UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANA CECILIA VENCI BUENO

Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco

V. 1

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco

Ana Cecilia Venci Bueno

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

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

V. 1

São Paulo
2008

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas devem ser lembradas por terem, de alguma forma, participado da feitura desta dissertação, mesmo sabendo que a gratidão que eu sinto é imensa e que jamais será expressa de forma justa nestas páginas. Assim, primeiramente quero agradecer a todos os Irantxe e Myky, em especial ao José Alfredo Jalukaxi (“que morreu de nós” este ano), à Maria Angélica Kamuntsi, ao Alonso Irawali, ao Luis Tamuxi (grande companheiro de bicicleta), à Domitila Nañci, ao Maurício Tupxi, ao Atanásio Jolasi, ao José Odair Kamãjki e à Regina Jalapoitasi, por terem sido pacientes, e cuidadosos comigo. Sem dúvida enriqueceram este trabalho e a mim ao contarem seus mitos e sobre suas vidas.

Também agradeço a equipe da OPAN e da Funasa, em especial ao Ivar Busatto, sempre carinhoso e disposto a me abrigar e ajudar, disponibilizando material para a realização deste trabalho; ao Fernando Penna e sua cozinha maravilhosa, pela agradável e divertida companhia em área; ao Sérgio Lobato, que me apresentou aos Irantxe e à Artema Lima, amiga querida que conheci em Cuiabá no começo de tudo isso.

Aos amigos do ISA, por me deixarem usar seus arquivos e pela riqueza de material que pude encontrar.

À CNPq pela bolsa concedida e à FUNAI de Tangará da Serra, que me recebeu, colaborou e forneceu material para este trabalho.

Agradeço aos antropólogos Marta Amoroso e Edmundo Peggion pela leitura e pelos comentários e idéias extraídas das primeiras páginas deste trabalho, apresentadas no exame de qualificação; ao João Dal Poz, sempre muito cuidadoso, interessado e prestativo, me ajudando a resolver todos os problemas que apareceram pelo caminho – e não foram poucos, vale dizer.

Ao meu orientador Marcio Silva, pela amizade, por ter me ensinado Antropologia e por me ter feito pegar gosto pelo parentesco.

Às ‘zisters’ e ‘brothers’ acadêmicos Fabiana Maizza, Paula Wolthers Marcelo Florido, Uirá Garcia, Edson Tosta, pela amizade e por partilharem comigo este interesse.

Aos amigos e companheiros de antropologia, de leituras de textos e de bar, Carlos Filadelfo, Igor Scaramuzzi, Luis Fernando Pereira, Eva Gutjahr, Natacha Leal, Alexandre Vega, Leandro Mahalem e Enrico Spaggiari, pois tornaram estes anos de estudo muito mais instigantes, prazerosos e divertidos, sem dúvida.

Ao Leandro Bevilacqua, à Maíra Bühler, à Cristina Filizzola e à Adriana Zacchi, que acompanharam grande parte deste processo, simplesmente por terem continuado meus amigos, apesar da minha ausência nos últimos tempos.

Por último, e não menos importante, é claro, gostaria de agradecer à minha família: Margareth, a mãe e Orlando, o pai, por tudo. Aos irmãos Edu e Paulo, aos tios Meyri e Pedro Paulo, à minha avó Edna, aos primos reais e classificatórios André, Paula, Aninha, Suely e Karin, por terem lido, palpitado, traduzido, tabulado..., ou apenas por terem se mantido sempre por perto, me apoiando para ver a realização deste trabalho.

*Ao Luis,
amigo querido,
que passou pela minha vida
deixando um rastro que não se pode apagar.
Ainda bem.*

ÍNDICE

Siglas e abreviaturas	08
Convenções	08
Resumo/Abstract	10
Palavras-chave/Keywords	10
Introdução	11
1. Objetivos e concretizações	11
2. Pressupostos teóricos e procedimentos metodológicos	13
3. Organização da dissertação.....	17
4. Sobre a localização	19
5. O entorno	23
6. Indo a campo	24
 Capítulo 1 – Sobre Irantxe e Myky: traçando contornos	
1.1. A história documentada	32
1.2. Visitando os Myky	38
1.3. Quem é quem?: sobre Irantxe, Myky e Manoki	39
1.4. Uma cisma – ou a cisão	43
1.5. Falando em números	
1.5.1. Sobre os Irantxe	49
1.5.2. Sobre os Myky	51
1.5.3. O quadro atual – Irantxe e Myky	52
 Capítulo 2: O mundo fora da pedra e o domínio da diferença	
2.1. A origem	55
2.2. O processo do parentesco	67
 Capítulo 3 – O dravidianato Myky e Irantxe	
3.1. Teoria do parentesco	74
3.2. Sistemas de aliança dravidianos	
na América do Sul Tropical	78
3.3. A terminologia de parentesco nas línguas.....	
nativas e o português irantxe	82

Capítulo 4 – As redes de aliança matrimonial Myky e Irantxe	
4.1. O modelo	94
4.2. A prática	96
4.2.1. Caracterização geral da rede genealógica	98
4.2.2. A rede myky	106
4.2.3. A rede irantxe	107
Considerações finais	109
Referências bibliográficas	114

SIGLAS E ABREVIATURAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

Funasa – Fundação Nacional de Saúde

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MT – Mato Grosso

ONG – Organização não-governamental

OPAN – Operação Amazônia Nativa

Pe. – Padre

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

T.I. – Terra Indígena

USP – Universidade de São Paulo

CONVENÇÕES

Nas passagens em que falo das relações de parentesco, utilizo para as posições genealógicas a notação inglesa:

F=pai,

M=mãe,

B=irmão,

Z=irmã,

D=filha,

S=filho,

y=mais novo/a, ex: yZ=irmã mais nova

e=mais velho/a, ex: eB=irmão mais velho

Ch= filhos (sem distinção de sexo),

H=marido,

W=esposa

Ego=posição a partir da qual as relações são traçadas.

A leitura é feita da direita para esquerda, por exemplo, FB=irmão do pai (father's brother).

O uso das aspas duplas ("x") indica citações e falas de informantes. As aspas simples ('x') são utilizadas para delimitar termos imprecisos ou que merecem algum destaque. As palavras escritas em itálico são aquelas da língua nativa irantxe, myky ou de outros povos indígenas. Também são utilizadas para referências bibliográficas no corpo do texto.

RESUMO

Esta dissertação realiza um estudo do parentesco dos índios Irantxe e Myky, habitantes da região oeste do estado de Mato Grosso. Pertencem originalmente a um único grupo que, por razões históricas, passou por um processo de cisão em que estes dois contingentes populacionais foram formados e permaneceram isolados por cerca de setenta anos. Os primeiros falam predominantemente a língua portuguesa, ao passo que os segundos falam fluentemente e apenas a língua indígena nativa. O objetivo deste estudo é perceber como o regime de aliança dravidiano que apresentam subsiste à ausência, ainda que parcial, de seu suporte lingüístico original (caso Irantxe), e como as categorias semânticas se adaptam ao (ou adaptam o) novo esquema vocabular. Este trabalho também consiste em uma análise das práticas reais das alianças matrimoniais praticadas por eles e em uma revisão bibliográfica da literatura existente sobre estas duas populações.

PALAVRAS-CHAVE: Irantxe, Myky, alianças matrimoniais, dravidianato, Mato Grosso

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to study the kinship system of two indigenous groups from the west of Mato Grosso State: the Irantxe and Myky. Both groups have originated from a same population that was splitted for historic reasons almost a century ago and haven't being in contact for almost 7 decades. The Irantxe predominantly speak Portuguese while the Myky have kept their native language. The aim of this work is to investigate how the traditional Dravidian alliance can be preserved in the Irantxe group, without support from their original language and how their Portuguese vocabulary have been adapted to preserve semantic categories used into their native language. Besides, this dissertation also shows how the matrimonial alliances have been brought into practice in both groups and presents a bibliographic revision of the available literature.

KEYWORDS: Irantxe, Myky, dravidian alliance system, Mato Grosso

INTRODUÇÃO

O meu primeiro contato com os índios Irantxe se deu de forma absolutamente indireta, ainda quando fazia graduação nesta mesma universidade. Empolgada com os cursos destinados à etnologia indígena, fui procurar Marcio Silva, o recém contratado professor que me fora indicado. Queria concorrer a uma bolsa de Iniciação Científica e não sabia por onde começar. Fui bater em sua porta e nos conhecemos naquele fim de tarde. Com toda sua veemência, falou um pouco de seu trabalho e me aconselhou a fazer uma pesquisa sobre os índios que eu quisesse, mas com a ressalva que talvez fosse mais fácil escolher algum povo de fácil acesso, pois seria interessante tentar ir a campo, nem que fosse só para ver de perto e decidir se gostaria ou não de seguir um trabalho como este no futuro. Para tanto, o Mato Grosso seria uma região privilegiada. No início do ano seguinte teria uma assembléia da OPAN, organização não-governamental da qual ele era membro, e me fez o convite de ir até Cuiabá para participar secretariando a assembléia em troca de alimentação, hospedagem e acesso aos arquivos da ONG. Ainda não havia decidido se estudaria os Rikbaktsa ou os Irantxe. Mas lá, por razões que não sei explicar, senão talvez pela possibilidade de conhecer um lugar com fartura de cachoeiras e rios, tendo em vista que a região é absolutamente quente, optei por estudar os Rikbaktsa. Anos mais tarde, depois de ter ficado um tempo fora da universidade, resolvi novamente bater à porta do Marcio, que sugeriu um projeto de pesquisa de mestrado absolutamente inovador, instigante e complicado, que foi aceito na hora. Talvez porque se tratava dos Irantxe, aqueles não escolhidos da primeira vez, mas pelos quais nutri uma grande curiosidade, principalmente depois de conhecer sua história. Esta pesquisa é a concretização desta experiência.

1. Objetivos e concretizações

O presente trabalho tem por objetivo realizar um estudo do parentesco dos povos indígenas Myky e Irantxe, que vivem a oeste do estado de Mato Grosso. Estas populações são tratadas na bibliografia interessada e também aqui, como

pertencentes a um único grupo que, por razões históricas, passaram por um processo que formou estes dois contingentes populacionais. Viveram isolados um do outro até recentemente, como nos é revelado em uma série de publicações produzidas por missionários jesuítas, que promoveram e acompanharam o contato entre eles. Por esta razão, em alguns momentos me refiro utilizando o nome composto Myky-Irantxe para falar de situações ocorridas antes desta separação.

De acordo com o projeto inicial desta pesquisa, um desses contingentes fala exclusivamente a língua portuguesa (os assim denominados Irantxe¹) e o outro, chamado Myky², fala fluentemente a língua nativa, considerada isolada. Uma ida a campo, no início de 2007, logo revelou que este pressuposto estava parcialmente equivocado. Parcialmente porque os Myky falavam, de fato, exclusivamente a língua myky, mas os Irantxe, embora cotidianamente falem em português, costumam, em certas ocasiões, conversar na língua nativa.

Um recente trabalho entre os Myky, realizado pela antropóloga alemã Gisela Pauli (1999) sugere que este povo opera um regime de aliança dravidiano³. Baseando-me nesta informação, propus-me a compreender como este regime de aliança poderia (ou não) subsistir à ausência, ainda que parcial, de seu suporte lingüístico original, e em caso positivo, como as categorias semânticas se adaptariam ao (ou adaptariam o) novo esquema vocabular.

Para dar conta de tal proposta foi necessário acessar um material censitário realizado na região em dezembro de 2006 pela ONG OPAN em parceria com a Funasa. Com ele em mãos, tive acesso ao nome de todos os membros que vivem nas aldeias irantxe e myky, poupando-me um trabalho muito mais extenso, e que seria impraticável, dado o tempo para a conclusão do mestrado. Tendo em vista que, antes da minha ida a campo, tive acesso apenas ao material censitário de 2002, a sua atualização foi não apenas necessária, mas obrigatória, pois em uma população que sofreu este processo recente de cisma, e tão dinâmica – o caso de todas as populações, na realidade –, um hiato de quatro anos poderia acarretar em uma análise já obsoleta no próprio momento de seu desenvolvimento. A partir

¹ Também serão encontradas na literatura as grafias *Iranche* ou *Iranxe*

² Também chamados de *Menkü*, *Mùnkù*, *Mynky*, ou ainda *Mùnkü*

³ Sobre o qual falarei mais detalhadamente no Capítulo 3

dele foram feitos os cruzamentos das informações censitárias e genealógicas para descobrir os tipos de casamentos praticados nos dois povos.

Um outro propósito da pesquisa é dar início a uma abordagem mais ampla, que possivelmente não se encerra nos limites deste trabalho, mas que traz elementos para a realização de uma proposta futura. O objetivo desta ampliação é a observação, a descrição e a comparação de sistemas de aliança de casamento verificados na América do Sul Tropical em populações nativas de regiões e tradições lingüísticas distintas. Esta é uma região espacial que inclui todo o subcontinente, com exceção dos Andes e da costa do Pacífico. O caso dos Myky e Irantxe é apenas um registro dentre a variedade de povos que operam com o regime de aliança dravidiano verificada nesta região.

2. Pressupostos teóricos e procedimentos metodológicos

Os pressupostos teóricos sob os quais norteio minhas análises partem dos trabalhos de Lévi-Strauss, com uma grande ênfase dada para *As Estruturas Elementares do Parentesco* ([1949] 1982) e *Para As Mitológicas* ([1964] 2004) e de Eduardo Viveiros de Castro, sobretudo ao que diz respeito ao dravidiano amazônico (2002). Françoise Héritier (1981) é também de suma importância no que concerne ao tratamento computacional realizado a partir dos dados de parentesco, para fazer um estudo do funcionamento matrimonial de um determinado sistema, que neste caso é o sistema de aliança dravidiana entre os Irantxe e os Myky.

Outras obras serão citadas para elucidar os eixos centrais da análise que se baseia em um caso específico de uma população que apresenta uma regra de aliança dravidiana tendo em vista a possibilidade de tratá-la como mais uma variante lógica deste regime de casamento, assim como Lévi-Strauss trata as narrativas míticas n' *As Mitológicas*.

No que diz respeito ao material produzido sobre essas duas populações específicas, há uma quantidade considerável de trabalhos. As informações disponíveis sobre os Irantxe, foram, em grande parte, produzidas por missionários

jesuítas, com quem tiveram uma intensa convivência, a partir do fim da década de cinquenta. Tratam mais de informações históricas sobre o contato, mas trazem dados preliminares acerca da organização social propriamente dita. Não há, no entanto, nenhum trabalho efetivamente antropológico realizado entre eles, embora algumas contribuições com uma aproximação neste sentido tenham sido feitas na década de 60 por religiosos missionários. Nelas, procuraram coletar e sistematizar alguns dados sobre o território, a língua, os costumes, a organização social e suas crenças. Muitas dessas notas nos dão pistas sobre algumas questões que trato aqui, tal qual o parentesco irantxe e myky. Duas preciosas compilações de mitos Irantxe também foram realizadas (Pereira, 1974 e 1985), e além disso, um livro sobre a questão territorial dos Irantxe foi publicado na década de 90 por Darci Pivetta e Maria de Lourdes Bandeira (Pivetta e Bandeira, 1993). Este trabalho trata dos problemas enfrentados por estes índios depois que saíram das terras dos missionários e retornaram à vida aldeã em uma região de cerrado, incompatível com as suas necessidades, uma vez que o tipo de produção que se tem em uma região como essa é muito diferente daquela a que estavam acostumados quando viviam na mata – região tradicional destes índios. A caça é mais escassa e a terra no cerrado não é muito fértil, dificultando a produção de certos cultivos que julgam importantes para suas vidas.

No que concerne à literatura produzida especificamente sobre os Myky, pode-se dizer que o tipo de produção seguiu a mesma linha do material comentado acima. Muitos relatórios, descrições da história do contato e dados sobre a cultura foram escritos, em sua maioria pelos missionários jesuítas. Mas aqui o diferencial está em dois trabalhos realizados entre eles, primeiramente pelo fato de serem pesquisas relativamente recentes e, em segundo lugar, pelo foco dado a elas. O primeiro é um dicionário Myky-Português da lingüista Ruth Monserrat publicado em 1993 (Monserrat & Amarante, 1993); e o segundo é de caráter antropológico, produzido por Gisela Pauli (op.cit). O acesso à leitura deste material etnográfico myky trouxe algumas questões instigantes para dar início à pesquisa. Seu trabalho visava focar a complementaridade de gênero na produção e reprodução da vida social myky. Os dois últimos capítulos de sua tese de

doutorado, dedicados às questões do parentesco e à organização social, sugerem que este povo opera com uma regra de aliança dravidiana, como evocado anteriormente.

O início da pesquisa partiu desse pressuposto. A proposta de uma rápida ida a campo, além da atualização dos dados censitários, teve o objetivo de coletar informações e terminologias sobre o parentesco myky e irantxe. Esta proposta se deu de forma indireta entre os primeiros. Já numa aldeia irantxe, tive dificuldades logísticas para chegar à aldeia myky. O caminhão que eles possuem, e que faz o trajeto entre as aldeias dos dois grupos estava quebrado. Além deste fator complicador, o campo foi realizado em um período de chuvas, o que impossibilita a comunicação via terrestre para esta região de mata, onde vivem os Myky. Portanto, as informações às quais tive acesso sobre estes últimos foram obtidas por meio de pessoas que vivem nas aldeias irantxe, e dentre elas, algumas que chegaram a viver entre os Myky. Não penso que isso tenha se configurado em um problema maior, pois o foco da pesquisa era realmente os Irantxe. A ida aos Myky seria interessante, pois lá eu poderia escutar a língua myky sendo falada fluentemente e teria uma experiência, inegavelmente, muito diferente e frutífera, além de poder coletar alguns dados *in loco*. Esta impossibilidade, no entanto, não foi prejudicial, pois os dados obtidos e analisados aqui são absolutamente satisfatórios.

Uma série de gravações em áudio foi feita. O objetivo era capturar os termos de parentesco na língua irantxe, ainda que não sejam utilizados cotidianamente, e não menos importante, gravar alguns mitos para que eu pudesse ter um material sobre o qual apoiar algumas hipóteses e questões. Surpreendi-me com a quantidade de mitos que coletei em tão pouco tempo. Foram contados em português, mas palavras “na linguagem”, como costumam dizer, eram muitas vezes usadas para nomes de animais, principalmente quando percebiam que me interessava por isso, e quando eu perguntava, por exemplo, os termos de parentesco que eram utilizados entre personagens das histórias. Todos os mitos coletados foram narrados por quatro pessoas, que estão, atualmente, entre os mais velhos irantxe, com exceção do primeiro que listou, que veio a falecer

no início desse ano. São eles: José Alfredo Jalukaxi, Luis Tamuxi, Maria Angélica Kamuntsi e Alonso Irawali.

Após a sistematização deste material e do caderno de campo, a tarefa seguinte sobre a qual me debrucei foi a organização do banco de dados. Confesso que tive mais trabalho do que imaginava, pois as fontes de informações eram variadas (censos myky e irantxe, textos dos missionários, genealogias feitas por Elizabeth Rondon e Gisela Pauli, além das minhas próprias anotações de campo) e muitas vezes desconhecidas. Colocar um ponto final nas tentativas de aprimorar o banco de dados com informações cada vez mais precisas não foi tarefa fácil.

Esses dados genealógicos passaram por dois procedimentos. O primeiro deles foi com o intuito de gerar dados numéricos que se encontram em tabelas e no corpo do Capítulo 1, a respeito da população irantxe e myky. Para este fim, utilizei os programas computacionais Microsoft Office Excel e Epi Info versão 3.3.2. O segundo procedimento corresponde a uma iniciativa metodológica inédita, que consiste no processamento de tais dados em um software que possibilita a análise das redes de parentesco que se encontram no Capítulo 4. Com a ajuda dele foi possível descobrir como se dá efetivamente o casamento nestes dois grupos indígenas, pois foi realizada uma varredura exaustiva dos ciclos matrimoniais verificados no *corpus* por coletado.

Penso que seja importante esclarecer que uso o termo *irantxe* para as referências a esta população que, segundo consta em alguns trabalhos produzidos sobre eles, se autodenominava *Myky* antes de estabelecerem o contato intenso com os missionários. O mesmo termo é também utilizado para o contingente populacional que se instalou nas proximidades de Utiariti após este contato. *Myky* é utilizado para aqueles que vivem mais ao norte, na margem esquerda do rio Papagaio. Esta diferenciação não visa a consolidação destes dois contingentes enquanto diferentes grupos étnicos, mas uma melhor compreensão da situação atual, em que esses dois coletivos se diferenciam, ainda que reconheçam uma origem comum e mantenham uma relação de proximidade e de parentesco. Um outro termo, *manoki*, será também discutido, pois atualmente

algumas pessoas (indígenas e, sobretudo não indígenas) têm feito uso desta palavra como sendo uma autodenominação. Este assunto será retomado adiante.

Tendo em vista que a última versão do MaqPar⁴, software utilizado para realizar as análises de parentesco, foi finalizada somente em fins de setembro, o que se buscou aqui foi a realização de um estudo preliminar, com o intuito de testar algumas das possibilidades que esta ferramenta pode proporcionar ao estudo do parentesco. Entretanto, é certo que elas não foram esgotadas neste trabalho.

Já em posse dos dados que foram produzidos, uma nova ida a campo com a intenção de realizar uma comparação e um aprofundamento nas questões enunciadas nos capítulos desta dissertação – como a relação feita entre os mitos e o parentesco, a sugestão da existência de subgrupos e aqueles produzidos no MaqPar 2.5 – seria ideal. Esta possibilidade é, contudo, inviável, dado o curto prazo para a conclusão da dissertação de Mestrado.

3. Organização da dissertação

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. Os dois primeiros consistem em uma sistematização das fontes bibliográficas e documentais disponíveis, cujo objetivo é a construção de elementos que permitam que se tenha uma maior compreensão da situação atual em que se encontram os Irantxe e os Myky e as razões pelas quais são justificadas as comparações entre eles. Para tanto, além de utilizar exaustivamente os documentos históricos (da nossa história, vale dizer) aos quais temos acesso, procuro partir também da história tal qual é contada pelos próprios informantes indígenas. Os dois últimos capítulos são dedicados às questões relativas ao parentesco destes dois contingentes populacionais.

Na Introdução, além de explicar os objetivos da pesquisa e as bases teóricas e metodológicas sobre as quais ela se delinea, conto como se deu a experiência de campo e a minha relação com os informantes indígenas. Aqui são

⁴ Acrônimo de Máquina de Parentesco

mencionadas as mudanças territoriais pelas quais os dois contingentes passaram e das quais se tem registro, até a região em que vivem atualmente. Apresento também alguns mapas que contam e ilustram esta história, bem como um croqui da localização das aldeias irantxe em seu território atual. Por último, mostro as outras populações indígenas que vivem ou viviam nos arredores na região habitada pelos Irantxe e pelos Myky, com quem travam ou travavam, desde relações cordiais até lutas intensas.

O primeiro capítulo da dissertação explora o material produzido com as informações históricas sobre os Irantxe e os Myky, a partir de uma perspectiva externa, como a bibliografia documental realizada, sobretudo pelos missionários jesuítas, com o intuito de compreender as razões pelas quais estes dois contingentes populacionais foram escolhidos para esta pesquisa. Neste capítulo também falo como se deu o contato dos Irantxe com os brancos, principalmente com os religiosos missionários, e o encontro entre eles (Irantxe) e os Myky. A partir destas reflexões, trato das questões referentes à cisão do povo e defendo as razões pelas quais penso que estes dois contingentes formavam um único grupo no passado, além de fazer uma discussão dos termos *irantxe*, *myky* e *manoki*, a partir de histórias coletadas por mim sobre os primeiros contatos e a relação com os missionários e com outros coletivos indígenas. Aqui também são revelados alguns dados demográficos e a organização das informações sobre a situação populacional ao longo dos anos que se passaram após o contato com os missionários, sobretudo os jesuítas, período em que começaram as informações mais sistemáticas a este respeito, até a apresentação de dados demográficos atuais.

No Capítulo 2 procuro compreender alguns elementos da socialidade⁵ irantxe por meio das informações obtidas em campo. Também procuro realizar uma comparação com o contingente Myky, a partir das informações coletadas por Gisela Pauli. Este é um capítulo transitório para as questões relacionadas ao parentesco propriamente dito.

⁵ Termo que dá a idéia da necessidade da agência individual para a criação do social, que se constituem mutuamente, ao passo que 'sociedade' denota a existência *a priori* de 'ordens sociais' (Rapport & Overing, 2000:334-335).

No terceiro capítulo traço um breve panorama sobre a história do parentesco. A partir de uma visão mais macro, vou direcionando o olhar até o caso dos Irantxe e dos Myky, como exemplos de um sistema de aliança dravidiano. Com isso procurei demonstrar que a língua portuguesa não interferiu no sistema de aliança – embora os Irantxe mesmo digam o contrário –, mas que o português, em certa medida se transformou em uma língua nativa. Sustento, portanto, que o conceito de sistema dravidiano não deve ser abandonado, devido às transformações que sofre no tempo e no espaço, mas que tais modificações ou anomalias encontradas nas Terras Baixas devem ser consideradas variantes inerentes ao paradigma dravidiano, podendo, desta forma, ser tratadas como possibilidades lógicas do próprio sistema de parentesco.

No Capítulo 4 procuro fazer o detalhamento do banco de dados, que possui as informações genealógicas dos dois contingentes populacionais. Além disso, faço uma experiência cujo objetivo é enxergar o funcionamento real do sistema de parentesco, mapeando as redes de aliança matrimonial myky e irantxe para observar a existência ou ausência de estruturas recorrentes.

Nas considerações finais retomo a comparação com o intuito de observar como efetivamente acontecem as alianças matrimoniais entre os Myky e os Irantxe, ressaltando as suas semelhanças e diferenças.

4. Sobre a localização

A Terra Indígena Myky, onde está localizada a única aldeia em que vivem os Myky nos dias de hoje, possui 47.094 hectares em uma região de transição de mata e cerrado a noroeste do estado de Mato Grosso, mas que ainda preserva certas características da mata. A área habitada por eles é delimitada pela margem direita do rio Papagaio, chegando, ao norte, até o delta formado por este rio e o rio do Sangue, localizado à direita, no município de Brasnorte.

