das múltiplas esferas da vida prática, mas em um mundo real de pessoas, objetos e relacionamentos. (Ingold, 2010: 19).

As informações contidas nas receitas não se traduzem em conhecimento para o iniciante sem que esse já tenha alguma experiência na habilidade de cozinhar. Todo conhecimento deve ser construído pela pessoa e não simplesmente “comunicado”. Parece ser o mesmo que já defendiam Overing (1989) e Cohn (2000a). Para os Xikrin, por exemplo, só olhar não garante o aprendizado, é preciso algo mais: a compreensão.

Adquire sentido, assim, uma fala comum aos homens quando tratam de seus conhecimentos, a de que já viu (*omunh*) fazendo mas não sabe (*mari*) fazer: eles parecem fazer aqui referência ao fato de que viu fazendo mas não se dedicou de fato a tentar aprender, o que poderíamos traduzir de um modo que me parece fiel como “não parou para prestar atenção”. (Cohn, 2000a: 201).

Para Ingold, o que um conhecedor fornece ao noviço é o “mostrar”, ele torna evidente algum aspecto do ambiente para o aprendiz. Segundo ele, “to show something to somebody is to cause it to be seen or otherwise experienced – whether by touch, taste, smell or hearing – by that other person. It is, as it were, to lift a veil off some aspect or component of the environment so that it can be apprehended directly.” (Ingold, 2000: 22). Para ele, o fato de aprender não pode ser separado da ação, nem a aquisição do saber de sua aplicação, o que torna os quadros da aprendizagem indissociáveis da vida ordinária. Oliveira ressalta esse aspecto do aprendizado sobre as variedades de mandioca entre os Wajãpi: é no fazer cotidiano que se adquire o saber (Oliveira, 2006: 242). Silva também caracteriza o aprendizado oleiro asurini dessa maneira: o mestre demonstra e corrige e o aprendiz busca apreender os gestos do primeiro (Silva, 2013: 732).

O modelo de aprendizagem proposto por Ingold não se restringe ao contexto etnográfico dos Lapões. Ele propõe um modelo que possa servir a qualquer sociedade. Se essa pretensão universalista pode ser criticada, suas propostas me parecem boas para pensar. É importante notar ainda dois aspectos do seu modelo. Primeiro, que os aprendizes não são concebidos como receptores passivos, sendo importante notar sua participação ativa e criativa no processo de aprendizagem. Essa mudança permite que pensemos o processo de aprendizagem não apenas como recepção e reprodução, mas como construção e criação. (Tim Ingold, 2004).

O segundo ponto é recorrente nos trabalhos de Ingold: a questão da imitação. Para o antropólogo, o ato de imitação não é mera transcrição ou um ato de reprodução estéril, mas sim um processo de redescobrimento dirigido (Ingold, 2010: 21). Copiar, nesse sentido, é uma questão de seguir o que as outras pessoas estão fazendo: é olhar, sentir e ouvir os movimentos do conhecedor e tentar igualar seus movimentos aos dele (Ingold, 2010: 21). Segundo Ingold,

este copiar [...] é um processo não de transmissão de informação, mas de redescobrimento dirigido. Como tal, ele envolve um misto de imitação e improvisação: isto pode ser mais bem compreendido, na verdade, como as duas faces de uma mesma moeda. Copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos. (Ingold, 2010: 21).

Para a antropóloga Ângela Nunes, o termo imitação é usado de forma pejorativa para caracterizar muitas das atividades das crianças (1999: 63). Segundo ela,

A criança transita entre a imitação e a recriação com uma facilidade e com sutilezas que nos escapam. Imitar, para a criança, é diferente do que para nós que, inclusive, consideramos a imitação como algo menor, sem inspiração, estéril. A criança imita para se projetar adiante, para se descobrir, entender superar. (Nunes, 1999: 62).

A etnografia americanista também mostra que a ideia de imitação na América indígena está muito longe da ideia de imitação propagada no meio artístico, em que a cópia é tida como algo menor (Price 2000). Um exemplo forte desse poder da imitação entre os ameríndios pode ser encontrado no relato de Davi Kopenawa, retirado de seu manifesto cosmopolítico *La Chute Du Ciel* (2010):

Nous étions à l'époque un petit groupe de garçons du même âge. Les autres étaient un peu plus vieux que nous. Nous avons grandi en allant sans cesse chasser et pêcher ensemble. Nous passions également notre temps à imiter tout ce que faisaient les adultes. C'est ainsi que, peu à peu, nous sommes mis à penser droit. Nous fléchions toutes sortes de petits oiseaux et de lézards dans la forêt ou dans les jardins avoisinants. Ensuite, nous les ramenions en entrant fièrement comme des chasseurs dans notre grande maison. Puis nous les boucanions et organisions de petit fêtes *reahu* avec ce "gibier", comme nous l'avions vu faire par nos aînés. Ceux-ci nous encourageaient en plaisantant. Ils ajoutaient à nos prises des morceaux de vrai

gibier. Alors, nous étouillions joyeusement de chants *heri* comme il est habituel de le faire lorsque la nourriture d'un *reahu* est abondante. Nous imitions aussi la danse de présentation des invités. Nous dansions même par couples, filles et garçons, en nous tenant par le poignet, comme les adultes durant certaines nuits de fête. Nous nous amusons vraiment beaucoup!

Tout cela se passait sur la place centrale de la maison. Les adultes riaient avec plaisir en nous regardant. Ils se divertissaient de nous voir les parodier avec autant de hardiesse! Nous n'avions vraiment pas peur! Nous feignions de boire la poudre *yākoana*, comme tous les font le dernier jour du *reahu*. Nous mimions aussi leur colère durant les dialogues *yāimu*. Accroupis par deux, nous nous malmenions en nous tenant serrés par le cou. Comme eux, nous chantions en nous criant dans l'oreille et nous battions nos flancs du plat de la main. Les seuls adultes que nous n'osions pas imiter, c'étaient les chamans. Les anciens nous avaient prévenus. Il est très dangereux de le faire, car leurs esprits pourraient s'en irriter et se venger. (Kopenawa e Albert, 2010: 238).

Kopenawa mostra como grande parte de seu tempo de criança foi dedicado à imitação das atividades dos adultos. Dois pontos mostram a importância dessa atividade. Primeiro, ele aponta que foi dessa maneira que ele e as outras crianças aprenderam a “pensar direito”, pensar como Yanomami. Em segundo lugar, ele lembra que eles imitavam todas as atividades dos adultos, caça de pequenos animais, organização de pequenas festas *reahu* com seus cantos e danças, o beber *yākoana*, os diálogos *yāimu*. A única atividade que os pequenos não imitavam aquelas do xamã, pelo demasiado perigo que poderia representar. Isso indica que imitar não é uma atividade estéril, e pode ter efeitos importantes para aquele que imita.

As reflexões de Cohn (2000b) também nos ajudam a repensar a questão da imitação. Ao se debruçar sobre atividades consideradas pela bibliografia como brincadeiras, num sentido de miniatura ou imitação do mundo adulto, a autora sugere que a questão deve ser repensada. Segundo ela, quando os meninos novos voltam de suas “pequenas” expedições de caça ou coleta e oferecem os produtos (frutos ou pássaros) as suas irmãs reais ou classificatórias (Cohn, 2000b: 204) ou quando as meninas se reúnem para pintarem umas as outras com carvão (Cohn, 2000b: 205),

o que as crianças estão fazendo não é uma mera imitação do mundo adulto, mas uma constituição ativa de relações sociais que as acompanharão por toda a vida. Quando forem mães, essas meninas vão também se reunir para sessões de pintura corporal, tendo uma parceira fixa com quem se pintar (Vidal, 1992). Assim também, na distribuição de produtos da roça e de caça, a relação entre irmãos de sexo oposto permanece importante por toda a vida. Portanto, o que esses meninos estão fazendo, ao presentear suas irmãs com frutos colhidos em suas andanças, nessa idade mais comuns a eles que a elas, ou trazendo o produto de sua caça para que ela possa preparar para eles, não deve ser entendido como um ensaio das relações entre marido e mulher, mas como o início e a efetivação de uma relação de reciprocidade que poderá durar toda a vida. (Cohn, 2000b: 211).

As etnografias apresentadas nessa seção e as propostas de Ingold formam uma ótima base para questionarmos uma questão recorrente nas etnografias sobre a *ritxo(k)o*: a “função pedagógica”. Fénelon Costa sugere em sua etnografia que as *ritxo(k)o* poderiam ser instrumentos socializadores, auxiliando na compreensão das relações de parentesco (1968: 87). Campos é enfática em afirmar que as bonecas são instrumento de socialização da menina, permitindo o aprendizado dos “graus de idade” e dos papéis sociais (2007: 56). Whan associa as *ritxo(k)o* ao processo de educação tradicional karajá, ensinando as meninas sobre as importantes relações de parentesco e reforçando os laços afetivos da família através da ideia de conjunto (Whan, 2010: 41).

Primeiro, gostaria de questionar a ideia de “instrumento de socialização”. A preocupação com o processo de socialização tem início com os pesquisadores que formaram a escola do estrutural-funcionalismo (Cohn, 2000a; Hardman, 2001). Segundo Cohn, “a socialização é um processo de aquisição de papéis sociais, que podem se modificar e se suceder em um mesmo ciclo de vida.” (2000a: 30). Essa abordagem defende que no decorrer da vida, passando por várias etapas, o indivíduo constitui-se como parte de um processo de reprodução social (Nunes, 1999), ou seja, as crianças protagonizariam papéis já definidos pelo sistema social. Nessa vertente, as crianças estão engajadas em se tornarem o que os adultos já são. Isso supõe uma concepção de cultura como delimitada, estável e homogênea (Hirschfeld, 2002: 616). Segundo Hirschfeld, atualmente não podemos mais defender essa ideia de cultura e, ao mesmo tempo, temos que sofisticar nosso entendimento sobre o processo de aquisição de cultura, ou de aprendizado de uma maneira geral (2002: 616).

Em segundo lugar, é preciso questionar a ideia de que as meninas aprendem “os graus de idade”. Podemos questionar essa afirmação pela própria ideia de aprendizado que ela implica. Nessa afirmação, os graus de idade aparecem na forma de “representações mentais” que devem ser absorvidos pelas meninas. Mas como já mencionado acima, aprender é algo muito diverso. O que as meninas karajá estão fazendo ao aprender é algo muito mais complexo do que apenas absorver “representações mentais” das categorias de idade culturalmente estabelecidas. Se elas de alguma forma aprendem como reconhecer nas pessoas as habilidades e capacidades de diferentes etapas da vida é por que seus adultos significativos ressaltam essas habilidades e capacidades nas experiências em que vivem no dia-a-dia. Outro ponto a ser questionado é a própria ideia de “graus de idade” como uma classificação rígida, que já exploramos na seção anterior.