Os Irantxe vivem atualmente em um território de 45.555 hectares dentro da região de cerrado, também a noroeste do estado de Mato Grosso, no município de Brasnorte. Até a homologação da Terra Indígena Irantxe, este povo – assim como

muitos outros – enfrentou grandes problemas de invasão de terra e brigas judiciais para que tivessem este direito garantido. Contudo, agora eles alegam que o seu território tradicional, onde viviam antigamente e onde estão enterrados os seus mortos, fica em uma região de mata, em um local que hoje em dia está quase completamente dominada por plantações de soja e por criações de gado.

O mapa a seguir mostra o território que é atualmente ocupado por eles, bem como os caminhos percorridos até que esta realidade fosse configurada:

Ilustração 1

Mapa da localização das T.I.s Myky e Irantxe. (Pauli, 1999:88)

Até o ano de 1950, Irantxe e Myky ocupavam, indiferenciadamente, a região delimitada pelo delta formado ao norte pela margem direita do rio Cravari e pela margem esquerda do rio do Sangue. Ao sul, o limite era dado pelo córrego Membeça, um afluente do rio do Sangue que corre em direção ao rio Cravari. Intimidados pelos ataques dos Rikbaktsa e dos Tapayuna, além dos inúmeros

surtos de doenças que os atingiu, foram, aos poucos, se mudando para as proximidades de Utariti, a sudoeste da área dantes habitada, ocupando, dessa forma, a outra margem do rio Cravari, região de cerrado.

Ilustração 2

Mapa do território original Myky e Irantxe. (Pivetta e Bandeira, 1993:93)

A terra indígena que os Irantxe e os Myky pleiteiam em conjunto, denominada *Manoki*, reserva uma área de 252.000 hectares, contígua à T.I. Irantxe. A demarcação da área que forma um delta delimitado pela margem esquerda do rio do Sangue e pela margem direita do rio Treze de Maio, e abaixo, pelo córrego Membeça, foi recentemente decretada pelo Ministério da Justiça⁶.

⁶ Cf. Portaria nº 1429, de 4 de agosto de 2008, Diário Oficial da União, 05 de agosto de 2008

Esta região coincide com aquela que diziam ocupar antigamente, antes do início dos intensos contatos com os missionários.

Os atuais residentes da T.I. Irantxe dividem-se em seis aldeias, aglomeradas em dois grupos de três, que se distanciam em apenas doze quilômetros. São elas: Paredão (onde está localizada a sede do posto da FUNAI), Recanto do Alípio, Perdiz, Cravari, Treze de Maio e Asa Branca. Há uma sétima aldeia em formação, chamada Recanto do Elias. Cada um desses aglomerados tem uma aldeia que é maior – Paredão e Cravari. O croqui abaixo permite a visualização da organização espacial das aldeias no interior do território Irantxe:

Ilustração 3

Croqui das aldeias Irantxe, cedido pela Funai em Tangará da Serra, 2007

5. O entorno

A literatura a que temos acesso sobre os Irantxe e Myky nos informa uma série de populações indígenas com as quais guardavam complexas relações, cujo clima variava de uma polida cordialidade até pequenas tensões e grandes brigas. Consta que os ataques sofridos por parte de seus vizinhos ocorreram até meados da década de cinquenta.

A leste da região que os Irantxe habitam viviam os Tapayuna, também conhecidos como Beijo-de-Pau ou *Poymi_á*, *Maymyakù*, *Avali*, *Tikorê* ou *Tikoli* e ainda *Namê_íma_í*, na língua irantxe⁷. De acordo com os padres Adalberto Holanda Pereira e José Moura (Pereira & Moura e Silva, 1975), estes chamavam os Irantxe de *Kuxívuru*. Este povo falante de uma língua Jê foi retirado dessas terras pela FUNAI e realocado em uma região compreendida no município de Colíder, também no estado de Mato Grosso. O apelido ‘Beijo-de-Pau’ se deve às rodela que usavam presas no lábio inferior e nos lóbulos das orelhas. Os Tapayuna atacavam os Irantxe e os Myky com bordunas e grandes flechas, e chegavam a arrancar as cabeças de suas vítimas. Em 1967, índios irantxe participaram do processo de pacificação dos Beijo-de-Pau junto aos missionários jesuítas.

Nas proximidades do rio Juruena, ao norte, portanto do território dos Irantxe e dos Myky, viviam e vivem ainda os Rikbaktsa, também conhecidos por Canoeiros, ou ainda *Maimüakü*, falantes de uma língua que pertence ao tronco lingüístico Macro-Jê. Os Rikbaktsa, segundo contam, praticavam o canibalismo. Não é raro ouvir na fala de irantxe mais velhos algo como “essa falecida minha mãe, Canoeiro comeu”, ou “Beijo-de-Pau matou”. A pacificação dos Rikbaktsa também teve a participação de índios irantxe, que até os dias de hoje, embora haja uma série de casamentos entre as duas populações indígenas, reservam uma cautela com relação a eles.

⁷ Pauli se refere aos Tapayuna, em um primeiro momento, como sendo Suyá e em um outro como sendo Cinta-Larga (1999:237 e 271)

Ao sul é onde estão ainda localizados os Pareci, ao passo que os Nambikwara encontram-se a oeste da região ocupada pelos Irantxe. Com os primeiros, os Irantxe e os Myky têm uma relação aparentemente amistosa. Alianças matrimoniais entre estes povos existem há muito tempo, como falarei adiante (mas não entre eles e os atuais Myky). Os descendentes de tais uniões são chamados de *kurali*. Segundo nos contam também Pereira e Moura e Silva (op. cit.:22), há notícias de um encontro violento entre índios irantxe e nambikwara. Ainda à época em que viviam em Utiariti, as relações entre eles pareciam tensas, devido à possibilidade de vingança por conta de uma morte. Mas o mesmo autor diz que já em meados da década de setenta, apresentavam uma relação sem grandes inimizades, como parece ser atualmente.

A cidade mais próxima das aldeias irantxe e myky chama-se Brasnorte. Com aproximadamente catorze mil habitantes⁸, este município do norte mato-grossense foi fundado em 1985 e conta com uma população advinda de outras regiões do país, como Rio Grande do Sul e Paraná. A maior parte dela trabalha no meio rural ou no comércio local. É a cidade referência para os Irantxe e Myky, e é onde está localizada uma casa da Funasa que recebe os índios que vão para a cidade quando precisam de algum tratamento de saúde. Outra cidade que costumam freqüentar é Tangará da Serra. Este município, criado em 1976, compreende uma população de 76.655 habitantes⁹ e está localizado na região sudoeste do Mato Grosso. É lá onde funciona a sede da FUNAI responsável pelos Irantxe e pelos Myky e, portanto, visitada regularmente.

6. Indo a campo

Interessada em coletar a terminologia de parentesco na língua nativa falada pelos Irantxe e em português, dei início à viagem em meados de fevereiro do ano de 2007. O objetivo era permanecer em área pelo período de quarenta e cinco dias.

⁸ Número estimado em 2007. Fonte: IBGE

⁹ Idem

Saí de São Paulo, rumo a Cuiabá, onde pretendia ir à OPAN, sediada nesta cidade, para conversar pessoalmente sobre o meu trabalho com os Irantxe e para obter algumas informações sobre os mesmos. A OPAN realiza, desde a década de setenta, um trabalho indigenista na região. Atualmente vê-se envolvida com projetos ligados a saúde, atividades econômicas e educação. Acabei seguindo viagem com um membro da ONG. Antes de chegar à aldeia, passamos pelo escritório da FUNAI em Tangará da Serra para que as apresentações fossem feitas. Saí de lá com algum material sobre a localização das terras indígenas Irantxe e Myky e sobre a localização, em um croqui, das aldeias irantxe¹⁰.

Embora não estivesse indo com o propósito de realizar uma etnografia, mesmo porque passaria ali tempo insuficiente para este fim, tinha em mente algumas noções sobre o papel que desempenharia e da forma como o trabalho seria realizado, coletando informações com diferentes pessoas, procurando-as na vida cotidiana da aldeia.

Não levei presentes para serem distribuídos e também não pretendia estabelecer com eles uma relação mercantil de trabalho, mas permaneci aberta a eventuais pedidos ou exigências de contrapartida. Entretanto, a única coisa que me foi pedida foi que eu lhes enviasse uma cópia do trabalho depois de pronto. Pretendia apenas 'invadir' um pouco as vidas deles e estabelecer vínculos com as pessoas que estivessem dispostas a conversar a respeito da minha pesquisa e me deixar ser invadida pelas questões que pudessem fazer a meu respeito.

Tinha a certeza de que me sentiria absolutamente deslocada e solitária em muitos momentos. Isso sem falar na expectativa que tinha sobre como me tratariam, de que forma a pesquisa seria conduzida e como participariam dela, que tipo de perguntas seriam feitas a mim e se seria motivo de chacota por muito tempo. Estava certa de que ririam das minhas parcas condições em realizar tarefas domésticas aos seus moldes, andar no meio do mato, repetir palavras e frases da língua deles, das minhas perguntas bobas, entre uma série de outras inabilidades, como andar de bicicleta na areia fofa do cerrado e em picadas abertas em regiões onde havia cachoeiras, ou seja, com muitas descidas e

¹⁰ Vide pp.17 supra

subidas, atividades estas em que não havia sequer pensado e que renderam algumas risadas. Mas da mesma forma, eu seria objeto de curiosidade deles, e uma série de perguntas também seria dirigida a mim. Quando o pesquisador se estabelece no campo, apesar de todo o conhecimento que acumula antes de ir, durante sua vida acadêmica, normalmente ele se sente solitário e infeliz, inserido em um universo completamente diverso do seu. No entanto, esse problema acontece também, ainda que não exatamente da mesma forma, na relação inversa, entre o 'nativo' e o antropólogo. O último não passa de um desconhecido que faz perguntas insistentemente, mas é também alvo de curiosidade e de medo (Wagner, 1981).

Acredito que tenha conseguido estabelecer com meus informantes nativos uma boa relação. Em alguns momentos, alguns deles chegaram a me procurar para contar histórias, como diziam, e lá ficavam contando mitos enquanto eu os gravava. Normalmente, quando eu ia até suas casas, levava alguns biscoitos para que comêssemos durante nossas conversas, que não se atinham apenas às curiosidades que eu tinha em relação a eles. Falávamos também sobre a minha vida, se era casada ou não, se tinha filhos, e uma série de outras curiosidades que tinham sobre mim, principalmente relacionadas à família.

Roy Wagner, um dos principais autores que faz uma reflexão sobre a antropologia simétrica, sugere que o aprendizado de uma outra cultura não se dá da mesma forma que o de uma criança nativa, pois o pesquisador já tem a sua própria internalizada. O sucesso de seu trabalho se dará na medida em que se mostrar hábil em fazer com que tudo tenha um sentido dentro de sua própria cultura. Ele é envolvido em seu próprio mundo de significados, e estes significados terão parte fundamental em seu aprendizado, compreensão e 'invenção' da outra cultura. A tentativa de fazer elementos de uma outra cultura fazer sentido na sua é algo que os nativos também realizam. Ela é o produto de uma relação que foi estabelecida no contexto de campo e revela um novo procedimento intelectual, permitindo que a cultura do (antes) 'observador' seja também relativizada do ponto de vista do (antes) 'observado'. Daí o grande interesse que os Irantxe tinham sobre os assuntos familiares quando procuravam me conhecer. Um bom exemplo

para esta questão é a passagem em que o autor conta que alguns daribi - povo melanésio com quem fez seu trabalho de campo - perguntavam insistentemente se ele era casado e porque não, e porque ele pagava alguém para cozinhar sua própria comida. Estas são preocupações concernentes a eles, e representam, de certa forma, fracasso, exclusão, pois aqueles que não casam até uma certa idade não são vistos com bons olhos nesta cultura. Desta forma, os observados também descreveram o observador do modo como descreveriam a si próprios. E como afirma o autor:

“Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them, and thus the difference between our respective interpretations could not be dismissed on the basis of linguistic dissimilarity or communicational difficulty” (op. cit.:20).

Mas a compreensão da cultura do antropólogo pelos nativos, e sua invenção, só foram possíveis a partir dessas concepções anteriores que compartilhavam da sua própria. E na relação entre estas diferentes realidades. Os nativos também estendem os sentidos de seus conceitos às práticas de outras pessoas. O sentido dado à cultura do outro é construído por cada parte através do processo inventivo. Inventam a cultura do outro assim como inventam a sua própria. Nesse sentido, seriam os nativos também inventores de cultura. E superando o grande divisor ‘nós’/‘eles’ seriam os ‘nativos’ também antropólogos. Para Wagner não há uma relação de exterioridade entre o pesquisador e o pesquisado. Não há uma instância que represente o todo. Todos representam apenas partes, termos de uma mesma relação. E foi em um contexto como este que se deu a nossa relação. Eles inventando a mim e a minha cultura, e eu os inventando da mesma forma.

O meu primeiro paradeiro, junto a um integrante da equipe da OPAN, Sérgio Lobato, foi uma rápida passagem pela aldeia Recanto do Alípio, onde tive o primeiro contato com alguns índios irantxe. Já de noite nos dirigimos à aldeia Paredão, onde fiquei os primeiros dez dias. O plano de passar um curto período de tempo nas aldeias Recanto do Alípio e Perdiz foram frustradas por um

problema de saúde que enfrentei nesta viagem. Depois de passar cinco dias na cidade de Brasnorte, já recuperada, instalei-me na aldeia Cravari, onde fiquei, aproximadamente, vinte dias.

A escolha das aldeias obedeceu a dois critérios: o primeiro, referente ao maior número de habitantes. O segundo, decorrente do primeiro, relacionava-se ao número de pessoas mais velhas que viviam nelas. Tendo em vista que o meu objetivo era coletar termos de parentesco na língua nativa, e que os Irantxe, atualmente, comunicam-se em português, os melhores informantes para cumprir este propósito seriam as pessoas mais idosas.

Instalei-me nas casas ocupadas pela OPAN nas duas maiores aldeias. De início fiquei na aldeia Paredão e em nenhum momento, nessa ou na aldeia Cravari, onde dormi muitos outros dias, me convidaram para ficar na casa de alguma família, e a proposta também nunca foi feita por mim. O fato de não ter “morado” na casa de alguns deles traz alguns aspectos negativos. Um homem, na aldeia Cravari, teria a oportunidade de estabelecer uma relação diferente com alguns homens da aldeia, os mais velhos, no caso, e de ouvir narrativas míticas e do cotidiano, ao passar as noites na casa dos homens – também chamada de ‘casa da *Yetá*’, sobre a qual falarei adiante. Esta é uma casa que fica um pouco afastada das demais, onde apenas os homens podem ter acesso.

No caso de uma mulher, esta possibilidade é inexistente. Mas ao participar das atividades domésticas junto a outras mulheres, tem-se acesso a informações do dia-a-dia, brigas, costumes e uma série de outras coisas que só se passam no interior da vida doméstica. Por outro lado, há um aspecto positivo em ficar em uma casa isolada. O acesso a todas as famílias não é negado. Ao viver com uma família específica, corre-se o risco, quase certo, de participar das relações deste grupo. Proximidades, amizades, distanciamento e inimizades são questões que permeiam estas relações, e o pesquisador acaba por ser inserido neste universo, restringindo, de alguma forma, as suas possibilidades de construir seus próprios relacionamentos e de ouvir histórias contadas sob variados pontos de vista. Foi sob esta perspectiva que trabalhei durante os meus dias nas aldeias irantxe.

Em muitas conversas que tive, principalmente no início de certas relações, observei que algumas pessoas tinham uma grande preocupação em me mostrar sua ‘identidade indígena’. Faziam questão de me apresentar suas músicas, danças, artefatos, cocares, enfeites de nariz, colares, etc., ou seja, um *pout pourri* de tudo que lhes fosse tradicional. Embora não precisassem provar nada a mim, não posso dizer que não gostei de saber como é feita uma bola para jogar ‘bola de cabeça’¹¹, ou de ouvir as músicas que me apresentaram. Mas, ao que me parece, provar-se índio é uma preocupação que partiu deles, provavelmente motivada pela minha permanência lá, fazendo perguntas sobre coisas que muitos não sabiam como responder. A língua irantxe, por exemplo, não é algo de conhecimento de todos, como disse anteriormente. E para muita gente a “perda” da língua é considerada um fator de aculturação, de perda de identidade indígena. Isso revela que alguns símbolos privilegiados que dariam esta identidade étnica, diferenciando-os também de outras populações indígenas, sendo a língua uma forte expressão desse caso, são selecionados, ao passo que outros tantos são sumariamente esquecidos.

A este respeito, sugere Manuela Carneiro da Cunha (1985), que a “cultura” (ou este “arcabouço de práticas e representações tradicionais”) torna-se um sinal tangível de afirmação desta identidade indígena, mas acaba por gerar um fenômeno paradoxal, em que há a própria criação desta forma de cultura, a qual ela chama de “cultura da diáspora” e, simultaneamente, a de uma comunidade que se pauta por ela. O paradoxo está no fato de que, por mais que estas demonstrações culturais possam ser ortodoxamente executadas, pautadas pelos cânones mais tradicionais, essa busca pela fidelidade ao modelo faz com que um traço cultural torne-se apenas um espectro de si mesmo. O deslocamento feito de um plano de realidade a outro impede a criação das tradições, tornando-as uma espécie de peças de museu. Nas próprias palavras da antropóloga:

¹¹ *Ajãli*: Bola feita com o látex retirado da mangava para um jogo que envolve dois times separados em duas metades de um campo. A bola só pode ser tocada com a cabeça dos participantes, que disputam pontos e uma aposta. É um forte fator de coesão inter e entre aldeias.

“Nunca tão diferentes de si mesmo do que quando não muda, numa fidelidade realmente espectral: o que dá aos grupos étnicos a sua aparência de conservadorismo, de tradicionalismo, como se a cultura, assim petrificada, fosse uma morta-viva” (op. cit.:207).

A constante preocupação de se mostrarem índios nos revela, no entanto, a existência de uma relação voltada à exterioridade que os faz achar necessário esse rótulo. Os processos históricos pelos quais passaram e que continuam, obviamente, a fazer parte da vida dos Irantxe faz com que a busca de uma identidade indígena seja realizada, pois constantemente estes índios são questionados pelo fato de pouco falarem a língua nativa, de quase não executarem mais seus rituais, entre outras ‘perdas’. Mas, o fato de tentarem copiar esta tradição em um plano de realidade descolado do sentido anterior, gera um efeito contrário, em que as constantes inovações culturais são vistas como perigosas e como fatores de ‘aculturação’. Entretanto, a produção cultural de um dado grupo está em constante transformação criativa, pois é constantemente inventada por ele.

Os meus dias nas aldeias dividiam-se entre trabalhos internos e externos. Dediquei algumas horas, na maioria dos dias, lendo e dando sentido ao censo populacional que já estava comigo. Além disso, procurei sistematizar alguns dados que coletei, como os de terminologia de parentesco. Nas saídas da casa nos primeiros dias, costumava ir ao encontro das mais diferentes pessoas, pois não conhecia quem era quem e quais poderiam ser os informantes mais interessantes para o que estava me propondo fazer. Andar meio perdida na aldeia, batendo em portas erradas, só trouxe aspectos positivos. Conheci muita gente com quem parei para papear e que contaram suas histórias, qual era sua família, quem eram os seus vizinhos, quais seriam as pessoas mais adequadas para eu procurar, e para quem contei as coisas que me foram perguntadas. E assim fui conhecendo as aldeias e relacionando o espaço físico aos montes de nomes que tinha em mãos.

Durante o período em que passei na aldeia Paredão, o meu contato maior foi com dois homens mais velhos, José Alfredo Jalukaxi e Alonso Irawali. Os primeiros passos na pesquisa foram dados juntamente com estas pessoas, além

de algumas outras, com quem tive contatos um pouco menos intensos. Tive pouca aproximação com os jovens, com a exceção de dois rapazes (um deles filho do professor Atanásio Jolasi e o outro, seu amigo, neto de Alonso Irawali) e algumas meninas que tinham por volta de treze anos de idade. As crianças, por outro lado, viviam ao meu redor. Onde quer que eu fosse, lá estavam elas, que acabavam sendo expulsas pelos mais velhos que se dispunham a conversar comigo. Quando não eram expulsas, logo saíam para brincar, o que para elas parecia ser muito mais divertido do que ficar ouvindo aquelas conversas que eu escutava com o maior interesse.

Na aldeia Cravari, a minha vivência foi bem diferente. Primeiramente, porque já estava um pouco mais solta e à vontade para conversar com as pessoas. Mas, além disso, acabei conversando com muitas mulheres, algo que aconteceu pouco nos primeiros dias de trabalho. Uma dessas mulheres, Elvira Katuaiu, índia Kayabi casada com um Irantxe, inclusive, era quem me emprestava a bicicleta para ir para uma das outras duas aldeias das proximidades. Acompanhada de um dos meus informantes mais velhos, Luís Tamuxi (com quem tive um maior contato na aldeia Cravari), fui duas vezes à aldeia Treze de Maio. Esta é uma aldeia pequena, a exemplo de todas as outras (exceto a Cravari e a Paredão), onde vive em cinco casas apenas uma família extensa. Na aldeia Asa Branca estive apenas uma vez, mas um de seus moradores, Manoel Kanunxi, ia com muita frequência à Cravari, e por conta disso acabei conversando bastante com ele. Na aldeia onde mora existem apenas três casas, além de uma quarta reservada ao posto de saúde, onde vive apenas uma parte de sua família extensa.

Outras questões observadas em campo e referentes à socialidade irantxe e myky serão abordadas adiante, no Capítulo 2 desta dissertação. Por ora, resta-nos conhecer a história documentada sobre estas populações indígenas, história esta que contribuiu para que a atual formação social se concretizasse, e com ela também as diferenças e semelhanças produzidas a respeito do parentesco irantxe e myky, tema central deste trabalho.

CAPÍTULO 1

SOBRE IRANTXE E MYKY: TRAÇANDO CONTORNOS

1.1. A história documentada

Sob a perspectiva da história oficial brasileira, no século XVIII o estado de Mato Grosso foi marcado pelo início das frentes de expansão que adentravam a região em busca de borracha, ouro e outros minerais preciosos. Grande parte do território era, no entanto, uma área inóspita e desconhecida, desfavorável, portanto, para a realização ativa e eficiente do comércio e da comunicação. A paisagem desoladora e o temor pela selvageria dos índios que ali viviam impediram, entretanto, que os bandeirantes paulistas deste mesmo século ultrapassassem a região de Cuiabá (Lévi-Strauss, [1955] 1996:235). Somente em 1907 a penetração foi iniciada de forma mais sistemática, com a criação da Comissão Rondon, comandada pelo então coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. O objetivo era a construção de uma linha telegráfica que ligasse o Rio de Janeiro, capital federal brasileira à época, às fronteiras do noroeste de Mato Grosso, via Cuiabá, facilitando, assim, a comunicação e os negócios com esta área do estado. Índios Pareci, previamente contatados e “pacificados”, foram recrutados e treinados para o trabalho, além daqueles exploradores chegados de várias regiões do país atraídos pela possibilidade de encontrar minerais preciosos na região. A sua finalização coincidiu, contudo, com a criação da radiotelegrafia, por volta de 1922, tornando a linha telegráfica obsoleta e abandonada praticamente no momento de sua conclusão. Neste momento a Comissão Rondon também se retirou do local.

É no mesmo ano de 1907 que datam as primeiras informações que a Comissão Rondon obteve sobre os Irantxe¹², que passaram desconhecidos os séculos anteriores. A primeira menção sobre sua existência foi feita pelo Marechal Rondon, a partir de informações obtidas de índios Pareci. Consta que o termo

¹² Uso o termo ‘Irantxe’ para me referir aos também chamados Myky do Cravari, em oposição aos Myky do Escondido. Explorarei esta questão adiante.

irantxe é advindo da língua pareci, e que seria utilizado por estes índios em referência aos Myky (atualmente aqueles que habitam a região do Cravari e do Escondido, outrora indiferenciados).

A primeira aparição dos Irantxe na estação telegráfica Utariti, no rio Papagaio, foi em 1909, quando começaram as primeiras trocas de bens materiais com os trabalhadores das linhas telegráficas. Após algumas visitas ao longo dos anos que se seguiram, sem nunca revelar o local de suas aldeias, não mais foram vistos pela região. Como conta o Pe. João Dornstauder, S. J., a última visita foi em 1932, data que “coincide com a queda de fervor no serviço da Linha Telegráfica, ocasionada pela crise no país” (apud. Moura, 1957:144).

As frentes de aproximação formadas por religiosos se instalaram na região em 1929, com a Prelazia de Diamantino¹³. Ocuparam alguns postos que antes pertenciam à linha telegráfica e os transformaram em pontos de referência agora dos missionários. O intuito era pacificar, amansar, civilizar e cristianizar índios ferozes, e começaram a procurar pelos Irantxe poucos anos depois. Acompanhados por índios Pareci, já pacificados, buscavam encontrar aldeias nas proximidades dos igarapés do rio Cravari, afluente do rio do Sangue. Em 1945, uma destas expedições culminou na criação do Posto Major Libânio Coluizorecê, que ficou mais conhecido como Posto Tolosa. No ano seguinte, oito índios Irantxe foram levados a Utariti junto aos protestantes norte-americanos que também desenvolviam trabalhos catequéticos com as populações indígenas da região; buscavam trabalho e ferramentas. Pouco tempo depois as expedições tiveram sucesso ao, finalmente, localizar uma aldeia irantxe. Estes últimos anos foram marcados pelo início dos freqüentes contatos e visitas destes índios a Utariti, onde inicialmente, apenas alguns acabaram por ficar e trabalhar sob a administração dos jesuítas, que disputavam os trabalhos missionários com os protestantes norte-americanos.

¹³ A Prelazia de Diamantino foi erigida a 22 de março de 1929, pelo Papa Pio XI, desmembrada da Arquidiocese de Cuiabá

Sobre estes primeiros contatos, contou-me o irantxe Atanásio Jolasi, casado com Maria Lúcia, uma índia Pareci, filha de um dos homens que participou dos encontros:

“[Os Manoki] já sabiam a história dos Kurali [Pareci] desde que saíram da pedra¹⁴. O rio Cravari divide os Manoki dos Kurali. Os Manoki chegavam perto, mas não queriam os brancos. O pai de Maria Lúcia foi um dos que fez contato com os Irantxe. Outro foi Záiza Pareci, que vive com os Umutina. Os Pareci foram até os Irantxe na aldeia Matamaí. Atravessaram o rio Cravari de buriti. Záiza estava lá e comunicou para que não atacassem. Estava com um grupo de pacificadores missionários. Bebeu chicha de mandioca, de milho. Os homens que estavam na caçada foram avisados que tinha gente na aldeia, para que não atacassem. Um branco perguntou o que uma menina estava tomando [era mel = i'i], e ela respondeu que era iranxí ([ou irixi] uma abelha bem pequena, a jataí). Os índios também ficaram curiosos e foram na aldeia dos Pareci. O avô de Maria Lúcia os recebeu. Ofereceram chicha, carne de ema e beiju. Foram até Utiariti, onde ganharam ferramentas e roupas. Com isso vieram também as doenças e muitos morreram [aqui já se referindo a 1948].”¹⁵

O contato maior se deu a partir de 1948, quando consta que alguns índios teriam ido até Utiariti em busca de proteção contra os Tapayuna, grupo inimigo que por várias vezes os atacaram. A partir desta visita, a aproximação se intensificou até que, em meados do mesmo ano, o SPI mandou recolher ao Posto Tolosa os sessenta e quatro índios que estavam hospedados na estação missionária de Utiariti, por conta de uma série de epidemias que assolou os Irantxe nessa época. Pela primeira vez, mulheres integravam o grupo.

Em 1949, todos aqueles que se encontravam no posto Tolosa voltaram ao Cravari. Contavam a esta época, por volta de cem indivíduos que se dividiam em três diferentes turmas, cujos líderes eram três diferentes homens. O contato demasiado intenso proporcionou, entretanto, que o início da década de cinquenta fosse marcado por fortes epidemias de gripe. Alguns índios irantxe que

¹⁴ Local de origem dos Myky-Irantxe, sobre a qual falarei no Capítulo 2

¹⁵ Fala de Atanásio Jolasi; transcrição do caderno de campo, 2007

freqüentavam o Posto apenas para obter roupas e ferramentas viram-se obrigados a buscar abrigo em Utiariti, após a morte de vários deles.

Quando o posto de Tolosa foi desativado, foi construída uma casa-capela na aldeia de um dos líderes. O critério de escolha, além de priorizar uma terra onde pudessem plantar suas roças, tinha em vista a proteção contra seus inimigos e a proximidade a Utiariti. Esta aldeia para onde alguns se dirigiram estava localizada em uma região mais abrigada dos ataques dos Tapayuna. Uma série de novas epidemias e medo de outros ataques fez com que aqueles que viviam nas outras aldeias, se juntassem aos demais nesta mais segura. Mas esta situação não durou muito tempo, pois uma nova epidemia que matou onze pessoas desta aldeia, incluindo o seu chefe, culminou no seu fim e, portanto, da casa-capela também. Todos os sobreviventes se dirigiram a Utiariti, com exceção de três famílias, que permaneceram do lado esquerdo do rio Cravari. E é com algum pesar que afirmam os padres Adalberto Holanda Pereira e José de Moura e Silva:

“Também desta data em diante se pode dar por encerrada a vida tribal nativa e espontânea dos Irtanche, sem a intervenção de elementos de aculturação civilizada branca, brasileira ou norte-americana” (op. cit.:14).

Este foi um período de muita turbulência, em que se verificava uma disputa entre as missões protestante, jesuítica e dos funcionários do SPI, que tentavam atrair-los e confiná-los em suas respectivas sedes. Apenas em 1957, após esse contato inicial absolutamente desordenado que disseminou epidemias em quase todas as aldeias e em Utiariti, a tutela indígena foi, finalmente, delegada oficialmente aos jesuítas.

Nessa época em que conviveram com os missionários que desenvolviam suas ações com o intuito de catequizá-los e civilizá-los, ou seja, de negar as diferenças, foram proibidos de falar a sua língua e exercer suas concepções de mundo. Trabalharam muito e aprenderam a falar português, a ler e escrever, bem como noções de matemática, geografia, história do Brasil e da religião católica. Homens e mulheres ficavam em ambientes separados, com tarefas diferenciadas a serem realizadas, como cozinhar, costurar, trabalhos com agricultura e

mecânica. Seus filhos, também separados de acordo com o gênero, ficavam no internato edificado pela Missão Anchieta em Utiariti; as meninas em companhia das freiras e os meninos com os padres. As crianças foram batizadas, e alfabetizadas na língua portuguesa. Os Irantxe não eram os únicos que viviam com os missionários jesuítas. Outros povos indígenas também dividiam o espaço e as tarefas. Todos eram obrigados a trabalhar para ajudar na manutenção do posto, sob a constante vigilância dos missionários e sujeitos a severas punições. Muitos deles, sobretudo os casais, também trabalharam em um sítio em Diamantino, conhecido por Frei Manoel, da Prelazia Diamantino, “para atender melhor à índole irrequieta do Iranche, como dos outros índios...” (Moura, 1957:152). As tarefas eram extremamente fatigantes e também eram vigiadas. Os índios trabalhavam na roça em troca de alimentação e hospedagem, e ao contrário do que sublinhou Moura acima, os Irantxe não se sentiam nada satisfeitos com esta situação. Sentiam-se explorados e mal-tratados.

A partir de 1964 houve uma sensível mudança na forma de conceber o trabalho missionário. Os jovens que chegavam apresentavam uma nova postura, influenciados pela Teologia da Libertação. Levavam consigo princípios de Antropologia e visavam uma atitude diferenciada no tratamento dado aos índios e com relação ao seu espaço:

“Feitos os novos contatos com grupos desconhecidos, nenhum índio deveria ser levado para o internato, nem ser fundado posto missionário entre eles; os missionários deveriam conhecer e respeitar a organização tribal e a religião indígena, aprender a língua do grupo, tendo condições para, com alegria e respeito, descobrir as sementes do Verbo ali ocultas” (Lisbôa, 1979:9).

Estas novas propostas, embora representassem uma ruptura com o que existia e terem culminado no fechamento paulatino do internato de Utiariti, passaram a enxergar os povos indígenas já não mais como uma massa homogeneizada, mas com a roupagem da ‘tradição’, impedindo-os de criar sua própria cultura como bem entendessem em nome da preservação de sua singularidade e ‘indianidade’. Temendo os “riscos iminentes de desaparecimento”,

a ação passou a ser no sentido de documentar os aspectos culturais e sociais dos povos indígenas. Assim, “a diferença deixou de ser um obstáculo para se tornar um instrumento do próprio método civilizatório” (Silva, 1994:45).

Em 1968, as três famílias irantxe que viviam na beira do rio Cravari se mudaram para as cabeceiras do córrego Robafo, nas proximidades do córrego Paredão, onde construíram uma aldeia a qual chamaram Uaporé. Neste momento em que a Missão jesuítica iniciou a volta de todos os índios para as suas terras, os Irantxe se encaminharam para esta aldeia, que já havia se dividido, dando origem a uma outra um pouco mais para baixo, no mesmo córrego onde havia a Uaporé.

Este período coincide com o fechamento do Posto Tolosa. Os jesuítas recorreram à FUNAI para assegurar terras aos Irantxe, pois a região já se delineava sob o domínio dos fazendeiros. O pedido de terra foi para uma área limitada pela margem esquerda do rio Cravari da foz do córrego Paredão até suas cabeceiras, e daí até uma área seca limitada pelas cabeceiras do córrego Grande, descendo por este até sua foz no rio Cravari. Esta região que ocupavam no momento, não era, no entanto, correspondente ao seu território tradicional.

A aldeia Uaporé existiu por apenas quatro anos, quando no início dos anos setenta quatro casas e dois galpões pegaram fogo. Contam que uma criança, acidentalmente, incendiou uma casa. A construção de uma casa tradicional, como as que existiam na época, era feita em madeira e palha, que cobria toda a extensão da casa, do teto ao chão. Quando a primeira casa pegou fogo, este logo se espalhou pelo restante da aldeia. Segundo relatos de informantes irantxe, as casas nessa aldeia eram dispostas uma ao lado da outra, o que favoreceu, com a ajuda do vento, que o fogo se espalhasse rapidamente. O tempo que passaram lá foi suficiente apenas para que a roça começasse a dar frutos, mas tiveram que abandoná-la. Mudaram-se para uma nova aldeia, a qual chamaram Posto Areia. Nos anos que se seguiram novas aldeias foram construídas, dando início à configuração atual, sobre a qual falarei a seguir.

1.2. Visitando os Myky

Os Irantxe pouco falavam de suas vidas nos primeiros anos de contato intenso com os missionários. Apenas em 1953 comentaram com o Padre João Dornstauder sobre a existência de um grupo perdido na barra do rio Cravari, na margem direita, com o rio do Sangue. Este padre tentou uma frustrada expedição em busca desses índios (apud. Moura, 1957:147).

Em 1969, sobrevoando a área, um piloto da Missão vislumbrou uma clareira com duas casas, que pareciam de índios, na cabeceira do córrego Rico, afluente da margem direita do rio Juruena. Logo desconfiou-se que fosse daquele grupo que os Irantxe haviam comentado anos antes. Dez anos de tentativas infrutíferas de contato com este grupo findaram quando, em 1971, uma expedição formada pelos religiosos jesuítas Thomaz Lisbôa, Adalberto Holanda Pereira, Vicente Cañas, pelos Irantxe José Tapurá, Maurício Tupxi, José Alfredo Jalukaxi, Lino Araxi e Armando Warakuxi, além do Rikbaktsa Odilon Aiquiniata, finalmente os encontrou. Chegaram a uma região no rio Papagaio, onde descobriram a barra de um córrego de muita água. Pe. Adalberto batizou esta região de ‘Escondido’, por não ser visível do avião, nome usado até os dias atuais. Encontraram uma aldeia habitada, e os índios que lá viviam fizeram a aproximação e reconheceram a língua. Os Myky contaram aos visitantes que sofreram vários ataques dos Rikbaktsa e por isso eram tão poucos, contavam com apenas vinte e três pessoas. Nesta primeira visita foi combinado que um dos Irantxe, José Tapurá, se casaria com uma moça da aldeia e passaria a viver por lá. Ao realizar a união, ele virou o chefe da aldeia, ou *tikiãntá*, que é como se referem a uma espécie de líder capaz de dividir as coisas justamente com os demais e cujo papel era o de “chamar” as pessoas da aldeia para desenvolver as atividades na roça, construir casas e organizar os rituais, assegurando sempre o bem-estar da comunidade. Não tenho dados sobre o papel desempenhado atualmente pelo *tikiãntá* da aldeia myky, já não mais representado por José Tapurá, mas entre os Irantxe, ele parece ser responsável por resolver alguns problemas internos e das relações entre os índios e a sociedade nacional.

Por duas vezes os Myky mudaram sua aldeia de lugar. A primeira, em 1973, se deveu ao incômodo que sentiam com a proximidade cada vez mais real com os brancos. Paralelamente a isso, uma onda de gripe matou dois deles. A OPAN passou, então, a dar assistência sanitária com ajuda da auxiliar de enfermagem irantxe Regina Jalapoitaci, que manifestou o desejo de se casar com um myky do Escondido. O casamento foi efetivado e Regina viveu dezessete anos entre os Myky. Atualmente, separada deste marido e casada com um irantxe, Regina vive na aldeia Cravari, e foi uma das pessoas que me deu grande ajuda nesta pesquisa. A outra mudança aconteceu no ano seguinte, quando um fazendeiro da região enganou os Myky e os fez sair de sua terra, dizendo que a FUNAI havia mandado que mudassem para uma aldeia mais distante. Deu-lhes sacos de alimentos e roupas para que abandonassem a região em que viviam na época do encontro com os Irantxe. Daí a urgência em se criar uma reserva para os índios do Escondido. Recorreram à FUNAI, que lhes deu reintegração de posse e finalmente, em onze de janeiro de 1978, a área Myky foi demarcada.

1.3. Quem é quem?: sobre Irantxe, Myky e Manoki

Há uma grande dificuldade em delimitar e definir quem são os Irantxe e quem são os Myky. Isto se deve, provavelmente, à própria origem do termo *irantxe*, que acabou por impor uma ruptura quase étnica entre esses dois contingentes. É um termo, provavelmente oriundo da língua pareci, utilizado apenas para um desses grupos, e que desconsidera o outro (pelo próprio desconhecimento à época dessa outra parcela da população, conhecida como Myky). Este termo passou a ser utilizado em larga escala e traçou uma linha de separação mais forte e precisa entre eles, aos olhos de quem os vê de fora, vale ressaltar. O fato de que eles compartilhem uma origem comum e falem uma mesma língua, ainda que apresentem características um pouco distintas, tanto na organização social, quanto na própria língua nativa, me faz querer pensá-los apenas como Myky, termo nativo de autodenominação, que discutirei a seguir. Mas esta opção não daria conta da atual condição em que vivem e dos rumos que

tomaram a partir do século XX, época que coincide com as primeiras referências que se têm sobre esses índios. Seria mais um complicador do que uma solução.

Conforme evocado acima, a primeira referência aos Myky foi feita por índios irantxe ao Padre Dornstauder em 1953. Disseram que havia uma turma de índios irantxe perdidos na barra do rio Cravari (apud. Moura, 1957:147). Vale a pena ressaltar que este termo – *irantxe* – não fazia parte do vocabulário destes índios antes de entrarem em contato com os trabalhadores da linha telegráfica. Portanto, não é possível ter certeza se ao falarem sobre esses outros índios perdidos utilizaram esse mesmo termo, evidenciando um auto-reconhecimento como Irantxe, ou se o autor, o Pe. José de Moura, ou até mesmo o próprio Pe. Dornstauder o fez, pois assim eram conhecidos e tratados. Em um outro texto, contudo, datado de 1960, o mesmo autor passa a chamar os Irantxe de “Mükü”, pois seria o termo “autóctone” utilizado por eles. Mais tarde, em 1975, quando aqueles irantxe que estavam perdidos já haviam sido contatados, passa a fazer uma diferenciação entre Irantxe e Myky, referindo-se aos primeiros como “Mùnkù do Cravari” e aos segundos enquanto “Mùnkù do Escondido”.

Há uma recente polêmica envolvendo antropólogos, índios irantxe e indigenistas da OPAN, que pode elucidar um pouco esta questão identitária dada na relação entre os dois contingentes populacionais, entre eles e a população branca e entre eles e as outras populações indígenas. Não consta em nenhum documento que os índios irantxe utilizavam o termo *manoki* como uma autodenominação. Ao contrário, em toda a bibliografia estudada, como nos esclareceu o Pe. José Moura, há referências de que os Irantxe, até o contato com os missionários, se autodenominavam *Myky*, que na língua indígena significa ‘gente’, ‘humano’. Entretanto, atualmente, alguns indigenistas e irantxe têm utilizado este primeiro termo com o mesmo fim. Este fato não configuraria um problema em si, não fossem as dúvidas suscitadas no que se refere às condições sob as quais o termo passou a ser utilizado. Em uma série de textos publicados pelo informativo da ONG¹⁶, o antropólogo Marcio Silva alega que alguns indigenistas da OPAN compreenderam mal o termo e sugeriram que ele fosse

¹⁶ Urucum (abril, 2004, n°14 e novembro, 2004, n°16)

usado como uma nova denominação, já que a palavra *irantxe* não é da língua nativa. Os indigenistas, por outro lado, dizem que o antropólogo não reconhece que este termo esteja sendo usado como uma autodenominação legítima, proposta pelos próprios índios que, além da determinação exclusiva 'Irantxe', contestam o nome 'Myky' dizendo: "Myky é todo mundo [pessoa, gente], isso de chamar os Myky de Myky está errado" (Schwade, 2004).

As categorias indígenas que designam uma identidade coletiva são extensivas. Ao contrário do que aparenta, a frase citada apenas comprova esta extensão do termo, que é (ou era?) utilizado para marcar contrastivamente todos os humanos ou seres dotados de consciência daqueles que usualmente recebem nomes pejorativos. O etnônimo 'Myky' não existe sem esta contrapartida, pois "os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d)o sujeito" (Viveiros de Castro, 2002:372). De fato "*myky* é todo mundo", entretanto "todo mundo" não se aplica a uma variedade ilimitada. Estes tipos de etnônimos que são também utilizadas para designar 'gente' significam pessoas, ou seja, a todos aqueles que possuem a faculdade da agência, que tomam o lugar de sujeitos, e não membros da espécie humana.

A palavra *manoki*, é usada em situações políticas localizadas, em que os Irantxe procuram se auto-afirmar como um povo que não perdeu sua 'indianidade', como disse acima. Ela é um outro marcador de alteridade que permite diferenciar e aproximar estes índios na relação de oposição de alteridade que travam, em uma construção identitária em diferentes situações políticas, culturais e sociais e cujo significado é "visita"¹⁷. Assim, o 'outro' é *manoki* em relação ao 'nós'. Mas como disse anteriormente não se trata de um 'outro' qualquer, mas de um 'outro' que, em certas circunstâncias, se torna 'nós'.

Não pretendo, entretanto, negar a existência do outro uso que têm sido feito do termo, embora não veja a necessidade, e tampouco o sentido, de se produzir um termo pretensamente unificador, ainda que tenha origem no repertório da própria língua nativa. É certo que no passado não havia a necessidade de acionar um termo que os identificasse enquanto um grupo, tendo em vista que saber sobre

¹⁷ A tradução da palavra foi feita por uma mulher irantxe

os seus 'outros' já bastava para defini-los enquanto um agrupamento de pessoas mais ou menos delimitado no tempo e no espaço. Mas ao encontrarem os Myky do Escondido esta autodenominação teve espaço, como contam os padres jesuítas que passaram a chamá-los de 'Myky do Cravari'¹⁸, ainda que atualmente ela não faça mais sentido para os Irantxe que, embora tenham laços de parentesco com o Myky, se vêem como parentes distantes.

A construção identitária passa por outras questões, que têm a ver com o momento presente, com as situações culturais, sociais e políticas em voga. Não há, portanto, uma fixidez nesta questão, assim como não há na escolha que fiz ao referir-me a eles enquanto grupos, populações ou povos. São sim agrupamentos fluidos, situacionais, mas trata-se apenas de uma opção analítica cujas delimitações se fizeram necessárias para dar conta da situação atual em que se encontram. Penso, portanto, que seja pertinente esclarecer tal escolha, a despeito de toda a discussão que se faz há algum tempo sobre o tema.

Ao optar por considerar Irantxe e Myky enquanto dois grupos distintos formados no início do século XX, para efeitos de análise, não penso em tratá-los como grupos sociais fechados em um tempo e em um espaço. Acabo por usar certos termos, como 'grupo' e 'sociedade', para citar exemplos, que são impregnados por uma idéia de algo normativo, cuja ênfase é dada aos aspectos sistêmicos das unidades sociais e parece ter sido utilizado pela antropologia enquanto uma categoria analítica obrigatória para se pensar um povo (Rapport e Overing, 2000). Mas a opção de pensá-los assim veio a partir das reflexões sobre o campo quando, em conversas com índios irantxe, estes insistiam em dizer que nunca moraram com os Myky, que Myky "sempre morou pra lá, do outro lado do Sangue", sugerindo, assim, a existência de algum tipo de distinção entre eles.

Apoiando-me em Roy Wagner (Wagner, 1974 e [1975]1981), procuro não considerar os fatos sociais tratados aqui como se eles existissem *a priori*. São antes elaborações feitas a partir de um processo de invenção. O autor sugere que o antropólogo não deve ir a outros contextos culturais com o objetivo de solucionar as questões que lá se apresentam, a partir de elaborações oriundas do seu

¹⁸ Abordarei este assunto a seguir.

próprio contexto cultural. Daí a tentação de se pensar que todas as outras realidades sociais se pensam enquanto ‘sociedade’ ou ‘grupo’, por exemplo, como forma de organização de suas coletividades. A forma pela qual o antropólogo compreende um determinado fenômeno deve estar diretamente relacionada ao entendimento de que estes nativos também têm uma criatividade propulsora, por meio da qual os seus próprios fatos sociais são criados, inventados.

1.4. Uma cisma – ou a cisão

Não vejo dúvidas quanto a uma origem comum que Irantxe e Myky partilhem, mas sim sobre os relatos que obtive sobre a história da cisão, que culminou no desencontro de muitos anos entre estas duas populações criadas. O processo de separação ocorreu por razões que considero não sejam consensuais, tendo em vista que as questões apresentadas nos trabalhos aos quais temos acesso¹⁹ não são inteiramente compatíveis com os dados conseguidos em campo.

A antropóloga Gisela Pauli apresentou em sua tese a hipótese de que a divisão do grupo teria sido ocasionada em decorrência de um massacre em uma aldeia, chamada *Tapuru*, promovido por seringueiros. Tal hipótese baseia-se no livro *Iranxe: Luta pelo Território expropriado*, de Pivetta e Bandeira (1993), em uma série de textos anteriores publicados por missionários jesuítas que trabalhavam na região e em relatos feitos por um informante myky, com quem conversou durante o seu trabalho de campo. A ocorrência do massacre não será, de forma alguma, contestada aqui. Mas assumir tal fato como causador da divisão de um grupo, antes supostamente uno, em dois contingentes populacionais, não me parece convincente. Ou trata-se apenas de uma historicidade possível.

Embora o propósito da presente pesquisa não seja fazer uma extensa elaboração acerca deste acontecimento, que exigiria um trabalho quase que arqueológico, julgo pertinente apresentá-lo a fim de elucidar as razões pelas quais esses povos foram escolhidos e as razões pelas quais uma comparação entre eles se faz legítima.

¹⁹ Pivetta e Bandeira, 1993; Pauli, 1999

Houve, no início do século XX, época do primeiro ciclo da borracha, um massacre em uma das aldeias que ficava nas proximidades do córrego Tapuru, no vale do rio Cravari. Promovido por seringueiros, que viam os índios como um problema para os seus interesses extrativistas, esta carnificina resultou na fuga de alguns indivíduos que conseguiram sobreviver, para uma outra região. O extenso relato que segue foi pronunciado pelo Marechal Rondon, em 1922, sobre este acontecimento:

“[...] o tristíssimo acontecimento a que aludo passou-se pouco tempo depois de se ter estabelecido Antonio Pinto com seus camaradas, nos seringais de Corecê-inazá. Nada se deve temer da índole pacífica e até mesmo tímida dos Iranche. Mas apesar disso o truculento seringueiro entendeu que era necessário expeli-lo das proximidades do ponto em que estabelecera; e como por ali existisse uma aldeia, assentou dar-lhe cerco, com o auxílio de camaradas todos armados de carabinas. Pela madrugada, ao recomeçar a cotidiana labuta daquela misérrima população, a celerada emboscada rompeu fogo, abatendo os que primeiro saíram das casas para o terreiro. Os que não morreram logo, encerraram-se nas palhoças, na vã esperança de encontrarem aí abrigo contra a sanha de seus bárbaros e gratuitos inimigos. Estes porém já estavam exaltados pela vista do sangue das primeiras vítimas e nada os impedia de darem largas à sua fome de carnagem. Então, um deles, para melhor trucidar os misérrimos foragidos, resolveu trepar à cobertura de um dos ranchos, praticar nela uma abertura e por esta, metendo o cano da carabina, foi visando e abatendo uma após a outra as pessoas que lá estavam, sem distinguir sexo nem idade. Acuados assim com tão execrável impiedade os índios acabaram tirando do próprio excesso de seu desespero a inspiração de um movimento de revolta: uma flecha partiu “a primeira e a única desferida em todo este sanguinoso drama” mas essa embebeu-se na glote do cruelíssimo atirador, que tombou sem vida. A só lembrança de que então se seguiu faz tremer de indignação e vergonha. Onde haverá alma de brasileiro que não vibre uníssona com a nossa, ao saber que toda aquela população, de homens, mulheres e crianças, morreu queimada, dentro de suas palhoças incendiadas” (Rondon [1922] 1946:88-89, apud. Pivetta e Bandeira, 1993:68-69).

De acordo com o que contam, dois contingentes populacionais, atualmente conhecidos como Irantxe e Myky, foram, então, formados, vivendo isolados um do

outro até recentemente, como vimos acima. Os últimos seriam inicialmente formados pelos sobreviventes da ocasião do massacre que, em fuga, adentraram uma região de mata mais afastada, ao passo que os primeiros seriam aqueles que mais tarde ficaram mais próximos da Missão e foram, paulatinamente, pelas razões apresentadas acima, viver perto de Utiariti.

As informações que obtive em campo sugerem que o grupo já estava dividido anteriormente, ou que ao menos, já existia uma aldeia, que segundo essa hipótese descrita por Pauli, seria aquela para a qual se dirigiram os fugitivos que formaram o grupo dos atuais Myky. Estas informações vão ao encontro de uma sugestão feita por Pereira e Moura e Silva, mas que não foi desenvolvida, de que uma briga interna teria sido a causa do desmembramento do grupo (op. cit.:2-3), provavelmente na mesma época do massacre.

A compreensão de como se deu a cisão desse grupo não foi uma tarefa fácil de se cumprir. Tampouco sei se ela foi cumprida. O que se sabe é que atualmente eles se dividem em duas Terras Indígenas - T.I. Irantxe e T.I. Myky e falam uma língua comum. Ao mesmo tempo em que reconhecem uma mesma origem, não mencionam uma habitação única entre eles no passado. Reconhecem sim uma maior proximidade, uma relação de parentesco, mas, ao menos atualmente, não se vêem como um mesmo grupo, da mesma forma que os Irantxe vêem os membros de todas as aldeias que se encontram na T.I. Irantxe, e como os Myky consideram aqueles que moram em sua aldeia. Entretanto, não se percebem tão distantes como se vêem em relação a outros povos indígenas do entorno e em relação a brancos que moram em suas aldeias, por exemplo.

Contudo, a hipótese mais plausível, que se sustenta nesse reconhecimento mútuo (chamam-se uns aos outros empregando o termo *manoki*, que pode ser traduzido como 'visitante'. Mas, como dito acima, este não é um termo utilizado para visitantes 'de fora', como outros povos indígenas ou visitantes brancos) e na estreita proximidade lingüística que existe entre os dois grupos, remonta um passado comum.