O último questionamento importante nos remete ao capítulo anterior. Fénelon e Whan afirmam que através das bonecas as meninas aprendem sobre as relações de parentesco. Como já vimos, a “família” karajá não é algo que está dado de antemão através da genealogia. O parentesco é um processo de produção ativa de corpos assemelhados, que deve estar em contínua fabricação ou também pode ser desfeito. Mais do que aprender sobre essas relações, as meninas já fazem parte delas. Sem estarem inseridas nessa rede não seriam meninas karajá e não teriam capacidades reconhecidas por suas avós e delas não receberiam o presente de *ritxo(k)o*, que é constituinte dessas mesmas relações. Minha crítica aqui é principalmente sobre o papel passivo que as meninas recebem nessas formulações. Aprender sobre as relações de parentesco é construir e operar também as suas próprias relações.

3.5 – Figuração: conhecimento e perigo

Antes de seguirmos para a próxima seção, em que passaremos ao aprendizado do fazer oleiro entre os karajá, é preciso tratar de uma última questão. Segundo Lagrou, “les sociétés amérindiennes, surtout en Amazonie, produisent très peu de figuration. Si peu, que l’on pourrait se demander si les Amazoniens sont ‘iconophobes’” (Lagrou, 2011: 76). Taylor também ressalta a raridade de encontrar formas figurativas, principalmente, do corpo humano, ressaltando assim os poucos casos conhecidos em que isso ocorre, entre eles a *ritxo(k)o* (Taylor, 2010: 43). A dificuldade em encontrar figuração nas terras baixas está intimamente ligada a este mundo ser altamente transformacional (Lagrou, 2011: 69).

Num primeiro momento, a discussão sobre figuração remete ao grafismo, como seu oposto. Vimos no primeiro capítulo, que essa foi uma associação feita por diversos pesquisadores da *ritxo(k)o* (Ehrenreich, 1948; Fénelon Costa, 1968). Lagrou sugere algo diferente,

Mon hypothèse est qu’il existe des continuités chez les Amérindiens, surtout en Amazonie, entre les modes de *figuration* d’une part et les *graphismes* de l’autre: dans le cadre de la cosmologie transformationnelle amazonienne, la relation entre graphisme et figure est elle aussi une relation de transformabilité, le graphisme étant un chemin optique pour la visualisation d’images virtuelles. (Lagrou, 2011: 84).

Mas há mais. Segundo Müller (2000), entre os Asurini, a o traço mínimo do padrão gráfico *tayngava* pode ser considerado o braço/perna da figura humana. *Tayngava* também pode ser o nome de um boneco de taquarinhas e algodão usado por xamãs e auxiliares em alguns rituais do maraká (Müller, 2000: 191). De forma mais geral, significa representação do ser humano: “como elemento simbólico representado pelo boneco, o *tayngava* representa o

princípio constitutivo da categoria de humano (isto é, vivente, uno), compartilhado pelos espíritos, xamãs primordiais e animais da floresta.” (Müller, 2000: 190). Mas a autora ressalta, o *tayngava* não é o mesmo que o princípio vital *ynga*. O *tayngava* como representação de *ynga*, o contém, mas não é ‘o mesmo que’. E é exatamente por conter *ynga*, que a representação se torna tão poderosa:

O boneco antropomórfico do maraká, além de objeto simbólico, é um elemento que pode provocar, ele próprio, processos incontrolláveis. Substância que passa de um ser a outro, diferentes entre si, de um plano cósmico a outro, diferentes entre si, o *ynga*, em sua representação plástica, é perigoso. (...) O perigo de *tayngava* está na representação/consustanciação do elemento básico de manipulação do xamã, o *ynga*, perigoso por sua própria função de intermediação, mistura de planos, status e seres diferenciados. (Müller, 2000: 191).

Fig. 43 – Tayngava.

Fonte: Müller, 1992.

O caso asurini, bem descrito por Müller, nos faz perceber que a questão da figuração do corpo humano é um tema muito complexo, que aqui não poderá ser analisado com o devido cuidado. Taylor (2010) observa que entre os tipos de figuração ameríndia estão as efígies, as máscaras e as cabeças troféus. Ela opõe, primeiramente, efígies e máscaras. Estas últimas distinguem-se por serem mais particularizadas, já que presentificam classes específicas de não-humanos. Ela cita o caso das grandes máscaras *atujuwa* dos Wauja, que figuram um outro modo de percepção do mundo, a dos espíritos que são seres devoradores (Taylor, 2010: 43). As efígies são mais duráveis, mas também genéricas em sua aparência, se oferecendo a receptáculos de identidades que devem se manter imprecisas, pelo menos para os não-xamãs (Taylor, 2010: 47). Alguns exemplos citados pela autora são as figuras da balsa dos Kuna, que evocam os espíritos auxiliares do xamã, e efígies do *kwaryp* alto xinguano, que “estão no lugar” de mortos eminentes. Eles deixam claro que muito raramente as efígies representam corpos humanos, sendo mais comum evocarem entidades não humanas (Taylor, 2010: 43). As cabeças troféus dos

Jivaro e Mundurucu estão entre os dois modos de figuração: como as máscaras devem ser portadas por um protagonista ritual, mas como as efígies devem manter as identidades que representam indefinidas (Taylor, 2010: 47).

Se os tipos de figuração propostas por Taylor podem nos ajudar a organizar a diversidade de experiências apresentadas pelos ameríndios, ela ainda não nos ajuda a entender a *ritxo(k)o*. Se ela se enquadraria até certo ponto na categoria de efígie, elas não se oferecem comumente como receptáculos e não pertence aos objetos de uso dos xamãs.

Talvez seja possível que um contexto mais distante, mas no qual as miniaturas tenham maior proeminência, nos ajude a pensar a figuração nas *ritxo(k)o*. Frédéric Laugrand (2010) explora o tema da miniatura entre os Inuit que habitam as regiões árticas do Canadá. Segundo o autor, nessa cosmologia as miniaturas são como a origem mesma do objeto matriz, ocupando assim lugar de extrema importância (Laugrand, 2010: 53). Elas têm papel central em diversas esferas: na caça, no xamanismo e nos ritos funerários. A própria alma (*tarniq*) é pensada como uma miniatura que habita a pessoa (Laugrand, 2010: 55).

Fig. 44 – Miniatura Inuit.
Fonte: Laugrand, 2010.

Além disso, as miniaturas orquestram a transformação dos jovens em adultos. O ensino das crianças é amparado em miniaturas: os meninos aprendem a manejar o trenó e a caçar com pequenos trenós e armas e as meninas aprendem a costurar confeccionando pequenas bonecas (Laugrand, 2010: 55). Uma vez que as crianças dominam esses objetos, por exemplo, com a captura de um pequeno animal ou a fabricação de uma pequena vestimenta, eles podem ser considerados adultos capazes de manipular objetos reais (Laugrand, 2010: 55).

Minha única crítica ao belo artigo de Laugrand é essa pontual diferenciação entre miniaturas e objetos reais. Se em diversas passagens ele observa o poder e a importância das miniaturas, nessa passagem sobre as miniaturas na mão de crianças, elas perdem momentaneamente seu valor. A ideia de “objeto real” supõe a ideia de que as miniaturas

produzidas e utilizadas pelas crianças tem um valor ou uma utilidade menor, que os objetos feitos e usados pelos adultos. O que é o inverso do que descreve Laugrand, já que as miniaturas produzidas pelas crianças tem o papel central de operar sua transformação em adultos. Essa sugestão aparece comumente na literatura etnográfica, que apresenta diversos objetos em escala reduzida como “brinquedos”. Nas considerações finais, apresentarei minha proposta de que em muitos desses contextos esses objetos são apenas “pequenos”, funcionando como qualquer objeto de grande escala.

Fig. 45 – Bonecas produzidas por menina Inuit.
Fonte: Laugrand, 2010.

Mas há um ponto sugerido por Laugrand que pode nos indicar o melhor caminho para pensar a figuração da *ritxo(k)o*: o modelo reduzido. Para Lévi-Strauss, o modelo reduzido é algo feito em proporções menores do que as naturais (1989: 38). Ele se pergunta qual virtude está ligada à redução:

parece que ela está ligada a uma espécie de inversão do processo de conhecimento: para conhecer o objeto real em sua totalidade, sempre tivemos tendência a proceder começando das partes. Dividindo-a, quebramos a resistência que ela nos opõe. A redução da escala inverte essa situação: quanto menor o objeto, menos temível parece sua totalidade; por ser quantitativamente diminuído, ele nos parece qualitativamente simplificado. Mais exatamente, essa transposição quantitativa aumenta e diversifica nosso poder sobre um homólogo da coisa; através dela, este pode ser tomado, sopesado na mão, apreendido de uma só mirada. (...) Inversamente do que se passa quando procuramos conhecer uma coisa ou um ser em seu tamanho real, com o modelo reduzido *o conhecimento do todo precede o das partes*. E, mesmo que isso seja uma ilusão, a razão desse procedimento é criar ou

manter essa ilusão, que gratifica a inteligência e a sensibilidade de um prazer que, nessa base apenas, já pode ser chamado de prazer estético. (Lévi-Strauss, 1989: 39).

A importância do modelo reduzido reside no conhecimento que pode ser produzido através dele. A figuração implica o conhecimento da anatomia, das posturas, da morfologia e da técnica de fabricação: ela produz uma síntese das propriedades intrínsecas do que está sendo representado (Lévi-Strauss, 1989 40-1)⁷⁰. “A virtude intrínseca do modelo reduzido é que ele compensa a renúncia às dimensões sensíveis pela aquisição de dimensões inteligíveis.” (Lévi-Strauss, 1989: 40). Como resumiu Lagrou: “através da cópia, da imagem, que se ganha poder sobre o modelo.” (2013a: 38).

A figuração como forma de conhecer e o prazer gerado pela produção do modelo reduzido podem nos ajudar a entender alguns aspectos da *ritxo(k)o*. Mas os perigos envolvidos na figuração do corpo humano ainda deixam a questão das *ritxo(k)o* como um enigma. Principalmente se levarmos em consideração o peso que as acusações de feitiçaria têm nas aldeias karajá (Fénelon Costa, 1968: 40-4). Segundo Toral, “os *hàri* costumam trazer *añni* violentos, através da manipulação de pequenas representações de cera misturada a restos de mortos, introduzindo-os no seu corpo ou no de outras pessoas com diferentes finalidades.” (1992a: 232). Frente a esses riscos, como entender a *ritxo(k)o*? Essa é uma questão importante que não pode ser respondida de forma definitiva dentro dos limites da presente pesquisa. Como apresentei no capítulo anterior, as *ritxo(k)o* não presentificam agências. Elas participam do cotidiano das pessoas sendo produzidas e usadas no pátio da casa e próximo a diversas categorias de pessoas. Se as *ritxo(k)o* possuem agência, esta poderia ser pensada em paralelo ao papel das miniaturas entre crianças inuit: essa agência opera transformações no corpo da criança, transformando-a num corpo-aparentado, e talvez contribuindo para sua transformação em adulto.