Durante algumas conversas com alguns índios Irantxe, tentei confirmar essa história. Não resta dúvida que o massacre de fato aconteceu, mas segundo

me disseram, já existia uma aldeia dos Myky “do outro lado do rio”, mas que ainda não levava este nome, ou seja, os Irantxe e os Myky não eram diferenciados dessa forma, embora relações complexas entre subgrupos de diferentes aldeias pudessem existir. As informações que obtive não coincidiram exatamente com aquelas coletadas por Pauli entre os Myky. De acordo com o que me foi dito, esses fugitivos, sobreviventes do massacre, espalharam-se. Alguns encontraram aldeias daqueles que hoje são os Irantxe e outros encontraram uma aldeia – já existente – daqueles que hoje são os Myky. A cisão do grupo pode ter sido uma consequência de uma briga interna, como sugerem Pereira e Silva. Se esta hipótese estiver correta, as aldeias já estavam divididas no momento do massacre. O relato de Atanásio Jolasi, que vive na aldeia Paredão, onde é também professor, conta a seguinte história:

“A Pedra²⁰ fica na direção onde o sol nasce. Todos os povos viviam juntos na oca da pedra, onde não havia doença ou guerra. Manoki foram viver entre os rios do Sangue e Cravari. Viviam em muitas aldeias e havia muitas brigas com os Rikbaktsa e Beíço-de-Pau, mas Manoki não era de briga. Foram cada vez para mais perto do rio Membeca, onde fizeram aldeias, inclusive a *Tapuru. Matama’í* foi a última aldeia grande que fizeram antes do contato com os brancos.”

Este informante é um dos que usa a palavra *manoki* como sinônimo de Irantxe (uma “autodenominação” usada por alguns, como disse acima). Mas é provável que aqui ele esteja usando o termo com o intuito de dar uma unidade ao grupo formado pelos Irantxe e Myky no passado. Uma outra evidência que remonta uma origem comum é o texto do padre José Moura e Silva, publicado em 1960, antes do encontro entre os Irantxe e os Myky, ocorrido na década de 70. Neles, o religioso refere-se aos índios do Cravari como “Myky do Cravari”.

A existência de diferentes *tikiantás*, que representavam turmas distintas divididas em aldeias e agrupamentos de aldeias já consta nos primeiros textos do Pe. José de Moura, que datam de 1957 e 1960. Antes disso, em 1952, o Pe. João Dornstauder desenhou o território ocupado pelos Irantxe da seguinte forma:

²⁰ Referência ao mito de origem que conta que os Irantxe, outros povos e os brancos, inclusive, saíram do buraco de uma pedra, nas proximidades da cabeceira do rio Sangue.

Ilustração 4

Croqui original de João Dornstauder, sobre a localização das aldeias Irantxe em 1952.
(Pivetta e Mandeira, 1993:94)

Este croqui mostra as aldeias que existiam e os nomes das suas “turmas”²¹ ou apenas dos chefes das aldeias. A maior parte delas ficava próxima a um igarapé formado a partir do rio do Sangue. Creio ser possível contabilizar oito aldeias. A primeira delas, de cima para baixo, de Pedro, a seguinte, do Capitão José, a terceira, do Capitão Canuto, a outra, do Capitão Antônio, seguida da aldeia de Isaque. Um pouco mais para baixo, é possível notar uma outra aldeia do

²¹ Falarei sobre as turmas e 'clãs' no Capítulo 2

Capitão Canuto, seguida da aldeia do Capitão Acácio. Na margem esquerda do rio Cravari, localiza-se a Barracão Queimado, de Benedito. Provavelmente, à época do massacre na aldeia do rio Tapuru, a divisão das aldeias e a sua disposição fossem diferentes, mas possivelmente havia uma delas na região para onde alguns fugitivos rumaram e lá acabaram por se distanciar das demais aldeias, com as quais talvez tenham tido alguma briga, como sugerido anteriormente. As razões dessa possível rixa interna não posso tratar com precisão, assim como daquelas que provocaram a dispersão – possivelmente, devido aos ataques de inimigos – e o isolamento da aldeia que mais tarde foi reconhecida como a aldeia myky.

Defendo, portanto, que estes dois contingentes populacionais tenham se originado de um único grupo, tendo em vista a semelhança entre as línguas indígenas faladas por eles – que podem ser consideradas como variantes de uma mesma língua –, pelo reconhecimento de uma maior proximidade evidenciada pelo uso do termo *manoki* e pelo fato de muitos irantxe terem ido viver na aldeia myky, proporcionando uma série de casamentos entre eles. Este grupo era, no entanto, formado por alguns subgrupos²² divididos em uma série de aldeias e, provavelmente estas separações eram mais pertinentes para os Myky-Irantxe do que a que existe atualmente entre Irantxe e Myky.

Não pretendo, no entanto, chegar a nenhuma conclusão que vise encerrar aqui esta história. Há uma série de fatores que impossibilitam este feito. O fato de não haver nenhum irantxe vivo, que seja sobrevivente deste massacre é um deles. A memória genealógica do grupo é muito curta, como é característico dos povos sul-americanos. Eles não estavam presentes neste acontecimento, portanto não podem se lembrar do ocorrido. Mas contam histórias que ouviram falar, que seus pais lhes contaram, mas não podem – e provavelmente não se interessam em – garantir os fatos ou tratá-los como uma verdade absoluta. Há ainda um sobrevivente na aldeia myky, que relatou o massacre a Pauli. A época do massacre coincide com seus primeiros anos, ou até meses de vida (não se sabe ao certo a idade que tinha, mas sabe-se que ainda era uma criança de colo, segundo conta). De acordo com a concepção nativa, ele ainda não havia adquirido

²² Tratarei deste assunto no Capítulo 2

“conhecimento”, ou seja, a capacidade de compreender e recontar o que uma pessoa viu ou ouviu. Esta é uma habilidade que só é possível quando uma pessoa começa a ser preparada para adquirir as responsabilidades da vida produtiva de um adulto. Para os meninos, essa época começa com a iniciação à *Yetá*²³, e para as meninas, com a primeira menstruação. Portanto, a história contada pelo informante de Pauli é a história dele, mas não é um conhecimento próprio, e tampouco refere-se a algo compartilhado coletivamente, necessariamente. Antes, trata-se de uma narrativa de fatos experimentados por outras pessoas, embora ele estivesse presente. Mas assim como se faz com as narrativas míticas, cujos personagens e eventos existem em uma outra temporalidade, em que nenhuma pessoa viva que se apropria e conta aquele mito estava presente, o evento do massacre foi apropriado por este informante e relacionado ao seu próprio contexto. Contexto este de seu momento atual de vida, com as implicações sociais, políticas e culturais de seu tempo. Assim, o evento do massacre, da mesma forma do que ocorre com as narrativas míticas, ganha sentido àqueles que contam e aos que escutam (Pauli, 1999:67-8).

1.5. Falando em números

1.5.1. Sobre os Irantxe

Na época em que viveram em Utiariti, com os missionários jesuítas, havia poucas mulheres irantxe vivas. A maior parte delas faleceu no contato com os Rikbaktsa e Tapayuna, inimigos seculares, que por vezes atacavam aldeias irantxe e os massacravam; e também devido às epidemias, sobretudo de gripe e sarampo, que devastaram o grupo após o contato mais próximo com os brancos.

Homens e mulheres passaram a viver nos internatos dos religiosos, onde aconteceram alguns casamentos entre diferentes populações indígenas. Com a intenção de promover a homogeneização dos povos indígenas, os missionários incentivaram casamentos intertribais, inclusive entre grupos historicamente

²³ Ritual onde há a manifestação dos espíritos ancestrais míticos através da dança e do canto, sobre o qual falarei no Capítulo 2

inimigos. No que diz respeito aos Irantxe, estas alianças matrimoniais foram em grande parte entre homens irantxe e mulheres de outros grupos indígenas. Os dados demográficos da época, desde os primeiros contatos, coletados pelo Pe. Dornstauder e publicados por Pereira e Moura e Silva (op. cit.), podem ser organizados cronologicamente, como mostra a tabela que segue:

Tabela 1: Dados demográficos irantxe (dec. 40-80)

Ano	Nºpessoas	Observações
1947	258	Época dos primeiros contatos
1948	90	
1951	70	
1952	55	
1953	59-54	Decréscimo ocorrido em 3 meses
1954		Primeiros casamentos mistos
1956	54	
1965	52	Inclui nascidos de casamentos com Nambikwara, Kayabi e Pareci
1974	50	Apenas Irantxe (33 homens e 17 mulheres)
1974		Casamento de 1 homem irantxe com branca, 1 mulher irantxe com Nambikwara e outra com branco
1979	136	
1982	142	
1983	145	Casamentos apenas entre Irantxe: 11; Mistos: 17

Em apenas um ano de contatos intensos com os missionários que atuavam na região, as epidemias de doenças que assolaram os Irantxe, somados aos ataques dos índios Rikbaktsa e Tapayuna, resultaram em um declínio alarmante do grupo. No intervalo de apenas um ano (1947-1948) houve cento e sessenta e oito mortes, o que representa a perda de, aproximadamente, 65% da população.

Os anos que se seguiram acompanharam esta tendência. Antes de ocorrerem os primeiros casamentos entre irantxe e outros povos indígenas houve um decréscimo populacional de 79%, referente aos anos de 1947 a 1953. Após

esta data, começaram os primeiros casamentos mistos, que efetivaram um crescimento populacional apenas a partir de meados da década de setenta.

Estes primeiros casamentos intertribais em Utiariti aconteceram em 1954. Nos vinte anos subseqüentes (até 1975) foram consumados dezenove casamentos mistos, donde foram geradas cinqüenta e duas crianças, sendo vinte e nove meninos e vinte e três meninas. Fora da aldeia viviam, nessa época, seis irantxe, cinco homens e uma mulher (Pereira & Moura e Silva, op. cit).

Se em 1954 a população somava não mais que cinqüenta e quatro indivíduos, aproximadamente trinta anos depois, com o estímulo dado pelos missionários aos casamentos intertribais, houve um crescimento populacional de 268,5%, tendo o grande aumento de fato ocorrido em 1979, quando contavam com cento e trinta e seis pessoas.

1.5.2. Sobre os Myky

No que se refere aos Myky, à época em que foram encontrados pelos missionários e índios Irantxe, contavam com o total de vinte e três pessoas, sendo doze homens e onze mulheres – cinco casais, quatro rapazes, duas moças, três meninos e quatro meninas (Lisbôa, 1979). Antes desta data, as referências demográficas sobre este grupo são muito remotas e genéricas. Gisela Pauli, a partir de informações coletadas em seu campo, sugere que na década de vinte, devido aos casamentos entre membros das diferentes aldeias myky e com aqueles fugitivos do massacre da aldeia do córrego Tapuru, que abrigaram-se nesta região, a população local contou com, aproximadamente, duzentas e cinqüenta pessoas. As décadas subseqüentes causaram um profundo declínio populacional. Daquele grupo outrora conhecido, apenas nove pessoas subsistiam na década de cinqüenta. Esta quase extinção é explicada pelo fato de algumas aldeias estarem localizadas em regiões muito próximas às estradas que ligavam Diamantino ao norte do estado do Mato Grosso, gerando, possivelmente uma série de contatos indiretos e ocasionais com seringueiros e trabalhadores do local. Estes contatos teriam disseminado uma série de doenças que, somando-se aos

ataques de índios Rikbaktsa e, sobretudo dos Tapayuna, proporcionaram este quadro alarmante. Já no final da década de noventa, quando Pauli fez seu campo entre os Myky, estes compreendiam cerca de setenta pessoas. A tabela a seguir mostra essas flutuações demográficas:

Tabela 2: Dados demográficos myky (déc. 20-90)

Período	Nº pessoas
Década de 20	250
Década de 50	9
1971	23
Década de 90	70

No período que compreende a década de vinte até os anos cinquenta, apenas 3,6% da população sobreviveu. À época do contato com os missionários, o número de pessoas encontradas já representava um aumento de 255,5% em relação ao número de indivíduos conhecidos na década de cinquenta. De 1971 até a década de noventa, o aumento populacional foi de pouco mais de 304%.

1.5.3. O quadro atual – Irantxe e Myky

Aproximadamente quarenta anos após os primeiros contatos com os Myky e por volta de sessenta com os Irantxe, a mortalidade desenfreada cessou. As alianças matrimoniais intertribais continuaram a acontecer, aliada aos casamentos entre indivíduos dos contingentes Irantxe e Myky, que começaram a ocorrer novamente logo após o reencontro do grupo.

O panorama demográfico com o qual nos deparamos atualmente está explicitado na tabela abaixo:

Tabela 3: Dados demográficos irantxe e myky – aldeados e não aldeados (2007)

Local de moradia	Nº pessoas	Porcentagem
Asa Branca	14	3,2%
Cravari	134	31%
Paredão	89	20,6%
Perdiz	34	7,9%
Recanto do Alípio	26	6%
Treze de Maio	21	4,9%
Recanto do Elias	4	1%
Japuira	101	23,4%
Brasnorte	7	1,6%
Nova Olímpia	1	0,2%
?	1	0,2%
Total	432	100%

Sete pessoas que constam do material censitário residem fora das T.I.s, nos municípios de Brasnorte e Nova Olímpia. Há muitos outros índios Irantxe que vivem nas cidades ou junto a outros povos indígenas, mas estes não foram contabilizados pela Funasa. A aldeia Recanto do Elias é formada por uma única família extensa, dissidente das aldeias Cravari e Treze de Maio. O ponto de interrogação da tabela refere-se a uma outra pessoa que consta do material censitário, mas cujo local de moradia é desconhecido.

Atualmente os Irantxe contam com uma população de trezentos e trinta e oito indivíduos vivos, em um equilíbrio no que se refere ao número de homens e mulheres (cento e setenta e duas mulheres, representando pouco mais de cinquenta por cento da população, e cento e sessenta e seis homens).

A tabela que segue identifica o número de indivíduos irantxe divididos nas atuais aldeias e aqueles que vivem em outros locais, como Brasnorte e Nova Olímpia, e aqueles que vivem entre os Myky (Japuira):

Tabela 4: Dados demográficos irantxe – aldeados e não aldeados (2007)

Local de moradia	Nº pessoas	Porcentagem
Asa Branca	13	4%
Cravari	130	39,8%
Paredão	81	24,8%
Perdiz	34	10,4%
Recanto do Alipio	25	7,6%
Treze de Maio	20	6,1%
Recanto do Elias	3	0,9%
Japuira	13	4%
Brasnorte	7	2,1%
Nova Olímpia	1	0,3%
Total	327	100%

Na aldeia Myky existem oitenta e nove pessoas, com um número um pouco superior de homens (cinquenta, que representa pouco mais de cinquenta e seis por cento da população myky) em relação ao de mulheres (trinta e nove, o que corresponde a quase quarenta e quatro por cento da população).

O número de pessoas que vivem na aldeia myky (Japuira) supera o número total de myky desta última tabela, pois a primeira inclui integrantes irantxe que lá vivem, além do ex-padre Thomaz de Aquino Lisbôa que casou com uma índia Myky.

CAPÍTULO 2

O MUNDO FORA DA PEDRA E O DOMÍNIO DA DIFERENÇA

2.1. A origem

”Essa história, menina, eu vou te esclarecer do começo onde que nós nascemos. Porque aquela história mesmo, outro vai contar, porque nós nascemos, nascemos mesmo no começo como Adão e Eva. Nós criamos por dentro dele. A senhora já ouviu falar na pedra? Irantxe criou. Morava muita gente. Pareci, Irantxe, Nambikwara, Kayabi, Beíço-de-Pau. Depois branco também e saíram junto com nós [...] Pedra ficava lá no fim de cabeceira de rio do Sangue, na região de Ponte de Pedra²⁴. Lá é que nós nascemos.”²⁵

O trecho relatado acima remonta a origem dos povos conhecidos e mais próximos dos Irantxe e Myky, proximidade esta que pode ser atribuída à construção de algum tipo de relação, seja de aliança ou de guerra, pois partilham também uma proximidade geográfica no que se refere aos espaços físicos utilizados por eles. Ela é contada por índios irantxe e myky por intermédio de um mito, que é comum a alguns destes povos, ainda que possam sofrer algumas variações. Dizem que no passado todos eles, Myky-Irantxe, Tapayuna, Rikbaktsa, Cinta-Larga, Pareci, Nambikwara e brancos, viviam no oco de uma pedra e de forma indiferenciada. Um homem tomou forma de urubuzinho e saiu por um pequeno vão que havia em cima da pedra. Andou pelo campo limpo e viu muitas coisas bonitas: muitos animais, água e uma linda florzinha da carobinha (da espécie *jacarandá*), que colheu e escondeu debaixo da asa. Ao voltar para a pedra, com a aparência de gente, parecia estar triste. Quando foi perguntada a razão de sua tristeza disse que dentro da pedra era muito feio, e nem dava para

²⁴ “[...] e depois de um bello salto, vae passar por baixo de um arco por elle [rio Jurueninha] cavado e formado pelas rochas de deu leito (arenite), deixando construída uma verdadeira ponte, por onde passei a pé enxuto com toda minha comitiva e tropa para a margem esquerda do rio” (Rondon, s. a:46, apud. Pereira, 1985:15)

²⁵ Fala de José Alfredo Waraculi, índio irantxe. Registrada em fevereiro de 2007, em sua casa, na aldeia Paredão

trabalhar, mas lá fora era tudo muito bonito, e mostrou-lhes a florzinha, contando sua experiência do lado de fora. Todos ficaram admirados com a beleza da flor e resolveram sair da pedra. Com a ajuda de um marimbondo, que a amoleceu, e de um pica-pau que com seu bico abriu-lhe um buraco, saíram de dentro, com exceção de um, que voltou para pegar um pente que havia esquecido, e foi fechado novamente no buraco, por ser muito feio. Este disse, então, que se os demais saíssem da pedra, muitas coisas ruins lhes aconteceriam. Chegaria um momento em que não teriam o que comer e beber, haveria muitas brigas, pegariam doenças e morreriam quando ficassem velhos – preocupações estas que não existiam do lado de dentro. Mas, encantados com o mundo bonito e de fartura de animais do lado de fora, não deram ouvidos ao homem feio. Conforme saíram, sentavam-se sob alguma árvore. E assim deu-se a divisão:

“O Primeiro que saiu foi Irantxe, que sentou embaixo de uma árvore de pau mole²⁶. Nambikwara sentaram numa árvore à toa, embaixo do jatobá do cerrado, Pareci já sentaram em jatobeiro do mato, Irantxe ficou aqui no meio. Depois Beiço-de-Pau sentou debaixo de uma pindaíba-do-mato. O resto ficou esparramado. Então os brancos já sentaram lá no pau, não sei como chamava... pau meio leiteiro, branquinho. Embaixo dessa árvore sentaram. Aí acabaram de sair tudo, quantas pessoas que moram ali dentro saíram. Os brancos decidiram ir pro lado do rio [do Sangue], lado de lá, muito longe daqui. Os Irantxe ficaram por ali mesmo, Kayabi sentou num pau bonito, fala que fica pra cá. Agora Nambikwara fala que fica pra cá. Pareci, perto de Irantxe, ficaram por aqui, junto, pertinho”.²⁷

Para muitos povos ameríndios o mundo é habitado e sentido de maneiras diferentes por uma variedade de sujeitos e pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem a partir de pontos de vista distintos. A distinção entre Natureza e Cultura não faz sentido se levadas em conta as visões cosmológicas destes povos e comparando-as aos conteúdos fixos que as sociedades ocidentais atribuem a uma e a outra, sendo a Natureza una e a Cultura múltipla. Em *A Invenção da*

²⁶ *Tateyke'y*, de classificação desconhecida (cf. Pereira, 1985:17)

²⁷ Fala de José Alfredo Waraculi, índio Irantxe. Registrada em fevereiro de 2007, em sua casa, na aldeia Paredão

Cultura ([1975] 1981), Roy Wagner já atentava para o reconhecimento de uma cultura objetivada, inventada a partir de um referencial ideológico criado por um determinado grupo de pessoas. Contrapondo ao caráter artificial da cultura, as sociedades ocidentais acabam por reificar a existência de uma natureza imanente, objetivando-a também, sem se dar conta que esta ‘realidade universal’ é também criada pela própria manipulação da cultura. Sendo assim, as variadas culturas aventam diferentes modos de pressupor o contraste entre o que é ‘dado’ e o que é ‘construído’.

As cosmologias ameríndias amazônicas invertem estes conceitos, pensando a Cultura como forma do universal e a Natureza como forma do particular. O que ocorre, portanto, não é a total perda de sentido da distinção Natureza e Cultura, mas um “reembaralhamento das cartas conceituais”, em que esta dicotomia deve ser pensada enquanto uma configuração relacional (Viveiros de Castro, op. cit.:348-9). Sob esta perspectiva, o que é dado e o que é construído varia tanto quanto os limites da separação entre Natureza e Cultura.

A tragédia demográfica que o ciclo da borracha e os surtos de doenças provocaram, bem como a existência dos brancos e de outros povos indígenas com os quais tiveram algum tipo de contato, foram eventos incorporados no discurso cosmológico myky-irantxe, como sendo previstos pela agência mítica. Ao saírem da pedra os homens, separados em diferentes grupos, espalharam-se e se expuseram a toda a sorte de problemas e dificuldades que a vida pode proporcionar, como bem disse o homem feio. A eternidade, a indiferença e a escuridão eram condições inerentes e constitutivas do oco da pedra. Ao saírem de lá, abriram-se para um mundo de finitude da vida e dominado pela diferença. Como bem salientou Viveiros de Castro, na contramão do pensamento ocidental em que o ideal da vida é a semelhança e a igualdade, para muitos povos ameríndios amazônicos ela só existe porque existe a dessemelhança, sendo então a vida *proporcionada e condicionada* pela diferença. Em outras palavras, a diferença é o que existe, em maior ou menor intensidade, e a identidade seria, portanto, a ausência da diferença ou um caso particular dela (idem:422). Sob estas condições, as relações de inimizade e guerra constituem-se como algo

inerente a este novo mundo dominado pelas relações com todo o tipo de alteridade, justamente por serem expressões-limite da diferença.

Tomando por base as elaborações do mesmo autor sobre o que é o dado e o que é o construído nas sociedades indígenas, Flávio Gordon, em um recente trabalho sobre a história e a socialidade kulina, povo de língua Arawá que vive na Amazônia Ocidental, reforça o caráter de *produção* do exterior por meio de um processo mítico-cosmológico, como vimos acima. Sob este ponto de vista o autor destaca que, se a socialidade não é dada, e sim construída, não é feito esforço nenhum para que os grupos se unam, se integrem para a constituição da sociedade. Após a sua formação eles não têm, contudo, que viver juntos. Várias aldeias são formadas mantendo contatos mais ou menos sistemáticos, com formações populacionais também mais ou menos abrangentes. Viver junto seria para eles algo como uma redundância intolerável (Gordon, 2006:82). Como evoca o autor, esta situação de união se verifica nos momentos trágicos como os que marcaram a história kulina em fins do século XIX, por razões semelhantes aos enfrentados pelos Irantxe e Myky.

Podemos pensar, portanto, que no limite, todos os que são atualmente Irantxe e Myky eram, no tempo mítico, um único grupo que quando saiu da pedra foi se espalhando em diferentes aldeias, mas ainda dentro do espaço que ficou designado a eles no momento em que sentaram no tronco da árvore. Entre os Irantxe, estes movimentos de fissão e fusão de grupos aconteceram até a ida deles a Utiariti, e entre os Myky, até a época em que um grupo (o que atualmente leva este nome) permaneceu isolado dos demais. Não é raro entre eles, sobretudo se considerarmos os dados irantxe, sobre os quais temos mais conhecimento, que uma pessoa ou um casal que se separa do grupo de sua aldeia logo se associe a outro. Depois deste período turbulento e atípico, a tendência foi a de promover a sua unificação em uma única ou em poucas aldeias.

A história particular dos Myky foi semelhante. Desde que foram encontrados na região do Escondido, quando somavam apenas vinte e três indivíduos, vivem em uma única aldeia, com a intenção de diminuir as diferenças inerentes ao grupo para dar espaço ao seu fortalecimento e até à sua sobrevivência.

Tomando as relações de inimizade e guerra como expressões da diferença, podemos inferir que são elas também constitutivas das sociedades ameríndias. Os velhos irantxe e myky recordam-se da existência de várias aldeias no passado, quando ainda constituíam um só grupo.

Embora a grande maioria dos casamentos realizados no período de vida com os missionários tenha sido entre irantxe e não irantxe, como disse acima, a prática de casar ‘fora’ remonta um tempo anterior a este período. Antes do contato intenso e direto com os brancos, houve alguns raptos de meninas de outras populações indígenas para que fossem criadas como Myky-Irantxe e casassem entre estes. Segundo contam, eram meninas com idade entre dez e doze anos. As crianças geradas por estas uniões deram origem aos diferentes ‘clãs’ ou ‘turmas’, como dizem, ou seja, às famílias formadas a partir da mistura do sangue dos Myky-Irantxe com o sangue dos Pareci, dos Nambikwara e dos Tapayuna:

“Dizem que antigamente os Irantxe matavam. Pareci mora pra lá. Aí mataram eles e irantxe pegaram criança de Pareci. Aí levaram lá e pareci cresceu e casou com irantxe. Aí veio pai de meu pai, aí família de meu pai, aí nós. E ficamos com sangue de Pareci. Outro fala que compadre Alonso, compadre Alípio, são *kuxíviro*, de Beíço-de-Pau. Aí esse mesmo que eu tava falando, irantxe que morava aqui matava Beíço-de-Pau. Pegaram criança, cresceu e casou. Agora nós multiplicamos. Aí é por isso que tem sangue de Beíço-de-Pau”.²⁸

É possível que outras ‘turmas’ existissem, mas durante as conversas que tive com alguns irantxe, apenas estes três foram lembrados: *kuxíviru*, *kurali* e *yo’narimnã*, relativos ao sangue de Beíço-de-Pau, Pareci e Nambikwara, respectivamente.

Se atualmente as aldeias são compostas por variados grupos domésticos, aparentemente dispersos no espaço da mesma, antigamente elas abrigavam agrupamentos familiares, que são mais abrangentes, e que tendiam a coincidir com o que eles chamam de ‘clã’. Quando falam sobre as aldeias, sempre as relacionam com uma ‘turma’ de um *tikiãntá* (ou capitão, como também dizem) e o

²⁸ Fala de Luiz Tamuxi, índio Irantxe. Registrada em fevereiro de 2007, em sua casa, na aldeia Cravari.

‘clã’ ao qual ele fazia parte. Entretanto, dizem que estes ‘clãs’ não tinham nenhuma função matrimonial ou ritual. Os dados coletados sobre este assunto sugerem uma descendência agnática destes, que agora passarei a chamar de ‘subgrupo’. Esta opção vai ao encontro do que propõe Gordon, ao inspirar-se em Roy Wagner, quando diz que os subgrupos kulina, ou *madiha*, servem para distinguir diferentes qualidades de gente. Assim, no melhor estilo levistraussiano de *O Totemismo Hoje* ([1962] 1976), as espécies naturais, ou no caso dos Myky-Irantxe, os nomes de outros povos, são instrumentos para que os homens pensem suas relações sociais, a partir de uma relação metafórica entre duas séries quaisquer, e não entre termos um a um. Assim que os nomes utilizados pelos Kulina para os *madiha*, por exemplo, (*madiha* da onça, *madiha* do macaco-prego, e assim por diante), são índices de diferenciação das espécies, em um universo onde elas estão virtualmente relacionadas. Neste sentido, para o caso dos Myky-Irantxe, a veracidade dos seqüestros e sua relevância na composição dos subgrupos importa menos do que o fato deles existirem e oporem-se entre si, constituindo assim diferentes qualidades de pessoas. Estes subgrupos que, de acordo com o padre José de Moura (1957:160), já mostravam-se distintos pois pronunciavam as palavras de forma diferente, adquirem uma relevância maior no que se refere a uma identidade coletiva do que o etnônimo ‘myky’. Este último, que diz respeito a “todo mundo” que assume uma posição de sujeito na concepção nativa, não qualifica, no entanto, os tipos de gente, que é o que os subgrupos fazem.

Os relatos dos informantes irantxe revelam que havia brigas entre as turmas de alguns *tikiantá*, geradas, principalmente por causa de mulheres e roubo ou má distribuição de alimentos. Estas turmas concentravam famílias extensas em diferentes aldeias, e, tendo em vista o casamento uxorilocal e a aparente falta de função matrimonial dos subgrupos, havia sempre indivíduos *kurali* nas turmas de um *tikiantá kuxíviru*, e vice-versa.

Atualmente, as casas nas aldeias irantxe são dispostas de uma forma, aparentemente, desordenada. Porém, com um olhar mais cuidadoso, é possível perceber que há uma proximidade maior entre as casas de membros de uma

mesma família. Cada casa é composta, normalmente, por uma família nuclear. Quando se casam os homens vão morar na casa do sogro, respeitando a uxorilocalidade residencial, mas logo que nascem os primeiros filhos, constroem a sua própria casa, perto da família da esposa, onde vão morar com sua família, porém continuam, idealmente ao menos, ajudando o sogro nas atividades econômicas. A maior parte das casas é feita de madeira. Algumas levam em seu topo um telhado de palha de buriti, com um trançado igual ao que era feito na construção das casas tradicionais. Outras são cobertas com 'eternit', uma espécie de placa ondulada feita de amianto, o que deixa o interior das habitações uma verdadeira estufa. Mas, alguns a preferem, alegando que não precisam ser refeitas com o passar do tempo, o que ocorre com os trançados de palha. Antigamente as aldeias eram compostas por casas construídas com esta mesma palha, que se estendia até o chão. Elas tinham um formato oval e eram grandes, pois deveriam ter espaço para algumas famílias em seu interior. Eram dispostas em círculos e no centro da aldeia ficava a casa dos homens. Também no centro eram realizadas as danças durante as festas e rituais. Em volta do círculo maior, formado pelas casas, encontravam-se as roças comunitárias e as estradas que ligavam a aldeia às demais e aos córregos.

Os Myky vivem em uma única aldeia, chamada Japuira. Como nos conta Pauli, em 1996 esta era composta por dezessete construções. Ao redor de um pátio central, fazendo um desenho mais próximo de um retângulo do que de um círculo, estavam dispostas as casas residenciais, que abrigavam famílias nucleares ou extensas. Havia também uma casa destinada aos missionários, outra à escola e uma terceira à farmácia, um galpão para a prensa de cana-de-açúcar e um outro para guardar o caminhão e combustível. Um pouco mais afastada, cerca de cento e cinquenta metros do centro da aldeia, estava a casa de flautas, a casa de *Yetá*. Construíram também um pequeno cemitério com essa mesma distância aproximada do centro.

A antropóloga conta que, no passado, a aldeia era circular, criada em torno de uma praça central, na qual eram posicionadas traves que sustentavam as redes dos homens durante o ritual da *Yetá*. Havia uma casa que se diferenciava

das demais por ser um pouco maior. Esta era destinada ao *tikiántá*. Atrás dela localizava-se a casa dos homens.

A casa dos homens é o local onde as flautas sagradas ficam guardadas. Nenhuma mulher, menina ou menino não-iniciado pode entrar nesta casa, e nem mesmo olhar as flautas. Contam que ocorreu uma morte quando desconfiaram que um menino novo viu as flautas, pois eles podem vê-las somente a partir dos doze, treze anos, quando são mais maduros e sabem guardar segredo. Há também um outro caso comentado por Moura (1960) de cinco mulheres que teriam sido mortas por terem visto *Yetá*. A única aldeia irantxe onde esta casa das flautas existe nos dias de hoje é a Cravari, onde ela está localizada em uma área mais afastada das casas residenciais. Durante a noite alguns homens, normalmente os mais velhos, se encontram lá, para contar histórias e lembrar do passado.

O ritual da *Yetá* está intimamente ligado à origem da roça e ao mundo dos mortos irantxe e myky. Entre os Irantxe, há uma versão de um mito que conta que o *tikiántá* da aldeia, o sabiá, tinha apenas um filho, que sentia que o pai não gostava dele, pois só respondia suas perguntas com assobios. Um dia o pai saiu para pescar e a mãe do rapaz o chamou para pegar cará do mato. Quando a coleta terminou, o menino disse à mãe que não iria embora, pedindo que ela o enterrasse lá mesmo, já que o pai não gostava dele. Disse que não morreria, e que a cabeça ficaria para fora. A mãe, muito triste, atendeu ao desejo do filho, que antes de se despedir fez alguns pedidos. O primeiro deles foi que todo ano, para que não morresse, a roça deveria ser derrubada e plantada novamente. Pediu também para que os pais não brigassem por causa dele. Ao sair, sem olhar para trás, como lhe disse o filho que fizesse, ela ouviu um som muito alto. Neste tempo eles ainda não possuíam nenhum dos artefatos hoje utilizados para o processamento dos alimentos que colhem na roça, como xiri, ralador, panela de barro e peneira. E foram exatamente esses os pedidos do menino. A mãe deveria fazer a peneira e o barro para a panela, e o pai deveria fazer o xiri e o ralador, além de um cocho. Quando chegou em casa, a mãe contou ao pai o que tinha se passado, e os dois saíram para o mato em busca de buriti, barro e madeira para a

feitura dos utensílios. Quando tudo estava pronto foram até o local onde o filho estava enterrado. Ao se aproximarem, escutaram um canto muito bonito e se depararam com uma grande e farta roça. A cabeça do menino, que ficara para fora, virou cabaça. As pernas e os braços tinham se transformado em mandioca, os dentes deram origem ao milho, as unhas viraram amendoim, as tripas se transformaram em batata. O fígado virou cará preto, o coração, o cará mais claro e o feijão favo foi criado a partir das costelas. Algum tempo depois, a cunhada da mulher descobriu a grande roça. Junto com as outras mulheres da aldeia, quase acabaram com ela. A mãe do menino disse a ela que enterrasse um de seus filhos se quisesse roça também, o que ela fez. No entanto, dele nada nasceu. A roça passou a ser plantada com outras pessoas, pois é muito trabalhoso. A primeira, a partir do menino que alimentou sua família, foi plantada com a ajuda da *Yetá*, que tem um canto muito bonito. Por esta razão os *Irantxe* e os *Myky* acreditam que para as roças crescerem, devem fazer as oferendas à *Yetá*. O som ouvido no ritual corresponde à voz dos espíritos visitantes. Quando o menino que originou a roça pediu que sua mãe não se virasse depois de tê-lo enterrado, ela não pode ver as transformações que estavam acontecendo com ele. Associou, então, com a morte de seu filho. Durante o ritual, no entanto, os sons ouvidos não são relacionados a este fato, mas à manifestação de toda a ancestralidade. O som emitido pelas flautas é a própria voz dos espíritos e as flautas correspondem aos corpos dos espíritos visitantes.

O ritual pode preceder casamentos, iniciações de meninos e momentos de cura, como agradecimento aos ancestrais, como conta Pauli. As atividades econômicas são intrinsecamente ligadas a ele, pois a sua realização depende de uma quantidade elevada de comida a ser oferecida.

Entre os *Irantxe*, nenhum ritual tem sido realizado há alguns anos, e este é um fato lamentado por muitos. As razões para esta lacuna podem ser muitas, como disseram. Os argumentos mais utilizados são dois. Os mais velhos reclamam que os jovens não têm muito interesse em aprender como se faz o ritual, e na última vez em que ele foi realizado, alguns estavam embriagados. Este fato foi considerado um desrespeito, e desde então, não tentaram novamente. Os

mais jovens, por outro lado, dizem que os mais velhos não têm paciência para ensiná-los. Outro argumento está relacionado à terra em que vivem atualmente. Como foi dito acima, a região do cerrado, onde estão localizadas as aldeias, não dispõe de caça em abundância. Tampouco os rios da região são repletos de peixes. As roças comunitárias, tão comuns antigamente e tão importantes para a vida na aldeia, como dizem, praticamente inexistem. Algumas famílias fazem roças individuais, mas a produção que se tira delas é muito pequena e pouco diversificada. O solo da região não é favorável para certos tipos de cultivares que costumavam plantar. Todos estes problemas somados impossibilitam que uma grande quantidade de comida seja produzida e ofertada à *Yetá*. Um lugar que oferece mais alimentos de caça e pesca é em uma terra de mata que existe depois dos limites do território irantxe, região que estão pleiteando atualmente junto aos Myky. Quando vão até lá, utilizam um caminhão para transportar toda a carne que caçam. Mas esta atividade está cada vez mais arriscada, pois ameaças de morte aos índios já foram feitas por fazendeiros que têm a posse atual dessas terras.

Os diversos tipos de problemas que têm enfrentado, desde doenças até brigas internas, como previra o homem feio que ficou dentro da pedra, são relacionados à ausência dos rituais:

“*Yetá* tá lá. Nós também temos *Yetá*. Nossas crianças que não viram *Yetá*. Nós dava de comer a *Yetá*, de beber a *Yetá*. Agora só tem doença”.²⁹

O padre Adalberto de Holanda Pereira nos conta que algumas flautas são machos e outras fêmeas, algumas solteiras e outras casadas, umas bravas e outras mansas. Certos cuidados devem ser tomados para que os homens não adoeçam quando vão à casa das flautas. Devem falar baixinho, evitar tocá-las desacompanhados e também pisar no pé de outro homem, pois seria o mesmo que pisar na flauta secreta, e, por conseguinte, no espírito que se manifesta por meio dela. Os perigos que correm são muitos, podendo adoecer gravemente e até

²⁹ Fala de Regina Jalapoitaci, índia irantxe moradora da aldeia Cravari, que viveu entre os Myky; transcrição do caderno de campo, 2007

morrer. Algumas medidas devem ser tomadas caso algo assim aconteça, como banharem-se com infusões de certas plantas para que problemas mais graves sejam evitados (Pereira, 1985:27).

O preparo e a realização do ritual da *Yetá* são feitos da seguinte forma:

“A mulher faz chicha, beiju, cozinha, assa carne, batata. Os homens levam e comem e dão para quem está junto. Trazem para a família. Quando saem pro terreiro, as mulheres têm que se esconder. Os homens amanhecem no terreiro. Eles dançam no começo da noite e chegam perto da casa das mulheres. Elas escutam eles e falam com eles. Dançam mais e conversam antes de ir embora. Conversam sobre lembranças do passado e se sente pela falta de pessoas. Os Vizinhos (*Yetá*)³⁰ estão sempre ali. Tudo o que aconteceu de ruim é falado durante o ritual.

[Preparo:] quando elas ficam sabendo que os homens saíram com eles (cada indivíduo tem uma *Yetá*) elas são avisadas: ‘seu *Yetá* foi pra roça’. Essa mulher tem que preparar a comida e a bebida. Cada uma prepara para sua *Yetá*. Quando eles estão chegando da roça, antes de se esconderem, as mulheres entregam o que fizeram para oferecer e entram para casa. Eles falam: ‘ela fez a chicha, você pode beber, comer...’. Tem um homem responsável, provavelmente um velho. Na hora do trabalho, um deles é o responsável que tem que falar as coisas com os vizinhos, o plano de serviço. Ele acorda todo mundo.

Às quatro da manhã ele vê se já está para amanhecer (vê pelo cruzeiro do sul). Com arco e flecha na mão, acorda todo mundo, primeiro a família. Todos acordam e têm que prestar atenção no que ele está falando. Aí que combinam quem vai trabalhar com *Yetá*. Chega um dia em que vão com *Yetá* para a roça. Na hora do plantio *Yetá* também vai (*Yetá* planta tudo). Quando madura, quem fez o plano de serviço acorda de madrugada e fala seus planos: ‘vou caçar tal dia...’. Vão só os homens. Caçam para fazer o pagamento para *Yetá*. Junto com a mulherada, a mulher do responsável convida todas as outras e os homens que quiserem para ir para a roça. Homens chegam com caça e as mulheres fazem chicha e beiju enquanto esperam. Os homens entregam a caça e os peixes ao responsável, que põe tudo no xiri. A mulher responsável organiza a comida para as mulheres (pelo menos três caças). O restante os homens entregam para *Yetá*. O que sobra, *Yetá* separa para eles e para as famílias”.³¹

³⁰ Vizinho, Bichinho ou Jararaca são outros nomes pelos quais se referem à *Yetá*

³¹ Fala de Regina Jalapoitaci; transcrição do caderno de campo, 2007

Quando há o ritual, os homens vão à casa das flautas e fazem a oferenda da comida e da bebida preparadas pelas mulheres. Neste momento, os espíritos ancestrais incorporam o ambiente terreno e se alimentam de uma parte do que lhes foi oferecido. Os homens passam a ser mediadores da transformação e da manifestação dos espíritos ancestrais. Entoando sons com as flautas, acompanhados de chocalhos presos à canela feitos pelas mulheres com as sementes do pequi-do-campo ou com guariroba-do-campo, os homens armam suas redes no pátio. As mulheres ficam encerradas dentro de suas casas e respondem ao canto da *Yetá* seguindo a melodia proferida pelas flautas. Há momentos em que cada mulher responde individualmente a uma das subjetividades³² que se manifesta. Nestas conversas os mortos matam as saudades dos parentes vivos e conversam muito com eles sobre a condução de suas vidas, da vida da aldeia. Termos da terminologia de parentesco são utilizados, e a relação particular é possivelmente definida pela relação que a mulher tem com aquele que está mediando a voz espiritual do lado de fora da casa, o que define também as relações com os demais que se manifestam (Pauli, op. cit.:182).

A praça central da aldeia se configura em um espaço privilegiado de redução de alteridade, onde se dá a relação dos Irantxe e Myky com os seus 'outros'. Com cada tipo de alteridade há uma forma diferente de se relacionar, de receber e de interagir na comunidade, fazendo diminuir o grau de afinidade das relações. O ritual da *Yetá* é um desses momentos, onde há a interação entre os vivos e os mortos.

Alguns mitos irantxe e myky contam que as mulheres foram atraídas por animais-humanos, tiveram relações sexuais com eles e assim procriaram o mundo. São elas que reservam, portanto, uma maior proximidade com o mundo das subjetividades por serem mais suscetíveis à sua atração e fazem a mediação da relação dos vivos com as subjetividades. Parece, portanto que, ao passo que a

³² Chamo de subjetividade qualquer ser que represente uma alteridade não-humana que tem agência, intencionalidade nas ações. Ou seja, que são passíveis de adquirir uma posição de sujeito.

igualdade e a identidade são dadas pela figura masculina, como o pertencimento a um subgrupo, por exemplo, a diferença e a relação com o exterior é dada pela mulher, como nestas incorporações e transformações de um outro em um igual, marcada pelos casamentos entre homens irantxe com mulheres de outros povos indígenas, nos raptos das meninas que deram origem ao “sangue misturado” e na relação dos vivos com os mortos e demais subjetividades, em suas diferentes manifestações.

2.2. O processo do parentesco

Todas as sociedades humanas concebem elementos que são *dados*, ou seja, que corresponderiam a uma esfera do que se considera como natural, e outros que são *construídos* pela agência humana. O que varia são as coisas que cada uma delas considera dado e construído. Ao contrário do que ocorre nas sociedades ocidentais, quando vertemos o olhar para as sociedades indígenas, no que se refere à esfera do parentesco, é possível inferir, como sugere Viveiros de Castro, que este é da ordem do *construído*, ao passo que a afinidade potencial³³ é o *dado*. A construção do parentesco se dá na medida em que ele implica na construção da própria consangüinidade. Esta que não existe em absoluto só ocorre quando vão sendo extraídas porções de afinidade da própria afinidade, condição necessária para a existência da vida, como vimos acima. Nas palavras do autor:

“É sempre possível extrair mais afinidade da não-afinidade, de modo a determinar mais perfeitamente esta última como consangüinidade. Na verdade, é necessário fazê-lo, visto que a diferenciação da não-afinidade produz a afinidade pelo próprio movimento de extraí-la ou separá-la de si. O potencial da diferenciação é dado

³³ O termo “potencial” utilizado aqui remete à discussão feita por Viveiros de Castro (1993: 167) em que o autor aponta a necessidade de distinguir três diferentes tipos de afinidade que podem coexistir em sociedades com sistema dravidiano de aliança: afinidade virtual ou cognática, referente aos primos cruzados, por exemplo; afinidade efetiva ou atual, relativa aos cunhados e afinidade potencial ou sócio-política, que diz respeito aos cognatos distantes, não cognatos e amigos formais. No trabalho de Pauli, no entanto, encontramos o termo “potencial” para designar a afinidade virtual de Viveiros de Castro.

pela afinidade: diferenciar-se dela é afirmá-la por contra-efetuação [...] a afinidade se dissemina e infiltra até os menores recessos de estrutura” (Viveiros de Castro, 1992:432).

Assim, uma criança Irantxe e Myky quando nasce, é um ser ainda afim, desprovido de parentes, uma vez que as identificações substanciais são conseqüências de relações sociais. Apenas quando ela recebe um nome e começa a participar da vida social do grupo, um campo maior de semelhança é aberto. Ela vai sendo transformada em parente, pois a afinidade é retirada da relação, mas não por completo, pois a falta total de afinidade só ocorre na morte, quando se dá também a morte do parentesco. Nesta condição, todos são desprovidos de diferenças, e, dessa forma, a constituição do parentesco perde a sua razão de ser. No processo de construção do parentesco um resquício de afinidade sempre permanece, inclusive em todas as relações de consangüinidade, mesmo onde não há nenhum casamento. Ninguém é igual a ninguém no mundo dos vivos.

No momento do parto o contato com o sangue deve ser evitado. O marido fica atrás da mulher e ajuda a empurrar o ventre dela para ajudar a criança a nascer. Então o recém-nascido escorrega do ventre de sua mãe até o chão, de terra previamente renovada, de onde é retirada e limpa para só depois ser entregue à mãe. O cordão umbilical da criança é cortado pelo pai ou por uma outra mulher. Todos os restos de placenta e de sangue são enterrados em um buraco profundo no chão, para que nenhum animal consiga alcançá-los. Caso isso aconteça, a criança pode morrer (Pereira, 1985:99). O sangue, tanto o menstrual como o do parto, é uma substância cujo cheiro é do agrado das subjetividades que os circundam. Ele representa um grande perigo, pois pode atrair o pai-do-mato *Ãynã*, subjetividade devoradora de cadáveres, mas que também se alimenta dos seres vivos.

O mito “O nascimento de uma criança” (idem) conta sobre essa relação perigosa, em que os futuros pais devem obedecer a uma série de restrições alimentares e evitar algumas atitudes. A narrativa mítica conta que uma mulher estava para ter sua criança e seu marido, pensando que o parto não seria naquele

dia, saiu para pegar mel no mato. Assim que ele deixou a aldeia o bebê nasceu. Cortaram o cordão umbilical do recém-nascido e o enterraram junto com a placenta em um buraco bem fundo dentro da casa, para nenhum animal cavar, arrancar e comer. Já no mato, o homem foi perseguido por algumas criaturas que tinham a intenção de matá-lo. Quando chegou em casa viu a criança e percebeu que tudo isso que tinha passado se devia ao fato dele estar com o cheiro da mulher, que teve a criança.

O período que sucede o parto deve ser de muita atenção e cuidado, pois a criança ainda está muito suscetível à atração dessas subjetividades, tendo em vista que ela ainda não foi transformada em uma pessoa, em um semelhante. Se pudermos pensar em termos gradativos, como sugere Viveiros de Castro, ela ainda tem uma grande parcela de afinidade, que aos poucos vai sendo retirada por meio de processos sociais, como a nomeação e os rituais de iniciação. A expressão máxima da exclusão da afinidade pode ser pensada para uma pessoa adulta, casada e com filhos, capaz de realizar plenamente os rituais da *Yetá*.

Grande parte dos nomes na língua indígena tem origem no mito que conta a saga de um casal que concebeu uma criança antes do casamento. Os pais da moça ficaram muito bravos e envergonhados e foram embora da aldeia, não sem antes pegar as melhores ferramentas do pai do rapaz e alertá-los de que não queriam que seus nomes fossem dados ao bebê. No caminho passaram pela aldeia dos peixes e contaram sua história. O pai do rapaz, muito zangado por ter perdido suas ferramentas, mandou que o casal fosse embora dizendo que podiam ter pedido o casamento deles para as famílias. Chegaram também à aldeia dos peixes, e depois de contar sua história, falaram que teriam que colocar o próprio nome à criança. Foi então que um peixe falou: “se quiser colocar meu nome pode, é bonito: *Nápulí* (matrinxã, *Brycon sp.*). Se for menino, *Napoku* (traíra, *Hoplias malabaricus*)”. Outras sugestões foram dadas: *Tupí* (zanaguenza, *Ciclídeo*), *Waraculí* (piava, *Leporinus sp.*), *Mãkakolí* (pintado, *Pseudoplatystoma coruscans*), *Tamunxi* (lambari, *Caracídeo*). “Se for mulher: *Yurulú* (pacu, *Caracídeo*), *Atusi*

(acará, *Ciclídeo*)”. E assim foi feito. Nasceu um menino, a quem chamaram *Napoku*, e que se tornou o herói mítico na continuação desta narrativa³⁴.

Alguns outros nomes são também de origem animal, mas agora sugeridos por abelhas. Há um mito que conta que no começo, quando animais e pessoas eram indiferenciados, quando todos eram gente, não havia, em uma aldeia, nomes para as crianças. Quando um homem foi tirar mel, escutou um barulho e perguntou quem o estava fazendo. Era o mambucão (*alitai*; *Trigona capitata*), pai de Kamunu e Kamuu. O homem logo pensou que estes seriam bons nomes para meninas. O mambucão convidou o homem para pegar mel na aldeia em que era chefe, onde todos os homens-abelha estavam jogando bola de cabeça e fazendo festa. Na procura por outros nomes, o homem perguntou para o iraxim (*Iwatutu*; *Meliponídeo*) como este se chamava. Seu nome era Wātulu. A mesma pergunta foi feita para o manduri (*wã’wãjnu*; *Melipona marginata*), dono da chicha mais gostosa, que respondeu que seu nome era Kanuxi. O manduri-preto, dono de outra chicha muito saborosa chamava-se Kawyxi. O homem ficou satisfeito com os novos nomes que levaria para sua aldeia, dois femininos – Kamuu e Kamunu – e dois de meninos – Kanuxi e Kawyxi. Então o homem se despediu do mambucão, que lhe encheu uma cabaça de chicha, pegou um beiju e uma bola de massa de mandioca, além de três tipos diferentes de mel; colocou tudo dentro de um xiri e deu para que o homem levasse. Pediu, no entanto, que o homem não olhasse o que havia dentro do xiri, que não ficasse sentado no caminho. Mas este ficou muito cansado durante a volta para sua aldeia. Ficou sentado e olhou. A massa virou cera, o beiju virou polvilho e a chicha virou abelha³⁵.

Após o contato intenso com os missionários jesuítas, os Irantxe passaram a receber um nome na língua portuguesa e um outro na língua indígena. No que diz respeito aos últimos, há um conjunto de nomes masculinos e outro de nomes femininos, muitos deles oriundos dos mitos acima, que são distribuídos entre os Irantxe e os Myky. Parece não haver uma regra rígida para a nomeação, mas

³⁴ Esta versão foi contada por Luis Tamuxi em fevereiro de 2007, irantxe que vive na aldeia Cravari, e transcrita do caderno de campo. Outra versão pode ser encontrada em Pereira, 1985:57, de onde foram retirados os nomes das espécies dos peixes.

³⁵ Idem

normalmente ela é feita pelos avós das crianças, podendo tanto ser os patri quanto os matrilineais. São os nomes da família, de membros vivos ou mortos, que são dados à criança recém-nascida. Sobre os Myky, Pauli conta que os nomes são dados com a intenção de estabelecer ligações de respeito e responsabilidade entre duas pessoas, ao passo que o parentesco as une com base no nascimento e no casamento. A origem dos nomes myky é a mesma do caso irantxe contado acima. Segundo a autora, a transferência do nome do mundo animal para o mundo dos humanos resulta na marcação da diferença entre animais e humanos e faz referência ao mito de origem. Ao saírem da pedra, homens e animais se diferenciaram, e esta separação não pode mais ser revertida. Aqueles que deram os nomes, antes homens também, são agora animais. Os nomes pertencem aos que continuaram humanos e não podem mais voltar aos seus antigos donos.

Se a criança não iniciada está mais próxima da afinidade do que da consangüinidade e a idade adulta representa o ideal humano, a velhice é acompanhada por duas características paradoxais. Ao mesmo tempo em que é o momento em que se tem as habilidades e a sabedoria em toda a sua potencialidade, no que se refere às questões relacionadas às subjetividades e à manipulação de rituais, ou seja, são pessoas plenamente capazes de controlar e manipular o acesso destas subjetividades ao grupo, é também o momento em que o ideal humano se degenera. Os velhos diminuem o seu envolvimento social, pois já não são mais tão produtivos, vão menos à roça, caçam e pescam pouco³⁶. Estes fatores fazem com que eles, juntamente às mulheres e crianças, sejam mais vulneráveis com relação às subjetividades predadoras, pois estão se afastando das atividades sociais produtoras da consangüinidade.

A morte é um momento de translocação e metamorfose, em que a alma ascende para a casa de *Nahí* (Pauli, op. cit.:234). Esta é uma criatura bonita e benevolente, comparada a Deus pelos Irantxe, capaz de oferecer bons alimentos e partilhá-los com justiça com seus visitantes:

³⁶ Pauli observou isso entre os idosos myky, mas entre os Irantxe, os mais velhos eram os poucos que ainda faziam roça e procuravam realizar muitas das atividades ditas tradicionais.