Antes de passar a próxima seção gostaria de apontar, à luz da exposição precedente, uma pequena crítica a uma ideia comum nas etnografias sobre a *ritxo(k)o*. A maioria das pesquisas credits uma grande mudança na *ritxo(k)o* a partir da introdução da queima das peças (Campos, 2007; Castro Faria, 1959; Chiara, 1970; Fénelon Costa, 1968; Simões, 1992; Whan, 2010). As mudanças observadas são caracterizadas como uma passagem para uma “maior representação”: houve um alongamento das formas, uma grande liberdade com a posição de pernas e braços e o desenvolvimento de composições que antes seriam impossíveis com a argila

⁷⁰ No sentido que sugiro aqui, o conhecimento produzido através do modelo reduzido vem da fabricação desses modelos, e não da observação dos mesmos por outros. É importante salientar que essa sugestão não é uma volta a ideia de que as crianças aprendem através da observação das *ritxo(k)o*, mas uma ênfase no aprendizado produzido através da própria fabricação das peças.

crua. Essa nova forma de representar seria fruto das possibilidades técnicas da queima. Levando em conta os perigos envolvidos na representação, percebemos que seguir para um caminho de “maior representação” não depende apenas de uma questão técnica. Essa deve ser uma opção deliberada, na qual sejam consideradas as consequências possíveis. Se as *ritxo(k)o* não apresentam perigo, nem para aquele que a produz, nem para aquele que a recebe, podemos supor que essa inércia tenha sido deliberadamente construída. Lévi-Strauss observa esta construção intencional para objetos que moderam as trocas das pessoas com o mundo: ao se apresentarem como objetos cotidianos de pouco interesse, pentes, chapéus, luvas, garfos e canudinhos ocultam seu importante papel de mediador, possível apenas por essa inércia ativamente construída (2006: 459).

3.6 – O aprendizado da cerâmica: olhar minha mãe, alimentar meus filhos

Essa seção terá como foco o processo de aprendizado da atividade oleira karajá, em especial, sobre a cerâmica *ritxo(k)o*. A intenção é dedicar atenção a esse tema comumente relegado a rápidas notas nas etnografias. Como observei no primeiro capítulo, o dossiê realizado para a patrimonialização da *ritxo(k)o* (Lima et alli., 2011) foi a primeira pesquisa a se dedicar ao tema.

É comum que se aprenda a fabricar as *ritxo(k)o* com as parentas mais velhas: mães, irmãs da mãe, avós e irmãs das avós (Lima et alli., 2011: 85). Os pesquisadores notaram que

as meninas acompanham as mulheres adultas desde a coleta do barro até o acabamento da cerâmica e brincam com pequenas quantidades de barro já preparado por suas mães e avós. Às vezes, as ceramistas preparam para suas crianças bolinhas de argila para serem transformadas em miniaturas. (Lima et alli., 2011: 90).

Simões também percebe a proximidade das meninas quando as mulheres se dedicam à modelagem do barro (1992: 16). Segundo Fénelon Costa, "a criança observa o trabalho dos mais velhos, busca imitá-lo por vezes, e ao fazê-lo é incentivada pela pessoa que tem mais responsabilidade na sua educação" (1968: 82). A autora cita vários casos muito interessantes:

A ceramista Berixá, por exemplo, foi criada por sua tia Wederí, a introdutora das bonecas modernas e cozidas, morta há 20 anos antes de nossa pesquisa em Santa Isabel: Berixá aprendeu a fazê-las observando o trabalho de sua mãe adotiva Xireréya, outra das melhores ceramistas de S. Isabel, aprendeu com sua mãe Kaheréru a fazer bonequinhas de barro cru, de tipo antigo, para brincar, antes que a menina as soubesse construir, Kaheréru modelava-as para a criança; muito mais tarde, quando já moça Xireréya desejou vender *litxokô* e passou a fazê-las modernas. Tubirú, uma das ceramistas de maior produção, era em 1957 auxiliada pelas filhas

de 10 e 15 anos na decoração das *litxokô* que fabrica, e as duas mais velhas, gêmeas, já estavam modelando e cozendo bonecas em 1959. A menina Onahíru, de oito anos, que gostava de desenhar na escola do Posto, fazia bonecas de barro cru, de tipo antigo; estava começando a fazer bonecas modernas e cozidas, tendo certa vez copiado uma cerâmica de sua mãe, Herináru, cujo assunto era uma briga de casal. Herináru elogiou muito a habilidade da menina, que ficou muito satisfeita com a atenção despertada pelo seu trabalho. (Fénelon Costa, 1968: 82)

O aprendizado ocorre a partir de relações de parentesco muito próximas, mas também dependendo do interesse e da necessidade de cada menina.

Segundo o dossiê, o aprendizado do fazer cerâmico começaria aos oito anos e se encerraria com o ritual de iniciação da moça (Lima et alli, 2011: 90). Considero que mais interessante do que marcar uma data de início do aprendizado, é notar como as meninas muito novas já participam dessas atividades. Quando a ceramista vai coletar o barro ela pode deixar seus filhos com a mãe ou as irmãs, mas muitas vezes eles irão acompanhá-la até o local da coleta. Muitas outras incursões para coleta de material são acompanhadas pelas crianças. Alguns materiais a serem coletados, como a cera de abelha, podem ser encontrados na mata durante incursões com diversos propósitos. A mistura da massa e a fabricação das tintas ocorrem no pátio de casa, contudo, as ceramistas tomam muito cuidado para que os mais novos não pisem ou toquem nas cinzas de *hadena*, o que pode causar muita coceira. O modelar é uma das etapas que mais chama a atenção das meninas pequenas, que pedem pedaços de argila para modelar. A queima é feita no pátio da casa, mas em local um pouco mais afastado. Essa é uma atividade que ocupa um dia inteiro e meninos e meninas vêm e vão ao local da queima, sempre observando e algumas vezes sendo afastados do local, principalmente quando querem tocar as peças. O processo de pintura é observado de perto pelas crianças, as mulheres da casa reúnem-se sobre uma mesma esteira para terminar suas peças e conversar. Por mais que as meninas só passem a modelar ou a pintar algumas peças quando se tornam *hirarihykỹ* (menina grande) a participação cotidiana nas diferentes etapas do processo oleiro é também parte do seu processo de aprendizado.

Fig. 46 – Meninas observam *ritxo(k)o*.

Fonte: Lima et alli, 2011.

Outro aspecto do processo de aprendizado que acredito ser de extrema importância é que ele não se encerra. Mesmo que uma moça já seja considerada ceramista, ela está sempre aprendendo e desenvolvendo suas habilidades. Ceramistas renomadas também estão em processo de aprendizagem: ou através do ensinar suas aprendizes, ou através de pesquisas e experimentações empreendidas por elas. O dossiê traz um exemplo desse último caso. Quando da realização da pesquisa, a ceramista *Herejiki* de Santa Isabel estava realizando diversos experimentos para encontrar novos tipos de cinza para misturar ao barro (Lima et alli, 2011: 40).

O dossiê também afirma que a partir da passagem para a fase adulta, a moça já seria considerada uma ceramista, mas que ela se dedicaria a essa atividade mais frequentemente após o casamento. (Lima et alli, 2011: 91-2). Durante minha estada em Santa Isabel, conheci muitas moças que já eram consideradas *ijado(ko)ma* (moças já iniciadas), porém, não se dedicavam ao fabrico de peças cerâmicas. Outras ainda se dedicavam a essa atividade de forma esporádica, sem muito empenho. Nenhuma dessas jovens era considerada ceramista apesar de já ter passado por seu *hiraritxanamy* (iniciação feminina). Segundo Fénelon Costa, era comum que as moças jovens não soubessem fazer a queima da cerâmica, o que também acontecia com outros artefatos, como esteiras e enfeites (1968: 85). A autora observa que a jovem karajá procurava aprender e aperfeiçoar seu conhecimento dessas técnicas apenas quando se apresenta a necessidade, normalmente após o casamento, já que é

a mulher casada faz esteiras do seu grupo conjugal e os enfeites de algodão para os filhos e o marido (o qual os usa em certas cerimoniais). Quanto ao fabrico de bonecas para venda, é também depois do casamento que a Karajá passa a trabalhar de modo sistemático. Não se exige, portanto, da menina Karajá, qualquer esforço continuado para adquirir conhecimento de uma técnica artesanal, embora seja apreciada a boa vontade das que desejam aprender espontaneamente. (Fénelon Costa, 1968: 85-6).

Esse trecho do texto de Fénelon Costa remete ao argumento apresentado no segundo capítulo. Neste, dissemos que a maioria das atividades cotidianas visavam “dar sustento” à família. Os pais e mães se engajam nas mais diversas atividades porque se lembram de seus cônjuges e filhos. É pensando em lhes “dar sustento” que uma mulher se dedica a produzir peças de cerâmica para a venda, ou mesmo outros objetos. Uma moça solteira não precisa trabalhar, pois não tem marido e filhos dos quais se lembrar. Tornar-se uma ceramista, portanto, está ligada à necessidade de produzir as relações de parentesco, através das refeições e presentes.

Outro ponto que gostaria de sugerir é a importância da visão no processo de aquisição do conhecimento. Segundo Lima Filho, o olhar é um sentido muito valorizado entre os Karajá, sua importância seria marcada pelas *(k)omaryra* (tatuagens) (1994: 177-6). Quando em Santa Isabel, eu procurava oportunidades para perguntar às ceramistas sobre seu processo de aprendizagem. Ao contarem sobre o tempo em que estavam aprendendo, muitas das ceramistas disseram frases como “eu fiquei olhando, olhando minha mãe fazer, daí eu aprendi” ou “eu vi e aprendi”. Elas contam que o processo de observação é longo e anterior ao momento em que começam efetivamente a modelar. Um caso interessante é de Myixa, que aprendeu a fazer a esteira “com desenho” sozinha, ela aponta como essencial nesse processo a visão. Segundo ela, nenhuma de suas parentas podia lhe ensinar, então ela buscou observar uma esteira pronta e depois de muito olhar conseguiu fazer uma esteira sozinha. Leitão também descreve falas sobre o aprendizado que enfatizam o olhar (1997: 199). Ela cita a fala de Karirama Suiá Karajá. Segundo ele, “a cultura, as danças e outras coisas mais, que existem na nossa sociedade, são aprendidas dentro da família. Isso, o meu pai sempre fez. Ele gosta de fazer canoa e eu aprendi vendo o que ele estava fazendo, só olhando.” (Leitão, 1997: 199).

Entre os Xikrin, a visão também integra uma das principais modalidades de aprendizado. Segundo Cohn, “quando um jovem passa por um velho que está confeccionando algo, ele pode, se quiser aprender, parar um pouco para assistir, demonstrando interesse, e fica em pé, olhando.” (2000b: 112-3). Quando a pessoa tem oportunidade ela tenta realizar a tarefa por si e se não consegue recebe ajuda: “quem mostrou faz mais um pouco, e deixa para ser continuado.” (Cohn, 2000b: 113). A autora ressalta que a importância não está apenas na visão, mas também na compreensão daquilo que se vê. Ela descreve várias falas em que as pessoas afirmam já terem visto, mas não saberem.

Atualmente novas formas de ensinar e aprender têm ganhado importância no contexto karajá. Ceramistas reconhecidas pela excelência de seu trabalho se tornam professoras em

aulas, cursos e oficinas (Lima et alli, 2011: 87). Essas novas formas de ensino podem ocorrer na escola, mas também são financiadas por instituições governamentais (Lima et alli, 2011: 89).

Fig. 47 – Oficina de cerâmica ministrada na escola.

Fonte: Lima et alli, 2011.