“*Nahí* chamou os três para irem à casa dele e ofereceu uma chicha muito boa e amendoim socado com carne. Depois que os moços comeram e beberam bem, *Nahí* disse:

- A anta faz muita sujeira na Terra; por isso o pessoal de lá morre e vem para cá e eu assim fico triste. Eu, por mim, nunca chamei ninguém para cá. *Nahí* nessa hora até chorou”.³⁷

Quando uma pessoa morre, não morre por inteiro, pois a alma continua vivendo, mas fica muito fraca. É *Ijnuli*, uma espécie de ajudante de *Nahí*, quem chama a alma do mundo dos vivos. Ao chegar ao campo celeste, ela é banhada com urucum numa grande lagoa para ficar “forte e novinha” (Pereira, 1985: 52 e 72) e adquire uma aparência jovem, semelhante à dos vivos. Passam então a viver na casa de *Nahí*. As atividades relacionadas à produção e reprodução da vida social são inexistentes, portanto não há alimentos, educação ou socialização. Quando estão em seu próprio meio, as almas apreendem-se como humanas e só se banham e comem excrementos, que para elas é uma comida real, um alimento de humano. De noite elas não dormem, e algumas se transformam em cobras. Quando sentem saudades dos vivos elas podem descer à terra para uma visita na forma de um animal manso, sob o pretexto do desejo por comida. Contudo, essas visitas são temidas pelos vivos, pois as almas podem querer levar alguém com elas.

A mediação entre o mundo dos vivos e o mundo das almas é possível por meio dos sons emitidos pela *Yetá*, quando todos podem se comunicar e suprimir a falta que sentem uns dos outros. Este mundo celeste podia ser visitado pelo xamã, figura detentora de habilidades específicas que o permite ‘ver’ e “tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as instituições” destas subjetividades (Viveiros de Castro, 2002:351). Entretanto, atualmente não há nenhuma pessoa irantxe ou myky capaz de ‘ver’ o mundo das almas. O último xamã, ou rezador irantxe foi Manoel Maria, que faleceu anos após o contato intenso com os brancos.

³⁷ Trecho do mito “Uma visita ao lugar das almas” (Pereira, 1985:74)

Ao contrário da esfera do cotidiano em que a afinidade deve ser extraída dando origem a uma interioridade consangüínea, o ritual é, de acordo com Viveiros de Castro, o momento de coletivização do inato, de invenção da natureza. É aqui que a consangüinidade deve ser absorvida.

CAPÍTULO 3

O DRAVIDIANATO MYKY E IRANTXE

3.1. Teoria do parentesco

A região das terras baixas da América do Sul apresenta um quadro de muita diversidade no que concerne aos sistemas de parentesco, às línguas e às culturas locais. É assim delimitada pela literatura antropológica para fins analíticos, tendo em vista que, etnograficamente, considera-se que as populações que habitam essa região – levando em conta os diferentes ecossistemas – possuem muitas características comuns. A região amazônica, onde, para fins de análise, se inserem os Irantxe e os Myky, possui características etnográficas muito particulares e de grande importância para os estudos de parentesco na América do Sul Tropical. Uma digressão acerca do desenvolvimento dos estudos do parentesco na disciplina antropológica nos permitirá compreender melhor a inserção do caso das populações aqui estudadas dentro deste quadro geográfico-analítico, bem como a importância de seu estudo enquanto uma contribuição para o enriquecimento do *corpus* etnográfico da região.

No âmbito da reflexão sobre os estudos do parentesco, podemos considerar que na América do Sul tropical ela teve início com as monografias precursoras de Curt Nimuendaju (1939, 1942 e 1946) e Lévi-Strauss (1943 e 1948), a partir do fim da década de 30. Contudo, seu desenvolvimento não obedeceu a uma lógica uniforme, passando por um longo período de escassez de trabalhos etnográficos sobre a região. Uma mudança veio a acontecer apenas a partir da década de 70, quando também foram realizadas revisões críticas acerca das duas grandes teorias de parentesco, a saber, a dos ‘Grupos de Descendência’, desenvolvida pelo estrutural-funcionalismo britânico e a da ‘Aliança de Casamento’, formulada pelo estruturalismo de Lévi-Strauss.

Entre os séculos XIX e XX os estudos de parentesco se desenvolveram longe das chamadas Terras Baixas. A segunda metade do século XIX foi a época

considerada germinal para os estudos sobre o parentesco, que juntamente com suas instituições a ele relacionadas, como o casamento, a família e a organização social, constituíram-se enquanto temas centrais da disciplina antropológica desde seus primórdios até a primeira metade do século XX. Foram eles responsáveis pelo desenvolvimento de novas técnicas e métodos de trabalho, bem como pela elaboração de inúmeras teorias – inclusive as duas citadas acima – a respeito do tema.

Baseados na idéia de que o parentesco seria o âmbito da vida social que corresponderia ao núcleo das “sociedades primitivas”, a compreensão, a comparação e a descrição da organização desses povos seria possível por meio de seu estudo.

Com a publicação do livro *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871), Morgan, fundador da síntese antropológica sobre o parentesco, foi responsável pela teoria, amplamente difundida e discutida por muitos outros estudiosos interessados na questão. Baseado em idéias evolucionistas, Morgan definiu dois tipos de sistemas de parentesco, a saber, os sistemas *classificatórios* e os sistemas *descritivos*. O primeiro diz respeito àqueles cujo sistema lingüístico era constituído de termos simples por aglutinar posições genealógicas diferentes na mesma classe, sem fazer distinção de parentes lineares e colaterais. O segundo refere-se às sociedades que apresentavam termos de parentesco complexos derivados de termos simples, descrevendo, assim, as posições genealógicas com distinção entre lineares e colaterais.

O escopo teórico do autor vem de uma corrente denominada ‘evolucionismo cultural’ que, em linhas gerais, tinha o objetivo de, através da comparação, encontrar elementos que permitissem encaixar dados dos diferentes povos estudados em um quadro geral da evolução humana e procurar o encadeamento causal de diferentes estágios. Isso porque a perspectiva evolucionista em antropologia baseava-se na redução das diferenças culturais a estágios históricos de um caminho evolutivo comum a todos. Desta forma, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória unilinear e

ascendente de complexificação e diferenciação. Este caminho era necessário, segundo Morgan, já que toda a humanidade teria uma só origem.

Esse tipo de estudo era baseado em relatos de filósofos viajantes e, no caso de Morgan, também em relatos feitos em primeira mão. Não havia o interesse ou a preocupação em uma etnografia cuidadosa sobre os ditos 'primitivos'. O objeto era, na realidade, o próprio encadeamento de etapas evolutivas, onde o 'primitivo' era apenas um meio para a compreensão da história dos civilizados. Eram, portanto, vistos como parte da constituição de uma história universal, seres mais próximos ao estado natural, estando assim, no início da evolução humana. O interesse em estudá-los seguia este propósito e não a explicação dos próprios povos e seus modos de vida.

Partindo do sistema classificatório de Morgan, Rivers (1913) desenvolve a idéia do parentesco ser uma forma de expressão das relações sociais onde os termos de parentesco estariam ligados a uma função sociológica. Reflete sobre o sistema de duas seções e conclui que eles corresponderiam a correlatos lingüísticos do costume de casamento de primos cruzados.

Uma outra tipologia, criada por Lowie (1928) no fim da década de 20, passou a ser muito utilizada nos estudos antropológicos. Esta consiste em um esquema formado por quatro grandes tipos de vocabulários de parentesco, baseado no método de classificação dos parentes da primeira geração ascendente: *geracionais*, onde $FB=F=MB$, 'fusão bifurcada', isto é, a fusão dos parentes lineares com os colaterais paralelos ($[FB=F] \neq MB$), 'colateralidade bifurcada', em que $FB \neq F$, que é diferente de MB, e 'linear', caracterizada pela igualdade entre FB e MB e diferenciação de F. Em 1949 Murdock incorporou à classificação do sistema de fusão bifurcada de Lowie três tipos básicos de terminologia: 'iroquês', 'crow' e 'omaha'. Esses dois últimos aproximavam as primas cruzadas de parentes de outras gerações, tornando-os oblíquos. O tipo iroquês, por sua vez, tratava de sistemas isogeracionais.

O estrutural funcionalismo britânico, que teve em Radcliffe-Brown ([1940] 1952) um de seus principais representantes, produziu a 'Teoria da Descendência'. À luz desta teoria, os sistemas de tipo iroquês foram associados a mecanismos de

dupla descendência, e o princípio sociológico de solidariedade do grupo de germanos produzia a equivalência terminológica entre parentes lineares e colaterais paralelos. Os de tipo crow e omaha eram guiados pelo princípio de solidariedade do grupo de linhagem (matri e patrilinear, respectivamente). O que se vê aqui é a expressão das relações sociais de solidariedade através de relações de identidade terminológica.

Foi no fim da década de 40 que Lévi-Strauss (1949) considerou a regra de casamento de primos como manifestação, no plano do parentesco, do princípio de reciprocidade, criado por Marcel Mauss (1923-1924). Os sistemas isogeracionais foram por ele interpretados como correspondentes a uma estrutura elementar de aliança, enquanto os demais sistemas classificatórios (crow e omaha) foram identificados a estruturas semi-complexas, isto é, a regimes que prevêem proibições matrimoniais - e não preferências - baseadas em grupos sociais ou em classes de consangüíneos e não em estruturas geracionais (caso das estruturas complexas).

Nos anos 50, operando sob o estatuto das “regras positivas de casamento”, Louis Dumont (1953-1957) rompe com os princípios da teoria da descendência (que para Lévi-Strauss correspondia àqueles das estruturas elementares) a partir de seu estudo sobre as terminologias da Índia do Sul. Verificou nelas o contraste entre dois tipos de parentes, *consangüíneos* e *afins*, traduções nativas da dicotomia ‘paralelo’ e ‘cruzado’. Foi Dumont também quem notou diferenças internas entre os esquemas de fusão bifurcada indianos e os australianos. Os primeiros, chamados de ‘dravidianos’ expressam estruturas elementares de aliança egocentrada, definindo *metades mentais*. Em outras palavras, as relações de parentesco não eram expressas sociologicamente e dependiam estritamente de uma relação individual entre duas pessoas. Já nas gerações distantes, a relação de contraste entre consangüíneos e afins é neutralizada. Os segundos, conhecidos como ‘karia’, também expressam estruturas elementares de aliança, mas sociocentrada, espelhando ‘metades sociológicas’. Aqui, a relação entre consangüíneos e afins é mantida em todas as gerações.

Sua análise foi de suma importância para mostrar que os sistemas de duas seções e a regra de casamento de primos bilaterais podiam operar independentemente da presença de grupos de descendência unilinear. No contexto dravidiano a aliança pode ser vista como princípio de perpetuação tão eficaz quanto a descendência, pois transmite-se a afinidade como se transmite a consangüinidade.

Na segunda metade do século XX muitas críticas e revisões acerca das teorias de parentesco vigentes foram realizadas. Abandonou-se por completo a clássica premissa de que o parentesco era o núcleo central das 'sociedades primitivas' e passou-se a levar a sério as concepções nativas para só então interpretar seu sentido e determinar seu lugar na organização social.

3.2. Sistemas de aliança dravidianos na América do Sul Tropical

À luz dessas reflexões, os estudos de parentesco na América do Sul tropical foram realizados. Como evocado acima, eles não ocorreram de forma uniforme, mas nas últimas três décadas houve um grande avanço. Muitos pesquisadores tentavam explicar os sistemas de parentesco das sociedades das terras baixas da América do Sul sob a influência das grandes teorias antropológicas que, no entanto, revelaram-se impróprias para este fim. A ênfase dada pela Teoria da Descendência, cujas pesquisas foram realizadas em populações africanas, era na identificação de um ancestral comum e o reconhecimento de um passado genealógico que estruturasse os grupos sociais. A Teoria da Aliança, por sua vez, não era adequada pois não pensava os sistemas cognáticos enquanto um sistema elementar, por não resultarem em uma descendência fixa. No entanto, as etnografias realizadas com povos da região das terras baixas da América do Sul, não evidenciavam, por um lado, uma preocupação com a genealogia ou com a ancestralidade em termos estruturais e, por outro, apresentavam a existência de grupos cognáticos.

Essa região é composta por sociedades que apresentam muitas semelhanças sociológicas, marcadas pela atomização política, filiação

indiferenciada, uxorilocalidade, ausência de unidades segmentares de caráter permanente, como clãs, linhagens, classes de idade etc., ausência de sistemas de metades e chefias sociologicamente definidos e generalizações dos vocabulários de parentesco. Tais características nos remetem à discussão dos sistemas dravidianos, verificados na Índia do Sul por Dumont e testados por Rivière (1969) e Overing (1975) em seus estudos amazônicos na tentativa de realizar generalizações sociológicas na região.

Tal proposta foi reificada no encontro anual *American Anthropological Association*, realizado em New Orleans, em 1973. Este foi o momento em que foi discutida a necessidade de um novo parâmetro aplicável ao fenômeno sul-americano, pois as muitas coincidências, encontradas por pesquisadores, entre os diferentes povos que habitam esta região, vieram à tona. Tendo em vista que as semelhanças entre os dois cenários – o da Índia do Sul e o da região amazônica – eram muito grandes, o desafio passou a ser a busca pelas diferenças, uma vez que cada caso apresentava certas características comuns, mas também as suas particularidades:

“O sistema Dravidiano encaixa bem nessas sociedades [formadas por pequenos grupos locais], mas consistente com seus pragmatismos e a falta de estrutura formal dessas sociedades, cada uma delas, de acordo com suas necessidades particulares e condições, fazem a sua própria modificação no sistema. Todas possuem um sistema Dravidiano, mas sequer duas são exatamente iguais” (Schwerin, 1984:151, tradução minha).

As características verificadas na região da Amazônia podem ser estendidas para o noroeste do Mato Grosso, onde encontramos os Myky e os Irantxe, falantes (mesmo que não fluentemente, como é o caso dos Irantxe) de uma língua considerada isolada. A possibilidade de se pensar os diversos tipos de sistema de aliança dravidiana na região enquanto grupos de transformação, aos moldes dos grupos de transformação dos mitos, realizados por Lévi-Strauss, parece soar interessante. Ao mesmo tempo em que os sistemas apresentam diferenças, eles

mantém elementos básicos, estruturais, que permitem que sejam agrupados em um mesmo conjunto, e que sejam compreendidos na comparação com os demais.

N’*As estruturas elementares do parentesco* ([1949]1982), Lévi-Strauss analisa uma série de casamentos advindos de diferentes lugares do mundo, onde, aparentemente, nenhum significado poderia ser atribuído a esta gama tão variada de alianças. No entanto, o autor observou que algumas coisas, que pareciam absurdas em um primeiro olhar, se repetiam em locais diferentes, sugerindo que tais recorrências pudessem descortinar um elemento comum, invariável e revelador de uma certa ordem escondida sob o aparente caos. Em sua teoria da aliança encontrou o átomo de parentesco, ou seja, a unidade mínima encontrada em qualquer sistema de parentesco, formada pelas relações de casamento, filiação e germanidade, com destaque para a figura do irmão da mãe, essencial para a realização das trocas matrimoniais.

“Trata-se como sempre de, partindo da experiência etnográfica, fazer um inventário dos imperativos mentais, reduzir dados aparentemente arbitrários a uma ordem, atingir um nível onde uma necessidade, imanente às ilusões de liberdade, se revela. Por trás da contingência superficial e da diversidade aparentemente incoerente das regras de casamento, destacamos, n’*As estruturas*, um pequeno número de princípios simples, cuja intervenção fazia com que um conjunto muito complexo de usos e costumes, à primeira vista absurdos (e assim geralmente considerados), fosse redutível a um sistema significativo” (Lévi-Strauss, [1964]2004:29).

Ao estudar os mitos indígenas, observou que a mesma situação se repetia. Na tetralogia d’*As Mitológicas*, a coleção de mitos analisados compreende narrativas provenientes de diversas regiões da América. Histórias de caráter mitológico sempre foram tratadas como invenções fantasiosas creditadas a mente humana. Não teriam, portanto, nenhum significado, nenhuma regra subjacente. No entanto, o autor verificou que algumas histórias ou fragmentos se repetiam em mitos contados nos mais diversos lugares. Assim como fizera com os casamentos, foi em busca das características invariantes que estão por trás de um grupo, aparentemente arbitrário e caótico, de mitos. Abandonou as fronteiras geográficas

com o intuito de realizar uma análise estrutural desse apanhado de narrativas míticas.

A análise estrutural, ao contrário do que se pensa, não abandona a história. Lévi-Strauss, não nega o fato de que trocas culturais aconteceram entre grupos vizinhos, e que a narrativa mítica contada em um local seria, portanto proveniente de um outro. Ao contrário, ele assume que os povos das Américas pré-colombianas mantiveram algum tipo de contato, e que trocas de crenças, línguas, práticas e costumes aconteceram, e que certamente houve algum processo de difusão das narrativas míticas também.

O que se propõem nesta pesquisa não é o abandono do conceito de sistema dravidiano, tendo em vista a vasta gama de formas que ele pode tomar. Assim como Eduardo Viveiros de Castro sustenta, ele não deve ser pulverizado, embora a transposição do modelo dravidiano à paisagem amazônica traga muitos problemas, uma vez que vários elementos sofrem modificações aqui. E como sugerem Dreyfus (1993) e Tylor (1989), pretendo, portanto, tratar tais modificações ou anomalias como variantes inerentes ao paradigma dravidiano, podendo, desta forma, ser tratadas como possibilidades lógicas do próprio sistema de parentesco.

3.3. A terminologia de parentesco nas línguas nativas e o português irantxe

Pouco após o contato com os brancos que se estabeleceram em seu entorno os Irantxe começaram a adotar alguns itens originários desta sociedade nacional, como facões e machados de metal, que logo substituíram os machados de pedra que confeccionavam. Mais tarde, quando foram viver com os missionários, outros objetos foram incorporados, embora algumas coisas tenham sido impostas. Esta é uma relação delicada, pois ao mesmo tempo em que procuro não tratá-los como meras vítimas de um processo histórico que os obrigou a viver longe das aldeias, aprender uma outra língua, uma nova religião, a casarem-se com indivíduos de outros povos indígenas, adotarem uma série de costumes que não faziam parte de suas vidas, etc., não consigo deixar de admitir

que penso que muitos destes fatores não foram adotados de forma tranqüila, e que muitas vezes não foram sequer desejados. O perigo que se corre ao tratar esta situação como algo que contém em si uma polarização dos envolvidos em uma relação de poder em que uns seriam mais fortes e outros os mais fracos – a sociedade nacional e os índios, respectivamente - é a retirada do poder de agentes de sua própria história, confinando-os a uma posição passiva perante as transformações e mudanças pelas quais passaram e passam. Entretanto, a compreensão da relação dos Irantxe com os brancos, de um ponto de vista interno, só seria possível se eu pudesse passar um maior tempo entre eles. Por ora me contento em pensar como uma dessas “novidades do mundo de fora” – a língua portuguesa – foi incorporada em suas vidas, e aos seus interesses e moldes.

Embora atualmente a língua predominantemente falada entre os Irantxe seja de fato a portuguesa, algumas pessoas, principalmente as mais idosas, gostam de conversar na língua indígena e sentem prazer em ensinar os interessados que queriam conhecer a língua, e no meu caso, os termos de parentesco utilizados por eles nas suas duas línguas. Ainda que este seja um assunto do qual gostem de falar, pois acabam por lembrar de seus parentes e volta e meia contem as histórias de suas famílias, não é muito fácil coletar esses dados.

Primeiramente porque, de início, não falavam das práticas de casamento que existiam antes do contato mais próximo com a sociedade nacional, alegando que depois deste período os casamentos seguiam a “lei dos brancos”, suprimindo assim as possíveis diferenças entre eles e os brancos, e deixando claro que não casam com nenhum tipo de primo, em resposta a perguntas que lhes foram feitas. Quando perguntados como eram os casamentos antigamente, antes de viverem com os missionários, alguns não conseguiam se lembrar, ao passo que outros confirmaram a existência de casamentos entre primos cruzados bilaterais, mas esclareciam que, atualmente, não se casam mais com parentes próximos, “assim como vocês. É igual”.

Tendo em vista que buscava realizar uma comparação entre os sistemas de aliança e terminológico irantxe e myky, procurei iniciar a investigação partindo das sugestões que Pauli havia feito em relação aos últimos. Em seu trabalho a antropóloga afirma que eles estabelecem as classificações das relações de acordo com os parâmetros de cruzamento, geração, idade e sexo, o que pode caracterizar um regime de aliança do tipo dravidiano. Além disso, consideram cinco gerações (G+2, G+1, G0, G-1 e G-2, sendo, G0 a de Ego). Distinguem somente dois tipos de parentes nas três gerações mediais (G+1, G0 e G-1), os afins e os consangüíneos. Nas gerações G+2 e G-2 há uma homogeneização dessa dicotomia, não havendo distinção terminológica entre os membros pertencentes a elas, exceto para diferenciar o gênero.

Ainda na linha dos sistemas dravidianos, há na G0 a distinção entre consangüíneos e afins e também de gênero dentro dos siblings (unidade composta por irmãos reais e classificatórios de uma pessoa). Segundo a autora, isso se faz importante pois é nessa geração, a partir destas dicotomias, que são definidas a consangüinidade e a afinidade 'virtual' da geração -1. É, portanto, nos siblings dos pais que são negociados os parceiros ideais para os filhos. Essa relação fica mais clara quando partimos para a particularidade myky deste sistema.

Pauli sugere que, operando com uma regra positiva de aliança, entre os Myky, uma mulher deve casar-se preferencialmente com um primo cruzado patrilateral (FZS), o que seria verificado terminologicamente. Segundo a autora, o termo utilizado pelo pai para designar esta posição (ZS, 'genro') é *átynã*, o mesmo usado por ele para a categoria 'filha' (D, BD). Essa fusão de termos e de consangüinidade e afinidade é, para Pauli, a chave do sistema de parentesco myky. É a forma de demonstrar a aliança preferencial de casamento, pois representa o ideal da complementaridade, porque só depois do casamento as pessoas se tornam inteiras, um único ser (Pauli, op. cit.:253-264).

Dentro de um grupo de irmãos, apenas os mais velhos são diferenciados pelo gênero. Na prática, um homem normalmente se casa com uma mulher mais jovem do que ele. O mesmo seria dizer que a filha de um homem deve,

preferencialmente, se casar com o filho de uma irmã mais velha, e são esses chamados por ele de *átynã*. Já as filhas de irmãs mais novas casam com os filhos desse homem, mas não é ele o responsável por essa aliança, e sim os irmãos mais novos da sua esposa, de onde sairá a relação *átynã*. Por isso não é importante que este homem classifique seus irmãos mais novos (a quem chama de *pyhnã*) de forma diferenciada. Para Pauli, a relação de gênero oposto é, portanto, fundamental dentro dos siblings e reflete na geração seguinte, uma vez que é ela que define as possibilidades de aliança matrimonial da geração dos filhos. Abaixo seguem os termos de parentesco myky:

Termos de parentesco myky³⁸

	Mulher		Homem		
G + 2	<i>Pátunã</i>		<i>Maknã</i>		
G + 1	<i>Naknã</i> (FZ, MBW, HM-_) (FZ, MBW, WM-_)	<i>Mju'u</i>	<i>Já</i>	<i>Koknã</i> (MB, FZH, HF-_) (MB, FZH, WF-_)	
G 0	<i>Kahnã</i> (FZD, MBD, BW-_)	<i>Kákjana</i>	<i>Jaknã</i>	<i>Naripnã</i> (FZS, MBS, ZH-_)	Mais velho
	<i>Ytamã</i> (W)	<i>Pihnã</i>	<i>Pihnã</i>	<i>Ytamã</i> (H)	Mais novo
	<i>Mainã</i> (FZD, MBD, BW-_)			<i>Kunanã</i> (FZS, MBS, ZH-_)	
G - 1	<i>Mátuknã</i> (BD, SW-_)	<i>Átynã</i> (D, ZD-_)	<i>Junã</i> (S, ZS-_)	<i>Mátynã</i> (BS, DH-_)	
	<i>Átuknã</i> (ZD, SW-_)	<i>Átynã</i> (D, BD-_)	<i>Onã</i> (S, BS-_)	<i>Átynã</i> (ZS, DH-_)	
G - 2	<i>Sétuknã</i>		<i>Sétynã</i>		
	Afim		Consangüíneo	Afim	

Atualmente, como sugere Pauli, os Myky parecem operar com uma regra proibitiva de aliança que não é evidenciada na terminologia. Dessa forma, conseguem flexibilizar as prescrições, o que permite outras formas de aliança

³⁸ Ego feminino: _, Ego masculino: _

matrimonial, como casamentos inter-geracionais, de tipo avuncular e entre membros da geração +2 e -2, classificados como afins distantes, assim como com estrangeiros. Estas outras modalidades não afetam negativamente o sistema, pois lidam com formas permitidas de aliança, embora não fossem comuns. A afinidade continua sendo a questão central, já que em algum momento dado na genealogia as pessoas destas gerações estão ligadas por uma relação de sexo oposto entre irmãos. A autora argumenta que essa manipulação do sistema foi necessária para garantir a sobrevivência do grupo, que atualmente conta com aproximadamente cem pessoas, mas na década de 50 chegou a ter apenas nove membros. Em um grupo pequeno as dificuldades de aliança dentro de um sistema prescritivo são muito maiores, principalmente quando há algum problema de fertilidade em algum de seus membros, como ocorreu entre os Myky nesta época. Esses nove membros garantiram os descendentes que hoje constituem o grupo casando alguns homens com duas mulheres, mas para assegurar que não houvesse nenhum tipo de relação considerada incestuosa nas alianças matrimoniais, alguns tiveram que esperar o crescimento ou até mesmo o nascimento de parceiros apropriados.

Entretanto, essas manipulações da terminologia de parentesco são comuns em sistemas de aliança dravidiano, ainda que o grupo não esteja passando por momentos difíceis, como o caso referido. Uma pessoa (Ego) pode ser ligada a uma outra (Alter) seguindo diferentes percursos, ou seja, diferentes parentes que fazem parte da rede de parentesco destas duas pessoas as unem, como veremos a seguir. Um ou outro caminho é acionado, dependendo dos interesses pessoais ou do grupo, para que essas duas pessoas se casem, podendo ser o percurso com parentes de ligação afins e/ou consangüíneos. Essas escolhas são circunstanciais e revelam que a prática de casamento preferencial entre primos cruzados, embora seja a regra, nem sempre é seguida à risca.

Quando comparamos o quadro myky relatado por Pauli com a realidade irantxe, percebe-se que algumas características são muito semelhantes, ao passo que outras diferem por completo. A terminologia irantxe de parentesco revela também certas afinidades com aquelas características encontradas no

dravidiano amazônico. Assim como os Myky, os Irantxe também confluem em um único termo para homens e em um outro para as mulheres, todas aquelas pessoas que pertencem à geração dos avós de Ego (G+2), bem como a todos que fazem parte da geração dos netos de Ego (G-2). Os termos vocativos utilizados por eles, tanto por um homem quanto por uma mulher são *makãe* (FM, FF, FFM, FFF) e *pãiton* (MM, MF, MMM, MMF) e *setunã* (DD, SD, BDD, BSD) e *seytinã* (SS, DS, BDS, BSS), respectivamente.

Entre os Irantxe, verifiquei a existência de um termo curioso, aquele que um homem emprega para se referir a categoria ‘filha’ (D, BD) e para a categoria ‘genro’ (ZS). Segundo nos descreve Pauli, entre os Myky, o mesmo termo *átynã* seria utilizado em referência a essas duas posições genealógicas, como explicitado acima. Durante as minhas investigações entre os Irantxe essa hipótese pareceu ser verdadeira no início, para mais tarde se mostrar ineficiente. As informações que obtive revelam uma sutil diferença dos termos utilizados para D, DB e para ZS. Enquanto que para ‘filha’ um homem utiliza o termo *átynã*, para o genro virtual (ZS) ele utiliza o termo *átygnã*, ou até mesmo *atytã*. É muito difícil perceber a diferença, mas quando se pronuncia a palavra ‘*átygnã*’, uma discreta pausa é feita entre o [g] e o [n].

A grade de aliança irantxe que segue, relativa aos termos de parentesco, mostra o que foi evocado acima:

Termos de parentesco irantxe³⁹

Mulher			Homem		
G + 2	Pãiton/Măyté		Makãe/Măytã		
	Naknã/Narim'nã (FZ, MBW, HM-_) (FZ, MBW, WM-_)	Măynã/Măylã	Jã	Koknã/Kokãe (MB, FZH, HF-_) (MB, FZH, WF-_)	
G + 1	Kahnã (FZD, MBD, BW-_)	Kákjanã	Jaknã/Jakã	Narimnã (FZS, MBS, ZH-_)	Mais velho
	Nãmãlí/Măylé (W)			Ytamã/Naripú (H)	
G 0	Mălynã (FZD, MBD, BW-_)	Pihnã	Pihnã	Kunanã (FZS, MBS, ZH-_)	Mais novo
G - 1	Mătuknã (BD, SW-_)	Nyakexekü/Átynã (D, ZD-_) (D, BD-_)	Junã (S, ZS-_)	Mătynã (BS, DH-_)	
	Átuknã (ZD, SW-_)		Onã (S, BS-_)	Átygnã/Atytã (ZS, DH-_)	
G - 2	Setyã		Seté		
Afim		Consangüíneo		Afim	

O que procuro argumentar com isso é o fato de que não me parece haver preferência para um casamento patrilateral evidenciado terminologicamente, como argumenta Pauli, mesmo porque se do ponto de vista de Ego o cônjuge for um

³⁹ Ego feminino: _, Ego masculino: _

primo cruzado patrilateral, do ponto de vista de Alter ele será matrilateral, de acordo com o modelo do sistema de aliança dravidiano. O casamento 70 ilustra bem este caso. Trata-se de uma aliança de primos cruzados no contingente Myky, entre um Ego masculino e sua MBD, uma parente matrilateral sob seu ponto de vista, ou ainda entre um Ego feminino e o seu FZS, que seria, para ela, um parente patrilateral.

Ao longo de algumas conversas e principalmente quando me contavam mitos, narrados em português, um termo chamava a atenção por sua recorrência. Os Irantxe usam as categorias ‘titio’ e ‘titia’ de uma maneira diferente que usam ‘tio’ e ‘tia’ (todas elas na língua portuguesa). Estes últimos referem-se aos irmãos e irmãs do pai e da mãe, respectivamente (FB e MZ). ‘Titio’ e ‘titia’, entretanto, são utilizados em referência às posições genealógicas de MB e FZ, traduzidos como *kognã*, ou *kokãe* e *maktunã*, ou *narim’nã*, respectivamente. Percebemos, portanto, a diferenciação que fazem entre pessoas consideradas consangüíneas (‘tio’ = FB e ‘tia’ = MZ) daquelas consideradas afins (‘titio’ = MB e ‘titia’ = FZ).

O uso desses termos marca, claramente, uma importante diferença entre a língua portuguesa ‘branca’ e a língua portuguesa irantxe. A contigüidade sugerida anteriormente por eles ao dizer que atualmente operam sob as “leis dos brancos” é atravessada pelo sistema tradicional de parentesco. Ao marcar diferentes tipos de tios e tias, imprimem em seu vocabulário português uma prática indígena de aliança, que tende a consangüinizar aqueles parentes que seriam afins (MB e FZ), evitando, desta forma, certas alianças que julgam ser entre pessoas muito próximas.

Segundo nos sugere Eduardo Viveiros de Castro (op.cit.), é comum verificar nas sociedades amazônicas uma atração da afinidade atual, como genros e cunhados, por exemplo, para uma posição de consangüinidade. Já a afinidade potencial seria o lugar onde o parentesco conhece os seus limites de totalização. No caso dos Irantxe, é possível pensar os casamentos com pessoas ‘de fora’, tanto de outras populações indígenas, quanto com brancos, o ideal da afinidade, que sai da esfera consangüinizante e localista do parentesco para a exterioridade.

Esta afinidade seria, para o autor, a expressão da primeira determinação sociológica da alteridade, pois socializa o que está fora do Mesmo.

Para elucidar as operações feitas pelos Irantxe, tanto no nível do parentesco, como no nível cultural – em seu sentido mais amplo –, no que se refere a esses empréstimos e adoções do que vem de fora, penso ser importante levantar alguns exemplos que demonstrem que tais mudanças podem ser atualizadas e incorporadas pelas populações em questão, sem que sejam consideradas “aculturadas”. Essas transformações podem ser consideradas como inerentes às dinâmicas das sociedades, pois elas podem operar com as dimensões do ‘dentro’ e do ‘fora’ sem que isso faça com que percam certas estruturas, que permanecem para além das aparências. Em outras palavras, o evento não se opõe à estrutura, mas antes, faz parte dela.

Há na literatura alguns casos de populações que adotam uma língua ou até mesmo instituições vindas ‘de fora’ e utilizam-nas de forma própria. Comentarei aqui dois casos. O primeiro deles é sobre os Mamo, uma facção karinya, povo Caribe do norte da Amazônia (território da Venezuela), estudados por Schwerin (1984). Observou-se que este povo possui características semelhantes às de outras populações da região, e que são aquelas se um sistema de parentesco de tipo dravidiano.

Assim como parece acontecer aos Irantxe, Schwerin demonstra que a estrutura social karinya permite respostas às influências externas que obtiveram após o contato com mudanças no próprio sistema nas últimas gerações. Alguns termos do vocabulário indígena foram substituídos por equivalentes das línguas européias e o sistema dravidiano parece resistir a essas transformações. De forma semelhante ao que acontece no caso irantxe evocado acima, as palavras ‘tio’, ‘tia’, ‘sobrinho’ e ‘sobrinha’, do vocabulário europeu, em mamo correspondem a posições de afinidade (característica dos sistemas dravidianos) e não de consangüinidade. Assim, o sistema de parentesco, que é basicamente formado por outros três sub-sistemas, a saber, vocabulário, atitudes e práticas, apesar de ser modificado, parece resistir sem um de seus elementos, ou melhor, com um de seus elementos (a língua, no caso) transformado.

O segundo caso que gostaria de comentar é aquele estudado por Peter Gow, entre os Piro ([1991]1996). Ao tentar compreender porque certas instituições (a escola e a *Comunidad Nativa*) ‘de fora’ passaram a fazer parte do discurso nativo sobre sua própria organização social, o autor observa que os próprios nativos evocam seu passado, de acordo com seus próprios valores, por meio destas instituições. Sem recorrer a um certo tipo de história ocidental para explicar as mudanças pelas quais passaram os Piro, o autor percebe que o parentesco parece ser um campo de suma importância e de relação direta com a história. Para eles, as relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que, por sua vez, confere significados e influências para os nativos ao ser estruturada pelas relações de parentesco. Ao mesmo tempo em que é a narrativa da criação do parentesco contemporâneo, a história é a fonte de respostas dos nativos às novas situações.

Gow refuta as análises que enfatizavam que os povos ‘tradicionais’ estariam centrados numa coerência cultural e numa integração, ao passo que os ‘aculturados’ (como considerariam os nativos do Baixo Urubamba) estariam condicionados a uma incoerência cultural e a uma desintegração operadas por meio da agência histórica. O contato e a assimilação de outras culturas, por exemplo, teriam sido determinantes para a ‘perda’ de sua ‘tradição’. O autor, ao estudar a organização social dos nativos do Baixo Urubamba considera esta como uma transformação topológica das organizações das comunidades ‘tradicionais’ da Amazônia. Aqui ele se apropria de uma importante análise realizada por Lévi-Strauss, presente - porque a fundamenta - em toda a sua obra, acerca das estruturas de transformações. Para ele a história não tem um começo, pois antes, as novas estruturas são sempre transformações das estruturas antecedentes, e assim, a organização da sociedade analisada por Peter Gow seria também mais uma variante de outras estruturas de relações da região amazônica. Isto acaba de vez com a possibilidade de se recorrer a uma dicotomia entre sociedades ‘tradicionais’ X sociedades ‘aculturadas’, cujos princípios baseiam-se na causalidade da contingência histórica. Pois nas próprias palavras de Lévi-Strauss, citadas por Gow:

“O sociólogo enquanto isso deve sempre ter em mente que as instituições primitivas não são somente capazes de preservar o que existe, ou de guardar brevemente um passado despedaçado, mas também de elaborar audaciosas invenções mesmo que as estruturas tradicionais sejam profundamente transformadas” (Lévi-Strauss, [1942] 1936:339 apud. Gow, 2006:26).

Esta perspectiva parece ser mais próxima para tratar os dados sobre os Irantxe e os Myky, tendo em vista que o tratamento que se pretende dar aqui é justamente em considerar as possíveis conseqüências trazidas pelas transformações lingüísticas ocorridas entre eles, como uma variante possível dentro de um sistema de transformações estruturais. Eventuais mudanças no sistema de parentesco poderão revelar possibilidades lógicas, e não meros acasos condicionados pela contingência, como sugeriu Pauli a propósito da manipulação do sistema de parentesco myky.

Sugiro aqui que o fato de os Irantxe falarem a língua portuguesa e não utilizarem cotidianamente o suporte lingüístico original, não os remete a uma situação de aculturação ou de perda de identidade. Ao contrário, eles se valem dessa língua para expressar ‘velhas’ categorias semânticas adaptando, assim, o novo sistema vocabular aos seus interesses e valores. Desta forma, conclui-se que o português falado por eles não é necessariamente o mesmo daquele – ou daqueles – falado pelas pessoas que os ensinaram a língua, daquele ensinado nas escolas.

A lingüista Tereza Machado Maher, em seu texto *Sendo índio em português* (1998:115-138), sustenta a hipótese de que os professores indígenas com os quais trabalhou no Acre utilizam uma variedade específica da língua portuguesa em suas práticas discursivas, “através da qual constroem e sinalizam indianidade”. Argumenta que, a despeito do fato dos professores em questão terem perdido o domínio de sua língua ancestral, eles retiveram, em alguma medida, sua ‘cultura interacional’, transpondo-a para a língua dominante. Com efeito, embora utilizassem as palavras da língua portuguesa, o faziam de forma particular, cuja prática discursiva os diferenciavam dos brancos (a própria lingüista, no caso), e de

outras populações indígenas. É neste sentido, portanto, que a autora defende que este ‘Português Índio’ é um agente constitutivo de ‘indianidade’.

“[...] se estes professores Apurinã não falam mais a língua tradicional de seu povo, eles, simultaneamente resistem à dissolução total de sua identidade lingüística tradicional, deslocando parte de seu comportamento discursivo para a língua portuguesa” (Maher, 1998:123).

Defendo, assim, que o português falado pelos Irantxe é também uma língua nativa, tendo em vista que ‘língua indígena’ nada mais é do que a língua falada por um povo indígena (Silva, op. cit.:45). E justamente por fazer referência a um suporte de significados que lhes diz respeito, assim como o dravidiano irantxe, ela pode sim sobreviver às mudanças de seu suporte lingüístico original.

CAPÍTULO 4

AS REDES DE ALIANÇA MATRIMONIAL MYKY E IRANTXE

4.1. O Modelo

Grande parte d'As *Estruturas Elementares de Parentesco* (op. cit.) é dedicada às análises de sociedades com estruturas elementares de aliança, ou seja, a povos que formulam uma regra positiva operante na busca de parceiros matrimoniais possíveis. Em outras palavras, são sociedades em que a escolha dos cônjuges é orientada geração após geração entre uma certa categoria de parentes possíveis. O autor comenta também a existência de sociedades com sistemas semi-complexos de aliança e as de sistemas complexos, nos quais a determinação do cônjuge é formulada negativamente. Deixa claro, no entanto, que uma teoria geral do parentesco será viável apenas quando todos os tipos de sociedades humanas forem consideradas e quando foi possível dar conta das estruturas elementares e complexas de aliança.

Françoise Héritier (1981), ao estudar sistemas classificados por Lévi-Strauss como 'semi-complexos' – a saber, os sistemas que operam terminologias crow e omaha, em que a filiação depende de uma estrutura elementar de parentesco, mas com uma regra negativa que opera na escolha de cônjuges – busca mostrar que tais sistemas, bem como os 'complexos', nos quais a escolha dos cônjuges se dá aparentemente por meio de uma escolha individual dentro de um espaço delimitado, mantém uma mesma estrutura. Esta seria, contudo, aquela revelada por Lévi-Strauss nas sociedades de sistemas de aliança elementares. Para tanto a autora se apóia em uma metodologia ainda pouco explorada, que utiliza as análises computacionais como o meio para atingir as realidades do funcionamento matrimonial das sociedades. Observa que é justamente a superabundância de regras proibitivas de escolha do cônjuge entre os Samo, grupo estudado pela antropóloga, associada à prática da poliginia⁴⁰ que permite o

⁴⁰ Prática de um homem contrair casamento com mais de uma esposa.

funcionamento de um sistema de aliança que conjuga as proibições clássicas do sistema omaha⁴¹, que restringiria o número de cônjuges possíveis, com a endogamia de aldeia.

Héritier conclui que nenhuma sociedade humana pode evitar o casamento entre consangüíneos, ainda que seja dentro de uma consangüinidade considerada afastada, como é o caso evidente das sociedades complexas. Se uma análise exaustiva fosse feita, seria possível observar que todos, no fundo, são parentes. Entretanto, uma série de classificações são feitas nas diferentes sociedades para que ela continue se constituindo enquanto tal. Caso contrário, cada indivíduo teria um número muito elevado de parentes com os quais o casamento seria inviável, e se fossem observadas as gerações ascendentes destes indivíduos, o número de parentes seria duplicado a cada geração (2 pais, 4 avós, 8 bisavós etc.) e todos os descendentes de um lado ou do outro destes pares de avós seriam parentes em graus diversos (Augé, 1975:15). Ao operar com regras que possibilitam ou impossibilitam a aliança matrimonial com certas categorias de pessoas, os casamentos dentro de um certo grau de consangüinidade é, portanto, permitido, mas cada agrupamento social define qual será a medida desse grau de afastamento e de proximidade.

De acordo com Héritier todas as sociedades humanas funcionariam, portanto, a partir de um mesmo reduzido material que permite um número finito de figuras de base: a da troca restrita, da troca generalizada e a do *fechamento*. Esta última figura pode ou não ser acompanhada das modalidades de troca restrita ou generalizada, e significa que dois diferentes grupos unidos por uma aliança matrimonial volta, ao passar de algumas gerações, a se relacionar, produzindo um casamento dentro de um grupo de consangüíneos, ainda que considerados distantes.

⁴¹ Sistema de aliança patrilinear, de casamento prescritivo aliado a proibições matrimoniais entre algumas linhagens.

4.2. A Prática

Os dados coletados sobre a genealogia irantxe e myky, cuja metodologia foi apresentada na Introdução desta dissertação, foram submetidos a um tratamento informatizado que possibilitou a análise preliminar da rede empírica de parentesco desses grupos. Trata-se do uso experimental do software MaqPar versão 2.5 desenvolvido pelos antropólogos João Dal Poz e Marcio Silva. Este capítulo apresenta uma investigação exploratória, de caráter fundamentalmente descritivo, cujos objetivos são: 1) testar algumas possibilidades do programa computacional para, com os dados estatísticos produzidos por meio dele, fazer um mapeamento da rede real das alianças matrimoniais contraídas pelos contingentes populacionais Irantxe e Myky; 2) realizar uma comparação das duas redes (Irantxe e Myky) e observar as semelhanças e diferenças que possam aparecer no que diz respeito à aplicabilidade do sistema de aliança dravidiano.

Os procedimentos realizados para estes fins visaram filtrar algumas informações que permitissem uma visualização clara e objetiva da rede de parentesco irantxe e myky, donde o ponto de partida foi fazer a seleção dos casamentos – unidade de investigação escolhida – envolvidos nela.

Observou-se que dos 618 indivíduos (entre pessoas irantxe e myky vivas e mortas), apenas 310 assumem o papel de ‘vértices’ na rede. Em outras palavras, este é o número de pessoas casadas e/ou que têm filhos, gerando uma seqüência de parentes em que estão envolvidos 176 casamentos. As demais pessoas foram excluídas por se tratar de crianças ou de jovens e adultos não casados e, portanto, não relevantes para a análise desta rede, tendo em vista que por lá não figurarem também como parentes de ligação.

O passo que seguiu a identificação destes valores foi dado em direção à descoberta dos casamentos envolvidos em anéis. Por anéis entende-se as figuras que se formam na rede, referentes a todos aqueles caminhos implicados em uma relação matrimonial entre um Ego masculino e um Alter feminino⁴², levando em conta todos os parentes envolvidos nestes percursos, ou seja, na cadeia de

⁴² A escolha desta ordem foi meramente aleatória.

parentes consangüíneos e afins que liga Ego a Alter. Como se sabe, as possibilidades de se calcular estes caminhos podem ser muitas, tantas quantas são as dificuldades de se chegar a todas elas sem a ajuda computacional.

Foram privilegiados três tipos de figuras de rede na rede genealógica myky e irantxe, aos quais foram chamados ‘anéis de tipo 1C’, ‘anéis de tipo 2CA’ e, por fim, ‘anéis de tipo 3CAC’.

O primeiro tipo corresponde a um ‘enlace consangüíneo’, ou *bouclage*, como definiu Françoise Héritier (1981), ou seja, diz respeito aos casamentos realizados entre dois cônjuges ligados por laços consangüíneos F, M, S ou D.

Figura de rede 1C (enlace/casamento consangüíneo ou *bouclage*)

O segundo, de tipo 2CA, corresponde a uma figura na qual estão envolvidos um percurso de consangüinidade e duas relações de afinidade, pois implica em casar-se com alguém que um parente já casou.

Figura de rede 2CA (reencadeamento de aliança entre consangüíneos)

Os anéis de tipo 3CAC são aqueles que envolvem dois percursos de consangüinidade e dois de afinidade, e é também chamado de *redobramento*, ou ainda *reencadeamento de aliança*, tendo em vista que é como casar-se da mesma forma que um parente já se casou, ou mesmo, com uma pessoa que é parente de alguém casada com um parente seu.

Figura de rede 3CAC (reencadeamento de aliança entre consangüíneos)

Estes foram os três tipos de figuras encontradas nas redes de aliança matrimonial dos Myky e Irantxe. Outras representações figurativas são possíveis, mas optou-se por não trabalhar com as demais possibilidades analíticas, por uma questão de economia de tempo e de espaço.

4.2.1. Caracterização geral da rede genealógica

Após a aplicação dos filtros mencionados acima, foram encontrados os seguintes valores, sobre os quais foram desenvolvidas as análises que seguem neste capítulo:

Tabela 5: Dados de base da rede matrimonial myky e irantxe

Anel	Total de anéis	Implexos	Casamentos
1C	240	38	38
2CA	52	12	22
3CAC	25560	1177	116
Total	25852	1227	176

Observou-se que dos 176 casamentos registrados no *corpus*, 120 estão implicados na rede de aliança matrimonial irantxe e myky, tendo em vista que alguns se repetem por estarem envolvidos em mais de um tipo de anel.

Os 240 anéis 1C possíveis para relacionar Ego a Alter envolvem 38 diferentes casamentos. No que se refere às figuras de tipo 2CA, que envolvem uma aliança consangüínea e uma segunda de afinidade, das 52 possibilidades, 12 implexos, encontram-se envolvidos em 22 casamentos diferentes. Por 'implexo'

entende-se o conjunto de todos os percursos que passam por um mesmo conjunto de casamentos. Já nos 25.560 anéis de tipo 3CAC, 1.177 estão implicados em implexos que envolvem 116 diferentes casamentos.

A tabela abaixo mostra todos os casamentos (120) rastreados nesta rede amplificada (Irantxe e Myky), ressaltando, em vermelho e em verde aqueles referentes exclusivamente à população Myky e Irantxe, respectivamente, segundo um critério de residência. Estes casamentos foram, então, relacionados aos tipos de implexos aos quais estão envolvidos, como vimos acima:

Tabela 6: Relação casamento/implexos myky (vermelho) e irantxe (verde)

Casamento	1C	2CA	3CAC				
1	-	-	X	35	-	-	X
2	X	-	X	36	-	-	X
3	X	X	X	37	-	-	X
4	-	-	X	38	-	-	X
6	-	-	X	39	-	-	X
7	X	X	X	40	X	-	X
8	X	X	X	41	-	-	X
9	X	X	X	42	-	-	X
10	X	-	X	43	-	-	X
11	X	-	X	45	-	-	X
12	-	-	X	46	-	-	X
13	X	-	X	47	X	-	X
14	-	-	X	48	X	-	X
15	X	X	X	49	-	-	X
16	-	-	X	50	-	-	X
17	-	-	X	51	-	-	X
19	X	-	X	52	-	-	X
20	X	-	X	53	-	-	X
21	-	-	X	54	X	-	X
22	-	-	X	55	-	-	X
23	X	-	X	56	X	-	X
24	X	X	X	57	X	X	X
25	-	-	X	58	X	X	X
27	X	-	X	59	-	-	X
28	-	-	X	61	-	X	-
30	-	-	X	63	-	-	X
31	-	-	X	64	-	-	X
32	X	-	X	65	X	-	X
33	-	-	X	66	X	-	X
34	-	-	X	67	X	-	X
				68	-	X	X

69	-	X	X
70	X	-	X
71	-	X	X
72	-	X	X
73	X	-	X
74	X	-	X
75	X	-	X
76	X	-	X
77	-	-	X
78	-	-	X
79	-	-	X
80	-	-	X
81	-	-	X
82	-	-	X
83	-	X	X
84	-	X	X
85	X	-	X
86	-	-	X
87	-	-	X
88	-	-	X
89	X	-	X
90	X	-	X
93	X	-	X
95	-	-	X
96	-	X	X
97	-	X	X
98	-	-	X
101	-	-	X
103	-	-	X
104	-	-	X
105	-	-	X

106	-	-	X
107	-	-	X
109	-	-	X
111	-	-	X
113	-	-	X
116	-	-	X
117	-	-	X
118	-	-	X
119	-	-	X
121	-	-	X
122	-	-	X
129	X	X	X
131	-	-	X
136	X	-	X
137	X	-	X
138	X	X	X
140	-	-	X
145	-	-	X
155	-	-	X
156	-	-	X
160	-	-	X
162	-	-	X
165	-	X	-
172	-	-	X
173	-	-	X
175	-	X	-
176	-	X	-
178	-	-	X
Total	38	22	116

É possível notar que a maior parte dos implexos é de tipo 3CAC (97%), ou seja, dizem respeito a uniões de duas pessoas (Ego e Alter) ligadas entre si por duas seqüências de consangüinidade e duas de afinidade. Em outras palavras, são pessoas que casam 'como um parente', ou ainda, que 'repetem' a aliança de um parente. Os anéis de tipo 2CA, que podem ser considerados um caso particular do tipo 3CAC, correspondem a 18% da rede myky e irantxe, ao passo que os percursos consangüíneos (1C) correspondem a 32% dos casamentos desta mesma rede. Alguns casamentos, no entanto, estão envolvidos em mais de um tipo de implexo. Ou seja, uma mesma aliança de uma casal formado por Ego e

Alter pode ser considerada um enlace consangüíneo, representado pela figura 1C e *também* um reencadeamento de aliança (tipo 3CAC), como se observa, por exemplo, com o casamento 7. Isso significa que o casamento, para a sua efetivação pode ter sido considerado tanto pelo viés da consangüinidade como do da afinidade.

As possibilidades de conjunção de implexos que aparecem nesta rede ampliada são as seguintes: 1C + 2CA: 10 ocorrências (8%); 1C + 3CAC: 38 ocorrências (32%); 2CA+ 3CAC: 18 ocorrências (15%).

Depois de realizado este primeiro mapeamento, o passo seguinte foi relacionar cada um dos implexos com o sistema de aliança dravidiano, aplicando o seguinte cálculo de cruzamento às seqüências consangüíneas:

Tabela 7: Cálculo dravidiano

Parentesco G+1	Sexo de Alter e Ego	Relação G0
//	=	//
//	≠	X
X	≠	//
X	=	X

Traduzindo em palavras, os filhos de duas pessoas da G+1 de mesmo sexo, consideradas parentes paralelos (//), são parentes paralelos. Se o sexo for diferente, a relação produzida com a pessoa da G0 será de cruzamento (X). No caso de serem de sexo oposto e forem ligados por uma relação de cruzamento, uma relação de paralelismo relacionará os seus descendentes. Mas se forem ligados por cruzamento e o sexo deles for o mesmo, a relação produzida será de cruzamento.

As tabelas 8, 9 e 10 que seguem mostram as relações de paralelismo e/ou de cruzamento que unem os cônjuges em questão. Para efeitos de análise, foram considerados paralelos os cônjuges ligados exclusivamente por cadeias paralelas no sentido dravidiano. Os cônjuges ligados por cadeias ambivalentes (// e X) foram

identificados como cruzados, assim como aqueles ligados exclusivamente por cadeias cruzadas.