3.7 – Fazer criança, fazer *ritxo(k)o*

Nessa última seção, gostaria de pedir licença para explorar uma questão que surgiu recorrentemente em minhas leituras para esta pesquisa. Ela começou inspirada pela leitura do livro *Perception of the environment*, mas a partir dela pude perceber sugestões da mesma ideia fornecida por diversos americanistas. A ideia é de que pessoas e artefatos são produzidos através de processos que se assemelham, podendo mesmo ser considerados um só. Nas palavras de Ingold: fazer crescer (*to grow*)⁷¹.

A ideia de fazer crescer é primeiro apresentada por Ingold para a produção de alimentos. Sua proposta é que recusemos a distinção entre produção e coleta e percebamos que ambas as ações não implicam nem a fabricação completa de algo (*to make*⁷²), nem que se coleta algo completamente pronto. Ambas as ações são modos de fazer crescer. Mesmo o que é produzido

⁷¹ A expressão 'to grow' pode ser traduzida literalmente como 'crescer'. O verbo de língua inglesa, no entanto, permite referir-se não apenas ao processo de crescimento, mas ao que em português referimos com o termo 'cultivar' (que expressa dedicação ao desenvolvimento de algo). Optei por traduzir a expressão por um verbo composto: 'fazer crescer', dando assim ênfase ao processo de crescimento e ao ato de fornecer as condições de desenvolvimento.

⁷² A opção pela tradução do termo em inglês 'make' por 'fabricar' está ligado ao sentido atribuído por Ingold ao termo. Acredito que essa opção enfoca o sentido 'transformar matéria em objetos' do termo.

numa fazenda não está nem pronto, nem sendo fabricado, o fazendeiro está fazendo crescer (*growing*). (Ingold, 2000: 86).

O que o autor busca salientar com a expressão fazer crescer é que as atividades de cultivo de plantas e da criação de animais não os fabricam literalmente, mas estabelecem as condições ambientais para seu crescimento e desenvolvimento. O que não é muito diferente do processo de educar crianças, que precisam ser nutridas, assistidas, tratadas com carinho, enfim, ajudadas. Ingold conclui:

I suggested that bringing up children or raising livestock, just as much as the cultivation of crops is a process in which plants, animals or people are not so much made as grown, and in which surrounding human beings play a greater or lesser part in establishing the condition of nurture. (Ingold, 2000: 87)

Ingold também defende que se faz crescer os objetos. Numa visão tradicional, pessoas crescem e objetos são fabricados, a partir de um modelo. A visão tradicional baseia a distinção entre artefato e organismo nesse dualismo entre mente e natureza. O crescimento orgânico é visto como um processo que acontece dentro da natureza, revelando sua arquitetura intrínseca, enquanto na fabricação de artefatos a mente impõe seu ideal sobre a natureza.

Mas como já vimos na seção 3.4, Ingold não apoia ideias como “representações mentais” e, por isso, também não aceita essa visão do “modelo” ou “projeto”. Para ele, a concepção de tal projeto, anterior a existência do objeto e tão detalhado é irrealizável. A forma dos artefatos surge através de um sistema de relações do artefato em desenvolvimento com seu artesão. É um engajamento criativo do artesão, através de uma atividade habilidosa, que originam em um objeto no mundo real (Ingold, 2000: 345).

As relações entre artesão e artefato são o que dão origem ao artefato, assim como são também as relações de afinidade e parentesco que dão origem às crianças. Em vista a similaridade desses processos, por que não se referir a ambos como ‘crescimento’ (*growth*)? A forma dos objetos não é imposta ‘de cima’, mas cresce do mútuo envolvimento de pessoas e materiais no ambiente. Nesse sentido, poderíamos definir crescimento como:

a process of *auto-poiesis*, that is, self-transformation over time of the system of relations within which an organism or artefact comes into being. Since the artisan is involved in the same system as the material with which he works, so his activity does not transform the system but is – like the growth of plants and animals – part and parcel of the system’s transformation of itself. Through this autopoietic process, the temporal rhythms of life are gradually built into the structural properties of things. (Ingold, 2000: 345).

É sempre preciso tomar cuidado com teorias gerais, como as de Ingold, que muitas vezes se animam em grandes digressões, mas nos fazem perder a visão dos contextos vividos pelas

peessoas. Por isso, me volto a algumas sugestões desse tema, espalhadas por diversos contextos etnográficos das terras baixas.

Um primeiro tema para iniciar essa coleção de sugestões é a questão do corpo composto de objetos. Peter Gow mostra que os mitos piro falam de sua origem enquanto objetos de barro. Segundo o mito que narra o nascimento de Tsla, os Piro foram eles mesmo produzidos a partir do barro por esse herói mitológico. Quando deixou essa terra procurando escapar do mau agouro da morte, ele deixou atrás de si os Piro: “Tsla os fez de argila de olaria, dando-lhes vida com um sopro. Tsla lhes disse: ‘Fiquem nesta terra, agora. Multipliquem-se. Multipliquem-se tendo crianças boas e inteligentes. Cuidem bem delas. Trabalhem. Façam roças. Derrubem árvores. Plantem banana, mandioca, cana.’” (Gow, 1997: 56).

Outro caso que se aproxima dessa descrição é dos Tukano como apresentados por Hugh-Jones. Seus mitos também relatam que o corpo é originalmente composto de diversos artefatos (2013: 41). Estes corpos míticos foram sendo transformados nos corpos atuais que podem externalizar artefatos e produzir crianças através da reprodução. Os mitos também falam, além da indistinção entre pessoas e coisas da não separação entre os gêneros. O autor ressalta que os corpos são pensados pelos Tukano como andrógenos, sendo que o gênero é definido através das relações. Os artefatos, nessa chave, são expressões de capacidades e disposições que se manifestam tanto em homens quanto em mulheres, em diferentes modos entre gêneros (Hugh-Jones, 2013: 46). Mas os objetos também podem ser pensados de outra maneira: entre os Tukano, a habilidade de fazer objetos é uma marca do status adulto. Então, não só as pessoas são progressivamente feitas e socializadas como um conjunto de objetos, também os objetos podem socializar a pessoa (Hugh-Jones, 2013: 48). “The seclusion, fasting, and other bodily regimes that follow first menstruation and initiation are processes of transformation in which the body is trained to make object of beauty.” (Hugh-Jones, 2013: 49). É a fabricação de objetos e o uso de ornamentos que socializa o corpo. Ele conclui o argumento:

The recursive relation between bodies and objects is manifest in the fact that ritual objects are decorated in the exact manner in which bodies are decorate: the same designs are applied to baskets, to the skin of dancers and to the stools they sit upon. The same recursive relation is also underlined in spells and other shamanic discourse concerning training, discipline, and socialization, in which the subject is portrayed as an artifact – a solid, contemplative stool or a basket progressively filled with knowledge, wisdom, and responsibility. Making things is thus self-making and the mastery of technique is mastery of self. (Hugh-Jones, 2013: 49).

O corpo feito de artefatos é um tema recorrente na mitologia ameríndia (Santos-Granero, 2013: 7), assim como também é frequente que os artefatos tenham lugar importante nos processos de fabricação da pessoa, como vimos no início desse capítulo. Mas para além

dessa participação importante dos objetos na constituição dos corpos, queremos pensar como os processos de produção de pessoas e objetos podem ser comparáveis, ou mesmo pensados como semelhantes.

Anne Christine Taylor, em seu artigo sobre a figuração entre os povos ameríndios, sugere que o processo de produção dos parentes possa ser pensado como arte:

le corps humain est une production culturelle, ou, pour le formuler d'une manière plus précise, une coproduction entre des sujets qui se reconnaissent comme semblables et se fabriquent mutuellement leurs corps par l'échange de soins et d' affects nourriciers; le corps d'un parent est le résultat d'un *ars*, d'une capacité de conception et d'action pratique inhérente à tout sujet susceptible d' occuper la position de l'humain. (Taylor, 2010: 49).

Essa sugestão, ainda que leve, aproxima a produção de pessoas à de objetos.

Na discussão sobre estética apresentadas no *Key Debats*, Overing já defendia que, entre os Piaroa, a produção dos objetos e sua decoração estão associados à potência, ou seja, ao que fazem no mundo social (Overing, 1996:213). O mesmo poderia ser dito para as pessoas, são decoradas para que possam agir produtivamente (Overing, 1996: 213). Segundo a autora,

It is its capacity for use, and not its truth or formal attributes, that makes an object or person beautiful. In Amazonia, it is clear that the technical and the productive, the beautiful and the artistic, the designs giving potency to both tools and the human body, are all considered to be aspects of one and the same process. Without artistic production there could be neither food nor babies. (Overing, 1996: 214).

Essas ideias já criam uma aproximação entre os dois processos. Mas há contextos etnográficos que fazem essa aproximação de forma ainda mais clara. Barbosa propõe que haveria uma analogia entre os processos de fabricação da pessoa e dos objetos entre os Aparai e Wayana. Ele relembra o trabalho de van Velthem (2003), que defende que os artefatos tem um ciclo de vida: sua fabricação é associada a concepção e quando se desgasta chega a velhice. A autora sugere que os objetos também podem contrair doenças, como quando são atacados por cupins e traças. Segundo o autor,

os Aparai e Wayana estabelecem uma forte associação entre procriação humana e a fabricação de artefatos. Elas são consideradas processos análogos designados em língua wayana pela forma verbal *tîhe*, que pode ser traduzida como “fazer”, “produzir”. Assim, do mesmo modo que as fasquias de arumã ou outra fibra vegetal são entrelaçadas para formar alguma cestaria, o sêmen paterno é, por meio de sucessivas relações sexuais, acumulado no ventre materno, ‘tecendo’ a pele da criança. (Barbosa, 2007: 70).

Segundo Santos-Granero, “these practices suggest that the life of Amerindian artifacts follows a cycle of similar to that of other living beings” (2013: 19). Else Lagrou, em seu artigo

sobre a agência das imagens, desenhos e formas entre os Cashinahua, parece sugerir algo muito semelhante ao analisar o caso do banco ritual. Ele é um novo ser, apto a agir sob o mundo e tem um ciclo de vida que é similar ao da pessoa, como descrito por van Velthem (2003) para os Aparai e Wayana. Segundo Lagrou,

In native Amazonia, object makers have a parent-child relationship with the products of their thoughts (Overing, 1988). This means that they give origin to entities that have goals and destinies of their own. Children are only partly a replication of their parents' identity. They always share in other identities and thus became unique. It is in this sense that children are like artifacts and artifacts are like children. The songs sung to the ritual stools turn them into beings. They infuse them with a voice, with agency, and the capacity to act and to collaborate in production of a new being, who will be the synthesis of all combined efforts: a child who has undergone the initiation ritual and already has "thoughts of his/her own". (Lagrou, 2013b: 209).

Também Joana Miller pode reforçar esse argumento. Em sua análise sobre os ornamentos corporais e a noção de pessoa dos Mamaindê (Nambikwara), Miller relata que ao final da reclusão feminina, o pai da moça, que emerge da reclusão sendo abundantemente ornada, a chama com afeição de "minha coisa" (*da wasain'du*) (2013: 65). Segundo a autora,

pubescent girls – who are actively 'made' through human agency – can be considered the 'handicraft' of their parents, just like their bodily adornments. (...) what enables the comparison between pubescent girls and the bands they wear is the fact that the Nambikwara see both as the products of human agency. It should be added, however, that by tracing such comparison, Mamaindê people are not conceiving pubescent girls as objects, but rather conceiving objects as subjects. (Miller, 2013: 65).

A bibliografia sobre os Karajá faz dois apontamentos nesse sentido. Eduardo Nunes sugere que a fabricação de crianças e artefatos é composta das mesmas relações ativas na produção de artesanato. Segundo ele,

No que tange a fabricação dos corpos das crianças, essa produção encarna o mesmo nexo de relações, ou mesmo entrelaçamento de agente e pessoas, que quando um homem ou uma mulher fabricam uma peça de artesanato para vender. Toda atividade produtiva depende da articulação das agências feminina e masculina do par mulher-marido. Como vimos, as pessoas produzem porque são casadas, porque tem alguém para quem produzir. Para que uma mulher fabrique uma cesta de palha, ela precisa de brotos e buriti, de onde tira o material. É seu marido quem conseguirá o material para ela, e ele o faz porque se lembra dela. (Nunes, 2012: 201-2).

Já Patrícia Rodrigues faz sugestões mais ousadas. Ela defende que para os Javaé toda criação dependem da relação entre princípios masculino e feminino, entre os diferentes tipos de corporalidade humana: os corpos controlados masculinos e os corpos transformadores e mortais femininos. Nesse sentido, "toda criação está no lugar corporal e simbólico dos filhos" (Rodrigues, 2008: 474). Segundo a autora, "como a carne [*ky*] que cria os filhos é a mesma que cria os pensamentos, conceitos ideias, etc., não havendo separações entre um corpo que produz

matéria e uma mente/alma que produz conceitos, todas as criações humanas são uma espécie de ‘filhos corpóreos’.” (Rodrigues, 2008: 416).

O que esses trechos indicam é que há sim uma possibilidade de comparar a fabricação de pessoas e de objetos. Como sugere Santos-Granero,

artifacts constitute the objective expression of the knowledge, skills, and affects of their makers, and thus partake of their makers’ subjectivity. This agrees with the Amerindian notion that views makers and their artifacts as being related in terms of filiation. As Els Lagrou [2013b], following Joanna Overing (1988), suggests (...) artifacts are often described as the “children” of their makers. Less well acknowledge is the fact that Amerindian people conceive of their actual children as much artifactual creations as blowguns and pots. (Santos Granero, 2013: 16-7).

Mas podemos notar que o vocabulário do “fazer crescer” proposto por Ingold talvez não seja a melhor opção para pensar. Apesar de se enfatizar que são os objetos que assumem posições de sujeito e não o contrário, o vocabulário comum para a produção de corpos e artefatos ameríndios recai sobre a ideia de construção ou fabricação. Se, para Ingold, o fazendeiro não produz as plantas e animais de sua criação, entre os ameríndios as crianças são de fato fabricadas. As propostas de Ingold são interessantes para instigar o debate, contudo, o cenário ameríndio parece ter seu próprio modo de colocar o tema. Como sugere Santos-Granero, “there is evidence supporting the idea that in Amerindian ontologies, it is craftsmanship rather than child bearing that provides the model for all creative acts” (Santos Granero, 2013: 8).

Este capítulo revisitou o tema da produção dos corpos-parentes, mas pelo viés do corpo. Vimos que a pessoa karajá é composta por diversos componentes, são várias peles ou corpos. Dentre esses componentes explorei quatro: o *tyky* (o invólucro), o *ky* (“o que está dentro do corpo”), o *ty(k)ytyhy* (corpo ou pele verdadeira) e o *ty(k)ytyby* (corpo ou pele velha). Também ressaltei a importância de outros elementos que participam da produção do corpo: os ornamentos e pintura corporais, os nomes e os alimentos. As teorias karajá sobre a pessoa e o corpo são emblemáticas para evidenciar a inadequação dos nossos conceitos de corpo e alma.

Também voltamos à ideia de categorias de idade para mostrar que não implicam numa classificação rígida sobre as etapas da vida da pessoa. Defendo que este é um modo refinado de observar as capacidades que cada pessoa desenvolve através de sua autonomia pessoal, assim como acontece em outros contextos Jê. O que sustenta esse argumento é que a maioria das passagens entre as categorias não se faz apenas por meio de rituais, mas, sobretudo, pela

demonstração e capacidades por parte da pessoa, como o crescimento de seios e pênis, a capacidade de ter filhos, etc.

O tema da corporalidade ameríndia evoca a discussão sobre a produção e a circulação de saberes. Ressaltamos características importantes do processo de aprendizado: a produção do conhecimento pelo aprendiz, a sua aquisição cotidiana e não apenas em momentos de ensino formalizados, mas principalmente buscamos enfatizar o papel ativo daquele que aprende nesse processo. Esse ponto é importante, pois permitiu que empreendêssemos uma crítica à concepção de imitação como uma atividade estéril. Imitar, assim como aprender, é um ato criativo, através do qual o aprendiz produz seu conhecimento.

Também busquei me afastar da ideia recorrente na bibliografia sobre as *ritxo(k)o* de que elas são um meio de aprender sobre as relações de parentesco. Mais importante do que a origem dos conhecimentos das crianças sobre o parentesco é perceber que elas fazem parte dessas relações. Mas mais que isso, elas constroem e operaram as suas próprias relações.

O aprendizado do saber fazer cerâmico ocorre com as parentas mais velhas, avós, irmãs das avós, mães e irmãs da mãe. As meninas convivem desde muito cedo com as ceramistas de suas famílias e circulam entre elas nas diversas etapas da produção. O aprendizado ocorre nas relações de parentesco mais próximas, mas também depende do interesse de cada menina. Algumas começam a modelar e a pintar peças muito novas, outras só o fazem quando têm necessidade, o que normalmente ocorre com o casamento. É com o casamento que as moças se dedicam mais frequentemente a produção de *ritxo(k)o*, buscando produzir as relações de parentesco, através das refeições e presentes para o marido e filhos.

O argumento final do capítulo gira em torno dos processos de produção de pessoas e artefatos. Observamos que em alguns contextos etnográficos artefatos são referidos como filhos de seus criadores, e em outros são as crianças que são concebidas como artefatos produzidos por seus pais. A imagem Aparai e Wayana do corpo tecido no ventre materno através do sêmen do pai é emblemática nesse sentido. A intenção dessa reflexão final era apenas sugerir uma aproximação entre os processos de fabricação desses dois tipos de corpos: das pessoas e dos objetos.

Considerações Finais:

Por que falar em brinquedo?

A pergunta que permeia esse trabalho é a da tradução da *ritxo(k)o* como “boneca”. Vimos que essa tradução foi sugerida pela primeira vez por Ehrenreich (1948) através de um questionamento⁷³. As pesquisas etnográficas que se seguiram fizeram a opção pela mesma tradução. Os escritos de Krause (1940) sugerem que essa tradução também era utilizada pelos próprios Karajá em 1908. Apenas duas pesquisas oferecem análises ligadas à tradução da *ritxo(k)o*. O trabalho de Wilma Chiara (1970), não chega a discutir a tradução propriamente dita, mas carrega o sentido de brinquedo por toda sua tese, fazendo uma etnografia das brincadeiras karajá. Já o trabalho de Castro Faria (1959), apresenta a primeira reflexão sobre a tradução da *ritxo(k)o*. Ele nota que a ideia de brinquedo não é inocente e carrega significados, que a seu ver, depreciam a *ritxo(k)o*. O autor defendia que as “bonecas” passassem a ser conhecidas e chamadas por “arte figurativa”, o que as valorizaria como produção artística das mulheres karajá. Muitas das pesquisas produzidas sobre *ritxo(k)o* desde então continuam a perpetuar os dois sentidos das figuras: arte e brinquedo.

O segundo e o terceiro capítulos têm como objetivo apresentar os modos pelos quais as *ritxo(k)o* fazem parte da vida dos Karajá, ressaltando principalmente seu lugar na rede de parentesco. A produção da *ritxo(k)o* ativa as relações entre grupos de mulheres aparentadas, que se unem, no pátio entre suas casas, para fazer cerâmica, conversar, aprender e ensinar. Essa mesma rede de mulheres também é ativada na hora de realizar o comércio de suas peças. Uma parte das peças produzidas é feita para as meninas pequenas da família. O que me preocupei em mostrar é que o ato de presentear-las é muito mais do que apenas um “ato tradicional”, como sugerido por Campos (2007) e Whan (2010). Presentear *ritxo(k)o* faz parte de um conjunto de ações que constroem avós (*lahi*) e netas (*dee*) como corpos-aparentados. A alimentação, os cuidados diários, o uso dos termos corretos de parentesco e presentes como as *ritxo(k)o*, mas também de bens industrializados, a troca de afetos, o aconselhamento, a proteção através da categoria de *brotyré* são ações que devem ser praticadas para por em curso o processo de produção de corpos-parentes. Nessa chave, não apenas presentear as *ritxo(k)o* produz relações

⁷³ A questão colocada pelo pesquisador alemão só foi de fato respondida por Simões (1992) na década de 1950.

de parentesco, como também o comércio pode potencializar essas relações. Através do dinheiro obtido dessa relação adequada com os *tori*, as mulheres conseguem obter comida e presentes, benefícios que permitem dar continuidade ao processo de parentesco. Vimos que o corpo que se busca produzir através do processo de aparentamento não condiz com o conceito euro-americano. A pessoa karajá é composta por diversas peles ou corpos, o que evidencia a inadequação dos nossos conceitos de corpo e alma. Componentes como o *tyky* (o invólucro), o *ky* (“o que está dentro do corpo”), o *ty(k)ytyhy* (corpo ou pele verdadeira) e o *ty(k)ytyby* (corpo ou pele velha) formam a pessoa, mas há também outros elementos que devem fazer parte da produção do corpo: os ornamentos e pintura corporais, os nomes e os alimentos.

Fig. 48 – Cestinho *ueriri* contendo *ritxo(k)o*.

Fonte: <http://www.olhoetnofilmes.com/#!ritxoco/cd31>
- acessado em 20/08/2014.

Através das reflexões apresentadas nestes capítulos foi possível afastar algumas ideias apresentadas na bibliografia sobre a *ritxo(k)o*. Primeiramente, como já apontei acima, me afastei da ideia de “regra tradicional” da avó presentear a neta. Os processos de presentear suas netas com *ritxo(k)o* são mais complexos do que isso. Presentear uma criança não é algo que se faz porque se é avó, essa é uma, entre várias ações que têm como objetivo construir a relação de avó e neta e que também faz parte de um processo mais geral de assemelhamento dos corpos. Se, através da *ritxo(k)o*, *lahi* e *dee* se fazem mutuamente, também outras relações são ativadas: da mãe com suas filhas e filhos, da mãe do marido com esposa do filho, etc. Uma segunda questão da qual busquei me afastar é da ideia genérica de “família estendida”, que pouco diz sobre o processo de parentesco karajá. A “família” karajá não é algo que está dado

pela genealogia. O parentesco é um processo de produção ativa de corpos assemelhados, que deve ser continuamente fabricado, ou os laços podem ser desfeitos. Igualmente, foi preciso refinar nosso entendimento sobre as “categorias de idade” karajá. Há pouco consenso sobre o tema na bibliografia, mas as pesquisas sobre *ritxo(k)o* parecem transformá-las em uma classificação rígida que é reproduzida pela cerâmica. Procurei mostrar que essas categorias são um modo refinado de observar as capacidades e habilidades que cada pessoa desenvolve.

Um ponto crucial para minha argumentação é a questão do aprendizado. Salientei o papel ativo que aquele que aprende possui nesse processo. Percebendo o lugar de autonomia e criatividade que tem o aprendiz, foi possível revisar a noção de imitação: de uma atividade improdutiva ela passa a um ato criativo, em que aquele que aprende produz seu próprio conhecimento. Essa reflexão permitiu que nos afastássemos da ideia de que a *ritxo(k)o* possuem uma função pedagógica. Longe de negar que as crianças possam adquirir conhecimento através desses objetos, eu procuro enfatizar que o aprendizado ocorre no cotidiano e não apenas em momentos formalizados. Para citar um dos exemplos explorados no terceiro capítulo, parece-me mais importante descrever como as meninas karajá participam e produzem suas relações de parentesco do que dizer que elas aprendem sobre isto com suas *ritxo(k)o*. Para além da origem dos conhecimentos das crianças sobre o parentesco é preciso perceber que elas são atores ativos na produção e desconstrução de suas próprias relações.

Fig. 49 – Meninas e menino brincam sob esteira.

Fonte: <http://www.olhoetnofilmes.com/#!ritxoco/cd31>

- acessado em 20/08/2014.

Há ainda um ponto a ser discutido: o que as meninas fazem com suas *ritxo(k)o*. Sabemos que elas são guardadas em cestinhos *ueriri*, junto com outros objetos que lhes pertencem: tecidos, flores e bonecas de plástico (Lima et alli, 2011: 97). O que o Relatório de

Patrimonialização, Chang Whan, Sandra Campos, Fénelon Costa e Wilma Chiara parecem concordar é que as meninas brincam com suas *ritxo(k)o*. No contexto das terras baixas, não é incomum que se produzam objetos destinados às crianças e mesmo que se fabrique objetos para que elas brinquem (Vidal e Lopes da Silva, 1995: 397).

Segundo Fénelon Costa, com suas *ritxo(k)o* as meninas dramatizavam acontecimentos recorrentes da vida cotidiana ou casos ocorridos na comunidade. Ela relata:

observamos, logo após a já mencionada morte de dois lactantes, infortúnios acompanhados de grandes lamentações dos parentes e tristeza geral, a dramatização dos casos, realizadas pela menina Ahuanarú, de seis anos, em que as *litxokô* e ainda vidros vazios desempenhavam o papel de pessoas. Também assistimos a fato semelhante quando se fez uma brincadeira alusiva às intrigas amorosas de algumas pessoas da aldeia, ocorrências que são geralmente alvo de comentários e do máximo interesse de todos; duas meninas de 10 e 12 anos trouxeram-nos como presente algumas bonecas, às quais atribuíram o nome das pessoas envolvidas, colocando lado a lado aquelas que se supunha estivessem “namorando”, e procurando representar o que se passava através de mímica e palavrado em Karajá e português sertanejo. (Fénelon Costa, 1968: 86).

Fig. 50 – Detalhe da brincadeira das meninas karajá.

Fonte: <http://www.olhoetnofilmes.com/#!ritxoco/cd31>
- acessado em 20/08/2014.

Campos observa que as brincadeiras podem envolver também os meninos, que são incorporados ao assumir papéis sociais que não são contemplados pela cerâmica (2007: 56). Chiara, entretanto, foi a única a apresentar a descrição de uma dessas brincadeiras. Segundo ela,

A l'occasion où nous les avons surpris à jouer avec les poupées (au village de Fontoura, pendant notre voyage de 1960) il y avait deux fillettes et un garçon de 5 à 7 ans. Ils avaient construit tout un village pour les poupées, avec de morceaux de tissu à la place de nattes, disposés en paravent, et cousus pour faire des miniature de

moustiquaires comme ceux que les Karajá utilisent aujourd'hui, montés sur quatre tiges plantées dans le sable. Il y avait des poupées sous les moustiquaires, couchées sur les nattes, d'autres dans des petit bateaux en bois et d'autres encore plantée debout dans la sable. Les petit filles les avaient enveloppées dans de morceaux de tissu, comme si elles étaient vêtues ou mieux encore, à la façon dont les Karajá s'enveloppent dans leur couverture. Le garçon était occupé à traîner l'un des bateaux et tous parlaient avec beaucoup d'animation. Malheureusement, ils se sont arrêtés à notre approche et n'ont pas retrouvé le fil de jeu. (Chiara, 1970 : 73).

A bibliografia sobre a *ritxo(k)o* já apresenta algumas pistas, mas uma etnografia com as crianças karajá está ainda por ser feita.

A partir do contexto descrito nos capítulos precedentes percebemos que a *ritxo(k)o* participa de redes de relações muito específicas. Podemos então explorar, finalmente, a questão de sua tradução enquanto boneca. Meu objetivo não é simplesmente sancionar se a *ritxo(k)o* é ou não uma “boneca”. A minha intenção é refletir sobre as duas noções e a partir delas conseguir produzir alguma reflexão antropológica. Baseio essas reflexões nas propostas de Viveiros de Castro sobre tradução na antropologia (Viveiros de Castro, 2004). Segundo o antropólogo, a tradução é uma tarefa da nossa disciplina, mas a questão passa a ser como conduzi-la. Primeiro é preciso ter em mente que a comparação está a serviço da tradução e, não o contrário. Além disso, é impossível perder de vista que toda tradução é uma traição. Mas, enquanto antropólogos, devemos buscar uma tradução que não traia a língua de origem, mas língua de destino. “A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the *intentio* of the original language can be expressed within the new one.” (Viveiros de Castro, 2004: 5).

Viveiros de Castro demonstra sua proposta através de um exercício: ele faz a tradução da teoria de tradução ameríndia, o que permite repensar nosso próprio conceito de tradução. Segundo ele a imagem de tradução contida no perspectivismo é a de “equivocação controlada”. O problema para o perspectivismo indígena não é descobrir um referente comum para duas representações distintas. Ao contrário, é tornar explícita a equivocação implícita. O objetivo da tradução perspectivista é evitar perder de vista a diferença escondida no homônimo equivocado: se o jaguar diz “cerveja de mandioca”, não está se referindo ao mesmo que nós. Nós e as outras espécies nunca estamos falando a mesma coisa. O problema para o perspectivismo indígena não é descobrir um referente comum para duas representações distintas. O perspectivismo supõe o mesmo significado e dois referentes.

Explorando a tradução perspectivista Viveiros de Castro mostra que a equivocação não é mera fatalidade na tarefa de traduzir:

the equivocation is a properly transcendental category of anthropology, a constitutive dimension of the discipline's project of cultural translation. (...) To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and to dwell there. It is not to unmake the equivocation (since this would be to suppose it never existed in the first place) but precisely the opposite is true. To translate is to emphasize or potentialize the equivocation, that is, to open and widen the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact, a space that the equivocation precisely concealed. The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocity—the essential similarity—between what the Other and We are saying. (Viveiros de Castro, 2004: 10).

Dessa forma a incomensurabilidade não é um impedimento à comparabilidade, ao contrário, ela é o que justifica essa empreitada. Só o que é incomensurável é o que vale comparar. A equivocação, portanto, não é um erro, mas o fundamento que implica a relação.

Essa proposta é infinitamente diferente de nossa visão de tradução, em que se busca encontrar o que os diferentes discursos partilham de comum. Mais do que isso, presumimos que esse algo em comum existe de antemão. “The differences between the discourses amount to no more than the *residue* that precludes a perfect translation, that is, an absolute identification overlap between them. To translate is to presume redundancy.” (Viveiros de Castro, 2004: 20). Aqui Viveiros chama atenção para a diferença das ontologias ameríndias, que postulam a diferença e não a identidade como princípio relacional (*principle of relationality*). Portanto, a tradução ameríndia é uma operação de diferenciação. A conexão entre dois discursos ocorre na medida em que eles não estão falando a mesma coisa.

The identity between the “beer” of the jaguar and the “beer” of humans is posed only the better to see the difference between jaguars and humans. As in stereoscopic vision, it is necessary that the two eyes not see the *same* given thing in order for *another* thing (the real thing in the field of vision) to be able to be *seen*, that is, constructed or counterinvented. In this case, to translate is to presume a difference. The difference, for example, between the two modes of translation I have presented to you here. (Viveiros de Castro, 2004: 21).

Minha reflexão deve seguir, então, comparando duas experiências que já se sabe diferentes: a infância ocidental e a experiência das crianças karajá. A intenção não é encontrar algo de comum, mas de subverter, através da tradução da *ritxo(k)o*, a ideia de brinquedo, para produzir algum conhecimento antropológico.

Segundo Àries (1978), o que concebemos como “infância” foi historicamente construído num longo processo que culmina na Idade Moderna. A própria ideia de fases da vida ou idade não existia antes desse período. A sociabilidade medieval não fazia este tipo de distinção:

trabalhos, festas e jogos eram partilhados por todas as categorias de pessoas⁷⁴. As transformações que tiveram início no século XV desencadearam um processo de consolidação da infância como uma esfera de vida separada da vida dos adultos.

Nesse período de formação três imagens surgiram para pensar a infância. A primeira é a da criança “engraçadinha” e que está ligada à afetividade dedicada às crianças, especialmente as pequenas (Àries, 1978: 158). A segunda imagem está ligada à fragilidade infantil e a necessidade de proteger as crianças que se torna importante no surgimento da escola moderna (Àries, 1978: 162). A última imagem está ligada à ideia de irracionalidade, que concebe a criança próxima a uma desumanidade (Benjamin, 2002: 86).

Essas três imagens conformam a infância como uma esfera separada dos outros momentos da vida. Concomitantemente ao surgimento da noção de infância, da separação das crianças nessa classe distinta, um grupo de objetos começa a se delimitar como de seu uso exclusivo, assim como certos jogos e histórias (como foi o caso dos contos de fada). Os brinquedos então se tornam objetos ligados à infância, sendo de uso exclusivo das crianças (Àries, 1978: 90; Benjamin, 2002: 245). Essa nova categoria de objeto acabou por ter sua forma fixada pelo desenvolvimento da indústria (Benjamin, 2002: 246). Nessa chave só poderíamos encontrar brinquedos no ocidente, ou que fossem oriundos do ocidente. No entanto, já sabemos de antemão que a experiência de infância ocidental é singular. A diferença está dada de antemão (Viveiros de Castro, 2004: 20). Ao invés de postular a diferença, podemos transformar o termo brinquedo em uma ferramenta conceitual, modificando seus sentidos e, produzindo assim algum conhecimento sobre a criança. Podemos, através da tradução de *ritxo(k)o* subverter o termo que até então foi oferecido como sua tradução.

Em um artigo analisando o valor da obra de Benjamin para a pedagogia, Pereira (2009) sugere duas possibilidades para pensar o brinquedo. A primeira, que está relacionada às reflexões deste autor, sugere que brinquedos são objetos produzidos pelos adultos para fomentar as brincadeiras das crianças. A segunda possibilidade inclui qualquer “coisa” que a criança transforma em sua brincadeira, incluindo ela mesma. Nessa chave o brinquedo não seria um objeto essencializado, mas sim uma categorial relacional. O brinquedo seria um modo de estabelecer relações com as coisas e até mesmo com as pessoas no mundo.

⁷⁴ Mesmo as diferenças de classe, que hoje são marcadores importantes de diferenças e que restringem a circulação e as atividades praticadas pelas pessoas.

O que isso significa é que os objetos feitos para as crianças ou utilizados pelas crianças só assumem a posição de brinquedo contextualmente. A criança pode estabelecer diversos tipos de relações com os objetos, sendo a de brinquedo apenas uma delas. Voltarei minha reflexão a algumas passagens encontradas nas etnografias recentes que se voltam sobre a questão da criança ou do aprendizado. Antes, gostaria apenas de salientar a dificuldade de encontrar etnografias que dialogassem com a questão dos objetos utilizados pelas crianças. As pesquisas sobre cultura material não dedicam muito espaço às crianças, a não ser em seu papel de aprendizes. Mesmo pesquisas dedicadas ao tema da criança parecem não dar muito valor a questão dos objetos. Parece ser uma dificuldade juntar interesses até muito recentemente desvalorizados na reflexão antropológica.

Nunes (1999), ao apresentar a experiência das crianças xavante, aponta para sua contribuição nas atividades domésticas e produtivas, descrevendo os objetos que são usados pelas crianças nessas atividades. Nesse caso os objetos não são referidos pela autora como brinquedo. Por exemplo, no caso das meninas que ajudam a mãe com os produtos da roça: “todas ajudam a trazer alguma coisa para casa, já que cada uma tem seu cesto, adequado ao seu tamanho”. As linhas e os anzóis usados pelos meninos são referidos pela autora como “de verdade”. Também o arco e flecha, “proporcionais ao tamanho de cada menino, são instrumentos de verdade, ou seja, servem para caçar” (Nunes, 1999: 166). A autora se preocupa em ressaltar o valor que estes objetos (e também as ações das crianças) têm na vida familiar. Os peixes pescados pelos meninos não têm menor valor que o dos adultos como os produtos carregados pelas meninas não são esquecidos. Os arcos dos meninos xicrin são igualmente descritos por Cohn (2000) como miniaturas que possuem eficácia na caça de pequenos pássaros e calangos.

Oliveira (2007) também descreve a presença desses objetos em miniatura no preparo da mandioca entre os Wajãpi. A autora caracteriza essa prática como uma redução de escala que facilita a prática e o aprendizado dessas técnicas. Segundo ela, “as meninas se põe ao lado de suas mães e irmãs mais velhas para ralar pequenas raízes de mandioca ou pedaços de tubérculos reservados cuidadosamente por suas mães, os quais são adequados às mãos pequeninas de quem está começando o ofício” (Oliveira, 2007: 244).

Há um outro tipo de objeto descrito nas etnografias: os brinquedos. Nunes (1999) conta que meninos e meninas xavante correm empurrando rodas, divertindo-se muito. Outros objetos também são transformados momentaneamente em brinquedos, como latas, pedaços de pau e chinelos que fazem as vezes de carrinhos. Uma das atividades mais populares entre as crianças

xavantes é a construção de pequenas casas no barro ou mesmo de madeira e a ordenação de seu interior de acordo com suas próprias casas. Mas até mesmo outras crianças podem se tornar brinquedos, podem ser colocadas em carrinhos improvisados e empurrados pela aldeia ou serem incorporados à brincadeira de casinha das irmãs.

Marqui (2012) nota que as crianças Guaraní Mbya estão constantemente produzindo brinquedos: “numa tarde as crianças montaram uma *manga* (peteca) a partir de um punhado de terra e das penas de galinha que estavam espalhados pelo chão; em outra situação, as crianças encontraram a mangueira da escola que não tinha mais função porque estava furada e a utilizaram como corda.” (Marqui, 2012: 26). Codonho (2007) também nota que a confecção de brinquedos faz parte do dia-a-dia das crianças Galibi-Marworno, desde uma espécie de peão (*tupi*) fabricado a partir de sementes, bambu e cera de abelha, até a simulação da vida doméstica em que diversos materiais encontrados no lixo são transformados em mesas e utensílios (Codonho, 2007: 95-105).

Entre os Xicrin variados objetos se emprestam para a posição de brinquedo (Cohn, 2000a). Os meninos podem construir pequenas casas, ou mesmo helicópteros, aviões, revólveres e espingardas com palha ou madeira. As meninas têm mais interesse em encontrar objetos que possam lhes servir de filhos, como abóboras, o olho do cacho de banana, etc. As crianças de ambos os sexos também gostam de modelar o barro da beira do rio, eles preferem fazer animais e aviões e as meninas preferem modelar bebês que depois elas precisam pintar, usando a pintura corporal características das crianças pequenas. Cohn (2000a) também sugere que os adultos produzem alguns objetos para a brincadeira das crianças, como a “cauda de tatu”, um amarrado de palha que se contorce ao se puxar uma cordinha.

A apresentação dessas passagens pode de certa forma parecer apenas uma catalogação de objetos usados pelas crianças. Mas não é esse o meu objetivo. A apresentação dessas pequenas descrições etnográficas visa opor e, dessa forma, evidenciar que existem situações em que os objetos usados pelas crianças não ocupam a posição de brinquedo. Os famosos “arcos de brinquedo”, “cestinhos de brinquedo”, etc. na verdade são versões em menor escala, mas igualmente eficazes desses “objetos reais”. Quando a criança utiliza esses objetos e se engaja em atividades junto aos adultos, ela não os está utilizando como um brinquedo. Sua ação através desses objetos pode ser tão eficaz quanto a de um adulto. Em outros momentos, qualquer objeto, ou qualquer pessoa, pode se tornar um brinquedo para a criança. É o caso da brincadeira observada por Nunes entre os Xavante, em que o irmãozinho de colo tornou-se parte da brincadeira que a irmã construía. (Nunes, 2003: 9-10).

Acredito que o que a experiência karajá, e outras aqui apresentadas, nos mostrou é que não se pode postular de antemão o que os objetos são. É preciso observá-los em seus contextos, nas suas redes de relações. É nesse sentido que temos muito a ganhar repensando a ideia de brinquedo. Não mais como um objeto produzido previamente para as crianças, mas como todo e qualquer objeto, pessoa, etc. com o qual a criança estabeleça esse tipo de relação. O brinquedo seria um modo de estabelecer relações com as coisas e até mesmo com as pessoas no mundo. O brinquedo nessa chave depende do ato de brincar. A noção de brincadeira ainda é pouco explorada na antropologia e, muitas vezes, é desvalorizada como uma atividade de criança. Mostramos aqui que a desvalorização de atividades concebidas como “de criança” prejudica a reflexão antropológica. Alternativas como as propostas de Huizinga ([1938] 2000) que elevam a brincadeira e o jogo à base do social parecem alternativas interessantes a essa desvalorização. Abre-se assim a possibilidade de uma pesquisa sobre o brincar, e sua transformação numa ferramenta antropológica.

Bibliografia

Abreu, R.

2005. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional*, 31, 101–125.

Appadurai, A.

2007. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultura*. Niterói: EdUFF.

Aytai, D.

1979. Obstetrícia karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 10. pp.1-11.

Baldus, H.

1948. Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção ao Índio. *Revista Do Museu Paulista*, II (n.s.), 137–168.

Barbosa, G. C.

2007. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

Barcelos Neto, A.

2005. A cerâmica wauja: etnoclassificação, matérias-primas e processos técnicos. *Revista Do Museu de Arqueologia E Etnologia*, São Paulo, 357–370.

2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Barth, F.

1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Boas, F.

1920. The Social Organization of the Kwakiutl. *American Anthropologist*, 22:111-126.

Bonilla, O.

2000. *Reproduzindo-se no mundo dos brancos: estruturas KARAJÁ em porto Txuiri*. Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Campos, S. L.

(2002). Bonecas karajá: apenas um brinquedo? *Revista Do Museu de Arqueologia E Etnologia*, (12), 233–248.

2007. *Bonecas Karajá: modelando inovações, transmitindo tradições*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.

Carneiro da Cunha, M. M.

1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

2009. *Cultura com aspas. Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

2012. Apresentação. Dossiê efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 55 Nº 1.

Castro Faria, L. de.

1959. *A figura humana na arte dos índios Karajá*. Brasília: FUNAI.

Chiara, W.

1970. *Les poupées des Indiens Karajá*. Tese de Doutorado. Université de Paris X.

Codonho, C. G.

2007. *Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.

Coelho de Souza, M.

2001. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46).

2010. A vida material das coisas intangíveis. In M. Coelho de Souza (Org.), *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. (pp. 97–118). Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

Cohn, C.

2000a. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Universidade de São Paulo.

2000b. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 43 Nº 2.

2001. Culturas em transformação - os índios e a civilização. *São Paulo Em Perspectiva*, 15(2), 36–42.

2005. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar

Coote, J.

1992. Marvels of everyday visions: the anthropology of aesthetics and the cattle keeping nilotes. In J. e A. Coote e Shelton (Org.), *Anthropologie, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.

Da Matta, R.

1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Davies, I.

(1968). Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, n. 34. pp. 42-47.

Dietschy, H.

1978. Graus de idade entre os Karajá do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, vol. 21 (1ª parte), USP, São Paulo. PP. 69-84.

Donahue, G.

1982. *A contribution to the ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. Tese de Doutorado. Universidade da Virgínia.

Ehrenreich, P.

1948. Contribuições para etnologia do Brasil. *Revista Do Museu Paulista*, 2, 7–135.

Fausto, C.

2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8 (2), 7–44.

Fénelon Costa, M. H.

1968. *A arte e o artista na sociedade karajá*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

Fortune e Fortune, D. e G.

1975. Karajá men's/women's speech differences with social correlates. *Arquivos de Anatomia E Antropologia (Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques)*, 1, 111–124.

Gallois, D. T.

2006. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas - exemplos no Amapá e no norte do Pará*. São Paulo: Editora Iepé.

2012. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 55 Nº 1.

Geertz, C.

2001. Arte como sistema cultural. In *O Saber Local - Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Vozes: Vozes.

Gell, A.

1998. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Gordon, C.

2003. *Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Gow, P.

1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

1996. Aesthetics is a cross-cultural category: against the motion. In T. Ingold (Org.), *Key Debats in Anthropology*. London and New York: Routledge.

1997. O parentesco como consciencia humana: o caso dos piro. *Mana*, 3 (2), 39–65.

2003. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, 9 (1), 57–79.

Hardman, C.

2001. Can there be na anthropology of children? *Childhood*. SAGE Publications. London, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 8 (4): 501-517.

Hirschfeld, L.

2002. Why don't Anthropologists like children? *American Anthropologist*, 104(2): 611 – 627.

Hugh-Jones, S.

2001. The Gender of Some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment Stephen Hugh-Jones. In T. e T. Gregor e Donald (Org.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.

2013. The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos-Granero (Org.), *The Occulte Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

Huizinga, J.

2000. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Ingold, T.

2000. *The perception of the environment - Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

2003. A evolução da sociedade. In C. Fabian (Org.), *Evolução: Sociedade Ciência, e Universo*. Bauru: Edusc.

2004. Apprentissage. In P. E. I. Bonte (Org.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF.

2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação, Porto Alegre*, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

Karasch, M.

1992. Catequese e cativo. Política indigenista em Goiás: 1780-1889. In M. M. Carneiro da Cunha (Org.), *A história dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kissenberth, W.

1912. Über die hauptsächlichen Ergebnisse der Araguaya-Reise. *Zeitschrift Für Ethnologie*, n. 44, 37–59.

Kopenawa e Albert, D. e B.

2010. *La Chute du Ciel. Paroles d'un Chaman Yanomami*. Paris: Terre Humaine/Plon.

Krause, F.

1911. Die kunst der karajá indianer (staat Goyaz, Brasilien). *Baessler Archiv*, II(1), 1–31.

1940. Nos sertões do Brasil. *Revista Do Arquivo Municipal*, (66-75).

Lagrou, E.

2005. Uma reflexão sobre agência e alteridade na produção e percepção de imagens entre os Kaxinawa. *Museu Nacional, Palestra No NUTI, UFRJ*.

2007. *A fluidez da forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)* (p. 580). Rio de Janeiro: Topbooks.

2011. Le graphisme sur les corps amérindiens. Des chimères abstraites ? *Grahiva*, (11).

2013a. No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. *Enfoques - Revista Dos Alunos Do PPGSA-UFRJ*, 12(1), 18–49.

2013b. The crystallized memory or artifacts. A reflection on agency and alterity in Cashinawa image-making. In F. Santos-Granero (Org.), *The Occulte Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

Laugrand, F.

2010. *Miniatures et variations d'échelle chez les Inuit*. In P. Descola (Org.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris: Somogy-musée du quai Branly.

Lea, V.

2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central* (p. 496). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

Leitão, R. M.

1997. *Educação e Tradição: o significado da educação escolar para o povo Karajá de Santa Isabel do Morro, Ilha do Bananal - TO*. Universidade Federal de Goiás.

Lévi-Strauss, C.

1989. A ciência do concreto. In *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

2006. A moral dos mitos. In *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

2008. O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América. In *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima et alli

2011. *Bonecas Karajá: arte memória e identidade indígena no Araguaia - dossiê descritivo dos modos de fazer ritxoko*. Universidade Federal de Goiás - Museu antropológico.

Lima Filho e Silva, M. F. e T. C.

2012. A arte de saber fazer grafismo nas bonecas karajá. *Horizontes Antropológicos*, vol.18, n.38. pp. 45-74.

Lima Filho, M. F.

1991. *Os Filhos do Araguaia: reflexões etnográficas sobre o Hetohoky, um rito de iniciação masculina Karajá*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

1994. *Hetohoky: um rito Karajá*. Goiana: Editora da UCG.

Lima, T. A.

1986. A cerâmica indígena brasileira. In D. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira. V. II* (pp. 173–229). Rio de Janeiro: Vozes/Finep.

Lipkind, W.

1948. The Carajá. In J. Steward (Org.), *Handbook of Southern American Indians V. 3* (pp. 179–191). Washington: Smithsonian Institution.

Lopes da Silva, A.

1986. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: USP/FFLCH.

Lourenço, S. R.

2008. A dança dos Aruanã: mito, rito e música entre os Javaé. *Sociedade E Cultura*, Vol. 11, Núm. 2, julho-diciembre, 2008, pp. 213-223 Universidade Federal de Goiás Brasil.

Marqui, A. R.

2012. *Tornar-se aluno indígena: a etnografia da escola Guarani Mbya na aldeia Nova Jacundá*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos.

McCallum, C.

1996. The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10.

1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinawá. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38).

Melatti, J. C.

1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. In E. Schaden (Org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

Mentore e Santos-Granero, G. e F.

2006. Introdução. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 49 Nº 1, 11-16.

Miller, D.

1987. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Basil Blackwell.

2005. *Materiality*. Durham: Duke University Press.

Miller, J.

2013. Things as persons. ody ornaments and alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In F. Santos-Granero (Org.), *The Occulte Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

Morphy, H.

1994. The Anthropology of Art. In T. Ingold (Org.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge.

2010. Art as action, Art as Evidence. In D. e M. Hicks e Beaudry (Org.), *The Oxford Handbook of Material Culture*. United States: Oxford University Press.

Müller, R.

1992. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In L. Vidal (Org.), *Grafismos Indígenas. Estudos antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP.

2000. Corpo e imagem em movimento: há uma alma nesse corpo. *Revista de Antropologia*, vol.43 no.2, São Paulo.

Nunes, A.

1999. *A sociedade das crianças A'uwe-Xavante : por uma antropologia da criança*. Lisboa: Ministério da educação: Instituto de Inovação Educacional.

2003. *“Brincando de ser criança”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. ISCTE.

Nunes, E. S.

2012. *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)*. Universidade de Brasília.

Oliveira, J. C.

2006. *Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi (AP)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

Overing, J.

1977. Social time and space in lowland South American Societies. *Atas Do XLII Congresso Internacional Dos Americanistas*.

1989. Personal autonomy and the domestication of self in Piaroa society. In G. e I. M. Jahida e Lewis (Org.), *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development* (pp. 169–192). London: Croom Helm.

1996. Aesthetics is a cross-cultural category: against the motion. In T. Ingold (Org.), *Key Debats in Anthropology*. London and New York: Routledge.

2002. Estruturas Elementares da Reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central. *Cadernos de Campo*, 10.

2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, V. 49 Nº 1.

Pereira, R.

2009. Uma história cultural dos brinquedos. *Revista Teias*, 10(20).

Pétesch, N.

1992. *La pirogue de sable. Pérénité cosmique et mutation sociale chez lês Karajá du Brésil central*. Tese de Doutorado. Paris: Paris X.

1993. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi. In E. e M. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (Org.), *Amazonia. Etnologia e Historia Indígena* (pp. 365–382). NHII -.

Portela, C. de A.

2006. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã-GO (1980-2006)*. Universidade Federal de Goiás.

Prestes Filho, U. de F.

2006. *O indígena e a mensagem do segundo advento. Missionários adventistas e os povos indígenas na primeira metade do século XX*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Price, S.

2000. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Ribeiro, B. G.

1983. Artesanato Indígena, para que? Para quem? In B. G. Ribeiro (Org.), *O Artesão Tradicional e Seu Papel na Sociedade Contemporânea*. Funarte, Instituto Nacional de Folclore.

1986. Prólogo. In D. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians - Vol. 2 - Arte Índia*. Petropolis: Vozes.

Ribeiro e van Velthem, B. e L.

1992. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In M. M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rival, L.

1998. Androgynous parents and guests children: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropology Institute*, 4(4), 619–642.

Rodrigues, P. M.

1993. *O povo do meio. Tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Universidade de Brasília.

1995. Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. *Cadernos Pagu*, (n. 5), 131–147.

2005. De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia Javaé. *Habitus, Goiana*, V. 3, n. 1, p. 125-143, jan./jun.

2007. O meio como o lugar da história. *Campos*, 8(1), 33–43.

2008. *A caminhada de Tan~yxiwè: uma teoria javaé da história*. Universidade de Chicago.

2010. O território e o Estado. disponível em:
http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/javae/o_territorio_e_o_estado.pdf
 Acessado em 24 de outubro de 2014.

Sahlins, M.

1991. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.

1997a. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1).

1997b. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3 (2).

Santos-Granero, F.

2013. Introduction: Amerindian constructional views of the world. In F. Santos-Granero (Org.), *The Occulte Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

Schultz, H.

1953. A pesca tradicional do pirarucu entre os índios Karajá. *Revista Do Museu Paulista*, 7, 249–255.

Seeger, A.

1980. *Os índios e nós*. São Paulo: Campus.

Seeger et alli.

1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim Do Museu Nacional*, n. 32.

Silva, F. A.

2000. *As Tecnologias e Seus Significados. Um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva Etnoarqueológica*. Universidade de São Paulo.

2007. O significado da variabilidade artefactual: a cerâmica dos Asurini do Xingu e a plumária dos Kayapó-Xikrin do Cateté. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2(1), 91–103.

2013. Tecnologias em transformação: inovação e (re)produção dos objetos entre os Asurini do Xingu. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, 8(3), 729–744.

Simões, M. F.

1992. *Cerâmica Karajá e outras notas etnográficas*. Goiânia: Editora UCG/IGPA.

Stolze Lima, T.

2002. O que é um corpo? *Religião E Sociedade*, v.22 n. 1, 9–19.

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: FAPESP/EDUSP.

Strathern, M.

1996. The concept of society is theoretically obsolet: for the motion. In T. Ingold (Org.), *Key Debats in Anthropology*. London and New York: Routledge.

2001. Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons. In T. e T. Gregor e Donald (Org.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, A. C.

1984. L'américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie? In B. Rupp-Eisenreich (Org.), *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles* (pp. 213–233.). Paris: Klincksieck.

2010. Voir comme un Autre : figurations amazoniennes de l'âme et des corps. In P. Descola (Org.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 41–52). Paris: Somogy-musée du quai Branly.

2012. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de Campo*, 21, 213–228.

Toral, A. de A.

1992a. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1992b. Pintura corporal karajá contemporânea. In L. Vidal (Org.), *Grafismos Indígenas. Estudos antropologia estética*. São Paulo: FAPESP/EDUSP.

Van Velthem, L.

2002. “Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In B. e A. Albert e Ramos (Org.), *Pacificando o Branco - cosmologias do contato no Norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

2003. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio e Alvim.

Vários Colaboradores.

2007. *Catálogo Prêmio Culturas Indígenas. Edição Xicão Xukuru*. (p. 432p.). São Paulo: SESC SP, 2008.

Vidal e Lopes da Silva, L. e A.

1995. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In A. Lopes da Silva (Org.), *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

Vilaça, A.

1998. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, vol. 41 n.1 São Paulo.

2002. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropology Institute*, 8(2), 347–365.

2005. Chronically Unstable Bodies: reflections on amazonian corporalities. *Journal of Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 11, 445-464.

Viveiros de Castro, E.

1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim Do Museu Nacional*, (32).

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora/ Anpocs.

1992. O campo na selva visto da praia. *Estudos Historicos*, vol. 5(n. 10), 170–190.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144.

1999. Etnologia brasileira. In S. Miceli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970 - 1995) - Antropologia (Volume 1)* (pp. 109 – 223). São Paulo; Brasília: Editora Sumaré: ANPOCS; CAPES.

2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1).

2009. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Whan, C.

2010. *Ritxoko: a voz visual das ceramistas Karajá*. Rio de Janeiro: UFRJ / EBA / PPGAV.

Wüst, I.

1975. A cerâmica karajá de Aruanã. *Anuário de Divulgação Científica*, 2(2), 99–165.

Yano, A. M. T.

2009. *A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinauá*. Universidade de São Paulo.