Tabela 8: Cruzamento dravidiano nos casamentos 1C

Casm	Implexos	Cruzamento
2	6	X
3	8	X
7	8	X
8	8	//
9	2	X
10	2	//
	6	X
11	8	//
13	2	//
15	4	//
19	4	X
20	2	//
	6	X
23	4	//
24	4	//
27	4	X
32	4	X
40	4	//
47	8	//
	2	X
48	4	X
54	4	//
56	4	X
57	8	//
58	8	//

65	4	//
	4	X
66	4	X
67	4	//
	8	X
70	8	//
	8	X
73	8	//
	4	X
74	4	//
	8	X
75	2	//
76	12	//
85	4	//
	4	X
89	2	//
	4	X
90	4	X
93	2	X
129	2	X
136	4	//
137	4	//
	4	X
138	4	X
T: 38	122 //	118 X

As 38 alianças consangüíneas, representadas pela figura de rede 1C apresentam um total de 240 implexos. Destes, 118 são referentes à possibilidade de uma união entre Ego e Alter considerada pelo viés da afinidade e 122 pelo viés da consangüinidade.

Vejamos a tabela das alianças de tipo 2CA:

Tabela 9: Cruzamento dravidiano nos casamentos 2CA

Casm 1	Casm 2	Implexos	Cruzamento
3	7	2	//
8	9	1	X
9	129	4	//
15	57	2	X
		2	//
24	138	3	X
58	84	2	X
61	165	2	//
68	69	2	//
71	72	2	//
83	84	1	X
96	97	2	//
175	176	1	//
T: 12		26	9 X
			17 //

Neste caso, é a relação entre dois percursos de casamento que deve ser levada em conta. Tomemos por exemplo a relação entre os casamentos 15 e 57 da tabela 9. Nela foi verificada a existência de dois anéis relativos a uma relação de afinidade e dois anéis relativos a uma relação de consangüinidade nos percursos que ligam Ego a Alter. Concretamente isto significa dizer que duas pessoas diferentes casaram com Alter, Ego e seu FFBDSS ou FMFBSS (a partir de Ego 1) que são considerados parentes cruzados, mas que também podem ser considerados paralelos, quando são FFMZDDDS ou MMMZSSS (a partir de Ego 1), como mostram as figuras A e B abaixo:

A) Relação de cruzamento

B) Relação de paralelismo

Os 26 implexos referentes aos 12 casamentos relacionados dividem-se da seguinte forma, quando considerados os cruzamentos dravidianos: 9 são cruzados, correspondendo a 35% do total, e 17 são paralelos, ou seja, 65%.

Vejamos por último a tabela 10, sobre os implexos 3CAC:

Tabela 10: Cruzamento dravidiano nos casamentos 3CAC*

Casm	Casm rel.	// //	X //	// X	X X
1	27	19	15	22	15
2	35	28	31	24	16
3	37	35	31	28	20
4	20	16	12	19	8
6	3	3	2	3	0
7	36	34	30	28	20
8	33	28	28	23	16
9	41	22	30	25	20
10	48	47	47	42	33
11	32	23	21	20	11
12	32	22	24	24	12
13	34	22	23	23	21
14	1	11	0	1	0
15	21	13	19	18	8
16	26	18	17	16	9
17	20	20	17	21	11
19	31	23	25	25	16
20	38	33	31	22	24
21	1	1	1	0	0
22	2	2	2	0	0

23	27	22	23	21	18
24	24	18	16	14	7
25	13	8	9	8	7
27	8	8	5	8	4
28	21	15	14	18	10
30	9	4	7	8	5
31	23	14	20	18	11
32	39	28	31	27	20
33	1	1	0	1	0
34	12	11	7	9	3
35	17	12	10	12	9
36	11	8	9	7	5
37	4	4	4	3	2
38	3	3	2	3	0
40	26	19	19	20	11
41	6	1	5	4	2
42	10	8	9	8	2
43	8	5	7	5	4
45	8	6	5	6	4
46	1	0	1	1	0
47	25	23	21	19	11
48	21	20	20	20	9

49	13	6	10	8	8
50	3	3	2	3	0
51	5	1	4	4	4
52	7	7	2	6	0
53	5	5	5	5	0
54	17	15	14	14	9
55	1	1	1	1	0
56	18	15	16	15	7
57	24	17	21	18	9
58	23	17	20	16	9
63	4	3	2	4	2
64	1	1	1	1	0
65	18	18	16	14	6
66	16	16	15	14	6
67	18	18	15	13	8
68	9	8	8	7	3
69	9	8	8	7	6
70	15	15	12	12	6
71	6	4	5	5	1
72	6	4	5	5	3
73	13	13	10	9	4
74	11	11	8	7	2
75	7	7	4	5	1
76	9	9	6	6	2
77	1	0	1	0	1

78	3	2	2	2	0
80	1	1	1	1	0
82	2	1	2	1	2
84	8	7	8	8	6
85	5	5	3	2	0
87	1	1	1	1	0
89	9	8	7	5	3
90	7	5	4	5	3
93	11	9	8	7	2
95	1	1	1	0	0
97	1	1	0	0	0
109	1	1	0	1	0
111	3	3	1	2	0
113	5	3	2	2	1
116	2	2	1	2	0
118	4	4	2	2	0
129	4	4	3	2	1
136	2	2	1	1	1
137	3	2	1	2	2
138	2	1	0	1	1
T: 87	1169	943	909	870	523

*Os demais casamentos (29, no total) repetem alguns dos implexos considerados acima

A primeira coluna relaciona um casamento com todos aqueles com os quais ele envolve-se em uma série de implexos. Delas são extraídas as possibilidades de cruzamento entre os cônjuges, levando-se em conta o número de ocorrências para cada uma destas possibilidades. Assim, o casamento 1, por exemplo, relaciona-se com 27 diferentes casamentos. Destas relações, 19 implexos falam de duas alianças entre parentes paralelos, 15 referem-se a uma aliança com um parente cruzado e a outra com um paralelo, 22 entre um paralelo e um cruzado e em 15 implexos as alianças são duplamente cruzadas.

Neste quadro, os 1169 implexos de tipo 3CAC encontram-se na seguinte forma: 943 (81%) são duplamente paralelos, 909 (78%) são cruzados/paralelos, 870 (74%) são paralelos/cruzados e 523 (45%) são duplamente cruzados.

Passemos às considerações das redes individuais.

4.2.2. A rede myky

Com o objetivo de fazer uma comparação da operação matrimonial entre os grupos Irantxe e Myky para observar se o sistema de aliança dravidiano sofreu alguma transformação em sua estrutura, foram destacados os casamentos referentes a cada uma das populações. Aqueles que geraram indivíduos que hoje são chamados de Myky, bem como as alianças intergrupais (entre Myky e Irantxe e Myky e não índios) que dizem respeito a pessoas que vivem na aldeia Japuíra, além de uma aliança entre dois irantxe que vivem há muitos anos nesta aldeia, foram considerados como pertencentes à rede de aliança matrimonial myky. Todos os outros casamentos foram, portanto, relacionados à rede irantxe.

No que diz respeito à rede de aliança myky, foram observados 31 casamentos (26% do total). A tabela 6 acima permite que se tenha clareza da relação deles e o tipo de implexos aos quais estão associados. A totalidade dos casamentos myky está relacionada a um reencadeamento de aliança (anel 3CAC). Destes, 9 ligam-se também com enlaces consangüíneos (1C) e 6 com implexos 2CA, como representa a figura abaixo:

As nove alianças referentes à rede myky (65, 66, 67, 70, 73, 74, 75, 76 e 85), quando consideradas enquanto enlaces consangüíneos, totalizam 86

implexos, dos quais 46, ou seja, 53% são entre cônjuges ligados por uma relação de consangüinidade e 40, que corresponde a 47%, são alianças entre afins.

No que se refere aos casamentos implicados nos sete implexos 2CA (68-69, 71-72, 83-83 e 84-58), 4 são paralelos e 3 são cruzados, ou seja, 57% e 43%, respectivamente. Vale a pena ressaltar que dois dos implexos referentes à afinidade são entre pessoas pertencentes à rede myky e à rede irantxe (casamento 58).

Os reencadeamentos de aliança totalizam 159 implexos. Destes, 149, ou seja, 94% são de dois casamentos consangüíneos, 131 (82%) referem-se a um casamento afim e o outro consangüíneo, 120, que representam 75% dos implexos são de um casamento consanguíneo e o segundo afim, e, finalmente, 57 implexos (36% do total myky) são relativos a duas alianças entre afins.

4.2.3. A rede irantxe

Da totalidade dos 120 casamentos envolvidos em figuras de rede, 89 (74% do total) foram atribuídos à rede de aliança matrimonial irantxe. A figura abaixo representa os tipos de anéis aos quais estes casamentos estão associados, sendo que alguns relacionam-se a mais de um tipo de anel. O número mais expressivo é o que se refere aos anéis de tipo 3CAC: 54 casamentos. Entre os Irantxe não há nenhuma ocorrência de aliança exclusivamente consangüínea (1C) e há 4 casos de aliança exclusiva de tipo 2CA. São 10 os casamentos que envolvem os três tipos, 19 que podem ser considerados tanto como enlace consangüíneo ou como redobrimento (1C e 3CAC) e 2 referentes a anéis de tipo 2CA e 3CAC:

A varredura feita nos casamentos relacionados à rede de aliança matrimonial irantxe determinou, assim como entre os Myky, os valores referentes aos implexos 1C, 2CA e 3CAC. Observou-se que no que diz respeito aos 154 implexos relativos aos 29 enlaces consangüíneos, 78 são entre pessoas consideradas afins e 76 entre consangüíneos, 51% e 49%, respectivamente. O tipo 2CA apresenta uma inversão, pois dos 21 implexos relacionados a 9 relações de alianças, 8 são de afinidade, ou seja, 38%, e a maioria (62%), foi encontrada nas 13 relações entre consangüíneos. Para o tipo 3CAC, com 54 casamentos e 1010 implexos verificados, chegou-se aos seguintes valores: 794 implexos – a maioria deles, 79% – são referentes a duas alianças consangüíneas. Uma aliança entre afins e uma entre consangüíneos foi verificada 778 implexos, que representam 77% do total. Já para aqueles relacionados a um casamento entre consangüíneos e um segundo entre afins foram rastreados 750 implexos, ou seja, 74%. Por fim, 466 (46%) são referentes a duas alianças entre afins.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto no Capítulo 3 desta dissertação, a língua portuguesa irantxe ainda mantém uma lógica da terminologia dravidiana ao diferenciar os diferentes tipos de ‘tios’ e ‘tias’, tal qual fazem os Myky na língua nativa. Ou seja, os Irantxe usam termos diferentes em português, para referirem-se à MZ e FZ. A primeira é chamada de *tia* e a segunda de *titia*. No caso de FB e MB, o primeiro é chamado de *tio* e o segundo de *titio*. Em um sistema elementar, como o dravidiano, a diferenciação dos parentes é realizada a partir da dicotomia ‘paralelo’/‘cruzado’, havendo uma aglutinação dos termos dos parentes consangüíneos M e MZ e F e FB. Na língua irantxe os termos utilizados para os primeiros é *mãynã*, e para os segundos, o termo é *jã*. Para FZ e MB, parentes considerados afins, os termos nativos irantxe são *naknã* e *koknã*. Entre os Myky os termos são semelhantes: *mju’u* e *já*, para M e MZ, F e FB, respectivamente, e *naknã* e *koknã* para FZ e MB. O que se vê na esfera da terminologia dravidiana irantxe é, portanto, a incorporação na língua portuguesa falada por estes índios da diferenciação que fazem entre parentes paralelos e cruzados.

Contudo, no plano das práticas matrimoniais realizadas pelos dois contingentes populacionais, o que se observa é que esta dicotomia ‘paralelo’/‘cruzado’ perde sua pertinência, ainda que, em valores absolutos, o número relativo ao total de implexos 3CAC considerados, para efeitos de análise, cruzados (// X, XX e X //) seja maior do que aqueles considerados paralelos (// //).

Retomando o que disse Hérítier (op.cit.), nenhuma sociedade humana pode evitar o casamento entre consangüíneos, ainda que seja dentro de uma consangüinidade considerada afastada, como é o caso evidente das sociedades complexas. Como se sabe, estas são duas populações que passaram por processos históricos que mexeram com as suas práticas matrimoniais e, embora seja cedo para uma conclusão definitiva sobre este tema, tendo em vista que um aprofundamento das análises das alianças matrimoniais irantxe e myky pode – e deve – ser feito, é possível pensar que elas estão se aproximando a uma estrutura

complexa de parentesco, em que a diferença entre os parentes se dá por uma gradação entre aqueles considerados próximos e os distantes.

Ao analisar os valores obtidos, o que se observa é que o número de anéis relativos à consangüinidade é superior ao da afinidade, ainda que estes valores não apresentem uma diferença gritante. Este fato nos permite concluir que, se consideradas as redes extensas, bem como as individuais, este tipo de aliança de estrutura dravidiana não corresponde ao que em teoria se espera dela, ou seja, que as práticas matrimoniais sejam entre parentes considerados cruzados, preferencialmente. Contudo, o que tem sido levado em conta é uma gradação de proximidade e distância entre os parentes na escolha dos cônjuges. Assim, os Irantxe e Myky casam-se mais com parentes que consideram distantes do que com aqueles considerados afins, segundo o âmbito da regra que caracteriza os sistemas elementares de parentesco.

Não foi observada uma diferença expressiva nos valores obtidos, a despeito das diferentes trajetórias percorridas pelos dois contingentes populacionais. Em praticamente todos os anéis analisados há uma maioria de relações paralelas em detrimento das cruzadas, com exceção daqueles de tipo 1C verificados na rede irantxe, em que há uma diferença ainda que pequena (apenas 2%).

Tabela 11: Cruzamento dravidiano nos anéis 1C irantxe e myky

População/Anel	X	//
Myky 1C	47%	53%
Irantxe 1C	51%	49%

Ao contrário do que ocorre com os anéis de tipo 1C, os valores referentes aos anéis de tipo 2CA e 3CAC apresentam uma diferença significativa entre paralelos e cruzados. Nota-se que as alianças entre afins são numericamente inferiores às alianças exclusivamente consangüíneas:

Tabela 12: Cruzamento dravidiano nos anéis 2CA e 3CAC irantxe e myky

População/Anel	X (X)	// (//)	X //	// X
Myky 2CA	43%	57%		
Irantxe 2CA	38%	62%		
Myky 3CAC	36%	94%	82%	75%
Irantxe 3CAC	46%	79%	77%	74%

Até este momento o que se pode inferir é o fato de que no plano das práticas matrimoniais, bem como no vocabulário, estes dois contingentes populacionais apresentam características comuns. Assim, embora tenham vivido apartados e com experiências de contato diferenciadas, Irantxe e Myky traçam caminhos semelhantes. Isso mostra que o que fazem não é dar respostas a questões proporcionadas pela contingência pois, neste caso, apresentariam respostas diferentes, tendo em vista as histórias particulares de cada grupo. Antes, estes quadros que apresentam são extensões de um sistema de aliança ‘elementar’, mas que reservam características de um sistema de aliança ‘complexo’, pois têm formas estruturais homólogas, como sustenta Hérítiér e, portanto, obedecem às mesmas regras. Assim como os sistemas de aliança elementar, o apresentado aqui também divide os parentes consangüíneos nas categorias de pessoas ‘casáveis’ e ‘não casáveis’ mas, neste caso, é o afastamento entre os possíveis cônjuges o que faz com que alguns sejam preferidos em detrimento de outros.

A análise a respeito das operações que influenciam a escolha dos cônjuges, ou seja, se a escolha deles privilegia ou não determinadas famílias ou pessoas, no sentido de haver mais troca (de forma ampla) entre elas, não pôde ser feita. Contudo, é possível notar que há alianças que são menos acionadas, como as 79, 86, 106, 162 e 176, só para citar alguns exemplos, e outras que têm mais conexões em ambas as redes, como é o caso dos casamentos 1, 122, 160 e 178. Também é possível notar aqueles casamentos que unem as duas redes, como os de número 64, 65, 75 e 81, por exemplo, no desenho das redes baixo:

Desenho das redes irantxe e myky - Pajek

Resta-nos realizar uma análise mais cuidadosa para que seja possível identificar quais são os casamentos com mais e menos conexões e refletir sobre as possíveis razões para estes fatos. Uma continuidade em direção a novas explorações e o aprofundamento das questões enunciadas é de suma importância e poderá ser retomada oportunamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diário Oficial da União, relatórios, dados censitários e genealogias:

AMARANTE, Elizabeh A. Rondon

1982, *Relatório: Experiência de Educação entre os Myky*, apresentado no Encontro de Educação Indígena em São Lourenço de Fátima, Mato Grosso, em fevereiro de 1982

1983, *Programação de estudos para o povo Myky*, Aldeia Myky do Escondido, Mato Grosso

1985, Experiência de educação para os índios Myky – Relatório para o III Encontro de Educação Indígena 1986, Aldeia Myky do Escondido, Mato Grosso

s/data, Genealogia myky

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira

2002, *Resumo do relatório circunstanciado de revisão de limites da Terra Indígena Manokí*, Publicado no Diário Oficial da União em 18/11/2002

LISBÔA, Pe. Thomaz de Aquino, S.J.

1971, Carta da Prelazia de Diamantino – Missão Anchieta à FUNAI de Brasília, Distrito Federal, 31/01/1971, Diamantino, Mato Grosso

1974, *Declaração* (sobre a invasão do sr. Mauro Tenuta à área myky)

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO:

2008, Portaria nº 1429, de 4 de agosto de 2008, Diário Oficial da União, 05 de agosto de 2008

FUNAI:

JUCÁ FILHO, Romero,

1986, *Ass: Área Indígena Menkü*, Ref.: Proc FUNAI/BSB/1880/83, Brasília, Distrito Federal

MELATTI, Delvair M.,

1982, Relatório sobre a Reserva Indígena Irantxe

s/data, *Relatório de viagem à Missão Anchieta: aldeias Múnkú, rántxe e Halotésu*,
Mato Grosso, Ref. Memo nº 439/77, DGPC/FUNAI, (CEDI – P.I.B.,
29/12/1986, cód. MYD 11)

S/ AUTORIA

1984, *Levantamento Fundiário da Área Indígena Irantxe*, Cuiabá, Mato Grosso
(CEDI – P.I.B., 23/07/1987, cód. IXD 12)

OPAN/Funasa:

CENSO IRANTXE

2006, Colaboradores: Alerson Luiz Wagner, José Gabriel Warakuxi Wrakirã,
Lucimar Kamusi Wazeragyra, Maria do Socorro Glória Bortolini, Mauricio
Adu Schwade, Maria Conceição de Jesus, Rosinês Kamunu e Cleacir
Alencar Sá, Brasnorte, 11/12/2006, Mato Grosso

CENSO MYKY

2006, Colaboradores: Alerson Luiz Wagner, Maria Conceição de Jesus, Elizabeth
A. Rondon, Gonçalo dos Santos, Ricardo Soletti, Wajakuxi Myky e Cleacir
Alencar Sá, Brasnorte, 13/12/2006, Mato Grosso

URUCUM Informativo da Operação Amazônia Nativa, OPAN

2004a, nº 14, Cuiabá, Mato Grosso

2004b, nº 16, Cuiabá, Mato Grosso

SCHWADE, Mauricio Adu

2004, Texto sem título sobre o uso do termo ‘manoki’

Sites:

FABRE, Alain

2005, *Diccionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos - Iranxe*

Versão eletrônica atualizada: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre> (12/06/2008)

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL: <http://pib.socioambiental.org/>

<http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php>

Livros, capítulos de livros, textos e artigos:

AMARANTE, Elizabeth A. Rondon

1983, *As bem-aventuranças do povo Myky*, Vozes-CIMI, Petrópolis

1998, *Levantamento e análise da situação sócio-lingüística do povo Myky*, Aldeia Myky, MT

AUGÉ, Marc

[1975] 2003, *Os domínios do parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*, Perspectivas do homem/Edições 70, Lisboa, Portugal

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1985, *Negros, estrangeiros – Os escravos libertos e sua volta à África*; Conclusão, Editora Brasiliense, São Paulo

DUMONT, Louis

[1953] 1975, “Le Vocabulaire de Pareté Dravidien Comme Expresión du Marriage”, *Dravidien et Kariera: l’alliance de marriage dans l’Inde du Sud et en Australie*, Paris, Mouton

[1957] 1975, “Heérarchie et Alliance de Mariage dans la Parenté de l’Inde du Sud”, *Dravidien et Kariera: l’alliance de mariage dans l’Inde du Sud et en Australie*, Paris, Mouton

1971, *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*, Editorial Anagrama, Barcelona

FAUSTO, Carlos

2001, *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GORDON, Flávio

2006, *Os Kulina do Sudoeste Amazônico – História e Socialidade*, Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GOW, Peter

[1991] 1996, *De Sangue Misturado. Parentesco e História na Amazônia Peruana*, Clarendon Press, Oxford

HÉRITIER, Françoise

1981, *L’Exercice de la parente*, Seuil/Gallimard, Paris

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943, “O uso dos Termos de Parentesco entre os Índios Brasileiros”, *Antropologia Americana*, 45

1948, *Vida Familiar e Social entre os Nambikwara*, *Siciedade dos Americanistas*, Paris

[1949] 1975, *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro

[1949] 1982, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Vozes, 2 edição, Petrópolis

[1955] 1996, *Tristes Trópicos*, Companhia das Letras, São Paulo

[1964] 2004, *Mitológicas 1 – O Cru e o Cozido*, Cosac & Naify, São Paulo –
Abertura

[1964] 2004, *Mitológicas 3 – A Origem dos Modos à Mesa*, Cosac & Naify, São
Paulo

1976, *O Pensamento Selvagem*, Companhia Editora Nacional, São Paulo

1983, *O Olhar distanciado*, Capítulo XI: Da possibilidade mítica à existência social,
Edições 70, Lisboa

[1962] 1976, *O Totemismo Hoje*, In. *Os Pensadores L*, Ed. Abril, São Paulo

LISBÔA, Pe. Thomaz de Aquino, S. J.

1979, *Entre os índios Münkü – A resistência de um povo*, Edições Loyola, São
Paulo

LOWIE, Robert H.

1928, “A Note on Relationship Terminologies”, *American Anthropologist*, 30

MAHER, Tereza Machado

1998, “Sendo índio em português....” In: *Língua(gem) e identidade: elementos para
uma discussão no campo aplicado*. Inês Signorini (org.) – Campinas, SP:
Mercado de Letras; Fapesp; São Paulo

MAUSS, Marcel

[1923-4] 2003, *Ensaio sobre a Dádiva*, Sociologia e Antropologia, Cosac & Naify,
São Paulo

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini

1982, *Vale a pena alfabetizar 28 pessoas?*, Trabalho apresentado na XIII Reunião
Nacional da Associação Brasileira de Antropologia, Museu Nacional UFRJ,
Rio de Janeiro

2000, *A língua do povo Mynky*, Tese de Doutorado em Lingüística, UFRJ, Rio de
Janeiro

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini e **AMARANTE**, Elizabeth A. Rondon
1995, *Dicionário Myky-Português*, Editora Sepeeí/SR-5, UFRJ, Rio de Janeiro

MORGAN, Louis
1870, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington

MOURA, José de, S. J.
1957, “Os Iranche – Contribuição para o Estudo Etnológico da tribo”, *Antropologia* nº 01, Pesquisas, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul
1960, “Os Münkü – 2 contribuição ao estudo da tribo Iranche”, *Antropologia* n. 08, Pesquisas, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul

NIMUENDAJU, Curt
1939, *The Apinayé*, Catholic University of American Press, Washington
1942, *The Serente*, Frederick Weeb Hodge Aniversary Publication, Los Angeles
1946, *The Eastern Timbira*, University of California Press, Berkeley

OVERING, Joanna
1975, *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*, Clarendon Press, Oxford

PAULI, Gisela
1999, *The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Cental Brazil*, Tese de doutorado, University of St. Andrews

PEREIRA, Pe. Adalberto Holanda
1974, “Lendas dos Índios Iránxe”, *Pesquisas*, Antropologia n. 27, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul
1985, “O Pensamento Mítico Iránxe”, *Pesquisas*, Antropologia n. 39, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul

PEREIRA, Pe. Adalberto Holanda, S. J. e **MOURA**, Pe. José de, S. J.

1975, “História dos Mùnkù (Iránxe)”, *Antropologia* n. 28, *Pesquisas*, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul

PIVETTA, Darci Luiz e **BANDEIRA**, Maria de Lourdes

1993, *Iranxe: Luta pelo Território expropriado*, Editora Universitária UFMT, Mato Grosso

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

1950, “The Study of Kinship Systems”, *Structure and Function in Primitive Society*, Kegan Paul, Routledge

RAPPORT, Nigel & **OVERING**, Joanna

2000, “Social and Cultural Anthropology” – *The Key Concepts*. London, New York: Routledge

RIVERS, William Halse

[**1913**] **1991**, “Terminologia Classificatória e Matrimônio de Primo Cruzado”, *A Antropologia de Rivers* (Oliveira, R.C. org.), Edunicamp, Campinas

RIVIÈRE, Peter

1969, *Marriage Among the Trio*, Clarendon Press, Oxford

RUIZ, Edson Benedetti

2007, *Histórias de Manoki: um relato da vida e do cotidiano de um povo durante o século XX*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Antropologia Social da Pontifícia Universidade Católica, São Paulo

SCHWERIN, Karl

1984, “The kin-integration system among Caribs”, *Antropologica*, 59-62, pp 125-153

SILVA, Marcio Ferreira

1994, A conquista da escola: educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil, *Em Aberto*, ano 14, n° 63, Brasília

1999, “Linguagem e parentesco”, *Revista de Antropologia*, vol. 42 n. 1-2, São Paulo

2004, *Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço*, Anuario de Estudios Americanos, Tomo LXI, Sevilla, España

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela org.

1993, *Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico*, Amazônia – Etnologia e História Indígena, NHII/USP/FAPESP, São Paulo

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

s/data, *Missão aberta, missão calada* - Entre os índios Münkü – a resistência de um povo, de Pe. Thomaz de Aquino Lisboa, S.J., Edições Loyola, São Paulo, 1979

2002, *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.

WAGNER, Roy

1974, “Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?”, In: J. M. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology*, New York, D. van Nostrand. pp. 95-122

[1975] 1981, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago