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

FLAVIO BASSI JUNIOR

Entresaberes:
modos de conhecer paiter e suas transformações

Versão Corrigida

São Paulo
2018

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

Entresaberes:
modos de conhecer paiter e suas transformações

FLAVIO BASSI JUNIOR

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

Orientador:

Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino

Versão Corrigida

São Paulo
2018

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Flavio Bassi Junior

Data da defesa: 19/10/2018

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 18/12/2018

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bassi Junior, Flavio
B321e Entresaberes: modos de conhecer paiter e suas transformações. / Flavio Bassi Junior ; orientador Pedro de Niemeyer Cesarino. - São Paulo, 2018.
259 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Conhecimento. 2. Encontro de saberes. 3. Etnologia indígena. 4. Transformação. 5. Paiter. I. Cesarino, Pedro de Niemeyer, orient. II. Título.

Título: *Entresaberes*: modos de conhecer paiter e suas transformações

Nome: Flavio Bassi Junior

Orientador: Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino

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

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino – PPGAS/USP (orientador)

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois – PPGAS/USP

Profa. Dra. Valeria Mendonça de Macedo – Unifesp

Profa. Dra. Artionka M. G. Capiberibe – IFCH/Unicamp

para Stella

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão se estende a todos os amigos, interlocutores, crianças, jovens e velhos paiter que me receberam em suas moradas e compartilharam um pouco de seus mundos comigo. Sou grato especialmente a Gaami Anine Suruí pela inspiração, aprendizados, generosidade e amizade, bem como a todos os *Makorey*, sobretudo Mapini Suruí, Rita Suruí, Atemira Suruí, Jurandina Suruí, Lana Suruí, Naraikokir Suruí e sua família e todos que me acolheram, ontem e hoje. À Inkir Suruí, pelo companheirismo e apoio fundamentais. Ao Manassés Suruí, que com quatro anos de idade já me conduzia pelos seus caminhos e que muitos anos depois voltou a me fazer sentir em casa. Aos meus novos amigos gamir, Gasalab Suruí e sua família, especialmente Uraan Anderson Suruí, sua esposa e filhos, que me acolheram em sua casa e tanto me ensinaram.

Foi só quatorze anos depois que me dei conta que a maloca onde nós, estudantes do coletivo Ocareté, ficamos em 2004 – a mesma que abrigou, alguns anos mais tarde, o projeto cultural *Pawêtigah* – foi escolhida por Gaami para ser a nossa morada durante a visita não só porque tinha espaço grande o suficiente e estrutura necessária para nos receber, mas porque nós, assim como todos aqueles que eles vieram a conhecer desde que seu mundo, como o conheciam, acabou, já estávamos implicados no seu projeto. As relações que criamos já eram as relações que pautam um projeto de troca e circulação de saberes como o *Pawêtigah* previa. De alguma maneira, ele já sabia que surgiríamos, assim como todo bom ancião paiter sempre soube que os *yaraey* (“brancos”) voltariam a fazer parte da vida dos *paiterey*. E foi esse o maior aprendizado nesses anos todos de interações intermitentes com eles: a força que há no acolhimento. A humildade mais concreta.

Agradeço ao meu orientador, Pedro de Niemeyer Cesarino, por ter apostado no meu projeto de pesquisa e contribuído para enriquecê-lo ao longo de todo o mestrado com as suas leituras atentas. Aprendi muito com o seu cuidado com as palavras e com a profundidade de suas análises e comentários. Além disso, sou grato pela autonomia que me possibilitou e a partir da qual pude realizar meus estudos e trabalho de campo sem silenciar as minhas intuições, mesmo quando estas me pregavam peças. Sou grato também pelo acolhimento que me dedicou quando eu soube que seria pai, bem no meio

do mestrado. Os seus conselhos me ajudaram a preparar melhor para o período mais conturbado dos primeiros meses da paternidade.

Eu não conheceria os Paiter se não fosse pela Betty Mindlin, e não teria me encantado pela antropologia se não fosse pela Dominique Tilkin Gallois. Às duas, grandes referências para mim, como para tantos mais, sou muito grato. Mais do que os aprendizados sobre os povos ameríndios e a etnologia, elas me inspiram pelo seu compromisso de décadas em defesa aguerrida das lutas indígenas no Brasil. Em especial, essa pesquisa não existiria sem o incentivo e a generosidade de Betty, que não só me apresentou aos Paiter, mas a toda uma rede de pessoas igualmente próximas deles e da questão indígena, que ao longo de mais de quatro décadas ela vem tecendo com medidas iguais de força e delicadeza. Sou grato também por ter me recebido algumas vezes em sua casa, por estar sempre disposta a conversar e por ter me dado acesso a dezenas de seus escritos e me apresentado a muitos outros, para além apenas da etnologia, ampliando bastante o escopo das minhas leituras.

Ao professor Renato Sztutman e professoras Marta Rosa Amoroso, Marina Vanzolini, Heloisa Buarque de Almeida, Dominique Gallois, Artionka Capiberibe e Valéria Mendonça de Macedo, pelos diálogos que contribuíram muito para o amadurecimento da pesquisa e da escrita. Eu já entrei na graduação em Ciências Sociais sabendo que queria me tornar antropólogo, mas sou grato aos professores José Guilherme Magnani e Vagner Gonçalves da Silva por não me deixarem esquecer o porquê. À Prof^a Sylvia Gemignani Garcia, pela recepção calorosa nas ciências humanas.

A todas as colegas do PPGAS/USP, sobretudo Patrícia Ferreira, Jacqueline Moraes Teixeira, Ana Letícia de Fiori e Morgane Alida Avery. Aos amigos e amigas Alexander Vieira, Henry Nakashima, Emanuel Fonseca Lima, Danilo Lucena Mendes, Carolina Guilen, Gabriela Fabiano, Viviane Rei, Paula Onofre Oliveira, Fernanda Campagnucci, Ana Terra, Roberto Fanganiello, Yasmin Afshar, Maria Clara Pinheiro, Elenice Tamashiro e, com muita gratidão, Anamaria Schindler.

À Edith Dexter White, por aguçar, desde cedo, os sentidos sobre mundos outros e ao Ailton Krenak, pela inspiração e privilégio de poder contar sempre com a sua atenção e abertura.

Aos meus pais, Flavio Bassi e Coacyra Luizete Bassi, e à minha irmã, Camila Bassi Peschanski, *tout simplement*.

Essa dissertação é fruto do companheirismo e da dedicação amorosa de Luana de Medeiros Botelho, com quem, junto de nossa Stella, divido todos os meus dias.

Os fundamentos da tradição são como o esteio do Universo. A memória desses fundamentos não é uma coisa decifrável. É como a água do rio: você olha de um determinado ponto a água correndo; quando voltar na manhã seguinte, não verá a mesma água, mas o rio é o mesmo. Ele está ali. Você não distingue. Você só sabe que não é a mesma água porque vê que ela corre, mas é o mesmo rio. O que o meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho preservado para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo.

Ailton Krenak

RESUMO

Esta pesquisa trata dos modos de conhecer entre os Paiter e suas transformações, buscando revelar os seus pressupostos e procedimentos concretos, especialmente à luz da emergência de políticas culturais. Estas têm propiciado um movimento criativo intenso ao valer-se do poder reflexivo e recursivo de “cultura”, num entrecruzar dinâmico entre os regimes de conhecimento euro-americano e ameríndios. Nesse movimento, investigo especificamente experiências nativas ligadas à normatização da língua e seu ensino nas escolas das aldeias, projetos de patrimonialização da cultura, incluindo iniciativas recentes de registro e salvaguarda de narrativas orais e cantos, bem como museus-escola. Percorro assim um panorama que, embora restrito, já permite ilustrar como o pressuposto e discurso da “perda cultural”, subsumidos no conceito ocidental de “política cultural”, são insatisfatórios para dar conta da natureza das transformações em curso e dos experimentos interpretativos recentes dos próprios Paiter para manejar práticas e relações de conhecimento. A aposta é que as dimensões do espaço-tempo e movimento, do corpo e suas relações, e do sopro (a voz e a língua), oferecem um enquadramento que nos permite revelar alguns pressupostos de existência e princípios epistemológicos paiter. A principal lição dessa abordagem é que os saberes paiter só se dão em *relação* (a outros saberes) e em *relações* (entre as pessoas, coletivos e seres que sabem ou que buscam saber). Essa dupla dimensão relacional nos leva a reconhecer que os saberes estão sempre alhures e são, essencialmente, fruto desses encontros. Isso reforça a importância, nesse campo tanto intelectual quanto de ação, de privilegiar os processos e os modos de conhecer como caminho para melhor compreender os principais desafios contemporâneos da busca por *ser quem se é*, manifesta de forma tão pungente por meus interlocutores.

Palavras-chave: conhecimento; aprendizagem; encontro de saberes; transformação; políticas culturais; Paiter.

ABSTRACT

This research deals with the ways of knowing among the Paiter and their transformations, seeking to reveal their concrete presuppositions and procedures, especially in light of the emergence of cultural policies. These have provided an intense and creative movement by relying on the reflexive and recursive power of “culture”, in a dynamic interweaving between Euro-American and Amerindian knowledge systems. In this movement, I specifically investigate native experiences linked to the standardization of language and its teaching in village schools, cultural patrimony projects, including recent initiatives to record and safeguard oral narratives and chants, as well as school-museums. I thus cover a panorama which, although restricted, allows us to illustrate how the presupposition and discourse of “cultural loss”, subsumed in the Western concept of “cultural policies”, are unsatisfactory to account for the nature of the ongoing transformations and the recent interpretative experiments of the Paiter themselves to manage knowledge practices and relations. The bet is that the dimensions of space-time and movement, of the body and its relations, and of the breath (the voice and the language), offer a framework that allows us to reveal some paiter presuppositions of existence and epistemological principles. The main lesson of this approach is that paiter knowledge can only exist in *relation* (to other knowledges) and in *relationships* (between people, collectives and beings who know or seek to know). This double relational dimension leads us to recognize that knowledge is always elsewhere and is essentially the result of these encounters. This reinforces the importance, in this field, both intellectually and in action, of privileging processes and ways of knowing as a means to better understand the main contemporary challenges of the quest to *be who one is*, manifested in such a poignant way by my interlocutors.

Keywords: knowledge; learning; transformation; cultural policies; Paiter; amerindian societies.

SUMÁRIO

Introdução	15
Políticas culturais e encontro de saberes.....	16
Três leituras sobre o conceito de transformação.....	23
Pensar–aprender–ensinar	26
Caminhos da pesquisa.....	31
Nota sobre a estrutura da dissertação.....	35
 Capítulo 1: A trajetória dos <i>Paiterey</i> e seus afetos.....	36
 Capítulo 2: Espaço-tempo e movimento	68
2.1 <i>Mehtareda</i> : o espaço-tempo-relação da circulação de saberes	73
2.2 <i>Mapimaí</i> : festa e movimento	80
2.3 Memória e investimento cotidiano.....	91
 Capítulo 3: Corpo-relações	103
3.1 Dimensões temporais da pessoa paiter	103
3.2 <i>Kobamne</i> e <i>Agõakobamne</i> : saber e coração-saber	112
3.3 Agência e volição, humildade e lentidão	124
3.4 Educação e “compaixão”: “ <i>Meus netos são meu corpo</i> ”	134
3.5 “Pedagogia” da presença e as crianças-polinizadoras	141
 Capítulo 4: Sopro	154
4.1 <i>Koe</i> : a língua-palavra e seu sopro	154
4.2 Respirar o ar: aprender a falar e a cantar	162
4.3 Falar e silenciar-se: contextos de enunciação	173
 Capítulo 5: <i>Entresaberes</i>.....	188
5.1 Agência criativa e diálogo intergeracional	188
5.2 Políticas educacionais	201
5.2.1 <i>Sõdigah</i> e <i>Pawêtigah</i>	201
5.2.2 Licenciatura Intercultural.....	211
5.3 Políticas patrimoniais.....	219
5.3.1 Museu <i>Paiter A Soe</i> e Memorial do Contato	219
5.3.2 Acervo Oral Paiter e livro “Histórias do Começo (...)”	227
 Conclusão.....	237
 Bibliografia	248

Manassés Suruí em 2004, na ocasião de nosso primeiro encontro (Foto: Carla Ferrari).

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata dos modos de conhecer entre os Paiter¹, buscando revelar alguns de seus processos e modalidades concretas. Este enfoque também nos permitirá estudar as suas transformações frente à emergência das políticas culturais, em especial a educação escolar e a patrimonialização da cultura. Este tema está inserido em uma problemática teórica e prática multifacetada. Para o recorte desta pesquisa, tratarei de quatro dimensões principais e interrelacionadas: (1) o pensamento ameríndio e sua “ciência do concreto” (LÉVI-STRAUSS, 2005 [1962]); (2) a aprendizagem e circulação de saberes em sociedades ameríndias e os pressupostos e procedimentos que as fundamentam; (3) a potência metareflexiva da *cultura* revelada pelos arranjos conceituais e práticos das políticas culturais (sobretudo a escolarização e a patrimonialização); e (4) abordagens possíveis para os conceitos de transformação empregados para analisar e compreender o encontro de saberes suscitado pela emergência de tais políticas.

Emprego a expressão *modos de conhecer* por ela refletir melhor a abordagem proposta que prioriza a dimensão relacional da constituição e circulação de saberes e menos aquela da transmissão que nos parece pouco adequada para o que queremos investigar. Compreendo modos de conhecer como os *movimentos* de um contexto ou estado a outro e não como uma forma de classificar diferentes tipos de saberes. Assim, modos de conhecer são mais os caminhos em direção aos conhecimentos e, como tal, são processos de aprendizados que por sua vez são fruto de empenho, experiência e tempo. Como afirma Harris (2007), a expressão “modos de conhecer” serve para nos lembrar que qualquer conhecimento é inevitavelmente situado em um espaço e tempo particulares, é incorporado e habitado por conhecedores e sempre emergente e em constante transformação.

Outra marcação terminológica importante é aquela entre *saber* e *conhecimento*. Podemos entender o primeiro termo como o(s) conteúdo(s) específico(s) do conhecimento enquanto este, mais abrangente, nos remete a um conjunto de saberes relacionados. Ou, nas palavras de Carneiro da Cunha e Almeida: “[...] o conhecimento [...] é o somatório de saberes mais individuais, e entendemos por saber formas de pensar, investigar, inovar, tanto quanto conhecimentos e práticas estabelecidas” (2002, p. 15). Dito de outro modo, o saber é a parte

¹ Povo indígena de língua tupi-mondé que vive na Terra Indígena Sete de Setembro na divisa entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. Também são conhecidos na literatura e publicamente por *Suruí* e, mais recentemente, *Paiter Suruí*. Nesta pesquisa, opto por empregar apenas o etnônimo *Paiter* com o qual se autodenominam (segundo eles, *Suruí* é uma identificação que foi dada por antropólogos).

de um conhecimento que toma forma, que se realiza. No entanto, busco fazer com que essas marcações terminológicas estejam a serviço da minha análise e não o inverso. Como estou preocupado com os modos, entendidos como caminhos, e há uma evidente indissociabilidade entre forma e conteúdo, sou levado, por vezes, a empregar esses termos com certa gradação de tonalidade, sobretudo quando o termo *saber* é usado no plural e, portanto, se aproxima da noção de *conhecimento*. É o que ocorre, por exemplo, quando busco descrever algumas categorias fundamentais dos modos de conhecer paiter e me refiro a elas como categorias de saberes, mesmo quando o que estou tentando revelar, para efeitos de categorização, são mais as suas modalidades e menos os seus conteúdos. Por isso, o termo “tessituras do conhecer” que Harris (2007, p. 21) emprega para ilustrar o seu projeto de uma antropologia do conhecimento me soa bastante oportuno também para a abordagem que proponho, uma vez que as diferentes tessituras paiter do conhecer não me parecem comportar limites tão marcados entre o que seja saber e conhecer.

Já quando uso a expressão *regime de conhecimento*, refiro-me aos mecanismos que fundamentam a autoridade e legitimidade de um saber, suas regras e modos de circulação, bem como os processos de produção e continuidade dos saberes. Sendo assim, todo regime de conhecimento se associa e é implicado por uma ontologia do conhecimento, entendida como o conjunto dos pressupostos sobre o que existe (cf. ALMEIDA, 2013), diretamente relacionados aos seus respectivos saberes.

Políticas culturais e encontro de saberes

A primeira dimensão da nossa problemática é a potência metareflexiva da categoria *cultura*, que foi tão bem formulada e debatida por Manuela Carneiro da Cunha em *Cultura com aspas* (2009). O que chama atenção no âmbito dos movimentos de (re)valorização cultural é que certas noções caras à antropologia, tais como “cultura”, “patrimônio” e “tradição”, passaram a ser crescentemente incorporadas pelo próprio discurso indígena por conta de seu envolvimento nas políticas culturais ao mesmo tempo em que se esvaem dos textos acadêmicos. Tal problemática, que já foi significativamente denominada de “indigenização da cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 314), pode ser evidenciada no caso dos Paiter que, frequentemente, se referem ao apagar dos modos de vida de outrora e sobre a ausência do encontro intergeracional que estaria na raiz de preocupações nativas sobre a “perda” da tradição. Portanto, é hoje fundamental analisar como as transformações são pensadas e experimentadas pelos povos indígenas no tecido, agora globalmente interligado,

de suas experiências e preocupações locais, para começarmos a refletir sobre essa necessidade reivindicada e muitas vezes politizada de continuidade cultural que está em plena expansão em todo o mundo (BARTH, 2002; SAHLINS, 2003; CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Essa necessidade da circulação e proliferação cultural resulta muito frequentemente na preocupação com a proteção e promoção dos conhecimentos e sua circulação adequada, tornando-se objeto de políticas governamentais², de órgãos internacionais como a Unesco³ (BABADZAN, 2001), além do alvo de projetos sociais de organizações indigenistas e ambientalistas. Diversas experiências têm demonstrado, por exemplo, a aquisição de variedades de plantas nativas para o melhoramento genético de sementes, a transformação dos medicamentos tradicionais em sintéticos e a incorporação de padrões gráficos indígenas em bens de consumo sem permissão de associações e comunidades (BROWN, 1998). Disto decorre uma série de outros problemas que evidenciam grandes desafios tradutórios entre regimes de conhecimento. Um dos exemplos mais claros e estudados é a questão da propriedade intelectual. Strathern (1996; 1999), Harrison (1992; 2000), Leach (2000; 2003), Brown (2003), Gallois (2012), Cesarino (2010), dentre outros, têm demonstrado o quanto as noções euro-americanas⁴ de cultura e propriedade intelectual são inadequadas para os povos indígenas, revelando conflitos de interpretação entre os discursos (e suas práticas) das agências que promovem as políticas culturais e os dos atores locais (CALAVIA SÁEZ, 2003). Porém, os povos indígenas não são passivos nos processos engendrados por essas políticas e têm empreendido uma série de transformações conceituais ou “experimentos interpretativos para gerir as práticas de conhecimento” (GALLOIS, 2012, p. 30) que dão vida e condição de possibilidade a tais políticas. São precisamente esses tipos de experimentos que busco revelar, descrever e analisar no caso dos Paiter.

Existe um campo rico de análise desvelado por essas questões que está em estudar os *modos* como se dá a objetivação da cultura por povos indígenas, processo este que sempre existiu (HARRISON, 2000), mas que vem assumindo novas e criativas conformações práticas

² Certamente a mais audaciosa e problemática política cultural governamental é a educação escolar indígena do Ministério da Educação, mas vale destacar também as medidas de patrimonialização dos conhecimentos indígenas promovidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão do Ministério da Cultura que tem por missão preservar o patrimônio cultural brasileiro.

³ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura que tem por objetivo, dentre outros, a salvaguarda do patrimônio cultural, o estímulo da criação e a criatividade e a preservação das entidades culturais e suas tradições orais.

⁴ Utilizo o adjetivo *euro-americano* inspirado em como Marilyn Strathern (1999) o empregou originalmente enquanto alternativa ao termo “ocidental”, dado a sua inadequação geográfica. Entendo as suas limitações e por isso busco empregar simplesmente “não-indígena” sempre que possível. Entretanto, há ocasiões em que o termo *euro-americano* é necessário pois busco chamar a atenção para os pressupostos, as matrizes, que deram origem e seguem influenciando diversas práticas e políticas dos mundos não-indígenas no Brasil, como é o caso da educação escolar, das políticas patrimoniais, da ciência acadêmica, dentre outros.

e conceituais com as políticas culturais, sobretudo a educação escolar e os processos de patrimonialização da cultura (CESARINO; CARNEIRO DA CUNHA, 2014). Esta última está mais intrinsecamente ligada, enquanto resposta criativa, ao debate sobre propriedade intelectual e à ideia de salvaguarda de bens e direitos culturais, tendo emergido com status de “problemática” pública mais recentemente. Já a educação escolar, ao contrário, tem uma longa trajetória, repleta de meandros, que remonta aos primórdios do colonialismo missionário. Hoje ela ocupa lugares institucionais definitivos no nível governamental e em programas concebidos e implementados por organizações da sociedade civil. A partir do início dos anos noventa, a educação escolar indígena “específica, diferenciada, intercultural e bilíngue” (MEC, 1994, p. 12), passou a inspirar princípios e diretrizes de práticas supostamente inovadoras e na contramão da experiência histórica que uniu intervenção missionária e educação (escolar). Dito de outro modo, o início dos anos 1990 teria marcado a passagem de uma escola *para* os índios para uma escola *dos* índios. Entretanto, em que medida essa aparentemente nova educação é fruto de uma ruptura com o passado e o presente missionários e em que medida seria, ao contrário, a continuação de uma intervenção “civilizadora”, só que agora secular e apresentada como manifestação e condição para a conquista de direitos (LOPES DA SILVA, 1999)?

Para começar a responder essas e outras perguntas há que se investigar a apropriação da escola e da escrita por parte dos povos indígenas, sua ressignificação fundamentada por suas diversas ontologias, práticas rituais, dinâmicas políticas internas, impregnando essas novas experiências de elementos culturais e históricos próprios. Esse programa de pesquisa já foi adiantado pelo projeto *Transformações Indígenas* criado conjuntamente pelas universidades federais do Rio de Janeiro e de Florianópolis e formulado da seguinte maneira:

[...] quais são as práticas efetivas (ou “novos” rituais) no tempo e no espaço escolares? Quais as representações que envolvem a escola por parte de seus atores (professores e alunos) e de seu público? Qual é a relação com o ‘exterior’ (e suas diferentes agências) trazida pela escola? Como se dá a relação, se existe, entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos escolares, bem como suas formas de transmissão? Quais são os novos produtos, segmentos e atores sociais, que o empreendimento educacional produz, como livros, professores e monitores indígenas? E quais os seus efeitos na política e na economia internas? Tais são, portanto, as indagações sobre as quais se volta uma investigação dedicada a refletir criticamente sobre a prática, a política e o conceito das escolas indígenas, dialogando com os critérios próprios às sociedades ameríndias de pensar alteridade, identidade, transformação e ensino (NUTI, 2003, p. 71).

Entretanto, movimentos recentes, dos quais o caso Paiter nos parece paradigmático, tem revelado o andar lado-a-lado da educação escolar e de projetos de patrimonialização (salvaguarda), em relação de complementação e retroalimentação. A escola, assim, aparece também como lugar da salvaguarda e da continuidade cultural, revelando um grande paradoxo em relação não só ao histórico da educação *para* os índios, como vimos, mas aos próprios conteúdos e práticas de aprendizagem e seu acervo de pressupostos de matriz euro-americana. Para efeitos analíticos, estamos aqui chamando de políticas culturais⁵, portanto, essas duas e outras experiências concretas que têm em comum o reconhecimento da diversidade como modalidade política, por conceito de cultura os modos de vida e as suas diversidades identitárias e, como consequência, buscam reconhecer a diversidade das comunidades que integram o Estado nacional. Por isso elas comumente têm por instrumentos de intervenção os museus “étnicos”, os planos de salvaguarda de patrimônios imateriais, dentre outros (BARBOSA LIMA; ORTELLADO; SOUZA, 2013, p. 7). O histórico da educação escolar indígena no Brasil e o paradoxo a que aludi permite, entretanto, conceber a escola também enquanto política cultural⁶.

As experiências de objetivação da cultura suscitadas por essas políticas colocam em questão a incompatibilidade entre concepções e regimes de conhecimento da ciência euro-americana e das ciências ameríndias, no que pode ser entendido como uma encruzilhada. Quais as principais razões para essa aparente incompatibilidade e quais os seus principais efeitos para os povos indígenas, ou seja, como essas diferenças fundamentais repercutem na forma como são concebidos, adquiridos e mobilizados esses conhecimentos e o impacto que a sua objetivação enquanto “cultura”⁷ gera?

Busco compreender como, no cruzamento dos caminhos das políticas culturais *para* os índios, de um lado, e das políticas culturais *dos* índios⁸, do outro, se transformam os caminhos de conhecimento a partir das experiências dos Paiter. Para isso é preciso debruçar-se sobre os

⁵ Por se tratar de objeto de estudo recente, o conceito de políticas culturais ainda não alcançou uma delimitação consensual mínima entre os teóricos. Para Canclini (2001, p. 65), as políticas culturais resumem-se a um “conjunto de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis e grupos comunitários organizados a fim de orientar o desenvolvimento simbólico, satisfazer as necessidades culturais da população e obter consenso para um tipo de ordem ou de transformação social”.

⁶ Essa é, aliás, a abordagem adotada pelo projeto “Efeitos da proteção de direitos intelectuais e culturais sobre povos e conhecimentos tradicionais”, que mobilizou pesquisas e reflexões sobre os efeitos das políticas culturais nas sociedades indígenas no Brasil, e de um simpósio resultante, organizado em conjunto com o CEStA (Centro de Estudos Ameríndios) da USP em 2013, chamado “Políticas Culturais e Povos Indígenas”.

⁷ Utilizarei “cultura”, com aspas, todas as vezes que estiver me referindo à noção de cultura como metalinguagem, conforme formulado por Carneiro da Cunha (2009).

⁸ Emprego aqui a distinção entre políticas culturais *para* os índios e *dos* índios de modo analítico, seguindo a forma como esse debate foi proposto por Cesarino e Carneiro da Cunha (2014), para diferenciar, de um lado, as políticas públicas de Estado, e de outro, as ações originais que partem de premissas postuladas pelas próprias sociedades indígenas para a proteção e promoção de suas culturas.

modos de constituição e circulação de saberes e suas transformações, isto porque, dentre outros motivos, os pontos de intersecção entre “inovações” na educação escolar e projetos de patrimonialização parecem residir justamente nos modos de conhecer – o nosso ponto de ancoragem junto aos seus respectivos modos de existência.

Entendo que os caminhos que compõem esse objeto de pesquisa não cessam de ser atravessados e questionados, num cruzamento que revela as dicotomias em que se ancoram – natureza/cultura, individual/coletivo, material/imaterial, inovação/tradição – sobretudo quando se trata de caracterizar regimes de conhecimento, de criatividade, de constituição de pessoas e de coletivos, que não se pautam necessariamente por estas dicotomias, como é o caso dos povos ameríndios. Sabemos disso justamente porque tais dicotomias, tal como definidas pela modernidade, foram empregadas pela antropologia como ferramenta heurística (DESCOLA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Em mundos em que, frequentemente, encontramos não-humanos dotados de cultura, indivíduos dividindo-se em partes e multiplicando-se em duplos (CESARINO, 2010), coletivos que funcionam como corpos (SEEGER *et al.*, 1979), espíritos dotados de fisiologias e matérias (cf. TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2007), e em que a criação é no mais das vezes uma operação de troca, extração ou doação entre sujeitos em lugar da expressão de qualidades subjetivas (GALLOIS, 2012), “as reivindicações sobre ‘recursos intelectuais’ tendem a tomar formas muito diversas e por isso evidenciam a insuficiência de nossos próprios recursos intelectuais para reavaliar essas reivindicações” (COELHO DE SOUZA; COFFACI DE LIMA, 2010, p. 9).

Dado essa multiplicidade, como uma determinada configuração de realidade influencia a questão do conhecimento? Dito de outro modo, quais as articulações entre ontologia e epistemologia? Novamente, se estamos pensando em ontologia como “acervo de pressupostos sobre o que existe” (ALMEIDA, 2013, p. 9), é só a partir desse acervo que se pode construir conhecimento. Segundo Maniglier (2015, p. 107), é questionando o estatuto do ser que se pode vencer o “obstáculo epistemológico” que supõe que o ser sempre já está dado ou entendido, é a maior barreira para se conhecer. O autor o faz afirmando, ao contrário, a multiplicidade equívoca do ser. Essa relação indissociável entre ontologia e epistemologia se evidencia mais se adotarmos a definição operativa de epistemologia no contexto ameríndio proposta por Déléage (2009b, p. 141, tradução minha), ainda que o autor se mantenha avesso ao postulado da ontologia: “a meta-representação que torna possível a aquisição dos saberes culturais”. O autor busca assim defender a hipótese de que a epistemologia deve ser compreendida como a representação de um contexto de aprendizagem do saber transmitido.

Entendo o termo *meta-representação* escolhido pelo Déléage como a representação (mental, conceitual) da representação (contexto de aprendizagem) dos saberes⁹.

Para um outro exemplo de como configurações de realidade influenciam a questão do conhecimento, podemos lançar mão de como Gallois (2012) se dedicou ao problema no âmbito da construção do plano de salvaguarda da cultura imaterial dos Wajãpi, com ênfase nos padrões gráficos *kusiwa*. A forma como a autora define o seu objetivo é, de fato, bastante próxima ao que nos propomos analisar para os Paiter:

O que procuro mostrar no que segue são experimentos interpretativos para gerir práticas de conhecimento distintas, que hoje são constantemente colocadas em diálogo, sem que suas diferenças sejam superadas, no entendimento dos atores em relação (GALLOIS, 2012, p. 30).

Ela parte das falas de diversos representantes do grupo para revelar as expectativas, as reflexões e as experiências interpretativas que estão em curso nesse processo. Segundo a autora, parece existir por parte dos Wajãpi a marcação de um tempo, uma espécie de marco zero, a partir do qual a forma como se dava a construção e transmissão de conhecimentos se altera e a essa passagem corresponde uma inflexão conceitual bastante interessante. Nas palavras de Seki (professor wajãpi): “Antigamente a cultura era aberta, os Wajãpi se pintavam e usavam a pintura que outro ensinou, que vinha de fora. Mas hoje tem a preocupação que os *karai kô* [os ‘brancos’] podem pegar as coisas da nossa cultura” (GALLOIS, 2012, p. 44, nota 9). Com base na constatação da necessidade de rearranjos conceituais internos para se relacionarem com esse novo momento, eles se engajam na difícil tarefa de buscar uma espécie de narrativa explicativa suficientemente geral para dar conta da “cultura”. Eles elaboram, então, um texto coletivo como explicação para os não-indígenas dessa dificuldade, em que buscam evidenciar a cadeia de transmissão de saberes valiosos e revelam: os desenhos não são deles, são da borboleta, da sucuri, da jiboia, dos passarinhos e de muitos outros seres. Mas, se não são deles, como justificar que devam ser protegidos e que lhes sejam atribuídos os devidos direitos sobre sua propriedade intelectual? O arranjo conceitual ocorre no sentido de revelar que, apesar de não serem deles, são revelados a eles por esses seres e apenas para eles, pois a transmissão dos saberes se dá para todos os Wajãpi, como conjunto. Em vez de pararem na explicação tradicional, foram além para enfatizar essa noção de herança comum,

⁹ O que eu entendo que se alinha com a definição comumente empregada nos estudos de pragmática linguística, segundo a qual meta-representação seria a capacidade que a mente tem de representar “*a higher-order representation with a lower-order representation embedded within*” (WILSON, 2000, p. 411).

bem como a cadeia de transmissão, envolvendo muitas outras relações significativas em jogo e não apenas a relação criador-criatura.

No entanto, é em boa medida nos termos de partições como essa (criador-criatura) e muitas outras que citei acima, que os povos indígenas são hoje instados a formular, apresentar e negociar seus interesses diante do Estado e demais agências não-indígenas. A trajetória do povo Paiter, um dos povos amazônicos de contato bastante recente (1969), é marcada por esta disposição em construir espaços de diálogo na busca por lidar com os desafios de viver em permanente interação com os não-indígenas. Por isso, ao longo dos últimos vinte anos, desenvolveram uma série de experiências tanto de controle e manejo de seus territórios, quanto de educação escolar diferenciada e registro e salvaguarda de sua língua, cantos e histórias, oferecendo, portanto, um contexto bastante fértil para pensarmos as questões aqui suscitadas.

Tal contexto tem em comum o fato de produzir rearranjos conceituais internos, como no exemplo dos Wajãpi, que são frutos de encontros de saberes. Estes saberes serão apreendidos por meio de eventos, experiências e seus produtos em que será possível vislumbrar seus modos de constituição e circulação, assim como a mobilização de termos e categorias analíticas nativas relacionadas aos saberes e às “leis” que regem a vida paiter. No caso Paiter, *kobamne* (saber) e seus variantes, e *-koe*, termo muitas vezes traduzido por “língua”, “voz” ou “tom da fala”, que eles costumam mobilizar quando tratam da transmissão e circulação de seus saberes, além de diversas práticas e experiências de políticas culturais desenvolvidas por eles. Dentre estas, trato especificamente da recente normatização da língua paiter¹⁰ e seu processo de ensino nas escolas das aldeias, incluindo a confecção de cartilhas escolares, livro bilíngüe com narrativas dos mitos e registro videográfico e sonoro¹¹. Também abordo o emprego da linguagem teatral¹² no âmbito do processo de patrimonialização cultural¹³, além de um projeto em que os saberes paiter são ensinados pelos anciãos em um espaço próprio¹⁴, dentre outras experiências. Busco, assim, oferecer um *panorama tenso*, perseguindo o mesmo problema ao longo de várias circunstâncias em que ele se manifesta.

¹⁰ Projeto “Revitalização da Cultura Paiter-Suruí”, realizado pela Associação do clã Gamir em parceria com o IPHAN que conta com a participação de linguistas, antropólogos e professores.

¹¹ O projeto Acervo Oral Paiter que se baseou em cantos documentados originalmente pela antropóloga Betty Mindlin e pela cantora e compositora Marlui Miranda no final da década de 1970.

¹² Parte de pesquisa e extensão cultural de Maria Thais Lima Santos, professora da ECA-USP e do professor Uraan Anderson Suruí que culminou, dentre outros, no espetáculo *Recusa* da Cia. Balagan.

¹³ Projeto realizado pela associação do clã Gamir em parceria com a Secretaria da Cultura e do Esporte de Rondônia.

¹⁴ Projeto *Pawëtigah*, idealizada por Gaami Suruí, chefe da aldeia Linha 12 (clã Makor).

Três leituras sobre o conceito de transformação

Um problema-chave da presente pesquisa é o diálogo entre essas experiências paiter no domínio das políticas culturais e a discussão conceitual sobre transformação na (e da) antropologia. Uma das tensões principais nesse diálogo está entre a ideia de transformação enquanto reprodução “à prova da história” e a de mudança, entendida como ruptura. Qual o limite das transformações, ou, dito de outro modo, seriam estas de fato sempre à prova da história? Há passagem entre transformação e mudança? Se sim, onde e como a transformação deixa de reproduzir-se e irrompe em mudança?

O conceito de transformação com a qual a etnologia vem tratando dinâmicas relacionais dos contextos ameríndios provém do conceito estruturalista com o mesmo nome, tal qual formulado por Lévi-Strauss:

[...] a noção de transformação é inerente à análise estrutural. Diria, até, que todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de seus autores não compreenderem que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos surjam relações invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 162-163).

Na passagem, o autor faz referência a uma alteração reversível dentro de um quadro de possibilidades definido pelas variações de uma mesma ideia. Transformação é, assim, simultaneamente alteração (porque mudam os conteúdos e eventos) e continuidade (porque estes permanecem dentro da estrutura). Segundo Viveiros de Castro (2012, p. 160) esse primeiro esquema foi mobilizado por doutrinas estrutural-funcionalistas da mudança com a finalidade de descrever os impactos da “modernidade” sobre os povos ameríndios, dentre outros. Por se limitar aos efeitos produzidos a partir do contato, essa vertente concebe a transformação como um processo de passagem dos indígenas à condição e modos de vida da sociedade envolvente dominante. A concepção que se tem dos indígenas nesse processo é de objetos (mais ou menos) passivos das transformações e não seus sujeitos. Viveiros de Castro (*idem*) denomina sua natureza de “crítico-normativa”, por ela lamentar essas transformações e desejar a ‘emancipação’, entendida nos termos definidos pelas sociedade envolvente. Este é, para o autor, o esquema básico das teorias da aculturação e do contato interétnico.

A segunda leitura do conceito, que Viveiros de Castro (*idem*) chama de “estrutural-culturalista”, se volta para as transformações que a “ordem simbólica” indígena imprime às transformações suscitadas pelo ambiente histórico que envolve os coletivos indígenas como seus sujeitos. A mudança histórica é, na caracterização de Sahlins, “induzida por forças externas mas orquestrada de modo nativo” (SAHLINS, 1990, p. 9), por isso, a tarefa da antropologia em pleno “pessimismo sentimental” de fim de século, dominado justamente pelo paradigma da aculturação como perda cultural, é a da “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997, p. 53). Como isso, rompe-se de vez a falsa dicotomia entre continuidade e transformação pois “a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (*idem*, p. 126). Ou, como Viveiros de Castro (2012) o articula:

[...] as transformações históricas estão em continuidade com as transformações estruturais, as sociedades em “contato” são forçosamente transformações umas das outras. A dialética entre estrutura e evento é interior à estrutura, que é ela própria um evento para outra estrutura e assim por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162).

Essa segunda via de abordagem do conceito de transformação permite um universo bastante fecundo de pesquisa ao abrir mão do lamento da perda para saudar as criatividades dos sujeitos coletivos. É o que expressa, por exemplo, o programa de pesquisas do Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI) que inspirou bastante a abordagem aqui adotada:

Nosso foco está voltado para certos temas que a tradição etnológica encapsulou no domínio das ‘relações interétnicas’ ou do ‘contato’ [...]. Não obstante, pretendemos ir além das abordagens que reduzem as transformações indígenas a uma espécie de ‘resposta adaptativa’ a uma situação de ‘dependência’ histórica. Partimos do princípio que não sabemos de antemão que tipo de valor e de significado os povos indígenas atribuem aos objetos e ‘valores’ do nosso mundo [...] que o desejo ou a demanda por tais objetos não se constituem em uma imposição artificial, mas fazem muito provavelmente parte dos modos indígenas de constituição e diferenciação de entidades e identidades, isto é, dos processos nativos de alteração e subjetivação. (NUTI, 2003, pp. 47-48).

Portanto, se queremos empregar a vertente conceitual estrutural-culturalista inspirada em Sahlins para pensar as transformações indígenas mas sem reduzi-las a simples respostas adaptativas, que saídas nos restam? A pergunta nos leva a uma espécie de ‘exame de consciência’ do projeto antropológico: “[...] a disciplina antropológica é o objeto da transformação. Note-se que aqui *já não se trata mais de ‘emancipar o nativo’*, de direito ou

de fato, mas de emancipar a antropologia de sua própria história” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 163, grifos do autor).

É o que vemos quando, por exemplo, Peter Gow mostra como as profundas perturbações que afetam a vida dos Piro não são rupturas, são transformações do modo piro de ser (GOW, 1991). O autor argumentou que o estado aparentemente aculturado dos Piro era na verdade uma transformação histórica e estrutural dos próprios regimes nativos. Mais ainda, defende que a transformação em si era um processo inerente aos modos de existência e funcionamento destes regimes. O que essa abordagem revela não é a perspectiva piro, mas o resultado da apropriação de uma perspectiva piro pelo autor para fazer dela algo relevante dentro da discussão sobre mudança cultural de que se ocupou a antropologia.

A passagem da dialética da continuidade (estrutura)/mudança (evento), à qual pertence a ideia de transformação, para uma articulação que leva em conta os modos de conhecer corresponde precisamente a essa tentativa de relacionar conceitos analíticos do pesquisador com conceitos analíticos de seus interlocutores. É a estratégia de Stengers (2007) ao tentar produzir modos de negociação entre os chamados “saberes objetivos” (científicos) e as supostas “construções especulativas” (não-científicas), minando desta forma a hegemonia dos ditos especialistas. Trata-se de expandir as fronteiras entre as disciplinas, de promover espaços de diálogo e negociação entre a razão e a opinião. Dialogando sobre as distintas ontologias entre o cientista social e o “nativo”, Viveiros de Castro propõe desorientar o juízo, relativizar a razão, “fazer variar a verdade demonstrando a verdade da variação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158). Neste contexto de “política ontológica da diferença sensível universal”, o autor sugere transformações indígenas da antropologia, para se contrapor às transformações antropológicas dos indígenas, num movimento deliberadamente recursivo. Viveiros de Castro propõe deslocamentos epistemológicos (e ontológicos) da própria antropologia a partir do seu “alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas, isto é, com aquelas etno-antropologias alheias que descrevem nossa própria (etno)antropologia precisamente ao e por divergirem dela” (*idem*, p. 163) . Deste modo, os distintos povos e grupos sociais passam a ser os sujeitos da transformação, enquanto que a antropologia se transforma no objeto de sua própria transformação.

Seguindo a lógica da antropologia simétrica de Latour (1994), Viveiros de Castro afirma que o que está em jogo não é descobrir as igualdades, mas acolher integralmente as diferenças para construir o comum. A simetrização consiste então em “tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos” (*idem*, p. 164), ou, dito de outro modo, buscar “uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais [a

antropologia] discorre” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 115). Buscando ser fiel a essa proposta, o que quero compreender são os arranjos conceituais dos Paiter que nascem a partir dos diálogos suscitados pela potência metareflexiva da categoria *cultura* e, com isso, os mundos possíveis que essa e outras categorias correlacionadas projetam. Para parafrasear Viveiros de Castro (*idem*, p. 123), não só mundos possíveis enquanto configurações do real, mas também a própria condição de possibilidade de experimentações outras para imaginar o problema central da pesquisa. Nesse sentido, minha aposta é que lançar luz sobre os modos de conhecer (e todo o universo epistemológico a partir do qual se articulam, envolvendo desde concepções de corpo, agência¹⁵ e volição¹⁶, até formas de enunciação e circulação de saberes) é um caminho frutífero para revelar esses arranjos e começar a dialogar e a aprender com eles.

Pensar–aprender–ensinar

Os caminhos que hoje ligam as temáticas dos regimes de conhecimento, suas formas de constituição e modalidades concretas, à ideia de transformação encontram um ponto de intersecção na obra *O Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss (2005 [1962]). Não por acaso, com ela o estruturalismo sofre uma transformação fundamental, substituindo o conceito de sistema pelo conceito de transformação como seu operador teórico distintivo. Lévi-Strauss demonstrou que a epistemologia dos saberes indígenas está ligada a uma atitude cognitiva curiosa, disciplinada e atenta às sutis distinções do fenômeno observado. Prestar atenção a tudo que se vê, ouve, toca, presencia e experimenta e munir-se de cautela em fazer um diagnóstico sobre o que esses sentidos comunicam; construir cadeias de relações entre elementos que aparentam fazer parte de domínios distintos e, então, traduzir explicações de um domínio a outro por meio de analogias e metáforas, são alguns dos principais operadores dessa ciência regida pela “lógica do sensível”. O caminho trilhado pelo pensamento em seu estado selvagem opera assim na conexão entre sensível e inteligível, combinando as partes da matéria sensível para produzir arranjos sempre novos.

¹⁵ Emprego o termo em seu sentido relacional e contextual ao modo de Alfred Gell: considera-se “que cada vez que acredita-se que um evento acontece pelo fato de uma intenção habitar uma pessoa ou coisa que inicia uma sequência causal, trata-se de uma instância de agência” (GELL, 1998, p. 17).

¹⁶ Utilizo a palavra “volição” num sentido próximo ao de “vontade” ou “desejo” de maneira a designar uma preferência eletiva que dá início à ação (ACH, 2006 [1910]). Usar “volição” ao invés de, simplesmente, “vontade” é uma saída para evitar limitar a noção de “querer” à sua natureza psicológica que nasce do indivíduo e, ao contrário, relacionar esse querer a determinados condicionantes sociais/coletivos que orientam essa vontade ou sua ausência.

Em referência a esse modo de conhecer e na busca por desconstruir o argumento funcionalista, ele afirma que “um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática” (LÉVI-STRAUSS, 2005 [1962], p. 23), de onde vem sua famosa assertiva: “[...] concluir-se-ia [...] que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (*idem*, p. 24). Isso evidencia que a curiosidade por conhecer, que está na raiz de qualquer sistema de pensamento, não é exclusividade dos não-indígenas, colocando em cheque o quão distante do fazer científico tal regime de pensamento de fato seria: “[...] foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer [...]” (*idem*, p. 30). A forma então como Lévi-Strauss aborda a questão inicial que propus não é nem maniqueísta, nem essencialista, pois ele faz questão de frisar que são dois caminhos diferentes para se construir conhecimento: “um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (*ibidem*).

Aprofundando-se no modo de operação dessa ciência do concreto, o autor utiliza a metáfora de *bricolage* intelectual para demonstrar que se executam várias tarefas diferentes, mas sem subordiná-las à obtenção de resultados definidos previamente. A bricolagem é uma maneira de criar ou reorganizar as coisas a partir de um inventário já estabelecido. Para compreender o significado das coisas, o pensamento mítico agiria relacionando signos, elaborando uma espécie de diálogo para enumerar as respostas possíveis, baseado no que já existe sobre aquilo. Por consequência, uma mudança em algum ponto modificaria necessariamente a relação com todo o restante.

Como veremos a seguir, não é de se espantar a dificuldade imediata que isso traz no âmbito da objetivação da cultura. No limite, é impossível eleger quais dos elementos recolhidos devem ser patrimonializados, se esses elementos, como num caleidoscópio, tomam conformações variadas e não apenas no plano do real: “[...] cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais” (*idem*, p. 33). Como reificar, objetivar, fixar relações, ainda mais quando são virtuais, fazendo parte do universo cosmológico? A operação mais crítica de qualquer esforço de patrimonialização é a seleção, o que pressupõe, obrigatoriamente, exclusões. Os critérios para realizar tais escolhas não são unívocos e são sempre, portanto, negociados. Embora partam de um “inventário” pré-definido, já que trata-se, no limite, de tudo que está compreendido na própria cultura, os acervos específicos, quer sejam materiais, orais ou visuais, não são nunca previamente estabelecidos, pois sua produção está condicionada aos resultados particulares que se quer obter com cada política de patrimonialização. O entendimento sobre quais devem ser tais

resultados também está longe de ser um consenso. No caso paiter, os desafios tradutórios residem, sobretudo, em dois campos: a ênfase nos modos de fazer pressupostos em cada projeto, em especial por parte das gerações mais velhas, e os diversos agenciamentos que cada projeto produz, ou seja, a quem se destina, como age sobre as relações, que saberes propiciam ou fazem circular e que efeitos políticos produz, dentre outros. Por isso, a bricolagem opera muito mais na criação de combinações diferentes, e sempre dinâmicas, entre modos e usos variados, a depender de quais elementos foram previamente selecionados segundo quais critérios, e a partir de qual clã, grupos de idealizadores e realizadores, relações intergeracionais, dentre outros, essas experiências partem. Essas combinações se dão a partir de deslocamentos entre diversas socialidades (cf. STRATHERN, 1998), tanto as paiter quanto aquelas de outros coletivos indígenas e não-indígenas (cf. *infra*, p. 196).

Por isso a questão do conhecimento, não só enquanto sistema de pensamento, mas como modo de relação, é tão crucial. Longe de operar na chave simplista da dependência, muitas vezes mobilizada por conta da assimetria nas relações com os não-indígenas, relacionar-se com os outros também é uma forma amplamente presente nos mundos ameríndios de produzir potência e conhecimento. Os saberes mais valiosos e mais prestigiados estão sempre alhures: tanto além do grupo familiar ou clã, quanto para além do coletivo que se entende como “povo verdadeiro” e até fora de um domínio de existência particular, como os humanos que aprendem com os seres extra-humanos e os animais, dentre outros (LÉVI-STRAUSS, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Em todos esses casos, a chave de acesso está sempre nas relações, pois o próprio sujeito ameríndio é um feixe de relações, e não um ente atomizado. Essa concepção ameríndia do sujeito está explicitada em vários estudos sobre a noção de pessoa ameríndia (SEEGER *et al.*, 1979; STRATHERN, 1988, dentre muitos outros). Sendo assim, a lógica do sensível não opera apenas na compreensão de fenômenos da natureza material, como muitas vezes sugerem as leituras rasas sobre a ideia de “ciência do concreto”, sobretudo quando mobilizada para caracterizar o que seriam as “etnociências”. A lógica do sensível opera sobretudo na criação e manutenção de relações, por isso, para os Paiter, é preciso estar próximo dos *yaraey*, experimentar as suas coisas, refletir a partir das suas perspectivas e pensamentos, para aprender com eles e para saber transitar e viver no mundo dos “brancos”. Logo, como veremos ao longo dos capítulos, as políticas culturais oferecem esse campo virtualmente ilimitado de possibilidades de sentir, vivenciar, testar, refletir e colocar-se no lugar dos *yaraey*, mas a partir de um diálogo com os próprios modos de conhecer e saberes paiter, uma vez que o objetivo principal das políticas culturais, enquanto categoria criada

pelos próprios “brancos”, é o de “orientar o desenvolvimento simbólico e satisfazer as necessidades culturais” de uma dada população (CANCLINI, 2001, p. 65).

Ao inaugurar o olhar para racionalidades e regimes de conhecimento outros, Lévi-Strauss abre um caminho novo para se pensar como se dão os processos de aprendizagem e circulação de saberes. Em seu sentido mais amplo, esse problema é consubstancial ao projeto antropológico e já é presença nos debates contemporâneos. No entanto, se é um truísmo dizer que a cultura é “transmitida” (ou, para evitar essa noção um tanto problemática, diríamos que ela se reproduz ou que tem continuidade), é de se surpreender o relativo desinteresse por seus processos complexos e modalidades concretas. Falando da passagem do conhecimento, Carlo Severi observa que “a forma do processo de transmissão de conhecimento, geralmente, interessa menos” (SEVERI, 2007, p. 330). Na introdução de *A religião como fenômeno natural*, Boyer também se mostra surpreso: “Mais complexos ainda, e totalmente incompreendidos, são os processos que sustentam a transmissão cultural” (BOYER, 1997, p. 8, tradução minha).

Contudo, como abordar esta realidade intangível da circulação? Onde começa a circulação? Podemos descrevê-la enquanto se produz ou não estaremos relatando apenas seus efeitos posteriores? Descrever os fenômenos de circulação é irmos em busca de um longo processo pelo qual esses saberes circulam entre as gerações e são reciclados pelos atores que os adquirem. A metáfora unidirecional para a comunicação entre um “emissor” e um “receptor” encontra aqui seus limites. Lave e Wenger (1991) nos ensinaram a usar o conceito de transmissão com cautela e insistem na agência do aprendiz, sempre o intérprete ativo do que lhe é ensinado como parte de um aprendizado situado. Mostrar o “fazer-saber” (*kobamneyaba*) é de fato conseguir montar uma cena muito complexa e rastrear seus mediadores, no sentido de Bruno Latour (1994): atores, instituições, lugares, objetos, etc. – e por isso a relevância de se empregar a noção de circulação de saberes em rede.

Ao longo do tempo, uma antropologia voltada ao problema da circulação de saberes procura os meios, os contextos, os tipos de atores, os processos mentais, as interações e a materialidade através dos quais as operações dessa circulação se tornam possíveis. Ela parte do ponto de vista da própria efetivação das práticas no tecido concreto de interações sociais e dos fatos de comunicação, mas também de processos cognitivos, e as tentativas para determinar como as maneiras de agir, sentir ou pensar circulam e são aprendidas. Para começar a compreender essa questão, buscamos estudar principalmente as etnografias e teorias que se ocuparam da circulação dos conhecimentos xamânicos (TOWNSLEY, 1993; SEVERI, 2000; DÉLÉAGE, 2009a; YVINEC, 2011; CESARINO, 2008; 2012), da memória e

aprendizagem pela oralidade e suas transformações a partir da escrita (GOODY, 1977; 1987; GOW, 1990; GUSS, 1990; SEVERI, 2002; 2007) e da “tradição” enquanto herança cultural (BOYER, 1986; 2001). Esse corpo etnográfico e teórico deve ser apreendido também à luz da perspectiva crítica de Ingold (2000; 2010) à noção de transmissão.

Como os conhecimentos circulam entre gerações? Para a compreensão dos processos intergeracionais, podemos tomar o exemplo das crianças como atores-chaves a considerar na análise desta cadeia. Olivier Morin (2010) se interessa pela estabilidade de certos modos de fazer infantis, que sobrevivem apesar da efemeridade dessa fase da vida, e se pergunta porque os grupos de crianças são tão aptos à reprodução cultural, na maior parte do tempo sem a assistência direta dos adultos. Descartando teorias convencionais sobre a memória e a fidelidade, Morin invoca a noção de *proliferação* para explicar tal estabilidade, salientando o quanto certos fazeres dão vontade de serem reproduzidos e são, assim, feitos para proliferar. No entanto, apesar de presença constante nas descrições de sociedades indígenas e suas anedotas de campo, o estudo da infância e da criança na etnologia ameríndia permanece pouco explorado¹⁷. Isso contrasta com o seu grande potencial de rendimento que já nos foi revelado por autores como Overing (1989; 1991), Toren (1993) e Kensinger (1995), e se fortalece com etnografias mais recentes que demonstram que as crianças ameríndias são importantes mediadoras de diversas entidades cósmicas assim como produtoras de sociabilidade (PEREIRA, 1997; COHN, 2000; LOPES DA SILVA, 2002; LECZNIESKI, 2005; CODONHO, 2007; MIRANDA, 2009). Nelas encontramos suporte para uma abordagem que propõe um novo estatuto de análise para o tema da infância ameríndia. No entanto, a minha intenção não é realizar uma etnografia da criança paiter no âmbito de uma, por vezes assim chamada, *antropologia da infância*, e sim levar em conta a agência das crianças nos processos de circulação intergeracional de saberes na sociedade Paiter que as permitem ocupar espaços plenos de sujeitos; sujeitos que pensam, aprendem e ensinam.

Isso me parece crucial, uma vez que as crianças são peças-chaves na compreensão de como se dão os modos de conhecer. De fato, no meu campo, é constante a preocupação verbalizada pelos adultos paiter de se voltar a atenção para as crianças, posto que a maioria das experiências de políticas culturais que investigo foram criadas pelos Paiter tendo por objetivo impactar diretamente as gerações mais novas. Além disso, como revelado por diversas etnografias sobre a questão da aprendizagem de saberes – para exemplificar apenas

¹⁷ Muito do espaço para esta temática no Brasil foi conquistado, de modo pioneiro, pelo MARI – Grupo de Educação Indígena da USP, criado em 1989 pela Profa. Dra. Aracy Lopes da Silva, embora estivesse mais concentrado em pesquisar a educação escolar nas aldeias e apoiar a formação de professores indígenas.

uma, a seção sobre a aprendizagem da noção de *yoshi* nos Sharanahua (DÉLÉAGE, 2009a, pp. 17-41) – a referência a observações do universo infantil para a compreensão de tais fenômenos é constante e central à argumentação. Imaginemos se além de observá-las pudéssemos também escutá-las e levar o que elas dizem tão a sério quanto o que nos dizem os nossos interlocutores adultos?

Caminhos da pesquisa

Meu primeiro encontro com os Païter se deu em julho de 2004, como parte do trabalho do coletivo Ocareté¹⁸. Chegamos à Terra Indígena Sete de Setembro para um campo de quase cinco semanas, em diversas aldeias, mas com períodos maiores na Lapetanha (Linha 11) do clã Gamep e na Linha 12 do clã Makor. Realizamos um trabalho com foco no diagnóstico da situação de saúde pública e de educação escolar indígenas, mas logo esses temas foram se desdobrando em muitos outros conforme compartilhavam suas preocupações e seus planos conosco. Por outro lado, propusemos diversas oficinas fundamentadas na pedagogia de Paulo Freire para a desconstrução crítica das relações de manipulação e dominação da sociedade envolvente, e marcadamente dos órgãos do Estado, que contribuíam para os problemas levantados. É nesse contexto que nasceu o problema e a intuição que motivaram, muitos anos depois, a presente pesquisa, mais especificamente, durante uma série de três encontros com homens anciãos, adultos, jovens e crianças, cujo tema era a política de saúde especial indígena e o controle social que exerciam sobre ela. Nós buscamos, durante a prática educativa, fazer uma adequação do modelo metodológico do “círculo de cultura” freireano à realidade païter. Fundamentados pela “Pedagogia do Oprimido” e sua teoria da ação antidialógica – a conquista, a divisão para manter a opressão, a manipulação e a invasão

¹⁸ Formado originalmente por uma equipe multidisciplinar de doze alunos da Universidade de São Paulo (USP) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), seu objetivo principal era lançar mão da estrutura das universidades para propor projetos de cultura e extensão que promovessem encontros entre alunos e coletivos, sobretudo de povos e comunidades tradicionais. O grupo nutria em comum uma forte identificação com o pensamento de Paulo Freire, tanto com as suas obras em filosofia da educação quanto com o modelo de Círculos de Cultura como prática de educação popular para a conscientização e a emancipação dos sujeitos. O elo entre os povos indígenas e Paulo Freire nos levou, inevitavelmente, ao encontro da antropóloga Betty Mindlin, pois ela realizou o seu doutorado em antropologia social sob orientação de Carmen Junqueira no período em que Paulo Freire lecionava na PUC-SP. Como fruto de uma viagem conjunta das duas aos Nambikwara em 1982 surge a ideia de fundar uma escola e uma universidade na selva dos Hãhãntesu. Como lembra Betty em seus Diários da Floresta, as duas convenceram Paulo Freire a seguir com elas em uma nova viagem para criar a primeira escola. Esta teria sido a única experiência indígena do educador (MINDLIN, 2006, p. 239). Foi a partir dessas referências, depois aprofundadas por leituras e discussões em grupo de diversas obras de Paulo Freire e das narrativas orais dos Païter coletadas por Betty Mindlin, que formamos o nosso repertório inicial. A antropóloga também nos ofereceu uma mentoria informal e nos apresentou a organizações indigenistas de Rondônia e aos seus amigos païter com quem depois planejamos nossa primeira ida a campo.

cultural (FREIRE, 2005 [1974]) – nós partimos para a discussão desses termos na sua relação com a cosmovisão paiter. Percebemos que isso só seria possível tendo por base o diálogo intergeracional, por isso a abordagem utilizada foi a de estimular os anciãos a contarem histórias importantes do povo Paiter para os mais novos. Apesar de ser esta uma prática comum de transmissão de saberes, os anciãos paiter se encontravam desmoralizados e desrespeitados, fruto, dentre outros fatores, da influência de igrejas evangélicas que censuram as práticas tradicionais nas aldeias e deslegitimam o papel social dos mais velhos, inclusive dos pajés. Essa barreira, no entanto, foi temporariamente vencida pelo interesse vindo “de fora” por histórias tão antigas a que fazíamos referência por termos lido as suas narrativas redigidas por Betty Mindlin.

Enquanto as histórias eram contadas, nós pensávamos na melhor forma de propor o exercício de reflexão que Paulo Freire denominada *leitura de mundo* e logo percebemos que só poderia ser uma leitura *entre* mundos. Ficou então claro que, embora se pautando por uma prática educativa dialógica, a partir dos ensinamentos de Paulo Freire, nós não estávamos dialogando de fato com o que realmente importava: os pressupostos e os modos específicos a partir dos quais os Paiter aprendem e ensinam. Sem compreender isso, qualquer esforço no sentido de apoiá-los na busca de soluções para os problemas que enfrentavam, por mais bem-intencionado que fosse, seria em vão. A oportunidade de assumir essa outra perspectiva surgiu quando eles nos contaram algumas histórias de guerreiros míticos paiter. Sabíamos, de acordo com estudos prévios das suas narrativas, que a figura do guerreiro concentra um grande valor para os Paiter, pois é a representação humana da força e do devir do povo e cuja memória, ensinamentos e feitos têm o poder de indicar os atributos e características de personalidade que fazem de alguém um “paiter verdadeiro”.

Apostamos então nas histórias de vida dos guerreiros míticos como temas geradores. Foram feitas muitas perguntas sobre eles, sobre seus feitos e sobre o que cada um lembrava de seus ensinamentos. Eles respondiam com entusiasmo e nós íamos escrevendo as palavras relacionadas a seus atributos, qualidades e personalidades em um quadro. Nós então fizemos uma pergunta que não sabíamos que teria tanto impacto: *O que ele (o guerreiro) faria se estivesse vivo hoje?*, numa alusão a como se portaria frente aos principais desafios sociais e políticos para os quais buscávamos juntos possíveis soluções. Ficamos surpresos com o silêncio demorado e generalizado. Foi como se disparássemos uma pergunta que os obrigassem a um deslocamento forçado no espaço-tempo. Após o longo silêncio, aos poucos foram timidamente expondo suas visões que partiam de comparações entre o paiter de hoje e a figura prototípica do guerreiro das narrativas míticas, para explicitar os modos diferentes

segundo os quais cada um se portava e se relacionava com os outros e, assim, resolviam os seus desafios.

Notamos, a partir desse ponto, como a quase totalidade das soluções que estavam levantando se tratavam de formas de enfrentar o que eles chamavam de “perda da cultura” ou falta de “valorização da cultura”, quer por parte deles mesmos, quer por parte da sociedade mais ampla. Como era uma conversa que privilegiava o diálogo entre gerações, estando todas ali representadas, surgiu muito fortemente a relação dessa problemática com a educação das crianças, que, na visão dos mais velhos e alguns adultos, já estariam em um processo irreversível de deixar de saber sobre as “coisas de Paiter” (*Paiter a soe*).

No entanto, as crianças, nossas maiores interlocutoras e companheiras à época, quase sempre sabiam responder as nossas perguntas desajeitadas sobre o que era *metare*, *merewá*, *makobah*, e diversas outras indagações sobre os modos de ser e fazer paiter. Além disso, havia já naquela época um número significativo de projetos de políticas culturais, a maioria direcionada às novas gerações, que só fez crescer exponencialmente nesses 14 anos que separam esse primeiro encontro com os Paiter da presente pesquisa. Se, por um lado, essa profusão podia ser vista como a confirmação de que de fato havia perda e, portanto, estavam ali justamente para enfrentar esse problema, por outro, em que bases se assentariam tais políticas se tudo já fora perdido? Considerei que não era apenas um jogo de palavras e de expectativas, uma diferença de percepção numa lógica binária *copo meio cheio ou meio vazio*, e sim que, talvez, eles estavam falando de outra coisa que de cultura, ou sobretudo de cultura como subsumida nas políticas culturais *para* os indígenas, quando falavam de perda cultural. Para isso, eu precisaria investigar mais a fundo as suas próprias políticas culturais, entender seus percursos, mecanismos e efeitos (tanto as transformações que as fundamentaram quanto as que elas produziam).

Mais ainda, voltando ao que nos diziam as crianças, entre gracejos e brincadeiras e com muito afeto, surgiu uma aparente contradição: ou os adultos estavam certos e as crianças falavam de algo que simplesmente reproduziam sem internalizar seus sentidos, ou estes estavam, eles próprios, acometidos por um pessimismo sentimental que encontraria algum alento se levassem mais a sério o que diziam e como se expressavam as crianças. A presente pesquisa nasce, portanto, dessa aposta de que talvez as crianças estivessem com a “razão”. O caminho para se lançar nesse desafio foi privilegiar um olhar para os *modos de conhecer* e não apenas para aquilo que cabia nas “coisas de Paiter”, como as suas produções e artes manuais. E reencontrar e retomar essa conversa com essas mesmas crianças, hoje jovens, além das novas que viria a conhecer. Nesse percurso, como demonstrarei a seguir, as diversas

equivocações (entre nós, entre eles, entre nós *e* eles) foram revelando que os lamentos daqueles anciãos e líderes históricos sobre a “perda da cultura” se referiam, essencialmente, às transformações nos seus *modos de relação*.

Como fruto dessa experiência inicial entre os Paiter, desenvolvi uma amizade especialmente com os Makor (linha 12). O chefe do clã, Gaami Suruí, é um grande líder não só dos Makor como de todos os Paiter. Um guerreiro que luta pelo seu povo desde o tempo da demarcação. Tive a alegria de construir uma relação de muito afeto, admiração e respeito com Gaami e mesmo ao longo desses anos sem voltar à aldeia, foi essa amizade que me permitiu reencontrá-lo e sua família em diversas ocasiões, como no II Encontro Nacional dos Povos das Florestas em Brasília em 2007 e em algumas ocasiões em São Paulo durante lançamentos de livros, palestras ou eventos, bem como a convite pessoal de Betty Mindlin. Foi só em 2016 que pude retomar o projeto de apostar nos modos de conhecer paiter como um caminho para entender as soluções que eles vinham criando para os desafios impostos pelas suas crescentes e intensas relações com a sociedade não-indígena. Mas essa minha aposta só foi possível graças a outra contra-aposta colocada pelos Paiter, a de que essa proposta de pesquisa poderia talvez gerar reflexões com o potencial de fortalecer os seus projetos de políticas culturais.

Os dados, relatos e discussões que seguem são referentes, portanto, a uma trajetória de relacionamento intermitente com alguns interlocutores paiter nos últimos quatorze anos, aliado a esse “reencontro” mais recente que se deu em duas viagens a campo totalizando cerca de seis semanas. O fato de já nos conhecermos e de já termos discutidos e nos alinhado sobre o projeto de pesquisa antes de minha ida a campo, me permitiu concentrar bastante na agenda de pesquisa e poder perseguir o tal panorama tenso a que me refiro com o que considero uma boa amplitude apesar do pouco tempo de convívio nas aldeias¹⁹. Também encontrei meus principais interlocutores e seus filhos em duas ocasiões em São Paulo durante o processo de feitura e depois no lançamento do livro *Histórias do começo e do fim do mundo*. Quando estive em campo, passei a maior parte do tempo na aldeia Makor (linha 12), com o Gaami e sua família, e, em segundo lugar, na aldeia Gamir (linha 14) do chefe Gasalab, com seu filho Uraan e sua família. Essa oportunidade de vivenciar dinâmicas relacionadas ao tema da pesquisa tanto na aldeia mais populosa quanto naquela com o menor número de habitantes

¹⁹ Por essas mesmas razões, entretanto, não foi possível gravar e transcrever falas e relatos de maneira sistemática, sobretudo as de maior relevância para a pesquisa, que despontavam quase que invariavelmente em contextos imprevistos, durante trajetos e percursos, ou em situações onde a presença de um gravador seria inconveniente ou soaria insensível, como nos cultos religiosos, nas conversas entre brincadeiras com as crianças ou quando os mais velhos me confidenciavam seus sonhos.

também me trouxe a oportunidade de abordar o problema sob duas óticas bastante distintas, mas complementares.

Nota sobre a estrutura da dissertação

Como o meu plano não é detalhar cada uma das experiências de políticas culturais dos Paiter de maneira exaustiva e sim tratar de mobilizá-las com o objetivo de apresentar um panorama tenso, isso significa que buscarei perseguir esse mesmo problema das transformações nos modos de conhecer (e, portanto, de relação) ao longo de várias circunstâncias em que ele se dá a ver. Esse problema não nasce com o Contato, mas está presumido nos próprios mitos de origem dos Paiter, e assume diferentes conformações ao longo da sua história. Foi por isso que optei por iniciar esta dissertação com uma breve descrição da trajetória dos Paiter organizada a partir do que são, para eles, alguns de seus marcos temporais mais importantes. Tanto ao me recontarem essa história, quanto ao contarem para o grande público por meio do livro *Histórias do começo e do fim do mundo* (SURUÍ *et. al.*, 2016), ficou nítido para mim que trata-se de uma trajetória que é relatada, nas suas palavras, sobretudo através dos afetos.

Também tomei o cuidado de não recorrer ao artifício simplista de isolar os saberes por categorias (por exemplo, artes manuais, verbais e assim por diante) a partir de suas manifestações materiais ou pragmáticas. Busquei, ao contrário, organizar cada seção de acordo com alguns dos pressupostos de existência que fundamentam os modos de conhecer e seus caminhos. A escolha das seções foi feita, portanto, a partir do que dá vida ou condição de existência aos saberes: o espaço-tempo e seu movimento (Capítulo 2), o corpo-relações (Capítulo 3) e o sopro (Capítulo 4). Com isso não pretendo sugerir que sejam apenas estas as suas forças motrizes, nem que não haja conexão entre elas, o que é evidente. De alguma maneira, servem como pontos de parada, de descanso, nesse caminho proposto (ainda mais justificável por ser um caminho cheio de tensões). Há, evidentemente, infinitas combinações possíveis, sendo esta apenas uma proposta levando em conta meus objetivos de pesquisa, o respeito ao que me revelaram e me ensinaram os Paiter e, também, como não pode deixar de ser, a minha própria liberdade criativa. Por fim, optei por situar algumas dessas combinações possíveis, aí sim, em experiências concretas que entendo como políticas culturais dos Paiter e que se encontram descritas e analisadas no quinto e último capítulo.

CAPÍTULO 1

A trajetória dos *Paiterey* e seus afetos

É meu último dia em campo e Maná se despede me apresentando com alguns desenhos seus. Um deles mostra um homem paiter caçando um pecari na floresta, rodeado de muitas árvores de copas frondosas e alguns outros animais. Outro retrata uma mulher paiter sentada confeccionando um vaso de cerâmica. Há então um desenho de uma cena de guerra entre os Paiter e outro povo indígena vizinho. Os guerreiros, devidamente ornamentados e armados, parecem ter surpreendido o inimigo penetrando sua aldeia pelo rio, em carreatas de canoas abarrotadas de combatentes. Há também um desenho com cinco planos verticais retratando a mata, as malocas e quatro homens paiter confrontados, na outra metade da cena, por uma fileira de facões e machados, seguidos de três homens brancos em cima de uma caminhonete tendo como pano de fundo um campo devastado. O último desenho figura uma cena que se passa muito longe dali, em São Paulo, com muitos prédios, lojas, carros, pedestres, e direito até a uma perseguição policial. Tudo familiar não fosse a praia, com guarda-sol, surfista e até tubarão, que Maná cuidou de incluir na parte inferior do desenho. Ao centro, três pessoas se destacam com legendas: sou eu e seu pai, Gaami, ensaiando um abraço, junto de Inkir, sua filha mais velha.

Nesse conjunto de desenhos de um menino de seis anos cabe toda a trajetória do seu povo. É como se ele se despedisse de mim oferecendo a sua visão do que é ser Paiter e dos caminhos que percorreram até aqui. O último desenho é também um recado de como ele me vê e entende o nosso encontro. Assim, os desenhos também ilustram o domínio que Maná tem do tempo e do espaço que os Paiter ocupam na contemporaneidade.

Há muitas maneiras de se contar a trajetória do povo Paiter. Nenhuma delas é tão eloquente e concisa quanto a de Maná. A riqueza de detalhes, as cores, o ordenamento cuidadoso de cada elemento dos desenhos, a acuidade com que retratou os ornamentos e as pinturas corporais paiter, distinguindo as da guerra das da caça, as marcas distintivas entre os chefes e os guerreiros comuns, a inventividade das múltiplas cenas em São Paulo. Como terá ele aprendido as histórias que ganham vida com seus traços se não ouvindo de seus pais e outras crianças mais velhas e jovens? Com cada história, ele também se nutre dos aprendizados que fazem de todo paiter, adulto ou criança, uma pessoa verdadeira.

As pistas para entender como um menino (que, em 2017, era ainda tão novo) tem tanto domínio de uma história que o ultrapassa no espaço e no tempo, apesar de toda a tinta gasta e lamentos compartilhados sobre a “perda” da cultura, se encontram nas falas de dois dos maiores sabedores vivos entre os Paiter:

Esta é a história paiter que os pajés recitam cantando nas festas e rituais de cura hoeietê [*soeyatê*]. Pela boca dos pajés falam os espíritos, advertindo os homens sobre o que vem depois da morte, e ensinando muito mais. *É assim que os meninos pequenos já conhecem a própria história*, e sabem que Palob fez esse caminho tão complicado e perigoso para os homens lhe obedecerem, fazerem o que é bom e não o que é ruim, não matarem parentes, não cometerem incesto, não serem covardes, não roubarem, não serem preguiçosos (Itabira Suruí e Dikboba Suruí em MINDLIN, 2007, p. 218 – grifo meu).

Alguns dos ensinamentos mais fundamentais dos espíritos seguem vivos, mesmo que não haja mais nenhum pajé em atividade atualmente, na memória dos que com eles aprenderam e que ontem e hoje fazem circular seus saberes. Nesses fluxos que não cessam, mas que são feitos de caminhos irregulares e cheios de obstáculos, esses saberes se fazem chegar aos ouvidos e aos corpos dos meninos e meninas paiter. É assim que Maná já conhece sua própria história.

Na interpretação de Maná, como em quase tudo o que já se escreveu sobre essa história até hoje, a experiência do Contato²⁰ é um marcador temporal importante. O que se conta pouco é que há diversos outros marcadores temporais, antes e depois desse evento, que os Paiter empregam para refletir sobre a sua história. Como fruto do aprendizado proporcionado por eles ao longo desses anos, de algumas fragmentadas referências historiográficas e, sobretudo, em diálogo com um livro coletivo produzido recentemente por

²⁰ Utilizo Contato em maiúsculo todas as vezes que me refiro ao primeiro contato oficial feito pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no dia 7 de setembro de 1969, na Aldeia Nabekó Dabalaquibá (“lugar onde penduraram os facões”), razão pela qual a área foi denominada Terra Indígena Sete de Setembro.

eles, chamado *Histórias do começo e do fim do mundo* (SURUÍ *et. al.*, 2016), podemos enumerar ao menos seis marcadores temporais: (1) o Começo do Tempo ou o Tempo da Origem; (2) o Tempo da Floresta ou o Tempo Antigo; (3) o Tempo do Medo ou o Tempo das Correrias; (4) o Tempo do Contato; (5) o Tempo da Demarcação; e (6) o Tempo Atual²¹.

O Tempo da Origem

A nossa história diz que fomos criados por Palob, Nosso Pai, que é um dos primeiros seres. Éramos gente, mas Palob fez com que muitos de nós se tornassem animais, macacos, cutias, antas, veados, para termos caça para comer. Somos parentes dos bichos (MINDLIN, 2006, p. 125).

Lembro-me de meu primeiro campo entre os Paiter, na aldeia Lapetanha na linha 12 em 2004. Estávamos conduzindo uma roda de conversa sobre os desafios da luta política que enfrentavam à época, sobretudo na saúde indígena, e depois de mais de três horas e com a noite que se avizinhava, a última coisa que eu imaginaria é que eles ainda teriam disposição para nos convidar a ir à escola e, à luz de uma única lanterna, nos contar a sua verdadeira história. Essa não começava do Contato, mas assim como ele, renascia da morte.

É com o fim do mundo que nasce o mundo dos Paiter. Eles ressurgem de um povo que foi totalmente devorado pela onça Mekô. Palob, que o criou, fez soprar fumaça de tabaco nos ossos desses primeiros ancestrais extintos, recapturados por Patxaid, o veado-campeiro tocador de flauta. Assim surge um novo povo que deu origem aos três clãs dos Paiter: Gamir, Gamep e Makor.

O mito da criação, que é contado de pais para filhos na forma de histórias, contos e canções, foi registrado pela primeira vez por Betty Mindlin, em 1992, por meio da narração dos indígenas Dikboba (pajé), Perpera (então pajé) e Gakaman que explicaram a origem do mundo e das pessoas:

Os primeiros seres nasceram de si mesmos – do nada. Brotaram. Ou brotaram do inhame *gopodjoga*, ou brotaram como o inhame brota da terra. É verdade que não existia nada, mas surgiu um pedaço de terra, para os primeiros seres brotarem. Ninguém fez esse pedaço de terra – apareceu.

²¹ Meus interlocutores paiter não costumam se referir aos dias de hoje de maneira tão marcada e coincidente como o fazem para as referências do passado, ou seja, não há um adjetivo ou expressão de uso comum para qualificar o tempo atual. O que há são vários diagnósticos afetivos bastante recorrentes como associar os dias de hoje com sofrimento, tristeza e com “não fazer nada”/“ficar parado”, como veremos mais a seguir. Além disso, como me trouxe à atenção Artionka Capiberibe, essa é uma marcação que, ao menos em parte, parece guardar semelhanças com marcações temporais próprias da região do sul do Amazonas, Acre, Rondônia e até mesmo países vizinhos, que se mostram recorrente em diferentes etnografias (comunicação pessoal).

Nasceram primeiro, de si mesmos, Lakapoy, Tamoati, Palob, Moradati, Gerepti. São Garbairai, Donos-do-Dia, senhores com força para fazerem acontecimentos no mundo. Garbairai, ainda hoje, são os que dominam ou controlam processos, dotados de poder.

Os primeiros seres é que fizeram tudo. Já havia um pedaço de terra. Palob, Nosso Pai, fez muito mais, fez a terra toda. Foi perguntando a cada um dos outros que iriam a fazer.

Uns ajudaram os outros, foram fazendo. Lakapoy fez as rochas, as montanhas, o mato. Palob fez seu irmão, Palob Leregu, fez também os homens. Tamoati fez Momboti, a Cachoeira Grande; Tamoati é o dono das cachoeiras. Fez a cera de fazer flechas, borkaa, fez urucum.

Tamoati mandou Moradati fazer os rios. Criaram primeiro todos os tipos de pássaros e de tatus; estes para cavarem o leito dos rios, as aves para fazerem xixi, formando as águas.

Reuniram-se todos os tatus do mundo, todos os pássaros. Os primeiros foram cavando, cavando, criando o desenho dos rios. Eram todos os tipos de tatus. Chegaram então os pássaros, Win-win era seu chefe. Palob ia mandando todos fazerem xixi e as águas cresciam, até formar os rios grandes e pequenos. Estes mesmos pássaros é que depois, juntamente com Palob Leregu, na festa de Tamoati, quebraram panelas e cochos ikabi cheios de bebida da casa de Tamoati, que então prendeu Palob Leregu numa cabaça.

Prontos os rios, Moradati e Palob pegaram cipós e levaram para os céus, para transportar água para lá e ter chuvas mais tarde. Por isso é que até hoje há muito cipó na beira dos rios.

Assim os Garbairai foram fazendo o mundo todo, a terra, as montanhas, as pedras, os rios, a floresta.

Palob fez os homens, mas a Onça, Mekô, comeu-os todos. Então é que Palob mandou o Veado ir à casa da Onça para roubar os ossos dos homens, para poder, a partir dos ossos, refazer a humanidade. Também mandou, mais tarde, o pássaro Orobab roubar o fogo da Onça, pois queria dar para os homens.

Palob fez os índios e os Iaraei, os brancos. Estes dormiram no chão, não tinham rede e ainda não tinham roupas.

Um dia, Palob expulsou Gerpati, a Aranha Grande, que era gente, para terra dos Iaraei, também chamados Mambetorei ou Matetorei. Gerpati ficava bêbado demais nas festas, quebrava panelas, fazia grandes confusões. Palob, que havia feito algodão, fuso, tear e roupas para Gerpati, mandou-o ir embora para os Metetorei.

Recomendou-lhe que lá se comportasse bem e não repetisse os estragos que fazia entre os índios. Ameaçou-o: se fizesse seu escarcéu habitual, Hodi, um Peixe Grande que engole gente, o agarraria entre os Metetorei.

Lá se foi Gerpati entoando sua cantiga, em que conta como Palob criou o mundo. Viu os Iaraei adormecidos no chão e lhes fez roupas. Por isso, até

hoje, os Iaraei tem roupas, enquanto os índios têm as redes, os colares, as tipóias, os cintos e braçadeiras de algodão que Gerpati, antes de ser expulso por Palob, ensinou as mulheres índias a fazerem. Gerpati, a Aranha Grande, ficou lá morando com os não-índios.

Palob deu aos índios tudo o que têm: os arcos, as flechas, os estojos penianos. A mulher de Palob dava para às índias os colares, braçadeiras de algodão, cestos, o tembetá betiga. Palob fez o espírito Kadoroti, que é quem dá, a pedido de Palob, tudo que é adorno aos homens e mulheres. As pessoas faziam fila pra lhe pedir pulseiras, colares, balaies, arcos pequenos para os meninos. Por isso até hoje, o avô dá arco pequeno para o neto que nasce.

Palob, aos índios, mandou furar o lábio, fazer as tatuagens do rosto, usar estojo peniano, enfeites nas pernas, cortar o cabelo segundo as regras corretas, pintar o corpo com jenipapo, usar pelo de caititu para enfeitar as flechas; mas mandou Palob Leregu não fazer nada disso e ficar com os brancos. Palob deixou os adornos mais belos para os índios.

Palob fez várias línguas, uma para os Paiter, outras para cada povo de índios, e outras para os brancos. Foi separando cada povo do outro, mandando para lugares diferentes da terra. Palob Leregu estava gostando dos enfeites dos índios e queria ficar com a Gente, conosco; mas Palob mandou-o para os brancos.

Palob disse aos homens, aos índios, que contassem para os filhos a história do começo do mundo e dos homens; para esses filhos contarem aos próprios filhos e assim por diante.

Palob fez sua mulher e engravidou-a sem namorar, só pelo espírito. Ela ainda não tinha vagina, manim, era lisinha mesmo, como um pedaço do peito. Já estava grávida quando ele cortou um manim para ela, com a mão mesmo, para o nenê sair. Por isso as mulheres até hoje tem manim. Palob fez em sua mulher tudo que é preciso para namorar e ter filhos: a vagina, os grandes e pequenos lábios, o útero, os ovários, as trompas. Só depois que a mulher de Palob ficou grávida é que começou a nascer gente, pois antes não nascia ninguém.

Palob fez os órgãos sexuais do homem e da mulher. Usou o frutinho barikab para fazer os testículos e o suco do barikab para fazer sêmen, lob. Para fazer os líquidos femininos usou o leite do conquinho pahab ikor.

Foi Palob também quem inventou a morte. A morte não existia, até que um dia fez um homem morrer. O irmão enterrou-o na roça e pôs-se a chorar. Palob o viu e perguntou:

– Por que você está chorando?
 – Porque meu irmão morreu.
 – Fui eu mesmo que mandei morrer – disse Palob. E mandou o que tinha morrido levantar de novo.
 O irmão que chorara ficou doido de alegria e perguntou a Palob:

– Por que você faz isso conosco, traz a morte?
 – Porque se você tiver muitos irmãos, não vai caber no mundo, tem que diminuir um pouco – explicou Palob.

A partir deste dia todos começaram a morrer. A mãe do morto tinha feito muita panqueca mamê e o morto vinha a comer. Sumia todo o mamê, a comida acabava. O pai estranhava muito e perguntou a Palob por que sua comida desaparecia.

- É seu filho que está comendo! – contou Palob.
- Está vivo ainda?
- Está enterrado!
- Então por que não vem aqui? Vou chamá-lo.

Quando o morto chegou, a mãe perguntou:

- Você morreu, como é que está comendo toda a comida que faço para seu pai?

Desde então, os mortos não comem mais a comida dos vivos. Se a mulher não tivesse dito nada, até hoje os mortos estariam comendo na casa dos vivos. Voltariam, mesmo depois de enterrados. O pai reclamou com a mãe:

- Por que fez isso com nosso filho? Se você não tivesse dito nada nosso filho voltaria; agora desapareceu para sempre (MINDLIN, 2007, pp. 122-125).

São muitas as histórias desse tempo, diversas personagens importantes, e nas conversas com os anciãos várias dessas histórias se revelam²². Mas este, tido como o mito da origem, também conhecido como a história da captura dos ossos, é certamente o mais comumente mobilizado quando eles querem apresentar quem são e de onde vieram. Em primeiro lugar porque este esforço de Palob para recuperar os ossos de seus filhos e recriar a humanidade serve de imagem muito potente para descrever o próprio esforço da geração que viveu a experiência do Contato e enfrenta seus desafios até hoje. Assim, essa narrativa ajuda os seus interlocutores não-indígenas ao mesmo tempo a entender tanto a sua origem quanto as suas lutas atuais, pois ela evidencia a dinâmica dos processos culturais tradutórios nas suas relações com os “brancos” (*yaraey*).

Em segundo lugar, esse mito é potente pois ele inaugura a divisão por linhagens, ou clãs²³, que tem grande centralidade na organização social paiter. Ao mesmo tempo que ele dá

²² Um conjunto bastante denso de narrativas míticas dos Paiter pode ser encontrado no livro de Betty Mindlin, *Vozes da Origem* (2007), o primeiro trabalho de registro dessa natureza. As narrativas foram traduzidas em versões para o português com alguns poucos registros ao final em língua tupi-mondé. Mais recentemente, Cédric Yvinéc se propôs a apresentar um apanhado de 38 mitos em tupi-mondé, com traduções mais “literais” em francês, partindo das referências de Mindlin e de narrativas que ele registrou durante seu doutorado. Estes se encontram no volume 2 de sua tese (YVINÉC, 2011, pp. 693-814).

²³ Há um certo debate sobre o quanto este termo “clã” seria adequado para pensar a organização social paiter. Yvinéc o emprega em sua tese de doutorado argumentando que tais grupos apresentam a maioria das características comumente associadas ao termo (YVINÉC, 2011, p. 41, nota 29). Como é já de uso corrente nas etnografias sobre os povos falantes de tupi-mondé e, sobretudo, por ser de uso bastante corriqueiro pelos próprios Paiter, empregarei o termo ao longo de toda a dissertação. Vale notar, adiantando uma discussão que proponho mais adiante, que os nomes dos clãs paiter tem sido mobilizados cada vez mais também como marcadores sociais de diferença. Ao longo dos anos, pude observar, mesmo de longe, como muitos jovens,

sentido àquilo que os une – serem originários do mesmo demiurgo – desestabiliza logo em seguida essa mesma “unidade” já que as onças não misturaram os ossos de qualquer maneira mas os organizaram de acordo com o que viria a ser cada linhagem. É assim que quando o veado-campeiro os recupera, o faz recapturando cada conjunto de ossos em separado. Ao soprar vida novamente aos ossos, Palob faz surgir os clãs de cada conjunto e segundo, também, uma ordem específica: primeiro os Gamir, depois os Gamep e então os Makor.

O mito de origem [M1] revela também um elemento importante da noção de corpo paiter em ligação direta com a própria constituição dos clãs. Entre as categorias que designam as partes corporais paiter, algumas têm um papel determinado na transmissão de atributos e capacidades específicas. Segundo Yvinéc (2011, p. 61), essa diferenciação na transmissão e preservação de qualidades se vê particularmente no par de opostos empregado para designar a materialidade de um ser vivo: *-yõma*, a “carne”, e *-kâr*, os “ossos”. A “carne” designa qualquer parte comestível de um animal ou humano e que, portanto, circula entre seres vivos que as consomem sem, com isso, conferir alguma especificidade ou identidade ao indivíduo. Os “ossos”, entretanto, parecem carregar determinadas propriedades específicas e não individuais. Isso fica claro justamente no mito de origem que vimos. São os ossos que conferem a especificidade de cada clã. São, portanto, “espécies” e não indivíduos que foram recriados pelo sopro de Palob.

Por fim, esse momento da recriação da humanidade e de sua divisão em clãs é também o momento em que Palob dá a eles as “leis”, ou seja, o conjunto de regras que lhe é próprio. Durante toda a minha pesquisa, os meus interlocutores utilizavam a palavra “lei” para se referir a essas regras, essencialmente regras de como relacionar-se, sempre associando a ela o entendimento de que constituem um modelo de como todos os filhos de um clã, e dos Paiter de modo geral, devem agir e, ao fazê-lo, reproduzir, ou fazer circular tais regras para as gerações seguintes. Para De Renesse (2017), essa recaptura dos ossos e o novo sopro de vida que Palob lhes dá não seria apenas o ponto de partida do processo genealógico, por inaugurar as regras de alianças que determinam como os humanos da criação devem se reproduzir. É também o evento que marca o surgimento de trajetórias históricas diferentes para cada linha agnática, fornecendo assim “o roteiro para os acontecimentos desse processo histórico que consiste, para o essencial, em exterminar inimigos e conviver com as pessoas, ou, ao contrário, em confundir essas regras e sair de sua história” (DE RENESSE, 2017, p. 80).

especialmente, passaram a empregar o nome de seu clã como um sobrenome adicional ou até mesmo a omitir o “Paiter”, mantendo apenas o nome do clã como sobrenome nos seus perfis online em redes sociais, por exemplo.

O parentesco agnático, que torna uma união incestuosa, é determinado assim não só de forma relacional, mas também por pertencimento a um clã, cada um designado por uma espécie natural. A lógica das relações que governam o casamento avuncular é, portanto, complexificada pela existência de classes. A associação clânica se herda de forma patrilinear sendo, portanto, clãs exogâmicos. Sua função não é apenas matrimonial, pois desempenham um papel importante nos rituais e festas, como veremos no capítulo 2. Além dos três, Gamir (marimondo branco), Gamep (marimondo preto) e Makor (taboca, uma espécie de bambu da Amazônia), há um quarto clã chamado Kaban (nome de uma fruta amarela regional, provavelmente a mirindiba), cuja “autenticidade” é motivo de grande debate entre os Paiter, justamente por ter surgido fora do tempo mítico, supostamente fruto do rapto, por um gamep, de uma mulher cinta-larga²⁴.

É por tudo isso que o pertencimento a estes grupos patrilineares não só segue sendo absolutamente central à organização social paiter, como também vem assumindo o papel de um marcador de identidade muito importante, sobretudo a partir da “pacificação” e demarcação da terra e a consequente concentração territorial. Por dois motivos principais: os desafios e disputas políticas no âmbito da gestão do território e de seus atividades produtivas e, de modo relacionado, por conta das diferenças na forma de abordar o diálogo e enfrentamento com o Estado e demais agentes não-indígenas, tendo neste último, uma papel cada vez mais presente as políticas culturais, como veremos em detalhes no transcorrer desta pesquisa. Para além de suas ligações de parentesco específicas e natureza de continuidade genealógica, os clãs paiter vêm assumindo também o papel de denominações que ajudam a marcar as diferenças internas enquanto buscam manter uma alteridade necessária, dialogando assim com os casos bororo (OVERING, 1981), wari’ (VILAÇA, 2006) e palikur (CAPIBERIBE, 2009)²⁵.

O relato do ancião Iba Suruí ilustra bem a natureza dialética da origem enquanto Paiter e enquanto membro de um de seus clãs – no caso dele, Gamir:

Assim alguém me contava a história. Sei daquilo que me contaram. Disseram que foi Palob quem nos criou. Ele disse que surgimos segundo o plano de Palob. Ele disse que por isso nós, Paiter, temos origem. Ele me disse que foram as onças, meko, que, ao comerem as pessoas, organizaram os ossos: os ossos dos Gapgir [Gamir], os ossos dos Gamep. Assim, Palob

²⁴ Ironicamente, o clã Kaban é na atualidade o mais populoso, abarcando cerca de 45% da população, seguido pelos Gamir (30%), Gamep (20%) e Makor (5%) (YVINÉC, 2011, p. 41). É por isso que atualmente quase todas as uniões matrimoniais se fazem entre os Kaban e os outros três clãs, mas em poucas gerações passadas eram numerosas também entre Gamir e Gamep e destes com os Makor.

²⁵ Agradeço a Artionka Capiberibe por ter trazido tais referências comparativas à minha atenção.

fez Kaban, fez Gamep, fez Agoiey, fez Watanr e também nos fez, os Gapgir, todas as raças de humanos que existem.

Disse-me ele que por isso devemos seguir nossas origens: “Como você deve chamar os seus filhos, quando eles existirem?”, assim ele me disse. “Você deve dizer a eles que somos Paiter, somos Gapgir, e assim eles também, no futuro, devem passar isso aos filhos deles, para que sejamos sempre um só.” É assim, meu pai me disse que eu sou Gapgir, sou Paiter, e assim quando meu filho nascer devo passar o mesmo conhecimento para ele, dizer para ele que somos Gapgir e assim também ele deve fazer quando o filho dele surgir e assim sucessivamente, no futuro.

(...)

Estou contando conforme alguém me contou. Meu pai me falava assim quando eu já tinha entendimento das coisas. Então ele me disse: “O que você entende que é? Da sua origem? Você é Paiter”, ele me disse. “Você é Gapgir, pelo fato de eu ser Gapgir. Quem me fez foi Gapgir e por isso eu sou Gapgir e também por isso você é Gapgir”, ele disse. “Eu não estou contando nada que não seja verdade. Você tem que saber quem você é.” Ele disse assim para mim. Depois de nós, vêm os Gamep, eles também devem repassar esse conhecimento para os seus filhos. Da mesma forma que passamos conhecimentos para os nossos. E assim todos nós devemos saber da nossa origem (Iba Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 29).

Saber a qual clã se pertence e, com isso, saber-se Paiter é o ensinamento mais essencial que um filho recebe de um pai e por isso a importância do mito de origem e motivo pelo qual praticamente toda criança paiter o conhece bem. O que se segue a esse fato incontestado é uma reflexão sobre o motivo de terem “brotado do nada”. Se brotar “do nada” não parece dar pistas de qualquer finalidade, por outro lado, o fato desse brotar ter se dado por vontade de Palob abre espaço para se especular sobre a sua motivação. Gaserê Suruí, ancião do clã Gamir, não hesita em sua aposta: a motivação é a festa:

Palob deu a eles [os Gapgir] a sabedoria de confeccionar arco, flecha e seus enfeites. Fazer acabamentos e colocar penas. É por isso que os Gapgir tinham arco e flecha, para que pudessem caçar. Depois Palob deu a sabedoria de fazer *iatir*, de cultivar os produtos para fazer *iatir*, por isso têm essa sabedoria. O dom de fazer *iatir* foi dado por ele para a mulher. Ele deu ao homem a sabedoria de manter autoridade sobre ela. E a ela a autoridade de servir *iatir* e por causa disso as pessoas tomam *iatir*. E, bebendo, as pessoas faziam rodas de cantos. Os Gapgir faziam rodas de cantos, bebendo *iatir*. Bebiam porque tinha quem servisse bebidas a eles. Então as pessoas eram felizes, por causa das festas, isso era a felicidade das pessoas. Será que isso é certo? As pessoas serem felizes porque vivem em festas? Às vezes falo para minha companheira: “As pessoas não são felizes porque não vivem mais em festa, não fazem mais *iatir*. Será que a felicidade das pessoas está nas festas de *iatir*?”. Assim comento com ela. Por que será? Talvez porque Palob tenha feito assim, tenha decidido que a vida fosse assim! (Gaserê Suruí, em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 47).

Em sua reflexão, Gaserê vai revelando como tudo, desde as artes manuais até a divisão sexual do trabalho, está subordinado ao fim último de fazer festa e ser feliz. Disto o Tempo da Floresta estava repleto.

O Tempo da Floresta ou o Tempo Antigo

Vista aérea de uma aldeia paiter pouco antes do Contato (Foto: Possidônio Bastos).

Era muito bonita a vida dos Paiter. Na floresta buscavam seus alimentos, comiam yokahb (patoá), comiam abiah (pama), assim os Paiter faziam e por isso tinham saúde. Bebiam iatir, faziam mâme, comiam de tudo. Outros caçavam. Nossos maridos traziam carne para nós. Os Paiter se reuniam para comer carne. Tinha muita atividade para fazer. Os Paiter eram muito felizes, porque reinavam (Pamadjeron Suruí em SURUÍ et al., 2016, p. 233).

Nas falas dos mais velhos, como a da anciã Pamadjeron, a floresta (*gara*) é o locus do movimento e por isso, da felicidade. É onde, quando jovens, escapavam para namorar na privacidade que só a mata fechada podia lhes proporcionar. Não é à toa que eles se referem a tudo que existia antes dos eventos que inauguraram o Contato como o *Tempo da Floresta*. Justamente porque era a floresta que determinava o transcorrer dos dias e o movimento de suas vidas. Era a floresta que ritualizava a existência, literalmente, pois era na floresta que a grande diversidade de rituais se dava, especialmente o *mapimaií* (criação do mundo, que veremos em detalhes no próximo capítulo), o *ngamangaré* (roça nova), o *soeyatê* (festa para o pajé controlar os espíritos da aldeia), o *ytxaga* (pesca com timbó), dentre outros. São estes e

outros rituais paiter que impunham o ritmo da vida e com isso o movimento, aliado ao fazer cotidiano intenso, como veremos a seguir, que juntos são tidos como a fonte da felicidade no pensamento paiter.

Com a intensificação dos efeitos negativos do Contato, muitos anciãos, e até mesmo adultos que não vivenciaram o Tempo da Floresta senão pela memória viva de seus pais, a floresta também assume o lugar discursivo de contraste a tudo que se associa ao mundo dos brancos (*yara ey*), como se evidencia, por exemplo, nas falas de Yab-alapixah e Pamadjeron:

Viver na floresta não é o mesmo que viver no meio dos *yara ey*, é uma vida totalmente diferente. Era do nosso jeito. Nossa maneira de viver não era como hoje, vida de *yara*. Plantávamos, nos alimentávamos de raízes, de cará, batata, mandioca, bebíamos *iatir*, realizávamos *metareilá*. Assim vivíamos e assim viemos seguindo nossa vida. (...) Como falei, a vida dos Paiter na floresta era diferente, não havia doença, fazíamos uso dos medicamentos tradicionais: *gabeypagah*, *matxag-lipeh*, *moraptapoh*. Tínhamos todos os tipos de medicina na floresta. Assim vivíamos, fazendo tratamento, por isso não tínhamos doença. (Yab-alapixah Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 107).

Antigamente era uma outra vida, mas hoje o Paiter nada disso faz, vivemos no meio dos *yara ey* e parece que vivemos na miséria. Antigamente as pessoas se reuniam para a colheita, se reuniam para comer milho verde, *meguir*. Quando tinham que fazer roça, se reuniam para fazer roça, e depois também se reuniam para beber *iatir*, assim faziam. Esse era o afazer dos Paiter: se reuniam para colher frutas na floresta, se reuniam para comer pama. Assim faziam, colhiam e depois comiam. Os Paiter viviam fazendo de tudo e por isso tinham saúde, viviam sem enfermidade. Depois, quando nos misturamos com o *yara*, passamos a viver doentes. Antes não era assim, vivíamos em paz, éramos felizes na floresta e ainda temos isso dentro de nós, porque trazemos essa herança. Os Paiter viviam realizando festa de *iatir* até nos misturarmos com o *yara* aqui. Partilhávamos quase tudo. Vivíamos todos enfeitados com nossos belos adornos. Antigamente tínhamos vida e vivíamos com responsabilidade, seguíamos nossos princípios. Assim vivíamos (Pamadjeron Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 234).

É marcante em ambos os relatos a ênfase na saúde que tinham nesse tempo, em oposição ao tempo inaugurado pelo Contato que começa com um grande massacre por doenças infecciosas trazidas pelos brancos, sobretudo sarampo, e chega aos dias de hoje com epidemia de tuberculose, doenças parasitárias e muitas crônicas causadas pelo sedentarismo e pela alimentação industrializada dos brancos, como hipertensão, diabetes e disfunções renais (esta última em grande ascensão recentemente). Ao contrário, a saúde do tempo antigo é diretamente relacionada com a alimentação tradicional, as raízes, mandioca, cará, as deliciosas panquecas de milho (*mãme*), as frutas, o mel, mas também com os modos de fazer, como o roçado, as colheitas coletivas, a caça, as festas de *iatir* (cerveja de mandioca, cará ou

milho), dentre outros. Todas essas atividades são precedidas do verbo *reunir* na fala de Pamadjeron que sintetiza com clareza ao final: “Partilhávamos quase tudo”. É antes de tudo sua natureza de intenso e cotidiano fazer coletivo que confere a saúde, na concepção paiter, que tanto ela quanto Yab-alapixah descrevem.

Isso obviamente não significa que a vida na floresta era sempre pacífica, muito pelo contrário, era marcada por conflitos internos e por guerras com outros vizinhos tupi-mondé, como lembra a anciã Ibekain Suruí:

Foi assim: os Paiter andavam e construíam tapiris no meio da mata, porque outros povos nos atacavam! Nesse tempo estávamos dispersos, as famílias andando, mesmo assim o povo estava unido. Foi nesse tempo que outro povo atacou uma das aldeias. Eles nos atacavam quando fugíamos, eles roubavam todos os nossos pertences. Esse povo era o Cinta Larga. Eram eles que roubavam nossas coisas, as redes. Durante algum tempo os Paiter tinham medo dos ataques, assim fugiam em grupos separados, até que resolveram unir-se novamente. Esse foi o começo, antes do contato, antes de nos misturarmos com os brancos. Somos esse povo (Ibekain Suruí, em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 237).

A ênfase na reunião e na partilha, características fundamentais do viver na floresta, também serve de repertório para críticas bastante apuradas sobre o estado atual da política interna paiter e para contrastar com o tempo que viria na sequência: o Tempo do Medo ou das Correrias. Ao contrário dos conflitos que já faziam parte da vida paiter, eles agora se intensificam e se condensam para além dos contextos “tradicionais” e com vários outros grupos incluindo os primeiros encontros violentos com brancos. Dito de outro modo, se antes os conflitos, internos ou externos, seguiam, por assim dizer, as regras do jogo, agora, com o Tempo das Correrias, as regras do jogo mudam drasticamente. Tal é a força dessa ruptura que os Paiter são forçados a fugir de seu território tido como ancestral.

O Tempo do Medo ou o Tempo das Correrias

As narrativas do povo Paiter Suruí contam que os ancestrais migraram da região de Cuiabá, fugindo dos *yaraey*. Nessa movimentação houve muita guerra e conflitos com os outros grupos indígenas e não indígenas que já habitavam a região. É este o tempo conhecido como o Tempo das Correrias.

Embora faltem dados que comprovem esse movimento dos Paiter, é possível que eles tenham emigrado da região de Cuiabá para Rondônia fugindo das tentativas de persuasão dos

missionários portugueses ou mesmo de lutas entre outros povos indígenas inimigos. Sobre a perseguição desses “homens brancos”, há relatos de velhos sabedores (*korubey*) que, rememorando histórias de seus pais e avós, contam que, durante a fuga, os Paiter entraram em choque com outros grupos, indígenas e não-indígenas. Nessas *correrias*, como eles chamam, muitos povos se fundiram a outros, para sobreviver, outros foram dizimados ou mudaram de nome e outros ainda se dividiram em grupos distintos.

A busca por uma nova terra ocorreu, conforme relatado em Mindlin (2006), via fluvial, com barcos de casca de árvore que, muitas vezes, viravam afogando os tripulantes. Os Paiter fugiram de guerras com os desbravadores e com os indígenas Nambiquara. Porém, ao chegarem a Rondônia, tiveram que guerrear com os Zoró para conseguir um novo território onde morar.

Em um estado de perigo e medo constantes, e com deslocamentos forçados e estratégias de arranjos grupais para fugir da morte, não há tempo, espaço ou partilha necessários para que a festa tenha lugar. É por isso que Gaami Suruí sentencia: “Acabou a festa”:

A partir daí não viveríamos mais em alegria. *Acabou a festa*, comíamos muito mal, quase não dormíamos, com muito medo. Esse tempo eu vivi, chegou a tristeza, mais preocupação. Então, o que foi que aconteceu? O povo Suruí se dividiu, um grupo por ali, outro grupo por ali, outro ali. Eram três grupos para que algum pudesse escapar caso fossem atacados. Era essa a estratégia para proteger o povo, para se defender. Então esses grupos andavam separados. E os guerreiros continuavam a perseguir o homem branco (Gaami Anine Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 150 – grifo meu).

Essas correrias culminaram com a ocupação do território tido como tradicional, ou *garah* (“floresta”), que parece ter sido ao longo da primeira metade do século XX, o encontro entre rios que separa a bacia do Rio Machado das do Rio Madeirinha, Branco e Roosevelt. É nesta zona de pequenas colinas, algumas vezes íngremes e sempre cobertas de floresta densa, que a maioria das aldeias foi estabelecida. Este território parece ter assumido a forma de uma banda orientada do sudeste para o noroeste, na qual os Paiter mudaram-se desde o final do século XIX. Esta banda é limitada por um lado pelo Rio Machado e por outro pelo Rio Roosevelt.

A ocupação desse novo território e a esperança de que dele germinasse um novo Tempo da Floresta não foram suficientes frente aos conflitos cotidianos que se seguiram com colonos, seringalistas e outros não-indígenas. Para ilustrar, Mindlin (1985) reuniu alguns relatos de diversos ataques ocorridos contidos nos primeiros documentos que registram a

história dos Paiter antes do contato oficial de 1969. Como não poderia deixar de ser, sua quase totalidade se refere a ataques sofridos pelos colonos e seringalistas. A primeira referência escrita data de 1948 e relata o fato de cinco indígenas paiter terem atacado e roubado um seringueiro em Nazaré. Em 1951, foi noticiado que, possivelmente, os Paiter haviam matado o filho de um seringalista de Cacoal. Em 1960, os Paiter, provavelmente, confundidos com os Cinta-Larga, segundo os relatos dos moradores, fizeram uma vítima perto de Pimenta Bueno. Em 1961, os Paiter novamente confundidos com os Cinta-Larga, queimaram a estação José Bonifácio. Em novembro de 1967, os indígenas mataram uma pessoa em Pimenta Bueno e duas em Riozinho.

No entanto, ao conversar com os Paiter, anciãos e adultos que viveram durante essa época, é possível reunir um número muito maior de ataques sofridos pelos indígenas, inclusive tragédias familiares que são lembradas com forte emoção até hoje, como o assassinato por colonos de Oreia, um dos irmãos de Gaami, chefe Makor, em represália ao seu relacionamento amoroso com uma mulher branca. Essa pressão por todos os lados, desde os povos tupi-mondé vizinhos, cada vez mais próximos, até os colonos e outros invasores, atrelado aos males dos *yaraey* (“brancos”) que se faziam sentir cada vez com mais força, levou alguns líderes paiter a se renderem às investidas da frente de “pacificação” da FUNAI, liderada pelo sertanista Francisco Meirelles, inaugurando assim o Tempo do Contato e, com ele, o fim do mundo paiter como o conheciam.

O Tempo do Contato

Essa é minha história, tem muita coisa boa, mas muita tristeza também, por isso quando eu falo, eu choro, me emociono por tudo o que passei. Ainda sinto dor dentro de mim por tudo que passei, por tudo que vi com meus próprios olhos. Muita morte. Muita morte dos líderes, muita morte das pessoas, das crianças, adultos. – Gaami Anine Suruí (SURUÍ et al., 2016, p. 176).

É um remake permanente. Alguns grupos viveram o roteiro há séculos, outros estão só nas primeiras cenas. Mudam os trajes, os atores e a linguagem. Como a tragédia clássica, essa que não se repete como farsa, o primeiro contato é um drama que se entende em qualquer época. Daí em diante, tudo é particular: cada uma das sociedades indígenas elabora à sua maneira e em vários registros sua entrada na modernidade. Em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história. – Manuela Carneiro da Cunha (CARNEIRO DA CUNHA, 2002, p. 7).

Durante a expansão desenvolvimentista da região amazônica na época da ditadura militar, os numerosos choques protagonizados pelos povos indígenas da região contra os interesses capitalistas, em forma de ataque a colonos e extrativistas, serviram de pretexto para o esforço de “pacificação” dos indígenas. Segundo Mindlin (1985), o processo de atrair os Paiter iniciou-se em 1968, num contexto de massacres e destruição de grupos originários da floresta, atendendo aos interesses dos seringalistas, dentre outros colonos que ocupavam a região desde as frentes de expansão. Foi somente no dia 7 de setembro de 1969 que os sertanistas e indigenistas da FUNAI, Francisco Meirelles e Apoena Meirelles, realizaram o primeiro Contato oficial com o povo Paiter. O lugar onde ocorreu esse primeiro encontro ficou conhecido por eles como *Nambekó-dabadakibá*, que significa “o lugar onde o facão foi pendurado” e que corresponde hoje ao território da aldeia makor (linha 12).

Primeiro Contato dos Paiter com não-indígenas (Foto: Jesco von Puttkamer / Acervo IGPHA-UCG).

Para melhor compreender como esse momento crítico impactou na vida dos Paiter, é preciso ir além dos registros históricos e buscar outra abordagem metodológica: as reflexões geradas por uma bibliografia que se insere no âmbito de uma assim chamada virada afetiva na antropologia²⁶. Essa me pareceu uma aposta adequada quando lembrei de uma frase que

²⁶ *Affective turn* é um movimento que surge a partir dos anos 2000 reunindo diferentes abordagens teóricas existentes relacionadas à questão dos afetos, entendidos como “forças corpóreas pré-individuais que aumentam ou diminuem a capacidade do corpo de agir” (CLOUGH, 2010, p. 207, tradução minha), distintas da emoção que teria uma natureza mais individual. Há uma ênfase dada por diversos autores, sobretudo os que recuperam a

Ailton Krenak me disse certa vez: “o Contato é um trauma do qual os índios jamais se recuperam”. Longe de querer supor a generalidade de tal afirmação e sem ignorar seu caráter eminentemente político, as palavras escolhidas por Krenak certamente nos oferecem uma pista para pensar a experiência do Contato vivida por povos indígenas para além apenas de seus efeitos na vida prática. De modo análogo, a afirmação de Manuela Carneiro da Cunha, com a qual abro essa reflexão, de que, tal qual uma tragédia clássica, o primeiro contato é um “drama que se entende em qualquer época”, também chama a nossa atenção pelo seu emprego de linguagem. Tragédia, drama, trauma. Categorias certamente não-indígenas mobilizadas para se pensar a experiência deles. Mas, será que de fato temos dimensão do que foi essa experiência de Contato para os próprios povos indígenas? Tenho dúvidas de que se trata de um drama que se entende em qualquer época, sobretudo se para isso empregamos categorias tão exógenas. Será que não seríamos capazes de uma compreensão melhor se buscássemos desvendar como de fato esses grupos articulam e elaboram essas experiências, não apenas em pensamento, ações, omissões e palavras, como indicou Manuela Carneiro da Cunha, mas também em emoções, em afetos? Se nossa suposição estiver correta, significa que para isso teríamos forçosamente que buscar, nesse processo, as categorias êmicas mobilizadas para se falar sobre e se reviver tais emoções.

É assim que penso que um olhar para as emoções e os afetos poderia oferecer uma nova perspectiva sobre o que foram essas experiências de contato para além das estatísticas, dos terríveis casos de violência, de discussões sobre suas consequências práticas e políticas. Isso me parece particularmente relevante e viável no meu campo, dado que os Paiter foram submetidos ao Contato apenas em 1969, portanto muito recentemente. Muitos dos meus interlocutores viveram diretamente essa experiência; eram já adultos, no caso dos atuais anciãos, ou jovens, no caso de muitos dos atuais chefes clânicos. Portanto, suas memórias daquela época permanecem bastante vivas.

Tal enfoque na etnologia indígena, como apontou Michelle Rosaldo (1984) e como se revela em Joanna Overing (2000), por exemplo, requer a superação da dicotomia natureza/cultura (*nature/nurture*). Um caminho é recorrer à própria definição antropológica de emoções proposta por Michelle Rosaldo em 1984, de acordo com a qual elas são: “respostas auto-referentes e parcialmente físicas que são, ao mesmo tempo, aspectos de uma atitude

perspectiva de Spinoza, em separar afeto e emoção (*idem*). Para os propósitos da minha pesquisa, vejo interesse nesse movimento mais especificamente para entender a trajetória dos Paiter pois essa perspectiva faz emergir questões que talvez sem esse recorte afetivo ficassem silenciadas ou pouco visíveis. Não se trata, assim, de empregar o afeto, como conceito analítico, para a compreensão central do problema da minha pesquisa, com o qual pouco se relaciona, e sim de emprestar da virada afetiva um ‘par de óculos’ para vislumbrar especificamente a trajetória de violências dos Paiter por outros ângulos.

moral ou ideológica; as emoções são sentimentos e construções cognitivas, ligando pessoa, ação e meio sociológico”²⁷ (ROSALDO, 1984, p. 138 – tradução minha). Logo, é fundamental perceber que as emoções não são meros estados de sentimento mas antes parte de um processo de interação com o contexto, constituindo respostas afetivas ao que ocorre no contexto envolvente e representações cognitivas dos significados individuais dos eventos. Nosso objetivo aqui é tomar por contexto justamente a experiência de Contato a que foram submetidos os Paiter a partir de 1969. Para tanto, vou me basear em minhas pesquisas preliminares de campo em três aldeias paiter principais, mas, sobretudo, nas memórias dessa época contidas no livro recém-publicado *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* (SURUI *et. al.*, 2016), criado por 17 anciãos e anciãs paiter.

Esse contexto é fortemente marcado pela temporalidade e pela espacialidade. Não é à toa que essa experiência é sempre referida por eles como “o tempo do contato” ou tudo o que veio antes como “o tempo em que a gente vivia como Paiter”. Vários dos capítulos do livro de memórias do Contato têm por título essa marcação temporal: “tempo da origem”, “o tempo do conflito”, “o começo dos tempos”, “o tempo antigo”, “o tempo das correrias”. Podemos entender essa natureza do contato como marcador de tempo nos voltando para o argumento central de Johannes Fabian (2013). Para o autor, sempre que os aparatos teórico-metodológicos da antropologia são considerados, seja no âmbito etnográfico ou na sua produção textual em geral, deles se percebe uma condição desigual que, implícita e prontamente, se estabelece entre os sujeitos pesquisador-pesquisado em diálogo: a negação da *coetaneidade*, termo que o autor emprega para designar a junção significativa das palavras contemporaneidade e simultaneidade e sincronicidade. Essa condição assimétrica na interação, de acordo com Fabian, reproduz as relações de poder e dominação historicamente concebidas entre Ocidente e não Ocidente, e assim acaba por refletir-se, dentre outros, na própria antropologia. Mas, mais do que isso, vemos essa assimetria pautar as próprias políticas de Estado em relação aos povos indígenas. Ela funda e justifica uma temporalidade hierarquizante do outro, evidentemente cristalizada no discurso dos detentores do saber-poder.

Ora, o que é o contato se não a violência que busca, à força, inserir as sociedades outras no regime de tempo dominante? Por isso é preciso construir uma imagem *fora do tempo* do outro para justificar a sua dominação. Querer trazê-los para o *nosso tempo* é o maior atestado de alocronismo, pois ignora que eles já estão no mesmo tempo que nós, mas apenas lidam com esse tempo diferentemente, a partir de diferentes modos de existência. Essa

²⁷ “(...) *self-concerning, partly physical responses that are at the same time aspects of a moral or ideological attitude; emotions are both feelings and cognitive constructions, linking person, action and sociological milieu*”.

diferença não nega a coetaneidade, sobretudo se incluirmos na equação a questão espacial²⁸. O que os pressupostos das políticas indigenistas do Estado brasileiro – e o imaginário social do país, dialeticamente relacionados – implicam é justamente que o contato é a única maneira desses povos fazerem a passagem de fora do tempo para dentro do tempo, de inaugurar a sua “entrada na modernidade”. Parece-me que é justamente por negar o tempo do(s) outro(s) que a experiência do contato é tão violenta, simbólica e materialmente.

Por isso, dentro de uma dinâmica de amplitude mundial sob a hegemonia de uma visão única de mundo, me parece que a proposta crítica de Fabian só pode realizar-se aliada a uma abordagem que nos permite verdadeiramente *levar a sério* os nossos interlocutores. Por isso me parece estar à altura desse desafio a aposta ontológica, ou seja, uma abordagem que busca partir dos pressupostos daquilo que existe, e dos modos de existência daí resultantes, dos coletivos com os quais produzimos conhecimento.

Essa busca por uma maior simetria é importante sobretudo se lembrarmos que a questão dos efeitos do contato dos povos indígenas no Brasil se enquadra na problemática do pós-colonialismo. O prefixo “pós”, para McClintock (2010), está também assombrado pelo fantasma do tempo linear, reduzindo, assim, as culturas dos povos a um tempo preposicional, fazendo do colonialismo o marcador histórico determinante. No nosso caso, o momento do Contato é este marcador histórico, com a complexidade de que há vários momentos de contato ao longo da história dependendo do povo indígena em questão e de suas relações com a sociedade envolvente. Não há, assim, uma única experiência de contato. Isso nos remete a outra crítica de McClintock: o termo pós-colonial é raramente usado para significar multiplicidade, o que parece ser um paradoxo já que o termo se constitui no discurso do hibridismo e do ‘multiculturalismo’, lacuna revelada pela proliferação de expressões singularizantes como “a condição pós-colonial”, “o intelectual pós-colonial”, “a situação pós-colonial” e “o outro pós-colonial” que diluem a imensa variedade de histórias e condições dos sujeitos pós-colonizados. O mesmo poderia ser dito, no nosso caso, do termo “pós-contato”, que pode ser entendido como um dos desdobramentos dessas outras expressões na medida em que, tal qual a experiência colonial, trata o encontro com o opressor como marco histórico determinante. Assim, a categoria pós-colonial, usada no singular, acaba por revelar abstrações genéricas e com isso encobrir nuances fundamentais como o lugar não só das mulheres (que é

²⁸ Basta lembrarmos do caso dos povos indígenas em situação de isolamento. A rigor, não são isolados, estão *em isolamento*. Isto porque trata-se de uma busca ativa, a muitas custas, de se manterem dinamicamente em uma distância espacial ‘ótima’ em relação à sociedade envolvente. Essa busca é possivelmente motivada pelo desejo de continuar a reger suas vidas e destinos a partir de seus próprios modos de existência, o que inclui temporalidades próprias. Portanto, coetâneos, mas *diferentemente* coetâneos.

o enfoque de McClintock) mas das sociedades indígenas e várias outras coletividades para as quais foi negado igual acesso aos direitos e recursos do novo Estado-nação, contrariamente ao que pregava a retórica de unidade popular dos discursos nacionalistas anticoloniais. Haveria, portanto, uma ambivalência de sentido do prefixo “pós” na sua dimensão dupla que implica uma consequência temporal, como o que vem depois, e uma ideológica, como algo que foi superado. A segunda implicação tem sido a mais contestada pois, se as desigualdades do regime colonial não desapareceram, talvez seja prematuro proclamar o fim do colonialismo²⁹.

Assim como não há uma única experiência de contato, ele também não se efetiva em apenas um único evento, mas trata-se de um processo composto por múltiplos eventos. Gasalab Suruí descreve essa dinâmica muito bem em seu relato da época:

Então, assim fez o *yara*: cada vez que pendurava os facões, ele fazia isso em lugar diferente e cada vez mais próximo, mais adiante, mais adiante e mais adiante. Assim ele fez, até chegar à beira do rio. Ali, na beira do rio, ele pendurou facões em um tapiri, e do outro lado ficou observando as pessoas pegarem os facões pendurados. Assim fizeram o contato. Do outro lado do rio, os *yaraey* nos chamavam para pegar facões. Assim fizeram. As pessoas travessaram o rio e chegaram mais perto para pegar facão. Eles, os que fizeram o contato, contavam que enquanto estavam pegando facão alguém sempre ficava com o arco armado, pronto para flechar. Temiam ser agarrados à força, mas o contato foi pacífico (Gasalab Suruí em SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 94).

Enquanto se dava esse cerceamento gradativo da frente de “pacificação” da FUNAI, os grupos indígenas inimigos dos Paiter, como os Zoró, Cinta-Larga e Gavião-Ikolen, seguiam em conflito com eles, de modo que podemos dizer que o Tempo das Correrias e o do Contato se sobrepõem e entrecruzam. Todos estavam guerreando entre si e ao mesmo tempo sendo sujeitos à estratégia da FUNAI:

Naquele mesmo tempo, enquanto vivíamos os conflitos com os inimigos, um outro grupo de guerreiros fez contato com os *yaraey*, da FUNAI. Esse outro grupo estava recolhendo os presentes: facão, machado, espelho e até boneca. Cada grupo de guerreiros estava em sua tarefa: uns guerreando com os inimigos e outros recolhendo presentes.

Os guerreiros iam atrás dos presentes, ninguém parava quieto. Pegavam facão, panela... o tempo todo era só guerra ou ir atrás dos presentes. Parecíamos loucos. Ninguém ficava na casa, na aldeia, ninguém cuidava da roça, das coisas. Não havia paz.

²⁹ Para McClintock (2010), é mais interessante pensar o pós-colonial como a contestação da dominação colonial e os legados do colonialismo e usar o termo com a consciência de suas lacunas e ambigüidades. Ele é útil, para a autora, para designar um processo geral com características partilhadas, mas nunca desenraizado de localidades e temporalidades específicas, pois assim obscureceria as relações de dominação que busca desvelar.

Era tempo de guerra, poucas pessoas estavam na aldeia e os Cinta-larga atacaram. Por isso o povo mudou para outro lugar, ali pertinho. Depois disso houve outro ataque, de outro grupo inimigo, sem ferir ninguém. Não havia mais saída. Cada vez que fugíamos, chegávamos mais perto dos *yaraey* (Gathag Suruí em SURUÍ *et. al.*, p. 79).

O mesmo Gathag conta que eles sabiam dos riscos dessa aproximação e não queriam virar brancos, mas não parecia haver outra saída. Essa era a chance deles ficarem vivos, e, além do mais, entendiam que os indigenistas da FUNAI estavam tentando apoiá-los: “(...) esses *yaraey* estavam defendendo nosso povo, davam roupa, comida, facão, remédios para as doenças. Eram mais amigos que os outros índios inimigos” (SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 80).

Os mais velhos, naquela época, não nutriam da mesma esperança de que aceitar o gesto dos brancos seria a melhor saída. Muitos alertaram os seus filhos e sobrinhos de seu perigo muito maior e estavam certos: “(...) logo encontramos a doença e a morte. Da forma como foi avisado, aconteceu mesmo. Os guerreiros morreram, os velhos quase todos morreram. Só restaram alguns jovens” (*idem, ibidem*). As doenças eram associadas ao cheiro dos brancos que, segundo eles contam, tinha perfume, gasolina, gás, fumaça, todos muito diferentes do ar puro da floresta. Por isso, quando os velhos e guerreiros iam ao local do Contato, impregnados desses cheiros, na volta eles passavam dias longe da aldeia, tratando seus corpos para não pegarem as doenças e a levarem consigo, contaminando assim a aldeia. É por isso que nos relatos e descrições desse tempo, é sobretudo sobre as doenças que eles falam:

Foi quando a doença surgiu. Não tínhamos nenhuma doença antes, não tínhamos tosse, não tínhamos gripe, não tínhamos dor nos olhos. Não conhecíamos essas doenças. Foi ali que essas doenças apareceram: a gripe, a tosse, a febre... febre que era como uma praga, a febre que não acabava de jeito nenhum. Surgiam feridas no corpo – não tínhamos conhecimento de feridas. Foi assim que as pessoas adoeceram. Logo no começo, nos dias seguintes ao contato, apareceu dor nos olhos, enfraquecendo as pessoas, logo em seguida as tosses e assim os Paiter se aproximaram mais, vieram e abriram uma nova aldeia (Gasalab Suruí em SURUÍ, *et. al.*, 2016, p. 94).

O vírus do sarampo e outras enfermidades quase dizimaram a população; estimativas falam em mais de 400 mortos, cerca de metade da população à época. Uma das ações da FUNAI para lidar com a epidemia de doenças foi assentá-los em algumas áreas, próximas aos postos fixados pela FUNAI, para que pudessem oferecer atendimento em saúde e tentar tratá-los. Só que com os *yaraey* vem sempre a sombra da morte, e com esse assentamento tão

próximo dos brancos, seja dos agentes da FUNAI ou dos colonos, novos conflitos e violência tiveram lugar.

Ao mesmo tempo em que estávamos enfrentando a doença, começou a invasão dos *yaraey*. Como estávamos morrendo, quem iria se importar? Tinha muita trilha dentro do território, muito yara entrando. Isso ao mesmo tempo que estávamos morrendo. Depois da invasão dos *yaraey* no território indígena, os que foram para o campo, para a cidade, ficaram praticamente convivendo com eles. O restante pediu para mim, para o Oreia e Anine liderarmos a luta pela demarcação, para que os *yaraey* não invadissem toda a nossa terra (Itabira Suruí em SURUÍ et. al., 2016, p. 119).

É assim que apesar da promessa de viver pacificamente após o Contato, os Paiter agora sem a geração de seus sábios, sem muitas de suas crianças e com os poucos guerreiros que restaram, tinham que encontrar forças onde já não parecia nascer mais nada para continuarem lutando, agora para garantir seus direitos territoriais, já que não podiam mais movimentar-se livremente. Agora estavam perigosamente e cotidianamente próximos de seus invasores, que seguiam ameaçando-os. Além dessa pressão constante, o próprio Estado, por meio de seus funcionários e de suas políticas, passou a ser um novo agente agressor e uma força poderosa a ser enfrentada para garantir seu direito de seguir existindo, um enfrentamento que desde então nunca cessou.

O Tempo da Demarcação

Para enfrentar esses novos inimigos e desafios, foi necessário uma partilha e construção de identidades coletivas que permitissem a criação de estratégias comuns e articuladas de resistência e luta. É nesse momento que os afetos tendem a adquirir um papel crucial no estabelecimento de relações sociais de solidariedade, sempre mediadas por duas categorias que me parecem fundamentais: a de espaço – na sua relação com a territorialidade da cultura e com a partilha e a pertença a um espaço físico – e a de tempo – a procura de um referente cultural que é parcialmente herdado e cujo modelo se encontra no passado, seja ele do tempo pré-Contato ou do próprio tempo do Contato, mas também – e sobretudo – no futuro, enquanto projeto político de devir em comum. É o que se exemplifica no relato de um chefe paiter, Gaami Anine Suruí, ao relembrar as relações de solidariedade com não-indígenas e representantes de outros povos indígenas que emergiram a partir do Contato:

Nesse tempo de muita luta eu andei pelo Brasil inteiro, conheci muitas pessoas. Muito tempo depois, quando já estávamos nessa briga, conheci Betty Mindlin. Conheci Ailton Krenak, quando ele era ainda muito jovem. Conheci outros líderes, o Juruna, o Raoni, Davi Yanomami, Biraci Yawanawá, Álvaro Tukano. Nós todos, naquele tempo, éramos muito jovens. (...) Foi então que entendi que não éramos somente nós, os Suruí, que sofriamos. Ailton Krenak contava como o homem branco tratou o povo dele, como o líder dos Krenak foi morto, foi preso, levou choque na cadeia. Muitos líderes valentes haviam morrido. Assim entendi que não éramos somente nós que estávamos sofrendo. Conheci muitos líderes importantes, pessoas batalhadoras, guerreiros como ele. Assim a nossa energia ficou muito forte de novo, como se estivéssemos morando em algum lugar especial, alguma aldeia, numa terra muito protegida. Mesmo que o governo não nos escutasse, nós estávamos felizes, compartilhando com os outros grupos diferentes, os outros líderes. Aprendíamos, um com o outro. Então isso foi muito importante, até eu chegar aqui, no momento que estou vivendo (Gaami Anine Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 175).

“Assim entendi que não éramos somente nós que estávamos sofrendo”. Não consigo imaginar testemunho mais evidente de que o Contato também produziu relações de solidariedade e afetos que foram mobilizados no enfrentamento coletivo dos seus efeitos. Também traz, para mim, um elemento que esteve presente em quase todas as minhas leituras neste campo, nas quais as emoções se relacionavam, frequentemente, à necessidade de pertencer enquanto um aspecto fundamental e gerador de relações interpessoais e de territórios emocionais: *“Assim a nossa energia ficou muito forte de novo, como se estivéssemos morando em algum lugar especial, alguma aldeia, numa terra muito protegida”*. Essas palavras poéticas de Gaami Anine Suruí evidenciam que eles tinham não apenas a necessidade de pertencer a um grupo como também a um lugar e a um tempo, tempo e lugar estes que constituem para eles ingredientes fundamentais na sua identificação com os outros e com eles próprios. É a relação com um tempo e um lugar que, mesmo projetando-se no presente, remete habitualmente a um passado. Mas, como refere Bhabha (1994, p. 7), não se trata de uma mera nostalgia mas, antes, de uma necessidade emergente de trazer para o presente os testemunhos de uma ancestralidade cultural, de uma memória individual e coletiva que as pessoas reconhecem estar presentes em alguns comportamentos de sua identidade. Foi essa necessidade emergente, por exemplo, que culminou no livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* (SURUÍ, *et. al.*, 2016), de onde retiro tais testemunhos e memórias.

Podemos, assim, pensar no Contato como um marco que organiza o devir dos Paíter a partir do momento que seus destinos se entrecruzam com o destino dos não-indígenas. Ele tem essa capacidade por sua natureza agentiva: não só porque produz esses novos territórios emocionais e cria novas solidariedades para enfrentar seus próprios efeitos perversos, mas

porque ajuda a formar a trama de significados que os Paiter empregam para interpretar suas histórias e suas visões de futuro. A luta pela demarcação é essa primeira oportunidade de interpretação agentiva.

Meus interlocutores me relataram alguns dos momentos mais marcantes desse longo processo³⁰, iniciado pela criação do município de Cacoal em 1974, dentro do território tradicionalmente ocupado pelos Paiter. As florestas, os babaçuais, os taquarais e outras áreas de fundamental importância para sua subsistência dão lugar ao asfalto, levando muitos paiter a perambular pelas estradas. Segundo Gaami, foi então que os Paiter conheceram o dinheiro e começaram a “perder a cultura; acabou a festa, a tradição, o pajé já não faz mais as cerimônias. O povo conheceu também o evangelho, na cidade [onde iam] para pedir comida, pedir roupa” (SURUÍ, *et. al.*, 2016, p. 164). Do dinheiro nasceu o desejo pelos bens dos brancos e a busca pela monetarização, um dos motores da venda de madeira.

O que mais me faz sofrer hoje é a falta de parceiros, a falta daquele que me ajudou na luta. Eu não sei o que aconteceu com a gente, nos afastamos um do outro. Vamos dizer que foi assim um acidente, uma coisa sem querer. Algumas pessoas estão muito preocupadas, outras lembram e queriam que voltasse. Mas não existe isso, o tempo não vai voltar. Não dá para recomeçar uma coisa que não deu certo. Se voltasse, o que aconteceria? É bom a gente aprender com tudo o que passou. Os jovens, aqueles que estão nascendo, não sabem o que aconteceu nesta terra dos Suruí. Então eu estou muito contente e por outro lado muito triste também, estou chorando, emocionado por contar essa história. Mas é importante, para que as outras pessoas reconheçam também a história Suruí, possam ler e ouvir nossas gravações (Gaami Anine Suruí em SURUÍ, *et. al.*, 2016, p. 165).

O auge do processo de demarcação se deu entre 1976 e 1979, mas houve diversas interrupções por conta dos conflitos com os invasores que não cessaram nem mesmo durante os trabalhos oficiais da FUNAI e do INCRA. Gaami, ainda muito jovem, lidera junto com Itabira e outros paiter, diversas investidas guerreiras para expulsar os invasores de seu território assim como negociações com a FUNAI e o governo em Brasília com o apoio de Apoena Meirelles. É um tempo de muitos conflitos e mortes. As autoridades do governo, pressionadas pelos conflitos e pela ação de expulsão dos invasores lideradas por esses jovens guerreiros, quase todos órfãos, buscam negociar a saída de posseiros e fazendeiros e a demarcação do território. Assim tem início o processo formal de demarcação da terra. Enquanto isso, a população de *yaraey* na região, que já havia quadruplicado a partir da

³⁰ Para uma história detalhada deste processo, bem como de fatos históricos anteriores que foram determinantes para a ocupação não-indígena e exploração econômica na região, ver o trabalho pioneiro de Betty Mindlin, que segue sendo a melhor referência que temos (MINDLIN, 1985, pp. 17-28; pp. 116-172).

implantação do Programa Polonoroeste (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil), que tinha na abertura e asfaltamento da BR-364, Rodovia Cuiabá-Porto Velho, sua principal obra, cresce em ritmo ainda mais acelerado por conta de vários projetos de colonização e assentamento dirigido do INCRA (MINDLIN, 1985, p. 17).

Em 1983 é finalmente homologada a Terra Indígena Sete de Setembro com 247.869 hectares, mas invasores ainda ocupam grandes áreas do território. A partir do ano seguinte, as famílias paiter começam a se dividir, criando várias aldeias junto às linhas de colonização³¹. Mas foi só por volta de 1986 que os colonos e invasores foram todos retirados do território paiter e eles passaram a tomar conta de algumas áreas dos colonos, incluindo aquelas com benfeitorias e plantações, sobretudo de café, como nas linhas 8, 9, 10, 11 e 12 (mapa abaixo).

Muitos de meus interlocutores, bem como a maioria dos paiter que contaram essa história no livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo*, creditam a esse fato de passar a viver nas casas e se ocupar das atividades econômicas dos antigos colonos, o início de um

³¹ A Terra Indígena Sete de Setembro, onde vivem os Paiter, está localizada em uma região fronteira, ao norte do município de Cacoal (Rondônia) até o município de Aripuanã (Mato Grosso). Chega-se à área a partir de Cacoal, através de algumas linhas de acesso pelo fato das aldeias estarem distribuídas ao longo dos seus limites, tanto por questões de segurança quanto de aproveitamento de antigas sedes de fazendas deixadas por invasores. A denominação de “linhas” é corrente na região, proveniente da marcação dos lotes dos projetos de colonização e expansão fronteira: são basicamente estradas que dão acesso a lugares outrora inacessíveis, ao mesmo tempo de marcam geograficamente a área (ver mapa acima).

processo sem volta de “tornar-se *yara*”. Um exemplo é a fala de Soman Suruí, uma das anciãs mais velhas:

Nasci e cresci na floresta, hoje tenho comigo todo o conhecimento de como viemos da floresta e nos misturamos com os *yara ey* (brancos), mas ainda não consigo compreender o porquê. Por isso, acredito que vim morar com o *yara* (branco) para sofrer. Antes, quando eu vivia sem os *yara ey*, era saudável; hoje vivo sofrendo, vivo doente (Soman Suruí em SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 229).

O Tempo Atual

O contraste entre os tempos atuais e o Tempo Antigo não é mobilizado apenas como crítica genérica do tempo presente a partir de uma visão idealizada do que era viver na floresta antes do Contato. Não se trata apenas de mero saudosismo. Há uma crítica apurada sobre, justamente, os modos e as motivações pelas quais os eventos da vida paiter se davam, como nos explica Insereg Suruí:

Não podemos mais voltar a esse tempo antigo, por mais que a gente tente, a gente não consegue voltar a esse tempo. Hoje as pessoas tentam fazer a festa tradicional. Eu fico observando, mas não é nem parecido. Por mais que tentem, não conseguem fazer. Antes seguíamos um planejamento, era tudo preparado. Não acontecia assim, de repente. Eu fico observando e não é como era antigamente, quando tinha data para começar e terminar. Hoje as pessoas se embebedam e isso não tem sentido, fazem isso por fazer. É assim. Minha vida como Paiter foi assim (Insereg Suruí, em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 199).

É justamente nestes modos de ser e fazer do Tempo das Florestas que pretendemos encontrar as pistas neste percurso tenso de busca pelas transformações nos modos de conhecer entre os Paiter que se revelam, com mais intensidade hoje do que nunca, por conta da emergência das políticas culturais. Com efeito, não seria exagero dizer que o tempo atual se caracteriza justamente por uma grande abertura para o mundo dos *yaraey* como parte de uma busca não para deixar de ser paiter mas, precisamente, para voltar a encontrar-se, a pensar-se como paiter, a partir da realidade atual.

Esse movimento só foi possível graças a uma grande recomposição da população. Depois de terem sido reduzidos a cerca de 300 pessoas (estimam que eram ao menos 5.000 no Tempo da Floresta), a população na Terra Indígena Sete de Setembro passou a reunir cerca de 920 pessoas em 2002, divididas em onze aldeias dispostas ao longo das linhas de acesso,

constituindo base de proteção contra a entrada de brancos em seu território. No último censo, de 2014 (SIASI/SESAI) a população total já havia saltado para 1.375 pessoas, mas os meus interlocutores estimam que o número mais atual (de 2017) é de pelo menos 1.500. Há aldeias nas linhas 8, 9, 10, 11 (quatro aldeias), 12, e 14 (duas aldeias). A população em cada aldeia é variável, encontrando-se algumas com 45 pessoas e outras com centenas. A aldeia da linha 14 (clã Gamir) é a maior delas, com cerca de 30 famílias e quase 1.000 pessoas, sendo a menor a do clã Makor (linha 12), com apenas seis famílias. Por fim, a mais recente, criada em 2003, é a Gaherê, em Pacarana, também com seis famílias.

A partir do primeiro censo mais robusto, em 2000 (PACA), é possível identificar melhor a drástica diminuição da população com idade entre 26 e 30 anos devido ao grande número de mortes por doenças infecto-contagiosas. Essa mortalidade foi profundamente acentuada no anos 1980 e relativamente atenuada a partir do final da mesma década. Desde 1989, percebe-se mais nitidamente o aumento populacional aludido.

Nesse contexto de adensamento territorial e crescimento populacional com múltiplas e complexas interrelações com a sociedade não-indígena, é de se imaginar as profundas mudanças geradas no modo de vida paiter. A etnografia inaugural de Betty Mindlin já dava conta de elencar e descrever as principais delas, sob o título de “Fendas na vida tribal” (MINDLIN, 1985, pp. 100-115), que iam desde a monetarização e o consumo, que já comentei, e as novas atividades econômicas, até a sociabilidade criada em torno dos postos da FUNAI e depois com e na própria cidade, as novas aldeias surgidas já a partir dessa nova realidade, como a aldeia gamir na linha 14, dentre outras. Mesmo escrita quase três décadas depois da etnografia de Mindlin, a tese de doutorado de Yvinéc (2011) que versa, principalmente, sobre os cantos paiter, faz questão de salientar, logo no início e quase num tom de ressalva, que o modo de vida paiter sofreu profundas mudanças desde o Contato com a sociedade brasileira envolvente, sendo que eles estão agora dispersos em pequenas aldeias, inseridos na economia de uma região de colonização agrícola, vivendo da cafeicultura e da exploração madeireira, convertidos ao protestantismo e tendo já abandonado em grande parte as atividades rituais que o autor vai em seguir se ocupar de descrever. Diz ele que seus primeiros meses de campo “foram marcados pela decepção: nenhuma atividade fundamentalmente diferente daquela que poderia pautar a vida do Brasil rural (trabalho agrícola, futebol vespertino, culto dominical, etc.) parecia ter lugar na aldeia onde eu morava” (YVINÉC, 2011, p. 9 – tradução minha).

Longe de negar tais mudanças, e muito menos as suas graves e contínuas consequências, e, mais ainda, reconhecendo na descrição de Yvinéc um quadro cotidiano

muito parecido com o que eu mesmo pude vivenciar, o que aconteceria se ao invés da falta, adotássemos um olhar para as potências, mesmo que nos pareçam veladas à primeira vista? Para isso não se pode ignorar as dimensões da vida cotidiana, mesmo se têm origem no modo de vida não indígena tipicamente rural, como o futebol de fim de tarde ou o culto de domingo, pois neles também os Paiter vivem e expressam o seu modo de ser, fazer e pensar.

A essas atividades se somam uma série de outras ações nascidas na chave ampla da intensidade de relações com a sociedade não-indígena, através das quais os Paiter vêm assumindo um protagonismo regional, nacional e até internacional, cada vez mais reconhecido. Elas compreendem desde projetos nas áreas de cultura, educação e saúde, até novos arranjos econômicos e produtivos via as suas associações e cooperativas. As mais notórias, entretanto, são sem dúvida aquelas ligadas à defesa e preservação ambiental, fruto sobretudo da atuação do chefe do clã Gamep, Almir Narayamoga Suruí. Os Gamep também souberam mobilizar bem o uso de novas tecnologias em aliança com parceiros internacionais de peso, como é o caso da criação do Mapa Cultural, uma espécie de cartografia georeferenciada de seus bens culturais, em parceria com o Google Earth. O mesmo sistema também serviu, logo no início, para fazer a fiscalização e controle do desmatamento na Terra Indígena Sete de Setembro, trabalho pelo qual Almir ganhou boa parte de sua notoriedade. Outro projeto ambiental que foi co-criado pelo Parlamento Suruí, a entidade de organização social e política dos Paiter à época, mas que hoje se encontra desmobilizada, foi o projeto Carbono Florestal Suruí, que previa a venda de créditos de carbono para empresas poluidoras, conceito conhecido como mecanismo REDD³². Ele fez parte do plano estratégico de 50 anos criados no âmbito do Parlamento Suruí e chegou a ser validado em 2012 sob o Padrão de Carbono Verificado (VCS) e o Padrão Ouro de Clima, Comunidade e Biodiversidade (CCB), que são os principais para creditar projetos que visam reduzir as emissões de gases do efeito estufa produzidos pelo desmatamento e pela degradação florestal. Segundo relatório elaborado pelo consórcio que administra a iniciativa, ela já teria evitado que quase 205 mil toneladas de dióxido de carbono fossem emitidas na atmosfera pelo desmatamento entre 2009 e 2011. No entanto, nos últimos quatro anos o desmatamento continuou e o chefe Almir e sua família passaram a sofrer ameaças de morte. A esse quadro se juntou uma intensificação dos conflitos entre os clãs que não cabe aqui descrever, mas apenas indicar que tais desafios, que ainda não foram resolvidos, comprometeram o projeto do Carbono Florestal Suruí, hoje não

³² *Reducing Emissions from Deforestation and Degradation.*

mais reconhecido como uma iniciativa dos Paiter e sim apenas do grupo de Almir (aldeia Lapetanha do clã Gamep).

Esse protagonismo, hoje essencialmente Gamep, na questão ambiental, embora busque soluções para um problema que certamente preocupa a muitas outras lideranças paiter, sobretudo as mais velhas, ainda carece, segundo alguns desses meus interlocutores, de um modo de fazer em que as gerações mais velhas possam se sentir acolhidas e, assim, engajar-se em seus esforços. Toda a lógica e complexidade técnica do mecanismo REDD, de difícil tradução, são um dos entraves principais, pois os mais velhos não articulam os desafios ambientais atuais em termos cujas possíveis respostas passem por uma lógica transacional, tal qual implícita no REDD.

Esse embate se relaciona com o tema mais amplo de uma abordagem pluriversa do problema ambiental que Marisol de la Cadena (2015) ilustrou com a montanha Ausangate, um “agente-terra” que afeta o comportamento dos humanos e propicia sua mobilização social de uma forma que somente uma abordagem pluriversa pode explicar. Assim a autora mostra como as questões ambientais não são apenas uma preocupação humana, mas também não-humana. Outro exemplo está presente no relato de Davi Kopenawa Yanomami, segundo o qual as chuvas estão começando a cair de um modo estranho em represália do demiurgo Omama a *xawara*, a fumaça-epidemia que sai das máquinas dos brancos. Davi, líder dos Yanomami, no seu livro *A queda do céu* diz: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). Essa afirmação, para Danowski e Viveiros de Castro (2014), contém em si uma imagem do pensamento, uma teoria e uma crítica da filosofia ocidental: uma crítica do próprio projeto civilizatório. Para os Yanomami, o pensar é, essencialmente, sonhar: sonhar com o que não é humano, *sair da humanidade*. Para nós, segundo Davi Kopenawa, o pensamento está concentrado no “mundo da mercadoria” e só vemos a nós mesmos: os brancos só sonham consigo mesmos, não *saem de si mesmos*, não *saem da humanidade*. Mesmo o pensamento ocidental é introjetado, investiga a cognição, a imaginação, o entendimento do próprio homem.

Aliás, testemunhos indígenas desse (novo) fim do mundo tem proliferado, como os que Macedo (2011) reúne para revelar cosmopolíticas ameríndias sobre as mudanças climáticas. Muitos deles, assim como etnografias recentes sobre redes de saberes e circulação de conhecimentos (TESTA, 2014; YANO, 2009), tem chamado a atenção para o fato de que as pessoas, lugares e coisas estão enredados uns nos outros como uma “internet espiritual”, na expressão de Maximiliano Makuna (*apud* MACEDO, 2011, p. 25). Sua preocupação é que

essa rede esteja se esgarçando, sendo as mudanças climáticas apenas uma de suas manifestações. Segundo ele, os sabedores são os nós dessa rede, e o avanço dos não-indígenas tem feito definhar não só os chamados recursos naturais, mas os conhecimentos e os conhecedores. Por isso, o manejo do mundo é também o manejo do conhecimento e os desafios intergeracionais ligados à falta de interesse, transmissão e circulação de saberes, poderiam ser vistos, portanto, como desafios também cosmopolíticos. Essas questões, entretanto, estão longe de serem mobilizadas por Almir e outros líderes paiter em seus esforços ambientais – e tampouco são questões intencionalmente abordadas nas principais iniciativas e projetos culturais que têm empreendido os Paiter, com algumas exceções que serão justamente tema dos capítulos que seguem.

Embora pouco abordadas, essas questões são de fundamental importância pois um mundo sem conhecedores é um mundo sem tradutores, dificultando a política cósmica entre agentes providos de diferentes corpos, linguagens, interesses e efeitos. Mais do que isso, é um mundo sem diplomatas, na acepção metafísica de Pignarre e Stengers (2005), pois o que esses conhecedores indígenas fazem é precisamente dar voz àqueles cujas práticas e modos de existência estão sempre ameaçados por uma decisão exógena. É um mundo em que as pessoas estão cada vez mais sujeitas a transformações e cada vez menos são sujeitos das transformações, permanecendo em estado anestésico, enfeitiçado. No caso dos povos indígenas, esse mundo pós-Contato é aquele que inaugura a pobreza, a necessidade e a infelicidade, como testemunha Gasalab Suruí:

Sempre falo, quando me perguntam o que é mais difícil, o que vivi ou o que vivo, sempre respondo para o yara (branco) que nada é fácil, que cada tempo tem suas vantagens. No passado a vantagem era desconhecermos doenças, mas enfrentávamos os mesmos desafios que enfrentamos hoje em dia. A única diferença de tudo isso é que quando guerreávamos, tínhamos que sempre mudar de lugar, construindo novas aldeias. Isso era difícil naquela época. Já hoje, para os que acham que, por termos direitos garantidos, temos vida fácil, posso dizer o seguinte: é muito mais difícil hoje! Vivemos com doenças desconhecidas para as quais não temos cura, temos que pagar por tudo que comemos, temos que pagar para buscar a cura de doenças. Somos limitados, impedidos de viver livres, cercados por yara ey (brancos). É doloroso saber que tudo acabou, ver nosso fim. Conhecemos a pobreza, a necessidade, já não somos felizes. É assim (Gasalab Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 100).

São, portanto, narrativas fortes que delineiam um cenário, ousado dizer, de *morte em vida*, não na concepção euro-americana de morte, mas no sentido muito comum entre os ameríndios, de morte que age na vida, de uma continuidade agentiva entre a vida e a morte no

seio, por sua vez, de uma diferenciação marcada pelos corpos (cf. VIDAL, 1977; CARNEIRO DA CUNHA, 1978; DESCOLA, 2006 [1993], pp. 407-426, dentre outros). Afinal, os mortos preservam memórias da vida anterior que não só indicam quem eram seus parentes e os lugares pelos quais andaram, como também seriam capazes de sentir emoções propriamente humanas, como saudade, inveja e ira (cf. LUKESCH, 1969; FISHER, 2003). Contudo, uma diferença fundamental entre vivos e mortos é o fato de que os mortos não se esforçam para controlar, ainda que em termos relativos, seus próprios estados emotivos. Esta seria uma distinção essencial, já que os vivos esforçam-se por controlar certos sentimentos, uma vez que, por exemplo, pensar nos mortos é entristecer e, portanto, morrer um pouco também (FARAGE, 1997; LAGROU, 1998; PÉREZ-GIL, 2001; LIMA, 2002; YANO, 2009). A morte é um estado de ausência de controle sobre as emoções. Saudade e tristeza, por exemplo, seriam as emoções às quais os mortos estariam mais suscetíveis, já que sentem a ausência de seus parentes, havendo ainda um forte desejo em voltar a viver. Apenas a vida proporciona sensações verdadeiras: “tudo o que vem depois, é pobre, triste e miserável” (LUKESCH, 1969, p. 208). A avaliação que os Paiter fazem do tempo atual é próxima daquela apresentada pelos Marubo a Cesarino (2008), na medida em que se trata de uma *era-morte*. Isso se baseia em uma crítica aos *yaraey* e seus modos, mas não tanto de maneira direta e sim como uma auto-crítica aos próprios paiter que se deixaram capturar pelo modo de vida dos brancos. É no relato dessa captura e das mudanças decorrentes que, sobretudo os paiter mais velhos, criticam os hábitos e comportamentos dos *yaraey* que agora fazem parte também do mundo paiter.

O objetivo desta primeira cena foi o de propor algumas reflexões sobre a trajetória de violência dos Paiter à luz de um olhar interpretativo a partir dos afetos. Esse percurso a partir de seus próprios marcadores temporais nos permite, espera-se, desenhar um cenário que apresenta os principais elementos que constituem o ser e o estar paiter ontem e hoje, que serão a base de sustentação da discussão que segue sobre os modos de conhecer paiter. Ainda que preliminar, me parece que esse exercício nos permite pensar com mais cuidado sobre a proposta de uma etnografia crítica, “*capable of displacing the lines of the obvious*”, como defendida por Fassin (2007, p. 123). Essa aposta pode sugerir uma apreciação mais profunda das respostas afetivas de nossos interlocutores e a nossa capacidade de transmiti-las aos nossos leitores, não só em seus significados, mas também em seus sentimentos.

CAPÍTULO 2

Espaço-tempo e movimento

Na primeira leitura das palavras das mulheres paiter em *Histórias do Começo e do Fim do Mundo*, muito me impressionou o forte testemunho de Inkar Suruí:

Sim, esta é a vida dos Paiter que vivemos hoje. Não era para ser assim, vivendo parado, sem fazer nada, sofrendo. Os Paiter não viviam assim. Os Paiter viviam atarefados. Viviam em reunião. Faziam festas para os cunhados. Muita festa! A mulher tinha o que fazer, vivia atarefada. Eu sou uma mulher que já fez muita coisa, não ficava parada sem fazer nada. Eu tinha muitas tarefas, coisas para resolver, sem descansar. Eu tinha que organizar o preparo de iatir. Hoje em dia os Paiter não fazem nada. Estamos sofrendo, desacreditados, abandonados. O Paiter não é para ficar sem fazer nada. Os nossos pais, nossos antepassados, viveram assim, em festas, bebendo e oferecendo iatir (...) E assim também aconteceu comigo. Eu estou dizendo que Paiter não fica sem fazer nada. Eu compreendo que a vida de Paiter é sempre fazer algo (Inkar Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 213).

Não fazer nada, ser à toa, ficar parada, não ter o que fazer. Todos sintomas da ausência de movimento e todos, segundo ela, trazidos pela violência do Contato e pelo mundo dos brancos. A falta de movimento é diretamente relacionada, por ela e por muitos paiter com quem conversei, com o sofrimento físico e emocional. Seu contraponto é a festa: é ela que faz circular, que movimenta, impondo um ritmo de trabalho, de partilha, de obrigações recíprocas entre clãs patrilineares, organizados nas duas metades. É ela que fornece os arranjos no espaço-tempo que são a condição, como veremos a seguir, para que os saberes paiter se constituam, circulem e proliferem.

Essas mesmas palavras fortes de Inkar ressoavam na minha cabeça quando das minhas viagens a campo. Surpreendi-me ao escutar um diagnóstico muito parecido com o de Inkar, por parte de um jovem de dezenove anos que conheci quando ainda era um menino de cinco, Alfeu. Na chegada na aldeia Nabekod Abadakiba (Linha 12), ele e sua irmã Inkir brincavam de bola mas pararam para me ajudar a descarregar e a lavar o postinho de saúde onde eu ficaria hospedado no início.

Alfeu começou a lembrar, saudoso, do tempo em que era criança e que eu passei lá (junto com demais amigos do já mencionado coletivo Ocareté). Ele também contou de outros coletivos, ONGs e grupos não-indígenas que estiveram na aldeia durante a sua infância com projetos de cultura e educação, como, por exemplo, um grupo de jovens cientistas do Rio de

Janeiro que ensinavam noções de astronomia às crianças e jovens. Mas ele lembrou, sobretudo, de uma experiência marcante criada pelo seu pai, Gaami, chefe do clã Makor e da aldeia Nabekod Abadakiba, chamada *Pawêtigah*³³. Tratarei em detalhes dessa experiência a seguir, especialmente no capítulo 5, pois, de acordo com o quadro de referência proposto nesta pesquisa, é uma política cultural verdadeiramente *dos* Paiter. Ela nasceu com o Gaami mas se estendeu por muitas aldeias e clãs paiter. Tratava-se, essencialmente, de uma série de oficinas de artes manuais e orais paiter, como cerâmica, pintura corporal, confecção de cestarias, oficinas de cantos *merewá* (“canto de gente”), dentre muitas outras, realizadas por anciãos e sabedores (*korubey*) reunidos para esse fim na aldeia Nabekod.

Ao lembrar deste e de outros momentos marcantes da vida na aldeia para ele, Alfeu sentenciou: “*Agora é triste, não é mais alegre como antes; antes era mais movimentado*”. Inkir acredita isso à idade, e eu de início também, de maneira, confesso, um pouco condescendente para com o Alfeu. Penso que talvez ele esteja certo e não deveríamos atribuir isso apenas a termos nos tornado mais velhos como se fosse natural envelhecer e perder a alegria. Corrijo-me: “Eu também queria que tivesse mais movimento”, e recebo um olhar tenro de satisfação do Alfeu. Era desse *movimento*, de estar *movimentado* que ele falava e que relacionava com a alegria (e sua falta).

Assim como para Inkar, Alfeu nos mostra que o mais movimentado é o mais alegre porque é quando há mais relação e, por isso, mais aprendizados. O fato de Inkar e Alfeu estarem separados por mais de três gerações e serem de clãs e aldeias diferentes só reforça a centralidade da noção de movimento como produtor de alegria entre os Paiter. E mais: evidencia que este aprendizado-chave na epistemologia paiter tem circulado e segue vivo.

De fato, esta constatação de que só se aprende em relação, e pelas relações, não é novidade nos estudos sobre regimes de conhecimento ameríndios³⁴, mas aqui queremos entender melhor como essas relações se dão entre gerações e são sentidas e vivenciadas por crianças e jovens como Alfeu, Inkir e muitos outros, que cresceram em meio a um número expressivo de experiências de políticas culturais (tanto as *para* os índios quanto, posteriormente, as *dos* índios).

³³ *Pa-wêtig-ah* (“ele”, em referência ao homem branco + “dirigir a palavra” + “lugar”). Literalmente poderia ser entendido como “o lugar onde os brancos nos dirigiram a palavra”, mas também traduzido como “o lugar/momento do Contato”, pelo Gaami.

³⁴ Há muitas etnografias que revelam essa natureza do saber em relação embora não necessariamente estruturarem sua abordagem a partir dessa premissa. Para um apanhado de trabalhos que buscam tematizar explicitamente um conjunto de achados nessa direção, tanto em seus conteúdos quanto na sua abordagem, ver o relatório final do projeto temático “Redes Ameríndias” (GALLOIS *et. al.*, 2012) e para um exemplo abarcando um território específico, ver Gallois (2005b).

O primeiro dia de minha segunda viagem de campo, a mais longa e densa, oferece uma série de elementos que introduzem esses e outros aprendizados fundamentais sobre os modos de conhecer paiter que organizei, neste capítulo, sob a perspectiva do *continuum* espaço-tempo e seu papel na geração de movimento e potência de agir. Este primeiro dia começa pelo lugar onde, ironicamente, menos se aprende “as coisas de Paiter”, segundo eles próprios: a escola.

Entro, pela primeira vez, na escola da aldeia, e meio encabulado peço permissão à professora. A primeira aula é conduzida por uma professora branca, de biologia. O tema: aparelho reprodutor feminino e uma apresentação visual sobre as etapas da gravidez e parto. Quando pergunto para Inkir o que ela achou da aula, ela fala de como o português da professora é difícil, que dificulta para eles acompanharem e entenderem tudo que os professores falam. Ela relaciona esse falar difícil do português dos professores não-indígenas com o falar também difícil dos paiter mais antigos. “Hoje a gente fala tipo uma gíria, eu não sei, por exemplo, o que o nome do meu pai, Gaami, significa. O meu pai queria ensinar os professores mas não tem tempo”. Assim, a geração mais jovem dos Paiter parece presa numa espécie de “limbo”, entre uma fala difícil do branco e uma fala “criptografada” dos mais velhos. Entre a *velocidade* do português e a *lentidão* do falar dos antigos Paiter. Há, por consequência, um lamento e um desejo, nem sempre expresso ou acompanhado de um comprometimento pragmático, de aprender a falar corretamente.

Como ficou claro, eu perguntei à Inkir o que ela achou da aula tendo em mente uma crítica minha, de saída, sobretudo aos conteúdos e abordagem pedagógica da professora, que parecia não levar em conta que se tratavam de alunas indígenas e que já tinham seus conhecimentos com os quais não parecia estar sequer dialogando. No entanto, o que Inkir lamentou prontamente não foi, propriamente, o conteúdo e sim o seu *modo*, sobretudo o seu *modo de falar*. Pergunto para Inkir, agora de maneira flagrantemente retórica, se ela não acha que a professora poderia perguntar às alunas como a gravidez e o parto são entendidos para os Paiter: como se nasce, quais os cuidados, como se cresce de maneira saudável, e assim por diante. Ela acha a ideia ótima, mas nem se dá ao trabalho, me parece, de vislumbrar a possibilidade desse tipo de diálogo com a professora. Ela parece nutrir poucas esperanças e, de fato, ela quase não vai à aula por achar chato. Fica difícil imaginar alguma esperança de diálogo quando sequer se consegue compreender a maneira de se comunicar do outro.

A aula seguinte é de História. O professor, também não-indígena, entra na sala em silêncio e escreve na lousa: “Neolítico”, e pergunta: “O que foi o Neolítico”? “Quem lembra, o homem ficou mais ou menos inteligente?”. Silêncio. Ele mesmo responde: “Ele foi ficando

mais inteligente até dar nisso”, apontando para um dos computadores da sala. Eu desperto da minha incredulidade pelo chamado do Enok, na porta da sala, que eu não via desde que ele tinha cinco anos de idade. Ele me chama para o jantar e trocamos um longo abraço ali mesmo, atrapalhando a aula. Inkir aproveita a interrupção, levanta e vai buscar um troféu que os alunos ganharam por ficarem em primeiro lugar em uma olimpíada de ciências do estado de Rondônia (para o ensino médio) naquele ano. Ela se apressa para me dizer qual foi o projeto vencedor: “uma planta que usamos para fazer xampu natural”, deixando claro que a ideia surgiu dos próprios alunos.

Chego na grande casa comum para jantar e sou recebido com abraço caloroso da Mapini, a primeira esposa de Gaami, depois de Rita e de Atemira, finalmente da Jurandina, suas outras três esposas. Elas me servem uma carne deliciosa de veado, que experimento pela primeira vez. Durante o jantar, comento sobre o livro coletivo que retrata a história dos Paiter, já que foi a última ocasião em que nos encontramos em São Paulo, quando foi realizado o seu lançamento. Mapini fala de como o livro reavivou a sua memória:

Me fez lembrar de coisas que eu achei que não lembrava mais, de quando eu era muito pequena. Lembro que um dia, quando eu ainda era bem criancinha, minha mãe estava tecendo uma rede e demorava muito, umas nove horas. Por isso eu fiquei sozinha, com medo de dormir sem ela. Nem sabia que ainda podia me lembrar disso.

Anciã paiter da aldeia Lapetanha tecendo rede de algodão (Foto: Ubiratan G. Suruí).

Conto para ela que já terminei de ler o livro e Mapini parece repreender a filha, Inkir, em paiter. Fico imaginando o que ela disse e sinto que entendi cada palavra: “Olha aí, ele que é branco já leu tudinho e você nem começou!”. Brinco com elas que compreendi tudo e Mapini me confirma, rindo, que foi isso mesmo que ela falou, e completa: “Eu falo pra ela, tem que ler muito; também porque está prestando o exame do ENEM”. Por extensão, me pergunto se a maioria dos jovens da idade dela sequer leram ou lerão o livro, o que me faz pensar se de fato ele reaviva a memória. É possível que reavive a memória de quem de fato viveu essa história e experiências e que isso acontece durante e por causa do processo de feitura do livro, não pela posterior fruição de sua leitura. Depois de diversas conversas com outros interlocutores que me contaram sobre os efeitos que o livro teve nas suas práticas e emoções e a recorrência da constatação de que sua feitura coletiva reavivou a memória, tudo me leva a crer que o “produto” final de fato não é o livro. Isso diz muito sobre a concepção paiter de política cultural, sobretudo a forma como é entendida pela geração que viveu o Contato, pelos mais velhos e pelos sabedores (*korubey*). Eles parecem apostar muito pouco no que chamaríamos das produções de tais políticas: os livros, os vídeos, os relatórios dos eventos, as apresentações culturais, as exposições, as cartilhas, etc. É antes de tudo por essas expectativas, digamos, materiais, que estão organizadas e se orientam as políticas de fomento cultural dos órgãos públicos, das agências internacionais e da sociedade civil organizada. É por isso que estas organizações cobram dos indígenas resultados a partir dessa concepção de “produção”.

O que aprendi em campo com os Paiter que estão criando seus próprios parâmetros de políticas culturais é justamente que os efeitos que o mundo não-indígena entende como inesperados ou indiretos das políticas culturais *dos* índios (ou em diálogo com as dos não-índios, como é o caso do livro sobre o Contato) são na realidade os mais potentes para a proliferação dos modos de conhecer paiter. Por exemplo, o diálogo que se teve que estabelecer entre jovens que traduziram as falas dos mais velhos para o português, como Diori, jovem professor makor de língua materna que tem ele próprio pouco domínio da língua paiter e Inkir, a filha mais velha do chefe makor Gaami, por exemplo, e estes anciãos e anciãs de muitas famílias e clãs diferentes e muitas vezes distantes. Sem o projeto do livro não haveria ou dificilmente ocorreria esse diálogo, dentre outros motivos, por estabelecer relações que foram muito além do parentesco nuclear e mesmo das alianças entre linhagens. Além disso, é um exercício de tradução entre a tal “gíria” paiter (o “falar em gíria” dos jovens a que a Inkir aludiu) e esse falar mais antigo, mais formal, das gerações mais velhas. A noção de

fomento, portanto, pode ser também a de fomentar esses tipos de encontros: entre gerações, entre falares e, portanto, entre modos de ser e conhecer.

São, assim, os efeitos dos *processos*, dos *caminhos* e menos seus efeitos finais, domesticados nos enfadonhos relatórios impostos pelas agências de fomento e pelos projetos de ONGs, que promovem a circulação de saberes segundo o regime de conhecimento paiter. Por exemplo, Inkir, que teve um papel central na feitura do livro, sequer o leu – enquanto produto final – e nem o viu sendo aplicado na escola, dentre outros contextos possíveis de aprendizagem. É como se, depois de feito, já não tivesse tanta utilidade pois sua real utilidade está no seu próprio processo de feitura.

Como veremos a seguir, o processo de construção do livro recriou, em outro contexto, o espaço-tempo necessário para os saberes mais valiosos dos Paiter pudessem emergir. Esse espaço-tempo é o *mehtareda* (ou *metare*). Não é à toa que Joaton Suruí, um dos professores de maior destaque entre os Paiter, o associa à “forma de educação tradicional” de seu povo (SURUÍ, 2014, p. 35). Não há nada mais distinto e mesmo incompatível com o *mehtareda* do que o modelo de escola que lhes é imposto.

2.1 *Mehtareda*: o espaço-tempo-relação da circulação de saberes

A sociedade Paiter é composta por quatro clãs exogâmicos patrilineares unidos pelo mesmo conjunto de “leis”, como eles chamam as regras sociais que partilham. Essas regras, sobretudo as relacionados com a reciprocidade, as alianças e suas obrigações, se estruturam em duas metades: *mehtareda* (também grafado como *metareilá* ou, simplesmente, *metare*) e *iwai*. Segundo Mindlin (1985) que descreveu essa organização social pela primeira vez, a primeira é ligada ao mato, à floresta, enquanto a segunda é ligada à roça, à aldeia. Isso faz com que as famílias mudem de lado em ciclos anuais, alternando o pertencimento a cada uma das metades de acordo com o período do ano. A oposição mato/roça organiza assim todo o calendário anual dos Paiter, orientando momentos importantes da sua vida social como a produção e colheita de alimentos, as festas, os casamentos e os rituais.

Em cada uma das metades se realizam as atividades que exigem grande cooperação tanto entre os membros de cada metade quanto entre irmãos e cunhados. Ou seja, há uma relação intrínseca entre as atividades econômicas e o parentesco, enquanto se reforçam os laços tanto dentro dos grupos consanguíneos como entre clãs.

O *mehtareda* é uma clareira artificial (*meh*) aberta durante a estação seca (maio a outubro) próxima à aldeia, segundo Mindlin (1985) a 500 m ou 1 km de distância, por um

grupo de consanguíneos. Nela se constroem tapiris como abrigo, se penduram redes e se pode guardar alguns bens e objetos que serão utilizados para as atividades de extração e a caça, mas sobretudo para a confecção de artes manuais (como cerâmicas, cestarias, arcos, flechas, cocares, esteiras, redes de algodão, dentre muitas outras) e verbais (cantos *merewá*, dentre outros).

Nas ricas descrições que Mindlin fez do *mehtareda*, fica claro que ele é muito mais do que um local que serve apenas de finalidade prática para a produção de determinados bens, ainda que bastante valorizados pelos Paiter. Para Mindlin, a clareira se liga antes de tudo ao exercício de uma liberdade e felicidade que rompe com a dureza da rotina diária na aldeia (MINDLIN, 1985, p. 46). O *mehtareda* permite fruir do prazer de vagar pela floresta sem expectativas pré-definidas, de se deixar encontrar com o inesperado, desde o mel abundante com o qual se depara em uma árvore até os namoros em meio à mata fechada. Isso tudo livre do ritmo imposto pelas estações e pelo tempo e dedicação diários que a roça exige.

A oposição à vida da aldeia também se faz sentir na temporária suspensão, ou no mínimo no enfraquecimento, durante a estada no *mehtareda*, das hierarquias e dos conflitos que elas produzem. Permite, portanto, o exercício também de uma liberdade em relação às dinâmicas políticas, pois, durante o *mehtareda*, todos se orientam pela realização das festas e quando alguma distinção ou autoridade se faz necessária, ela é antes de tudo uma hierarquia festiva, ou seja, relacionada com a atribuição de papéis e responsabilidades específicas na preparação das festas e não com as hierarquias políticas já estabelecidas em cada clã.

Em contrapartida, os que estão na metade *íwai* dedicam-se com afinco às roças e à preparação da comida e do *iatir*, a chicha (bebida fermentada que tem por matéria-prima a mandioca, o cará ou o milho) que será servida à outra metade como parte da festa *mapimai* em celebração à criação do mundo. Isso levou Mindlin a se referir a esta metade como “os da comida”. Mais recentemente, Yvinéc questionou essa denominação de Mindlin, e sua oposição com “os da floresta”, por argumentar que o caráter definidor do *mehtareda* seria antes de tudo a sua natureza de espaço aberto (YVINÉC, 2011, p. 259). Ora, me parece que Mindlin não se oporia a essa constatação e que a associação ao preparo da comida se trata antes de uma forma de denominar a metade *íwai* a partir de sua principal atribuição, ao invés de se deter a uma definição tão etimológica. Tanto é que a própria autora esclarece que os do *metare* não deixam de se dedicar à roça, apenas não o fazem com a mesma dedicação e objetivo que os do *íwai*. Estes precisam de roças maiores para suas ofertas cerimoniais (MINDLIN, 1985).

De modo análogo, os arcos, flechas, enfeites de pluma ou palha, cocares, as tipóias para carregar os filhos e as cestarias também são confeccionadas na aldeia, mas no *metare* os artesãos estão reunidos e orientados exclusivamente para as festas. Estar no espaço aberto próximo à mata os permite, sozinhos ou em grupos, realizar pequenas incursões pela floresta em busca das matérias-primas necessárias para suas artes manuais, como a palha dos cestos, as taquaras, o jenipapo e os pêlos de pecari para as flechas, além de coquinho de tucumã, cascos de tatu, favas e contas, dentre muitas outras.

Duas características fundamentais para entender o *mehtareda* são o fato de ser um espaço que organiza relações e que o faz de maneira exclusiva. A constituição do *mehtareda* atribui aos bebedores o caráter temporário de um ou mais coletivos que atuam com um certa unidade e ordem internas (YVINÉC, 2011, p. 261). Ao contrário, os membros da metade *íwai* não estão organizados em um ou mais coletivos bem definidos para a festa uma vez que ocupam o espaço da aldeia que já está, rotineiramente, dividida em casas (*lab*), cada uma chefiada pelo *labway* (o dono da casa). Os grupos de bebedores vão partir dessa disposição habitual da aldeia para escolher a casas que cada um deles vai visitar para beber o *iatir* que lhe será oferecido, agrupando-se assim em uma entidade difusa, pois há sempre mais casas que grupos de bebedores; e temporária, pois essa organização se dissolve quando a festa termina.

Assim, a oposição entre o *mehtareda* e a aldeia é também a oposição entre, de um lado, um grupo cuidadosamente diversificado e organizado segundo diferenças internas, dando origem a hierarquias aceitas de bom grado e, de outro lado, um grupo que se organiza de maneira descontínua entre um mestre, o dono da cerveja, e muitos assistentes a ele sujeitados (YVINÉC, 2011, p. 262). Isso só reforça o ponto anterior sobre a relativa suspensão da hierarquia, e consequentemente maior liberdade, experimentada pela metade *mehtareda* em oposição à metade *íwai*, com a sua maior fixidez nas relações de poder.

Quanto à sua natureza de exclusividade, o *mehtareda* é reservado apenas aos membros do grupo consanguíneo que abre e estabelece a clareira, ou seja, o membros do clã dos donos do lugar, e proibido para todos os demais. O grau máximo de alteridade e proibição de acessar esse espaço é sempre representado pelo parceiro ritual, ou seja, os produtores da cerveja (*iatir*). Estes não podem, em hipótese alguma, entrar nem mesmo vagar pelo *mehtareda* daqueles que beberão o *iatir*. A razão para essa proibição de acesso não está em nenhum caráter secreto ou “sagrado” do lugar, sendo, antes de tudo, uma exigência de discrição e paciência que justifica que se abstenha de penetrar na *mehtareda* dos outros (*idem*, p. 259). Aparecer assim, antes da hora, seria “furar” a novidade representada pelo oferecimento, em

primeira mão durante o ritual, de toda a riqueza produzida durante o tempo no *mehtareda*. Isso revela que ao contrário da produção da cerveja que se dá na aldeia cujo acesso é livre, a criação de todas essas preciosidades do *mehtareda* deve permanecer protegida daqueles que dela vão usufruir.

Yvinéc atribui essa dissimetria tanto à natureza intrínseca de cada objeto, já que não é comum revelar falhas de fabricação de ornamentos ou erros durante sua confecção, e aos seus usos festivos, uma vez que a cerveja é uma ameaça cujo efeito se baseia em sua acumulação gradual e lenta, porque eles devem beber o máximo possível sem se embriagar por completo (*idem*, p. 260). Essa recusa em revelar os erros no processo de confecção ou mesmo no produto final de objetos valiosos faz parte de um pressuposto importante na epistemologia paiter e que tem centralidade na análise que fazemos dos seus modos de conhecer: o caráter normativo da reprodução de modelos tidos como perfeitos. Esse pressuposto faz parte de uma série de atributos, qualidades e comportamentos que são tidos como essenciais para que qualquer pessoa seja um “paiter verdadeiro” e que, por isso, estão na base dos processos de aprendizagem entre os Paiter, como veremos em detalhes no capítulo 3.

Isso abre caminho para pensar uma dimensão do *mehtareda* que me parece pouco discutida: a sua suspensão temporária no espaço-tempo proporciona justamente as condições necessárias para que os aprendizados de todas essas artes manuais e verbais, das regras de parentesco e de aliança e das demais “leis” que regem o modo de ser Paiter, dentre outros saberes, possam ser compartilhados e aprimorados.

Em primeiro lugar porque se tem a oportunidade de dedicar-se exclusivamente a esses aprendizados para a aplicação de seus saberes. Em segundo, porque a concentração dos grupos consanguíneos permite que mães e filhas, pais e filhos, avós e parentes estejam reunidos e dedicados conjuntamente para que seus saberes sejam ensinados a seus filhos, uma vez que o modo de conhecer por excelência entre os Paiter, como veremos em detalhes, é nas relações entre pais e filhos com clara marcação de gênero. Em terceiro lugar, a exterioridade espacial e a proximidade com a floresta, a fonte da maior parte dos saberes, estabelecem os contextos concretos para que a aprendizagem ocorra. Em quarto lugar, e o mais importante, os pressupostos do *mehtareda* casam perfeitamente com os pressupostos dos modos de conhecer paiter. A liberdade da clareira a que alude Mindlin permite o desenvolvimento da volição, sobretudo de crianças e jovens. A relativa suspensão temporal oferece a lentidão fundamental, no pensamento paiter, para que os aprendizados ocorram e, mais ainda, a lentidão que é condição essencial para a maturidade moral de um(a) paiter verdadeiro(a). Já a gramática e as regras de convivência regidas por obrigações e contraprestações, além da natureza de dádiva

de tudo que é produzido por cada uma das metades e partilhado quando estas se encontram no *mapimaií*, obedecem por sua vez ao princípio da humildade e a estimula como prática e valor.

Em suma, o *mehtareda* aglutina a tríade tempo–espaço–relações segundo os pressupostos que nutrem os modos de conhecer para os Paiter. Esse ponto, central em nossa análise, ficará mais claro ao longo do próximo capítulo que tratará desses pressupostos em mais detalhes.

Essa dimensão epistemológica do *mehtareda* pode ser exemplificada no relato de Gathag Suruí:

Meu pai era muito amoroso, gostava muito das pessoas, gostava de *iatir*, a festa da chicha, por isso ele fazia muitos presentes para dar às pessoas, flechas, colares, para dar aos líderes, donos da festa, para que assim acontecesse a festa, para todos ficarem felizes e unidos.

Essas festas ele fazia com os seus companheiros, porque eram jovens, se divertiam entre eles, a geração deles. Ele era muito respeitado, tomava *iatir* com seus colegas, eu o via assim. Cresci vendo meu pai, aprendendo, quando era criança, com a vida no *metare*, no movimento do *metareilá*, convivendo com ele. Uma criança sempre pede ao pai para fazer um arco, uma flechinha de brinquedo. Eu cresci vendo meu pai fazer para mim.

(...)

Eu observava, aprendia a fazer tudo isso. As pessoas cuidavam da família, do seu sogro, cunhado, genro. É necessário tratar bem de todos, considerar seu próximo como você mesmo, amar seu cunhado, ele é como um pedaço de você, pois está casado com seu filho ou filha. Tem que ser considerado como você mesmo. Por isso se faziam as festas, a vida ia muito bem. Alegre, todos unidos, sem problemas. Quando terminava a construção de *lab alawã*, o líder chamava todos para dentro e distribuía o local de cada um. Colocava o jirau para guardar as flechas para a caça, para a pesca, para a guerra, todos os tipos. Arrumava o lugar para guardar as sementes, tudo montado, direitinho. Os mestres faziam muitas flechas e os jovens que gostavam de presentes tinham que escolher ali. Todo tipo de presente havia. Havia um lugar especial para fazer os presentes, o *metareilá*, um lugar na mata, quieto, para se concentrar, sem confusão. Se fazia todo tipo de coisas lá, durante todo o tempo da seca, dessa forma tinha-se todo tipo de artefatos prontos, bons. Todo o necessário para as pessoas usarem. Não faltava nada (Gathag Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 53-55).

Em seu trabalho de conclusão do curso de licenciatura intercultural, o professor Joaton Suruí escolheu tratar da relação entre o *mehtareda* e o conhecimento, por reconhecer neste a forma própria dos Paiter organizarem e trocarem seus saberes:

Na realidade *metar et ah* era a forma de educação tradicional para meu Povo Paiter Surui. Este espaço acontecia de tempo em tempo onde era repassado de geração a geração o conhecimento aos membros das famílias. Era o local onde se ensinavam aos filhos a confeccionar os artesanatos, trabalhar, caçar,

pescar, guerrear e coletar os frutos da floresta. No *metar et ah* era onde as pessoas aprendiam e eram preparadas para os saberes da nossa cultura. Era neste espaço que aprendíamos respeitar ao próximo para também ser respeitado. Desta forma todos os membros da comunidade passavam pelo *metar et ah* para receber a formação cultural (SURUÍ, Joaton, 2014, p. 35).

Isso revela a centralidade da organização espacial, segundo regras claras de parentesco, para a produção e circulação de saberes bem como as suas dimensões temporais e relacionais. Por isso, o *mehtareda* serve de ponto de partida para a reflexão crítica de Joaton sobre como os espaços e os tempos deveriam ser manejados numa escola que se quer de fato indígena:

[...] o tempo da escola indígena deve ser utilizado de forma variada, dependendo da atividade mais adequada ao momento dos alunos e da vida comunitária - cantar, jogar, construir uma casa, fazer uma reunião, planejar atividades comunitárias [...]. Assim deve se ter uma flexibilização do uso desse tempo na escola indígena. Há, também, um respeito à ordenação geral do tempo que rege mais amplamente sua comunidade indígena: as atividades de concentração e dispersão (viagens, caçadas coletivas), as atividades agrícolas, os mutirões, os ciclos rituais e cerimoniais (SURUÍ, Joaton, 2014, p. 48-49).

O modelo dominante de escola euro-americana a que estamos todos sujeitos cerca os espaços, fraciona os tempos, rompe as relações e domestica os corpos. No entanto, o que as reflexões e as práticas dos professores e promotores das políticas culturais paiter revelam é uma busca intencional de diálogo a partir de regimes de conhecimento distintos. Uma busca por recriar espaços de troca de saberes não *apesar* do mundo dos brancos e do seu modelo de políticas culturais (sobretudo a escola), mas *a partir* delas e que, por isso, tem o potencial – como indicam algumas das experiências que aqui buscaremos descrever – de redefinir os pressupostos em que se funda o modelo dominante de produção e promoção cultural.

Por tudo isso, o *mehtareda* não é apenas uma delimitação espacial e temporária. É, essencialmente, um *modo de relação*. É por isso que ele pode nascer no e do processo ritual mas se estende e vive no cotidiano pelas relações. Sendo assim, também se transforma, assumindo novas conformações e produzindo outros efeitos, como veremos. Desde o Contato, embora com algum ressurgimento recente de que trataremos na próxima seção, o *mehtareda* enquanto espaço ritual se enfraqueceu, conforme a maioria dos meus interlocutores lamentaram. Entretanto, o que um olhar atento para as estratégias de políticas culturais dos Paiter nos revelou foi uma transformação notável: o atenuar do caráter espaço-temporal do *mehtareda* fez intensificar o seu caráter relacional. Isso inclui tanto o fomento cotidiano das

relações de parentesco que são essenciais para o aprendizado e circulação de saberes (como é o caso das experiências de criação de livros coletivos, do Acervo Oral Paiter, da Licenciatura Intercultural e do Museu *Paiter A Soe*, por exemplo), quanto a criação de novos espaços concebidos intencionalmente para propiciar novas relações³⁵.

Um exemplo que ilustra bem esse duplo movimento de transformação espacial e relacional é um espaço que está sendo construído por Gaami, chefe do clã Makor. Ele me disse que já começou a construir uma oca maior, mais afastada da aldeia, “tipo um *metare*, para receber pessoas e conviver, comer com eles, mas também para eventos”, e que depois quer fazer uma outra do lado oposto para ser transformada em um museu que vai se chamar “Memorial do Contato”. Ele pretende exibir, sobretudo, as fotografias de um dos primeiros pesquisadores que documentou o processo do Contato no final da década de 1960, Jesco von Putkamer. Isso é especialmente relevante dado que a aldeia do Gaami, a *Nabekó Dabalaquibá* (“lugar onde penduraram os facões”), é o local, como vimos, onde ocorreu o primeiro Contato oficial em 1969. Hoje eles vivem na aldeia nova, que construíram a partir da vila dos colonos quando estes foram expulsos com a demarcação da TI Sete de Setembro. O local onde Gaami planeja construir esse “museu-*metare*”, é justamente onde era a aldeia antiga que foi palco do Contato. Em 2019 esse evento completará 50 anos e Gaami quer inaugurar os novos espaços como uma maneira de celebrar toda a trajetória e a resistência deles nessas últimas cinco décadas.

Quando eu estava morando com meus amigos gamir, o chefe Gasalab e seu filho Uraan fizeram questão de me levar mata adentro de moto e depois a pé por quase duas horas de trajeto, para uma das áreas mais caras para Gasalab: a cachoeira onde seus pais viveram muito antes do Contato. Ela guarda assim memórias afetivas muito fortes de sua infância. Ele me mostra as pegadas de Palob, o demiurgo, na forma de grandes sulcos em uma das maiores rochas onde termina a cachoeira e um outro buraco que parece um pilão embutido na pedra, onde sua mãe socava o milho. Preocupado com as ameaças ao seu modo de vida na aldeia Gamir – a maior dentre todas as aldeias Paiter, com mais de 1.000 habitantes – que vai desde o desejo que os homens têm de casar com mulheres não-indígenas, até as igrejas evangélicas e a proliferação da internet, Gasalab não se sente mais feliz na aldeia e “escapa” para a cachoeira sempre que pode, tendo inclusive construído um tapiri para ele lá, podendo assim às vezes passar quase uma semana na floresta. Como vimos no capítulo anterior, o Tempo da Floresta era o tempo de maior felicidade para os Paiter e pensando nisso, face aos desafios

³⁵ Essas e outras políticas culturais dos Paiter serão descritas e analisadas de maneira mais detida à luz de suas transformações no capítulo 5.

presentes, Gasalab quer se mudar para o mato em definitivo, montando uma nova aldeia aos pés da cachoeira. Em um dos momentos mais inspirados de uma longa conversa com seu filho, Uraan, ele me conta que esse movimento é uma verdadeira “refundação”. É disto no fundo que se trata e não do desejo de um velho líder que agora quer se recolher e descansar. Ao contrário, é uma nova luta. Segundo ele, a aldeia atual está “viciada”, e o modo de vida assim se contaminou a ponto de não se poder mais consertar; é preciso se mudar. Isso não se trata de um movimento atípico, ao contrário, sempre foi assim que quer por conflitos internos ou rupturas outras, aldeias eram desfeitas, grupos familiares se apartavam e fundavam novas moradas. O que passa agora, entretanto, é um esforço para refundar um clã inteiro³⁶.

2.2 *Mapimai*: festa e movimento

Como vimos, o *mehtareda* é o local onde se prepara e de onde saem as festas. Destas, a mais importante e que encerra o ciclo ritual Paiter é a festa do *mapimai*, quando se celebra a criação do mundo. Seu curso segue por três dias seguidos de cerimoniais variados mas que tem sua centralidade no par de prestações e contraprestações das duas metades. Elas consistem por um lado em servir o *iatir*, a chicha, pela metade *íwai* para os do *metare*, e, por outro, em retribuir colares, cocares, cintos de algodão e uma grande riqueza de outros bens artesanais aos da metade *íwai* por aqueles que os produziram no *mehtareda*.

O nome *mapimai* deriva do nome atribuído ao líder na ocasião da festa, *mapi*. Este termo passa a substituir os pronomes descritivos até então utilizados para designar o líder: *ihotesaga*, “o primeiro bebedor” e *merekanẽ*, “[aquele que] sempre quer [cerveja]”. Ao contrário desses nomes, o termo *mapi* parece não ter nenhum significado conhecido (YVINÉC, 2011, p. 368). No entanto, fica claro que seu uso passa a denotar de maneira absoluta, e não mais relativa, a centralidade desse personagem na festa em questão. A *mapimai*, “a cerveja do *mapi*”, é a única parte no ciclo ritual anual paiter que é designada por referência à sua única pessoa. E, de fato, este personagem desempenha um papel claramente distinto dos demais bebedores.

O primeiro dia do *mapimai* é quando os clãs se separam, os anfitriões *íwai* do ritual ficam na aldeia e os convidados se retiram para a *mehtareda*. Os convidados preparam a tinta a partir do fruto do jenipapo (*wexo*) e depois pintam os corpos dos participantes. Nesse dia ao entardecer acontece o primeiro encontro entre os clãs, onde o anfitrião avalia as pinturas

³⁶ Cesarino (2008) apresenta um relato e movimento bastante similar entre os Marubo.

corporais e oferece a degustação inicial do *iatir*. Os Paiter se empenham bastante nas suas pinturas corporais pois são utilizadas por aqueles que vêm à festa para beber, ou seja, por quem irá efetivar as trocas, por isso, estar bem pintado ou ter realizado uma boa pintura corporal é essencial para demonstrar habilidade e conhecimento, atributos necessários para a realização de boas trocas.

Para se avaliar uma boa pintura corporal dois aspectos são levados em conta: (1) a congruência entre o padrão pintado e local em que foi desenhado, por exemplo ao pintar um padrão de linhas paralelas, um bom pintor escolheria um membro como uma perna, para que a forma da pintura e do local tenham uma certa harmonia. O que se tenta aqui é fazer com que o padrão pintado sobre o corpo não sofra deformações em função dos movimentos; (2) as pinturas corporais devem ter uma distribuição harmoniosa sobre as partes do corpo, os padrões de um membro devem combinar com os de outro membro, criando assim uma estética (YVINÉC, 2011, p. 370).

No segundo dia, os convidados ainda permanecem no *mehtareda*, onde passam o dia na ornamentação e preparam indumentárias com palha de coqueiro, cocares, flechas e arcos e se vestem como guerreiros. Nesse dia acontece o desafio, propriamente dito, do *iatir*: um clã convidado é desafiado a beber a chicha até vomitar. A ingestão do *iatir* leva ao estado de embriaguez, demorando cerca de duas a três horas para se instaurar, o qual por sua vez leva a dois desdobramentos, primeiro: a alegria, altamente desejável, na qual o bebedor encontra-se tonto e num estado alterado de consciência, o segundo menos desejável – que se tenta evitar a todo custo – a queda, ou como dizem os Paiter, a “morte”. Neste segundo estado eles dizem que o bebedor foi vencido pela cerveja³⁷.

A alegria promovida pela chicha é aquela análoga à alegria de viver no mato, lugar por excelência das conversas triviais, das atividades prazerosas e da ausência das hierarquias rigidamente estabelecidas pela vida na aldeia, como vimos. A alegria aqui é um estado de plenitude, além de ser o momento onde é impossível que aconteçam ações violentas de uns contra os outros. Estar em alegria é estar impossibilitado de exercer sobre outro qualquer ação dolosa. É este estado de alegria que permite o desenvolvimento dos cantos e das danças, pois é por estarem alegres que os bebedores se permitem cantar e dançar. A dança característica das festas de cauinagem é marcada por um movimento – *asahrkar* – um ir e vir ritmado, composto de alguns passos para frente e alguns passos para trás, enquanto vão gradualmente

³⁷ A cauinagem paiter segue as características gerais da cauinagem tupi (SZTUTMAN, 2000; DAL POZ, 2004), mas também guarda semelhanças com a de outros povos ameríndios como os Matis (ERIKSON, 1990), os Wari' (VILAÇA, 1992) e os Tiriyo (GROTTI, 2009), para citar apenas alguns exemplos.

mudando de direção. Durante a dança os demais bebedores vão se juntado ao primeiro, formando uma linha, todos de braços dados, muitas vezes intercalados por suas esposas. À dança e à música soma-se o barulho dos chocalhos de contas de tucumã presos à perna dos dançarinos e ao barulho de colares confeccionados para este fim. A direção e o ritmo são estabelecidos por quem está cantando, é este quem comanda as ações do grupo, sendo em geral o chefe do clã ou do grupo de bebedores.

As linhas de dançarinos são especialmente apreciadas pelos Paiter, sobretudo se forem longas. O som produzido pelos cantos e pela dança é associado a som de uma vara de queixadas, animais vistos como potencialmente hostis pelos Paiter. Este som é característico da festa, e quanto mais elevado maior a sua riqueza.

O canto (*merewá*) é a manifestação mais reconhecida da alegria, devendo ser cantado em voz forte (*kopar*) e é possibilitado pelo estado de embriaguez em que se encontra o cantor. A canção é uma produção pessoal, visando superar os outros cantores e tornar-se conhecido, famoso (*xiener*), fazendo com que a canção fique inseparável dos demais sons da festa e que, em última análise, fique registrada na memória de seus descendentes. Como efeito desta característica do canto, nas festas os que mais se esforçam por cantar bem são os mais jovens na tentativa de adquirir prestígio dentro de seu clã. Os mais velhos por já terem cantado em muitas festas, tem o seu prestígio já garantido por seus cantos seguirem vivos na memória de seus filhos e netos, e por isso costumam se esforçar menos nesse tipo de ofício.

Esse segundo dia é tido como o clímax do ritual. Em cada *mapimái* são escolhidos do clã convidado, um casal que terá a missão de realizar esse encontro. Eles são chamados de chefes cerimoniais, seus ofícios são de grande importância, e o casal escolhido é aquele que possui conhecimento dos valores cosmológicos dos Paiter. No cortejo, o *mapi* ou suas mulheres vão levando tochas de fogo (*ijigap*). Esta “tocha” é uma vara seca feita de babaçu, dobrada e amarrada com uma linha de algodão para formar uma barra de cerca de um metro de comprimento. Ela é feita pelo próprio mestre da chicha ou por um de seus pais. Na tarde do *mapimái*, depois de passar pelos bebedores, ele põe fogo na ponta da tocha para chamar a atenção do líder e logo retorna para a sua aldeia. Trata-se de uma convocação para que ele venha beber da chicha que o mestre preparou.

O cortejo é organizado como uma ampla “corrente” em que o *mapi*, geralmente colocado ao centro, ocupa uma posição ligeiramente destacada. Todos os bebedores se apresentam vestidos para a ocasião com todos os seus ornamentos e pinturas e portando uma grande quantidade de flechas, ao menos umas 12 ou 15 no caso dos primeiros da “fila”.

O *mapi* deve trazer a tocha de volta à aldeia sem que ela se apague. Este desafio o obriga a caminhar devagar e com muito cuidado porque a palha de babaçu queima mal e o menor sopro de vento poderia apagá-la. O apagar da chama seria visto como uma humilhação para seu portador pois revelaria que ele caminhou rápido demais e portanto não é “honesto”. Como veremos em detalhes no capítulo 3 (seção 3.3), a lentidão é um valor cardinal para os Paiter e, junto com a paciência – seu correlato – são associados à honestidade. Essa parte do *mapimaí* ritualiza e ensina, portanto, aos Paiter como portar-se normativamente. Sem demonstrar lentidão e paciência, não se pode ser um paiter verdadeiro porque, justamente, não é possível aprender com seus pais todos os saberes necessários para chegar a essa maturidade sem que estes valores e modos sejam manifestos e praticados plenamente.

A lentidão enquanto prova da honestidade não é, entretanto, uma mera negação da rapidez e do movimento. Ela é uma lentidão que se mantém ativa no sentido de ter e exigir uma regularidade, conquistada com calma e ponderação, e que chega ao seu fim sem pressa ou hesitação. Segundo articula Yvinéc (2011, p. 369), ao limitar a expressão material da honestidade por conta do comprimento e dificuldade de combustão do bastão de palha de babaçu, o instrumento confeccionado pelo mestre da chicha forçou o *mapi* a comprovar a realidade funcional de sua lentidão.

De acordo com Mindlin, embora muito rara, além da humilhação o apagar da chama significaria não só um sinal de que o *mapi* e os demais portadores da tocha, como suas esposas, morrerão cedo, como também que o demiurgo, *Palob*, se recusará a visitar e proteger a aldeia (MINDLIN, 1985, p. 59). Quando finalmente ocorre o encontro, o casal e as lideranças clânicas sentam-se no *yamá*, um tronco ornamentado de madeira que serve de trono de recepção.

O terceiro e último dia é dedicado a uma caçada coletiva para captura de animais da floresta e é realizado pelos clãs convidados. Sua natureza coletiva é marcante uma vez que em contextos cotidianos a caça tende a ser uma atividade solitária. Essa manifestação é uma prova de que os convidados estão agradecidos pelo ritual e pela bebida. O sucesso do empreendimento resulta na celebração de um banquete em que todos participam e saciam a fome.

Após a caçada coletiva, os convidados, em sistema análogo a um mutirão, realizam a limpeza de novas áreas onde depois o anfitrião irá plantar as próximas roças para sustentar sua família. Segundo Mindlin (1985) houve épocas, como em 1979, em que aconteceram quatro mutirões no mesmo ano. Quando uma roça era aberta em mutirão, por exemplo, as duas metades trabalhavam juntas. Os homens cuidavam da derrubada com os machados e

facções e as mulheres faziam fogo para assar o cará ou milho e alimentavam as crianças. O ritmo intenso de trabalho era interrompido subitamente por gritos e cantos que indicavam que as metades deveriam se alternar. “Havia uma correria de pessoas carregando crianças, cestos, panelas, colares. Era a mudança repentina, mais uma árvore ia cair. Entravam mais alto na mata, reacendiam os fogos e várias vezes a sequência se repetia” (MINDLIN, 1985, p. 68).

O *mapimaií*, enquanto ritual, oferece assim também o quadro de referência segundo o qual as atividades cotidianas dos Paiter se organizam, ou seja, fornece as bases para produzir, por exemplo, uma agricultura sistematizada, do plantio, colheita, pesca e da caça, de modo que todos se ajudam coletivamente. O ciclo festivo, que o *mapimaií* encerra, estabelece assim o calendário agrícola paiter, marcado pela rotatividade e pela realização de mutirões festivos para o cumprimento das atividades de cultivo e de colheita da plantação. Mapini Suruí lembra como era importante essa etapa do ritual para fortalecer a relação entre cunhados:

Era muito alegre, muita festa, muito mapimai. Quando eu estava casado com Anine [Gaami], ele fazia chicha para o meu irmão, para agradecer ao meu irmão e ele ficar contente. O Suruí sempre faz assim, agrada o cunhado. Mata o porco, caça macaco, e chama o cunhado. Ele fica contente. Quando caça muito, divide com todos, conta a história de como foi caçar (Mapini Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, pp. 221-222).

Já Insereg Suruí nos revela como essa oferta e agradecimento em forma de contraprestação é movida na verdade por provocações para a festa que põem em marcha o movimento que dá frequência, e logo ritmo, para o *mapimaií*:

O povo me provocava para que fizesse mais festa. Provocavam meu tio, que era o chefe, para fazer festa. E como eu servia meus irmãos com festas, tinha que realizar outra festa para esses que me provocavam. Eu fazia *yatir*, muita festa de *mapimai*. A cada ano que passava, eu fazia *mapimai*. Passava o ano, eu fazia de novo. Passava outro ano, fazia de novo... até chegar o tempo do Contato (Insereg Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 198).

De fato, com o Contato o ritual ficou “adormecido” por vários anos, tanto porque os Paiter passaram a ter que se organizar para defender o território e demarcar suas terras, como vimos no capítulo anterior, quanto em decorrência da introdução, pela FUNAI, da prática de roçados individuais, nos moldes da agricultura realizada pelos colonos. Como nos relatou Mindlin, “em 1981, como que acompanhando o envolvimento do Sete [de Setembro] com a cultura do café e a luta pela terra, foram suspensas as danças, a divisão [*metare*] e as festas” (MINDLIN, 1985, p. 114). No entanto, a partir de 2000 ele foi restabelecido graças ao

empenho das associações Paiter, ONGs aliadas e alguns órgãos governamentais que os apoiaram. Mas, mais do que isso, o seu ressurgimento tem relação intrínseca com a própria lógica do *mapimaí* pois, além da reciprocidade, a estrutura organizativa que ele pressupõe propicia o contínuo reencontro com os princípios que fazem dos Paiter um povo verdadeiro. É por isso que o *mapimaí* também pode, e tem sido, mobilizado para fazer frente a novos desafios, tanto internos quanto externos, que tiveram início com o Contato.

Os anos seguintes apresentaram versões mais ou menos completas do *mapimaí*, nem sempre em concordância direta com o calendário ritual paiter. Porém, o *mapimaí* de 2012 introduziu os nomes dos clãs como marcadores de grande evidência, talvez como fruto do acirramentos das tensões políticas entre os clãs que começava a se acentuar naquela época. Isso é um exemplo concreto do emprego da base organizativa possibilitada pelo ritual para o enfrentamento de um desafio interno. O que evidenciamos na pesquisa foi que a emergência recente das políticas culturais como ferramenta de luta política atualiza, dinamiza e complexifica as relações de competição entre clãs que têm sua raiz da festa do *iatir*. Agora, a competição com desafios mútuos entre clãs não se dá mais de maneira festiva e ritualizada, como no contexto das festas no *mehtareda*, mas sim no âmbito dos projetos culturais, seja os seus próprios ou os que são oportunizados por organizações externas, da sociedade civil ou do Estado. Esse é um dado importante, já que remete à lógica de transformações criativas; não são simples rupturas como pode parecer à primeira vista e sim transformações agora no jogo das relações clã-clã, e portanto de parentesco, mas ampliadas por diversas relações externas.

Mapimaí em 1982 (Fotos: Betty Mindlin *apud* PUCCI, 2009).

Mapimái em 1991 (Foto: Maria do Carmo Barcellos apud CARDOZO, 2012)

Mapimái em 2000 (Foto: Associação Metareilá apud CARDOZO, 2012)

Mapimái em 2011 (Foto: Sérgio Cruz/Kanindé apud CARDOZO, 2012)

Tudo nos leva a crer que essa explosão de projetos de políticas culturais por parte de praticamente todos os clãs paiter é a manifestação do desejo de criar e diversificar mais relações entre os clãs por meio de uma rivalidade regrada (em continuidade com lógicas e regras tipicamente paiter), o que traz, no fundo, mais coesão de grupo e pertencimento social, pois é criadora de sociabilidade. Ao mesmo tempo, e graças a isso, ela intensifica, para além dos Paiter, essa abertura para o outro que é tão clássica no contexto ameríndio (cf. LÉVI-STRAUSS, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) e, naturalmente, bastante marcada na história das relações dos Paiter com outros povos tupi-mondé e com os não-indígenas.

Há diversos exemplos dessa transformação em curso, alguns dos quais serão discutidos em profundidade no capítulo 5 (como os embates sobre a normatização da língua paiter), mas gostaria de chamar atenção para os casos que envolvem professores e estudantes paiter em premiações regionais e nacionais. Isso surgiu em uma conversa durante uma tarde na aldeia Makor com dois jovens, Inkir e Sullivan. A primeira coisa que vejo, logo acima da mesa em que estávamos, na área externa da escola da aldeia, é um cartaz afixado no muro anunciando a feira de ciências e tecnologia de Rondônia, a Ferocit. Eu pergunto se foi essa a ocasião em que ganharam aquele prêmio pelo projeto de uso tradicional de uma planta como xampu natural. Eles me confirmam que sim, orgulhosos de terem ficado em primeiro lugar. Em seguida me contam que um professor de outro clã ficava zombando deles durante a feira, dizendo que nunca iam conseguir ganhar o prêmio com aquele projeto. “E veja só, a gente ficou em primeiro e o projeto dele no final ficou em quinto”, me disseram satisfeitos. Depois testemunhei essa mesma rivalidade entre clãs e aldeias no prêmio Educador Nota 10, da Fundação Victor Civita. Nas últimas edições do prêmio de grande prestígio nacional, três professores paiter já ficaram entre os dez finalistas (incluindo irmãos, da mesma aldeia e clã Gamir), sendo que dois deles chegaram a vencer o prêmio: Joaton Suruí, em 2008 e, em novembro de 2017, Elisângela Dell-Armelina Suruí, professora branca casada com um jovem líder paiter do clã Makor.

Segundo Uraan, filho do chefe Gamir Gasalab, e também professor e recém ingressante no curso de mestrado em linguística da UnB, a individuação pessoal e a relativa fama que vem com esse tipo de prêmio permite que eles circulem e se movimentem muito mais, estabelecendo novas relações externas e alianças que aumentam a sua capacidade de agir, mas também pode não gerar muitos frutos depois, pois a lógica individual dos prêmios quebra o princípio do fazer coletivo pelo qual deve se reger um bom professor ou professora paiter.

Além dos desafios internos, a edição mais recente do *mapimaií* também trouxe o desafio externo das relações com os vizinhos brancos. Na entrada do lugar em que o clã anfitrião esperava, por exemplo, foram instaladas esculturas produzidas com caules de bananeiras que representavam uma família de agricultores. Nesse momento, os Paiter se organizaram em modo de guerra emitindo sons estridentes, depois flecharam os bonecos e cortaram suas cabeças. Continuaram sua manifestação com altos sons como uma celebração por ter vencido a batalha. Esse embate rememora conflitos territoriais que tiveram com os colonos em decorrência da migração incentivada pelo estado brasileiro a partir da década de 1960, quando milhares de migrantes se direcionaram à Terra Indígena Sete de Setembro (*Paiterey Garah*) em busca de oportunidades.

Esse ressurgimento do *mapimaií* não se faz sem críticas contundentes sobretudo dos mais velhos. Como já aludi anteriormente, mas seguiremos (re)encontrando ao longo de nossa busca, suas negativas se pautam sobretudo pelos *modos de fazer* da festa, a ponto de alguns sequer creditarem aos rituais mais recentes o status de *mapimaií* de fato:

Os Paiter viviam em muita união, faziam festas para seus cunhados. Sempre organizando algo para fazer. Na festa de *yatir*, organizavam tirar lenha, faziam o *mapimaií*. Assim eles faziam. E nós não fazemos nada hoje. Nada! Nós não nos preocupamos com nada. Só o que fazemos é estar preocupados em viver como os brancos. As pessoas só querem ser como os brancos. Isso não é nosso jeito (Inkar Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 213).

Quando perguntei a Gaami a sua apreciação sobre o ressurgimento do *mapimaií*, ele esclareceu que foi feito pensando sobretudo nos jovens, especialmente os das aldeias Lapetanha (linha 11, do clã Gamep), da Linha 14 (do clã Gamir) e da 9 (também Gamep) que protagonizaram as festas mais recentes. Ele disse que não era uma versão “completa”, mas que permitia aos jovens “terem uma ideia de como é”. Ou seja, esse ressurgimento, segundo o chefe do clã Makor, teria uma motivação pedagógica, perspectiva esta que não aparece na leitura de seus principais agentes (dos clãs Gamep e Gamir), embora não a tivessem negado. Um dos filhos do chefe do clã Gamir, que participou ativamente do último *mapimaií*, me relatou, saudoso: “Foi lindo aquele *mapimaií* que a gente fez, queria que voltasse, até falei com o meu pai, mas ele acha impossível hoje por causa dos conflitos políticos internos”, lamentou. Vemos, portanto, como há leituras críticas e distintas sobre essa retomada do *mehtareda* e do *mapimaií*, o que só confirma a dimensão (meta)reflexiva que eles propiciam, e que, a meu ver, está justamente na raiz do ritual enquanto tal. É essa dimensão reflexiva que dá legitimidade ao ritual enquanto processo que cria condições para se debater o que é preciso

para fazer um Paiter verdadeiro, ainda que muitos discordem da forma como se deram as festas recentes.

A caça coletiva e os mutirões de abertura de roça nos levaram a desenvolver melhor o argumento sobre o caráter organizativo e cíclico do *mapimai'* e a revelar o quanto a sua lógica, de mobilizar os princípios e relações que fazem “um paiter verdadeiro”, permite o seu ressurgimento não apesar do Contato mas justamente por conta dele e dos conflitos que gera. No entanto, o *mapimai'* não termina com os mutirões. Há um último ato, sutil pela sua composição frente aos outros atos vistosos do ritual, mas muito denso em significado quando nele nos detemos com cuidado. Trata-se do canto do mestre da chica. Ele permite fazer, pela primeira e única vez no ciclo ritual, aquilo que até então era devotado apenas aos bebedores da chica: cantar. Esse gênero de canto, chamado *ihatirekarewá* (“canto de quem prepara o *iatir'*”) é melancólico, meditativo e solitário, permeado apenas pelo silêncio da aldeia. Em termos enunciativos, a primeira pessoa do singular domina os cantos, pois o mestre atribui a si todas as responsabilidades pelo ritual e por seus resultados. Quanto ao seu tema central, esses cantos aludem a essa auto-atribuição a partir de uma certa ansiedade do mestre sobre o quanto da festa ficará, de fato, na memória daqueles que dela participaram. Daí o tom meditativo e ao mesmo tempo melancólico, pois o mestre se pergunta se fez tudo que estava ao seu alcance para que o ritual fosse à altura da memória duradoura de todos.

Segundo Yvinéc (2011, p. 390), que estudou minuciosamente as artes verbais paiter, embora presente em outros cantos de festa, a questão da memória é aqui excepcionalmente marcada, sendo o *ihatirekarewá*, segundo o autor, o único gênero verbal em que essa preocupação é explicitamente enunciada.

Foi só depois de longos meses que eu entendi que tudo estava lá: foi há trinta anos, foi apenas uma bebedeira dentre muitas na vida, no meio de dezenas de outros parentes, tão bêbados quanto, e já se havia cessado essa atividade desde muito tempo tendo por virar pecado, mas fulano havia cantado essa música, e *disso*, se *lembravam*. Isto, quer dizer, o fato de fulano ter se embebedado pela cerveja de outro, e aquele canto que ele havia cantado. *Recordaram-se*: o fato de se lembrar surge como tão importante quanto a alegria que havia representado a festa (YVINÉC, 2011, pp. 10-11 – tradução minha).

A importância do lembrar-se justifica todo o investimento na festa do *mapimai'*. No fundo, é disso que ela se alimenta e é este seu resultado mais celebrado. Seus frutos serão colhidos muitos anos depois de sua realização, quando alguém lembrar dos fatos ocorridos

nas festas de outrora. É na alegria da recordação, e no seu compartilhar com os demais, que reside a sua manifestação mais concreta e desejada.

Moça paiter com colheita de algodão (Foto: Betty Mindlin, 1980).

Enoque Suruí em 2004 (Foto: Carla Ferrari).

2.3 Memória e investimento cotidiano

A essa memória ritualizada e que de tão importante marca o encerramento do ciclo ritual e serve de indicador para o quão bem realizada foi a festa, se contrapõe uma outra memória, quase invisível, que se forma cumulativamente nos interstícios da vida cotidiana. Esse caráter agentivo da memória, tanto neste caso a da festa, excepcional e que deve ter fôlego suficiente para perdurar por anos e anos a fio, quanto no contexto dos fazeres cotidianos, é o que permite tanto que os aprendizados se firmem quanto que eles circulem e se transformem.

Esse olhar para marcadores temporais que agem sobre os sujeitos nos remete ao trabalho da Veena Das (2007), que nos revela que o tempo não é algo simplesmente representado, mas um agente que trabalha nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas e reescritas no embate dos sujeitos na construção de suas histórias. O tempo é agente, sujeito e mesmo protagonista das histórias, em estreita relação de sentido com o olhar para o cotidiano que a autora tão bem inaugura.

Segundo Das, o passado tem um caráter indeterminado. O presente se converte, portanto, no lugar onde elementos do passado que foram rejeitados podem assediar o mundo, mas isso não se dá por grandes acontecimentos, por *tipping points*, e sim pela agência silenciosa e constante do tempo no seu fazer cotidiano. O acontecimento sobrevive em versões diversas dentro da memória social dos diferentes coletivos. Os processos de linguagem, assim, funcionariam para atualizar certas regiões do passado e criar um sentido de continuidade entre os acontecimentos, conectando-os entre si. Isso parece indicar que abordar o tempo como agente também altera a nossa percepção sobre a agência dos sujeitos, que não mais se encaixariam naquilo que geralmente se imagina como agência ou potência de agir. Por exemplo, noções como paciência e paixão são comumente mais vinculadas à passividade do que à resistência, como, aliás, sugere sua raiz etimológica (*pathos*). A descida ao cotidiano, entretanto, abala nossos modelos pré-estabelecidos de resistência ou, pelo menos, apresenta outras possibilidades para pensá-los.

É por exemplo o que acontece quando Das encontra uma forma de lidar com a violência que se distancia dos modelos de resistência heróica. O “conhecimento venenoso”, termo que ela mobiliza, é aquele que constrói um trabalho cotidiano de reparação. A agência aqui, portanto, não está no heróico e no extraordinário, mas no cotidiano: no preparo diário da alimentação, na arrumação e organização dos afazeres, no cuidado e cultivo persistente das relações familiares, na criação dos filhos, e assim por diante.

Aqui também podemos invocar a noção de “estética da produção” proposta por Joanna Overing (1991), que está na origem de um conjunto de trabalhos que trazem para o centro da análise do social na Amazônia indígena a “convivialidade” e os valores e processos que estariam implicados nessa produção do cotidiano. Tomando por base a noção de Vico de “sentido de comunidade”, Overing busca abordar o universo ameríndio sem concepções pré-figuradas e propõe que, entre os povos amazônicos, o senso de comunidade compreende uma “estética da ação”, ou seja, o sentido moral e político do bem comum vinculando-se a um agir estético, onde o comportamento apropriado é definido como bonito e agradável. Assim, a autora passa a se questionar sobre qual seriam a lei, a moral e a estética por trás desse modelo de vida coletiva.

Entre os Paiter, todas essas ações são realizadas por mulheres. E são essas ações cotidianas que possibilitam a criação de um discurso de reparação. Embora sejam escassas as oportunidades para que as mulheres paiter revelem essas suas vozes, um dos produtos culturais criados pelos Paiter para registrar a sua história, o livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* (2016), dedica a sua segunda parte, *Waleley ewãwe* (“a palavra das mulheres”), para as memórias das mulheres paiter. É o caso do testemunho da anciã Inkar Suruí, com o qual abri o capítulo (cf. *supra*, p. 68). As palavras contundentes de Inkar mostram que o Contato alterou drasticamente o cotidiano das mulheres paiter e, portanto, os limites de sua agência e potência de reparação. Ela associa o “não fazer nada” ao fato de estarem “sofrendo, desacreditados e abandonados”. Não estou com isso sugerindo que as mulheres paiter não têm agência atualmente, apenas dando luz para o testemunho de Inkar sobre as mudanças trazidas pelo Contato e a sua associação entre o fazer cotidiano, dentro da tradição, e um sentido de bem-viver. Um relato de tom semelhante aparece na fala de outra anciã, Ibekain Suruí:

Nesse tempo vivíamos em acampamentos, com medo da tragédia que aconteceu com os meus parentes. Aconteceu assim, fomos expulsos da nossa aldeia e fomos morar na mata em acampamentos construídos. Nessa época eu crescia, foi lá que cresci, eu era rica, desconhecia o que era pobreza. Não sabia o que era ser à toa. (...) No passado assim vivíamos. Eu me sentia respeitada, eu era respeitada (Ibekain Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 238).

Novamente, a ideia de não fazer nada, de “ser à toa”, aparece como uma crítica das mulheres aos limites do fazer cotidiano impostos pela experiência do Contato, junto ao testemunho de que naquela época, antes do Contato, se sentiam e eram respeitadas. Para entender melhor os sentidos dessas afirmações, talvez devêssemos passar a conceber a

cotidianidade para além apenas da sua extensão e mais para a sua profundidade ou intensidade, digamos. Entendo que Das (2007) faz isso quando, ao analisar o trabalho de restabelecimento da sociabilidade após experiências de ruptura proporcionadas pela violência, portanto análogo ao contexto do Contato, a autora assinala a persistência de zonas de silêncio nas quais a emergência da voz feminina se dava nem sempre pelo dizer, mas pelo mostrar e pelo fazer. O mostrar não é algo que surge apenas de narrativas ou de reivindicações, mas no fabrico diário de modos de viver. Daí a necessidade de uma laboriosa prática etnográfica que se volte para o dia-a-dia, mas não para qualquer forma de perceber esse dia-a-dia e sim para outras formas, mais sensíveis, de se manejar o trabalho do tempo.

A memória, para todos nós, é um recurso limitado, finito e bastante dispendioso. Por isso é preciso investir nela. O mestre da chicha o faz, como vimos, por meio da festa do *mapimaí*. São meses de preparação e empenho para fazer da festa a mais memorável para todos. É assim um investimento que poderíamos chamar de intensivo e, ademais, cujos atores-chaves são, em sua absoluta maioria, homens. Investe-se assim de maneira intensiva para um acontecimento específico, com início, meio e fim, e regido por regras e processos já consolidados no pensamento do coletivo.

Por outro lado, os variados aprendizados adquiridos por meio dos modos de conhecer paiter têm por matéria uma memória que cobra um preço muito mais alto. Não poderia ser diferente dado o excepcional volume, a densidade simbólica e a complexidade de saberes contidos na trama cotidiana que faz de alguém um paiter verdadeiro. Por isso, não há festa ou evento qualquer, por maior e mais fascinante que seja, capaz de arcar com os custos de tamanho valor. Só há uma saída: investir cotidianamente. Investe-se todos os dias, a cada instante, de maneira, portanto, extensiva, sem começos nem pontos de chegada, segundo pressupostos que fundam esses modos de conhecer e que são reconhecidos coletivamente, mas sem regras pré-definidas de como lidar com os imprevistos que a vida diária oferece. Ao contrário do contexto ritual, quem domina esses processos são as mulheres.

Pensei sobre esse ponto logo que terminei uma das minhas conversas mais longas com Gasalab Suruí, chefe do clã Gamir na aldeia da linha 14. Sempre tratando do tema da “perda da cultura”, Gasalab me dizia, como se fosse algo trivial, que os homens já praticamente não sabiam mais fazer flecha e cocar, mas que as mulheres, em contrapartida, sabiam fazer de tudo: colares, cestas, cerâmica, *akape*, a cozinha tradicional paiter, etc. Só algumas cestarias com padrões tidos como mais complexos e altamente especializados são mais raros; a filha pode já não saber fazer mas a mãe sabe.

Enquanto isso, a organização política, tarefa exclusivamente masculina, é apontada por muitos como o problema sistêmico, de fundo, que tem dificultado a realização das festas e dos rituais paiter. Por exemplo, como já relatamos na seção anterior, ao falar do ressurgimento da festa do *mapimaí*, um dos filhos de Gasalab me disse: “Foi lindo aquele *mapimaí* que a gente fez, queria que voltasse, até falei com o meu pai, mas ele acha impossível hoje por causa dos conflitos políticos internos”. E isso está longe de ser um caso isolado. Como veremos em detalhes no capítulo 5, todas as experiências de políticas culturais dos Paiter se encontram fortemente tensionadas pela dura tarefa de negociar os interesses de cada clã para tomar decisões que sejam reconhecidas como as melhores possíveis para a coletividade Paiter. O próprio livro “*Histórias do Começo e do Fim do Mundo*”, como veremos, quase não saiu do papel por conta dessas tensões e de desconfianças mútuas.

Sou então tentado a pensar que, se as mulheres estivessem também diretamente envolvidas na organização política paiter, talvez o cenário fosse bem diferente. Talvez a perspectiva do “pessimismo sentimental” de Sahlins (1997), da inexorável perda cultural, seja influenciada por um olhar demasiadamente masculino. Se voltarmos nosso olhar para as mulheres enquanto tecedeiras do cotidiano, o cenário é certamente mais animador. Os saberes das mulheres resistem e circulam justamente porque eles se manifestam e se atualizam constantemente no fazer diário. E, especialmente, porque dentre todos esses saberes, aquele para o qual elas mais se dedicam é o mais importante para qualquer reprodução cultural: elas geram, criam e cuidam das crianças.

Trata-se, portanto, de um conjunto de saberes que encerra o próprio imperativo ontológico da formação da pessoa paiter e, com isso, estabelece a base epistemológica que cada criança e jovem paiter carregará consigo por toda a vida e da qual se valerá na busca – eterna e inconclusa – do *vir a ser* um(a) paiter verdadeiro(a). Se a memória é a matéria por excelência da aprendizagem, o que as mulheres paiter fazem, na invisibilidade e dedicação silenciosa de seus afazeres diários, é nada menos do que a própria essência do processo educativo.

A publicação *Povos Indígenas do Brasil 2011/2016* (RICARDO; RICARDO, 2017), traz na seção “*Nós, mulheres indígenas*”, narrativas exclusivamente de mulheres de vários povos que ilustra muito bem esse investimento coletivo. É o caso do relato de Catarina Pedrosa, anciã tukano de 80 anos:

Assim é o nosso cotidiano de vida. Parto para roça e, ao chegar lá, arranco mandioca e começo a raspá-la. Depois disso retorno e ao chegar no rio lavo

o tubérculo da mandioca. Chego em casa e procuro fazer refeição acompanhado de peixes, caso tiver. Tomo *chibé*. Terminando a refeição, começo a ralar a mandioca com *sokorõ* (ralo). Terminando de ralar, começo espremer a massa da mandioca. Feito isso parto em busca da lenha. Geralmente carrego um feixe de lenha. Chegando em casa cozinho manicuera. Antes de tomá-la faço esfriar. Na falta de beiju procuro preparar também. **Eu aprendi todo o processo de preparo de alimentos dos antigos com minha tia**, porque meus pais faleceram quando eu era criança.

(...)

Depois que os *Miriã* (flautas sagradas) foram levados pelos padres, este ritual começou a acabar. Assim faziam os antigos. Os atuais, os meus filhos, desconhecem dessa forma de fazer dabucuri; não fazem por serem da geração de estudo de outras coisas. **Eu presenciei quando era criança** (Catarina Pedrosa em RICARDO; RICARDO, 2017, pp. 49 e 50 – grifos meus. Depoimento colhido por Melissa Santana de Oliveira).

Vê-se que os afazeres cotidianos exigem intenso movimento, desde os longos deslocamentos na floresta, na aldeia e entre eles, até aquele dos corpos em suas movimentações rítmicas, cujas técnicas precisas são incorporadas pela teimosia do tempo. Voltando novamente à noção de “estética da produção” de Overing (1991), a fala de Catarina reforça que ao invés de perceberem as práticas rotineiras como simples e entediantes, estas devem ser realizadas de maneira “artística” e de bom grado, de modo a contribuir para o alto moral do grupo. No caso dos Cubeo e Piaroa, Overing (1991) sugere que para que as pessoas vivam e trabalhem juntas, é necessária a criação cotidiana de boas relações entre elas, por meio do bom humor e da realização prazerosa das tarefas, e não por um estabelecimento de leis e regras. Essa moralidade ameríndia, baseada na confiança e não na coerção, apresentar-se-ia em diversos aspectos da vida cotidiana. A autora concebe, assim, a estética do trabalho a partir de um projeto do “belo”, baseado nas habilidades produtivas das pessoas. Há, aqui, um diálogo interessante com o trabalho de Cesarino (2006), para quem a estética da oralidade, entre os Marubo, não tem a ver com beleza e sim com a apreensão do poder animado dos seres e das coisas, sendo então o paralelismo dos cantos xamânicos não um recurso ao belo, mas um recurso perspectivo.

Seja como for, aprender com essas mulheres requer acompanhamento, presença, observação constante e exercício de repetição. O caso do preparo dos alimentos, por exemplo, que nos traz Catarina, envolve uma cadeia complexa de transformações que só se consegue ter domínio ao presenciar e participar de todos os processos que a compõem e na sequência correta que leva à preparação adequada de cada alimento. Isso significa que suas filhas devem acompanhar o processo todo, dedicando tempo e observando com paciência ao longo de todo

esse caminho, tanto literal, pelos deslocamentos intensos, quanto figurado, enquanto percurso de aprendizagem.

Segundo essas mulheres mais velhas, é difícil encontrar jovens hoje com essa disposição e interesse. Essa é a leitura de Aracy Xavante, xavante da aldeia Pimentel Barbosa que, como Catarina, enfatiza a observação e a imitação das mães, tias e avós como a base do processo educativo:

Quando eu era *baõno* [menina], eu aprendi a coletar com a minha tia; ela sempre me levava, a gente acompanhava o grupo. Quando eu era *baõno*, eu não tinha preguiça de andar, eu gostava demais de andar, eu não cansava. (...) Comecei a conhecer um tipo de palmito que se chama *noroĩpó* (coco) e eu aprendi a tirar *noroĩpó*. Não é como hoje, as jovens têm muita preguiça de andar, eu gostava de andar e até hoje eu gosto de andar e de fazer coleta.

Quando pequena, a gente aprende observando as nossas mães, a gente aprende brincando. Nós que temos curiosidade e é a primeira vez que estamos vendo aquilo, a gente observa as nossas mães e vendo, a gente imita as nossas mães fazerem as coisas: fazer cesta, fazer cesta grande para carregar criança, fazer esteira, tudo. Eu aprendi vendo a minha mãe.

(...)

Não é só o homem que tem conhecimento da região onde tem a melhor caça: nós também conhecemos a região onde tem muita batata, muita fruta do cerrado. É difícil a mulher se perder; as nossas mães, as nossas avós já andaram ali, esse lugar já é conhecido e elas que transmitem o conhecimento do lugar (Aracy Xavante em RICARDO; RICARDO, 2017, pp. 31 e 33. Depoimento colhido por Camila Gauditano).

Percorrer os trajetos que as mulheres da sua família que vieram antes de você percorreram é receber delas todo os ensinamentos que estes trajetos lhes proporcionaram. Aracy assim nos chama a atenção para o fato de que não são só os homens que desbravam os territórios por conta da caça, mas as mulheres também. Orcinda Īpūna, artesã ticuna de 66 anos, exalta ainda mais essa força das mulheres indígenas:

Muitas vezes, os brancos acham as mulheres indígenas fracas. O ensinamento que eles passam para gente é apenas um complemento para melhorar a nossa escrita, para falarmos de nossos direitos como mulher. Esse conhecimento serve para que possamos nos defender; a fala da língua portuguesa é uma defesa para nós nos defendermos das ofensas que fazem sobre nós mulheres indígenas. Os brancos, pelo fato de serem mulheres indígenas, nos desvalorizam, nos desqualificam, nos desrespeitam e brincam com nossos sentimentos porque não entendemos bem o português. Mas isso não quer dizer que não somos pessoas inteligentes. Nós, mulheres ticuna, temos muito valor e conhecimento para mudar isso; temos que debater sobre nosso conhecimento tradicional, mostrando que ninguém é melhor do que ninguém. Isso se chama força das mulheres indígenas.

Nós, mulheres, temos que nos espelhar uma na outra, assim, como se fôssemos professoras umas para as outras, que recebem e passam ensinamentos, que encorajam as parentes em suas comunidades. Nós, mulheres ticuna, somos uma autoridade, só precisamos de mais oportunidades para mostrarmos isso. **Um conselho para as parentes indígenas é não deixar de fazer o que fazemos no nosso dia a dia**, fortalecer os vínculos, ser mulher indígena na comunidade ensinando e passando seu conhecimento para as crianças e para os jovens para que eles coloquem em prática tudo que herdamos de nossa própria cultura. Meu pensamento é esse, grande e forte (Orcinda Īpüna em RICARDO; RICARDO, 2017, p. 41, grifo meu. Depoimento colhido por Patrícia C. Rosa).

O conselho de Orcinda para suas parentes indígenas encerra o argumento mais forte da relação intrínseca entre fazer cotidiano e potência de agir. É nos fazeres do dia a dia, na sua constância, que as mulheres se fortalecem e fortalecem sua “própria cultura”. Por isso ela entende que o ato político mais importante para as mulheres é não correr o risco de ficar sem fazer nada, à toa, como as anciãs paiter denunciam. É apostar no movimento como produtor de força e felicidade.

Mas o movimento do dia a dia não é um movimento meramente repetitivo; ele não segue sempre um roteiro pré-definido. Os caminhos que esses movimentos produzem são justamente no sentido da produção de novos conhecimentos, como fruto de dedicação, experiência e tempo. É por isso que as anciãs paiter associam a falta de movimento à “perda da cultura” enquanto transformações negativas nos modos de relação, porque cultura é movimento e transformação³⁸. O que oferece um quadro de referência a partir do qual essas transformações podem se dar no fazer cotidiano é precisamente a memória. Não é à toa que o discurso paiter sobre “perda cultural” é articulado muito comumente com a importância da memória. Como o canto melancólico do *ihatikarewá* ao final da festa *mapimai*, é como se os paiter que viveram o Tempo da Floresta entoassem lamentos parecidos dentro de si. Essa inquietude com a memória – ou melhor, sua ausência – é geral entre os Paiter e alimenta grande parte do entendimento e interpretação sobre a “perda cultural”, mobilizando assim o interesse, a preocupação e a imaginação criativa da geração que viveu o Contato. São justamente algumas de suas lideranças, de todos os clãs, que desenharam e implementaram ações concretas de salvaguarda, valendo-se da oportunidade surgida com a emergência das políticas culturais no meio indígena e indigenista, para alimentar e fazer proliferar suas memórias. Alguns dos exemplos mais marcantes são o Memorial do Contato, o Museu *Paiter*

³⁸ Como nos mostrou Carneiro da Cunha no clássico “*Os mortos e os outros*” (1978), a falta de movimento é justamente aquilo que caracteriza os mortos em oposição aos vivos: os mortos são aqueles que vivem num lugar onde o rio não corre.

A Soe, o livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* e o Acervo Oral Paiter. Como veremos no capítulo 5, todas elas são, essencialmente, o que poderíamos chamar de *políticas da memória*.

O referido livro, como vimos, é antes de tudo uma forma de desencadear processos de intensificação das relações entre os clãs e parentes e, portanto, de ativar a memória. Contar, e recontar histórias é fundamental para reavivar a memória, para “atualizar” seu próprio conhecimento e fazê-lo circular para os demais. Sem esse trabalho de lembrar, não se pode (re)contar, e sem isso, não se ensina nem se aprende. É essa dinâmica que a Mapini me revelou, como já vimos, quando me contava da sua experiência com a produção do livro:

Me fez lembrar de coisas que eu achei que não lembrava mais, de quando eu era muito pequena. Lembro que um dia, quando eu ainda era bem criancinha, minha mãe estava tecendo uma rede e demorava muito, umas nove horas. Por isso eu fiquei sozinha, com medo de dormir sem ela. Nem sabia que ainda podia me lembrar disso.

Já o Acervo Oral Paiter, um grande levantamento, registro sonoro e normatização escrita de cantos *merewá*, é especialmente relevante como política de fomento à memória e salvaguarda cultural pois, segundo Yvinéc (2011):

Os cantos de gente [*merewá*], assim, parecem constituir o esteio da memória suruí: é ao mesmo tempo o instrumento pelo qual os Suruí se orientam no passado a fim de por em ordem suas lembranças e o próprio objeto da memória, já que é enquanto levam a cabo um canto que a memória de uma sequência de eventos é unificada e preservada (YVINÉC, 2011, p. 647, tradução minha)³⁹.

Mas o que é o cotidiano se não justamente a sequência dos eventos que compõem a experiência vivida? Entre os Paiter, é cantando que se lembra e é lembrando que se faz o dia a dia, que é a matéria dos cantos, e assim elipticamente. É por isso que Insereg canta as músicas que o marido cantava para lembrar-se dele e enfrentar o sofrimento de sua ausência:

Saudade! Sim, eu tenho saudade desse tempo passado, ainda mais porque eu vivo sofrendo, às vezes eu até choro. Eu lembro e tenho saudades do tempo em que tinha família, lembro da vida boa que tinha. As pessoas sempre se lembram do passado quando estão sofrendo. Eu choro quando lembro de meu marido e às vezes eu canto as músicas que ele cantava... Agora não

³⁹ “*Les chants humains paraissent ainsi constituer l’armature de la mémoire suruí: à la fois l’instrument par lequel les Suruí s’orientent dans le passé afin de mettre en ordre leurs souvenirs et l’objet même de la mémoire, puisque c’est en tant qu’ils aboutissent à un chant, que le souvenir d’une séquence d’événements est unifié et conservé*”.

consigo mais falar... [Diz isso chorando] (Insereg Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, pp. 201-202).

Assim como há o momento de lembrar-se para enfrentar a tristeza, há que se esquecer também, sobretudo quando se “sonha com o choro”, como a Aracy Xavante:

Nós, mulheres, sonhamos muito. Algumas mulheres sonham com choro, sonham com qualquer tipo de sonho, mas a gente esquece muito. Acorda pensando, mas depois que come qualquer coisa, aquilo ali some de uma hora para outra. Eu mesma sonho mais com choro, acordo lembrando do choro, mas depois esqueço (Aracy Xavante em RICARDO; RICARDO, 2017, p. 33. Depoimento colhido por Camila Gauditano).

Entre os Paiter, a dinâmica entre lembrar e esquecer se dá pelos cantos *merewá*, estes cantados por todos, tanto homens quanto mulheres. Tratando da preparação do corpo marubo para favorecer a memória, Cesarino (2013) nos ajuda a compreender que não se trata de um processo de memorização com os mesmos sentidos que têm na concepção euro-americana: “lembrar” seria traduzido em marubo por *chinã* e “esquecer” por *chinã venoa* (“perder o pensamento”). Ademais, este é o mesmo termo empregado para se referir ao irmão mais velho, dentre os duplos internos da pessoa marubo, que é o “núcleo do peito” ou do “pensamento”. O autor assim conclui que a memória “é algo relacionado ao *chinã*, este “espaçopensamento” que assume o aspecto de uma maloca interna, mas que integra também o nome do duplo principal que a habita” (CESARINO, 2013, p. 442).

A anciã paiter Ibekain lembra dos cantos de seu pai que, de tão fugidios, parece quase não se recordar, ainda assim, consegue recapturar as lembranças ao tentar cantá-los agora para seu neto:

Deitado comigo, meu pai cantava o canto dos nossos antepassados para mim. Meu pai contava como Palob nos fez, contava para mim e para seus filhos. (...) Meu pai contava que foi Palob quem nos fez, nossa origem é de ossos, assim meu pai contava. Meu pai contava muita coisa sobre nossos antepassados, mas não me lembro de quase nada. Ele contava sobre nossa origem, como eram cantadas as músicas e sobre isso sei tanto quanto os homens sabem. Ontem mesmo estava cantando para o meu neto:

O suco do borkáh [um tipo de fruta] está, Tim! O suco do borkáh está, Tim! Deixando meus dentes sensíveis...

Assim meu pai contava, sobre como Palob nos fez.

Faz-me costas de Panab. Roiô, roiô, toiô! Faz-me costas de Panab. Roiô, roiô, toiô!

Meu pai contava assim, de como Palob nos fez para que vivêssemos assim (Ibekain Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, pp. 237-238).

Com a conversão religiosa promovida por igrejas evangélicas de várias denominações desde o Tempo das Correrias, os cantos, sobretudo os xamânicos mas também os cantos *merewá* (de gente), sofreram um duro golpe pois passaram a ser demonizados. Não poder cantar mais é abrir mão do arcabouço da memória. É a memória que é ativada e mobilizada por meio dos cantos o que, junto com o investimento cotidiano de que estamos tratando até agora, levam à manutenção e aprofundamento das relações que estão na base da organização social paiter. Vão-se os cantos, vai-se a memória e com ela a força das relações. Longe de ser um exagero ou de não estar efetivamente ancorado nas falas dos Paiter no contexto de sua realidade contemporânea, essa conclusão não deixa de ser precipitada e contaminada pelo vício do “pessimismo sentimental”. Um olhar mais detido perguntaria: Será mesmo que não se canta mais? Ou será que se canta de outras maneiras? Ou em outras ocasiões ou espaços? Qual a relação entre esses cantos e os hinos e outras performances sonoras durante os cultos evangélicos hoje quase onipresentes? Seriam os modos de cantar similares ou mutuamente influenciados? Eu me dedico a essas e outras questões no capítulo 4.

Apesar de todas essas indagações, uma certeza permanece: para muito além das festas, das artes manuais e verbais e da criação dos filhos, todos esses cuidados diários se condensam como produtores de organização social e de cultivo das relações de parentesco. Mas jogar luz sobre o protagonismo das mulheres nesses cuidados não significa, absolutamente, que os homens não têm o seu papel no cultivo das relações de parentesco e, portanto, de produção de conhecimento. Os homens paiter, com quem conversei longamente e criei uma amizade, como Gaami, seu filho Narai Kokir, e Gasalab, e seu filho Uraan, de duas gerações e clãs distintos, justamente, se dizem angustiados pela dificuldade de conciliar o cuidado das suas famílias com a ação política que os obriga, invariavelmente, a se ausentar de casa por longos períodos além de estarem sujeitos a riscos e violências por sua atuação de defesa de seus direitos. Essa preocupação é fruto da própria experiência que seus pais tiveram com eles, pois ambos, Gaami e Gasalab, tiveram papel de grande liderança durante o Tempo das Demarcações. Isso os afastou do cotidiano familiar que é onde de fato ocorre boa parte da transmissão de saberes. Sem esse cuidado, portanto, não tem conhecimento nem base para a luta política, mas a luta política toma esse tempo e eis aí o paradoxo.

Aqui, vale lembrar da fala de Ailton Krenak durante o evento de comemoração dos 25 anos do livro “História dos Índios no Brasil”, organizado por Manuela Carneiro da Cunha,

que ocorreu na Biblioteca Brasileira da USP em dezembro de 2017. Ao comentar sobre a crescente presença de estudantes indígenas nos cursos de ensino superior, Ailton argumentava que esse movimento de ocupação das universidades por jovens indígenas na verdade os afastava de sua vida comunitária, de suas relações com as suas famílias e, sobretudo, deixava seus pais, mães e outros parentes mais vulneráveis e a sós para enfrentar as ameaças e pressões constantes contra seus territórios e suas vidas.

Esse paradoxo, de se afastar de suas fontes vivas de conhecimento para buscar (outros) conhecimentos, vivido hoje pela juventude indígena que chega pela primeira vez às universidades, é análogo àquele vivido por seus pais e avós (a depender do tempo de Contato de cada povo) quando seus mundos começavam a desmoronar. A passagem, já assinalada, do livro inaugural de Betty Mindlin sobre os Paiter já antecipava isso: “Em 1981, como que acompanhando o envolvimento do Sete [de Setembro] com a cultura do café e a luta pela terra, foram suspensas as danças, a divisão [*metare*] e as festas” (MINDLIN, 1985, p. 114). A luta pela terra aparece, não por acaso, ao lado de cultura do café quase como uma atividade econômica, no sentido em que garante mesmo o sustento, o futuro, dos Paiter. Ora, não há cultura de café, ou de qualquer outro produto agrícola, sem a garantia da terra. Ao mesmo tempo, denota com clareza a difícil tarefa de conciliar luta política com a “reprodução cultural”. Se isso já era uma dinâmica observável por Mindlin em 1981, que dirá hoje com a maior diversificação de atividades econômicas, e maior complexidade das relações com o mundo dos brancos e suas ameaças, velhas ou requeitadas, mas sempre crescentes.

Nessa diversificação e complexificação de relações se incluem fortemente as ações originais que partem de premissas postuladas pelos próprios Paiter para a proteção e promoção de suas culturas, que tenho me referido aqui como políticas culturais *dos* Paiter. É o caso da educação escolar que pode ser bem ilustrado na fala, que retomamos aqui, de Inkir, filha mais velha do Gaami: “O meu pai queria ensinar os professores mas não tem tempo”.

Quando conversava longamente com Uraan sobre o papel que seu pai, Gasalab, Gaami e outras lideranças históricas paiter tinham no âmbito dessas políticas culturais, ele me explicou que liderança política não é o mesmo de sabedor, de “liderança do saber”, como ele se referiu. Ele me lembrou que nem o Gaami nem o seu pai “sabem fazer nada”, em referência específica à cultura material, mas que as mulheres sim, sabiam. Pensamos juntos então que embora os dois papéis não coincidam, uma liderança política nos dias de hoje deve ser capaz de mobilizar seus sabedores nos processos que engendram tais políticas culturais. Mas, como vimos, esse colocar em movimento só é possível pelo fazer cotidiano, que requer um grande investimento de tempo na aldeia junto às suas famílias. Um tempo que,

paradoxalmente, lideranças políticas não têm por estarem principalmente articuladas, quer se aliando, negociando ou lutando, com a sociedade envolvente e o mundo dos brancos para defender suas famílias e seus territórios.

O ancião Nema Uredmilar Suruí, grande liderança paiter do Tempo das Correrias, descreve a dinâmica das aprendizagens de pai para filho segundo essa variável do tempo e da presença na aldeia:

Meu pai dizia que eu não era como ele, que eu não conseguiria fazer *yah iter* [flecha de guerra]. Demorei a aprender. Levei algum tempo para pegar prática, ali embaixo no *Agoykira* [nome de aldeia], foi ali que aprendi mesmo. E ali no *Labgabeub* [nome de aldeia], peguei prática, já estava profissional **e logo depois nos espalhamos e acabei esquecendo**. Eu me tornei homem bem distante daqui. Nasci e logo me tornei homem.

“Você não é capaz de fazer como eu, fazer *mebesin*, *waiam-amotingah*, fazer *mebesin-iter*, fazer *mebesingira* (...) fazer *mebesinapomuin*, todos os tipos de flecha que eu faço”, ele falou para mim. Ele era muito inteligente e eu não aprendi, porque **quem aprende a fazer flechas é quem fica parado na aldeia. Como eu andava muito, isso não era para mim**. Mas eu tinha outro dom. Achava que enfrentava a multidão sem temer, enfrentava todos, esse era meu perfil. Meu desejo era causar terror, causar pânico. Ele dizia para mim: “Seu filho jamais será como você, jamais fará como você. Você jamais fará como eu, como corto a pena do gavião” (Nema Uredmilar Suruí em SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 138 – grifos meus).

O “espalhar-se” de que fala Nema não é só uma quebra do cotidiano da aldeia, mas também, e sobretudo, a quebra de relações de parentesco que são a base segundo a qual qualquer paiter aprende. Entretanto, como nos ensinaram as mulheres paiter, “ficar parado” na aldeia não é, de fato, do que se trata viver o cotidiano da vida comunitária, pois este é impregnado de movimento, ainda que um movimento de outra natureza se comparado ao movimento da guerra e da luta política com o mundo dos brancos aos quais se lançaram esses jovens filhos sem pais à época.

Como afirma Harris (2007), qualquer conhecimento é inevitavelmente situado em um espaço e tempo particulares, é incorporado e habitado por conhecedores e sempre emergente e em constante transformação. Tendo trilhado um caminho que partiu do *mehtareda*, passando pelo ciclo ritual e sua festa do *mapimai* e terminando com o investimento cotidiano que cria e ativa a memória que está na base de qualquer processo de aprendizagem, agora é possível concluir que há uma relação intrínseca entre conhecimento e parentesco. Os principais operadores que os articulam é o corpo – mais especificamente a produção de corpos saudáveis e verdadeiros – e as suas relações.

CAPÍTULO 3

Corpo-relações

As pessoas que dizem que pensamos com nossas cabeças estão erradas porque pensamos com os nossos corações. O coração está conectado às veias, que levam os pensamentos no sangue através de todo o corpo. O cérebro está conectado apenas à espinha, certo? Então, se pensássemos com os nossos cérebros nós só conseguiríamos levar nossos pensamentos até no máximo o nosso ânus! – Shajián's Wajai⁴⁰

3.1 Dimensões temporais da pessoa paiter

Essa crítica de um aguaruna do Peru poderia muito bem ter sido feita por um paiter, para quem nós pensamos com o coração e não com a cabeça. Quando eu o indagava sobre isso, assim me respondeu Gaami: “O coração é onde nasce, onde começa o pensamento, e só depois vai para a cabeça, como uma bateria, de onde sai a energia, a força. E não como alguma coisa que já está na mente, na cabeça, como é para o branco”.

A concepção de pessoa paiter parece bastante alinhada com a noção “clássica” dentro do contexto amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, pp. 476-477), ou seja, uma expressão dêitica que funciona como marcador enunciativo composta por um prefixo na primeira pessoa do plural (*pa-*) e de um advérbio de intensidade (*iter*) e empregada como um unidade lexical (admitindo, inclusive, o plural [*-ey*]: *paiterey*). Como vimos, é traduzido como “povo verdadeiro” ou “gente de verdade”. A depender do contexto, esse termo pode designar os seres com formas humanas em oposição aos animais, os vivos em contraste com os mortos, assim como os Paiter em oposição aos seus inimigos. Essa construção da pessoa paiter confere habilidades mais ou menos especializadas, quer sejam inatas ou adquiridas.

Assim, embora seja tributária do mesmo quadro de referência que nos ofereceu Seeger *et al.* (1979) há quase quatro décadas, pensar a noção de pessoa a partir de uma abordagem da construção do corpo não me parece ter tanto rendimento para o problema que me propus a investigar. Yvinéc (2011) oferece uma abordagem alternativa que me parece particularmente adequada para esse fim, que é focar nas diversas dimensões temporais da pessoa (YVINÉC, 2011, p. 49). Embora a motivação inicial de sua abordagem seja a

⁴⁰ Em “*Tsewa’s Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*” de Michael Brown (1985) visto em “*The Strength of Thoughts, the Stench of Blood: Amazonian Hematology and Gender*”, de Luisa Elvira Belaunde (2006). Tradução minha.

constatação de que os Paiter especulam muito pouco sobre o corpo – o que me parece discutível dado o enfoque etnográfico do autor e o argumento centrado quase que exclusivamente na ausência de termos em paiter para se referir às partes do corpo – não é por essa negativa que a mesma abordagem apresenta rendimento para mim. O que me interessa no olhar temporal é justamente o potencial que tem de revelar as capacidades que são desenvolvidas ao longo do tempo de vida da pessoa paiter e, por isso, casa perfeitamente com um estudo dos modos de conhecer.

A classificação proposta por Yvinéc (2011, p. 50) se apoia nas categorias temporais da língua marcada por certas partículas: os Paiter opõem: (1) coisas que estão em processo de feitura e que uma vez feitas são permanentes (*sa*); (2) as que duram apenas de maneira momentânea (*sade*) e (3) as que já estão ou nascem feitas (*ma*). Cada uma dessas categorias revela suas correpondências, a saber: os elementos estáveis são intrínsecos ou herdados dos pais, os que são momentâneos são produzidos por seus próprios atos e os que já estão feitos são obtidos de fora do grupo de parentesco.

Yvinéc então enumera vários elementos dentro de cada uma dessas categorias. A título heurístico, vou me ater apenas àqueles elementos e categorias que têm mais pertinência para a discussão em curso. Isso inclui os já citados coração (*agõa*) e ossos (*kār*), alguns humores (fluidos corporais), o auxiliar *gerapag* relacionado aos envelopes corporais (que inclui a pele, tripas, olhos e gordura), e, por fim, os ornamentos corporais (adquiridos dos não-parentes). Isso não significa, naturalmente, que são apenas estes que estão relacionados com o conhecimento, pois, como ensinaram a Kensinger (1995, p. 239) seus interlocutores kaxinawá, uma pessoa sábia é aquela cujo corpo todo é repleto de conhecimento.

A primeira categoria, a dos elementos estáveis e intrínsecos, compreende os elementos da pessoa paiter que estão presentes em todo ser vivente. Neste âmbito, o mais importante é, sem dúvida, o coração (*agõa*). O coração para os Paiter é o locus da vida, do pensamento, da ação intencional e da vontade. Segundo Yvinéc (2011, p. 51), o coração não é apenas onde residem tais faculdades, mas é também, ele próprio, essas faculdades, pois o termo *agõa* pode significar tanto o órgão cardíaco quanto as manifestações que ele produz, tais como os conteúdos do pensamento, as intenções que guiam as ações e o caráter da pessoa paiter. Há aqui um paralelo também com as concepções marubo, segundo as quais a sede do pensamento e da memória é o peito, que é habitado por duplos chamados de *chinã*, “todos eles cobertos por padrões com os quais se torna possível aprender as línguas dos coletivos distintos do cosmos, as direções precisas de suas moradas, os seus costumes, os seus cantos” (CESARINO, 2013, p. 461). O “peito”, ou “peito-pensar” como o traduziu Cesarino (2008),

por ser um termo empregado para trata do “pensamento”, compreende também um espaço recursivo no qual residem os duplos da pessoa (*idem*). Vale lembrar que uma associação similar entre pensamento e coração existe entre os Gavião-Ikolen, também falante do tupi-mondé (MINDLIN, 2001).

Na língua falada paiter, *agõa* aparece junto a qualificativos, verbos ou adjetivos, de maneira bastante ampla, o que lhe confere uma natureza muitas vezes relacional, como em *agõakuya ikay* (“coração-bom”), *agõaitxor* (“coração-contente”, quando se fica feliz com uma notícia ou acontecimento), *agõakap* (“coração-lento”, que se traduz muitas vezes por “honestidade”) e *agõakobamne* (“coração-saber”, sobretudo quando se referem aos saberes xamânicos). *Agõa* também pode aparecer no seu sentido absoluto para se referir à atividade do pensamento de um modo geral. Assim como em português, essas locuções também denotam uma perspectiva de interioridade, como quando o utilizamos no sentido figurado para se referir à parte mais central ou mais profunda de algo, ao âmago, como em “no coração da floresta”, para se referir ao seu interior mais profundo e inacessível. Essa expressão em paiter, por exemplo, é *garaagõapabilĩ* (*gara*, como vimos, “floresta” e *agõa*, “coração”). Assim, *agõa* possui uma dimensão de interioridade, inacessibilidade e intimidade. Nesse sentido, qualquer ser vivente, por estar situado numa rede de relações com muitos outros seres, possui sempre um “coração” que lhe é inato, ou seja, uma parte de si mesmo que é a mais dificilmente acessível a outrem. Yvinéc (2011, p. 52) conclui, portanto, que é essa dimensão do pensamento como atividade interior e inacessível à percepção alheia, ao contrário dos discursos e das ações, que a noção de *agõa* designa. Como veremos a seguir, essa dimensão é fundamental para nosso estudo dos modos de conhecer na medida em que se relaciona diretamente com o estatuto do pensamento e com a possibilidade ou não de se transmitir saberes.

A esse “coração” inato a todos os seres viventes se soma uma outra categoria de elementos também estáveis, porém herdados dos pais, que são portadores de qualidades ou atributos específicos. Por isso, eles servem de marcadores de pertencimento a uma espécie particular dentro da humanidade englobante. Essa particularidade é conferida pelos clãs. A sua propriedade anatômica os aproxima ainda do “coração”, na medida em que são elementos internos, mas ao contrário do *agõa*, sua ontologia não requer necessariamente que eles pressuponham interações ordinárias com outrem (YVINÉC, 2011, p. 61). Eles compreendem duas grandes classes: os ossos e os humores (fluidos corporais).

Dentre as categorias que designam as partes do corpo paiter, algumas têm um papel específico na transmissão de capacidades e atributos. É o caso do par de opostos *-yomã*

(“carne”, “músculo”) e *-kār* (“ossos”). A primeira é um termo relativamente neutro que designa toda parte carnuda e que se pode comer. Como ela é justamente consumida e com isso circula entre animais e humanos, ela não se associa à especificidade ou identidade do indivíduo. Os ossos, ao contrário, parecem ser o suporte das propriedades específicas, ou seja, de pertencimento a um grupo que compartilha dessas mesmas especificidades. É o que demonstra o mito de criação *paiter*, como vimos em detalhes no início do primeiro capítulo e cujo argumento não vamos retomar aqui, que estabelece os pressupostos de existência de cada um dos clãs *paiter* a partir das propriedades dos respectivos conjuntos de ossos que os formaram.

Quanto aos humores, ou fluidos corpóreos, eles também se definem por sua distinção em relação à “carne”, enquanto substância neutra e comestível, e que lhes confere a capacidade de ser transmitidos entre as espécies. É o caso do “sangue” (*-sir*) que é constitutivo tanto do poder vital de um indivíduo quanto suporte de sua identidade morfológica e social. Isso fica bem exemplificado nos relatos de meus interlocutores sobre o sangue ser o principal elemento que é transmitido de pai para filho durante a concepção.

Não vamos tratar aqui dos envelopes corporais (pele, tripas, olhos e gordura) diretamente⁴¹ e sim de um de seus elementos suplementares que tem grande relevância para os modos de conhecer *paiter*. Trata-se do *gerapag*, um elemento não-material e invisível da pessoa, uma espécie de entidade que tem uma existência própria e dispõe de uma causalidade autônoma. A etimologia aproxima de maneira evidente esse termo do sono: a raiz *-ker*⁴² designa tudo que tem relação com o sono, sobretudo o sonho (YVINÉC, 2011, p. 73). A principal característica do *gerapag* é sua natureza de uso, ou seja, de poder “vestir” e “despir” a pessoa. Ele não está portanto conectado de maneira definitiva à pessoa e aparece na criança só por volta de um ano de idade, quando ela começa a aprender a andar. Ele assim surge de maneira espontânea sem intervenção dos pais. As matizes de funções do *gerapag* são bastante amplas, mas há um papel de protetor que constitui uma espécie de reserva limitada de saber e de eficácia. Esse papel se dá de duas maneiras bem distintas: em estado de vigília o *gerapag* fornece um tipo de assistência silenciosa e imediata: ele “ilumina” a reflexão, a vontade e a capacidade discursiva de seu proprietário, mas sem que este tenha qualquer consciência disso. Mas – e é aí que reside especialmente o nosso interesse – o *gerapag* não se limita a esclarecer e fortalecer o julgamento, ele também contribui para a proficiência técnica dos saberes e, por

⁴¹ Para um estudo pormenorizado sobre os envelopes corporais *paiter*, ver a já citada tese de doutorado de Yvinéc (2011, pp. 67-78).

⁴² Na nova normatização da língua *paiter*, o som “k” assume a grafia “g” [som de “nh”] quando o radical está no início da palavra.

consequente, para a sua aplicação prática. Esse colocar em marcha eficaz das capacidades técnicas se aplica, antes de mais nada, aos principais domínios do saber: a guerra, a caça, a abertura de roças pelos homens e a feitura e o nascimento das crianças pelas mulheres.

A eficácia do *gerapag* não tem a ver tanto com o aumento direto do conhecimento, nem está na aquisição de novas habilidades para colocar em prática saberes já aprendidos: o *gerapag* não ensina, por exemplo, a caçar ou a cuidar de um roçado. Ele se aplica unicamente à realização em um caso particular de habilidades gerais previamente ou independentemente adquiridas. É o caso, por exemplo, da abertura de roças, e em particular da derrubada de grandes árvores, empreendimento muito delicado e incerto, mas fundamental para o sucesso de um roçado, cuja técnica se aprende em grande parte pelo exemplo e pelas explicações de donos de roças já consagrados que, com frequência, fornecem conselhos aos aprendizes. Portanto, o efeito do *gerapag* não está em ensinar, propriamente, a abater as grandes árvores, mas em chamar a atenção para os detalhes dos emaranhados de galhos em questão para guiar ou conduzir a mão da pessoa de modo tal que o último golpe do machado seja perfeitamente ajustado para que as árvores colapsem de acordo com o que havia sido planejado (YVINÉC, 2011, p. 75).

O mesmo ocorre na caça ou na guerra, onde o *gerapag* ajuda a orientar as decisões que a pessoa terá que tomar em momentos específicos, por exemplo, numa caçada, ao saber escolher que lado seguir quando chegar a uma encruzilhada: qual caminho levará mais rápido à presa? Qual apresentará menos perigos para o caçador? É assim que quando um caçador normalmente habilidoso sofre um revés considerável em uma empreitada de caça, sua má sorte será atribuída ao *gerapag*. Por isso, ele é comumente descrito como “aquilo que livra da má sorte” (*soamiômiga*), ou da *panema* como é conhecida amplamente no contexto amazônico.

Assim, o *gerapag* fornece aos saberes um suplemento sutil mas que faz toda a diferença para que a ação se realize com sucesso. Talvez por isso, ele representa um recurso finito; há apenas uma reserva limitada de capacidades que sua implementação consome de maneira irremediável, especialmente porque seu uso é contínuo, espontâneo e totalmente fora do controle do indivíduo. Todas as atividades requerem e usam o *gerapag*, então uma vez consumido pelo seu detentor, os seus recursos são permanentemente perdidos e não podem mais ser recuperados.

Embora não sejam produzidos diretamente pelos indivíduos, os envelopes corporais (*gerapag*, pele, gordura, tripas, dentre outros) são fortemente afetados e determinados pelos seus atos. Isso não quer dizer, contudo, uma independência do indivíduo ou a capacidade de

construir-se sozinho. Muito pelo contrário, se esses elementos estão sob a influência de seus atos, estes são tanto do indivíduo quanto de seus parentes. Isso remete à noção de pessoa tipicamente ameríndia, segundo a qual ela se constitui a partir de um grupo ou “comunidade de substância” (SEEGER *et al.*, 1979, p. 11). É assim que muitas vezes são as relações entre o indivíduo e seus parentes que podem, direta ou indiretamente, comprometer ou restabelecer a saúde desses elementos que vimos, e é para essas relações que nesse campo a maioria das regras de saúde se aplicam. Este é, por exemplo – e também “classicamente” – o caso das precauções relacionadas à couvade, que definem um círculo de parentes determinado de maneira cognática – pai(s), mãe e irmãos – cuja conduta representa ameaças ao estado de saúde dos indivíduos com os quais compartilham substância.

Além disso, reciprocamente, qualquer disputa entre parentes próximos quase inevitavelmente leva à doença, afetando principalmente os elementos renováveis da pessoa. É o que eu encontrei, repetidamente, sobretudo ao ouvir relatos de mulheres paiter sobre os seus episódios de depressão, em especial, e outras doenças, atribuídas diretamente à quebra de regras de parentesco. Yvinéc (2011, p. 80) relata atribuição similar no contexto de uma briga violenta entre irmãos. É por isso que, estando sujeitos a uma multitude de influências dessas comunidades de substância, os elementos renováveis da pessoa paiter são objeto de cuidados específicos e tentativas de controle. Esse conjunto de cuidados que vão desde as proibições alimentares até a moderação sexual, passando por muitos outros, são fruto de profundo empirismo e, portanto, são saberes altamente situados na experiência concreta (cf. LÉVI-STRAUSS, 2005 [1962]).

Essas regras, proibições, precauções que recebem coletivamente o nome de “lei” em português pelos Paiter, são produzidas de modo empírico, e portanto esses modos são discutíveis e passíveis de experimentações, inovações e assim por diante, mas, quase invariavelmente se regem por um princípio de prudência. Há, de fato, diversas regras que são bastante discutidas e debatidas entre os Paiter, sobretudo quando se trata de animais que são raramente consumidos, como a paca ou o tucano. Nesses casos, e por esse princípio de prudência, a dúvida será resolvida por meio de testes conduzidos apenas por indivíduos adultos, do sexo masculino e que já tenham perdido a virgindade (YVINÉC, 2011, p. 85). As discussões sobre a saúde ou o caráter de certas crianças ou adultos costumam atribuir responsabilidade a atos cometidos pelos seus pais, como por exemplo, as falhas de temperamento, sobretudo de crianças e jovens, como a irritabilidade e a instabilidade emocional, muitas vezes associada a transgressões às proibições da couvade. Esse tipo de crítica, aliás, é muito comum da parte dos avós ao falar do comportamento de seus netos, pois

atribuem as falhas à ignorância de seus filhos quanto à “lei” paiter, levando sempre a discussões bastante acaloradas.

O empirismo também é o modo de construção dos saberes de reparação, cuidado e cura representados, dentre outros, pelos remédios da floresta, mas não se limita a eles, que são apenas um dos componentes de uma miríade de fazeres que tem por substrato o corpo. O princípio, por exemplo, do manejo adequado do calor (*xadóhb*), bastante presente entre os Paiter e que se não é bem feito, produz patologias, pode ser objeto de inovações cotidianas, quase sempre protagonizadas pelas mulheres. Por exemplo, algumas mães aplicam suas mãos aquecidas ao fogo sobre as articulações dos bebês para estimular o crescimento de seus filhos. Mapini me contou que isso faz parte de um conjunto de cuidados ligados à primeira infância que, segundo ela, serve para que o corpo da criança fique “durinho”. Ela diz que a sua mãe lhe ensinou tudo: punha a mão no fogo até quase queimar e então apertava com ela sua nuca, os punhos e as juntas das pernas do bebê. O banho também, tanto da mãe quanto da criança, só podia ser de água morna.

Mapini compartilhou ainda que tinha vergonha de ter seus filhos no hospital e que sempre preferiu o modo paiter de dar a luz: a mulher se põe de joelhos na mata para iniciar o trabalho de parto e então vai para a rede, já na aldeia, onde se apoia de modo inclinado, sua mãe sustentando-a pela nuca enquanto outra mulher segura suas pernas. Dentre as várias preparações para um bom parto, as restrições alimentares são especialmente importantes: além da carne, deve-se evitar algumas espécies vegetais como a pupunha, que retardaria o início do andar das crianças, e o inhame, que pode provocar deformações nos seus pés e articulações. Mapini lembra que é também importante não tomar sereno ou “banhar bem de manhãzinha” porque dificulta o eventual encaixe do bebê.

Eu pergunto que cuidados eles devem tomar após o parto para que o corpo do bebê fique forte e sadio e ela retoma a questão das restrições alimentares, sobretudo a proibição de comer carne de caça. Ela diz também que mãe e pai não podem trabalhar duro para não se desgastarem e para evitar a exposição demasiada ao sol; é preciso sempre buscar trabalhar na sombra. Deve-se evitar ingerir água fria, e, assim como o banho, dar preferência para a água morna. Finalmente, ela lembra que não se pode ter relação sexual nem procurar namorar. “Tudo isso para o corpo deles e da criança não ficar mole”, ela conclui.

Mapini, assim como outras esposas do Gaami, comentaram jocosamente que ele não observou tão bem essas restrições com seus filhos mais novos e que por isso o corpo dele está mole, “muito velho”. Interessante notar a coincidência desse tema, sem que os dois estivessem presentes juntos nas duas ocasiões, quando eu tomava café da manhã neste dia

apenas com Gaami e ele se queixava que seu corpo estava velho. Em uma delas nós comíamos bolinho frito e batata doce quando ele começou a me descrever como seu corpo ficava fraco. Ele lembrou de uma viagem que fez de mais de um mês para Paris e a saudade que ele sentiu, tão forte que deu “agonia no corpo mesmo”, segundo ele, uma dor física. “Eu só pensava no som dos passarinhos na lagoa”, em referência a uma lagoa belíssima que fica há poucos quilômetros de caminhada da casa dele. A dor era tamanha que assim que ele chegou de viagem, correu para lá porque precisava do “espírito bom” daquela lagoa. Com isso, suas esposas e filhos até brigaram com ele, pois nem os cumprimentou antes. Esse *espaço-corpo* da lagoa está para o Gaami como o *espaço-corpo* da cachoeira está para o Gasalab.

Mapini disse que quando nasceu Inkir, sua filha mais velha, Gaami reagiu de modo diferente, observando as regras, e ela chegou a fazer o ritual da menina moça (*akapeab*), o que teria endurecido e assim rejuvenescido seu corpo, bem como evitado o amolecimento do corpo de seus pais. Foi justamente quando Inkir entrou na cozinha e nos surpreendeu na conversa, mas confirmou que a sua mãe levava comida, lhe dava banho e que ela não podia sair mesmo da reclusão (*amanortê*). Segundo Inkir, sua mãe fazia muita massagem nela, alisando seu corpo para que tomasse a forma da mulher e alisava também a palma da mão para ficar reta.

Essas regras, ainda que façam parte de um feixe de saberes compartilhado pela grande maioria do povo Paiter, são também consideradas como tendo sido apreendidas historicamente e transmitidas de geração em geração. Sendo assim, o conhecimento sobre algumas proibições pode ser atribuído a um ou mais descobridores, bem como os cuidados que devem ser observados para evitar que os espíritos sequestram as crianças, por exemplo. Entretanto, a dimensão mais importante dessas regras é que elas recaem sobre uma problemática acima de tudo temporal, tanto de ritmo quanto de extensão. A noção de extensão é evidente na prática da couvade já que se trata, por definição, de interditos limitados no tempo.

Aos elementos transmitidos pelos parentes, que nascem espontaneamente ou são renovados, se soma e se opõe uma outra classe de componentes da pessoa: os ornamentos corporais. Estes têm a peculiaridade de serem adquiridos no curso da existência e de se somar aos elementos anteriores, fazendo deles prescindíveis, porém muito desejáveis. Ao contrário dos elementos renováveis, eles são adquiridos geralmente durante a infância ou a adolescência, mas sempre “de uma vez por todas”. Se alguns podem ser eventualmente perdidos, eles não podem, em qualquer hipótese, ser renovados. Mas a característica mais

distintiva desses componentes é que eles geralmente só podem ser adquiridos de classes particulares de parentes, que não são os “diretos”, o que ajudará a determinar o status particular desses “anti-parentes”, como Yvinéc (2011, p. 92) os denomina mobilizando a categoria elaborada por Viveiros de Castro (1998). Por fim, seu modo de conhecer aparece “ritualizado” ou “formalizado”: ao contrário das técnicas de controle dos elementos renováveis da pessoa, baseadas em cálculos táticos e empíricos, sua aquisição parece se apresentar na forma de compromissos e convenções, como as prestações e contraprestações que vimos durante a discussão do *mehtareda* no capítulo anterior.

Um determinado número de ornamentos corporais é assim adquirido em uma idade específica e de modo definitivo. Dentro da categoria dos ornamentos, pode-se distinguir pelo menos dois conjuntos grandes. A maior parte deles pode ser feita pelo seu próprio portador no sentido “*lato*”, ou seja, pelo próprio indivíduo ou por seu cônjuge e parentes mais próximos (no caso de invalidez natural ou de ainda não possuir idade). Estes incluem colares (*sogab* e *agoyap*), pulseiras (*mãbekap*), cintas para os ombros (*–sokopiap*), cintos (*larpiap*), cocares (*gape*), braçadeiras (*atena*) e perneiras de algodão (*garakib*), assim como ornamentos de palma de buriti (*–aberep*) e de penas de arara (*kasareway*); poderíamos também adicionar a este conjunto as tintas de jenipapo (*wexo*) para o corpo. Todos esses enfeites, que podem ser agrupados sob a categoria *–pixâ* (“decoração do corpo”), têm um objetivo primordialmente estético e/ou festivo, mas isso não quer dizer que sejam desprovidos de qualquer densidade sociológica ou eficácia individualizante (YVINÉC, 2011, p. 93). Alguns deles são usados apenas em ocasiões importantes (como a palma de buriti), outros são de uso quase permanente (como as pulseiras *mãbekap* e os colares *sogab*). Mas todos são removíveis e substituíveis: eles podem ser removidos por algum tempo, a fim de facilitar certas atividades ou mesmo substituídos sem cerimônia, com exceção de quando são ofertados no ritual (como vimos, por exemplo, no *mapimai*).

Em contraste com essas decorações corporais, há um conjunto de ornamentos que são muito menos móveis ou renováveis e que seria difícil de classificar na mesma categoria *–pixa*: as tatuagens faciais (*yori*), o estojo peniano (*pasap*) e, na posição intermediária, o adorno labial (*betigáh*) em resina e a pena nasal (*amiap*) (*idem*, p. 97). Quanto aos dois últimos, a fronteira estaria entre o ornamento em si e o “suporte” que permite fixá-lo ao corpo: o orifício no lábio inferior, no primeiro caso, ou no septo nasal, no segundo. Trata-se, portanto, nessa categoria, menos de um ornamento propriamente e mais de modificações corporais. Essas modificações são definitivas e irreversíveis, marcando uma mudança no status do indivíduo e por isso só podem ser feitas por parentes específicos e de modo mais ou menos ritualizado.

Os elementos que são adquiridos de uma vez por todas apresentam, portanto, características comuns que os contrastam com os elementos “espontâneos”, assim como com os elementos “renováveis” da pessoa paiter, segundo a categorização, já citada, proposta por Yvinéc (2011). Em primeiro lugar, o primeiro conjunto está direta ou indiretamente sob o controle dos “anti-parentes”, enquanto que o segundo depende exclusivamente dos parentes “diretos”, seja por uma transmissão que foge da vontade do indivíduo, seja por uma regulação das relações entre afins. Em seguida, enquanto os parentes transmitem ou controlam as capacidades, por assim dizer, por meio de ações, os “anti-parentes” limitam-se a reconhecer potencialidades, ou seja, nenhum dos elementos que eles dão ao indivíduo são por si só uma faculdade ou um saber, mas apenas a afirmação de capacidades já desenvolvidas em outro lugar e/ou a condição de possibilidades do desenvolvimento de outras faculdades e da aquisição de outros saberes. Esse reconhecimento envolve atos públicos que constituem formas de comprometimento desses anti-parentes para com o indivíduo e/ou os seus parentes diretos.

Assim, as dimensões temporais de que são compostos estes elementos são muito diferentes daquelas dos componentes espontâneos e renováveis. Os últimos têm duração contínua ou em ciclos muito curtos e repetitivos, o que corresponde aos aspectos que a língua paiter descreve utilizando a partícula *sa* (continuidade, que também denota intenção) ou *sade* (presente imperfeito) (YVINÉC, 2011, p. 50). Esses elementos implicam, por um lado, um corte temporal no momento da aquisição, que marca a partícula *ma* (que significa, a depender do contexto, anterioridade e conclusão ou causalidade e exterioridade) e, por outro lado, uma tensão contínua entre o estado que o elemento adquirido parece produzir e o estado efetivamente alcançado num dado momento presente da existência.

3.2 *Kobamne e Agõakobamne: saber e coração-saber*

Para os Paiter, há diversos contextos em que capacidades específicas são produzidas e circulam, em que formas de excelência distinguindo alguns indivíduos do conjunto da população são atestadas, e em que status particulares podem ser reconhecidos. Dentre estes contextos, os três mais importantes, segundo uma visão exclusivamente masculina⁴³, são a

⁴³ Esses três contextos me foram citados por grandes chefes de dois clãs paiter e coincidem com o conteúdo da bibliografia etnográfica que privilegiamos nesta pesquisa (MINDLIN, 1985; YVINÉC, 2011). Faço questão, no entanto, de deixar claro que se trata de um recorte flagrantemente masculino, não só como crítica mas, sobretudo, pois é parte fundamental de todo o meu argumento ao longo desta dissertação o pressuposto de que os saberes se dão em relação e pelas relações, das quais participam, ativamente, tanto homens quanto mulheres e

guerra, a cauinagem e a atividade xamânica, e são organizados em torno de dois tipos de habilidades que os Paiter ora aproximam, ora opõem: o “saber” (*kobamne*) e “o saber íntimo” (*agōakobamne*, literalmente “coração-saber”). A primeira é tradicionalmente ligada ao status de “grande homem” (*garbaiway*) que é adquirida através da guerra e da festa da bebida, enquanto que a segunda define o conhecimento do pajé (*wãwã*). Em cada um desses domínios há um papel chave atribuído a uma mesma forma verbal, os cantos, que também se distribuem de acordo com uma oposição operada pelos Paiter: guerra e festa vs. xamanismo. Ainda que nem o “saber” ou mesmo o “saber íntimo” se resumam às suas expressões em forma lírica – que em um caso como no outro, não é necessariamente a forma mais elevada ou mais produtiva (YVINEC, 2011, p. 531) – a presença de objetos comparáveis nestas duas áreas fundamentais de competência nos permite esperar que, através de uma análise comparativa das suas formas, se possa ver o que distingue, de um ponto de vista epistemológico, esses dois modos de conhecer.

O saber (*kobamne*) é tido como um conhecimento bastante valorizado e de natureza não-proposicional. Ele se manifesta, assim, de modo marcante sobretudo nas artes manuais, mas os meus interlocutores se referem ao saber de tipo *kobamne* também quando descrevem habilidades ligadas às atividades produtivas (caça, roçado), à construção das casas, tapiris e outros espaços “tradicionais” e, em menor grau, quando tratam dos saberes relacionados à reprodução e criação dos filhos. Isso significa que há flexibilidade na atribuição de sentido para além dos saberes altamente valorizados, como aqueles que o chefe e o “grande homem” devem possuir. Entretanto, eles não costumam fazer uso da categoria *kobamne* para se referir a saberes dos *yaraey* ou àqueles que os Paiter passaram a ter domínio por conta das relações com os brancos. Portanto, este saber pode ser desprovido do caráter de “segredo” (ao contrário do saber xamânico), como mostrado pelo fato de que tanto seus fazeres quanto seus produtos são expostos e circulam, mas se referem sempre a modos propriamente paiter, ou seja, que fazem parte do que eles convencionaram como “cultura paiter”. Entretanto, apesar de estarem, em teoria, abertos a todos, poucos conseguem dominá-los. Essa dificuldade repousa em duas dimensões, aparentemente difíceis de conciliar: esses saberes devem permitir a individualização do seu detentor, ao passo que as restrições evocadas o orientam para a reprodução de modelos tidos como perfeitos⁴⁴.

crianças. Esse ponto ficará mais claro ao final deste capítulo e ainda mais quando discutirmos as transformações conceituais em curso que desestabilizam as definições “tradicionais” sobre os modos de conhecer.

⁴⁴ Esse valor paiter de reprodução de modelos perfeitos é discutido no contexto de alguns saberes em Yvinéc (2011) e pode ser relacionado com algumas seções da também tese de doutorado de De Renesse (2017), que

Para introduzir a dinâmica complexa dessas duas dimensões, vejamos como o ancião Nema a articula e exemplifica a partir da experiência concreta de seu pai e parentes:

Lembro que Yab Nabi um dia o procurou [o pai de Nema] com uma pena de gavião na mão e disse para ele: “Sobrinho, eu estraguei a pena da minha flecha”. “Que é isso, *koko* [tio], não é difícil arrumar uma pena danificada, tio!”, dizia ele. “Faça assim, é muito fácil!” E ensinava Yab Nabi. Pegava a ponta da faca e dizia: “Observe bem!”. E passava a faca, zzzzz! “Faça assim! Olhe!” E fazia todo o acabamento para ele. **“Nossa, sobrinho, agora você cortou perfeito!”**, dizia ele. Ele, meu pai, pedia para o seu grupo fazer flechas e dizia a eles: “Vocês vão confeccionar flechas e depois vão trazer até a mim, todos juntos, para que eu veja quem consegue fazer melhor”. E assim as pessoas faziam. Depois que passavam dias confeccionando flechas, faziam filas, e o tio dele era o primeiro a se apresentar. Então ele fazia a correção dos defeitos da flecha dele. Assim ele ensinava até o tio! Imagina como ele ensinava os seus colegas! Ele também fez correção na flecha do meu cunhado, que era cunhado dele. O cunhado disse para ele: “Como fui na confecção?” Ele pegou a flecha, olhou e disse: “Cheio de defeitos e mal costurado. Faça assim, olhe!”. E fez as correções na flecha dele. Depois entregava: “Já fiz as correções”, dizia ele. Ele era muito inteligente, as flechas dele eram perfeitas, pareciam envernizadas, de tão bem-feitas que eram.

Lembro-me de um fato que ocorreu entre ele e o colega dele. Isso ocorreu pouco antes do falecimento deles. O colega disse: “Irmão, por que seu arco é assim, menor? Parece não ter impulso, mas é muito bem envernizado”. Ele olhou disse: **“Esta é uma obra perfeita”**. “Sei do que você está falando, o seu arco parece até nariz de anu, de tão malfeito. Este aqui, que é uma obra perfeita”, respondia o seu colega. “Não, isso não é arco, não”, dizia meu pai. Pegava seu arco, que estava ali próximo, e mostrava: “Isto é que é arco de verdade!”. O outro respondia: “Não, eu confecciono melhor que você!”. Então, já se dando por vencido, meu pai dizia em voz baixa: **“Ei! Não se esqueça de que fui eu que te ensinei!”**. E então, ele dizia: “Verdade, desculpe-me! Estava esquecendo esse detalhe”. E meu pai dizia: “Você aprendeu comigo, aprendeu a fazer linha para o arco. Aprendeu comigo a fazer acabamento do arco. Apreendeu comigo a fazer *mebesin*. Você aprendeu comigo a fazer acabamento da pena de gavião. Você “preendeu” comigo as pintas nas costas de uma flecha. Você aprendeu tudo comigo, você não ia aprender nada sozinho. **Lembro que você fazia flecha com a ponta quadrada e as garras desencontradas, mas depois você viu como eu fazia e foi aprendendo e então aquilo que faz ficou perfeito**”. Assim ele falava. “E agora você vem se gabar?”. Então ele respondia: “É mesmo! Desculpe-me!” (Nema Uredmilar Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 138-139).

O contexto de aprendizagem do relato de Nema é o da confecção das flechas e arcos, que envolve uma série de saberes diferentes, desde a busca das matérias-primas na floresta, até a preparação do arco, da corda, do bambu de palma para o corpo das flechas, dentre

outros. Mas, sem dúvida, o saber específico necessário para sua confecção que mais revela tanto essa dinâmica de individuação e reprodução perfeita, quanto os pressupostos dos modos de conhecer implícitos na circulação desse saber entre pais (e/ou tios) e filhos (e/ou sobrinhos) é a técnica do *mêbesinap*. Os *mêbesinap* são motivos gráficos trançados em pelo de pecari que ornamentam a parte dianteira das flechas. Essa técnica poder ser objeto de “ensinamento” (*–makobáh*), sendo que não há objeção, para os Paiter, de um pai ensinar a seu filho como fazer um *mêbesinap*. Este ensinamento também não é restringido por exigências de sigilo, cada um podendo trabalhar na confecção de seu *mêbesinap* em público e, até mesmo concordando em responder perguntas sobre este seu trabalho. O curioso, no entanto, é que esse ensinamento, de fato, pouco ou nunca ocorre, já que os Paiter afirmam não ser necessário. Todos dizem ter domínio dessa técnica ao mesmo tempo em que negam a necessidade de que seus pais lhes ensinassem. Isto porque supõe-se que este saber é transmitido natural e espontaneamente de pai para filho. Por essa “ausência” de ensinamento, não se deve apenas entender que os pais não dão conselhos teóricos sobre como se deve proceder para fazer um *mêbesinap*, mas também que não se progride nessa técnica por meio de repetição de tentativas, erros e correções, etapas tidas como chaves do processo de ensino-aprendizagem no modelo euro-americano de escola, por exemplo.

Flecha decorada com *mêbesinap* (Foto: Ubiratan G. Suruí).

Há, no entanto, outros tipos de produções materiais onde é bastante comum que um indivíduo ainda jovem e pouco hábil, depois de se lançar no desafio de aprender uma técnica, venha a procurar a ajuda de um ancião, seu pai ou tio materno, para pedir a ele que recupere

ou corrija uma peça que começou mal feita, o que é particularmente frequente para o tamanho dos arcos, mas também para algumas partes das flechas como o tamanho das suas pontas, que consta do relato de Nema, e para boa parte dos ornamentos, cocares e os adornos labiais (*betigáh*) (MINDLIN, 2007). Ao contrário, um *mêbesinap* não parece jamais ser completado por alguém que não seja a pessoa que tomou a iniciativa de fabricá-lo. Esta incapacidade – que, segundo Yvinec (2011, p. 247), não é teorizada – baseia-se provavelmente tanto nas modalidades técnicas de sua realização quanto nos usos dessa confecção.

Tecnicamente, parece pouco possível retomar o trabalho idealizado por outro e conseguir completá-lo, pois seu autor não tem meios de representar e de transmitir seu projeto, não há nenhum plano ou vocabulário descritivo de que um próximo autor poderia se servir. Os termos usados nas descrições denotam apenas modelos gerais, como os “nomes” associados aos padrões gráficos (formato de “coração”, etc.) e, portanto, não comunicam um desenho previamente planejado que poderia ser reproduzido sem ambiguidade. Como Déléage (2007) demonstrou comparativamente no contexto amazônico, há uma autonomia gráfica do repertório tradicional em relação à denominação de cada um de seus motivos, ou seja, os nomes de padrões não têm relação com o referente, mas com um sistema onomástico transmitido de memória.

Assim, a aprendizagem da técnica do *mêbesinap* e de seus vários modelos baseia-se menos no treinamento que na observação paciente dos mais velhos. Quando uma pessoa experiente trabalha na decoração de suas flechas, seus filhos observam muitas vezes cuidadosamente o seu trabalho, às vezes apoiando-se em seus ombros, alguns até mesmo fazem perguntas sobre a disposição dos elementos do seu desenho. Essas perguntas – limitando-se, geralmente, a uma simples antecipação, como “E aqui, tem outro coração?” – não permitem, no entanto, a obtenção de descrições dos princípios que levam aos diferentes padrões de desenho, como regras de simetria, por exemplo. A ausência do “ensino” significa, assim, a impossibilidade tanto de uma enunciação verbal destes princípios quanto de um exercício prático dessa técnica. A transmissão espontânea de saberes, que traz, ao contrário, uma maior possibilidade de revelar tais modos de fazer, reside sobretudo em uma observação sem participação, permitindo, provavelmente, a memorização das etapas de aplicação dos padrões gráficos, fileira após fileira de pelo de pecari, mas, por conta da falta de meios técnicos de reprodução e de modelagem, essa memorização só pode ser realizada às custas de muita paciência. Não é de se surpreender, portanto, que esse modo de transmissão do saber seja traduzido em termos morais: os filhos “lentos” e “compassivos” de pais “lentos” e “compassivos” serão espontaneamente “sabedores” (YVINEC, 2011, p. 247). O sucesso na

confeção de um *mēbesinap* por um novato nesta arte depende acima de tudo do tempo que ele passou literalmente ao lado de seu pai, numa atitude modesta e discreta, sem se exhibir prematuramente com tentativas confusas e desajeitadas (*idem*, p. 249): é justamente assim que se cultivam e se incorporam as virtudes da compaixão e da lentidão, que discutiremos em mais detalhes na próxima seção.

Quanto à função, essa singularidade do autor de um *mēbesinap* é a própria condição de seu uso enquanto uma “marca” que identifica o fabricante da flecha e que, portanto, cumpre o papel de individuação que é o primeiro termo da dinâmica a que me referi. Portanto, pegar um trabalho desse pela metade e tentar completar, levaria eventualmente ao abandono do projeto ou resultaria num produto final com imperfeições que, ao invés de conferir o prestígio que tal ornamento traz, exporia seu autor ao ridículo, pois esbarraria no limite imposto pelo segundo termo que é, como vimos, a reprodução de modelos perfeitos. Fica assim claro que aqueles que aspiram a um saber dessa ordem preferem se abster de tentar até que se sintam seguros de que terão sucesso. Não é de se espantar, portanto, que poucos homens paiter dizem nominar tal técnica e que os que o fazem já têm, em sua maioria, mais de setenta anos de idade.

A esse saber *kobamne* se contrapõe um outro tipo de saber chamado *agōakobamne* (coração-saber) que podemos traduzir por “saber interior”, ou por “saber íntimo” como o faz Yvinéc (2011). Quando este autor ouviu pela primeira vez esse termo na fala de dois dos grandes *korubey* (sabedores) paiter, o Gakaman e o ex-pajé Perpera, ele o associou à modalidade de saber de que dispõe, unicamente, o pajé (*wāwā*) e, por isso, Yvinéc passa a denominá-lo, de maneira intercambiável, como “competência xamânica”. Longe de parecer sugerir que há algo de incorreto nessa afirmação, seria preciso notar, entretanto, que, como todos os conceitos e palavras, esse termo carrega sentidos derivados e até mesmo em alguns contextos enunciativos, como veremos, sentidos que podem ser interpretados como opostos, ou, no limite, ambíguos mas que, em qualquer um dos casos, não limita esse tipo de saber apenas ao saber atribuído ao pajé ou à capacidade xamânica enquanto tal.

É evidente que muitos desses sentidos outros são fruto de perspectivas muito particulares, pessoais e situadas, de como tal conceito ressoa para cada um, mas, por isso mesmo, esses dois âmbitos são bastante reveladores de transformações conceituais em curso para fazer frente aos desafios do presente e surgem com força, particularmente, nas narrativas e ações sobre “cultura”. São interpretações que vêm à luz quando dialogamos, justamente, com quem está distante do contexto do “grande homem” ou do pajé e mais próximo dos contextos cotidianos dos Paiter e, ainda mais, quando se trata de crianças e jovens. Mas, antes,

é preciso compreender como Gakaman, Perpera e outros sabedores definem e articulam o seu sentido estrito.

A chave para compreender esse conceito em seu sentido estrito está no seu modo de aquisição, ou seja, seu caráter distintivo é, essencialmente, de ordem epistêmica: é impossível ensiná-lo (*–makobáh*, “ensinamento”) a alguém. Isso significa não apenas que não se possa conceber nenhuma transmissão explícita, feita por meio de enunciados proposicionais teóricos ou por ostensão de exemplos mas, também, que a competência xamânica não é passível de ser herdada de modo espontâneo de pai para filho por simples filiação. De fato, se assim o fosse, os filhos dos pajés seriam também pajés e este nunca foi o caso entre os Paiter. A primeira impossibilidade denota, ao contrário desta última, empírica, uma regra normativa, uma vez que é proibido tentar pesquisar os saberes xamânicos junto de um *wãwã*, bem como que o próprio *wãwã* tente ensinar alguém a ser pajé.

Essa interdição só tem força normativa pois repousa sobre a crença, bastante forte e amplamente compartilhada, de sanção severa: qualquer tentativa de ensinamento ou aprendizagem do *agõakobamne* seria punida pelos espíritos xamânicos com nada menos do que a morte. Não especificamente pelo ato de buscar ensinar ou aprender em si, mas pelo eventual exercício imperfeito de tais competências, especialmente os erros na enunciação dos cantos, já que todo canto xamânico paiter deve ser entoado perfeitamente e inserido no conjunto do repertório xamânico (YVINÉC, 2011, p. 397). Logo, essas competências são avaliadas segundo uma métrica “tudo ou nada”, não havendo espaço para uma série de tentativas, erros e aprimoramentos ao longo do tempo que é a matéria-prima do processo de conhecer no caso dos saberes *kobamne*. Em outras palavras, não se pode aprender a ser um *wãwã*.

O efeito dessa afirmativa é, então, que a aquisição das competências xamânicas não pode tomar a forma de uma “iniciação”, no sentido da transmissão de saberes de um mestre a um aprendiz. Ela só pode, portanto, tomar a forma de uma passagem brusca e descontínua entre um estado de ausência e de presença de tais competências, o que pode ser desencadeado por uma revelação ou por uma “eleição” repentina. Sendo assim, essa relativa estabilidade, em contraste com uma transmissão gradual e progressiva, permite aos Paiter reconhecer os padrões em comum de eventos, contextos e desafios que justo antecederam essa revelação ou “eleição”. Esses padrões então servem de indícios comumente aceitos como altamente prováveis para esse “gatilho” que leva à aquisição do *agõakobamne*. Os mais “clássicos” dentre eles são as experiências limiaries entre a vida e a morte, sendo a mordida de cobra o seu

evento prototípico, como é, aliás, amplamente o caso no contexto ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; ATKINSON, 1992; PERRIN, 1995; LANGDON, 1996, dentre outros).

Esse “gatilho” é o momento do chamado dos espíritos, ou seja, o momento em que eles elegem quem será o próximo *wãwã*, que se dá por meio de uma aparição, quase sempre no momento do sono ou de alguma perda de consciência (*agõaaka*), literalmente “morte do coração”. A tipologia *paiter* para aquilo que chamamos em português de “sonhos” e que, em *paiter*, tem sua raiz semântica no verbo “dormir” (*-ker*), compreende tanto os sonhos *akeroma*, entendidos como atividade puramente mental, como representação do imaginário, ou seja, um evento que ocorre só no âmbito do pensamento, quanto “eventos de sono” (YVINÉC, 2011, p. 406), chamados *akereibita* que são na verdade acontecimentos reais, com interações face a face com um interlocutor, que pode ser um antepassado, um espírito auxiliar, os espíritos de animais, dentre outros.

Essa distinção (*akeroma/akereibita*) parece guardar semelhanças com aquela descrita por Descola (2006 [1993]) para os Achuar, sendo o sonho *kuntuknar*, ligado aos presságios, análogo ao *akeroma paiter*. Ele difere do “sonho verdadeiro” (*penke karamprar*), que é em geral uma visita da alma aos seus familiares. Essa mesma distinção entre sonhos metafóricos (uma espécie de oniromancia assim como o sonho *akeroma*) e sonhos de experiências efetivas de exorporação, existe entre os Marubo (CESARINO, 2008) para quem, também, os últimos são chamados de “sonho verdadeiro”. Esse é um fenômeno, aliás, que pode ser despreendido ainda de outros contextos etnográficos (GRAHAM, 1995; RAMOS, 2013; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Entretanto, ainda que reais, como tais experiências de conexão extra-humana para os *Paiter* só ocorrem durante o sono, trata-se de um acontecimento necessariamente inacessível a outrem. Ainda mais por se tratar de fatos da experiência do “coração” do sujeito e assim, impossível de serem partilhados. É essa impossibilidade de comunicação ou inacessibilidade que importa e por isso a obrigatoriedade do isolamento próprio à reclusão, uma situação de ausência relacional (a não ser, evidentemente, com os espíritos) que é predisposta pelo sono ou pela perda de consciência (*agõaaka*). São assim mecanismos de desconexão com o social que criam o isolamento necessário para que os espíritos “cheguem até você” (*soey dor ogay*). Anne-Christine Taylor (1993, pp. 437-438) relatou, a partir do exemplo dos Achuar, a relação necessária e íntima que os espíritos dos mortos (“fantasmas” *arutam*) mantêm com a própria capacidade narrativa, já que contar histórias é o que os mortos fazem melhor do que ninguém,

especialmente quando surgem para os vivos. É através dessa capacidade narrativa que os *arutam* fazem passar seus saberes, assim como os *soey paiter*⁴⁵.

No caso *paiter*, por meio dos eventos de sono *akereibita*, os ancestrais, por exemplo, podem dar conselhos verbais para seus interlocutores e os espíritos auxiliares, como o *gerapag*, podem pressagiar acontecimentos e orientar na escolha de caminhos e ações. É desse tipo de “sonhos” *akereibita* que me falou Gaami. As visões e os aprendizados comunicados a ele pelos “sonhos” *akereibita* foram descritos, para mim, na forma de exegeses cristãs, por conta da sua conversão religiosa e papel de pastor adventista (cf. *infra*, cap. 4). Não estou com isso sugerindo uma aproximação com uma espécie de “transformação profética” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 176) já que não parte, no caso de Gaami, de uma trajetória anterior como pajé, embora talvez se possa dizer isso de Itabira Suruí e outros que vivenciaram experiências limiares. Ainda assim, Gaami articula o que aprende em seus sonhos com os desafios contemporâneos de seu clã e dos *Paiter* para analisar, interpretar ou explicar passagens bíblicas e ensinamentos cristãos que fizeram parte de sua experiência pessoal de conversão. Alguns desses sonhos encerram visões que podem ser entendidas como proféticas, mas o que me parece mais relevante aqui é como essas interpretações ora aproximam, ora distanciam, noções cristãs de suas “contrapartidas” *paiter* sempre mediadas por um desafio tradutório. É o caso, como veremos na seção seguinte, das diferentes concepções de “humildade” e de “compaixão”, para ficar nos exemplos mais ilustrativos desse fenômeno.

Para além da categorização prototípica do saber xamânico como um saber que, a rigor, não pode ser aprendido, nos relatos concretos de alguns pajés ou de sabedores que “flertaram” com o saber xamânico, como o já mencionado Itabira e também Dikboba Suruí, há nuances importantes a considerar a partir das suas falas. Dikboba, por exemplo, se refere à sua experiência como uma “iniciação”⁴⁶ que de fato foi desencadeada pelo próprio chamamento dos espíritos, mas que compreendeu um processo de aprendizado, mesmo que a fonte dos saberes tenham sido os espíritos. Ele conta, por exemplo, que após ter adoecido e desmaiado (como vimos, experiências limiares “clássicas”), seu pai ficou com medo da viagem arriscada

⁴⁵ Há aqui, ainda, aproximações possíveis também com os *xapiri* yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e os *yovevo* marubo (CESARINO, 2008), dentre outros.

⁴⁶ Opto por empregar as aspas pois trata-se da palavra em português oferecida por Mindlin (2007) como tradução e síntese para o que ela tanto testemunhou quanto ouviu em relatos em língua *paiter* e não a sugestão de que o xamanismo *paiter* se configura como processo iniciático formal. Seja como for, meu objetivo aqui é evidenciar que há nuances na premissa oferecida por Yvinéc (2011) de impossibilidade absoluta de transmissão do saber xamânico, pois seus sujeitos fazem referência e dão crédito a parentes que os auxiliaram em experiências de atualização da potência xamânica.

que se seguiria e quis evitá-la, mas foi seu tio materno que insistiu e disse: “(...) eu cuido dele durante o aprendizado” (MINDLIN, 2007, p. 179) e foi só então, com essa confirmação do apoio que receberia, que ele vislumbrou o espírito de um pajé, no *gorakoi*, um dos reinos celestiais, dando início à sua jornada. Ele se mostrou apavorado no início, mas com esse acolhimento do tio e eventualmente a mudança de postura do pai que passou a apoiá-lo, ele conta: “eu aceitei, por fim, e comecei a cantar as músicas (...) Eu era o aprendiz dos espíritos, e deles, de sua boca, aprendia os cantos” (*idem*, p. 180). Durante a reclusão, esse mesmo tio era o responsável por cuidar dele, quem o guiava e sustentava. Além disso, Dikboba lembra que ele passou por um segunda “iniciação”, dois anos mais tarde, em que os espíritos “renovaram a relação comigo, e mais uma vez entrei em aprendizado” (*idem*, p. 186). Portanto, vê-se que a “eleição” e o “gatilho”, além da inacessibilidade dos saberes revelados, não significa a ausência de um processo de aprendizagem, bem como de uma rede de apoio e acolhimento de parentes afins, o que a “renovação” da relação com os espíritos só viria a confirmar.

Quando se indaga os paiter “comuns”, não-pajés, sobre essas questões, ainda que eles confirmem que *agōakobamne* é a modalidade de saber, por excelência, dos pajés, a maneira como eles se relacionam com essa categoria de saber, sobretudo pela ausência de pajés em atividade “oficial” entre os Paiter atualmente⁴⁷, é precisamente inversa ao isolamento social que caracteriza o modo de conhecer dos pajés. Isso porque qualquer conhecimento que eles possam ter que denota interioridade ou intimidade e que, portanto, os aproximariam da ideia contida em *agōa-*, são justamente aqueles que eles foram levados a conhecer por meio de intensas relações cotidianas, tanto de parentesco no seio de cada clã e entre eles quanto nas multifacetadas relações com a sociedade não-indígena. Não poderia ser diferente uma vez que não têm, como os pajés, meios de acesso ao virtual, aos mundos dos espíritos. Logo, aquilo que eu sei, enquanto paiter “comum” – e que sei no interior de mim mesmo – está em relação de correspondência com aquilo que todos os meus outros pares “comuns” sabem e que caracteriza, de maneira bastante geral, o que é *saber-se um paiter* – e sobretudo um paiter *verdadeiro*.

É assim que, na prática cotidiana, ao contrário de um sentido unívoco como aquele que Yvinéc sugere ao traduzir, como vimos, *agōakobamne* simplesmente como “competência

⁴⁷ Digo “oficial” entre aspas pois há pelos menos dois “ex-pajés”, dos clãs Gamir e Gamep, que se converteram ao cristianismo evangélico, mas que são reputados ainda com certa autoridade xamânica e há relatos, sempre feitos com muito cuidado e anonimamente, de que já houve curas mesmo depois da conversão. Há um documentário recente do diretor Luiz Bolognesi, “Ex-Pajé” (2018), que trata de parte dessa dinâmica a partir da trajetória de Perpera Suruí. Além disso, há alguns grandes sabedores que, como vimos, dizem ter sido “quase” iniciados, o que denotaria talvez uma experiência marginal de conexão com os espíritos.

xamânica”, há sim muita especulação por parte dos Paiter sobre seus sentidos e aplicações em diferentes contextos, como aprendi com meus interlocutores paiter. É o caso de uma conversa que tive a respeito com Gaami. Eu o perguntara sobre a sua leitura acerca dessas duas grandes “categorias” de saberes: *kobamne* e *agõakobamne*, e sua primeira reação foi deixar claro que ele não queria se comparar, de nenhuma maneira, a um pajé, mas disse que *agõakobamne* é a “sabedoria do coração, que está dentro da pessoa”, aquela cuja raiz é o coração (“onde nasce, onde começa, e depois vai para a cabeça, como uma bateria”). Eu pergunto como faz para acessar esse tipo de sabedoria e ele fala que tem que aprender com o “professor”, um termo que ele usa, em português, para se referir, de maneira bastante fluida, a todas aquelas pessoas que já possuem *agõakobamne* e viveram mais, podendo assim ensinar quem veio depois. Ele logo completa: “Mas para aprender tem que ter paciência, humildade”. É assim que na interpretação de Gaami, *agõakobamne* é mais uma sabedoria interior que é fruto de vivência longa e aprendizados constantes com os mais velhos, ao contrário de *kobamne* que são saberes específicos, inclusive técnicos, artísticos, etc., que se pode aprender por observação, repetição, treino, e assim por diante.

Essa interpretação *lato sensu* de *agõakobamne* se enriquece ainda mais quando dialogamos com as gerações mais novas. Quando eu conversei sobre isso com Inkir, filha de Gaami, ela o articulou como um conhecimento com o qual já se nasce, saberes que já se detêm. A consequência é que se prescinde de ensinamento (*makobah*): “só de olhar alguma coisa já aprende”. Isso é interessante pois por esse critério, Inkir o aproxima da acepção *strictu sensu* ligada à competência xamânica, mas ao mesmo tempo, por pressupor a ausência de necessidade de ensinamento e não a sua proibição, como no caso do conhecimento do pajé, ela alarga seus horizontes concebendo que qualquer um pode ter *agõakobamne*, não apenas o pajé, e para uma grande variedade de competências. O que as une dentro da categoria *lato* no pensamento de Inkir é, acima de tudo, o fato de ser um conhecimento que não se desliga do sentir. Para me explicar isso, ela lança mão do termo *agõakap* (“coração-lento”)⁴⁸ para se referir à indissociabilidade entre sentir e pensar que é atributo do *coração-saber*: “Se eu não sentisse, não ia pensar. Não tem como pensar sem sentir. Primeiro sente, depois pensa”, diz Inkir. É o mesmo entendimento contido na fala de Gaami que abre esse capítulo, o de um conhecimento que irradia do coração para a cabeça ou que nasce do sentir, como define Inkir.

⁴⁸ Discuti na seção seguinte o valor cardinal da lentidão para os Paiter que nos permitirá compreender melhor o vínculo entre lentidão e honestidade. *Agõakap* também é o nome dado a um padrão gráfico composto por losangos ociosos sobrepostos em bandas e unidos pelas pontas, empregados tanto nas pinturas corporais com jenipapo quanto nos ornamentos das flechas.

Na hora de exemplificar, Inkir não hesita em falar da trajetória de seu pai e explica que *agōakobamne* é o que Gaami manifestou, pois aprendeu *do* e *com* o coração, de dentro, o que era preciso para ser um paiter verdadeiro e depois um dos principais líderes de seu povo, já que ele virou órfão muito cedo e não teve seus pais para lhe inspirar. De fato, o próprio Gaami já tinha me contado, há muitos anos, que seu pai morreu em um acidente ao roçar quando ele tinha só três meses de idade. Seu irmão Oreia, referência importante para Gaami, foi assassinado por colonos no Tempo do Contato. Mesmo anos depois, ele sempre me lembra: “Sou sozinho, não tenho pai nem irmão”. À primeira vista, o exemplo de Inkir parece contrariar a afirmação que fizemos há pouco de que esse sentido “comum” de *agōakobamne* parte do paradigma da relação e não do isolamento, como é para o pajé. Mas é preciso ter em conta que essa noção de interioridade e intimidade que *agōa* carrega dá sentido para trajetórias de aprendizagem mesmo em contextos de ruptura de relações de parentesco, quer pelas guerras e disputas internas e pela violência sistemática do Contato com seus desdobramentos até hoje, quer pelas próprias vicissitudes da vida. Isso não significa isolamento e sim outras e novas relações, mas que como fogem dos modos de conhecer implicados pelas regras de parentesco (sobretudo o de transmissão de saberes de pai para filho e de mãe para filha), passam a ser explicadas segundo o quadro de referência oferecido pelo *coração-saber*.

Isso ficou ainda mais claro quando o próprio Gaami traduziu, durante uma conversa sobre casamentos, *agōakobamne* por “o jeito do índio”. Ele compartilhava sua preocupação com um de seus filhos que estava namorando uma moça branca e com uma de suas filhas que casou com um homem branco e passou a morar com ele na cidade. “Não tem como aprender o jeito do índio casando com branco”, lamentou. Depois de uma conversa longa que tive dias depois com seu segundo filho mais velho, Naraykokir, sobre a importância e a força das relações familiares, passei a pensar que talvez essa transformação conceitual do *agōakobamne* para o Gaami, enquanto *saber por saber*, sem ninguém ter ensinado, pode ter um forte suporte biográfico, mas que está longe de ser um caso particular, já que se trata da biografia de muitos paiter, sobretudo de sua geração, que viveram o Contato. Não ter um pai ou um tio na sociedade paiter é um grande desastre e um drama sentido na pele.

Na única passagem em que Yvinéc concebe a possibilidade de que a noção de *agōa* possa ser fruto de especulações por parte de um paiter “comum”, ele entende que ela apenas endossa uma situação epistêmica, significando simplesmente que se está falando de saberes que não podem ser compartilhados (YVINÉC, 2011, p. 447). Ora, o que esses diálogos com Inkir, Gaami e outros que tive ao longo do campo mostram é que intimidade e interioridade

não pressupõem necessariamente a impossibilidade de compartilhamento, justamente porque é dos *modos de ser* paiter que se está falando quando se fala de *agôa* para além do contexto xamânico⁴⁹. E estes, por definição, são partilháveis pois são regidos por pressupostos (subsumidos nas “leis”) que são reconhecidos coletivamente como aqueles necessários para fazer de um paiter, um paiter *verdadeiro* (*paiter iter*).

3.3 Agência e volição, humildade e lentidão

Se tanto os saberes *kobamne*, pela exigência de escuta e observação atentas, quanto os *agôakobamne*, em sua transformação conceitual para além do contexto xamânico, pela sua interioridade, requerem uma busca, há que se indagar que agenciamentos são necessários por parte dos sujeitos para que aprendam e se tornem conhecedores.

O caso do jovem Sullivan Suruí, da aldeia Makor, ilustra um pouco essa questão. O pai de Sullivan não é mais vivo e seus parentes do sexo masculino não vivem com ele na aldeia Makor. Assim, não há quem o ensine alguns saberes que ele gostaria muito de ter, como fazer o cocar (*gape*). Após um bom tempo alimentando esse desejo (*-kanẽ*) e a frustração de não poder realizá-lo, Sullivan encontrou uma oportunidade com o convite da filha do irmão de sua avó que mora na aldeia da Linha 9. Como ele sabe que esse seu tio-avô é um sabedor da arte de fazer *gape*, ele vai usar as suas férias escolares para passar um tempo na aldeia de seus parentes e pedir para que ele o ensine. Portanto, por conta da ausência de parentes diretos masculinos vivos do clã Makor, ele precisa alargar, estender os vínculos de parentesco para aprender com os parentes mais distantes; não apenas em relação ao seu núcleo familiar, mas também no âmbito espacial, pois as aldeias paiter estão afastadas muitas vezes por centenas de quilômetros, dispersas ao longo dos limites de um território com mais de 250.000 hectares de extensão. É possível imaginar o esforço pelo qual esse jovem precisa passar e quanta vontade ele precisa ter de aprender. Mas os seus desafios não acabam com a sua chegada à aldeia da Linha 9, ele ainda terá que convencer seu tio-avô a querer, por sua vez, ensiná-lo, pois nada nas regras de parentesco paiter o obriga a tal. É inclusive bem possível, como o adverte Inkir, que seu tio-avô queira receber um pagamento para ensinar a ele, uma exigência cada vez mais frequente por parte dos sabedores, segundo ela: “As pessoas querem dinheiro para ensinar (...) tudo é dinheiro agora”, diz, em tom resignado. “O ideal é

⁴⁹ Com isso não estou sugerindo que *agôakobamne* passou a ter o sentido de “identidade” como o tem numa acepção euroamericana, nem mesmo de “identidade cultural”. Possíveis aproximações ou distanciamentos entre essas duas – e mais – noções requerem uma discussão densa que não me cabe aqui, tanto por espaço quanto pelas limitações do material etnográfico de que disponho para esse fim.

aprender desde cedo, porque criança aprende mais rápido. E tem que ter um adulto (pai ou mãe) que sabe conversar, porque ele orienta o interesse do filho”, completa.

Esse princípio, que poderíamos denominar de uma *volição recíproca*⁵⁰, se manifesta em todas as gerações e mesmo nas relações diretas entre pais e filhos. Seus modos de operação são, entretanto, bastante variáveis e fruto dos acordos, tanto os explícitos quanto os mais sutis, dentre outros agenciamentos, que se dão no âmbito de cada relação específica. Cobrar dinheiro para ensinar não deixa de ser um desses modos, mas há os acordos bem mais tácitos. Conheci um desses logo que cheguei à aldeia dos Gamir. Preocupado em garantir que eu teria tempo de qualidade sobretudo com o chefe Gasalab, mas receoso de ser inconveniente, perguntei ao seu filho Uraan qual seria o melhor horário ou momento do dia para falar com o seu pai. Ele então me respondeu: “Quando você vê ele na sua rede lá fora [num tapiri ao lado de sua casa], é porque ele quer conversar; ele adora conversar”. Logo percebi que esse acordo tácito não valia só para mim. Dias depois, por volta das 21h antes do meu banho, Uraan veio me avisar que se ausentaria: “Vou lá só ver rapidinho se meu pai tá lá”. Ele sabia onde o encontrar e sabia que ele estaria disposto a conversar se ali estivesse. É essa rede, que está cheia mesmo quando vazia, o código recíproco de disponibilidade, vontade e abertura a partir das quais os saberes se fazem.

Felizmente, a agência necessária para buscar ativamente os caminhos para se conhecer repousa também nas noções de corpo e de pessoa paiter. Dito de outra forma, há atalhos que estão “previstos” e que uma vez acessados tornam essa empreitada possível. Este é o caso também dos Huni Kuin, onde a intenção e o desejo daquele que quer aprender é explicitado e, ademais, se relaciona com o esquema geral da predação na medida em que é necessária uma postura ativa para obter conhecimento (WEBER, 2006). No nosso caso, esses atalhos estão, como vimos no início deste capítulo, circunscritos à natureza do corpo e da pessoa paiter. Um de seus elementos é o auxiliar *gerapag* que, como discutimos, ilumina a reflexão, a vontade e a fala do seu dono. Ele é assim responsável pela lucidez necessária ao indivíduo nas ações às quais se lança. Isso inclui conferir a segurança suficiente de também recusar-se a responder ao

⁵⁰ Utilizo a palavra “volição” num sentido próximo ao de “vontade” ou “desejo” de maneira a designar uma preferência eletiva que orienta a ação. Usar “volição” ao invés de, simplesmente, “vontade” é uma saída para evitar limitar a noção de “querer” à sua natureza psicológica que nasce do indivíduo e, ao contrário, relacionar esse querer a determinados condicionantes sociais/coletivos que orientam essa vontade ou sua ausência. Na língua paiter, o verbo *-kanẽ* significa tanto “querer” quanto “desejar” e até mesmo “sentir falta de”. Trata-se de um verbo transitivo e por isso, na ausência de um sujeito livre explícito, é difícil precisar o sentido dos enunciados que contenham tal verbo.

“chamado” (*-mamir*⁵¹) de outro indivíduo que, por sua posição quer genealógica ou política, propõe uma iniciativa (podendo ser num grupo de caça, expedição guerreira, ação ritual, construção de casas, etc.) para a qual ele tem o direito de receber ajuda e, por isso, assim o espera. Recusar-se a responder ao “chamado” de alguém assim, como um de seus pais, é uma atitude potencialmente bastante ofensiva pois responder a ele é uma expectativa que faz parte da responsabilidade plena de quem o requer. Recusar, portanto, diz mais da incompetência, em termos de autoridade, de quem faz o chamado do que da falta de quem o recusa. É por isso que essa afronta exige uma certa força de vontade que é auxiliada pelo *gerapag*, pois ele não só ajuda seu dono a ter lucidez para tomar a decisão de recusar, e saber quando o deve fazer e quando não, como também ajuda a torná-lo forte (*txawap*) (YVINÉC, 2011, p. 74) o suficiente para resistir aos apelos dos outros e às consequências de sua recusa. Tanto é que alguns descrevem o *gerapag* como uma espécie de “conselheiro político”. Talvez por isso, como vimos, a sua aparição inicial esteja associada ao primeiro ato de caminhar de uma criança, pois pode ser visto como a primeira marca de sua autonomia.

Ainda que impere o discurso da “perda cultural”, que tensiona todo o percurso desta pesquisa, pude testemunhar algumas vezes a referência aos auxiliares. Por vezes havia menção específica a um auxiliar em particular, como o *gerapag* no contexto de uma pescaria com linha no rio da aldeia Nambekó mas, na maioria das vezes, a alusão ao auxiliar era de maneira genérica, e, ao que me parece pelo menos, mais ligada aos auxiliares espirituais. O fato é que isso indica a vitalidade de tal pressuposto na orientação de situações que requerem agência e volição que estão além das circunstâncias imediatas ou pragmáticas da ação individual.

A agência e a volição também desempenham um papel importante nas técnicas de controle e cuidado que tornam o corpo forte, “duro”, condição essencial para que se possa aprender a ser um paiter. Essas técnicas, de maneira geral, obedecem a dois princípios que operam de maneira dialética: prevenção e agressão. A lógica preventiva é muito evidente no uso de remédios. Muitos deles têm por finalidade a aquisição de habilidades e competências relativamente definidas, como as de saber caçar e guerrear, mas também as mais cognitivas, como ser inteligente (*gapkakura*) e de personalidade, como ser firme ou assertivo (*pagaley*), ou ainda as sociais ou relacionais, como saber evitar o ciúme (*gurelawarĩ*) (YVINÉC, 2011, p. 86). É por isso que se aplica um princípio de prevenção, já que a pessoa deve estar apta a

⁵¹ Trata-se do radical do verbo “chamar” que tem aplicações bastante amplas. Eu o escutei sendo empregado, por exemplo, na expressão “*projetomamir*” durante uma conversa em que se pedia para alguém ajudar na elaboração ou execução de um projeto de desenvolvimento local com recursos de apoiadores externos.

tais atividades quando surgir o contexto, fazendo com que os remédios que conferem tais atributos sejam administrados gradualmente e ao longo da construção da pessoa paiter. Desse modo, é preciso administrar tais remédios em quantidade desde a infância, porque assim serão mais eficazes. De fato, as crianças pequenas são regularmente massageadas com chás e diluições de espécies vegetais, práticas que se estendem, com frequência decrescente, até o final da adolescência. Acredita-se que as pessoas que não tomaram esses remédios adequadamente até a juventude nunca poderão ser curadas plenamente.

Essa lógica preventiva é, no fundo, o resultado de uma lógica mais profunda, e em certa medida seu inverso, baseada em uma concepção agonística da aquisição de habilidades e qualidades, como descreveu Yvinéc (2011) em detalhes. É preciso um certo grau de agressão para que qualquer técnica de controle ou cuidado tenha eficácia. Por exemplo, os remédios tidos como mais eficazes são também os mais amargos, mas também os mais perigosos se ingeridos em excesso. Assim como as provas dolorosas, como a aplicação das formigas tucandiras, de picadas muito ardidas. Essa prática, que visa desenvolver a coragem e lutar contra a fraqueza e a moleza, é considerada tão difícil de suportar que os efeitos desejados são raramente alcançados. Não se trata de um simples exercício de resistência à dor, mas de uma lógica geral encontrada no uso de todos os remédios e outros repertórios de controle e cuidado. Pode ser encontrada, por exemplo, em práticas cotidianas e rotineiras, como banhar-se ao amanhecer. A água fria é, de fato, um elemento perigoso que os doentes, os pais durante a couvade e qualquer pessoa em situação de fraqueza devem evitar. Entretanto, e eis aí a lógica agonística, enfrentá-lo regularmente é uma maneira de fortalecer o corpo e a vontade.

Assim como se deve enfrentar o amargor, a água fria, as picadas dolorosas das formigas, se deve também enfrentar os obstáculos ao longo do caminho de busca dos saberes. O maior deles é talvez persistir na afirmação de seu desejo (*-kanẽ*) de aprender. Dada a sua ubiquidade nos mundos ameríndios, diversos fenômenos onde operam tais obstáculos já foram extensivamente descritos na etnologia das terras baixas desde as *Mitológicas* de Lévi-Strauss até trabalhos mais recentes (CLASTRES, 2003 [1974], pp. 195-204; GALLOIS, 1988; ERIKSON, 1990; CALAVIA SÁEZ *et al.*, 2003; BELAUNDE, 2006, dentre muitos outros), a tal ponto que surge até mesmo na literatura de ficção. Em “O segredo da chuva”, repleto de referências na mitologia de seu povo, o autor Daniel Munduruku (2003) nos mostra como até o desejo é colocado à prova. O livro conta a trajetória de um menino muito novo chamado Lua que busca incessantemente descobrir como fazer para a chuva voltar a cair na aldeia, mas é sistematicamente despistado pelo seu pai que o acha muito novo e a empreitada muito perigosa. Depois de tanto insistir, seu pai finalmente o leva para conversar com o pajé

que o apresenta o caminho que ele terá de atravessar. O pajé deixa claro que ele terá muitos desafios pela frente, como fugir das tentativas de captura dos espíritos, devendo ser forte e corajoso, mas o reconforta ao dizer que ser crescido não é só ter idade e que ele está pronto para a aventura. Assim, ao contrário dos jovens que Aracy Xavante critica, como vimos acima, tanto o personagem Lua quanto o Sullivan não têm preguiça nem se cansam de percorrer grandes distâncias e de investir todo o tempo necessário para provar a força de seus desejos e alcançar o conhecimento.

Entretanto, a ação alimentada pela vontade precisa ser manifesta de um modo particular para que tenha potência. Ao contrário do que possa parecer à primeira vista – sobretudo se estivermos assumindo a perspectiva dominante da modernidade euro-americana – para os Paiter, essa potência não se manifesta pela força, vigor, impulso ou velocidade, e sim pela lentidão que, novamente, está intimamente ligada ao campo semântico produzido pela noção de *agõa*.

A lentidão (*agõaurĩ*, “coração-em-reposou”) é uma prova de grandeza e de honestidade. Tanto é que o adjetivo “honesto” em paiter é *agõakap* que, literalmente, significa *coração-lento*. Em uma grande variedade de atividades e ações, desde o trabalho agrícola, as artes manuais e verbais, até o consumo de alimentos, a caça e a pesca, a lentidão é o marcador externo, visível, tanto do domínio técnico da atividade quanto da determinação com a qual ela é conduzida, e até a nobreza da intenção que a anima. Ao contrário, a velocidade (*xabaga*) denota pressa ou afobamento e com isso é sinal de que seu autor receia que sua ação se torne pública pois sua agitação indica que ele sabe que sua ação não está em conformidade com os ideais morais e as técnicas do campo de atividade em questão. A pressa é interpretada como descuido daquele que se sente envergonhado e quer livrar-se logo de eventual atribuição. Quando confrontados com a “ética” do trabalho para os brancos, para quem a produtividade do trabalho é tão maior quanto menor o tempo necessário para executá-lo, muitos paiter que chegaram a exercer trabalho assalariado agrícola para terceiros criticam essa estranha noção de eficiência com frases como “os brancos gostam de trabalhar mal” (YVINÉC, 2011, p. 196, nota 173).

A precipitação é marca clara de ineficiência para os Paiter, que a associam além do mais a uma série de adjetivos de radical –*seke*, como “leve”, “magro”, “pequeno” e “baixo”. É interessante notar que muitas das espécies de aves que são associadas ao mau presságio para os Paiter são justamente aquelas que possuem tais características: são as aves pequenas, ligeiras e barulhentas. Seu contraponto é, sem dúvida, o *Ikõrni*, o gavião-real (ou águia harpia, *Harpia harpyja*), a metáfora por excelência que descreve os critérios de grandeza. O

gavião-real paira silenciosa e impassivelmente antes de dar o bote em sua presa no momento preciso. Essas e outras qualidades distintivas do gavião-real estão descritas no mito “Grande águia”, que guarda correspondência estrutural com o mito do desaninhador de pássaros (MINDLIN, 2001, p. 57; MINDLIN, 2007, p. 35; YVINÉC, 2011, p. 740). Nas versões desse mito, aparece em repetições a locução *Eor ehgõaurĩ* (“Volta, lentamente”), sobre o modo de portar-se do gavião-real.

Parece-me que há várias conexões possíveis entre as noções de lentidão e honestidade que poderiam ser inferidas da descrição desses princípios e da minha experiência entre os Paiter. Tomo a liberdade de indicar aqui, apenas de maneira preliminar, uma aproximação a essa questão que mereceria atenção mais detida em trabalhos futuros. Parece-me que a lentidão, ou melhor, o coração-lento, é prova de honestidade, pois o coração faz parte, como vimos, dos elementos estáveis e intrínsecos não só à pessoa paiter mas a *todo* ser vivente. Tanto é que os Paiter classificam as aves que trazem mau presságio e as “inofensivas” a partir de seus atributos de lentidão, que incluem seu movimento, sua vocalização e suas formas corporais, dentre outros. Essa lentidão também é a marca das capacidades agentivas da natureza, pois os processos naturais requerem tempo e não podem ser acelerados ou controlados em demasia, com o risco de comprometer seus frutos. É o caso do tempo da colheita e do amadurecimento dos frutos, da criação dos animais, da pesca, do andamento das estações, e assim por diante. Querer acelerar, seria como que burlar um processo natural, inserindo um elemento de imprevisibilidade no âmbito de processos relativamente “estáveis”, no sentido de situarem-se no campo daquilo que se conhece, de como as coisas já funcionam e operam. Fazer diferente ou agir de alguma maneira contrária a esse curso natural despertaria, portanto, desconfiança. A questão não é deixar de agir “sobre” a natureza, mas de fazê-lo segundo um ritmo, um tempo, e com regras espaço-temporais aceitas e reconhecidas dentro das leis a que se subscreve qualquer paiter que se queira verdadeiro (*iter*). Por fim, isso se conecta à lógica da reprodução de modelos tidos como perfeitos, já que a perfeição só pode ser alcançada pela prática da lentidão, acompanhando o mais próximo possível os modos de fazer da própria natureza.

Esses princípios são ensinados (*makobah*⁵²) pelos pais aos filhos, não de modo conceitual e abstrato, mas a partir de contextos concretos vividos que permitam o

⁵² Uma noite, durante o jantar, as crianças makor começam a fazer bagunça na mesa. Mapini as repreende, em paiter e, no meio da fala, reconheço uma palavra que para minha pesquisa é chave: *makobah*. Faço questão de perguntar se ela falou em ensinamento. Ela fica surpresa que eu tenha entendido a palavra. Depois da explicação dela, compreendo que *makobah* parece ser mais utilizada correntemente para se referir a modos, portanto, à

desenvolvimento prático e situado das habilidades e atitudes que expressam tais valores. É o caso, por exemplo, daquelas ligadas ao exercício da liderança política, um tema que sempre foi de grande investimento dos pais na formação de seus filhos homens, mas que só fez crescer por conta das pressões e ameaças dos garimpeiros e madeireiros, e a sensação de abandono por parte das agências do Estado que deveriam garantir os seus direitos.

Muitas das conversas que Gaami e eu tivemos eram permeadas por preocupações nesse sentido e um desejo sempre expresso de ajudar seus filhos a desenvolver a liderança adequada para sucedê-lo nessas lutas. Nesse contexto, ficava muito claro o estilo de liderança de Gaami, ontem e hoje, para fazer frente a esses desafios. Nas palavras dele, ele busca distanciar-se dos extremos, exercendo o papel quase de um moderador e, justamente por isso, segundo ele, todos o respeitam. Em uma dessas ocasiões, aproveitei para perguntá-lo como fazia para ensinar esse seu modo de ser líder para seus filhos. Ele então me contou de um episódio tenso em que uma das aldeias paiter havia sequestrado um carro do DESAI (Departamento de Saúde Indígena) em protesto à falta de atenção adequada à saúde de seus moradores. Todos tentaram resolver o impasse, mas só Gaami teve sucesso. Quando ele chegou ao local do conflito, acompanhado de seu filho mais velho, os paiter daquela aldeia disseram que iam matá-lo se ele não fosse embora. Mesmo assim ele se sentou e ficou pacientemente ouvindo ofensas e críticas deles por mais de oito horas, sem água nem comida, e sem dizer uma única palavra. Ao final, disse que ia se levantar e falar o que tinha ido dizer, dar as costas, partir e que se eles quisessem matá-lo eles poderiam fazê-lo; ele não tinha medo e valia à pena o risco para poder ajudá-los. Ele então se levanta, devagar, e diz que apenas estava lá pelo bem deles, porque não queria que eles fossem presos e que o melhor seria devolver o carro e buscar se fazer ouvir de outra forma. Após essa fala curta, os manifestantes pediram desculpas a ele, devolveram o carro e liberaram os servidores do DESAI.

No trajeto de volta para casa, seu filho mais velho, incomodado, pergunta: “Pai, porque você aguentou tanta humilhação”? Gaami me explica que a pergunta do filho revela que ele não entende a sua atitude pois ele não tinha ainda preparo para saber que aquilo não era humilhação e sim humildade. E que foi por manifestar esse valor e princípio na prática que ele pôde ser um interlocutor e negociador legítimo perante os paiter da aldeia que se rebelava contra o governo.

Esse princípio da humildade, como condição para se aprender, mas também como regra de conduta geral, é um valor bastante central para os Paiter, que é articulado com

“educação” em seu sentido mais lato (aprender a se portar, a ter “modos”) que, em geral, associamos a uma educação dos pais, da família, em oposição à educação formal ou escolar.

frequência sobretudo pelos líderes históricos e sabedores *korubey*. É o caso do Itabira, chefe do clã Kaban, neste elogio ao modo de ser do Gaami:

Não sou melhor do que ninguém, sou uma pessoa simples, educado, não quero que ninguém me elogie. Por isso mesmo, Anine [Gaami] é importante, tem caráter, é muito educado, **muito humilde como líder verdadeiro, tem todas as qualidades**. Por isso serviu muito a meu lado. Eu queria ter essa pessoa do meu lado, gostei de sua maneira de agir, de pensar, de falar. E hoje? **As pessoas que são muito gigantes, muito orgulhosas, não conseguem nada**. (Itabira Gapoi Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 126 – grifos meus).

Trata-se de um modo de agir, pensar e falar que segue vivo ao longo dos anos e nos mais diversos contextos políticos. Durante minha segunda estada em campo, a mais longa, a Polícia Federal estava realizando uma ação para dismantelar garimpos ilegais nas terras paiter e eu pude testemunhar ao vivo o grande esforço de mediação do Gaami e como ele desempenhava na prática esses modos de “líder verdadeiro”. Eu o acompanhei em longas visitas a diversas aldeias paiter para conversar com chefes de clãs diferentes e garantir apoio para organizar uma ação coordenada de expulsão dos garimpeiros que estavam atuando na Terra Indígena. Gaami me disse que nessas conversas ele lembrava seus parentes do papel que ele mesmo teve nas “lutas antigas”, como a reação à violência do Contato e durante a subsequente demarcação de suas terras. Ele assim lançava mão de uma autoridade moral que, embora de espectro mais restrito atualmente, ele certamente ainda possui entre os Paiter. Muitos de seus pares reagiram à sua proposta atual com reserva pois tinham medo de enfrentar os garimpeiros, mas em todos os casos, Gaami se oferecia para ir junto conversar com eles mata adentro, como ele fizera, ele os lembrava, quando do assassinato de seu irmão Oreia, que era um dos maiores líderes paiter no Tempo das Correrias. Gaami tinha cerca de 17 anos e assumiu aos olhos dos demais esse lugar de líder, por ter desafiado os colonos que mataram seu irmão.

Essa memória serve de ensejo para Gaami criticar alguns líderes mais jovens, mas reconhece que é importante saber separar a pessoa de suas ideias, “do seu pensamento e da sua política”, nas suas palavras, e que por isso não é inimigo de líderes com os quais não concorda, apenas faz questão de lembrá-los que devem ter humildade. Esse é um princípio que além da prática, está sempre presente nas falas de Gaami, que tem o hábito de permear suas narrativas pelas frases: “Eu não sou nada”, ou “Não somos nada”.

Concepção similar, de que a sabedoria não se limita a ter conhecimento e de que se trata dos modos de ação das pessoas, também faz parte do pensamento kaxinawá que ecoa inclusive a atitude de moderação que o Gaami exhibe e professa:

Mas os Cashinahua insistem que a pessoa sábia não é simplesmente aquela que tem muito conhecimento. Esse conhecimento deve se expressar em comportamento. Pessoas sábias são generosas tanto com seu conhecimento quanto com os produtos que ele permite a elas produzir. Elas são solícitas, mas reservadas; elas nunca impõem seu conhecimento aos demais. Elas são humildes; elas sabem que seu conhecimento é incompleto, que há sempre mais para aprender. Elas têm sensibilidade social, sabendo quando se engajar e quando não. Elas têm o temperamento equilibrado, são pacientes e moderadas em todas as coisas (KENSINGER, 1991, pp. 44-45 – tradução minha)⁵³.

Esse valor é também plenamente compartilhado pelas gerações mais novas, que o articulam de maneira bastante semelhante aos seus pais e avós, como Gaami e Itabira. Inkir, por exemplo, deixa claro que humildade é “não se achar grande” (*xoener*). Segundo seu irmão mais novo, Sullivan, é importante não só para aprender, mas também para se relacionar bem: “Até porque povo chato não tem amigos, né?”, arremata. Ao final dessa conversa em particular, em que falamos muito também sobre os desafios políticos atuais, Inkir afirmou: “Não existe mais coração humilde em nossos líderes hoje como tinha antigamente”.

Isso me fez lembrar da noção de humildade contida nos discursos críticos dos velhos guaranis sobre os brancos e seu modo de vida que nos trouxe Pierri (2013) em sua dissertação de mestrado. Segundo o autor, é bastante frequente no discurso dos mais velhos dizerem que os Guarani foram destinados à terra para terem um modo de vida humilde em oposição àquele dos brancos. Uma das expressões que colheu em uma das exegeses que tratava das práticas corporais foi: *Ore ma kova’e rengua’i re ronhemomboriau* que no seu sentido literal significa: “Nós produzimos em nós mesmos a humildade” (PIERRI, 2013, p. 233). Essa humildade também se aplica à relação com os saberes, pois os Guarani já teriam sucumbido se tivessem atribuído a si o direito de já saberem de tudo. É por isso, segundo Pierri, “que a valorização da vida na terra deve ser um esforço constante de ‘produzir em si mesmo a humildade’ (– *nhemboriau*), através de práticas corporais” (*idem*, p. 256).

⁵³ “But the Cashinahua insist that the wise person is not simply one who has a lot of knowledge. This knowledge must be expressed in behavior. Wise persons are generous both with their knowledge and the products their knowledge allows them to produce. They are helpful but reserved; they never force their knowledge on others. They are humble; they know that their knowledge is incomplete, that there is always more to learn. They are socially sensitive, knowing when to engage and when to disengage. They are even-tempered, patient, temperate in all things”.

Ainda no contexto da comparação com outros povos tupi, podemos aproximar esse princípio de “humildade” paiter ao quadro mais geral representado pela “ética da moderação”, definida por Gallois a partir do caso wajãpi como um “padrão ideal de comportamento [no qual] o indivíduo deve ter o total controle de suas relações com a alteridade para poder manter a integridade de sua pessoa” (GALLOIS, 1988, p. 215). Isso inclui uma série de cuidados e prescrições que devem ser obedecidos no compartilhamento, transmissão e transferência de substâncias que guardam semelhanças com os exemplos paiter que retratamos acima, como as formas adequadas de cuidar das moças em primeira menstruação, práticas que tornem gradualmente “duros” os corpos ainda “moles” e frágeis das crianças (*idem*, p. 196), dentre outros. A não observância da etiqueta de moderação e, portanto, do padrão ideal de comportamento em domínios alheios, resulta, sobretudo entre os mais novos, na perda do princípio vital –ã (*idem*, p. 215).

No caso Paiter, quando confrontamos esse princípio da humildade no contexto da aprendizagem de saberes, há um risco de não compreendermos plenamente seus sentidos, e consequências, se a entendemos apenas como uma espécie de oposição à noção de arrogância. Ou seja, se aplicamos uma leitura moral ou moralizante que, ao que me parece, não é aquilo de que se trata para os Paiter, sobretudo quando passamos das narrativas às práticas concretas. Por exemplo, é muito comum – e, confesso, um tanto desesperador quando se está querendo compreender os caminhos dos saberes – que quando alguém é indagado sobre quem o ensinou tal ou qual saber, se responda com um lacônico: “Ninguém”. Dentre diversos casos, o que me revelou caminhos mais produtivos para entender essa afirmação, foi sem dúvida um diálogo que tive com Jurandina, a esposa mais nova de Gaami.

Durante um café da manhã em que estávamos só nós dois na cozinha, Jurandina me disse que estava procurando tempo, até então sem sucesso, para fazer um anelzinho de coco de tucumã para a minha filha que estava para nascer. Ela me mostrou dois anezinhos ainda em processo de feitura e eu perguntei: “Como você aprendeu a fazer; quem te ensinou?” Ela respondeu: “Ninguém”. “Mas sua mãe sabia fazer?”, insisto. “Sim, mas eu não sou igual gente cabeça dura, eu só de olhar já sei fazer, não preciso que alguém me ensine”, ela me explica. Essa afirmação não contradiz a noção de humildade, pois nesse contexto para os Paiter, não é uma humildade no sentido de ser o oposto de arrogante ou de se achar autossuficiente. Ao contrário, trata-se justamente de não fazer perguntas desnecessárias, de não demandar tempo dos outros para que te ensinem se você não fez um esforço antes de pacientemente observar e tentar fazer você mesmo. É nessa paciência e lentidão que está a humildade nos contextos de aprendizagem. Não é uma humildade senso-comum dos

“brancos”, de sentir e dizer que não se sabe; é a humildade paiter de, por um lado, não sair fazendo sem antes observar com cuidado e, por outro, de não demandar, chamar a atenção para si e ocupar o tempo dos outros sem necessidade. O ato de ser “cabeça dura” não tem a ver como falta de inteligência ou de rapidez, como se fosse apenas do âmbito da técnica. Parece ser muito mais uma habilidade de autocontrole, paciência, auto-regulação e humildade para se saber aprendiz e ao mesmo tempo agente de seu próprio aprendizado, mediado pelos sabedores, mas com o mínimo de intervenção possível.

Esse pressuposto de não ocupar o tempo dos outros desnecessariamente integra, como já vimos para o caso do aprendizado do *mêbesinap*, o pressuposto maior de que esses tipos de saberes que circulam dentro dos grupos de substância, o fazem de pai e mãe para filhos e filhas de modo natural e espontâneo. É também por isso que não se *explicita* que algo que faça parte desse feixe de saberes foi ensinado pelo seu pai ou sua mãe: em primeiro lugar porque aquilo que é evidente e incontornável não precisa ser nomeado e, em segundo, porque isso poderia contradizer esse pressuposto de que um mesmo corpo coletivo consanguíneo é também um corpo coletivo de saberes – e que *compartilha* seus saberes. Isso evidencia, mais do que nunca, o vínculo indissociável entre parentesco e circulação de saberes. Mas a fala de Jurandina aponta também para dimensões mais nuançadas desse vínculo que, por sua vez, acabam por iluminar um outro pressuposto fundamental para os Paiter, e para os modos de conhecer, que é a “compaixão” (*-atih*).

3.4 Educação e “compaixão”: “*Meus netos são meu corpo. Quero eles perto de mim*”.

O radical *-tih* é traduzido pelos Paiter em português em seu sentido mais direto, tanto na forma de substantivo (*-atih*) quanto de verbo (*-atĩh*), por “dor”; tanto física, que se manifesta no corpo, quanto a “dor” que se manifesta de maneira psicológica, esta última que mais nos interessa aqui. Em sua análise linguística, Yvinéc (2011, p. 145) defende que este segundo sentido o aproxima da noção de “compaixão”⁵⁴.

Essa noção é bastante central para os Paiter, enquanto sentimento que envolve respeito e proteção e que, por isso, sempre carrega um suporte essencialmente de parentesco, tanto é que se usa este radical para atribuir termos de ascendência, por exemplo, *-tihamakap* (o

⁵⁴ Imagino que o faz por conta da raiz latina *compassiō* (“sofrer com” ou “sofrer junto”). Embora soe como uma tradução delicada e eu mesmo não tenha ouvido meus interlocutores paiter usando o termo “compaixão” em português nesses contextos, eu o empregarei como tal, e sempre entre aspas, ao longo da argumentação que segue, pois me falta conhecimento linguístico bem como suporte etnográfico para propor outras traduções possíveis.

radical *-tih + amakap*, “segundo” ou “o seguinte”), para se referir a um parente de segundo grau. Este sentimento é empregado para tratar, sobretudo, da relação entre pai e filho, e poderíamos dizer que é de natureza, ao menos idealmente, recíproca, embora se manifeste de maneiras diferentes de acordo com o vetor. Pode-se dizer que o pai tem “compaixão” pelo filho e que o filho o tem pelo pai. Em ambos os casos, ter “compaixão” é “sofrer de” no sentido de “sentir dor em” alguma parte do corpo, já que orações como, por exemplo, *onar atih alade* (“eu estou com dor de cabeça”) e *ohtih yakade* (“ele sente dor por mim” ou “ele sofre por mim”), são construídas da mesma maneira. Essa formulação sugere a ideia de uma totalidade orgânica, mas isso, adverte Yvinéc (2011, p. 147) não deve ser interpretado como se o pai fosse o centro do corpo e os filhos suas ramificações ou membros, justamente porque a relação é recíproca.

Entretanto, não se trata de uma reciprocidade totalmente simétrica pois, como sugere a expressão comumente mobilizada por eles para falar dessa relação, *-atihway* (“dono da dor de”), aquele que sente “compaixão” por mim é também detentor dessa dor, o que implica um certo controle e – assim como o é para outros casos onde se aplica a noção de “dono” (*-iway*), por exemplo, “dono da chicha” – com isso a possibilidade de reivindicação do objeto primário por seu objeto secundário. A relação de “dono” também implica em perigos talvez aproximados ao esquema da predação (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2007) na medida em que pode ser lida como um modo de captura da alma⁵⁵. A partir daí a noção de “compaixão” se correlaciona com a de troca, como aliás, no exemplo da festa do *ihatir* que dei, o dono da chicha oferece a bebida em troca de artes manuais. Portanto, ao oferecer “compaixão”, tudo que se pode esperar e exigir é “compaixão” em troca.

Quanto aos vetores, a “compaixão” do pai para com seu filho se manifesta de modo espontâneo pelo cuidado e proteção que ele lhe oferece e pela educação, entendida como uma transmissão de saberes (*kobamne*) que não se dá, como vimos, de modo explícito, consciente ou codificado. É absolutamente impensável que um pai não tenha “compaixão” por seu filho e por isso, formalmente, todo pai busca expressar esse sentimento para com seu filho. Entretanto, como essa “compaixão” na prática é medida pela quantidade e qualidade de conhecimentos do tipo *kobamne* que ele pode transmitir a seu filho, muitas vezes essa quantidade é modesta e/ou limitada a alguns poucos tipos de conhecimentos, pois, como vimos, nem todos são sabedores e, menos ainda, de todos os saberes. Não há um conjunto ou feixe mínimo de saberes que todo pai deve necessariamente ter para que possa desempenhar

⁵⁵ Agradeço a Valéria Mendonça de Macedo pelo comentário que motivou esse paralelo.

seu papel social enquanto tal. Esse quadro só se fez agravar, severamente, a partir do Contato, com a morte por assassinatos e doenças, de muitos homens, tanto de meia-idade quanto anciãos, mas também com a dispersão das famílias pelas fugas e consequente quebra de vínculos cotidianos de parentesco. Essa carência traz sérias consequências relacionais, pois ser desprovido de conhecimento e, logo, de potência é ser incapaz de assegurar o desenvolvimento pleno do filho, por exemplo, de alimentá-lo de maneira adequada, de prescrever e garantir a aplicação correta das técnicas corporais de controle e cuidado, e assim por diante.

Por outro lado, a “compaixão” do filho em relação ao pai assume uma forma definida. Isto é caracterizado por vários comportamentos negativos e positivos. Em particular, o filho deve ao seu pai “respeito”, que é uma atitude definida por negativas: *akawarôm ikay* (“não abusar”, “não se impor” ou “não comandar”). Uma das principais manifestações desse respeito é a restrição verbal: um filho respeitoso não fala em demasia, de maneira verborrágica e menos ainda dura; ele deve falar levemente (*ximakosekeôm*, “boca-leve”) (YVINÉC, 2011, p. 148). A contenção verbal é geralmente valorizada pelos Paiter enquanto marca de honestidade, mas é especialmente indicada para os filhos, na medida em que suas palavras imprudentes causariam disputas que poderiam envolver seu pai ou colocá-lo em perigo ou numa posição delicada, no caso de conflitos entre irmãos, por exemplo. Falar levemente geralmente ajuda a refletir bem sobre planos e ambições, evitando agir por impulso e se ver em apuros ou em uma situação que não se pode resolver sozinho. Ter de apelar para a ajuda do pai, mesmo considerando a “compaixão” que o pai lhe deve, carrega o risco de expor o eventual desamparo do pai para ajudá-los ou mesmo sua indiferença.

Não só os filhos não devem pôr em perigo o capital de prestígio de seu pai, como também devem abster-se de manipulá-lo em benefício próprio, sobretudo de maneira prematura. Há nesse requisito de restrição e subordinação, uma espécie de ética da paciência e lentidão, que é encontrada na maioria das áreas de atividade entre os Paiter como uma marca de honestidade, como acabamos de discutir na seção anterior. Mas, em se tratando de uma relação de pai e filho, essa restrição também implica uma forma de lealdade, particularmente em termos de residência. Uma das regras morais mais explícitas para os filhos é a da patrilocalidade: o filho deve permanecer na aldeia e na casa de seu pai pelo maior tempo possível. Segundo Yvinéc (2011, p. 149), um filho sem “compaixão” é o sinal, no fundo, de um pai sem potência. O efeito da “compaixão” é unir a vontade do filho à do pai, e por isso sua ausência significa dispersão e dissolução. Deixar a residência do pai antes da hora é uma das maiores provas dessa dispersão. Tanto é que o termo que denota a ausência de

“compaixão” é *paloatĩh*, uma palavra que não carrega nenhuma partícula diretamente negativa e sim um artigo indefinido (*palo*). Dizer que alguém tem *paloatĩh* é dizer que tem “compaixão por todos” ou “por qualquer um” (*idem, ibidem*). Essa indefinição do sentimento do filho para com o pai é o que revela a maior carga negativa, pois a “compaixão” no vetor filho-pai deve ser, como vimos, bem definida e, se não exclusiva, no mínimo a sua expressão mais marcada.

Em suma, a “compaixão” entre seres vivos aparece como uma relação que, num sentido (de pai para filho), é espontânea e universal em princípio, mas que, em seu sentido contrário (de filho para pai), é variável em intensidade e eficiência, mas supõe sempre reserva, silêncio e modéstia.

Voltando ao vetor pai-filho e lembrando os pressupostos de tempo e espaço que discuti no capítulo anterior, além do déficit de conhecimento que citei no início, às vezes o pai não pode expressar a sua “compaixão” em relação ao filho simplesmente por falta de vivência cotidiana com ele. Em alguns casos raros, e previstos no conjunto de “leis” paiter, essa falta de contato com o filho surge quando a esposa abandona o marido por ele ser considerado sem potência. Quando uma mulher deixa seu marido, ela sempre leva seus filhos com ela, que passam então a ficar sob a autoridade de seu novo marido, que, por mais que se empenhe, não terá a mesma “compaixão” que tem pelos seus próprios filhos. Para eles apenas para seus próprios filhos. Entretanto, essa quebra de vínculo familiar vem se dando, ultimamente, por uma dinâmica totalmente contrária ao que determina a “lei” paiter, e cada vez mais frequente: o casamento de homens paiter com mulheres não-indígenas (e alguns casos raros de mulheres paiter com homens não-indígenas).

É importante salientar que esse fenômeno, longe de ser exclusivo aos Paiter no contexto ameríndio, se passa em todos os clãs e aldeias, embora com frequências e arranjos diferentes. A presença da poligamia não tem relação direta com o fenômeno, ou seja, os homens paiter não casam com mulheres não-indígenas de maneira expressiva pois lhes é permitido ter uma segunda ou terceira esposa. Isso se deve ao fato da poligamia, embora instituída pela “tradição” ou “lei” paiter, ser atualmente bastante limitada por uma série de motivos que não nos cabe aqui desenvolver, mas que, de maneira sucinta, vai desde a dificuldade financeira de ter múltiplos casamentos até as mudanças comportamentais surgidas a partir da pressão de um imaginário de amor romântico por parte da sociedade envolvente. É assim que a maioria das relações poligâmicas se dão nas famílias nucleares dos chefes dos clãs e aldeias. Esse último fator, o imaginário do amor romântico, também motiva, evidentemente, os casamentos com não-indígenas, mas, assim como para a presença limitada

nos dias de hoje da poligamia, trata-se de um fenômeno complexo e multifacetado que não é objeto direto desta pesquisa.

Entretanto, ele tensiona fortemente o investimento cotidiano de homens e mulheres paiter para com seus filhos, dedicação esta que é o motor que mantém e aprofunda as relações dentro de cada clã e entre eles. É por esse papel que as mulheres, e o seu controle, é tema tão delicado e que embora não fosse um tópico que eu previa que encontraria tanto em campo, acabou sendo uma das narrativas de maior prevalência durante as conversas que tive com meus interlocutores. As mulheres põem em marcha e fazem circular os saberes no movimento incessante dos dias. Esse é um papel que as mulheres não-indígenas não podem desempenhar da mesma maneira, pois seus corpos são diferentes e não se regem pelos mesmos pressupostos de temporalidade e de existência dos Paiter. É por isso que o casamento com não-indígenas é tão problemático e motivo de grande preocupação sobretudo dos chefes clânicos.

Gaami Anine Suruí em 2004 (Foto: Carla Ferrari).

Essa preocupação é quase diária para Gaami, pois a sua aldeia, Makor, é a menos populosa dentre as aldeias paiter e, também por proporção mas não apenas, a que tem o maior número de homens casados ou que casaram com mulheres não-indígenas. Digo que não é apenas uma questão de proporção pois quase todos os jovens e adultos solteiros também já namoram mulheres não-indígenas ou flertam com elas nas investidas na cidade ou pelas redes

sociais (há conexão de internet via rádio na aldeia). Numa noite em que ele voltou bem tarde de afazeres na cidade e eu era praticamente o único ainda acordado, Gaami compartilhou essa preocupação e disse lamentar profundamente pois quando acontece com suas filhas, como num caso recente, elas tem de sair da aldeia e ir morar com o marido branco na cidade levando seus filhos. Também quando acontece, mais frequentemente, com seus filhos homens, é muito comum que os casamentos não perdurem, pois é difícil para ambos se acostumarem com as diferenças entre seus modos de ser e agir. Jurandina compartilha seu diagnóstico comigo: “Os homens casam com a gente mas depois que a gente tem os filhos eles não dão mais a mesma atenção, e branca não entende isso”. Quando essas uniões são desfeitas, as mulheres não-indígenas retornam às suas cidades e levam junto seus filhos. Portanto, de um modo ou de outro, o efeito na perspectiva do Gaami, de avô, é ele ficar longe de seus netos.

“O que acontece quando não dá certo esse tipo de casamento?”, ele me pergunta, de maneira retórica. Sem precisar responder, ele logo afirma, emocionado, “*Meus netos são o meu corpo, quero eles perto de mim*”. O corpo paiter é feito de relações e a educação é essencialmente a produção, a feitura, de corpo saudáveis, potentes. Essa feitura se dá pelo cultivo da “compaixão” (*-atih*), para gerar filhos e netos “compassivos” de pais e avós também “compassivos” (embora, como vimos, diferentemente “compassivos”). É por isso que uma das consequências da relação intrínseca entre parentesco e circulação de conhecimentos é que o casamento com não-indígenas leva a, pelo menos, três efeitos: (1) a dispersão de crianças (que é a desestruturação do corpo); (2) o enfraquecimento da língua materna, nos casos de mães não-indígenas (que discutiremos mais a fundo no próximo capítulo); (3) um quadro estrutural mais amplo de quebra dos vínculos de transmissão materna e paterna, pois, como já discutido, determinados conhecimentos só se aprendem com a mãe e outros só com o pai e isso forma o todo, a integralidade da criança.

Como citei há pouco, esta problemática, e sua relação com a noção de corpo, não é exclusiva aos Paiter. Na língua juruna (yudjá), por exemplo, muitas palavras jamais ocorrem dissociadas de um pronome possessivo. Ao contrário de entidades dotadas de existência própria, como um peixe ou uma pedra, as partes do corpo têm existência sempre relativa: o pé ou a mão é sempre pé ou mão *de alguém*. Lima (2002) nota que isto que se dá com as partes do corpo se dá também com os termos que designam relações de parentesco, pois o corpo, assim como a alma, é uma realidade sempre referenciada a um sujeito: “(...) a noção juruna tem o corpo como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco. Corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições, ou ainda, perspectivas” (LIMA, 2002, p. 4).

Como líder que é, Gaami não sente só por ele, mas sobretudo pelos parentes que estão só começando a construir suas famílias. Ele não quer que eles se casem com brancos “para não serem sozinhos”, diz. Durante uma de minhas estadas em campo, um jovem sobrinho dele que tinha nascido na aldeia Makor, mas que, com a separação dos pais, viveu em outra aldeia, estava morando temporariamente “de favor”. Ele queria que o tio intercedesse por ele para conseguir um emprego no DESAI. Gaami demonstrava que queria ajudá-lo mas que ele precisava “tomar jeito, parar de vagar como um rodado”, em referência ao fato de seu sobrinho ter o hábito de se relacionar com mulheres brancas que mal conhece e seguiu-las por várias cidades, muitas delas em outros estados, e sempre, sem sucesso. “Você tem pai e mãe paiter, tem que parar, tirar da cabeça esse pensamento de que você não é Suruí”, o aconselha fortemente. Ele diz: “Tem tanta mulher suruí bonita; pra branco pode não ser, mas pra nós é. Porque você não casa com uma. Só aqui que não dá, são todas suas primas e você sabe que a nossa regra proíbe”. Esse caso ilustra bem como a impulsividade do sobrinho e a não-observância das regras que determinam a maneira correta de se portar como paiter, prejudicam a relação dele com o Gaami. Ademais, seu sobrinho busca mobilizar o seu capital de prestígio como chefe Makor, para conseguir um emprego, sem que ele seja seu filho e sem que tenha feito prova de estar se portando corretamente. Por isso o pedido que ele “tome jeito” e que o faça observando as regras paiter de parentesco e casamento.

Isso não significa que Gaami seja duro ou inflexível, ao contrário, ele busca sempre estar bem com seus filhos para que ele possa ver seus netos, mesmo que esporadicamente, no caso dos filhos que se separaram ou das filhas que casaram com homens brancos. Quanto aos casamentos que deram certo, Gaami não poupa críticas mas demonstra respeito pelas esposas de seus filhos e grande afeto pelos netos que essas uniões lhe deram. Em contrapartida, na aldeia Gamir da linha 14, o seu chefe Gasalab lida com a situação de maneira bastante diferente. No extremo oposto da aldeia Makor, a dos Gamir é a mais populosa, com quase 1.000 habitantes. É de se imaginar o enorme esforço necessário para tentar “controlar” tal ameaça. Por isso, Gasalab simplesmente proíbe qualquer casamento com não-indígenas e chegou até a vetar a instalação de uma antena de internet na aldeia para não estimular essas relações. O pulso firme parece surtir efeito, pois de fato não se vê homens casados com mulheres não-indígenas na aldeia, com uma, dolorosa, exceção: um de seus filhos insistiu em um desses relacionamentos e, depois de muita discussão, Gasalab acabou por expulsá-lo da aldeia, algo quase impensável e raro no contexto dos Paiter, e um fato que ele relata ainda hoje com muita tristeza.

Embora mais flexível que Gasalab com esse tipo de casamento hoje, Gaami já se impôs fortemente para manter a tradição da poligamia quando se converteu ao cristianismo. Em uma de nossas conversas ele lembra que ao se batizar, o pastor não queria aceitar que ele tinha mais de uma esposa (me parece que então eram duas). Ele respondeu: “Então Deus não me aceita como sou? Quer que eu abandone a minha família? Família que eu construí antes de me converter? Então não me aceita como filho, tudo bem...”. Foi então que ele me contou de um sonho que teve naquela época. Duas mudinhas de buriti bem secas e castigadas pelo sol aparecem num campo muito verde. Eis que surge a voz de Deus e pergunta se escolhia ele ou as mudas. Gaami interpreta que as duas mudas eram as suas esposas à época.

O rigor de Gasalab e a reação de Gaami, ontem e hoje, se devem à compreensão do vínculo fundamental entre parentesco e circulação de saberes necessário para que os Paiter possam viver como pessoas verdadeiras. As regras de parentesco se estabelecem assim como o cerne (*-agõa*), aquilo que não se negocia, de que não se abdica. É assim que elas mantêm relativa continuidade, certamente a maior resistência às fortes mudanças que tiveram início com o Contato, tanto que as suas eventuais transformações operam quase sempre dentro e a partir dessa dimensão das regras de parentesco e não desconectadas delas. Isso ficou ainda mais claro para mim quando pensei que o argumento que Gaami usou com o pastor valeria, no limite, para qualquer outra pressão externa ao modo de ser e agir paiter antes da conversão: os cantos, danças, festas, as artes manuais, etc., todos explicitamente condenados pelos pastores. É justamente quando se ameaça alterar as “leis” de parentesco, e portanto a composição das famílias, que a reação e a resistência são mais fortes.

Vemos portanto como o ideal de relação prototípica entre pai e filhos depende do cultivo recíproco da “compaixão” que, por sua vez, não pode se dar sem investimento de tempo e espaço de convívio cotidiano. Falta-nos agora olhar para esses filhos e filhas, especialmente quando crianças, para entender melhor o seu papel agentivo na “reprodução cultural”.

3.5 “Pedagogia” da presença e as crianças-polinizadoras

No nono capítulo de *Critique et clinique* (1993), intitulado “*Ce que les enfants disent*” (O que dizem as crianças), Gilles Deleuze observa que a criança está sempre dizendo o que está fazendo ou tentando fazer durante cada uma de suas empreitadas. É como se fosse o reflexo da sua exploração dos espaços, mapeando-os por meio de caminhos sempre dinâmicos e imprevisíveis, num processo que ele entende ser essencial para a atividade da mente. É um

equivoco, entretanto, achar que o universo da criança é limitado pelo dos pais ou apenas deriva dos espaços já ocupados e definidos por eles. Para Deleuze, os pais são apenas um dentre inúmeros meios pelos quais a criança se lança e percorre, com a diferença importante de que nesse mapa dos pais, a criança pode já se valer das qualidades e dos poderes que estes imprimiram no mapa. É assim que os pais podem também ser definidos a partir da agência de seus filhos, pois os percursos das crianças também os constituem. Esses caminhos se dão pela distribuição de afetos por todas as relações: “(...) com seus percursos, seus desvios, suas barreiras, seus agentes, formam uma cartografia dinâmica” (DELEUZE, 1993, p. 83 – tradução minha⁵⁶). Essa cartografia não é um conjunto de representações, mas um devir mesmo, um devir-criança.

Essa reflexão poderia muito bem descrever os percursos das crianças paiteer que têm enorme liberdade de circulação pela aldeia e, com isso, criam e recriam trajetos, tanto os inscritos no espaço quanto no pensamento, e participam, presenciam e se relacionam intensamente tanto com adultos nas conversas, espaços e atividades cotidianas, quanto entre si, onde também produzem suas próprias regras e pressupostos, muitas vezes sem a necessidade de intervenção ou controle por parte dos adultos. Esse lugar da criança ameríndia como autora não só de seu universo mas do universo coletivo como um todo, embora fruto de um olhar que ainda ocupa pouco espaço na antropologia (HIRSCHFELD, 2003), pode ser evidenciado por algumas etnografias relativamente recentes que demonstram que as crianças ameríndias são importantes mediadoras de diversas entidades cósmicas assim como produtoras de sociabilidade (OVERING, 1991; NUNES, 1997; COHN, 2000; MONTARDO, 2003; ALVAREZ, 2004; LECZNIESKI, 2005; MELLO, 2006). Essa mediação é fruto de concepções nativas da criança como sendo não plenamente assimilada à categoria humana. Em alguns casos, como entre os Guarani, ressalta-se sua proximidade com os deuses. Em outros, ressalta-se sua semelhança aos animais, numa concepção muito difundida de que os animais são também “gente”, embora de uma qualidade corpórea diferente da nossa, que os fazem ter seus próprios “pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

Nas economias nativas de produção e predação, as crianças ocupam um lugar central, sendo as mediadoras entre as várias categorias cosmológicas. Entre mortos e vivos, entre deuses, animais e humanos, há uma relação agonística constante marcada pela possibilidade da captura das crianças do outro. Tudo se passa como se cada categoria cósmica buscasse, através das crianças, fazer valer seu “ponto de vista”. A esse respeito, é bastante ilustrativa a

⁵⁶ “(...) avec leurs parcours, leurs détours, leurs barrières, leurs agents, forment une cartographie dynamique”.

ideia guarani, por exemplo, de que as crianças precisam ser convencidas a ficar neste mundo, ou seja, o investimento nas crianças é também uma forma de “capturá-las” dos deuses. Esse investimento depende de convencer o *ñe’e* a habitar seu corpo (MELLO, 2006). Entre os Maxakali, a criança exerce a mediação entre segmentos aliados e também entre vivos e mortos. Alvarez (2004) descreve rituais de iniciação onde há uma encenação em que crianças já falecidas, representadas por outras crianças ornamentadas, são recebidas por suas mães, sendo o foco da dramatização do ritual. A autora com isso argumenta que a iniciação dos jovens só pode se dar por intermédio do ritual dessas crianças falecidas. Mediação semelhante de crianças se encontra entre os Kadiwéu, por meio da prática recorrente da captura, simbólica ou efetiva. Lecznieski (2005) mostrou a presença recorrente desse tema do rapto das crianças na mitologia, na vida cotidiana e na história social dos Kadiwéu e sugeriu que se manifesta não como uma predação, ao olhos não-indígenas, mas como uma produção no sentido de ser uma aproximação com grupos vizinhos ou estrangeiros.

Em muitos desses e de outros contextos etnográficos, o estatuto da criança e da infância é um tema complexo pois nem sempre se consegue perceber as nuances nas suas relações diferenciais com os “adultos” de modo que seja possível começar a caracterizar algo próximo do que seriam os pressupostos de existência da criança em um caso etnográfico específico. Entre os Paiter, por exemplo, a raiz da palavra que dá origem ao termo comumente traduzido como “criança” é *mã*, que significa “filho/filhote de alguém”. O coletivo é geralmente referido como *mãmugey* (“crianças”, ou, como o traduziu Uraan, “criançada”). Ou seja, a criança é sempre filho ou filha de alguém, e nunca um ser, digamos, autônomo. Entretanto, isso parece contrastar com a grande autonomia de fato, concreta, exercida cotidianamente pelas crianças indígenas, especialmente se comparadas com as crianças não-indígenas das cidades. E isso não se limita a afazeres domésticos ou que poderiam ser entendidos como auxiliares aos dos adultos, mas também a uma autonomia de pensamento e de busca por conhecer.

De fato, na minha experiência entre os Paiter, muitas vezes quando eu encontrava respostas um tanto lacônicas para as minhas perguntas por parte dos adultos, quem vinha ao meu socorro eram as crianças. Isso foi especialmente marcante em temas que são tidos como delicados atualmente, por conta da conversão evangélica, como qualquer assunto associado aos espíritos (*soey*) e a entidades sobrenaturais. Às crianças estes temas encantam, como pode ser atestado pelo expressivo investimento de tempo não só em escutar diligentemente as descrições que ouvem sobre eles de jovens e adultos, mas, sobretudo, por como elas então partem desse repertório e, com seus pincéis e cores próprias, enriquecem as pinturas iniciais

que lhes são ofertadas. Isso também vale para a compreensão e interpretação das “leis” que regem a vida paiter.

Esses modos de ouvir, contar e recontar das crianças são ainda mais relevantes no caso paiter pois os contextos segundo os quais eventos são contados determinam o tipo de entidade (de ser) aos quais os fatos relatados serão imputados. Essas entidades são agrupadas pelo substantivo *so* (referente a “algo não-humano” em oposição a *palo*: “algo parecido com a gente”, como o demiurgo *Palob*). Por exemplo, a representação do que seja um *peyxo* (um dos espíritos monstruosos paiter) para uma criança deve estar embebida no entendimento, coletivamente compartilhado, do contexto de sua transmissão. É, portanto, nesse sentido, uma meta-representação, para retomar a proposição de Déléage (2009b, p. 141). A depender de quais eram as condições em que tanto se ouviu falar do encontro com um espírito na floresta (aprendizado por referência, mediado pela experiência de outrem) ou se testemunhou tal encontro (aprendizado ostensivo, por experiência direta), incluindo aí desde a forma de enunciação quanto as condições do meio e as características corporais atribuídas à entidade, vai ser possível inferir de que entidade se trata: um *peyxo* (um ser humanóide de baixa estatura e enganador), um *mebemagom* (protetor do pecari), um *wasapoga* (espírito de um morto que não ascendeu ao plano celeste, um dos mais perigosos), etc. Ora, esse contexto de aprendizagem só pode ser dado a partir dos pressupostos de existência de cada uma dessas entidades no conjunto de uma determinada configuração de realidade de todos os seres tidos como não-humanos na cosmologia paiter, assim como também observou Déléage para a aprendizagem da noção de *yoshi* nos Sharanahua (DÉLÉAGE, 2009a, pp. 17-41).

Os *wasapoga* causam especial espanto e temor, e as crianças descrevem os encontros de outros com eles com tamanho detalhamento que parecem tê-los testemunhado elas mesmas. As descrições são ainda mais ricas para os *peyxo*, pois se trata de uma entidade mais “comum” que inclusive algumas crianças dizem ter visto. Por esses motivos há uma criatividade grande nas variações atribuídas por elas a essas entidades: há formas corporais variadas, como um *peyxopib* (de tamanho mais diminuto) e mesmo elementos de um ser que se manifestam em outros. Esses encontros com o sobrenatural e suas descrições são então objeto de novas circulações de conhecimento entre as próprias crianças, que por uma espécie de espiral de aprendizados multi-referenciados, vai se instituindo como saberes então próprios do universo infantil.

Essa potência criativa, ou forças intensivas, das crianças só é possível se lhes for permitido participar ativamente do mundo, ou seja, se a experiência da infância não for restrita a um universo paralelo, limitado e domesticado pelos adultos, como é tão comum nas

sociedades euro-americanas. Muitas das etnografias que citamos acima sobre as infâncias ameríndias delineiam um cenário de circulação e participação radical das crianças, como condição mesma de que elas aprendam os modos de ser e agir dos coletivos que as produzem e fazem crescer. É tal que, embora essas sociedades não conceituem de maneira abstrata e reificada uma noção de “educação”, pensar em uma “*pedagogia*” da *presença* para dar conta de um princípio bastante comum, embora diferentemente comum, nos universos ameríndios, não me parece uma perspectiva tão exógena.

Isso fica claro, por exemplo, nas narrativas das mulheres indígenas que discuti no capítulo anterior, como no marcante depoimento de Catarina Pedrosa Tukano, “*Eu presenciei quando era criança*” (RICARDO; RICARDO, 2017) ou da Aracy Xavante, cujo trecho específico reproduzo novamente:

Quando pequena, a gente aprende observando as nossas mães, a gente aprende brincando. Nós que temos curiosidade e é a primeira vez que estamos vendo aquilo, a gente observa as nossas mães e vendo, a gente imita as nossas mães fazerem as coisas: fazer cesta, fazer cesta grande para carregar criança, fazer esteira, tudo. Eu aprendi vendo a minha mãe (Aracy Xavante em RICARDO; RICARDO, 2017, pp. 31 e 33. Depoimento colhido por Camila Gauditano).

Estar presente e participar, não exatamente no sentido literal de participar daquilo que fazem os adultos e sim de um princípio estruturante de ausência de separação fixa, pré-determinada, entre espaços, tempos, coisas, assuntos, e assim por diante, reservados aos adultos e negados às crianças. É mais, portanto, uma continuidade, e menos a noção de “participação” como comumente empregada nas vertentes mais construtivistas da pedagogia, enquanto um “tomar parte” de determinada atividade, ou ter “vez e voz”, simplesmente envolver-se. Porque mesmo aí há um claro limite entre se estar dentro ou fora, e entre quem pode ou não pode definir esses limites. No caso Paiter, assim como em muitos outros contextos ameríndios, não há esse divisor. Esse fenômeno já tinha sido observado, mesmo que de maneira preliminar, por Mindlin em sua primeira etnografia dos Paiter:

As crianças parecem muito calmas, desde cedo se entretendo com independência nas próprias atividades. Um menininho de dois anos já sabe acender o fogo, e anda com um pequeno arco e flecha atrás dos peixes. Grupos de crianças, meninos e meninas de menos de oito anos, saem brincando sozinhos. Desde cedo já devem participar do trabalho dos adultos: meninos e meninas de sete a onze anos dão recados, buscam água, lenha, varrem e limpam o pátio, cozinham peixes, pescam, buscam frutos, as meninas socam milho (MINDLIN, 1985, pp. 78-79).

Em um dos dias mais movimentados e cansativos de minha estada entre os Paiter, percorremos, sob a liderança de Gaami, ao menos cinco aldeias paiter bastante distantes entre si, para que ele pudesse conversar com os chefes e traçar uma estratégia comum para fazer frente à ameaça de garimpeiros. Cada uma dessas conversas podia durar diversas horas, o que inevitavelmente, depois da segunda ou terceira visita, causava grande cansaço. Além de três mulheres do Gaami, muitas crianças nos acompanharam, além da presença das crianças das aldeias que visitávamos. Na última rodada de visitas, saímos bem tarde da aldeia e eu, já exausto, fiquei impressionado de ver como as crianças, algumas bem pequenas, haviam participado ativamente de cada momento, ouvindo atentamente as conversas dos adultos, fazendo algumas pausas para brincar com seus pequenos anfitriões, sussurrando algumas perguntas nos ouvidos das mães, e lançando alguns olhares para mim como convite para me juntar às brincadeiras delas. Tudo sempre de maneira muito contida e atenta, mesmo com o avançado da hora e sem terem ingerido nada além de um suco de cupuaçu batido na hora.

Já na aldeia Gamir, numa noite em que Gasalab estava em sua rede no tapiri, ou seja, disposto para uma boa conversa, discutimos longamente sobre as suas estratégias de defesa incansável das ameaças vindas de fora, com o já comentado casamento com brancas, mas também a internet, as igrejas evangélicas e, em alguma medida – que será detalhada no capítulo 5 – a própria escola. Ele me contou também sobre muitas histórias antigas dos Paiter, do seu clã Gamir, mas também dos demais e de suas divisões, como aquela trazida, segundo ele, pela criação dos Kaban, que inaugurou “a mistura”. Com isso retomou o mito de criação e o seu entendimento sobre os diferentes avatares do demiurgo Palob, e teve espaço até mesmo para relembrar episódios cômicos que viveu durante as visitas de outros pesquisadores que já passaram por lá.

Assim como eu, as crianças, a maioria delas seus filhos e filhas, ouviam ativamente, alternando momentos de atenção plena à nossa conversa, com momentos que, para mim, eram de tensão, em que, por exemplo, se arriscavam nas redes que balançavam sobre pequenas fogueiras ao assoprar umas nas fogueiras das outras, que tinham então que desviar das labaredas. Os adultos, claro, não pareciam nem um pouco preocupados e acharam graça do medo que eu tinha de que elas se queimassem.

Eu também pude evidenciar como alguns desses princípios de uma “*pedagogia*” da *presença* se aplicam inclusive na educação de jovens, especialmente na formação política de futuras lideranças masculinas. Foi durante um dia muito intenso e marcado por uma longa reunião de lideranças indígenas de Rondônia na sede regional da FUNAI em Cacoal. A articulação entre grupos diferentes – Paiter, Apurinã, Gavião, Cinta-Larga, Zoró, dentre

outros – buscava preparar para uma mobilização contra o governo Temer e a favor de mudar a conversa sobre mineração em terras indígenas, com apoio do MPF, dentre outros. Isso incluiria uma possível viagem a Brasília para falar com o ministro da Justiça e o recém-empossado presidente da FUNAI.

Eu achei particularmente marcante, e surpreendente, como os Paiter externalizaram, de modo bastante transparente e destoante dos demais, seus conflitos e embates internos durante uma reunião que era coletiva. Dito de outro modo, eles chegaram a “lavar roupa suja” em público, tensionados pelo conflito de representação entre os clãs paiter, um embate que já dura pelo menos oito anos. As discordâncias eram tão fortes que chegou-se até à conclusão de que seria necessária uma reunião posterior só entre os Paiter e a coordenação regional da FUNAI.

A tensão opunha, de um lado, a figura de um dos chefes clânicos, tido como líder maior dos Paiter por um grupo hoje minoritário, e, do outro, aquele que é legitimado hoje pela maioria dos Paiter como seu representante. No meio desses dois pólos estão Gaami e Gasalab, dentre outros, tidos como os líderes ou heróis históricos dos Paiter, que gozam de grande prestígio e respeito, mas cujas ideias e proposições nem sempre são observadas como eles gostariam. Há, com isso, uma trama política complexa em operação e que requer um conhecimento apurado para que seja minimamente desvendada e, ainda mais, se se pretende então, a partir desse conhecimento, atuar diretamente sobre ela. Ora, esse é justamente um dos grandes desafios das novas gerações, que são instadas a compreenderem os intrincados fatores que determinam esse campo político em disputa e simultaneamente tomar partido e atuar, elas próprias, nesse jogo. Essa dupla e árdua tarefa só é possível se o conhecimento se der por experiência direta, sem barreiras para sua participação. Tanto é que o mais marcante de toda essa experiência para mim foi justamente como a maioria dos líderes indígenas no encontro, e especialmente os Paiter, trouxeram seus filhos ao encontro, tanto no caso Makor (Salomão, Alfeu, Manasses), quanto Gamir (Uraan e outros) e, em menor número, os Kaban. Os interesses de cada um também variavam, naturalmente, mas estavam todos diretamente implicados. Alfeu, de 17 anos, foi o primeiro a sentar-se no círculo imediato que reunia todas as lideranças e notava-se o quão atento ele estava. Já Salomão observava de fora da roda e Manasses intercalava uma atenção repentina com demonstrações de ceticismo sobre a própria efetividade de um encontro como aquele, no que ele aproveitava para se ausentar e recuperar alguma esperança. Uraan, o mais velho, com pouco mais de 30 anos, liderava diretamente algumas das discussões e propunha novas perspectivas de diálogo sobre os embates que se travavam.

Mesmo em uma reunião de natureza mais política e de articulação, surgiram temas menos formalmente relacionados com as pautas em discussão, tanto nas conversas principais quanto nas conversas “livres” em momentos de descontração, como o casamento com brancas, o uso do celular e redes sociais, a ausência de liderança dos jovens, o desrespeito com os mais velhos, etc. Também se constituiu como espaço privilegiado de diálogo entre os povos indígenas da região de Rondônia e Mato Grosso, mediado por um contexto específico emergente, como as reformas do governo, a criminalização de indígenas envolvidos em atividades econômicas nas suas terras, conflitos internos, dentre outros. O debate, e as discordâncias, centraram-se em torno da necessidade ou não de fortalecer mais internamente alguns grupos, notadamente os Paiter, antes de realizar uma mobilização ou manifestação pública. Foi uma ilustração clara de como esses conflitos internos prejudicam muito diretamente as lutas políticas, que têm um outro tempo e velocidade. O tempo de sarar as feridas entre gerações, por exemplo, ou de expor os bem mais jovens ao fazer diário dos debates longuíssimos, dos embates verbais intermináveis, é claramente de outra natureza. Isso é ainda mais difícil no contraste com o imediatismo das redes sociais, de muito mais rápida satisfação.

O mais marcante nesses exemplos, tanto das crianças quanto dos jovens, me parece ser justamente a falta de mediação explícita ou intervenção direta dos adultos. Isso não significa abstenção, muito pelo contrário. Esses modos sutis como os adultos cultivam espaços e tempos de liberdade de presença e de criação dos seus filhos, sobrinhos e netos, guardam aspectos comuns de uma educação silenciosa que quase não faz recurso à palavra. Ela ocorre nos contextos da prática, e aguarda a iniciativa das crianças ao se mostrarem curiosas em aprender algo, facilita e orienta seus esforços de imitação e experimentação, e atribui-lhes responsabilidade sobre aquilo que foi aprendido não por meio, novamente, da palavra e sim de mais e novas oportunidades de agência. Mauss (2003 [1934]) já chamava a atenção para um dos elementos dessa educação silenciosa que é a relação entre expressão corporal e “imitação prestigiosa”:

Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano os fatos de educação predominavam. A noção de educação podia sobrepor-se à de imitação. Pois há crianças, em particular, que têm faculdades de imitação muito grandes, outras muito pequenas, mas todas se submetem à mesma educação, de modo que podemos compreender a sequência dos encadeamentos. O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo

assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 2003 [1934], p. 405).

A antropologia levou várias décadas para retomar a importância dessa aprendizagem silenciosa, mas atenta e ativa, que tem base na participação nos contextos de prática. Lave e Wenger (1991), por exemplo, propõem pensar em “aprendizagem situada” em substituição às noções de “aprender fazendo” ou “aprendizagem na prática”. Essa proposta analítica focaliza a iniciativa dos aprendizes como “participação periférica legítima” em direção à sua participação plena em comunidades de prática. Ingold (2010) também contribui com essa retomada ao resgatar a importância da cópia, como um misto entre imitação e improvisação, como o centro da aprendizagem. Ao reconhecer e estimular as crianças à imitação, os adultos e crianças mais velhas se colocam na posição que o autor chama de “tutores” de uma “educação da atenção”, com ênfase na atitude de “mostrar” (INGOLD, 2010, p. 21). É o que os adultos fazem quando uma criança curiosa e observadora se coloca ao seu lado para observar o que estão fazendo. É por isso que para ele, mais do que transmissão de informações e representações, é essa educação da atenção que permite a continuidade da sabedoria acumulada por gerações:

É através de um processo de habilitação (*enskilment*), não de enculturação, que cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras. Isto me leva a concluir que, no crescimento do conhecimento humano, a contribuição que cada geração dá à seguinte não é um suprimento acumulado de representações, mas uma educação da atenção (INGOLD, 2010, p. 7).

Entretanto, apesar dessas propostas ressoarem de fato com o que observei e aprendi com as crianças pajter, me parece que olhar apenas para esses aspectos, que também se sobressaem como os mais evidentes, desvia a nossa visão do ângulo potencialmente mais revelador que é o *como*, os *modos* pelos quais esse “*enskilment*”, se utilizarmos a noção de Ingold, se manifesta, se desenvolve e se transforma pela própria experiência e agência das crianças. Essa nova perspectiva também se revela no diálogo com outros contextos ameríndios. Entre os Wajãpi, a ideia de imitação é comunicada pela palavra *wa’ã*, para se referir a “imitar”, “copiar” ou “reproduzir” em português, mas, como indica seu radical –ã (“alma” ou “princípio vital”), se refere essencialmente ao ato de “fazer a alma aparecer”⁵⁷.

⁵⁷ Segundo Dominique Gallois, em comunicação pessoal, a quem agradeço pelo paralelo comparativo com os Wajãpi. Atualmente, a palavra *wa’ã* é empregada também para todo “processo de duplicação, como foto,

Não evidenciei em campo o uso literal da ideia de imitação, mas em Yvinéc (2011, p. 654) há menções ocasionais à palavra paiter *merema*, traduzida pelos Paiter como “imitar”, mas também “revelar” e, portanto, “fazer aparecer”. Esse não é o caso só entre os Paiter ou os Wajãpi (OLIVEIRA, 2012, p. 185), mas entre diversos povos ameríndios (cf. LÉVI-STRAUSS, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; entre outros). Em marubo, por exemplo, a palavra “roubo” (*keroma*) tem proximidade com “pegar” e “imitar/copiar” (*naroa*), ou mesmo com a ideia de “transferir” (*tekia*) saberes de um coletivo a outro (CESARINO; CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 291). No limite, as coisas existem porque são imitadas, por isso a imitação se constitui como ferramenta fundamental na apreensão e circulação de saberes.

É o que aprendi também com a Natiele, uma menina paiter de oito anos de idade. Eu estava sozinho no posto de saúde da aldeia makor onde me hospedava aqueles dias. Já estávamos na segunda metade da tarde, um período tipicamente de pouco movimento na aldeia, quando fui surpreendido pela visita de Natiele. Ela se lembrava de mim da minha visita mais curta no ano anterior e disse saber que eu estava ali para “estudar” eles. Sem que eu tivesse feito nenhuma pergunta, ela começou a me “apresentar” as famílias que moravam na aldeia, apontando para as direções onde estavam cada uma das casas e, pela riqueza de suas descrições, me fez sentir como se estivesse entrando na casa de cada uma delas. O que se seguiu foi uma verdadeira aula sobre parentesco e relações familiares. Fiquei impressionado com o tanto de informação que ela dominava: ela sabia o nome de todos os adultos, filhos, avós, quem era filho biológico e quem era filho de “criação”, o histórico dos casamentos, quais tinham sido desfeitos e até mesmo como, e os trajetos e destinos dos membros das famílias que tinham se modificado ao longo do tempo, um tempo, aliás, que ultrapassava os seus oito anos de vida. Não estou afirmando com isso que seja, necessariamente, um atributo ou habilidade generalizável a todas as crianças, mas, de certo, conheci outras crianças na mesma faixa de idade que exibiam conhecimentos da mesma natureza, embora em menor amplitude que a Natiele⁵⁸.

Evidentemente, não se nasce com esses saberes, eles são aprendidos. E mais, fazem parte de um conjunto de conhecimentos bastante complexo, tanto é que o parentesco estrutura várias outras dinâmicas, inclusive bastante contemporâneas, que não são nada triviais. É o

filmagem, reprodução em papel, representação corporal, tudo o que torna visível, replica uma experiência num outro tempo, num outro lugar” (GALLOIS, 2012, p. 39).

⁵⁸ Agradeço à Profa. Marina Vanzolini pelo comentário, durante o meu exame de qualificação, que motivou esse olhar e escuta. Ela havia indagado se saber nomear corretamente os parentes, conhecer as regras de filiação e os vínculos entre as pessoas e famílias não seriam também saberes transmissíveis e, portanto, parte do escopo das minhas atenções em campo.

caso da conversão religiosa, assunto que Natiele compreende muito bem também. Ela me contou que seu pai é adventista e um dos primeiros a se converter e nas suas descrições, fica evidente que ela compreende algumas contradições geradas por esse processo, como o silenciamento de práticas tradicionais que hoje são menos valorizadas. Em pouco tempo, Natiele aprendeu o português e, segundo ela, ela já o domina melhor do que a “língua de índio”, que foi como ela se referiu à língua materna. Ela atribui esse aprendizado acelerado à convivência com suas primas, um pouco mais velhas, ambas filhas de mãe não-indígena e que, portanto, foram educadas desde cedo em português.

Inkir e sua irmã em 2004 (Foto: Carla Ferrari).

Ao comparar com minha primeira visita aos Paiter há 14 anos, de fato, muito mudou, pois à época quase nenhuma das crianças com quem convivi, que hoje são adolescentes ou jovens adultos, falavam português. Hoje me deparei com crianças da mesma idade de então ou até mais novas, que falam português com proficiência. Abordaremos melhor esse ponto no capítulo que segue, mas, por ora, quero terminar chamando a atenção, de volta à questão da conversão religiosa e das mudanças no modo de vida paiter, não tanto para a destreza de Natiele com a língua, mas para a evidência da persistência da transmissão de sinais diacríticos “dos Paiter” revelada por algumas estruturas lexicais que crianças como ela emulam dos adultos e assim fazem circular entre seus pares nos grupos de idade. É o caso da expressão, em português, idêntica à que ouvi de sua mãe, pai, tio, tias e avós, usada para verbalizar suas

opiniões: “o meu pensamento é assim”, “esse é o meu pensamento”, ou ainda, “o pensamento do índio”, para falar de modos de ser mais generalizáveis do coletivo paiter.

Durante a nossa conversa, várias outras crianças, mais novas e um pouco mais velhas que a Natiele, foram se juntando a nós, escutando atentas e ocasionalmente fazendo perguntas para ela. A forma então como Natiele articulou esses seus saberes para fazê-los circular entre seus pares, é, ao contrário de como os articulou para mim, por meio de contação de histórias tendo os “elos” das relações de parentesco como personagens, ricamente construídos, e em que as tramas vão se desvelando a partir de indícios que ela compartilha, aguçando a curiosidade de seus pares, e vai “soltando” mais informação conforme as tenha cativado, num jogo que mais lembra uma minisérie cheia de suspense. Esse modo de fazer circular tais saberes evidencia aquilo que Olivier Morin (2010) chamou de princípio de *proliferação* para dar conta de como certos modos de fazer infantis apresentam estabilidade, apesar de serem uma população constantemente renovada. É assim que ele conclui que as “tradições infantis” têm embutida em seus pressupostos a vontade de serem reproduzidas, sendo, portanto, feitas para proliferar. Parece-me que no contexto ameríndio, a noção de proliferação para os fazeres das crianças se aplicaria não só às “tradições infantis”, como Morin as denomina, mas inclusive para conjuntos de saberes que integram o todo da existência, compreendendo continuidade e mudança, dos coletivos que as produzem. Dentre os vários motivos possíveis para isso estaria a própria concepção do caráter “pedagógico” da presença, da livre circulação e da participação radical.

Essa aposta, bastante preliminar, ganha força com alguns indícios colhidos aqui e acolá por esse caminho de busca⁵⁹. Um desses indícios chegou até mim, mais recentemente, por meio de uma comovente sequência do documentário *Waapa* (2017) que trata dos “remédios” (*waapa*) corporais utilizados pelas crianças yudjá para se tornarem seres fortes, ágeis e resilientes, preparando e trazendo conhecimentos (MENEZES, 2017). A imagem que se vê é a de algumas crianças yudjá da aldeia Tuba Tuba acariciando, cheirando e até mesmo provando flores e frutos dos arbustos nas matas ciliares. Sobre as imagens, irrompe a voz de um dos narradores, o professor yudjá Yabaiwa Juruna:

Quando chega uma época que a árvore dá muitas flores, que borboletas e outros insetos levam para outros cantos, quando vai aqui, vai pousar na flor, e depois com esse cheiro ele vai voar bem longe, e vai deixando onde não

⁵⁹ Digo que não se trata, por enquanto, de mais do que indícios de uma aposta ainda superficial, pois, em primeiro lugar, a agência das crianças indígenas é um tema ainda pouco explorado na etnologia e sobretudo quando se aplica também para além do universo infantil imediato; e, em segundo, porque a presente pesquisa não pretendeu estudar a fundo essa questão, nem teria plenos elementos para tal.

tem, essa flor. Então vai soltar lá, e outros vai levar pra cá, e outro lá, e assim vai distribuindo, assim, pra todo o lado do mundo, pra todo canto. (...) Então assim a gente tá circulando também. A nossa circulação humana, né, no espaço (Yabaiwa Juruna, em WAAPA, 2017).

São essas crianças, conhecedoras e polinizadoras de saberes, que também contribuem para que cada povo não “deixe de ser” quem é, pois são elas que os ajudam a *emendar os seus começos*:

A gente tá entrando em outro mundo, mas não pode esquecer esse mundo que a gente já traz [...] a gente foi assim, e hoje nossa vida está aqui. Mas até chegar, fazer esse círculo a gente tem que saber e se emendar com o começo (Yabaiwa Juruna *apud* MENEZES, 2017, p. 141).

Entrada de crianças no Museu *Paiter A Soe* na aldeia gamir em 2015
(Foto: Luiz W. Suruí).

CAPÍTULO 4

Sopro

4.1 *Koe*: a língua-palavra e seu sopro

Iniciamos o capítulo anterior pela descrição das principais características do saber (*kobamne*) paiter e chegamos assim à conclusão de que sua lógica pode parecer contraditória pois se trata, por um lado, de uma categoria de saberes que devem permitir a individualização do seu detentor, mas, por outro, possuem natureza não-proposicional e efêmera. Como vimos, essa contradição latente se resolve pela orientação, no entendimento comum e nas “leis” paiter, de que esses saberes devem permitir a reprodução de modelos tidos como perfeitos. Ora, pela sua natureza material, os principais objetos, como vimos, que fazem parte do repertório das artes manuais paiter, não permitem superar tal contradição, pois eles estão condenados a desaparecer em alguns meses ou anos, no máximo. Para que este fim último da “perfeição” possa ser alcançado, a festa é a ocasião da produção de uma outra classe de objetos, menos prestigiosos porque mais acessíveis, mas cujo potencial enquanto manifestação dos saberes é mais rico: os cantos. Como o articula, Yvinéc, se para os Paiter os “escritos” (por exemplo das flechas, os *mēbesinap*) apodrecem e se perdem, as letras e a estética dos cantos se perpetuam e se reproduzem na memória (YVINÉC, 2011, p. 254).

Como é comum nas etnografias amazônicas (SEVERI, 2007; SURRALLÉS, 2003, dentre outros), os Paiter também fazem distinção entre dois gêneros verbais principais⁶⁰. O primeiro é denominado xamânico pois, além de produzir efeitos pragmáticos, como a proteção e a cura, também recorre a uma linguagem hermética. Outros critérios incluem o fato dos seus autores serem entidades sobrenaturais que “falam” através dos pajés, e o fato de que estes fazem o uso de uma variedade de plantas alucinógenas, notadamente o tabaco no caso paiter. O segundo gênero, chamado *merewá*, recebe a qualificação padrão como canto “de gente”⁶¹ pois é produzido por humanos, fora do contexto xamânico, e numa linguagem corrente (embora, veremos, com seus próprios modos de enunciação). Ele carrega grande importância ritual e densidade retórica, como já vimos no capítulo 2 para o caso do *mapimai*,

⁶⁰ Vale notar que para Severi (2007, p. 254), trata-se de duas expressões de uma mesma “forma-canto”.

⁶¹ Apesar de autores como B. Mindlin (1985) e C. Yvinec (2011) usarem o adjetivo “humano” ou a forma possessiva “dos homens”, como se tratam de cantos em oposição aos cantos xamânicos (e, portanto, às vozes dos espíritos), prefiro aqui tratar esse gênero paiter por “canto de gente”, que, aliás, se aproxima do termo em paiter: *paiter merewá* (*paiter*: nós, gente; *merewá*: canto).

por exemplo. Entretanto, é essencial compreender essas diferenças como um sistema que não se limita à retórica, pois podem expressar oposições entre diferentes figuras sociológicas, específicas do grupo considerado, que pode ser tanto a distinção entre xamã e guerreiro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; OAKDALE, 2005), quanto, como é o caso para os Paiter, a distinção entre categorias de proficiência: de um lado o conhecimento (*kobamne*), comumente associado ao “grande homem” (*garbaiway*, o “mestre da luz”), nos contextos prototípicos de política e de guerra (mas, como vimos, não se limitando a eles), e, de outro, o conhecimento íntimo ou interior (*agõakobamne*, o “coração-saber”), competência formalmente tida como específica do pajé (*wãwã*), mas que, também como discutimos, tem sofrido transformações conceituais para descrever o saber-fazer e o saber-ser paiter que resistem às mudanças trazidas pelos Contato. Definir este segundo conhecimento significa, além disso, que seus princípios não são acessíveis aos outros e que, assim, não podem ser enunciados. A proficiência do “grande homem” e a habilidade xamânica são inteiramente independentes, elas não se implicam nem são mutuamente exclusivas. Cada um desses saberes é expresso através de cantos rituais que apresentam várias semelhanças formais, mas também diferenças sistemáticas. A força-motriz em comum é a voz, por isso, para decifrar como os cantos são revelados pelos seres sobrenaturais e modulados pela voz do pajé, no caso dos cantos do *wãwã*, ou como são feitos para proliferar, e portanto são objeto de aprendizado, no caso dos cantos *merewá*, é preciso antes entender o estatuto da língua na ontologia paiter.

Todos os cantos se definem aos ouvidos dos Paiter por uma “língua” própria (*-koe*: “voz”, “palavra”, “língua”, “sopro”). Essa noção de “língua” aplica-se em dois níveis, tanto no caso do canto xamânico quanto no caso do canto “de gente”. Cada canto tomado individualmente pode ser considerado como tendo uma idiossincrasia melódica que define a sua “língua”, única e distinta de todas as demais. Isso é especialmente verdadeiro, nos ouvidos dos Paiter, para o caso dos cantos xamânicos: todos os ouvintes dizem reconhecer variações de “língua” entre cada uma das canções, embora isso possa nos parecer quase imperceptível (YVINEC, 2011 p. 545).

No caso dos cantos de gente essas variações não são nulas, mas menores, aos ouvidos dos Paiter. Na verdade, uma canção de gente deve primeiro registrar-se num sistema de “línguas”, cujas diferenças estruturam o sistema desse gênero. Por gênero (no sentido literário), me refiro àquilo que os Paiter descrevem por meio do termo “língua”: a associação a um ar distinto, de um núcleo de temas e de metáforas mais ou menos recorrentes e de um contexto de enunciação específico. Destes três elementos, o último é o mais explícito. Cada um destes gêneros é na prática designado por um termo genérico, que significa comumente

“dizer tal atividade”, sendo a atividade em questão a que define o contexto enunciativo particular.

Portanto, a noção de *-koe* remete tanto a uma modalidade linguística (“língua”: *paiterekoe*, “língua paiter”), uma modalidade ou um evento pragmático (“voz, fala; *xikoepaor*”, sua bela voz; *takoepi*”, “ouvir eles falarem”), um grito/canto de animal específico (*tamõapekoe*”, “o grito da cigarra”) e, finalmente, um ar musical⁶². Portanto, não é surpreendente que os aspectos melódicos (ar) e poéticos (imagens) possam ser considerados como duas propriedades de uma mesma forma indivisível enquanto modalidade expressiva (*-koe*) específica para um tipo de acontecimento e, assim, de agentes. Se, para usar uma fórmula de Carlo Severi sobre os cantos xamânicos kuna (1996, p. 127), o canto de gente é uma “língua frágil” passível de se degenerar em cantos de animais, num canto específico há sempre um traço lírico e uma semente de valor semântico. Somente a língua de gente, “língua de todos nós”, *paiterekoe*, desassociada de qualquer limitação específica possui um campo semântico irrestrito; qualquer outra “língua”, seja ela própria de uma condição específica (por exemplo, o canto do inhambu) ou de uma posição conjuntural (durante uma festa ritual, por exemplo) vê suas formas sonoras e seu campo semântico restritos pela espécie de seu enunciador (YVINÉC, 2011, p. 549).

Esse último ponto é central para entender o estatuto da língua para os Paiter e pode ser melhor compreendido por meio de um dos seus mitos principais⁶³. A interpretação verbal em público, tanto na festa do *iatir*, como vimos no capítulo 2, quanto em alguns pouco rituais xamânicos, como veremos logo a seguir, torna possível uma disjunção entre o mundo de “gente” e o mundo dos espíritos, da qual depende o bem-estar da aldeia. O episódio mitológico indicado trata da especiação de personagens que carregam nomes de animais perante *Palob*, “nosso Pai em comum”. Cantar um canto pessoal diante de uma testemunha, individual ou coletiva, é ser objetivado, ou seja, diferenciado e separado, tanto de outros cantores quanto de outros ouvintes, assim como no mito em questão, em que os animais se separam da humanidade ao cantar. É o cantar que os animaliza, canto este que recebe o nome de “canto de partida” (*akahbewá*, não à toa, “ir falar”), traduzido também como “música de despedida” (MINDLIN, 2007, p. 92). Esse mesmo esquema existe na festa da chicha, em que cada cantador se individualiza, e lança desafios aos demais, pelo seu canto específico e único.

⁶² Segundo me explicou Uraan Suruí, professor da aldeia Gamir e mestrando em linguística pela Universidade de Brasília (UnB), o termo tem origem em *goe* que ele traduz como “fala” ou “língua”. A substituição pelo “k” ocorre quando o termo é precedido por uma consoante. Se quiséssemos dizer, por exemplo, “a minha fala”, seria *ogoe*. Já Yvinéc faz referência apenas ao radical *-koe* e não indica a sua regra de grafia (YVINÉC, 2011, p. 548).

⁶³ O mito “*Os bichos de Palob*”, em Mindlin (2007, pp. 92-98) e o M4, “*Nos-Pères-à-Tous et les animaux*”, em Yvinéc (2011, pp. 705-715).

Há, portanto, na cosmologia paiter uma associação estreita entre a manifestação sonora, particularmente o cantar, da diferenciação pessoal ou ontológica (de espécie) e a distância desta com o espectador-ouvinte, como fica claro na festa da chicha onde os cantadores devem sempre ser “outros” (não-parentes) daqueles que os ouvem.

Essas relações entre língua de gente e língua dos animais é bastante presente no contexto ameríndio (SEVERI, 1996) e se evidencia não apenas nos episódios míticos, como em Seeger (2004) no caso das músicas vocais dos Suyá que foram aprendidas com os animais, mas na própria experiência cotidiana, como neste relato de Ajãreaty Wajãpi:

Antigamente a casa falava, o fogo falava, a cerâmica falava. E aí nosso dono tirou a fala deles, por isso não ouvimos mais. Por isso que hoje em dia as plantas, as casas, o machado, a panela, a massa de mandioca, a nossa comida não conversam mais. Acho que nossas comidas e nossas plantas falaram alguma coisa que o nosso dono não gostou e então ele tirou a fala deles.

As caças também falavam, todos falavam. A floresta também falava antigamente. Se a gente vai derrubar a árvore, ela grita: “Ai!”. Se a gente vai matar a caça, ela grita também: “Ai, não me mata!”. Por isso que eu acho que o dono deles falou para Janejara (nosso dono) retirar a fala deles. Eu acho que foi assim, mas não tenho certeza. Até mandioca também gritava antigamente. Quando a gente vai arrancar ela da terra, aí ela grita: “Aaaai!” É por isso que hoje em dia, antes de arrancar a mandioca, temos que conversar com ela para poder puxar: “Cuidado, eu vou te arrancar”. Aí que ela vai saber que a gente vai arrancar, minha mãe sempre falou. Todas as plantas que estão em uma roça nova a gente tem que conversar com elas antes de tirar, para elas não fiquem chateadas, porque têm seus donos [e eles também podem ficar chateados] (Ajãreaty Wajãpi em RICARDO; RICARDO, 2017, p. 24 – depoimento colhido por Dominique T. Gallois e Juliana Rosalen).

Ouvi um relato muito semelhante de Gaami, ao me contar sobre as transformações na percepção dos próprios Paiter quanto às regras de como se relacionar com as outras espécies, embora, para ele, seja possível ao espírito se “transplantar” de uma espécie a outra:

Árvore é gente. Antes quando a gente cortava uma árvore, como o patuá [*palmeira-palha*], que na nossa lei não podia derrubar, a gente antes pedia licença, dizia: “Espírito, você pode ir morar em outra árvore porque vou derrubar essa?”. O mesmo com a castanheira. Ela tem o dono dela. A natureza ensina tudo pra gente, mas difícil ter sabedoria para saber como as coisas são de verdade.

Se, portanto, tudo é humano, é preciso ter cuidado com as nossas ações. Como diz Eduardo Viveiros de Castro, “quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de um lado para o outro, você está tratando com

gente que tem memória, se vinga, contra-ataca, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 26). Por isso, é especialmente prudente garantir uma “diplomacia” adequada entre os mundos dos espíritos e a vida da aldeia, para evitar esses e outros perigos. Essa função de mediação é, por excelência, centrada na figura do pajé e embora, no caso paiter, a grande maioria dos seus rituais de cura e proteção sejam reservados apenas a quem está sendo tratado, a contextos específicos que exigem sua atenção, ou até mesmo se realizem secretamente, há uma exceção importante, o ritual público *soeyatẽ* que tem por objetivo justamente garantir que o mundo de gente e o dos espíritos não se sobreponham ou se confundam.

O ritual *soeyatẽ*, também grafado como *hoeyateim* em Mindlin (1985), é o principal, dentre apenas dois, rituais públicos dos pajés paiter. Literalmente significa “convocar os espíritos”. É uma festa que começa e termina na floresta, organizada em torno do *mehtareda*, como a maioria dos rituais paiter, e pode durar mais de cinco dias e noites seguidas. Os pajés lideram com seu bastão *naraib* uma roda em que homens seguram taquaras altas, de até quatro metros de altura, onde acredita-se que os espíritos se incorporam. Outra roda é composta por homens tocando flautas de um ou dois metros, também com a presença dos espíritos. É o único ritual paiter em que se tocam as flautas de bambu (*wãab*) que acompanham a dança e os cantos. Segundo Mindlin (2006, p. 29), estas são compostas por uma palha enrolada num tubo, introduzida no bambu, que produz sons diferenciados com poucas notas.

Em ambas as rodas as mulheres podem dançar acompanhadas do marido e de fato, todos os paiter, não apenas os pajés, são convidados a participar, reunindo clãs e aldeias diferentes, num chamado tão agregador que resistiu até mesmo à dispersão territorial causada pelo Contato. Como bem observou Mindlin (1985), que testemunhou essa transição, a primeira vez após o Contato que a festa se deu foi em maio de 1979. Segundo a autora era a época de colheita do cará, no começo da seca, e serviu portanto também como invocação de abundância⁶⁴.

A sequência ritual do *soeyatẽ* é complexa⁶⁵ e dividida em três fases sucessivas, cada uma fazendo referência a uma classe de espíritos diferentes: a primeira é consagrada aos

⁶⁴ Ainda segundo Mindlin (1985), os Paiter lhe disseram que foi só a partir daquela época, passadas as grandes mortes do tempo das doenças, sobretudo o sarampo, que eles tinham roças suficientemente grandes para realizar a festa e dedicar-se ao *metare*. Na edição de 1979 não havia comida envolvida, exceto alguns *iatir* (oferendas menores de chicha) alguns dias antes, e uma distribuição de caça no fim da festa. Já no ano seguinte, em 1980, o *soeyatẽ* foi feito em conjunto com uma festa do *iatir* propriamente dita.

⁶⁵ Interessa-nos aqui especificamente algumas conexões desse ritual com a noção de “voz” e “sopro”. Para uma descrição detalhada de cada uma das fases do *soeyatẽ*, ver Yvinéc (2011, pp. 499-503).

goaney, os espíritos das águas, a segunda aos *gannihey*, os espíritos celestes, e a terceira aos *goraey*, uma classe de espíritos menos diferenciados mas em geral terrestres. Em cada uma dessas classes há uma multiplicidade de seres, cada qual com seu canto e histórias próprios. Esses cantos, que são entoados pelo pajé na língua dos espíritos (*soeyekoe*) são feitos de palavras sopradas, como falas ritmadas. Eles são tidos como os mais belos (*paor*) pelos Paiter e por isso são bem conhecidos pela maioria das pessoas.

Flauta do *soeyatê* (Foto: Jesco von Puttkamer, acervo IGPHA-UCG, 1970).

Mindlin (1985) nos brindou com belas descrições do *soeyatê*:

Dia e noite a música, vinda de outro mundo, faz pairar sobre a aldeia um tom extraordinário, o mesmo temor difuso inspirado na outra aldeia pelo canto de um xamã-aprendiz em reclusão. De longe se vêem, acima das malocas, as taquaras andando como que sozinhas, acompanhadas pela cadência repetitiva das flautas. Em um ou dois dos cinco dias, toda a população é abençoada e soprada pelos quatro xamãs, tanto no metare como na aldeia, recebendo pedras sagradas e talismãs contra doenças. O sopro (sempre ligado à alma) é importante no final da festa, quando todos assobiam em roda (MINDLIN, 1985, pp. 61-62).

É por meio desse sopro que as muitas variações do tom dos cantos são produzidas, permitindo aos pajés a comunicação efetiva com cada classe de espíritos. Segundo Vendryes (1950 [1923]), a emissão do sopro, na saída da traqueia, não se produz de modo regularmente igual, pois a liberação de ar não é contínua. A fala encerra em si um princípio rítmico, com tempos fortes e tempos fracos, o que leva o autor a concluir que “assim como decompomos uma frase musical em compassos, também poderíamos reconhecer numa frase qualquer, abstraindo-se do sentido um certo número de divisões determinadas pelo retorno periódico de tempos fortes” (VENDRYES, 1950 [1923], p. 66)⁶⁶.

Não é de outro modo que os Paiter reconhecem as “frases” dos pajés, mesmo sendo cantadas em uma outra “língua”. Mindlin (1985, p. 61) chamou essa “língua” de arcaica, entendimento ao qual Yvinéc (2011, p. 596) se opõe por não ver indícios de que se trataria de um “proto-tupi-mondé”. Seja como for, o fato é que os Paiter dizem não entender o conteúdo das palavras desses cantos mas são unânimes em reconhecer que compreendem seus significados. A chave para entender esse aparente paradoxo parece estar, como afirmamos, justamente no que os Paiter chamam de “sopro” ou “ar”, num sentido talvez próximo do que é o “gênero” para a música instrumental ocidental. É pelo “sopro”, também entendido como “tom” da voz dos pajés quando cantam que os Paiter acessam seu significado. Dito de outro modo, “a significação da voz precede e transcende o sentido das palavras proferidas, porque reside, sobretudo, no que há de musical, em sua tonalidade, sua cor e seu timbre, em seu espasmo rítmico” (PARRET, 2002, p. 85).

Retomamos assim a importância que tem o *tom* da voz, mais do que apenas os conteúdos da fala, no universo ameríndio, como nos revela, dentre outros, Chaumeil para o caso dos Yagua da Amazônia peruana:

De maneira geral, os yaguas mostram um grande interesse, para não dizer uma quase fascinação, por escutar durante horas sua própria voz no gravador [...]. O fato de escutar sua própria voz revela um assunto de grande significação cultural, já que a comunicação com os espíritos (e com os humanos em geral) geralmente realiza-se sob um registro de voz particular, hiperagudo. Este ritual de **transformação da voz** necessita de vários preparativos, como o raspar da língua com uma concha para “clarear” o **tom da voz**, de modo que **o registro acústico sobre o qual se entoia um canto dedicado aos espíritos se revela mais importante que seu conteúdo** ou o significado da sua letra. (CHAUMEIL, 2012, p. 458 – grifos meus).

⁶⁶ Agradeço a Erick Nascimento Vidal pela indicação da obra do linguista Joseph Vendryes.

Isso tem ainda mais relevância no nosso caso, pois a língua paiter é tonal, ou seja, como o mandarim ou o swahili, dentre outras, a entonação faz parte da estrutura semântica da língua paiter, e com isso uma mesma palavra pode assumir diferentes significados a depender do tom de suas sílabas. Embora isso não se aplique aos cantos xamânicos, cujo significado semântico dos enunciados permanece inacessível a um paiter comum, é sim absolutamente determinante nos cantos de gente (*paiter merewá*), pois uma língua em que a melodia encontra o sentido lexical é capaz de produzir nuances vocais e sonoras que enriquecem o repertório lírico de que dispõem os cantadores para comporem seus cantos únicos, “de improviso”, e provocativos, no caso da festa do *iatir*, e, assim, garantir que se tornem cantos memoráveis para que possam se distinguir, sendo reconhecidos por muito tempo como cantadores célebres (*xoener*). Segundo a jovem Inkir, isso permite também que habilidades linguísticas diferentes sejam atribuídas ou associadas a pessoas com reconhecimentos distintos. Se *paiterekoe* é a língua de todas as gentes, há vozes que se distinguem nesse coletivo, como o que ela chama de *koekobamne*, a “voz de quem sabe”, para se referir ao uso eloquente e denso que os sabedores (*korubey*) fazem da língua paiter. Aos ouvidos de um paiter, não há como confundir essa “língua” com aquela utilizada durante os cantos *merewá* que surge “quando o cantador está inspirado”. Em todas as variações, sutis demais para ouvidos que não os paiter, é a tonalidade, a melodia, de uma língua já tonal, que amplifica exponencialmente a agência criativa da voz.

Vimos assim que o termo “língua” (*-koe*), apesar da diversidade de seus significados (“voz”, “palavra”, “canto”, “sopro”, “tom”, dentre outros), sempre se refere mais a uma forma expressiva do que a conteúdos específicos – ou, mais precisamente, uma forma única que permite a expressão de uma pluralidade de sentidos – e por isso parece um qualificador inteiramente apropriado para este objeto linguístico que é o desenvolvimento xamânico, uma vez que permite escolhas, não de modo completamente livre, mas nunca totalmente restrito, tanto em um eixo paradigmático quanto em um eixo sintagmático (YVINEC, 2011, p. 597). A simples repetição palavra por palavra de um determinado número de enunciados xamânicos ouvidos – como é o caso, por exemplo, na mitologia – não é o suficiente para dominar plenamente a sua produção: é preciso penetrar as afinidades secretas e subterrâneas entre alguns destes elementos, assim como a sua incompatibilidade tanto paradigmática, ou seja, “entre os elementos que definem os pertencimentos a classes espirituais mutuamente exclusivas” (*idem*, p. 603) e sintagmáticas (sintáticas ou semânticas).

É talvez o que Mindlin, recorrendo a uma linguagem mais poética, chamou de “música vinda de outro mundo, que faz pairar sobre a aldeia um tom extraordinário” (MINDLIN,

1985, p. 61). É, de fato, e dentre outros, a apreensão destas afinidades e incompatibilidades que o uso do prefixo *agôa*, “coração”, isto é, “interior” e “inacessível a outrem”, denota na qualificação das atividades e habilidades xamânicas. Entendemos porque os cantos xamânicos não são passíveis de aprendizagem, nem poderiam ser concebidos a partir de uma memorização de cor, passando pela aquisição de conteúdos desconectados uns dos outros e dos modos como são enunciados. Isso vai ao encontro do que Cesarino (2013) afirmou ser uma formulação original desse *savoir par coeur* dos Marubo, que não se trataria de artifícios de imaginação e sim de desdobramentos da pessoa marubo: “a sede do pensamento e da memória é o peito, habitado por duplos chamados de *chinã*, todos eles cobertos por padrões com os quais se torna possível aprender as línguas dos coletivos distintos do cosmos” (CESARINO, 2013, p. 461).

Como então compreender experiências próprias dos Paiter que buscam, a partir do arcabouço oportunizado pela emergência das políticas culturais (sejam as das agências do poder público quanto as de organização não-governamentais), “promover”, “resgatar” ou “revitalizar” saberes que, quer sejam de domínio de pajés (ou ex-pajés atualmente) ou de sabedores (*korubey*), dependem essencialmente da capacidade de dominar a língua e/ou de fazer circular as suas múltiplas expressões? Não estariam todos eles marcados por um vício de origem, dada a impossibilidade ontológica da aprendizagem, no caso dos saberes xamânicos, ou os seus modos não-domesticáveis, no caso dos saberes *kobamne*, que, no entanto, estão ambos presumidos nestas políticas? Para lançar luz sobre essas e outras questões é preciso compreender melhor os modos de saber falar e cantar e as condições que ora os propiciam, ora os dificultam.

4.2 Respirar o ar: aprender a falar e a cantar

O conhecimento da língua paiter, com todas as possibilidades de criação que seu domínio propicia, nasce do mesmo princípio epistemológico que caracteriza os modos de conhecer das artes manuais: a circulação intergeracional, de pais para filhos, dentro das suas comunidades de substância. Esse repertório amplo das artes verbais inclui desde saber proferir um discurso político para angariar apoio e construir consenso, até fazer uso da língua de modo proposicional para ensinar alguém ou expressar-se, passando pela grande variedade de tipos de “cantos de gente” (*paiter merewá*) e os mais restritos e altamente especializados cantos xamânicos, e chegando a seus diversos usos rituais, dentre muitos outros. O que torna o aprendizado da língua, entretanto, único se comparado aos demais saberes *kobamne*, é o

primado da relação *mãe* e filhos. O protagonismo das mulheres nesse campo se dá pela ligação intrínseca do falar com os demais marcos de feitura e desenvolvimento da pessoa paiter que se organizam segundo uma tríade espaço-tempo-relações liderada pelas mães. Não é à toa que, embora possa parecer evidente de tão naturalizado, o termo *língua materna*, de uso amplo e comumente utilizado para se referir à primeira língua que se aprende ao crescer⁶⁷, é, no caso paiter, *literalmente* a língua da mãe.

É talvez por essa dupla condição, ao mesmo tempo a transmissão materna e a sua negação discursiva, que não seja nada trivial racionalizar ou elaborar teorias sobre a aprendizagem da língua. Entretanto, as diversas ameaças às condições que propiciam tal aprendizagem surgidas com o Contato – que vai desde a pressão, externa e interna, para se aprender português, até a sua institucionalização pela educação escolar e, mais recentemente, os casamentos com mulheres não-indígenas – obrigou os Paiter a elaborarem conceitualmente o *fazer-passar* da língua paiter. A matriz conceitual segundo a qual eles passaram a refletir sobre o ensino da língua materna é a noção de *-koe*, composta, como acabamos de ver, por um rico e diverso repertório de significados.

Um dos principais campos de agência criativa e resistência em matéria de *aprender a falar* é, sem dúvida, a educação escolar, que começa muito antes da instauração da política educacional do Estado para os povos indígenas e da construção da primeira escola nas aldeias. Ela tem início com as primeiras tentativas de letramento implantadas pelos missionários do SIL (*Summer Institute of Linguistics*) e suas cartilhas de alfabetização, e ecoam até hoje com as experiências recentes de normatização da língua paiter, que subsidia o processo escolar mas independe dele.

Essas experiências de normatização são objeto de grande disputa, bem ao estilo do que Bruna Franchetto relatou para os casos dos Wapichana e Macuxi (FRANCHETTO, 2008)⁶⁸. A depender de qual é a aliança estabelecida entre um clã e um(a) profissional, seja linguista ou antropólogo(a), ou uma instituição acadêmica, uma nova proposta de normatização irá

⁶⁷ O filósofo Ivan Illich argumenta que o termo “*mother tongue*” teria surgido pela primeira vez por monges católicos para tratar de uma linguagem particular que eles usavam, em vez de latim vernacular, quando falavam desde o púlpito. Por isso, o termo “mãe” seria na verdade uma referência à Igreja e, portanto, serviria para cunhar a língua própria da Igreja. Segundo ele, nenhuma cultura indo-germânica antes usara o termo, tanto que a palavra foi introduzida em sânscrito no século XVIII como uma tradução a partir do inglês. É assim que, ao contrário do que possa parecer, associar o termo à língua, efetivamente, da mãe, não é nada evidente (ILLICH, 1980, p. 87).

⁶⁸ Neste artigo, a autora também analisa a trajetória das investidas missionárias pela via do domínio e domesticação das línguas indígenas, bem como seus efeitos, especialmente no âmbito das relações entre oralidade e escrita. Por tratar-se de uma trajetória bastante complexa, não teremos a oportunidade aqui de aprofundar, mas a referência serve como um ótimo panorama crítico. Um paralelo direto com o caso dos Paiter, entretanto, que vale à pena salientar, é como a autora observa que maneiras diferentes de grafar a língua aruak tanto se serviram de um quadro de disputa interna entre os Wapichana quanto ajudaram a criá-lo.

surgir, muitas vezes motivada por projetos de políticas culturais. No caso da mais recente, oportunizada pelo projeto Acervo Oral Paiter com apoio do IPHAN, dois professores do clã Gamir lideraram o processo, mas com espaços de escuta e consulta aos sabedores (*korubey*). Gaami, chefe do clã Makor, que participou de algumas etapas do processo, ponderou, em conversa franca comigo, que embora tenha gerado discussões importantes sobre a língua paiter, o produto final, essa nova normatização, não é da mesma qualidade que aquela criada muito antes pelo casal de missionários Carolyn e William Bontkes (do SIL) para a primeira cartilha de alfabetização paiter, a *Paiter Koe Tig* (“a escrita da língua paiter”). Ele diz que um dos professores gamir esteve na aldeia dele por meros 30 dias, fazendo pesquisa, para produzir essa nova normatização, enquanto que “Carol e Bill estudaram durante 50 anos”. “Em quem eu vou confiar?”, conclui. Vê-se que Gaami valoriza a *lentidão* dos missionários e não a rapidez, vista como afobamento, do professor paiter, o que evidencia que esse princípio já discutido da *lentidão* não se aplica, de modo valorativo, apenas aos parentes.

Essa crítica reaparece quando pergunto sobre a nova cartilha também aos jovens da aldeia Makor, que compartilharam comigo a experiência prática que tiveram de estudar com ela. Inkir diz: “A cartilha parece até que está em inglês, ficou muito difícil de entender, muito pesada. A daqui era mais fácil”. Exemplos de novidades que tornaram o aprendizado da língua mais pesado incluem a mudança de grafia, sobretudo a supressão de algumas letras, como o “h” após o “a” para o prolongamento do tom da vogal, o uso do “k” no início da palavra para indicar o tom anasalado do “g”, grafado anteriormente com um acento til, e o uso do “p” no lugar do “b” mudo ao final das palavras que foi omitido do alfabeto. Isso fez a leitura mais “pesada”, segundo Inkir, porque substituiu letras e símbolos, como os acentos, que antes permitiam uma leitura mais próxima do tom da fala, por letras e acentos codificados segundo princípios linguísticos que não ressoam na prática de quem aprende a língua. O caso do “g” anasalado, antes acentuado com um til, que produz um som em português mais próximo do tom anasalado paiter, é um bom exemplo. O til foi substituído por um “g” que não tem qualquer correspondência sonora com o português, que o til cumpria parcialmente por aludir ao som de “nh”. “O certo é a gente ler igual o branco lê para saber o som da palavra no final; assim a gente aprende a escrever”, ela explica.

Compreendi melhor essas dificuldades encontradas pelos estudantes nas aulas de língua materna quando Uraan me contou sobre o projeto que deu origem à renormatização do paiter, que baseou-se em diálogos entre sabedores e jovens professores, antropólogos, linguistas e até musicólogos. O objetivo foi entender, discutir e debater a estrutura da língua paiter, ou seja, suas regras gramaticais, algo ainda muito pouco abordado. Segundo Uraan, o

trabalho dos missionários era mais básico, instrumental, com foco na tradução do texto bíblico e não na compreensão profunda da língua e de seu funcionamento. Ainda assim, ele reconhece que os alunos têm dificuldade, mas atribui sobretudo à forma como os professores parecem ensinar muito focados, em primeiro lugar, na língua escrita quando deveriam, no seu entender, priorizar a oralidade, por exemplo, “com os velhos falando, praticar a fala e só depois começar a usar o registro escrito com a ajuda daqueles que entendem a estrutura da língua”. Ele assim critica a forma como a escrita, ela própria, é tratada como a objetificação da língua e, no limite, da própria “cultura”. É como se objetificada, poderia ser fixada no tempo e assim se tornar mais palatável para o paradigma dominante de educação escolar.

Esse foco excessivo no registro escrito acaba motivando a prática de uma espécie de tradução reversa: se transporta para o suporte escrito em paiter aquilo que se diria em português levando-se em conta uma tradução direta. Ou seja, os estudantes são instados a pensar em português quando estão projetando a escrita e escrevendo. Por isso, se “carrega” a estrutura da língua portuguesa junto ao invés de se valer da estrutura da língua paiter em si. É justamente o que a frase “o certo é a gente ler igual o branco lê (...)” da Inkir exemplifica. Outros exemplos surgem quando sou eu que peço ajuda a eles para me ensinarem o paiter. Eu aprendi com o jovem Sullivan a falar “Eu estou com dor de cabeça”, *Oen sade onar atiga*, conforme eles escreveram para mim. Segundo Uraan, o mais correto de acordo com a oralidade paiter seria, simplesmente, *Onar atiga lade*. Ele reconhece, entretanto, que a nova normatização precisa ser revista e diz: “Os alunos da linha 12 [aldeia Makor] têm razão!”.

Há alguns esforços em curso, por exemplo na UnB onde Uraan estuda, para formar linguistas indígenas de modo que possam se apoderar da estrutura da língua. Se por um lado isso poderia acirrar ainda mais a “guerra das cartilhas”, digamos assim, por outro, evitaria o recurso aos especialistas não-indígenas, sobretudo linguistas, que, segundo Uraan, também disputam entre si e às vezes “acham que são os donos da língua”. Fato é que, entre os especialistas não-indígenas ou entre os diferentes clãs paiter, a língua é um campo de disputa. A forma como os jovens makor expressaram essa disputa foi recorrendo a um princípio de diferenciação: “Eles querem ser melhor que a gente, não querem ser parecidos”, me disseram, em referência à normatização proposta pelos professores gamir. Gaami, o chefe makor, também credits esse movimento a uma busca por diferenciação entre os clãs, como se a normatização da língua, enquanto política cultural interna mas com colaborações externas, estivesse sendo instrumentalizada como uma forma de hierarquia, criando novas distinções e competição entre as aldeias e os clãs. Isso não se trataria de uma “ruptura cultural”, ao

contrário, opera dentro de uma lógica própria do universo paiter que, como já vimos, encontra eco na competição e no “jogo” da festa do *iatir*.

Se as políticas culturais que produzem as normatizações e as cartilhas se valem excessivamente do suporte da escrita e se potencializam numa disputa tipicamente paiter entre clãs e aldeias, uma outra política cultural, a de formação dos professores paiter por meio dos programas de licenciatura intercultural, parece oferecer um terreno fértil para reflexões críticas, como as que mobilizamos até agora, dessas próprias políticas mas também críticas internas relacionadas aos modos de conhecer e circular saberes paiter. As maneiras como os professores paiter de língua materna desenvolvem hoje seu trabalho se mostram conceitualmente distintas fruto dos aprendizados proporcionados pela licenciatura intercultural, como revela o comentário bastante contundente do professor Gamalono Suruí sobre a prática de seus colegas indígenas:

Este jeito que o professor [indígena] encontra para desenvolver seu trabalho mostra que ele rompe com a ideia mecanicista de ensino da língua escrita, bem evidenciada nos livros de alfabetização proposta pelos missionários (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 55).

Esse jeito é o da língua viva, para além da gramática. É a língua enquanto *–koe* enquanto voz e tom. Para Gamalono Suruí, a abordagem mecanicista é aquela que pensa os conteúdos de maneira fragmentada e voltados “para a estrutura da língua portuguesa que prioriza as atividades de gramáticas e ortografia” (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 71). Em seu trabalho de conclusão de curso, ele analisou 24 planos de aula de uma professora não-indígena e notou que apenas três são de produção textual e todos os outros são de ensino de regras gramaticais e ortográficas. Para fundamentar a sua crítica ele recorre não ao estatuto paiter da língua, mas a um autor também de uso corrente nos cursos de pedagogia, letras e licenciaturas:

[...] fica claro que conhecer uma língua é uma coisa e conhecer sua gramática é outra. Que saber uma língua é uma coisa e saber analisá-la é outra. Que saber usar suas regras é uma coisa e saber explicitamente quais são as regras é outra (POSSENTI, 1996, p. 53, *apud* SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 71).

Entretanto, as mesmas críticas aos modos não-indígenas de ensinar a língua oferecem para ele um momento auto-reflexivo:

Uma outra coisa que observei a partir dos dados referentes às minhas aulas é que tudo que vou explicar para os alunos na oralidade eu prefiro falar na língua Paiter, então a língua Paiter é a língua de instrução na escola. Entretanto, observando os cadernos dos alunos vejo que para explicar os conceitos na escrita, prefiro a língua portuguesa, mas não tinha me dado conta disso. Acho que é preciso pensar mais sobre isso, porque escolho a língua Paiter para explicar oralmente e escolho a língua portuguesa para explicar na escrita? Será que acho, inconscientemente, que a escrita é um espaço mais da língua portuguesa do que da língua Paiter? (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 64).

Essa questão se relaciona diretamente com o estatuto da língua para os Paiter, evidenciado, como vimos, pela noção de *-koe*. No entanto, esse estatuto da língua não é mobilizado na explicação de Gamalono. Penso que isso não se deve à falta de consciência dessa conexão e sim à própria natureza e expectativa em torno da produção acadêmica na licenciatura intercultural indígena como concebida pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Não está prevista na grade curricular o uso de referências bibliográficas que tratam das culturas dos professores em formação, como etnografias escritas sobre os povos a que pertencem ou mesmo produções próprias. Essa ausência encontra seu análogo inverso na expectativa dos próprios professores indígenas de que a experiência escolar exija o domínio justamente da compreensão dos pressupostos não-indígenas em que se baseia.

É o que se manifesta, como vimos, na conceituação da aprendizagem da língua materna. Poderíamos, de fora, pensar: se já se aprende em casa, porque haveria de se ensinar também nas escolas? Ora, porque o lugar da escola para os Paiter é o lugar da alteridade. Não apenas esse lugar, físico, limitado pelos muros das escolas, mas esse lugar contínuo, contraditório, que nunca cessa, em que estão imersos, com suas interações constantes com os não-indígenas. Uma escola “boa”, portanto, para eles, parece ser uma escola que ensina bem as coisas dos *yaraey* (brancos), com destaque especial para a língua portuguesa. Por isso, a língua materna aparece, a meu ver, com uma função de resistência, de contrapeso para assegurar que o aprendizado bastante desejado do português não se dê às custas de desaprender (ou sequer aprender) a língua materna e, num segundo plano, para suprir eventuais faltas dos pais, notadamente as mães, em ensinar seus filhos a língua materna em casa.

Essa “falta” dos pais não é simplesmente de tempo, dedicação ou mesmo vontade de ensinar, mas, sobretudo, uma questão de tom, do sopro da língua. O paiter falado pelas gerações mais velhas é percebido pelas mais novas como quase de outra natureza, tanto fonológica quanto semântica. Isso se deve tanto, mais superficialmente, às próprias

transformações pelas quais passa qualquer língua viva, quanto, mais profundamente, à natureza performática e enunciativa da língua. O tom da língua paiter confere contornos melódicos próprios, por exemplo, uma fala um pouco mais cadenciada típica dos velhos sabedores (*korubey*), que, quase como um “canto-falado”, expressa, na voz, o princípio da lentidão tão caro ao falar e fazer correto para os Paiter. Quando um velho fala, mesmo um pai ou uma mãe a depender do contexto de enunciação, é como se os mais jovens fizessem encontro com um “outro” que se revela diferente na performance, isto é, tanto no acontecimento oral e gestual (ZUMTHOR, 2007) quanto na postura vocal e nos conteúdos.

Essa natureza da língua paiter já ilustra bem o seu desafio para as relações intergeracionais, mas este é ainda maior frente à pressão e dominação da língua portuguesa sobre as gerações mais jovens. Quando perguntei para Inkir o que ela tinha achado de uma aula que assistimos juntos, ela se queixou que o português da professora era difícil, prejudicando a capacidade dos alunos acompanharem a aula. Como vimos (cf. *supra*, p. 70), ela relacionou esse falar difícil do português dos professores não-indígenas com o falar também difícil dos paiter mais antigos. Isso nos leva a crer que a geração mais jovem dos Paiter parece presa numa espécie de “limbo”, entre uma fala difícil do branco e uma fala “criptografada” dos mais velhos, entre a velocidade do português e a lentidão do falar dos antigos paiter.

Há, entretanto, um lamento e um desejo, nem sempre expresso ou acompanhado de um comprometimento pragmático, de aprender a falar corretamente. Dominique Gallois (2005a) já havia relatado esse fenômeno entre os Wajãpi no âmbito de um processo de progressiva conscientização dos jovens professores sobre as particularidades linguísticas, sociais e políticas que caracterizam a “cultura” wajãpi, processo este que foi fruto de intenso diálogo com os mais velhos. A autora compartilha três falas desses professores que ilustram bem as fases desse processo:

“Sentimos vergonha de não saber responder [dar a réplica adequada] aos velhos, não saber mais o jeito certo de falar” /
 “Vamos aprender as coisas dos brancos na escola, temos dois caminhos, o dos Wajãpi e o dos brancos” /
 “Queremos aprender a dizer os sentimentos, do jeito dos velhos”
 (GALLOIS, 2005a, p. 11).

Não é coincidência que ouvimos de muitos jovens indígenas o desejo que têm de aprender a forma correta de falar dos mais velhos. Esse desejo de aprender e sua natureza de busca intencional e agentiva se evidencia no caso guarani, por exemplo, pelos verbos *-eka*

(“procurar”) e *-jou* (“achar”, “encontrar”) (TESTA, 2014). Essa volição, como opto por chamá-la, é uma força motriz essencial no acesso aos saberes e na sua circulação, e já tratei de como ela se manifesta entre os Paiter sobretudo nas relações entre pais e filhos.

Já as crianças, que à primeira vista poderiam parecer alheias a essa dinâmica, também têm muito a nos ensinar. Talvez pelo fato de não serem imediatamente anteriores à geração dos que viveram a experiência do Contato, e portanto não estarem sujeitas às mesmas expectativas depositadas nos jovens, e, mais diretamente, por conta da “*pedagogia*” da *presença*, a que aludimos anteriormente, os modos como as crianças se apropriam da língua paiter e também a transformam são absolutamente únicos e ainda muito pouco compreendidos. Tanto é que os Paiter empregam o termo *mãmegaykoe* (“a língua ou voz das crianças”) para se referir a esses falares das crianças que são ao mesmo tempo mais limitados, em termos de estrutura linguística e repertório semântico, sobretudo, mas também mais criativos. Isso poderia soar como um paradoxo não fosse o fato de que a inventividade pode ser considerada tanto maior quanto menor os recursos à disposição. Em outras palavras, as crianças conseguem *fazer mais com menos*. Um exemplo é o diálogo entre nomes próprios em língua paiter com seus correspondentes em português. É muito comum ouvir uma infinidade de nomes diferentes sendo usados pelas crianças para se referirem a seus pares. Eles são produzidos a partir de suas matrizes em paiter e/ou português, e sofrem mudanças constantes com usos efêmeros ou transitórios, ligados a contextos enunciativos próprios. O filho mais velho do Uraan, por exemplo, recebeu o nome em português de Ayres, mas as crianças foram “testando” novas versões derivadas: Airis, Ariri, Malili e enfim Lili (ao menos até onde eu pude testemunhar, mas certamente que seguiu desdobrando em outras versões). Algumas delas servem para quando se quer chamá-lo, ou seja, funciona como um vocativo, e em outras serve em contextos mais “informais”, quando se trata do seu uso durante uma brincadeira, por exemplo. Segundo Uraan, esse parece ser também um exercício ou expressão do próprio brincar para irem se familiarizando com os sons tanto da língua materna quanto do português.

Um outro exemplo digno de nota é o vocabulário utilizado pelas crianças para fazer operações matemáticas simples. Antes de aprender e de fazer uso corrente da palavra *xakalar* (“par”) para se referir ao número dois, que é o termo “formal” em paiter para tal, as crianças usam outra palavra, que só faz parte do universo infantil, cuja grafia em paiter não pude recuperar mas que, segundo Uraan, quer dizer “um pouco mais de um”. Ou seja, tanto antes do dois há um intervalo de possibilidades que supõe todos os números não-inteiros entre um e dois, quanto o número inteiro, o dois, é, ele próprio, “um pouco mais do que um”. Assim como vimos para diversos outros saberes paiter, essas palavras e expressões então passam a

proliferar entre as crianças e se tornam de uso corrente e estabelecido, mas, ainda assim, por ora. A efemeridade é a própria condição da proliferação, pois há um jogo envolvido na produção de versões a partir das possibilidades ofertadas pelos sons e tons das palavras que permite sua disseminação, mas ao mesmo tempo, é também sua consequência, não só porque servem, essencialmente, como substrato para novas criações, mas, no limite, pela própria transitoriedade da fase particular de vida das crianças; não se é criança para sempre, e sua população é renovada constantemente (e especialmente nos contextos indígenas com taxas de natalidade muito maiores do que a média nacional⁶⁹).

Uraan me lembra que o mesmo ocorre nas cantigas, no brincar livre, sem supervisão ou interferência dos adultos, no que me pareceu uma descrição similar ao que está implicado pelo termo “culturas infantis” (MORIN, 2010). Entretanto, não é possível fazer tal afirmação sem antes se aventurar mais a fundo pelo universo das crianças paiter. Essa não foi a proposta do presente trabalho, mas segue sendo um tema fértil para investigações futuras, não sem evidentes dificuldades metodológicas.

Até aqui vimos como o falar “em gíria” dos jovens não é uma simples incorporação do português, mas uma coloquialidade própria do paiter; um paiter tido como mais simplificado, e, por isso, mais fluido e veloz, ao contrário do falar dos mais velhos que é marcado pela lentidão e por um repertório sonoro mais denso. A das crianças, em comparação com a dos jovens, aparece como mais elaborada no sentido de fazer uso das sonoridades da língua de maneira mais criativa. Portanto, a dos jovens, parece priorizar a velocidade enquanto que a das crianças parece primar pela sua plasticidade. Isso é importante pois a relação das crianças com a língua paiter tem implicações claras nas estratégias de ensino e nos modos de aprendizagem. Assim como o é no contexto da educação escolar pública brasileira, que sistematicamente falha nos seus objetivos de alfabetização, esse desafio é motivo de preocupação constante dos Paiter, sobretudo dos seus professores. Tanto é que surge como tema recorrente das demandas e dos trabalhos de pesquisa e conclusão de curso da licenciatura intercultural indígena. Pelo que vimos até agora, com os distintos falares e repertórios sonoros da língua paiter entre os diferentes grupos de idade, tudo nos leva a crer que esses esforços teriam ainda mais resultado se a licenciatura fosse, na realidade, *intergeracional*.

Felizmente, para além das apostas ambíguas que os próprios Paiter depositam na educação escolar, há um campo rico, já propriamente paiter, onde a língua vive, respira,

⁶⁹ Segundo Wong (2016), essa taxa chegou a ser até seis vezes maior que a de não-indígenas no período entre 1991 e 2010.

prolifera e sempre se renova e, portanto, permite o seu aprendizado mais próximo dos modos de conhecer paiter. Trata-se dos cantos.

Dentre os cantos que são passíveis de aprendizado, embora, como já salientado, não sejam explicitados enquanto tal, os mais importantes são aqueles produzidos pelos Paiter no contexto das festas, os *paiter merewá*. Seus cantadores podem ser tanto homens jovens quanto mais velhos, em sua maioria, mas também mulheres para os cantos que não envolvam diretamente os temas da guerra ou da cauinagem. Isso se deve a um elemento crucial desses cantos que é o seu conteúdo episódico, ou seja, que buscam recontar um evento que se passou com a pessoa que canta. Como as mulheres não guerreavam nem podem ser mestres ou bebedoras da chicha, elas não poderiam cantar aquilo que não protagonizaram. Mas essa *événementialité* (DE RENESSE, 2017, p. 23), que deve estar impressa nos cantos, os tornam excludentes para muito além das mulheres, pois ainda que hipoteticamente qualquer um que tenha vivido esses acontecimentos possa cantá-los, trata-se de um canto cuja performance – ritual ou em outros momentos de grande visibilidade pública ou política – é reservada mais àqueles que detêm o status de “grande homem” (*garbaiway*), como vimos. No entanto, um olhar mais atento nos revela que o conteúdo dos cantos em si – e sobretudo seu critério de verdade, de acontecimento real – é o que menos está em jogo, e isso abre uma grande fenda de possibilidades de se cantar outros temas, outros acontecimentos, de outros contextos e, assim, os tornam acessíveis para além apenas dos homens de altas hierarquias.

Isso é possível porque o que está essencialmente em jogo nos cantos *merewá* é a sua capacidade de produzir memória. É ela que confere qualidade musical e, assim, magnitude para os atos e eventos que estão sendo cantados, e, logo, para seus cantadores. Um canto será tanto mais memorável quanto mais próximo do padrão de *perfeição*, princípio este que, assim como vimos para as artes manuais, opera também nas verbais. É, portanto, a perfeição do canto como um objeto linguístico que importa acima de tudo. O desafio de cada canto de gente é principalmente de natureza estilística: trata-se de produzir um enunciado que, embora satisfaça os requisitos do gênero lírico definido pelo seu contexto de enunciação (que são atestados tanto pelo ar musical quanto pelo uso de metáforas⁷⁰ próprias a esse gênero), se

⁷⁰ No seu estudo linguístico e pormenorizado dos cantos *merewá*, Yvinéc (2011) usa o termo *catacrese* e não metáfora, talvez por entender tratar-se de “metáforas obrigatórias”, por conta de seu uso tão corrente, como são por vezes comumente entendidas as catacreses. Ainda assim, alguns cantos que ele mesmo transcreve e traduz contêm muito mais comparações do que metáforas [é o caso, por exemplo, do canto de guerra H11, *Aperepi latê* em que, ao falar do inimigo, o cantador emprega o refrão: “como uma onça que olha para mim” (p. 837)]. O fato é que o meu interesse maior é pelos cantos produzidos fora dos temas “clássicos”, como guerra e cauinagem, justamente porque busco compreender os seus modos de conhecer e transformações decorrentes. Nesses casos em particular, observei o uso mais comum de metáforas, e até mesmo casos de comparações, por isso emprego o termo *metáfora*, sem ignorar que seria preciso uma análise mais atenta para entender de que noção de metáfora

singularize no seio desse mesmo gênero lírico. Essa é mais uma iteração daquele aparente paradoxo entre reprodução de modelos perfeitos e potencial de individualização por agência criativa que apresentamos no capítulo anterior.

Todo paiter começa a exercitar a produção de cantos assim que tem a oportunidade de escutá-los ativamente ao participar das festas a partir do final da infância. Essa é a sua primeira condição de aprendizagem, seguida por um processo de maestria gradual, através de tentativa, erro, correção e repetição, tal como observamos para outros saberes *kobamne*, como a caça, as artes manuais e assim por diante. A aprendizagem é, no entanto, um ponto problemático no caso dos cantos de gente, pois ela é tema de uma negação, menos explícita do que quando os Paiter tratam dos cantos xamânicos, que por definição tem sua aprendizagem proibida, mas ainda assim, uma negação igualmente persistente. Os Paiter negam que exista a menor técnica para produzir cantos de gente, no sentido de um processo objetivado e passível de reprodução. Todo canto, de qualquer tipo que seja, sempre deve ter sido composto apenas no momento de sua enunciação, de alguma forma produzida por uma inspiração espontânea, como nos ensinou Inkir.

A expressão lírica (ou seja, simultaneamente verbal e musical) só é possível se for apoiada e inspirada por atos reais. É a autenticidade do ato motivador da canto que consolida a associação entre expressão verbal e forma musical. É a realidade do ato que cria a possibilidade de se cantar: a enunciação efetiva do canto segue sendo inquestionavelmente uma decisão de quem o canta, mas a própria matéria do canto é fornecida pelo ato. Isso não quer dizer que o ato em si dê o conteúdo semântico dos enunciados, mas que ele lhes fornece a inspiração lírica necessária. Um cantor que se arriscasse a produzir uma música sem que tenha efetivamente realizado, por si próprio, os atos contidos no gênero em questão, produziria apenas enunciados de baixa qualidade, ou seja, que não se tornariam memoráveis.

Assim como no caso das artes manuais, quando se pergunta a um paiter como ele ou ela aprendeu a cantar, a resposta costuma ser que aprendeu junto aos seus pais, ao observá-los e escutá-los cantar. Isso é coerente com a concepção paiter segundo a qual os atributos de “grandeza”, no sentido de feitura do “grande homem” (*garbaiway*) – um ideal almejado independentemente do status ou posição hierárquica da pessoa – são transmitidos naturalmente de pai para filho. É por isso que é com o pai que se aprende a cantar, mas não é ele que ensina o filho a cantar bem ou bonito (*paor*), pois os “grandes homens” sabem espontaneamente cantar bem. Portanto, estar junto dos pais é condição fundamental para esse

estariamos falando, nos moldes, por exemplo, do que Cesarino fez para o caso marubo (CESARINO, 2013, p. 452).

aprendizado, mas, ainda assim, dominar os cantos, no sentido de saber cantar bem e bonito, de modo que fique gravado na memória social do grupo, é concebido como uma característica hereditária e que, portanto, independe do empenho do pai em cultivá-la ao longo do desenvolvimento do filho.

A inspiração lírica é também inseparável do discernimento político, da perícia artesanal, do sucesso na caça, da coragem ao enfrentar seus inimigos, da fecundidade da família, da produtividade das roças, da boa realização das festas e assim por diante. Os Paiter dizem que os “grandes homens”, ou “mestres do dia” (*garbaiway*), têm a “voz forte” (*koekopar*), que é uma qualidade intrínseca do autor de um canto, ou mais precisamente, uma qualidade que a associação entre seus atos e o “tom” do canto ajudam a revelar. É essa mesma *koekopar* que permite às pessoas terem sucesso nos momentos mais marcantes da vida social paiter. Ainda assim, o fator determinante da inspiração para a produção dos cantos não significa que não haja espaço, em absoluto, para a agência criativa dos cantores. Os Paiter reconhecem que há alguns cantores que desenvolveram estilos ou rotinas particulares, muitas vezes baseando-se na expansão criativa a partir de uma mesma veia metafórica. Esses estilos são expressamente descritos, se não como técnicas, pelo menos enquanto práticas intencionais (YVINÉC, 2011, p. 615). Por isso eles não são designados a partir do termo *-koe* (“voz”, “língua”), pois se trata de uma forma fixa e muitas vezes imposta por natureza (como o grito de um animal), mas por meio de um frase verbal em que o cantor está em posição de sujeito: *ana yakadani*, “é assim que costuma fazer” (*idem*, p. 617). Ainda segundo Yvinéc (*idem*, *ibidem*), o florescimento de um estilo pessoal não é, de forma alguma, estigmatizado como uma facilidade ou como um atributo que carece de empenho para ser conquistado. Ao contrário, é tido mesmo como um dos objetivos implícitos da trajetória de um bom cantor.

O percurso até o momento nos permitiu compreender alguns princípios básicos que orientam a aprendizagem tanto da língua quanto das habilidades verbais. Há, entretanto, ainda uma variável crucial que compõe os modos de se conhecer as artes verbais: os gêneros verbais paiter são definidos não apenas pelas suas características sonoras, “musicais” ou semânticas, mas também pelos seus *contextos enunciativos*.

4.3 Falar e silenciar-se: contextos de enunciação

Os gêneros tidos como “clássicos”, no sentido de estarem ligados à matriz mítica (cantos míticos), espiritual (cantos xamânicos) e festiva (cantos de cauinagem), mas também por aparecerem mais na bibliografia restrita que ainda temos sobre os cantos paiter, já não são

mais de domínio das gerações mais novas. Nós já vimos os fatores que levaram às interrupções e transformações nos principais rituais paiter, os mais importantes relacionados, por um lado, a rupturas e mudanças nas configurações e dinâmicas de parentesco e as relações entre clãs que elas determinam, e, por outro, aos conflitos de pressupostos trazidos com a evangelização protestante. Não é de se espantar, portanto, que a não realização dos rituais – e suas transformações – prejudiquem a aprendizagem dos cantos, pois são executados e mobilizados precisamente durante tais eventos.

No entanto, a voz dos Paiter não se silenciou completamente face a esses e outros desafios. Embora relativamente emudecidos quanto aos cantos míticos (e certamente quanto aos xamânicos), esses próprios desafios geraram novos gêneros que são fruto de novos contextos de enunciação que poderíamos denominar talvez de *contemporâneos*. Um dos elementos mais interessantes que a emergência desses novos gêneros revela é a atribuição de valor autoral, que discutiremos mais adiante. Isso contrasta com os cantos “antigos” que “ninguém sabe quem criou”, como diz o Uraan, ou, como dizem os chefes clânicos e anciãos, que “sempre existiram” ou “foram revelados por *Palob*”. Há ao menos três destes gêneros principais: (1) *nābekodiwayewá*, “falar o dono do facão”; (2) *kasarewá*, “falar a cauda da arara”; (3) *lahdnigewá*, “falar o inimigo pintado”.

O *nābekodiwayewá* é referido em Yvinéc (2011, p. 546) como “cantos de adultério” e em Pucci (2009, p. 93), como “cantos de Contato”. A alusão aos machados e facões (*nābekod*) parece fazer referência de fato à experiência do Contato, pois são esses instrumentos, e sua oferta, que simbolizam o encontro com os não-indígenas e, em muitos contextos de fala, até personificam o próprio “homem branco”. Mas também é verdade que muitos desses cantos tratam de relações entre homens paiter e mulheres brancas, relações estas que, evidentemente, nascem do Contato. Portanto, não nos parece que há conflito entre ambas interpretações na medida em que a de Yvinéc (que teve como principais informantes anciãos do clã Gamep) está contida na de Pucci. Na minha experiência em campo, tanto o Gasalab (chefe Gamir), que foi o informante principal de Pucci, quanto o Gaami (chefe Makor), descreveram esses cantos como expressões do Contato e suas consequências num espectro amplo que, sem dúvida também trata de adultério e conflitos resultantes (como o assassinato de Oreia pelos colonos por se relacionar com uma mulher branca), mas que não se limita a eles. Segundo Pucci, a canção do facão revela o impacto do Contato também sobre as “nuances da vocalidade” paiter, pois tanto a melodia como a voz soam mais “retas e duras, sem contornos pronunciados e com um timbre próximo ao metálico, quase estridente” (PUCCI, 2009, p. 130).

Já os cantos *kasarewá* parecem ter origem mais obscura. Gasalab os descreve como, essencialmente, cantos “de paixão”, que versariam sobre as relações românticas com os brancos (*yaraey*), e, portanto, muito próximos, tematicamente, dos cantos de adultério, como Yvinéc (2011) define os cantos *nābekodiwayewá* e, assim, do que se entende por gênero lírico. Para Gasalab essas histórias são quase sempre de desilusão amorosa, por tratar de relacionamentos não permitidos ou que não deram certo. Segundo Pucci (2009), por esse motivo esses cantos não expressam apenas sentimentos amorosos mas muitas vezes ameaça e vontade de vingança, o que, segundo a autora, explica a voz “estridente e dura”, com timbres mais medianos e não tão altos e suaves como, por exemplos, nos cantos da festa da chicha (*ihatirekarewá*) ou de construção de uma casa nova (*labañewá*), ambos contextos mais celebrativos. O que não pude decifrar a princípio, tanto em campo quanto nas leituras de etnografias anteriores, era o elo de associação com a pluma anterior (cauda) da arara, que dá nome ao canto. Encontrei uma possível chave de compreensão no mito de Kahar, a Arara, Amoa, o Jabuti, e Hobô, a Cobra⁷¹, que narra uma festa de *mapimai* em que estes animais se divertiam, especialmente a arara Kahar, com suas muitas mulheres, que, entretanto, despertou o ciúmes de Amoa, o jabuti que matou Kahar. O fato é que a dinâmica, cada vez mais crescente, como vimos, dos casamentos e namoros entre homens, sobretudo, paiter e mulheres não-indígenas, oferece bem o contexto de enunciação para cantos dessa natureza e é talvez por isso que os meus interlocutores o incluíram nesses gêneros novos, fruto de transformações recentes. Seja como for, a convergência temática entre esses dois primeiros novos gêneros só atesta o quanto os Paiter hoje buscam elaborar e dar sentido a essas novas dinâmicas de relacionamento e configurações de parentesco.

Por fim, os cantos *lahdnigewá* não são, rigorosamente, “novos”, pois são cantados durante a *lahdnigey*, uma festa ritual em que se contam os feitos guerreiros, com avisos e ameaças de morte e os preparativos para a batalha, assim como se descrevem fatos relacionados a inimigos. Entretanto, mais recentemente, e mesmo fora do contexto da festa ritual, tem sido feito uso dessa modalidade de cantos para expressar não mais a relação com os inimigos “tradicionais”, como os povos tupi-mondé vizinhos, por exemplo, mas aquela com o não-indígena pós-Contato. É, então, essencialmente um conjunto de cantos que retratam o não-indígena como inimigo, chamando atenção para as ameaças que surgem da relação com eles.

⁷¹ Mindlin (2007, p. 121) e M7 em Yvinéc (2011, p. 724).

Embora com conteúdos e funções diferentes, esses três gêneros “novos” têm em comum a expressão dos encontros e desencontros com os não-indígenas, com seus efeitos, sobretudo, negativos. Em termos “musicais”, eles também possuem a característica principal em comum de uma “verborragia prosódica” (PUCCI, 2009, p. 121), por meio de textos longos que desfiam casos e acontecimentos ocorridos durante uma densa trajetória dos Paiter com a sociedade envolvente. Um exemplo é a história de Nema Uredmilar Suruí, um dos primeiros paiter com quem a FUNAI fez contato. Nema estava em uma incursão guerreira solitária para se vingar de uns brancos que haviam baleado a sua esposa e matado seus dois irmãos. Depois de vários dias à espreita, mata adentro, ele finalmente conseguiu matar o branco e vingar a morte de seus parentes. No caminho de volta ele encontrou uma trilha bem limpa na floresta e achou que ela ia levá-lo a mais inimigos e por isso seguiu seus rastros. Ao invés de inimigos, ao final encontrou um tapiri, sem ninguém, com muitos facões. Ele achou aquilo muito estranho, porque tinha também muitas panelas, tesoura, espelho e até cocar, e se perguntou quem havia deixado tudo aquilo. Segundo o seu relato: “Eu peguei minha flecha e apontei, procurando pelo inimigo. Eu não queria pegar facão, só queria matar, estava com muita raiva, só queria vingança”. A flecha que ele iria usar para matar foi deixada por ele no lugar do facão como uma ameaça para quem tinha montado aquele tapiri. O que segue é a história do Contato que já conhecemos, e por ter vivido essa experiência, Nema então cantou assim:

O yara [branco] pediu a paz, eu queria matar. Eu aceitei a paz. Eu fiz a troca. No lugar do presente, deixei minha flecha. A flecha como se fosse eu mesmo, na presença do yara, meu espírito de guerra. Meu espírito ficou lá. Não venci, nem perdi. Alguém morreu, minha família também morreu. Houve um empate. Para não acontecer mais mortes, aqui estão os presentes. Assim fica o sinal de que a guerra acabou (Nema Uredmilar Suruí em SURUI *et al.*, 2016, p. 133).

Esse canto, que ele chama simplesmente de “canto de guerra” em português, trata-se provavelmente de um canto *paloakabewá* (“falar a morte”), por ser um gênero empregado no contexto enunciativo do retorno de uma expedição guerreira. Ao lembrar essa experiência de quase 50 anos atrás, ele reconhece: “O meu canto de guerra hoje não é o mesmo daquele tempo. *Minha voz hoje não tem gosto*. Naquele tempo meu canto era muito lindo”. Porque a voz é moldada pela experiência, seu tom, seu “sabor”, segundo esse relato de Nema, se altera quando os contextos de enunciação mudam, ou seja, essencialmente quando a *história* muda, e, com isso, seus corpos, e, portanto, suas vozes. O relato de Nema também demonstra que a própria experiência histórica do Contato, e não apenas seus efeitos que se fazem sentir nos

dias de hoje, segue sendo tema dos cantos. Quer se esteja falando de 50 anos atrás ou dos dias atuais, o fato é que essa trajetória como um todo segue viva e é corrente. Por isso, ela oferece diversas oportunidades, enquanto contexto enunciativo, para que essas novas modalidades de cantos sejam elaboradas e executadas.

Um desses contextos poderia soar como altamente improvável, se não propriamente antagônico, para propiciar o cantar “tradicional” dos Paiter, mas foi, justamente, um dos poucos contextos durante o meu campo em que os ouvi cantar espontaneamente: trata-se dos cultos das igrejas evangélicas e cristãs nas aldeias. Como já vimos, a evangelização missionária gerou transformações marcantes no modo de viver paiter, assim como para a grande maioria dos povos ameríndios. Um de seus efeitos pouco salientado é o impacto na voz, tanto na voz falada quanto cantada. De fato, eu me recordo do meu primeiro encontro com os Paiter há 14 anos. O nosso coletivo, formado por jovens cheios de idealismo e boa vontade, sofreu o primeiro choque de realidade quando, munidos de vários cantos paiter que decoramos a partir dos discos gravados por Marlui Miranda, tentamos compartilhar o que tínhamos aprendido com as primeiras mulheres paiter que conhecemos na aldeia Makor na expectativa de que fossem cantar conosco e, sobretudo, nos corrigir. Elas, entretanto, se negaram a cantar, visivelmente desconfortáveis, algumas até tapando suas bocas com as mãos. Aos poucos elas foram nos explicando que tinham se convertido à religião cristã (na época era uma missão da Igreja Batista que se instalara na aldeia) e que os seus pastores brancos condenavam qualquer prática de cantar, assim como as festas, a confecção e uso de ornamentos, e praticamente tudo, aos nossos olhos à época, que fazia delas paiter.

Essa experiência me marcou tanto pela sua violência simbólica que nunca consegui aceitar o convite de nenhum paiter para participar dos cultos das igrejas nas aldeias. No entanto, ao longo dos anos eu acompanhei as mudanças na presença dessas igrejas, nas suas estratégias e na agência dos próprios paiter em determinar os rumos desses cultos. No caso da aldeia Makor em particular, dois dos “grandes homens”, de maior hierarquia, se tornaram pastores e passaram a assumir a condução da igreja que já não contava mais com a presença de não-indígenas no seu dia-a-dia. Pouco tempo depois, eles se converteram para uma nova denominação, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, mantendo o ministério nas mãos dos próprios pastores paiter, com esporádica colaboração e visitas de representantes não-indígenas da Igreja de cidades do entorno da Terra Indígena. Na aldeia Gamir, por ser a mais populosa, essa dinâmica é ainda melhor revelada pela diversidade de experiências e conformações. Segundo Uraan Suruí, há hoje na aldeia três igrejas: uma Assembléia de Deus, uma igreja evangélica criada por eles e cujo pastor é um ex-pajé e seu tio e, por fim, “a paiter mesmo”,

que ele diz, rindo, para se referir a todos aqueles que não se converteram. Uraan, pessoalmente, vê a religião como uma forma de organização social, mas não como forma de “salvação” qualquer. Ele conta que os mais velhos são os mais aguerridos adeptos das igrejas evangélicas, talvez, especulamos juntos, pois elas preenchem parte do “vazio” deixado pelo impacto do Contato, já que, na perspectiva dos mais velhos, se trataria mais de uma transformação e não de uma ruptura completa. Ou seja, entre a “lei de Deus” e a “lei enquanto cultura”, há mais aproximações possíveis do que a ausência de qualquer regra. Embora a critique, Uraan reconhece que a presença de religiões cristãs na aldeia é uma força importante e contra a qual não é fácil resistir.

Foi só depois de compreender, passados todos esses anos, a complexidade dessas relações e, sobretudo, de reconhecer a agência dos Paiter nesses processos de conversão, reconversão e diversas modalidades de cultivo da fé cristã nas aldeias que finalmente tive condições de aceitar um convite do Gaami e participar do meu primeiro culto na aldeia dos Makor. Era justamente num sábado, o dia mais sagrado para os adventistas. O culto começaria às 9h numa pequena igreja quase na entrada da aldeia e bem afastada da maioria das casas. Estavam presentes alguns dos moradores da aldeia, as crianças e jovens nas primeiras fileiras, homens no meio e a maioria das mulheres no fundo. Sentei-me entre duas mulheres, quase na última fileira. Embora sentadas nos fundos da igreja, logo se notava que as mulheres eram as que mais se envolviam com a fala do pastor, irmão do Gaami. Elas interrompiam a fala dele, sem cerimônia, e às vezes até falando “em cima” da sua fala, para fazer perguntas, que ele nem sempre respondia, ou dar exemplos cotidianos ou de eventos que elas viveram que tinham relação com os ensinamentos que ele compartilhava.

Encerrada essa primeira pregação, alguns jovens ocuparam o púlpito e colocaram um vídeo da Igreja Adventista. Nesse momento chegaram muito outros moradores, quase enchendo a igreja. Ao final, Gaami, que desde o início estava sentado, quieto, em uma cadeira isolada no canto lateral dianteiro da igreja, se dirigiu ao centro. Era o momento dele pregar e também visivelmente o mais aguardado. Ele começou a falar em português e logo depois de dizer as primeiras palavras, dirigiu o olhar para mim e disse que estava muito feliz com a minha presença. A sua fala na sequência soou como uma espécie de justificativa de porque estava ali, também como pastor. Ele disse: “Esse Anine [seu nome em português] é outro”. Com isso ele passou a relatar a sua experiência de conversão, compartilhando os sonhos que teve, as vozes e os chamados que ouviu de Deus. Em especial, ele chamou atenção para como ele era destemido antes da conversão, achando que tudo podia, sem medo de nada. Ao mesmo tempo, não tinha noção de alguns perigos e se deu conta, após a conversão, que não

valorizava a vida, nem tinha o apreço necessário pela sua família, pois ela sofreria muito com a sua morte. Ele então contou sobre a experiência na infância, sobre como foi perder o pai quando ele tinha apenas três meses de idade, mas, ainda assim, ter se tornado uma liderança sem perceber: “Eu falava sim, não, vamos fazer isso, e todos obedeciam, ajoelhavam, sentavam para me ouvir. Eu mesmo fiquei impressionado. Como era possível se eu nem tinha tido pai, se cresci sem isso? De onde vinha essa força? Só poderia vir de Deus”, concluiu.

É muito marcante essa reflexão do Gaami. Primeiro, por ser mais um fator de forte cunho biográfico que reforça, para ele, como ele tomou a decisão certa em se converter, afinal, desde aquela época, quando menino, o Deus cristão, que ele sequer conhecia, já estava do lado dele, já existia nele sem que o soubesse. Em segundo lugar, porque esse determinismo da força divina agindo sobre ele é uma transformação que opera, e mesmo disputa, no mesmo campo de significados do princípio da transmissão hereditária da “grandeza” de pai para filho que é próprio da ontologia paiter, tanto enquanto pressuposto de existência, quanto como elemento da constituição temporal da pessoa, como vimos no capítulo anterior. O Deus cristão, o “Pai nosso”, assume o lugar do pai que ele não teve ao lado dele ao crescer. Isso transfere a “grandeza”, atributo do *garbaiway* (“grande homem”) que é tradicionalmente entendida como uma qualidade inata que é conferida pelo pai ao filho, fonte da autoridade e da liderança que o Gaami manifestou já na sua tenra idade, para a agência divina. A sequência da fala de Gaami demonstra, mais ainda, que ele estende essa lógica também para outras lideranças e de outros povos indígenas, que ele também reputa como “grandes homens”:

Quando conheci Ailton Krenak, que tinha sido torturado, outras etnias, no início eu tinha medo, mas passei a conhecer, percebi que essa aldeia muito protegida era também a que abrigava muitas outras etnias, todas elas, raças, povos, que é parte da Terra, protegida pelo Senhor (Gaami Suruí, em fala durante o culto).

Como ele já havia compartilhado esse processo de conversão comigo em várias outras ocasiões, assim como o impacto de crescer sem pai, o mais revelador para mim foi a sua descrição, na sequência, de como a compreensão do português foi importante para ele não só na conversão, mas, sobretudo, agora como um dos pastores. Ele relatou, por exemplo, como a sua esposa Atemira começou a ensinar a ele a ler a bíblia e depois também o seu filho mais velho, Julio, quando ele ainda era jovem: “As letras tudo redondinha e separadinha, não é fácil”, disse. Eu mesmo me incomodei no meu primeiro culto pois achei que ele tinha optado pelo português só por conta da minha presença. Na verdade é comum que ele inicie e até realize boa parte de sua fala em português. Isso se confirmou nos outros cultos de que

participei bem como nos relatos das pessoas para quem eu perguntava. Eu fiquei então intrigado para entender porque ele preferia usar o português, mesmo sendo mais desafiador para ele – justo ele que sempre foi muito crítico da perda da língua materna. Imaginei que pudesse se configurar como uma oportunidade para ele aprender melhor os usos da língua portuguesa, já que ele havia compartilhado comigo o desejo de se aprimorar e ler cada vez melhor o texto bíblico também em português. Mas para mim continuava soando como contraditório, sobretudo porque havia uma versão da bíblia em paiter, já de uso amplo e consolidado nas aldeias.

A chave para a compreensão desse aparente paradoxo foi, de novo, a relação de Gaami com seus netos. Ele se queixava repetidamente daqueles que não falam paiter, ou não compreendem bem o suficiente, sobretudo seus netos que são fruto dos casamentos de seus filhos com mulheres brancas. Era por isso que ele se empenhava tanto em melhorar a sua leitura do português, porque queria poder pregar para seus netos de modo que eles o compreendessem. Consciente de que o problema de fundo está muito além desse seu esforço, ele me diz que gostaria muito de ter tempo de ajudar na escola, orientando o professor a ensinar melhor a língua materna, pois ele mesmo reconheceu que o professor atual, embora paiter, não dominava a língua o suficiente para ensiná-la de maneira efetiva. Como em outras ocasiões já levantadas no capítulo 2, a questão do investimento de tempo aparece aqui novamente e, embora ele lamentasse não ter tempo para estar mais próximo da escola e do trabalho dos professores, o investimento de tempo para a igreja é enorme. Na aldeia Makor, por exemplo, as cerimônias começam na sexta à noite, seguem no sábado desde cedo pela manhã e até à noite e são retomadas no domingo a partir do final da tarde.

Portanto, apesar de Gaami lamentar não ter tempo, inclusive para fazer circular seus conhecimentos, para ensinar as “*paiter a soe*” (“coisas de paiter”), a sua dedicação de tempo para a vida religiosa da sua aldeia é expressiva. O que explica essa outra aparente contradição é a efetuação do papel de sabedor por meio dessa nova função de pastor. Como também já vimos, não basta ser um líder respeitado para ser um sabedor, e nem mesmo todos os sabedores dominam todos os saberes. Estes dependem da trajetória de cada um, das experiências que viveu e transformações pelas quais passou. Em segundo lugar, essa sabedoria só pode circular, ser posta em marcha, se contextos específicos de enunciação estiverem presentes. Como os contextos “tradicionais” de enunciação, como a guerra, a festa da chicha, os rituais xamânicos, dentre outros, ou já não se realizam mais ou sofreram grandes modificações, surgem novos contextos enunciativos com características que dialogam com os principais atributos dos contextos “tradicionais” e que assim permitem uma transformação

dentro, digamos, das “regras do jogo”. É pelo menos o que essa experiência de participar dos cultos e, sobretudo, as conversas em profundidade que tive com o Gaami, sobre seus sonhos, visões e desejos, parecem apontar. O olhar detido também para os conteúdos da sua fala durante os cultos revela que ele usa o púlpito para ensinar à sua família, nuclear e extensa, aquilo que ele julga fundamental para que eles “sejam eles mesmos” (*agōakobamne*), numa marcante transformação conceitual da noção de *agōakobamne*, formalmente mobilizada para pensar os conhecimentos xamânicos.

Tudo que Gaami associa, nessa reinterpretação conceitual, como “coração-saber”, está presente nas histórias que ele conta, sempre sobre sua própria vida, sobre seu clã ou sobre a coletividade paiter, dialogando com as passagens do texto bíblico em questão no que poderia ser considerada uma exegese. Ensinaamentos que vão desde a importância do respeito mútuo, de viver bem, as regras de parentesco e como manter relações positivas, até análises de conjuntura, dos desafios políticos atuais que ele aborda por meio de suas memórias, seus sonhos e visões, tanto do presente quanto do passado de interações e conflitos com os brancos, de suas aventuras e viagens. Tudo aquilo que o faz “perder o sono”, como ele diz repetidas vezes ao introduzir os temas que ele quer discutir. Isso confere à sua fala um caráter bastante afetivo, quase confessional e marcadamente distinto da fala de seu irmão Fernando, que por se ater mais ao texto bíblico e ajudar a “traduzi-lo” com orientações de como os fiéis devem se comportar, permite uma participação quase simultânea, incluso com interrupções e discordâncias sobretudo, como eu comentei, das mulheres, algo que seria impensável de ocorrer durante a fala de Gaami.

Por tudo isso, há muito mais dinâmicas tradutórias em jogo nos cultos do que poderia parecer à primeira vista, sobretudo se olharmos apenas para as características análogas ao cotidiano de boa parte das famílias evangélicas brasileiras vivendo em contextos rurais. Artionka Capiberibe (2001) nos alertou para esse fenômeno entre os Palikur, revelando de que modo a religião evangélica pentecostal encontrou ressonância entre eles, destilando alguns elementos que, à primeira vista, poderiam bem se aplicar ao caso paiter, sobretudo o investimento de tempo para reflexões sobre a existência que ela possibilita. Há espaços e tempos privilegiados que a “pregação” do culto oferece para a continuidade cultural, no sentido de criar as condições práticas e enunciativas para que o “grande homem” (*garbaiway*) compartilhe tudo que ele julga fundamental para que os seus sejam e se pensem paiter. O fato de Gaami, por exemplo, se desdobrar para falar a maior parte do tempo em português só para que seus netos o entendam é mais um indício desse lugar estratégico do culto e a confirmação de que as crianças são o foco de sua atenção mais dedicada. Ademais, a maneira como Gaami

compartilha a sua palavra se alinha bastante com as características da chefia ameríndia, onde falar é um dever do chefe e se assemelha à palavra poética (CLASTRES, 2003 [1974]).

Há, portanto, fenômenos complexos no processo de evangelização protestante operando transformações que estão para muito além da superfície. Isso é o que Felzke (2017) desvendou ao estudar as festas evangélicas dos Ikolen, povo também tupi-mondé de Rondônia. Assim como os Ikolen, para quem o culto é o “pretexto” para ser alegre e dançar, os Paiter se valem dos cultos para promover o “coração-saber” e, ao que parece, também para *cantar*. Foi o que pude testemunhar pela primeira vez num final de tarde na aldeia Makor. Logo após o jogo de futebol entre aldeias paiter, já clássico aos domingos, muitos se reuniram na igreja assim que escurecia para o último culto do final de semana. Contrastando com os tempos regrados e a estrutura mais fixa dos cultos de sexta e sábado, este era claramente mais fluido, com muitas pessoas ocupando o púlpito, vai e vêm de crianças e jovens, algumas duplas lendo e comentando a bíblia juntos e jovens aqui e acolá absortos em seus celulares ou conversando e rindo de comentários feitos ao pé do ouvido. Quase não se ouvia português. Também não havia um “sermão” principal nem a presença marcante de Gaami ou seu irmão como figuras centrais. Eram, ao contrário, principalmente as mulheres que despontavam como as protagonistas. Uma delas, a primeira esposa de Gaami, Mapini, se posicionou no púlpito e munida do microfone, cantou. Eu que não havia ainda ouvido ninguém cantar de maneira espontânea e, tendo atribuído à evangelização, todos esses anos, o silêncio dos Paiter, não podia nunca imaginar que o testemunharia logo ali, num culto evangélico. A minha surpresa foi logo ofuscada pela beleza do canto de Mapini. Eu já tinha ouvido muitos cantos gravados, de várias modalidades, que fazem parte do acervo coletado pela antropóloga Betty Mindlin (e que depois serviu de base para o projeto Acervo Oral Paiter que discutiremos no capítulo seguinte) e de certo que as tonalidades típicas dos cantos *merewá* podiam ser reconhecidas no canto de Mapini, mas havia, aos meus ouvidos, um tom unicamente melancólico no seu cantar. Infelizmente eu não pude registrar nem recuperar depois a letra e traduzi-la com a ajuda de meus interlocutores, mas Mapini me contou que ela cantou porque sentiu vontade na hora e queria cantar “sobre a minha fé”.

O cantar “na hora”, de improviso, e como fruto de inspiração, além do foco temático na experiência vivida particular da pessoa que canta, são todos elementos líricos tipicamente paiter, conforme já discutimos. Todos eles estavam presentes na *performance* de Mapini. Eu me arrisco em afirmar que isso revela mais um indício de uma transformação prática, mas também conceitual do cantar, no sentido em que a improvisação do canto é inspirada pela fé e pela experiência do culto, mas segundo os modos e pressupostos do lirismo paiter, numa

espécie de “híbrido” improvisação-revelação. A ênfase dada ao sonho nas exegeses de Gaami, tanto durante o culto quanto nas longas conversas que tivemos juntos, sempre aparecia como a capacidade de revelar caminhos e orientar as suas ações. Como na concepção paiter o sonho pode ser vigilante (*akereibita*), consciente, esse sonho vivo e orientador encontra correspondência na noção de revelação cristã. Embora os pressupostos sejam tão distintos, esta encontra ecos no auxiliar *gerapag*, por exemplo, um dos principais elementos da constituição da pessoa paiter. Tal com ele orienta uma pessoa a decidir de maneira lúcida como proceder em face a um “chamado” (*-mamir*), também a “voz interior”, ou seja, também constitutiva da pessoa, orienta no sentido de atender ao chamado divino.

As dimensões da existência, aliás, também são bastante marcadas nas falas e nos testemunhos, muitas vezes associadas ao princípio da humildade: “não sou nada”, “não somos nada”, que, ademais, aparece com força também nos hinos. É difícil saber se as falas que aludem a essa noção de humildade são apenas reflexo da conversão ou se se ancoram também na noção e valor nativos, como já discutido, da humildade. Embora nenhuma dessas falas (“não sou nada”) do Gaami ou dos presentes do culto fizessem referência direta a Deus, ou à noção de uma humildade como sendo humildade *perante Deus*, me parece a princípio que há muita diferença entre o “não sou nada”, que reflete mais a noção de renúncia cristã, e a humildade enquanto lentidão (*agôauri*) paiter, que não opera na chave de um abdicar de si com vistas a alguma espécie de transcendência.

Um outro conjunto de contextos de enunciação não “tradicional” que tem propiciado a execução dos cantos paiter é aquele que surge com os projetos de políticas culturais, sobretudo nos momentos-chaves, em que os produtos de tais projetos são lançados ou compartilhados publicamente. É o que se deu, por exemplo, durante a primeira apresentação do espetáculo *Recusa* em Cacoal em 2013, na conversa com o público ao final da peça, ou em algumas das aberturas da exposição *Arte Cerâmica Paiter*, em São Paulo e em Brasília em 2013 e 2015. A mais recente, que eu presenciei, foi durante o lançamento do livro coletivo *Histórias do Começo e do Fim do Mundo*, na Sesc Vila Mariana em 2017, com a presença de Gaami, Mapini e Gasalab. Após uma abertura de Ângela Pappiani, a produtora que organizou o livro, seguida de uma longa fala do Gaami em português, tanto Mapini quanto Gasalab compartilharam um pouco da sua experiência de realização do livro, intercalando português com um pouco de paiter e respondendo a algumas perguntas da plateia. Ao final, ambos nos brindaram com cantos, em paiter, no que parecia ser um jogo entre os dois que buscavam se superar na capacidade de improviso. Eles faziam referência específica ao processo de confecção do livro, às emoções que o fizeram sentir e, sobretudo, continham agradecimentos

nominais aos organizadores do livro, aos seus apoiadores e a algumas pessoas próximas e amigas que estavam na plateia. Ainda que tal contexto poderia ser lido como bastante exemplar da noção de “cultura com aspas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), os modos particulares pelos quais eles criaram e proferiram seus cantos encontram plena correspondência com os modos que operam nos contextos próprios (isto é, tidos como “tradicionais”) de enunciação.

Assim, retomando a afirmação no início dessa seção, os Paiter não se silenciaram totalmente nesse contexto de mudanças profundas advindas do Contato, e os exemplos que acabamos de ver são prova disso. Entretanto, nem sempre o silêncio deve ser interpretado como “perda cultural”, efeito da socialização com os não-indígenas. Há contextos específicos, inclusive de aprendizagem, em que o silêncio é previsto e desejável, pois faz parte do conjunto de pressupostos tanto sociológicos quanto epistemológicos paiter. Tanto é que Yvinéc, por exemplo, chega até a falar em uma “ética do silêncio” (YVINÉC, 2011, p. 641). Assim formulada, a expressão empregada por Yvinéc me parece uma abstração talvez desnecessária para um fenômeno que é bastante concreto, se fazendo sentir tanto no cantar em si quanto na aprendizagem adequada de alguns saberes *kobamne*, como a cerâmica (*ganiak*) e, muito especialmente, em todas as iniciativas que requeiram dos Paiter a necessidade de elaboração de planos.

No caso dos aprendizados ligados ao barro (*ganiak*), também se observa o mesmo princípio de transmissão entre mães e filhas, mas neste caso, a arte cerâmica requer uma ordenação de acordo com cada etapa do seu processo de feitura, que vai desde a coleta do barro, a produção e sova da argila, passando pela sua modelagem e culminando com a queima. Cada etapa dessa sequência se organiza em espaços distintos, alternando entre mata e aldeia, e requer habilidades e modos de se portar específicos que são, por sua vez, compatíveis com diferentes fases do desenvolvimento da pessoa. É por isso que o acompanhamento em cada um desses momentos-chave do processo de feitura é reservado apenas para meninas de grupos de idade correspondentes ao que cada fase exige. Por essa natureza sequencial associada a modos específicos, Vidal (2011), que analisou a cerâmica paiter em sua dissertação de mestrado em artes visuais, se refere a ele, talvez apressadamente, como um processo ritual. Seja como for, ao acompanhar todas as etapas dessa sequência, o autor pôde testemunhar uma dimensão que contribui para compor esse quadro amplo dos sentidos e efeitos derivados da noção de *-koe*. Trata-se do momento em que é a supressão do *-koe* que permite o aprendizado e a produção de uma arte cerâmica “perfeita”. Isso se dá logo na primeira etapa da sequência que é a coleta da argila. É o momento cercado dos maiores

cuidados e, dentre eles, o mais importante é a observação rigorosa do silêncio. Segundo Vidal (2011, p. 109), uma vez concluído o processo de busca, coleta e preparo inicial da argila, é preciso deixar a fonte dessa matéria de maneira silenciosa para que seu espírito protetor, o *gorpatih* (*gorpa*: caranguejo; *-tih*: “espírito”⁷²), não siga as artesãs e assim se perca, o que tornaria a fonte desprotegida e, portanto, imprópria no futuro.

Essa associação entre a cerâmica e o silêncio no universo ameríndio já fora indicada, como o próprio Vidal também lembra, por Lévi-Strauss em *A Oleira Ciumenta*:

Os Yucararé [...] cercavam a prática da cerâmica de precauções rígidas. As mulheres, que são as únicas a praticar essa arte, iam solenemente buscar a argila durante o período do ano que não era dedicado às colheitas. Por medo do trovão, e para que ninguém as visse, escondiam-se num lugar afastado, construíam um abrigo e celebravam ritos. **No momento de iniciar o trabalho, observavam um silêncio absoluto**, só se comunicavam por meio de sinais, pois estavam certas de que se dissessem uma só palavra seus potes rachariam durante o cozimento (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 35 – grifo meu).

Para além dessa relação com o espírito protetor, me parece que o silêncio na arte cerâmica paiter tem relação direta também com os princípios, já discutidos, da *lentidão* e da *humildade*, pois as artesãs, e isso pude observar pessoalmente, dizem repetidamente que suas criações tem que ser “perfeitas”. Essa “perfeição” só pode ser alcançada ao se observar esses princípios que, não por acaso, são justamente os mesmos que orientam os modos de conhecer dos saberes *kobamne*, ou seja, todos aqueles que são passíveis de aprendizado. É assim que quando a lentidão e a humildade encontram a voz paiter, surgem os silêncios. Tanto é que nas etapas mais cuidadosas da feitura da cerâmica, as mulheres entre si e com as suas filhas quase não conversam. Isso contrasta bastante com a noção euroamericana dominante de educação que aposta praticamente todas as suas fichas na palavra. É só nas etapas finais, quando já estão de volta na aldeia para finalizar a modelagem e iniciar a queima, que as crianças mais novas e outros observadores se reúnem curiosos em torno das artesãs e suas aprendizes e as vozes emergem novamente.

Como um dos pressupostos do cantar paiter, que assinalei anteriormente, é a sua ancoragem na experiência concreta vivida, o canto só pode ser proferido *após* o ato que o motiva, constituindo assim não a sua iniciação, mas a sua conclusão. Sua eficácia não pode,

⁷² Yvinéc argumenta que o sufixo *-tih* não pode ser efetivamente traduzido por “espírito” pois não é um qualificador e sim, no limite, uma forma de se referir ao epônimo do substantivo a que está ligado (YVINÉC, 2011, p. 460). Entretanto, em sua tese sobre os Ikoleng, povo de língua também tupi-mondé, Felzke traduz *tih* como “espírito, sopro vital, ânimo, energia, força, grandeza, dono”, dentre outros (FELZKE, 2017, p. 31). Como os Paiter costumam traduzir esses nomes com sufixo *-tih* por “espírito de” em português, eu também adotei tal tradução.

portanto, residir na abertura da possibilidade de ação ou na promoção de sua implantação, quer seja pela fala ou outra forma de expressão prévia, mas apenas no ato de proclamar seu encerramento e afirmar sua “perfeição”. Essa posterioridade do canto em relação à atividade que o motivou é mais uma dimensão da valorização paiter da *lentidão* e da paciência e, em particular, da fala “correta” que dela resulta.

Isso nos leva, por fim, a uma última dimensão dessa valorização do silêncio que tem plena relação com a posterioridade do canto: relutar-se em formular projetos verbalmente. Eu já havia presenciado essa dinâmica inúmeras vezes, mas só passei a entendê-la como um atributo sociológico paiter após encontrá-la descrita por Yvinéc enquanto tal. Segundo o autor (2011, p. 642), quando questionados sobre as suas atividades mais cotidianas, por exemplo: “Você vai pescar amanhã?”, é comum responderem que não sabem, a ponto de passarem a impressão equivocada de que são imprevidentes. Essa restrição não se deve, para ele, a alguma “crença” no fato de que a verbalização prévia tornaria a ação impotente ou traria mau agouro, é, ao contrário, simplesmente uma questão tática e sociológica: formular verbalmente projetos significaria confessar desejos e correr o risco de não concretizá-los, revelando assim uma forma de fraqueza e impotência. O próprio da “grandeza” é saber esperar, ter paciência, e silenciar-se até o momento apropriado para revelar publicamente um projeto que, agora já amadurecido, poderá ser levado a cabo sem grandes contratempos, precisamente porque se esperou tempo suficiente a ponto de terem desaparecido ou atenuado os diversos obstáculos que dificultariam a empreitada.

Isso pode parecer uma questão marginal, mas a agência criativa dos Paiter no âmbito das políticas culturais mostra o contrário. É o que ficou claro para mim em uma das conversas que tive com a Elisângela, uma professora não-indígena, casada com um dos filhos do Gaami. Falávamos sobre o grande investimento de tempo que as políticas culturais exigiam e da lógica de “projetos” à qual elas obrigavam os Paiter a se sujeitar. A limitação do tempo de dedicação contrastava com as exigências desses modelos de “projetos” a tal ponto que Elisângela, que assume muitas vezes o papel de redigir ou coordenar a submissão de tais projetos para editais e busca de apoio, se mostrava muito impaciente com as críticas que as ideias, suas ou de parentes, recebiam: “Tem tão pouco tempo para fazer e quando alguém faz ainda criticam. Como tem pouco tempo, quanto mais gente fizer, melhor”, desabafou. Ela parece assim não compreender, ou não concordar com a premissa paiter que acabo de nomear como a recusa ou a relutância em formular projetos. Segundo essa lógica, não faz sentido algum fazer algo imperfeito, apenas por fazer, para “aproveitar o tempo”, resultando naquilo que é *possível* fazer em detrimento daquilo que é *desejável*. Já a lógica refletida na crítica da

Elisângela é tal que atribui ao ato de fazer, mesmo que em “pilotos”, o aprimoramento sucessivo: “É ciúmes, ele ficam brigando [se referindo, sobretudo, a diferentes clãs], falam que nunca está certo, direito, mas é assim mesmo, depois outro pode melhorar, aprimorar”. Na verdade, justamente, para os Paiter não é “assim mesmo”. Trata-se de não antecipar as suas ações porque é preciso antes amadurecer as suas ideias, com tempo, exercitando a lentidão, para só então verbalizá-las. Ou como no já discutido aprendizado do *mêbesinap*, em que não se pratica para ir melhorando. Quanto às críticas, não se trata apenas de rivalidade entre clãs – que certamente é prevista na “tradição” paiter e intensificada com as oportunidades criadas com as políticas culturais – mas de uma das dimensões da reprodução de modelos tidos como perfeitos.

Aqui, novamente, a metáfora da *bricolage* intelectual de Lévi-Strauss (2005[1962], p. 33) me parece a melhor maneira de descrever essa *démarche*, tão clara nesse exemplo de equivocação que acabo de relatar, em que executam várias tarefas diferentes, mas sem subordiná-las à obtenção de resultados definidos previamente. Há diversas situações que vivi em campo onde essa abordagem se fazia presente, desde a forma como as mulheres respondiam às minhas perguntas sobre os usos das plantas, por exemplo, não com explicações verbais mas aplicando concretamente as plantas em mim ou nelas para demonstrar, até o modo um tanto lacônico como o Gaami respondia às minhas indagações sobre quais eram os seus planos para o Memorial do Contato que eles estava idealizando. Como já se pode imaginar, essa não-projeção ou o silêncio perante os modelos projetados, aliados aos princípios dos modos de conhecer e de se portar como um paiter verdadeiro, encontram nas políticas culturais, que agora mais do que nunca despontam como grande oportunidade de luta política e garantia de direitos para os Paiter assim como para muitos outros povos indígenas, um grande campo de conflitos de pressupostos em potencial. É fundamental, portanto, compreender as estratégias que eles criam para manejar esses conflitos de modo a melhor alcançar seus objetivos, tarefa essa que buscarei ao menos iniciar no capítulo que segue.

CAPÍTULO 5

Entresaberes

*O que existe são os objetos da lei, os da ciência, [...] os da percepção, os da linguagem e assim por diante. E, no entanto, não vivemos em nenhum desses mundos; **nós vivemos entre esses mundos**, melhor: em uma certa confusão entre esses mundos que se sobrepõem uns aos outros a ponto de dar a sensação de que há “um mundo”, enquanto há vários empilhados uns nos outros como decalques transparentes (MANIGLIER, 2015, p. 142, tradução e grifo meus)⁷³.*

5.1 Agência criativa e diálogo intergeracional

Embora tenham entrado em contato sistemático com a sociedade dominante há pouco menos de 50 anos, os Paiter são talvez hoje um dos povos indígenas no Brasil com o maior número e variedade de experiências criativas de controle e manejo de seus modos de ser e fazer, que podemos denominar de *políticas culturais indígenas*. Um breve apanhado, levando em conta apenas as que seguem ativas ou em desenvolvimento atualmente, inclui:

- (1) “Escola” Pawêtigah, projeto de formação dos sabedores (*korubey*) liderado por Gaami Anine Suruí, do clã Makor (aldeia da linha 12);
- (2) *Museu Paiter A Soe*, museu-escola idealizado por Luiz Weymilawa Suruí, do clã e aldeia Gamir, a partir de um projeto de conclusão de licenciatura intercultural em Geografia;
- (3) *Centro de Plantas Medicinais Olawatawa*, idealizado por Narayamat Ricardo Suruí, do clã Gamep (aldeia da linha 9);
- (4) *Acervo Oral Paiter*, parte do projeto “Revitalização da Cultura Paiter-Suruí”, liderado pelo clã Gamir, e apoiado pelo IPHAN, que se baseou em cantos documentados originalmente pela antropóloga Betty Mindlin e pela cantora e compositora Marlui Miranda no final da década de 1970;

⁷³ *Ce qui existe, ce sont les objets du droit, ceux de la science [...], ceux de la perception, ceux du langage, etc. Et pourtant, nous ne vivons dans aucun de ces mondes; nous vivons entre ces mondes, mieux: dans une certaine confusion entre ces mondes qui se superposent l'un sur l'autre au point de donner le sentiment qu'il y a “un monde”, alors qu'il y en a plusieurs entassés l'un sur l'autre comme des calques transparents.*

- (5) *Centro Cultural Indígena Paiter Wagôh Pakob*, um centro de vivência cultural e turismo comunitário criado por Gasodá Paiter Suruí, do clã Gamep (da aldeia da linha 9);
- (6) *Universidade Indígena Soeitxawe*, idealizada pela aldeia Lapetanha do clã Gamep, em associação com a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e apoio da Google.org, dentre outros;
- (7) *Memorial do Contato*, museu ao ar livre com centro de convivência concebido por Gaami Anine Suruí, chefe do clã Makor, para marcar o cinquentenário do Contato, em 2019.
- (8) *Mapa Cultural*, projeto de cartografia cultural criado pela Associação Metareilá do clã Gamep (aldeia Lapetanha) com apoio, dentre outros, da Google.org;
- (9) *Maloca Digital*, centro de conectividade à internet e formação em tecnologia e audiovisual, estruturado como Ponto de Cultura, na aldeia Lapetanha (Gamep);
- (10) *Projeto de Renormatização da Língua Paiter*, realizado em parceria com o LALI (Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília);
- (11) *Projetos didáticos “inovadores” apresentados para o Prêmio Educador Nota 10*, premiação nacional promovida pela Fundação Victor Civita, da qual os Paiter participam sistematicamente⁷⁴, com três professores finalistas, sendo dois deles vencedores; dentre outros.

Para se ter uma dimensão do que isso significa, podemos comparar esta breve lista com os casos etnográficos reunidos no livro *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (CESARINO; CARNEIRO DA CUNHA, 2014), produzido a partir de um seminário de mesmo nome e sem dúvida a publicação mais relevante a articular esse tema, ainda bastante recente. A obra traz relatos diretos de políticas culturais de 12 povos indígenas, incluindo uma de formação em teatro dos Paiter (relatado por Uraan Anderson Suruí, que se apresentou no seminário⁷⁵). Ou seja, seria possível escrever um livro com a mesma proposta narrativa praticamente composto só pela discussão de casos concretos dessa lista resumida das políticas culturais paiter. Além do volume, o escopo e diversidade também são equivalentes: há desde políticas de patrimonialização, até de proteção de bens culturais e naturais e de

⁷⁴ Embora não seja, evidentemente, um projeto idealizado pelos Paiter, os professores paiter, de diferentes clãs, se organizam intencionalmente para criar projetos nas escolas em que atuam com a finalidade de concorrer ao prêmio. Por isso eu considero essas ações como parte desse listado bastante abreviado.

⁷⁵ Trata-se de um projeto que nasceu com uma pesquisa de extensão cultural de Maria Thais Lima Santos, professora da ECA-USP e do professor Uraan Anderson Suruí e que serviu de pesquisa teatral para criar o espetáculo *Recusa* da Cia. Balagan.

educação/escolarização. Como veremos, alguns dos seus desafios e efeitos são análogos às experiências de outros coletivos retratados no livro. Entretanto, como aqui temos o privilégio de poder considerar quase um “livro” todo apenas com experiências dos Paiter, isso nos permite um olhar mais integral já que elas compõem um conjunto que parte dos mesmos pressupostos internos. É por isso que a minha proposta aqui, em linha com o panorama tenso a que me propus desde o princípio, não é uma descrição e análise detalhadas de cada uma dessas experiências, que certamente mereceriam, muitas delas, etnografias à parte, mas sim uma busca pelos elementos que as unem, tanto em suas concepções quanto desafios e efeitos, assim como algumas de suas especificidades e distinções, sobretudo marcadas pelos grupos exogâmicos, pelas diferenças geracionais e, em menor medida, pelos seus processos de feitura. A aposta aqui é que as dimensões que estruturam cada um dos capítulos anteriores – espaço-tempo, movimento, corpo-relações e sopro – tenham oferecido o enquadramento necessário para dar início a essa tarefa.

Como já indicado na introdução, essa busca se relaciona com algumas das perguntas levantadas por Manuela Carneiro da Cunha a partir da sua proposição sobre a potência metareflexiva da categoria *cultura*. Para retomar o argumento da autora, a *cultura* é tida como um conjunto de “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313); ou ainda, de modo mais conciso, como a “rede invisível na qual estamos suspensos” (*idem*, p. 373). Já a “*cultura*”, com aspas, teria “a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (*idem*, p. 356). Trata-se da maneira como um grupo performa e cita reflexivamente a própria cultura, utilizando-a como recurso identitário e instrumento de ação política, dentre outros.

Se nesse duplo registro de cultura que a autora propõe, “*cultura*” é uma metalinguagem, isso significa que ela possui uma propriedade reflexiva e que como tal tem efeitos dinâmicos tanto sobre a cultura (sem aspas) quanto sobre a “*cultura*”: “Essas ordens embutidas uma na outra se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado” (*idem*, p. 362). Segundo Marcela Coelho de Souza, a lição principal que ela nos traz é a de que falar de cultura com aspas “não significa perpetuar uma dualidade entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar a atenção para o fato de que a cultura se enuncia, sempre, imediatamente, *entre* o dentro e o fora” (COELHO DE SOUZA; COFFACI DE LIMA, 2010, pp. 107-108), um entendimento, aliás, que é tributário da abordagem relacional da cultura enquanto extensões analógicas diferenciadas, inaugurada por Roy Wagner (2012 [1975]). É por isso que escolhi chamar tanto essas experiências de políticas culturais dos

Paiter, quanto os saberes que foram e são necessários para compô-las, de *entresaberes*. Em primeiro lugar, isso deriva do fato de que todos os saberes só se dão em *relação* (a outros saberes) e em *relações* (entre as pessoas e coletivos que sabem ou que buscam saber), relações estas que são tanto internas, quanto com outros povos indígenas e com a sociedade como um todo. Em segundo, essa dimensão relacional nos leva a reconhecer que os saberes, essencialmente, são esses encontros e não os produtos deles. Esses encontros são sempre entre, justamente, o dentro e o fora. Mas, mais do que isso, envolve também o dentro e o fora dos coletivos não-indígenas que compõem o “fora” dos indígenas; quer utilizemos o mesmo esquema *com e sem aspas* para tratar desse conjunto ou não, não se pode negar que os pressupostos da formulação de Carneiro da Cunha também se aplicam, evidentemente, aos *outros* dos indígenas, por exemplo, a objetificação/reificação, o uso instrumental como ferramenta política, e assim por diante. Afinal, nada mais natural, já que fomos “nós” que inventamos o conceito. Aliás, voltando à perspectiva wagneriana, a “cultura” nada mais seria do que, precisamente, a extensão de uma metáfora ocidental e, portanto, dos antropólogos (WAGNER, 2012 [1975], p. 43).

Ainda que muitas das perguntas que suscitaram a presente pesquisa tenham sido inspiradas inicialmente por essa abordagem de Carneiro da Cunha, a experiência concreta do campo me permitiu, sem descartá-la, seguir também por outras proposições possíveis. A principal motivação por buscar outros caminhos foi ter constatado que, embora os Paiter me falassem constantemente da preocupação com a perda da cultura (mais, aliás, que com o seu “roubo” ou apropriação, tipicamente ligados ao tema dos ditos “conhecimentos tradicionais”), a palavra *cultura* em si era raramente utilizada. Ao longo de todo o trabalho de campo tampouco; eu nem me recordo de uma conversa marcante sequer em que a palavra tenha sido mobilizada por meus interlocutores. Poderíamos imaginar que uma vez assentadas no suporte escrito, essas preocupações passariam então a serem descritas usando a noção de cultura que então reapareceria. Também não é o caso. No livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* (2016), por exemplo, com suas quase 300 páginas, a grande maioria das poucas aparições da palavra se dão pela voz, precisamente, daqueles que não são indígenas: a produtora cultural que organizou o livro, uma aliada indigenista de longa data e o representante da ONG que apoiou financeiramente parte do projeto. Quando quem fala são os Paiter, durante a quase totalidade do livro em questão, conta-se meia-dúzia de menções à palavra. Isso parece, à primeira vista, uma inversão da constatação de que a palavra *cultura* se esvai dos textos acadêmicos, segundo observou Sahlins, ao mesmo tempo que surge com força na voz e nos argumentos dos indígenas, como primeiro notou Terence Turner (CARNEIRO DA CUNHA,

2009, pp. 312-313). Mas, embora de uso escasso no livro em questão, quando de fato surge, ela é bastante eloquente:

Precisamos mostrar ao mundo que nós temos nosso pensamento, uma cultura diferente, uma história, uma vontade de futuro. Cada brasileiro tem sua cultura, assim como nós temos o nosso **modo de viver**. E essa diferença deve ser respeitada (Gaami Anine Suruí em SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 9 – grifo meu).

A decisão de nos misturarmos com os *yara ey* foi a decisão de nossa extinção. Por isso eu não tenho mais vida. Muita gente perdeu sua vida no meio dos *yara ey*. **O que é a vida? É viver sua cultura, sua tradição, não viver a vida do outro.** É isso, já contei aquilo que eu sei da nossa vida (Soman Suruí em SURUÍ, *et. al.*, 2016, p. 230 – grifo meu).

Assim eles, os meus pais, viveram fazendo festa para as pessoas. Assim eles fizeram algo. Os Paiter devem saber da sua origem e seguir sua tradição. **Nunca devem deixar de ser o que são.** Mas, infelizmente, não está sendo como deveria ser. Os Paiter estão sofrendo, vejo que estamos desacreditados. Sim, estamos desacreditados (Inkar Suruí em SURUÍ *et al.*, 2016, p. 213 – grifo meu).

Na perspectiva de Gaami, Soman e Inkar, cultura é um *modo de viver*, é viver a sua vida e não a do outro. É a força de *ser quem se é*. Isso é uma proposição que, de tão essencial e sabiamente simples, não nos deixa cair na tentação maniqueísta de transformar cultura/“cultura” em uma mera oposição, pois, no limite, o que importa, quer se esteja falando de esquemas interiorizados ou de sinais diacríticos intencionalmente selecionados e performados, é se, na prática, essa *cultura* é efetivamente vivida enquanto tal. Ou seja, se faz parte dos pressupostos de existência da pessoa (*ser quem se é*). De nada vale discursar sobre os valores e atributos daquilo que é coletivamente entendido como cultura se estes não organizam as ações concretas da vida da pessoa. Assim, as falas de Gaami, Soman e Inkar nos lembram que pode e há coexistência entre esses universos do discurso (e reside aí precisamente o valor heurístico do uso das aspas), mas o que está em jogo, para eles, o que cria a única possibilidade real de satisfazer essa “vontade de futuro” de que fala Gaami, é essencialmente o que se é e como se vive.

Mapini Suruí também faz referência à noção de cultura em seu relato no livro, mas se volta mais para os elementos dessa forma de viver:

Agora estou com muita **saudade da minha cultura, do mapimai, da festa do pajé**. Era muito bonito! Tenho muita dor de deixar a nossa cultura. Agora as pessoas viraram todos crentes, acho que não dá mais para voltar. O pajé acabou. O pajé que está vivo largou o espírito. Outros morreram. O Perpera

está muito doente, não lembra mais. Se fosse possível conseguir voltar, já seria outro mundo, não é mais a mesma pessoa, a mesma vida. Não dá para voltar depois que conhece o evangelho, o pensamento muda.

(...)

Tenho muita saudade daquela cultura, meu filho não viu, meu neto não viu. Fico muito triste. Os velhos estão doentes. Muita gente já morreu. **Tem poucos velhos.** Anine tem três tios que moram em Pacarana, estão muito velhos, doentes.

(...)

Acabou a lei, a tradição do Suruí. Temos que fazer alguma coisa para as crianças, sobre a nossa cultura. Por isso Anine fez a organização para **recuperar a cultura** [referência ao projeto *Pawêtigah*] (Mapini Suruí em SURUÍ, *et. al.*, 2016, p. 225 – grifos e comentário entre colchetes meus).

Se olharmos com cuidado para quais elementos do universo nativo Mapini associa em seu discurso à noção de cultura, veremos que todos se ligam aos pressupostos epistemológicos, e, portanto, às condições de aprendizagem que temos discutindo até agora. É disso tudo que se trata a tal *cultura* para Mapini: a festa (*mapimai*) que garante, dentre outros, a suspensão espaço-temporal do *mehtareda*, a “escola” propriamente paiter; a vivacidade da conexão com “o espírito” via os pajés e a plena atividade xamânica; o fluxo de circulação – de substâncias, saberes, habilidades, modos de ser – entre pais e filhos, avós e netos, tios e sobrinhos, mas, especialmente, a presença de velhos sabedores (*korubey*) ou dos “nossos professores”, como me disse Gaami; por fim, a observância da “lei” (“tradição”) paiter, essa, que segundo ela, se acabou.

Para um desses sabedores e “professores”, Gathag Suruí, de 70 anos, cultura é aquilo que reside dentro de si e que, por isso, resiste, não sem dificuldades ou tentações, à cultura dos outros, mas que também sabe se valer e tomar para si os atributos dos outros que se deseja:

Mas chegou o tempo do medo. Depois de tudo que vivi, sem conhecer o *yara*, chegou o tempo do contato, de conhecer e encontrar o homem branco. Aí eu queria ser *yara* também, vestir roupas, ganhar presentes, comer outra comida. **Mas como eu tinha outra cultura dentro de mim, eu só aprendi a comer a comida do yara. A minha cultura ficou dentro de mim.** Não aprendi a falar como o *yara*, não deixei meu pensamento. Eu só aprendi a usar roupa, comer outra comida e usar arma de fogo. **Mas eu não virei yara, continuei com minha cultura** (Gathag Suruí em SURUÍ *et. al.*, 2016, p. 81 – grifos meus).

Voltando aos anseios que os Paiter reiteradamente me comunicam, como é possível se queixar da perda da cultura sem empregar a palavra cultura para tal? No nosso caso, isso se explica, em parte, pelo viés que a minha pesquisa imprimiu às minhas perguntas e às

conversas que tivemos. Como eu estava interessado em compreender os modos de conhecer próprios dos Paiter, isso permitia aos meus interlocutores tratar diretamente das dimensões subjacentes à noção de “cultura” que eles emprestaram de nós, de tanto que insistimos em usá-la para falar dos “nossos” outros. Ao fazê-lo, me ajudaram a perceber gradualmente que quando falavam de cultura e de sua perda, mobilizando-as enquanto categorias reflexivas e estratégia política (o que se revela nos pressupostos e nas práticas de seus projetos culturais), eles estavam evidenciando uma preocupação com as transformações nos seus modos de relação: entre pais, filhos e netos, entre clãs, entre “gente” e os “espíritos” (*soey*), entre eles e os povos indígenas vizinhos, entre eles e os *yaraey*, e assim por diante.

A única vez em que eu perguntei explicitamente para um dos meus interlocutores, no caso o Gaami, o que ele entendia por cultura, a sua resposta se alinhou bastante com a perspectiva de Gathag. Ele me disse que é “o modo de viver, o sangue, a pele, a cara, o que come, como é seu pensamento, e não a roupa, o que faz, o cocar, a pintura”, e arrematou: “Pode fazer se quiser, mas não é só isso”. Então, de certa forma, nunca se “perde”. Embora tanto Gaami e Gathag reiterem a natureza interior e íntima da cultura, Gaami parece mais rígido quanto às regras alimentares, enquanto Gathag admite que hoje come como o *yara*, mas que isso não faz com que ele se torne branco. Também é notável como o Gaami depois desenvolveu mais seu argumento fazendo referência ao conteúdo do sangue para denotar origens em comum e de como múltiplas origens fazem parte da realidade paiter. Ele lembrou de alguns de seus filhos cujas mães são cinta-larga ou de outro clã, Kaban, que teria surgido do rapto de uma mulher também cinta-larga, e, portanto, carrega o sangue do povo vizinho e seus inimigos históricos. Isso parece sugerir que Gaami concebe *cultura* como uma noção bastante plural e includente: haveria a *cultura* paiter assim como, dentro dela, co-existindo, a *cultura* kaban, as *culturas* de cada um dos outros três clãs paiter, a *cultura* zoró, cinta-larga, e, certamente, a *cultura* dos *yaraey* (brancos), dentre muitas outras possíveis de acordo com essa lógica, sempre relacional.

Aqui vale a pena retomar as concepções corporais paiter segundo as quais *-kār*, os “ossos” dão suporte para as propriedades específicas, ou seja, de pertencimento a um grupo que compartilha dessas mesmas especificidades, notadamente os clãs, como ensina o mito de origem [M1]. Já o “sangue” (*-sir*), a que Gaami faz referência, constitui tanto o poder vital de um indivíduo quanto configura o suporte de sua identidade morfológica e social. É por isso que o sangue é tido como o principal elemento que é transmitido de pai para filho durante a concepção. Gaami pode então perfeitamente conceber que um filho seu seja tanto um paiter quanto um legítimo membro do clã Makor, pois herdou seu sangue, mas que também carregue

propriedades específicas dos Cinta-Larga, como atesta a sua origem, que Gaami fez questão de explicitar.

Mas voltando ao que as concepções de cultura de Gathag e Gaami têm em comum, quando ambos reiteram a natureza interior e íntima da cultura, eles estão se referindo ao *agōakobamne*, em uma flexão conceitual análoga à que o próprio Gaami empregou para interpretar como ele, mesmo tendo perdido o pai tão cedo, pôde liderar seu povo no momento mais crítico de sua história recente. Como ele não aprendeu com seu pai, nem com os espíritos, em que registro epistêmico ele poderia situar a sua experiência se não o mesmo registro interior, do “coração-saber”, *ainda que* não fosse um pajé? Ele não recorre a um terceiro conceito, alternativo, tampouco a algum hibridismo, mas entende que a sua experiência e a sua trajetória de aprendizagem estão inscritas, e assim podem ser interpretadas e pensadas, no mesmo conceito de *agōakobamne*, mas a partir dessa flexão especulativa e que, por isso, não desestabiliza ou ameaça a integridade dos pressupostos que fundam os saberes propriamente xamânicos. Ele, por exemplo, jamais se valeu nas nossas conversas dessa sua transformação conceitual de *agōakobamne* para questionar ou desqualificar a sabedoria do pajé, e isso mesmo com a sua conversão ao protestantismo evangélico⁷⁶. Parece-me que é um processo análogo, embora a partir de trajetórias distintas, que leva Gathag a refletir que a sua cultura se manteve “a salvo” até mesmo com as drásticas mudanças alimentares, porque ela mora *dentro* dele (“a minha cultura ficou dentro de mim”). Essa inacessibilidade, atributo mais marcante da noção de *agōa*, é justamente o que lhe conferiu tal proteção, pois se é inacessível, a cultura e os modos dos *yaraey* não o podem alcançar⁷⁷. Em uma outra conversa, sobre a conversão religiosa, Gaami também mobilizou essa dimensão da interioridade, como o fez Gathag, articulando assim como se poderia equacionar a fé cristã com ser paiter: “O segredo é fazer as coisas e agir de acordo com o seu pensamento, com o que acredita, o que tem dentro de você. Se tem Deus, não vai fazer pintura ou dança. Se não, tudo bem, é a sua verdade”. Mais uma vez, *ser quem se é*.

⁷⁶ Gaami fala, por exemplo, com profundo respeito e afeto sobre Perpera, ainda que não exerça mais o papel de pajé por motivo de doença e pela violência psicológica das missões evangélicas. Ele me contou que quando um de seus filhos estava muito doente, procurou Perpera e pediu para que ele o curasse, quase em tom de ameaça, pois sabia que Perpera resistiria por não se sentir mais seguro ao lidar com os espíritos (*soey*) depois de toda a perseguição, interna e externa, que sofreu para “largar o espírito” a partir da conversão cristã.

⁷⁷ Daí se desprende que se fossemos articular a proposição de Manuela Carneiro da Cunha com os modos de conhecer paiter, o que todos esses relatos acima, de homens e mulheres paiter de duas gerações diferentes, parecem nos estar dizendo é que tanto o *agōakobamne* (o “coração-saber”, ou “saber íntimo”) quanto os saberes *kobamne* (passíveis de aprendizagem e circulação) são cultura, mas que apenas estes últimos podem ser, também, “cultura”. O “coração-saber”, por pressuposto tanto ontológico (interioridade, inacessibilidade) quanto epistemológico (impossibilidade de sua transmissão e circulação), não admitiria aspas.

Essa articulação, porque gira em torno das implicações da apropriação do conceito antropológico de cultura, é uma das bases para que os Paiter possam falar de si a partir desse lugar de encontro (e conflito) ontológico. Isso abre precedente para uma série de mal-entendidos, os tais “*working disagreements*” (SAHLINS, 1981, p. 72), mas não apenas enquanto diálogos produtivamente truncados entre os Paiter e os não-indígenas, mas entre os próprios Paiter. É assim que os conflitos não são apenas entre regimes (ontológicos e epistemológicos) distintos (entre *paiterey* e *yaraey*), mas dentro do mesmo regime paiter. É por isso que o “entre” do neologismo que proponho, *entresaberes*, é um entre bastante amplo que, justamente por isso, o prefixo “inter” da noção de interculturalidade (ou interétnico e assim por diante) não parece dar conta, pois sugere o postular de relações entre A e B, enquanto ligações ou, no máximo, intersecções. Se, ao contrário, pensarmos em uma malha, um tecido de linhas de fuga entrelaçadas, é possível revelar melhor os pensamentos, percepções e os investimentos da memória e dos sentidos que tensionam tanto os conceitos quanto as próprias experiências de saber e de fazer-saber.

Entretanto, seguindo no esforço de pensar para além da proposição de cultura com aspas oferecida por Carneiro da Cunha, já que não é apenas de apropriação do conceito antropológico de cultura que tanto os Paiter quanto eu estamos falando, essa perspectiva de *entresaberes* dialoga muito bem com a ideia de “socialidades alternadas” desenvolvida por Marilyn Strathern (1998). Ao discorrer sobre as transformações em Hagen (Papua Nova Guiné), comparando suas pesquisas das décadas de 1960 e 1990, a autora entende a dinâmica entre o “novo” e o “velho” como uma variação de “socialidades alternadas”, em contraposição à “compulsão euro-americana [de] pensar a sociedade como um todo”, o que implicaria que há um dentro (velho) e um fora (novo). Em Hagen, ao contrário, “as pessoas habitualmente acionam [...] uma concepção episódica e não evolucionista da história. Não se trata de “mudança” no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de socialidade para outro” (STRATHERN, 1998, p. 118). No contexto ameríndio, Aparecida Vilaça (2000) se alinha com essa ideia em sua pesquisa com os Wari’ por entender que ela também dá a forma geral de uma relação entre códigos distintos que não tende à transformação unidirecional, ou seja, a um “virar branco” enquanto estado acabado, e nem a um estado fusional, como mais tarde argumenta José Kelly Luciani (2016) em sua teoria da anti-mestiçagem⁷⁸. Também Geraldo Andrello aproxima as transformações socioculturais dos indígenas do Uaupés da proposta stratherniana de “socialidade alternada” por entender que as

⁷⁸ Agradeço a Valéria Mendonça de Macedo pelo comentário crítico sobre a ideia de *entresaberes* que suscitou o diálogo com essas referências.

passagens entre mundos distintos não se configuram enquanto um desenvolvimento linear e progressivo, mas como um deslocamento *entre* socialidades (ANDRELLO, 2006, p. 279).

Parece-me que essa ideia está subjacente à interpretação bastante includente e fluida de Gaami sobre *cultura*, como vimos há pouco, na medida em que modos de ser distintos podem coexistir sem se anularem. Isso vale tanto para a coexistência entre os *paiterey* e os *yaraey*, a mais evidente, mas também entre povos indígenas diferentes e mesmo entre clãs distintos no âmbito do coletivo paiter. A depender do contexto relacional, se ativam corpos, modos de ser, de falar, de se relacionar, com seus tempos e temporalidades específicos, de um coletivo ou de outro, num jogo de reversibilidade que encontra seu campo de reflexão e ação (e, portanto, suas regras, práticas, pressupostos, etc.) na malha tecida pelo encontro de saberes.

Esses emaranhados criativos são os que despontam entre os Paiter sobretudo, segundo eu pude observar e de acordo com os relatos que ouvi, nos processos de desenho das suas políticas culturais. Isso produz encontros e desencontros, aproximações e distanciamentos de compreensão e pensamento sobre os pressupostos dos modos de conhecer dentro do próprio coletivo paiter. As mais fortes tensões que eu observei nesse sentido repousavam, sobretudo, no âmbito das relações entre os clãs, e, de maneira ainda mais marcante e generalizada, nas relações intergeracionais. Além de já discutido em alguma medida nas descrições sobre corpo e parentesco (cf. *supra* cap. 3; seções 3.2 e 3.3) e sobre a voz e a língua paiter (cf. *supra* cap. 4, seção 4.2), essa questão do diálogo entre gerações, sobretudo a relação com os mais antigos sabedores, já foi bastante abordada na etnologia americanista, e, mais recentemente, também no contexto específico das políticas culturais (cf. GALLOIS, 2005a; 2012; CARNEIRO DA CUNHA; CESARINO, 2014, pp. 195-218, pp. 257-286 e pp. 287-312; TESTA, 2014, dentre outros), que é o mesmo viés que adoto aqui.

Segundo Uraan, a qualidade das relações entre as gerações têm relação direta e mesmo condiciona a realização de qualquer projeto de futuro positivo para os Paiter. Ele traz um olhar, bastante incomum no coletivo paiter, de busca intencional por construir um futuro de independência. Isso inclui até sonhar com o dia em que os Paiter terão o seu próprio país, em que a TI Sete de Setembro viverá a sua real independência, para além do cinismo irônico que seu nome de batismo branco sugere. É por isso, por exemplo, que ele critica aquelas lideranças que permitem a degradação ambiental de seus territórios, pois, segundo ele, destruir o que vai levar muitos anos para recompor é falta de inteligência e visão de futuro, desse futuro de autonomia. Uraan atribui essa falta de um “desenvolvimento mais intelectual”, nas suas palavras, à ausência de diálogo respeitoso entre as gerações que levou ao que ele

diagnostica hoje como um “fosso entre gerações”. Ele ilustrou essa sua visão com uma discussão que presenciou certa vez entre um jovem de pouco mais de 30 anos que se formou na universidade e um líder de um clã, de mais de 60, mas que não era propriamente ainda um velho sabedor *korub*. Eles discordavam sobre os rumos políticos do grupo quando o jovem disse ao velho: “Você nem sabe falar português, como quer liderar a gente?”. Então o velho retrucou: “Você é graduado, tem doutorado, e não sabe resolver?”. Uraan, com pesar, conclui: “Eu acho que não é assim que deve ser esse diálogo. É por causa dos desafios de hoje, como esse, que nossos velhos, nossos chefes, estão morrendo de tristeza, de sofrimento”. Igualmente preocupado em superar tal polarização, Gaami me disse, quando falávamos justamente sobre as críticas de alguns anciãos aos projetos culturais dos jovens: “precisa do novo e do velho, trabalhando juntos, a gente precisa das ideias deles que a gente não entende; os dois têm que se unir”. O tom conciliador de Gaami, entretanto, segue sendo a exceção, pois a mesma falta de diálogo, e o consequente sofrimento dos mais velhos por isso, também me soou como o fenômeno preponderante, não só nos diálogos que eu tive com interlocutores mais velhos, mas também nas suas memórias contidas no livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo* (SURUÍ, *et al.*, 2016). Por isso, Uraan e eu passamos a desenvolver mais o assunto e, ao final, ele me apresentou uma breve teoria sobre as três gerações (excluindo-se as crianças e não fazendo menção às mulheres) que compõem hoje o povo Paiter, usando como imagem as partes que compõem a estrutura de uma oca (*lab*):

A primeira geração (G1) é aquela que viveu plenamente a infância, juventude e parte da vida adulta (ou apenas seus primeiros anos no caso daqueles que ainda estão vivos) no Tempo da Floresta, e, portanto, antes do Contato. Esta é a base da sociedade paiter; sem ela não tem como e nem por onde construir qualquer projeto de futuro. Exemplos de homens paiter nessa geração incluem todos os anciãos já mortos, e, dentre os ainda vivos, Iba Suruí (clã Gamir), Nema Uredmilar Suruí (clã Kaban), Gakaman Suruí (clã Gamir), o ex-pajé Perpera Suruí (clã Gamep) e Gathag Suruí (clã Gamir), dentre outros.

A segunda geração (G2) é a dos guerreiros que eram crianças ou jovens quando do Contato e lideraram o seu povo tanto durante o Contato quanto no Tempo das Demarcações, garantindo a defesa do território e dos direitos dos Paiter. Eles são os pilares da sociedade paiter atual e, assim, sem eles não há sustentação possível para a vida que levam hoje. Exemplos de homens dessa geração incluem Gaami Anine Suruí (chefe do clã Makor), Gasalab Suruí (chefe do clã Gamir e pai de Uraan), Itabira Suruí (chefe do clã Kaban), dentre outros. A alusão à ideia de sustentação não é apenas moral ou de autoridade, mas também econômica, já que são ainda os donos das melhores roças e dos meios produtivos na aldeia.

Por fim, a terceira geração (G3) é a dos jovens adultos que estão aprendendo para se tornarem os futuros líderes dos Paiter. Eles são o teto, a cobertura da sociedade e por isso, sem eles, não se pode resistir às intempéries. Alguns exemplos incluem o próprio Uraan Suruí (filho do chefe Gamir) e os filhos mais velhos do Gaami (chefe Makor), como Naraikokir e Naraimi Suruí, mas também jovens que despontam como lideranças, justamente, de projetos culturais, ainda que não sejam filhos de chefes, como é o caso de Arildo Suruí, professor na escola da aldeia Lapetanha do clã Gamep e que hoje coordena a Associação Metareilá, do mesmo clã, e que concentra muitos dos projetos realizados com parceiros externos (no Brasil e no exterior). Há outros exemplos nessa geração como os agentes de saneamento, de saúde ou aqueles que trabalham em outras funções do serviço público estadual.

Quanto à sua análise pessoal, Uraan não parece ver muita saída nem nas lideranças antigas nem nas atuais, mas sim naquelas que estão por vir, quer seja da sua geração ou da que virá depois dele. Ele tem essa visão mais panorâmica e de futuro, talvez por ter passado bastante tempo fora da aldeia, como supõe. Sobre as alianças com ONGs, locais ou internacionais, que estão na base de muitos dos projetos de desenvolvimento sustentável e das políticas culturais protagonizados, sobretudo, por lideranças da terceira geração, ele entende que algumas têm produzido relações de autodependência (entre as equipes das ONGs e as lideranças paiter, por exemplo) para sobreviver financeiramente uma vez que se baseiam na captação de recursos e em investimentos via editais. Infelizmente, diz ele, muitos dos resultados dessas relações “não beneficiam o velho, a mulher, a criança que está na aldeia. Não é para todos”. As alianças que constroem essas ONGs, locais e globais, com investimento de fundos como Funbio, Fundo Vale, dentre outros, privilegiam algumas lideranças e suas associações clânicas em detrimento de outras. Isso fez com que essas lideranças alcançassem um lugar de destaque fora que elas não têm dentro, criando um importante desafio político e de organização social.

Vale notar que quase todos os projetos elencados no início deste capítulo são de autoria de jovens da terceira geração. O único líder da segunda geração que idealizou e desenhou projetos culturais é Gaami (os projetos *Pawētigah* e Memorial do Contato). Não à toa, esses dois projetos partem do estatuto do *mehtareda*, e seu princípio de suspensão espaço-temporal, que é efetivamente observado no desenho dos projetos. Em ambos os casos, como veremos logo mais, Gaami construiu os espaços onde as atividades dos projetos ganharão vida justamente fora da aldeia, mas próximo a ela (500m a pouco mais de 1km) e com uma sazonalidade e divisão do tempo que é absolutamente incompatível com o modelo de escola dominante. Já o projeto do jovem Luiz Weymilawa, um museu-escola chamado Museu *Paiter*

A Soe (“Museu das Coisas dos Paiter”), parte da mesma inspiração do *mehtareda*, ao erguer uma “pequena oca” (*labgup*) para receber o acervo, mas o faz justo ao lado da escola dentro da aldeia, e sem observar adequadamente os pressupostos do *mehtareda*, dentre vários outros, no desenho do museu (como veremos em mais detalhes na seção 5.3). É por isso que o seu tio, Gasalab, chefe da aldeia Gamir, ao invés de celebrar a criação do sobrinho, a dispensou como “uma ideia que foi feita errado”. “Eles não escutaram a gente”, queixou-se Gasalab para mim.

Na busca por compreender melhor o que motiva essa agência criativa da geração jovem, mesmo muitas vezes sendo caracterizada como incorreta ou inadequada por parte de seus pais, tios e avós, eu perguntei a Uraan se a maneira de conceber esses projetos seria uma ruptura (uma mudança) ou uma transformação dos modos de fazer paiter. Ele não hesitou em relacionar os modos dessa agência ao “modo de ser” propriamente paiter; e isso por conta de duas características principais que a motivam, segundo Uraan: (1) a busca constante dos Paiter, desde sempre, por “adaptação”, nas palavras dele, mas que poderíamos pensar também em termos de “inovação”, pois ele mesmo a descreve como um impulso por abraçar o novo, por criar coisas novas, uma inquietude de não ficar no mesmo lugar; e (2) o desejo de diferenciação, tanto pessoal, quanto interna aos clãs, via as hierarquias das famílias, e mesmo entre os clãs na organização política coletiva. Isso inclui, segundo Uraan, a vontade de conhecer e ter as coisas do branco e também de poder viver como ele.

Se essas características refletem os pressupostos que são propriamente paiter, porque então os líderes históricos (G2) e os anciãos (G1) desaprovam os projetos dos jovens? Ao que tudo indica, o impasse está nos modos como esses jovens manifestam tais atributos. A busca constante por “adaptação” e por criar novas e mais relações, um fenômeno que Lévi-Strauss (1993) já observara para o universo ameríndio, é o próprio modo de operar, de fazer circular os saberes paiter. O problema surge quando o modo de criar tais relações passa a ser impulsivo, irrefletido e acelerado, pois isso contrasta com o princípio e o valor da lentidão (*agõaurĩ*, “coração-em-reposo”), que é a própria prova de grandeza e honestidade (cf. *supra*, cap. 3, seção 3.3). O mesmo vale para o desejo de diferenciação, que contrariando o coletivismo romântico que o senso comum da sociedade dominante projeta sobre os povos indígenas, está presente em uma grande variedade de domínios da vida social paiter e os anciãos sabem muito bem disso. O que eles desaprovam, entretanto, é quando os jovens manifestam esse desejo de diferenciação abrindo mão da *humildade* e passando a se achar grandes e famosos (*xoener*).

Dessa desconexão entre os pressupostos e os modos de se conhecer, que não se encerra evidentemente apenas nos exemplos concretos acima, deriva uma série de outros efeitos que serão agora concretamente ilustrados e discutidos no âmbito de dois conjuntos de políticas culturais: as educacionais (tanto escolares quanto “não-formais”) e as patrimoniais (incluindo projetos de salvaguarda).

5.2 Políticas educacionais: *Sōdigah*, *Pawētigah* e a Licenciatura Intercultural

5.2.1 *Sōdigah* e *Pawētigah*

A palavra que os Paiter usam para traduzir “escola” é *sōdigah*. *So* é um objeto de verbos transitivos empregado num sentido absoluto, comumente traduzido como “algo” ou “alguma coisa”. Já *–tig* (que na contração com o *so* é grafado com “d”) é o verbo “pintar” ou “marcar” (o seu substantivo, *itig*, por exemplo, significa “grafismo”). É assim que *sōdig* poderia ser traduzido como “pintar algo” ou “escrever algo”. Por fim, *ah* é uma partícula de lugar, também utilizada de maneira indefinida. A tradução mais literal de *sōdigah* seria, portanto, “o lugar da escrita”. A escolha desse termo para traduzir a palavra portuguesa “escola”, evidencia o que se descobre rapidamente ao conversar sobre ela com os Paiter: a escola é essencialmente vista como o espaço onde se aprende a escrever. Eles assim conseguiram capturar um entendimento bastante essencial da concepção euro-americana de conhecimento escolar, já que um de seus pressupostos de existência mais fortes é justamente que não existe saber sem escrita (e muito menos a capacidade de fazê-los circular sem ela). Portanto, para os Paiter, o que a escola que se quer agora indígena e não mais apenas *para* os indígenas deve fazer, e fazer bem feito, é ajudar seus estudantes a dominarem esse pressuposto fundamental para ter acesso ao universo de conhecimentos do mundo não-indígena. Esse entendimento é ainda mais evidente na voz dos mais jovens. Ao iniciar uma longa conversa de tarde toda com os jovens Inkir e Sullivan no pátio da escola makor, anunciei que tinha interesse em aprender sobre a visão que eles tinham da escola. Eu mal havia acabado a frase e Inkir logo se adiantou para responder: “Flavio, eu já te falo de cara, escola é coisa do branco e serve só pra aprender português e matemática”. Ela me confirma que a tradução paiter de “escola” se baseia na palavra *sōdig* (segundo ela, “marcar alguma coisa”, no sentido gráfico), e diz que além de designar o espaço físico, é utilizada também tanto para se referir ao estudante quanto ao professor. Não há, portanto, variação lexical entre os dois termos que só se especificam no contexto da fala. Os dois são os que escrevem e os

dois nomes derivam da mesma palavra: isso é muito interessante para pensarmos que se o que marca o papel do professor de escola para eles é o ato de saber escrever (e de ensinar esse saber), o aluno da escola é também aquele que está aprendendo esse mesmo saber escrever. O foco é, portanto, em um modo particular, o modo-escrita, e não nos conteúdos. É desse entendimento que deriva a noção de que o professor não sabe mais, necessariamente, de determinados conteúdos, ou de um conjunto de conteúdos, mas domina um modo particular de saber (e de construir conhecimento), que é o modo escrito.

O resultado pode ser sentido nas relações na escola, por exemplo, pela forma como não parece haver um senso de autoridade tão marcada por parte do professor, sobretudo uma autoridade de conhecimento. Esta é reservada aos sabedores (*korubey*) ou “professores” verdadeiros como Gaami a eles se refere e que não marcam presença na escola justamente porque a escrita (quer a dos *yaraey*, o português, quer a língua materna normatizada em modo escrito, que continua sendo o modo do *yara*) não faz parte dos seus domínios. Isso não quer dizer que os Paiter não testem criativamente as possibilidades concretas de aproximar os *korubey* da escola, e veremos precisamente alguns exemplos de como o fazem e o pensam criticamente, mas apenas serve para destacar o papel específico que é reservado aos professores da escola. Este papel não é nem o de sabedores da “tradição” (*korubey*), nem o de mestres de conteúdos acadêmicos, e sim o de *sabedores da escrita*. Por isso, eles desempenham as funções de mediação e de circulação, sobretudo entre seus grupos agnáticos (ou eventualmente a sociedade Paiter como representação coletiva) e a sociedade envolvente. Isso é possível pois a matéria, por excelência, da sociedade envolvente que faz circular os conhecimentos é a escrita, o código que os *yaraey* supõem entender. Eles são portanto cobrados a desempenhar um papel coletivo que se valha desse diálogo com os *yaraey* para beneficiar os seus grupos agnáticos⁷⁹. Para isso eles precisam exercitar sempre a escuta, consultar sobretudo seus chefes e os mais velhos e não apenas “dar a sua aula e pronto, como fazem os professores brancos”, segundo me confidenciou um dos filhos do Gaami ao criticar um professor que não estaria à altura de suas atribuições: “Professor tem que saber

⁷⁹ Cabe notar que essa cobrança não se faz exclusivamente aos professores, mas a todos aqueles que desempenham papéis que se relacionam com o decifrar e manejar de códigos do mundo dos brancos. É o caso, por exemplo, dos funcionários públicos, como os agentes de saneamento básico (AISAN), os agentes de saúde da família, dentre outros. Naraikokir, um dos filhos mais velhos de Gaami, é agente de saneamento e pontua os limites da nomeação dos pais chefes para funções públicas: “Não adianta só conseguir um emprego como professor, AISAN, agente de saúde, porque é indígena. Tem que continuar estudando, evoluir, para ajudar seu povo”. Ainda assim, o papel do professor indígena segue sendo de destaque, tanto em prestígio quanto na cobrança que ele gera, pela noção de que o conhecimento dos *yaraey*, e, sobretudo, segundo os termos destes, é um grande ativo nas suas lutas políticas.

comunicar, tem que trabalhar na comunidade [em referência a projetos como o *Pawētigah*]. Ele não pode trabalhar sozinho. Já chamei ele aqui, pra fazer essa crítica, já teve crítica”.

Como este se configura enquanto um rico campo de agência política, não é à toa que todos os professores paiter em atividade nas escolas das aldeias são homens e, muitas vezes, acompanham as hierarquias familiares dos chefes clânicos. Até onde pude apurar, a única professora de escola que desempenha esse papel político é Elisângela, uma professora branca casada com um dos jovens líderes makor. Nos momentos de grande mobilização política que exigem algum domínio da escrita, como, por exemplo, quando nos reunimos todos na escola para ouvir o Gaami e redigir duas cartas para a Funai e para o Ministério da Justiça a partir da fala dele, Elisângela é a única mulher a participar e é referida pelo Gaami, por exemplo, como “nossa professora”, muito mais em virtude do seu papel coletivo, de apoio político, do que do seu conhecimento da cultura paiter. Poucas semanas depois dessa reunião, e eu já estando de volta em São Paulo, recebo a notícia de que a Elisângela ficou entre os 10 finalistas do prêmio nacional “Professor Nota 10”, com um projeto chamado “*Mamugkoe Ixotig*”, que eles traduzem por “a fala e a escrita da criança”. Ele inclui a elaboração de um material didático próprio na língua paiter para alfabetizar os 15 estudantes do 1º ao 5º ano do ensino fundamental que estudam na mesma sala multisseriada da escola makor. Ela deixa claro que não se trata de um “resgate” da língua pois ela segue viva e é a língua com a qual se comunicam, mas que, com esse esforço, podem agora trabalhar também a escrita. “Só tinha umas cartilhas antigas, uma bíblia traduzida e alguns pouco livros na língua materna. Foi por isso que eu fiz com meus alunos um material com figuras e histórias simples que eles usaram para criar suas próprias versões”, relata.

Esse mesmo prêmio já havia sido ganho por Joaton Suruí, professor da aldeia Gamir, em 2010, representando o esforço de normatização da língua paiter que nasceu do projeto mais amplo de patrimonialização da língua materna chamado *Acervo Oral Paiter*. Um ano antes de Elisângela, em 2016, outro professor paiter, irmão de Joaton, Luiz Weymilawa Suruí, ficou entre os dez finalistas do referido prêmio por seu projeto de museu-escola *Paiter A Soe*.

As conversas que tive com meus interlocutores sobre os sentidos e efeitos desse e de outros prêmios revelaram uma aparente ambiguidade: se, por um lado, a individuação e a fama pessoal trazidos com tais prêmios rompem parcialmente com a lógica do fazer coletivo atribuído aos professores indígenas (e, sobretudo, contradiz a reprovação moral do desejo de tornar-se famoso – *xoener* – quando fora do contexto ritual da festa do *iatir*), por outro, não há dúvidas de que tal reconhecimento também faz com que seus ganhadores passem a circular e se movimentar muito mais, aumentando assim a sua agência.

Ironicamente, essa concepção do professor como um mediador coletivo, que não detêm o monopólio do saber nem a propriedade dos conteúdos, se aproxima de algumas proposições de movimentos de “inovação” em educação e de contestação do modelo euroamericano dominante de escola, com sua crítica à educação bancária, conteudista, baseada em memorização repetitiva e sem conexão com a vida de que já nos alertara bem Paulo Freire (2005 [1974]). Ainda assim, não se pode subestimar os efeitos da escolarização, para além dos espaços e dos papéis que ora variam, enquanto estrutura de pensamento.

É o que me dei conta em uma manhã em que uma friagem se abateu sobre a aldeia makor. Eu fui tomar café e conversei bastante com a Jurandina. Ela aprontava seus meninos para irem à escola, dava o café, vestia as blusas mais quentes. Disse que eles relutavam em ir à escola por conta do frio e que por ser muito cedo, queixavam-se do sono: “Mãe, se você não me deixar dormir vou para a aula mas vou dormir lá do mesmo jeito”. “Eu vou dormir lá também”, ameaçou o outro. Não deixo de me perguntar o porquê dessa imposição de um modelo de escola convencional que já se provou ineficaz, com aulas tão cedo e crianças pequenas pouco dispostas a aprender. No caso da escola na aldeia, parece fazer ainda menos sentido, já que a escola está tão perto de casa e as crianças têm o privilégio que poucas crianças não-indígenas, sobretudo as mais pobres, da cidade têm de aprender num espaço tão ampliado e estimulante como o da aldeia, ideia já defendida há décadas pela vertente da educação experiencial extramuros, que advoga pela quebra da barreira artificial entre a escola e o mundo “exterior”⁸⁰. Parece-me um desperdício de vitalidade, de tempo, um *sequestro* de tempo na verdade, e uma domesticação dos espaços que em muitos sentidos é a triste experiência cotidiana de centenas de milhares de escolas públicas, e privadas, espalhadas pelo país. Eu guardaria esse julgamento pessoal apenas para mim se não fosse pelas palavras do jovem Alfeu que ainda reverberavam: “*Agora é triste, não é mais alegre como antes; antes era mais movimentado*”. O “antes” a que ele se refere, como vimos, era justamente o período de maior atividade e troca de relações e de saberes *fora* da escola, propiciado pelo projeto cultural de seu pai, o *Pawētigah*.

Isso me fez pensar na possibilidade de que talvez a escola esteja dentro da aldeia, fisicamente, mas não dentro do pensamento e da mentalidade dos jovens e crianças mais velhas. São talvez apenas as mais novas, sobretudo as que só falam o português, filhas de mães não-indígenas, que passam já a apresentar todo aquele comportamento típico de criança

⁸⁰ Inclui-se aqui desde as Cidades Educadoras, os Bairros-escola, a noção de Territórios Educativos, dentre várias outras abordagens de subversão espaço-temporal da escola no âmbito do movimento conhecido como Educação Integral.

escolarizada: como apego pelos materiais, organização do tempo de acordo com as divisões temporais estabelecidas pela escola, e até mesmo o ato de “levar” tarefas e referências da escola para casa. Vi, por exemplo, algumas dessas crianças circulando com suas mochilas pela aldeia makor, mesmo fora de horário de aula, e ouvi muitas referências à escola na fala delas mesmo quando o assunto em questão não estava relacionado com o universo escolar. Notei, ao contrário, crianças mais velhas e sobretudo jovens com quase nenhum interesse pela escola ou referência direta a qualquer assunto dela relacionado. Nas poucas ocasiões em que o faziam, estavam ou sendo indagados por mim ou aproveitando para criticá-la, deixando clara a percepção da função meramente instrumental da escola, como evidenciado por aquela fala da Inkir: “(...) escola é coisa do branco e serve só pra aprender português e matemática”. É talvez porque a escola domestica os espaços, tempos e relações que a sua experiência cotidiana, muitas vezes sufocante, passa com o tempo também a domesticar o nosso pensar e assim a moldar os nossos comportamentos.

Voltemos àquela manhã fria, quando terminei o café e as crianças me convidaram para acompanhá-las até a escola. A partir de então, essa minha impressão um tanto pessimista começou a ser colorida por nuances trazidas pelas experiências das próprias crianças com e na escola. Em primeiro lugar, notei que as aulas são bem mais curtas do que a norma em escolas convencionais não-indígenas. As crianças também se mostram bastante dispersas, entrando e saindo das salas e correndo por todo o espaço da escola, não só para fruir de brincadeiras livres sem a mediação dos adultos, mas também saem dos limites da escola nos intervalos para visitar suas casas, a poucos metros dali, e nem sempre voltam no horário estipulado, demonstrando uma grande mobilidade casa-escola. Além disso, os usos da escola vão muito além do previsto, sendo o ponto de encontro e cultivo de relações entre as crianças, sobretudo durante as tardes, no caso da escola makor, em que não há aulas (há turmas de manhã – ensino fundamental multisseriado – e à noite – ensino médio). As portas das salas ficam abertas e as crianças têm pleno acesso aos materiais e à estrutura da escola como um todo. Os jovens também se apropriam dela para muito além de sua função formal. Depois das aulas do ensino médio à noite, os jovens vão jantar em suas casas e retornam para a escola, comumente a partir das 21h ou 22h, com suas lanternas para acessar a internet (a antena de wi-fi via rádio fica ao lado da escola), especialmente as redes sociais, e nos finais de semana, trazem caixas de som e bebidas e organizam suas “baladas” quase no escuro. Portanto, a escola, sobretudo quando os professores não estão por perto, se mostra também como mais um espaço privilegiado para a agência das crianças e dos jovens.

Assim também observou Beltrame (2013) para as crianças xikrin, sem as quais a escola não funcionaria adequadamente: são elas que se auto-organizam em grupos de três ou quatro para limpar as salas para as turmas seguintes, que ajudam a preparar a merenda, que fazem a manutenção dos materiais escolares e até que capinam a área em volta da escola, dentre outras atividades (BELTRAME, 2013, pp. 48-49). No caso paiter, além de tarefas como as lideradas pelas crianças xikrin, a já aludida falta de uma certa autoridade de saber por parte dos professores da escola abre ainda mais espaço para que a agência das crianças se manifeste também no brincar não estruturado que é a grande fonte de todas as criações infantis.

Ainda que as crianças e jovens makor consigam assim subverter alguns elementos da estrutura da escola dos *yaraey*, ela segue regida pelo modo de conhecer delimitado pela escrita e carece assim das “suas coisas” (*paiter a soe*), como muitas vezes se referem à sua cultura. Os protagonistas da terceira geração que estão buscando construir uma educação “com as suas coisas” a partir do diálogo com o regime de conhecimento dos *yaraey* – como os irmãos Joaton e Luiz Weymilawa, do clã Gamir, ou o Gasodá do clã Gamep (aldeia da linha 9) – têm investido numa espécie de “reforma” da escola *yara*, e assim apostam na aproximação dos anciãos e sabedores (*korubey*) da primeira geração com a escola. Embora com alguns resultados positivos e momentos memoráveis de encontro entre gerações relatados por alguns de meus interlocutores, essas experiências invariavelmente esbarram em conflitos de ordem ontológica e epistemológica. Talvez por ser o único líder histórico, de segunda geração, que assumiu esse mesmo desafio, Gaami nutre poucas esperanças de que a educação paiter possa se desenvolver dentro do modelo escolar, não importa quão inventivas sejam as estratégias de micro-subversão de seus espaços, tempos ou relações. A única saída é então se voltar para o estatuto que os próprios Paiter já criaram, há milhares de anos, para dar conta da reprodução e transformação dos modos de ser e fazer paiter: o *mehtareda* (cf. *supra* cap. 2). Essa é a concepção que está na raiz do seu projeto *Pawëtigah*, idealizado já há pelo menos 20 anos, mas que se materializou pela primeira vez ao final de 2013.

Gaami construiu uma grande oca, com espaço de convivência e estrutura para hospedagem, numa clareira (*meh*) rodeada de pequenos tapiris aberta às margens de um dos afluentes do Rio Branco que cortam o seu território, há pouco menos de 1km de distância da aldeia principal. A descrição é, não por acaso, precisamente aquela do *mehtareda* durante o *mapimaií*, dentre outras festas rituais, que encontramos na primeira etnografia de Betty Mindlin (1985) sobre os Paiter. No espaço, Gaami previu a realização de uma série de oficinas em que sabedores convidados de todas as aldeias paiter liderassem a confecção das

artes que cada um domina como forma de demonstrar os seus conhecimentos, desde as várias técnicas e artes manuais (caça, arcos e flechas, cestarias, cocares, organização de festas, culinária e *chicha*, abertura de roça, identificação e preparo de plantas medicinais, dentre outros), até as técnicas e artes verbais (aperfeiçoamento na língua paiter, uma grande diversidade de cantos *merewá*, contação de suas histórias, os mitos, dentre outros). A ideia era que os sabedores não iriam “ensinar” seus saberes aos estudantes, mas sim aplicá-los diretamente e ao vivo diante de seus aprendizes para que pudessem testemunhar as etapas do processo de realização de seus produtos ou efeitos concretos.

Sempre foi assim, aliás, que se fez aprender, inclusive a quem não é paiter. Eu me lembro da primeira vez, há 14 anos, quando visitei, como parte do coletivo Ocareté, a aldeia makor pela primeira vez. Mapini liderava uma caminhada pela mata para nos mostrar algumas plantas de uso cotidiano e a certa altura parou diante de um pequeno arbusto e disse que se tratava do “xampu paiter”. Um de nós perguntou como faziam para lavar o cabelo com a planta. Ao invés de ouvirmos uma descrição verbal das instruções e etapas, uma das mulheres rapidamente apareceu com um balde de água, outra ofereceu os seus cabelos, a Mapini foi colhendo as melhores folhas e em poucos minutos elas estavam nos demonstrando, ali mesmo na mata, como se usa a planta. Aprende-se e ensina-se a partir de contextos concretos. O mesmo fenômeno ocorreu novamente quando perguntamos ao já finado Ibalaba, grande sabedor do clã makor, como foi a experiência de ter vivenciado o Contato. Como bom *bricoleur*, em matéria de minutos ele reuniu homens, mulheres e crianças, e encenou ali mesmo os principais eventos que ele viveu. E o mais marcante é que ele nos incluiu na sua montagem, curiosamente não no papel de *yara*, mas como parte dos seus. Ao final do processo, propusemos transformá-lo em um “teatro do Contato”, como alguns membros do nosso coletivo que estudavam artes cênicas na USP batizaram a performance coletiva regida pelo Ibalaba. Nós propusemos tornar o processo mais “didático”, com maior participação dos jovens, pensando, ingenuamente e ignorando totalmente os seus modos próprios de conhecer, que assim se adequaria melhor como ferramenta de aprendizagem para as gerações mais novas. A forma de fazê-lo, como não poderia deixar de ser para alunos não-indígenas de teatro, era um aprimoramento progressivo através de ensaios. Com humildade e cuidado, Ibalaba e os demais foram nos ajudando a perceber que o modo pelo qual a performance foi feita não admitia a possibilidade de ensaio, que qualquer novo convite para contar aquela história sairia totalmente diferente e seriam, cada uma delas, experiências completas, *em si*. Como Ibalaba acabava de fazer, para cada uma delas usariam seus melhores adornos e

cantariam e dançariam da maneira mais perfeita que pudessem, pois cada evento seria único e “para valer”.

Quase dez anos depois, durante o seminário *Políticas culturais e povos indígenas: a escola e outros problemas*, realizado na USP em 2013, me deparo com um relato muito parecido, sobretudo no tocante à ideia de ensaio e os limites da noção de “representação”, a partir da experiência de criação da peça de teatro “Recusa”, pela professora da ECA-USP e diretora da Cia. Balagan, Maria Thais Lima Santos, relatada por ela e por Uraan Suruí. No meu campo que alimentou a presente pesquisa, tive a oportunidade de conversar com Uraan sobre essa experiência. Ele me contou que foi muito boa, mas que poderia estar mais integrada à escola gamir, tendo, por exemplo, textos e peças a partir das histórias (mitos) paiter para também ensinar atos encenados pelos alunos paiter em outras escolas não-indígenas de Rondônia. Segundo ele, as peças assim desenhadas teriam a função de ensinar a cultura, mas também de difundir essa cultura para além das aldeias. É digno de nota como isso difere da expectativa que alguns paiter mais jovens, como Inkir e Sullivan, têm da escola, uma vez que eles não parecem apostar muitas fichas nessa “integração” ou numa escola que “ensine a cultura paiter”, já que ela serve, por definição, para ensinar a “cultura do branco”.

Esse ceticismo é, como vimos, fruto da influência de Gaami, seu pai e tio, respectivamente. Há 14 anos, quando ainda estava buscando mobilizar recursos para viabilizar a sua ideia, era assim que ele se referia à relação do projeto com o modelo convencional de escola: “Não queremos rivalizar com as escolas públicas, mas queremos nossa própria escola, onde prevaleça nossa cultura. Se aprendemos apenas do jeito dos não-índios, perdemos parte de nossa identidade”. É por isso que no *Pawētigah*, a grande maioria das oficinas são conduzidas pelos anciãos e sabedores das aldeias, “do mesmo modo como se fazia antigamente, antes do Contato”. Apesar dessa visão de dois caminhos paralelos que não se cruzam, no princípio Gaami pensou que poderia resolver o desafio de investimento da sua ideia pleiteando apoio do governo do Estado de Rondônia, já que havia previsão da construção de uma escola pública na aldeia makor, ainda sem escola à época, e ele queria que seu projeto fosse acolhido como o projeto político-pedagógico da futura “escola” de sua aldeia. No entanto, para receber financiamento regular do governo e ter assegurado seu estatuto de escola pública, ela precisaria ter seu programa curricular reconhecido pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC). Em uma visita à aldeia, um integrante da instituição elogiou o projeto, mas disse que não se tratava de uma “escola de verdade” e por isso não poderia receber apoio oficial. Segundo me contou Gaami naquela ocasião (que coincidiu com meu primeiro encontro com os Paiter em 2014), o funcionário da SEDUC disse

que a ideia não atendia as exigências para a criação de uma instituição de ensino mas afirmou que eles poderiam pleitear, junto à Secretaria, investimentos para a criação de uma “escola de verdade”, ou seja, que seguisse os critérios oficiais definidos pela política educacional do Estado. Passados todos esses anos e enfrentando o ceticismo e resistência de muitos, dentro e fora de seu povo, Gaami hoje conquistou tanto a escola estadual indígena na aldeia makor, quanto viu finalmente florescer o seu sonho do *Pawêtigah* com o apoio financeiro de uma ONG alemã, além de apoiadores nacionais.

A primeira ironia que essa experiência nos revela é que o mesmo Estado que reconheceu e apoiou, anos depois, a criação do primeiro museu indígena de Rondônia (o *Paiteir A Soe*, “coisas de Paiteir”, que discuto na seção seguinte), se negou a reconhecer uma experiência de educação indígena diferenciada que buscava, justamente, garantir que haveria “coisas de Paiteir” para serem expostas ou patrimonializadas no futuro. A segunda ironia é que o Gaami sabia, e segue sabendo, que o *-koe* – e, portanto, a matriz da língua, dos cantos, e, no limite, dos saberes – não se ensina nem se aprende na escola. Só se ensina e se aprende em relação e nas relações, muito além dos limites pré-definidos da escola. Essa é uma lição que Inkir parece ter aprendido bem. Quando eu perguntei a ela sobre o *Pawêtigah*, ela me contou, muito diretamente, que se tratou, antes de tudo, de uma estratégia bem calculada de seu pai para trazer mais sabedores, mais velhos, para a sua aldeia e a convivência de sua família. Isso faz muito sentido se lembrarmos que o clã Makor é o mais diminuto dos clãs atuais, tendo sofrido duramente os efeitos da violência e das mortes desde o Tempo das Correrias. Segundo Inkir, o próprio Gaami conseguiu ônibus e carros para ir buscar os velhos *korubey*, em várias aldeias e por diversos municípios tanto na metade rondoniense quanto na matogrossense da TI Sete de Setembro. Ele tinha que ir pessoalmente, conversar com cada um deles, e convencê-los a acompanhá-lo a esse *mehtareda* especial que ele construiu na aldeia Makor para compartilharem seus saberes.

Pode-se imaginar o tamanho do desafio. Muito além apenas das barreiras logísticas e práticas, ainda que Gaami tivesse se baseado nos pressupostos propriamente paiteir, reunidos e condensados no estatuto do *mehtareda*, ao *Pawêtigah* faltava, aos olhos dos velhos, um pressuposto fundamental: o contexto da festa ritual. Embora tivesse se configurado, pela dimensão e ineditismo, como um grande evento, e certamente bastante memorável, não estava inserido de fato no ciclo ritual “tradicional”. O contexto ritual, especificamente a festa do *mapimaí*, como vimos, cria as condições necessárias para que membros de um mesmo grupo consanguíneo compartilhem conhecimentos durante o *mehtareda* para além da relação prototípica e exclusiva de transmissão de saberes (e habilidades) entre pais e filhos. É assim

que, uma vez fora do contexto ritual, mesmo um *mehtareda* muito próximo de como se fazia antigamente não parece ser motivo suficiente para que um velho sabedor se desloque para uma outra aldeia para ensinar seus conhecimentos a alguém que não é seu filho ou neto.

Longe de ter sido pego de surpresa, por ser conhecedor de tais pressupostos, Gaami já tinha os argumentos elaborados para mobilizar os *korubey*. Eles giravam em torno das relações históricas entre os clãs, das alianças, afetos e trocas que tinham sido firmadas no passado, especialmente nos momentos de maior ameaça, morte e dor. Era uma forma de “atualizar” prestações e contraprestações de antigamente, agora no contexto de uma união necessária para evitar um novo extermínio, dessa vez do modo de ser dos Paiter. A potência dessas memórias e a analogia entre os contextos históricos que as produziram, sem contar o prestígio e respeito de que Gaami ainda goza como líder e “grande homem” (*garbaiway*), foram suficientes para superar o desafio e tornar a empreitada de Gaami um grande êxito, sem precedentes.

O *Pawêtigah* prescinde da escola por entender que ela pressupõe uma concepção de espaço-tempo incompatível com os modos de conhecer paiter. Enquanto isso, a Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio “Sertanista José do Carmo Santana”, da aldeia Gamir, a mais populosa dentre as aldeias paiter, ainda busca formas de tensionar esse espaço-tempo da escola a partir de dentro, de sua própria estrutura. Ela vem assim assumindo um protagonismo de destaque na educação escolar tanto dos Paiter quanto de outros povos indígenas de Rondônia, atraindo a atenção e o apoio da SEDUC que passou a ser fator determinante para que esse protagonismo se sustentasse. Fruto da iniciativa, sobretudo, de um trio de professores bastante atuantes e criativos – Joaton, Luiz Weymilawa e Uraan – a escola já serviu de palco para pelo menos seis projetos culturais que nasceram de propostas didáticas ou de demandas surgidas diretamente da atividade docente em sala de aula. Entretanto, por não romperem totalmente com os pressupostos do modelo-escola incompatíveis com os modos de conhecer paiter, e por serem lideradas por jovens da terceira geração que não possuem a experiência, e, portanto, a autoridade de conhecimento exigida pela “tradição”, essas iniciativas sofrem resistências muito mais duras por parte dos mais velhos em comparação às que sofreu Gaami em seu projeto.

Embora essas resistências reflitam conflitos mais profundos e também geram novos embates, elas também podem ser propiciadoras de novas formas de compreensão mútua. É o caso do Uraan que, em uma de nossas conversas sobre o tema, reconheceu: “A escola tem que se adaptar ao meu pai [Gasalab, o chefe gamir] e não o contrário”, disse ele, referindo-se ao modo de pensar e ser e de seu pai. O próprio Gasalab, em outra ocasião, me relatou uma fala

recente que proferiu durante a formatura dos alunos do curso de licenciatura intercultural indígena da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Ele disse aos presentes que o diploma que eles acabavam de receber não substituiu a experiência e que “o jovem agora se acha sabedor porque a universidade deu um papel pra ele”. A licenciatura intercultural, precisamente, parece se configurar como um dos espaços privilegiados de exercício reflexivo e imaginativo capaz de dar conta desse entrecruzamento de noções diversas, e como vimos muitas vezes conflitantes, de espaço-tempo e de modos de conhecer.

5.2.2 *A Licenciatura em Educação Básica Intercultural*⁸¹

A trajetória dos povos indígenas de Rondônia no ensino superior é marcada pelas mesmas tensões da entrada gradual do “outro” nas universidades brasileiras no sentido de que nem sempre as instituições têm correspondido às expectativas indígenas. Ao mesmo tempo, guarda experiências únicas, como é o caso do Projeto Açaí de Formação de Professores Indígenas. Trata-se de um dos primeiros programas estruturados de formação docente que resultou das mobilizações que se seguiram às Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, do MEC (1992). Ele foi desenvolvido por organizações indigenistas e o movimento indígena local com apoio do Governo do Estado de Rondônia, no período de 1998 a 2004. Como seus antecessores e análogos no Acre e no Mato Grosso, ele nasceu do movimento de promoção de uma educação indígena diferenciada, multicultural e bilíngue na década de 1990, que teve como resposta, no estado de Rondônia, a formulação de uma política pública de educação específica para os povos indígenas. O Projeto Açaí habilitou cerca de 120 professores no Magistério Indígena para atuarem com alunos de 1ª a 4ª série do ensino fundamental.

Com a conclusão do Projeto Açaí em 2004 e graças à pressão de organizações indígenas, a pauta do acesso pleno e permanência de indígenas na universidade se materializou em março de 2007, quando professores e professoras indígenas Arara e Gavião encaminharam ao campus de Ji-Paraná da UNIR, a solicitação de implantação de um curso de graduação destinado à docência indígena, o que foi acolhido e depois tomou forma no que é atualmente a Licenciatura em Educação Básica Intercultural.

⁸¹ Uma versão parcial e preliminar do texto desta seção foi escrita para uma apresentação oral no seminário temático 9: “Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências” da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), realizado no dia 19 de maio de 2017 e do qual participei no âmbito das minhas atividades discentes do mestrado.

Segundo o projeto político-pedagógico do curso, este se baseia nos princípios da pluralidade cultural e no respeito à diferença o que “implica em estabelecer um diálogo entre saberes [e em] reconhecer a organização social, a língua, os processos de educação, a mitologia, a classificação do mundo e da natureza, aspectos ainda pouco estudados” (UNIR, 2008, p. 30). Sua matriz se divide em dois ciclos: o da Formação Básica (três anos), que habilita em todas as áreas do Ensino Fundamental, e o ciclo da Formação Específica que habilita a atuar nas áreas específicas do Ensino Médio. Esta habilitação pode ser definida pelo próprio aluno optando entre quatro ênfases que vão da Educação e Gestão Escolar à Ciência da Linguagem e Ciência da Natureza.

Há várias maneiras de pensarmos essa experiência, desde no nível de suas contribuições para efetivar o que está posto na lei, se fizermos uma análise enfocando na Licenciatura como esfera de política pública, até no nível das avaliações pedagógicas oficiais dos alunos que foram e são educados por professores egressos do curso. Mas há uma via de análise em que poucos têm se aventurado: debruçar-se sobre as reflexões de ordem conceitual e prática contidas nos trabalhos de conclusão do curso de licenciatura dos próprios professores indígenas. Dito de outro modo: revelar, discutir e relacionar as suas próprias reflexões a partir do diálogo entre regimes de conhecimento distintos. Mais ainda: fazê-lo de maneira não-maniqueísta, sem omitir as suas reflexões também críticas de seus modos de conhecer que possam eventualmente emergir de suas experiências acadêmicas. A pista para essa abordagem vem de nossos próprios interlocutores, como o professor Joaton Suruí:

[...] foram os constantes debates acadêmicos que realizamos na universidade nas etapas de formação da licenciatura em educação básica intercultural que nos abriu os olhos para os limites e possibilidades para a construção de uma escola indígena diferenciada. As reflexões foram tantas sobre as condições da escola indígena que cheguei ao final do curso com o desejo de recriar a minha escola (SURUÍ, Joaton, 2014, p. 39).

Se pensarmos que as matrizes que fazem a escola, ou a comunidade escolar, são o tempo, o espaço e as relações, então esses três eixos devem ser radicalmente repensados no caso de uma educação escolar indígena, pois estamos falando de concepções de tempo, de espaço e de relações marcadamente outras, como tenho argumentado desde o início. Por isso, optei por essa abordagem metodológica, de realizar uma leitura de trabalhos de conclusão de curso de nove professores paiteir a partir desses três eixos temáticos de análise: o tempo, o espaço e as relações. A seguir discuto cada um, às vezes separados para fins analíticos, mas sabendo que não há fronteiras entre eles.

Para exemplificar o eixo temporal, podemos analisar como alguns professores paiter elaboram, criticamente, a noção de *sequência didática* e suas consequências para a tarefa de *planejamento pedagógico*. Essas duas noções são bastante paradigmáticas nos pressupostos de conhecimento que funda a educação escolar de matriz euro-americana e por isso apresentam um bom rendimento para pensarmos a problemática em questão.

Na monografia de conclusão de curso de Gamalono Suruí (2015), vemos claramente uma autocrítica à falta de planejamento e emprego de uma sequência didática adequada em sua própria prática, assim como críticas suas semelhantes ao analisar os professores não-indígenas que atuam nas escolas da sua aldeia:

Na minha análise o meu planejamento tinha uma sequência lógica porque primeiro eu ensinava o alfabeto, palavras, frases e texto, era assim que eu achava certo, foi assim que eu aprendi a língua. Cada plano corresponde a um dia, eu não coloco a data porque eu faço antecipado e não sei o dia que vou dar esta aula, avalio hoje que o que eu ensino não dá para aprofundar em um dia. Depois no meu planejamento tinha, também, alguns assuntos mais voltados para realidade dos alunos (...). Percebo que há no decorrer do planejamento uma preocupação maior com questões sociais e culturais e a escrita de textos. O que observo que mudei é no aprofundamento dos conteúdos, compreendi que o conteúdo deve estar ligado a um objetivo e a avaliação. Então se um aluno não aprendeu ainda um conteúdo que planejei, tenho que continuar trabalhando até ele aprender (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 62).

Ao mesmo tempo, Gamalono também critica falhas na sequência didática e no planejamento de professores não-indígenas que atuam na escola da aldeia:

Percebemos que os registros do plano de aula estão desconectados não tem uma sequência lógica, nos 24 planos analisados não encontramos nenhuma atividade sequenciada e em muitos não há a data do dia que foi trabalhado. Não é possível perceber de qual série o planejamento se refere. Observamos que a professora utiliza planejamento do ano anterior, além disso utiliza os mesmos planos de aula para todas as escolas (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 74).

Ele o faz mobilizando autores comumente adotados nos cursos de pedagogia e nas licenciaturas não-indígenas, como Antoni Zabala (1998) e José Carlos Libâneo (1994). Sobre este último, Gamalono cita uma passagem, não por acaso, logo após a crítica à prática educativa da professora não-indígena:

Por essa razão o planejamento é uma atividade de reflexão acerca das nossas opções e ações; se não pensarmos didaticamente sobre o rumo que devemos

dar ao nosso trabalho, ficaremos entregues aos rumos estabelecidos pelos **interesses dominantes da sociedade** (LIBÂNEO, 1994, p. 222, *apud* SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 75 – grifo meu).

Percebemos então como o mesmo arcabouço teórico oferecido pela licenciatura intercultural indígena, neste contexto, e por causa de um processo reflexivo bastante apurado por parte dos professores paiter em formação, permite fundamentar tanto uma autocrítica quanto críticas a professores não-indígenas, mas a partir de uma leitura que insere a teoria na experiência concreta e específica da educação escolar indígena. Em poucos contextos se pode fundamentar tão bem a afirmativa de Libâneo sobre a importância do planejamento pedagógico como ferramenta de resistência contra os interesses dominantes da sociedade quanto naquele da educação escolar indígena. É essa leitura, legitimamente situada, que Gamalono revela.

Outro professor, Garixamá Suruí (2015), emprega a noção de planejamento pedagógico de maneira bem mais disruptiva e dinâmica, contando com a participação de seus alunos na definição e redefinição dos rumos de suas aulas e conteúdos. Gamalono também analisa a prática do colega a partir de estágio realizado em sua sala e nota que os alunos de Garixamá “falam sem parar e ainda perguntam a sua curiosidade de qualquer coisa que se passa pela cabeça” (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 52). Como exemplo, cita a curiosidade dos alunos de Garimaxá sobre “cabeça seca” e analisa a sua reação:

*Sodihg? Bote eya wayã ewa mayã? Professor? Você já comeu macuco?
Bote eya lat ikin gara koy mayã? Você já viu cabeça seca no mato?*

O professor quando é surpreendido por perguntas desta natureza, para a aula e responde ao aluno, mais ainda, conta alguma história relacionada a curiosidade do aluno, neste caso e ele parou, juntou todos os alunos de todos os anos e contou a história da cabeça seca, ensinando as regras para os alunos, neste caso explica que é por isso que não podem andar sozinho, por causa da cabeça seca que é um índio ruim (espírito) que mata gente (SURUÍ, Gamalono, 2015, p. 52).

Há na prática pedagógica de Garixamá uma premissa de que o planejamento das aulas se faz em diálogo com os próprios interesses dos alunos, o que o aproxima de correntes tidas como mais “alternativas” na matriz de educação escolar euro-americana (ou melhor, as aproximam dele). Ou seja, aqui o planejamento não é um sucessão temporal, com início, meio e fim marcados de maneira concatenada e linear. Por isso permite perguntas “sobre qualquer coisa” que são, não por acaso, justamente aquelas que têm mais capacidade de gerar conteúdos ligados ao cotidiano e à vida paiter.

Esse exemplo, aqui comentado intertextualmente, também revela uma formulação que sintetiza uma das grandes distinções entre os regimes de conhecimento de modos “selvagem” e “domesticado”: para os povos ameríndios, os saberes se dão *em relação* (GALLOIS, 2012). Por isso, é digno de nota a relativa ausência, nos trabalhos de conclusão dos professores paiter, de reflexões e análises êmicas sobre as relações entre os alunos e os professores e destes entre si. Talvez essa não seja uma questão objetificável para os Paiter nesse registro da licenciatura, pela forma como se relacionam fora da sala de aula, ou é fruto de uma concepção que vê a instituição escolar de maneira mais estratégica ou instrumental e que, por isso, prescinde de uma leitura crítica tão marcada dessa questão, como é comum nas discussões e análises oferecidas pelos cursos de pedagogia. Tanto é comum que um dos movimentos mais destacados nos mundos euro-americanos de contestação do modelo “convencional” de escola é o de *whole-child education* ou *educação integral* como é chamado no Brasil. Trata-se de uma concepção que promove uma atenção para a educação da criança e do jovem em sua integralidade, isto é, em todas as suas dimensões: cognitiva, física, emocional, social, simbólica, e que enfatiza a importância de se cultivar relações com intencionalidade pedagógica.

Vejamos, por exemplo, como Joaton Suruí formula o objetivo de uma das disciplinas específicas do modelo de escola verdadeiramente paiter que ele busca construir a partir da obrigatoriedade de se relacionar com os mais velhos para alcançá-lo:

Cosmologia indígena: A cosmologia Paiter quase não foi explorada por nós professores indígena, temos poucos relatos a respeito. Essa disciplina será trabalhada em princípio por meio de pesquisas, para obtermos os conhecimentos dos mais velhos sobre esse tema. Como o paiter via o cosmo antes do contato? Esse será o questionamento chave dessa disciplina (SURUÍ, Joaton, 2014, p. 55).

A mesma necessidade do cultivo das relações se mostra na descrição de Gamalono Suruí sobre a estratégia que ele emprega nas aulas para ensinar a mitologia e a língua paiter a partir da participação dos mais velhos e dos pais. Os limites espaciais escola-aldeia se rompem, assim como os limites etários entre os alunos:

Para conseguir trabalhar, dentro da expectativa dos pais, antes de ir pra sala de aula o conteúdo deve ser pesquisado com os mais velhos da aldeia, às vezes chamo os velhos também para sala, onde vai contar o mito do Paiter para os alunos transcreverem, neste caso acontece uma aula de interdisciplinar e com todas as turmas, nestes casos durante a leitura de

tradução usamos língua portuguesa e tanto também na língua materna (SURUI, Gamalono, 2015, p. 60).

Como já discutido (cf. *supra* cap. 2), na organização social paiter, os quatro clãs (Gamep, Gamir, Makor e Kaban) se estruturam em duas metades: floresta e aldeia (e que articulam, por extensão, outros pares de oposição como arte/casa e caça/roça). Antes do Contato, essas duas metades se alternavam anualmente: durante a época de seca metade dos Paiter vai morar na clareira, o *mehtareda*, por aproximadamente seis meses em que eles se ocupam das artes (manuais e verbais) e dormem nos tapiris. Essa é a metade do mato, que está ligada à caça e à coleta. A outra metade, chamada de *íwai*, está ligada à roça e à comida, e continua morando na aldeia (MINDLIN, 2006). Em seu trabalho de conclusão do curso de licenciatura, o professor Joaton Suruí escolheu tratar da relação entre o *mehtareda* e o conhecimento, por reconhecer neste a forma própria dos Paiter organizarem e trocarem seus saberes:

Na realidade *metar et ah* era a forma de educação tradicional para meu Povo Paiter Surui. Este espaço acontecia de tempo em tempo onde era repassado de geração a geração o conhecimento aos membros das famílias. Era o local onde se ensinavam aos filhos a confeccionar os artesanatos, trabalhar, caçar, pescar, guerrear e coletar os frutos da floresta. No *metar et ah* era onde as pessoas aprendiam e eram preparadas para os saberes da nossa cultura. Era neste espaço que aprendíamos respeitar ao próximo para também ser respeitado. Desta forma todos os membros da comunidade passavam pelo *metar et ah* para receber a formação cultural (SURUI, Joaton, 2014, p. 35).

Isso revela a centralidade da organização espacial, segundo regras claras de parentesco, para a produção e circulação de saberes bem como as suas dimensões temporais e relacionais. O *mehtareda* aglutina assim o espaço-tempo-relação fundamental para que os saberes que organizam a vida social paiter circulem e proliferem:

[...] o tempo da escola indígena deve ser utilizado de forma variada, dependendo da atividade mais adequada ao momento dos alunos e da vida comunitária - cantar, jogar, construir uma casa, fazer uma reunião, planejar atividades comunitárias [...]. Assim deve se ter uma flexibilização do uso desse tempo na escola indígena. Há, também, um respeito à ordenação geral do tempo que rege mais amplamente sua comunidade indígena: as atividades de concentração e dispersão (viagens, caçadas coletivas), as atividades agrícolas, os mutirões, os ciclos rituais e cerimoniais (SURUI, Joaton, 2014, pp. 48-49).

O modelo dominante de escola euro-americana a que estamos todos sujeitos cerca os espaços, fraciona os tempos, rompe as relações e domestica os corpos. No entanto, o que as reflexões e as práticas dos professores paiter revelam é uma busca intencional de diálogo a partir de regimes de conhecimento distintos. Uma busca por recriar espaços de troca de saberes não *apesar* da escola, mas *a partir* dela e que, por isso, tem o potencial – como algumas das experiências aqui descritas buscam indicar – de redefinir os pressupostos em que se funda o modelo dominante de escola. Esse mesmo princípio opera no interior da própria lógica da licenciatura intercultural indígena, e por isso muitos chefes paiter criticam o seu modelo pois ele exige que os professores em formação passem longos períodos de tempo fora da aldeia (RIOS, 2007, p. 67). Ao contrário, eles defendem mais tempo de dedicação em seu próprio local de origem para que possam privilegiar o aprendizado a partir da experiência dos mais velhos, crítica que se alinha com aquela contundente de Ailton Krenak (cf. *supra* cap. 2, p. 101). Tanto é que, enquanto o modelo da licenciatura não muda, muitos dos alunos paiter decidem tratar como tema de seu trabalho de conclusão de curso as trajetórias de vida e memórias dos Paiter tal qual contadas pelos mais velhos, especialmente seus próprios pais, tios ou avós.

Essa questão do lugar, aliás, é talvez a questão mais central a esse amplo debate sobre os encontros e desencontros entre modos de conhecer distintos. Em meio a toda essa profusão de projetos de políticas culturais paiter, literalmente todos são marcados explicitamente por essa variável. Inclusive, com poucas exceções, como o Museu *Paiter A Soe* (discutido a seguir) e, evidentemente, as políticas que têm por cenário a própria escola, trata-se de um lugar fora da aldeia, evidência clara de que o estatuto do *mehtareda* segue em operação, mesmo com todas as mudanças trazidas pelo Contato. No limite, é como se cada uma dessas clareiras (*meh*) fossem uma “escola”, no sentido e na sua manifestação paiter. As pistas para essa constatação já estavam ali, há quase 40 anos, nos *Diários da Floresta* de Betty Mindlin:

Juntando-se em torno do pajé Imapob, todos passaram a colher amendoim, como numa grande comemoração. O ritmo era bem lúdico. (...) De repente, Imapob começou a fazer um discurso, deu uma aula magna. (...) Todos cessaram qualquer movimento e encostaram-se nas enxadas, ouvindo-o com atenção. O tema era os tempos antigos (...). O discurso de Imapob é a história do mundo e do povo indígena, como foram criados, quais os costumes de casamento, proibições, regras de alimentação. Todos estavam presos à sua fala, embevecidos, crianças e adultos igualmente, um povo cimentado pelo ensinamento comum, a escola da roça (MINDLIN, 2006, pp. 19-20).

A relação de povos indígenas com a educação escolar é um tema amplo e já retratado por diversos ângulos anteriormente⁸². Busquei aqui tratá-lo a partir dos modos de conhecer, tal como eles me foram revelados nos fazeres das políticas culturais criadas pelos Paiter. Aprendi que a educação escolar oferece a eles a oportunidade de selecionar e experimentar elementos diacríticos que os ajudam a pensar, reflexivamente, sobre o que fazem deles quem são. Por isso, ao contrário de Cohn, para quem o predomínio da concepção de “cultura” na escola e na licenciatura indígenas é motivo de lamento e preocupação, pois ameaçaria a cultura (sem aspas) de ser “escanteada e sucateada” (CESARINO; CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 316), não me parece que, no caso paiter, isso signifique necessariamente uma ameaça para a cultura em si (sem aspas), justamente porque eles têm muita clareza de que é precisamente essa a potência do modelo-escola do branco: decifrar o mundo dos brancos e, a partir dessa compreensão do(s) outro(s), compreender melhor a si mesmos⁸³. Os trabalhos de conclusão de curso de licenciatura intercultural indígena, que acabamos de discutir, demonstram como essa formação se configura também enquanto prática reflexiva dos seus modos de ser e fazer, ontem e hoje, e, por isso, tem “efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que [ela] reflete – cultura, no caso – quanto sobre as próprias metacategorias” utilizadas para definir e pensar a cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 363).

Tudo nos leva a crer que a potência da escola – e das demais políticas culturais e suas lógicas, de que os Paiter se apropriam cada vez mais e melhor – é a de revelar tanto conflitos ontológicos e epistemológicos (entre os *paiterey* e os *yaraey*), quanto desentendimentos conceituais e interpretativos entre as gerações paiter, e, em ambos casos, “processá-los” criativamente na busca por vislumbrar futuros possíveis. É nessa chave, de preparar sobretudo as novas gerações para futuros em que não precisem deixar de ser quem são, que uma nova modalidade de políticas culturais passou a também ser criadas e manejadas pelos Paiter: trata-se das políticas de patrimonialização e salvaguarda.

⁸² Referir-se a Lopes da Silva (1999) para um apanhado geral da contribuição pioneira ao tema feita pelo MARI (Grupo de Educação Indígena da USP).

⁸³ No artigo de Dominique T. Gallois que encerra o livro *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (CESARINO; CARNEIRO DA CUNHA, 2014, pp. 509-517), a autora chama a atenção, como eu também busco fazer aqui, para as experiências fecundas de tradução e apropriação da escola, seguindo os interesses e objetivos de cada coletivo indígena, e não apenas um apanhado geral e crítico sobre os efeitos indesejados da escolarização entre os povos indígenas. Ou seja, a postura deles tem sido muito mais no sentido não de negar os problemas do modelo-escola, mas de tornar esses problemas produtivos (*idem*, p. 511).

5.3 Políticas patrimoniais: *Paiter A Soe*, Memorial do Contato e Acervo Oral

5.3.1 Museu *Paiter A Soe* e o Memorial do Contato

Para construir uma casa paiter é preciso conhecer o material necessário, saber onde encontrá-lo na mata e como extraí-lo, além de dominar as suas técnicas de construção. Isso envolve um conjunto de saberes que só os mais velhos detêm. Ao mesmo tempo, saber onde construir, com que orientações espaciais e ordenação territorial, requer o domínio de saberes ligados ao território, às regras de parentesco e à história de constituição dos grupos agnáticos. Trata-se, portanto, de um conjunto de feixes de saberes bastante diversos e complexos que, se fossem transportados para um suporte tipicamente curricular do modelo-escola, demandaria mobilizar várias disciplinas diferentes e relacioná-las de maneira prática. Ciente do potencial estratégico que um diálogo interdisciplinar e entre regimes de conhecimento assim teria, tanto para “indigenizar” a escola quanto para fomentar os saberes “tradicionais” paiter, o professor Luiz Weymilawa Suruí, da Escola Sertanista José do Carmo Santana na aldeia Gamir (linha 14), desenvolveu um projeto didático em torno, precisamente, da casa paiter. Ele chamou o projeto de “*Lap Gup*” que ele traduziu em português por “nossa casa, nosso lar”. O nome é uma versão adaptada do termo *labgup*, na grafia recém normatizada do paiter, que literalmente significa o diminutivo de casa, traduzindo-se comumente por “casinha” ou “maloquinha”.

O projeto surgiu a partir da sua pesquisa de conclusão de curso de licenciatura intercultural na UNIR, demonstrando, mais uma vez, como o curso, apesar de várias de suas limitações, oferece a oportunidade tanto para a reflexão crítica quanto para a agência criativa de seus estudantes. A inspiração veio do próprio trabalho em sala de aula, com seus alunos do 6º ao 9º ano das disciplinas de História e Geografia, mas a motivação de fundo sempre foi o impacto de sentir na pele o quanto os Paiter estavam “perdendo coisas importantes da nossa cultura”, segundo relatou Luiz. Ele se refere à forma como o Contato alterou profundamente o modo de vida, antes marcado pela grande mobilidade da população que depois passou a ter residência fixa dentro da Terra Indígena. Das casas tradicionais, cobertas de palha, os Paiter passaram a morar em residências de madeira previamente ocupadas pelos colonos assentados pelo governo federal ou construídas posteriormente pela FUNAI. Ainda assim, quase todas as casas nas aldeias possuem um tapiri ou conjunto de tapiris anexos, também feitos de colunas de madeira e coberta com palha, lembrando assim alguns dos materiais das casas tradicionais.

Por isso, o primeiro passo foi o de consultar os mais velhos para aprender como construíam suas casas no Tempo da Floresta. A partir dessa escuta, Luiz propôs uma discussão conceitual com seus alunos, mobilizando e relacionando tanto conceitos paiter, como o de terra/território (*garah*), lugar, paisagem e aqueles supostamente análogos nos livros didáticos de Geografia. Em seguida, eles situaram esses conceitos em diálogo no território concreto da aldeia, confeccionando um mapa de toda a aldeia e depois analisando cada um de seus espaços. Alguns dos anciãos ajudaram os alunos a desenhar trajetórias, através de linhas de diferentes padrões (pontilhado, setas, curvas, etc.) para indicar os principais eventos que marcaram as suas trajetórias e de suas famílias. Isso permitiu aos alunos “reconhecer seus vínculos ancestrais”, nas palavras de Luiz. Etapas seguintes incluíram a elaboração de croquis sobre o território paiter, a organização de falas abertas de alguns sabedores sobre a arquitetura das casas paiter e os tipos de moradia, assim como aulas práticas na floresta para busca e pesquisa dos materiais. Esse processo todo, que durou cerca de três meses, culminou na construção de uma maquete de *labgup* e uma pesquisa que trouxe a relação de utensílios e artefatos tipicamente usados no espaço doméstico. Tudo isso foi registrado em textos e desenhos produzidos pelos alunos e então apresentado, ao final, para todos com a participação dos mais velhos da aldeia.

Luiz entende que o projeto transformou a relação dos jovens com o território que eles ocupam, assim como o ajudaram a construir melhor a sua “própria identidade indígena”. Os velhos se sentiram também bastante valorizados e aprovaram o seu trabalho, como me foi relatado por alguns deles. Os problemas começaram a surgir quando o Luiz teve a ideia de torná-lo um projeto mais permanente para que essa experiência inicial de sucesso pudesse gerar ainda mais frutos. A forma que ele encontrou para tal foi dando vida à maquete: ele construiu uma *labgup* de fato na aldeia, logo adjacente à escola, para abrigar os artefatos típicos da casa paiter e também servir de espaço de aprendizagem continuada. Ele deu-lhe o nome de Museu *Paiter A Soe*⁸⁴. Para entender essa dinâmica, bastaria retomar a discussão sobre os pressupostos que orientam os modos de conhecer paiter, assim como algumas de suas formulações conceituais mais importantes, como a suspensão espaço-temporal do *mehtareda* como condição para a circulação de saberes e a reprodução de modelos perfeitos como critério para o domínio de habilidades, dentre outros. Mas aqui também é necessário

⁸⁴ *So* é um termo indefinido utilizado em vários contextos e de categorização complexa. Para uma discussão pormenorizada a respeito, ver Yvinéc (2011, p. 450). No plural é grafado normalmente como *soey*, embora por algum motivo o Luiz tenha registrado sem o “y”. O termo *soey* é utilizado, inclusive, para designar os espíritos xamânicos. Já o “a” é um pronome possessivo. Uma tradução possível, nesses termos, seria “Museu das nossas coisas” ou “Museu das coisas da gente”. A tradução que Luiz empregou na versão em português do texto do projeto foi “Coisas de Paiter”.

aprofundar-se nos sentidos nativos da *labgup* para entender melhor as motivações por trás da resistência de alguns anciãos à ideia de um museu-escola dentro de sua aldeia.

Com a morte de um indivíduo, seus familiares próximos, consanguíneos ou afins, constroem às pressas uma pequena oca (*labgup*) com cerca de quatro metros de comprimento do lado de fora da aldeia, sobre o que era o seu território: em geral uma antiga clareira ou o início da sua trilha habitual de caça. O corpo é envolvido em sua rede para levá-lo a esta cabana. Na rede são colocados, junto ao cadáver, todos os seus bens importantes, ou seja, aquilo que define a sua individualidade – o arco – e a sua “riqueza” – colares, flechas, ferramentas metálicas; os outros bens são tipicamente queimados (MINDLIN, 1985). Assim equipado e embalado, o corpo é enterrado no interior da pequena cabana, a rede é coberta com uma esteira de palha chamada *akape* e a sepultura é decorada com um pequeno túmulo. A *labgup* também aparece nas descrições sobre a reclusão ritual (*amanortê*). Esta se define sobretudo pela evitação do contato visual e tais confinamentos são necessários depois de uma série de eventos, sendo bastante clássicos na Amazônia indígena: nascimento, menarca, luto, assassinato, doença e acidentes. Todos esses eventos remetem, direta ou indiretamente, a situações de fraqueza. Estas reclusões têm lugar ou em uma *labgup* na floresta a poucas centenas de metros da aldeia, no caso de reclusões maternais por nascimentos, ou em quartos (*akapeab*) montados na própria casa usando as esteiras de palha *akape* fixadas verticalmente (YVINEC, 2011, p. 89). A reclusão pode também se dar simplesmente pela permanência em posição deitada na rede em casa para os casos dos pais de recém-nascidos, os doentes ou para aqueles que matam alguém.

Portanto, se esses são dois contextos etnográficos principais em que uma *labgup* é construída e empregada, vê-se de onde partiu a motivação primeira do projeto do professor Luiz, de fazer frente à “perda cultural”, já que o termo, por se relacionar ao universo doméstico, mas também a esses outros eventos marcantes da vida paiter, tem em si o potencial de gerar discussões mais amplas sobre o seu modo de vida. Essa seguiu sendo a motivação quando ele resolve dar corpo ao museu enquanto um museu-escola. Ele foi inaugurado no dia 19 de julho de 2016 e passou a ser registrado como uma instalação cultural oficial do estado de Rondônia. O museu expõe um acervo permanente de painéis de barro, cestos diversos, arcos e flechas, plumárias, adornos corporais diversos, dentre outros artefatos e utensílios que permitem aos visitantes conhecer um pouco da vida cotidiana e da história dos Paiter. Segundo material distribuído para a inauguração, o museu leva a comunidade a “refletir sobre a relação do modo de vida passado e presente, as principais mudanças ocorridas, buscando alternativas de sobrevivência sociocultural”. Para Luiz, é um lugar onde

ele pode mostrar as artes manuais de seu povo além de “contar nossas histórias e interagir de forma positiva com a sociedade envolvente, desmistificando preconceitos e divulgando nosso patrimônio cultural”. Na inauguração, houve visitas guiadas, apresentação de músicas e narrativas paiter, competição de arco e flecha e confecção de pinturas corporais.

No período de pelo menos 6 meses que se seguiu à inauguração, o museu foi destaque na imprensa local e depois recebeu reconhecimento nacional quando Luiz tornou-se finalista do prêmio Educador Nota 10, como já mencionado. Isso atraiu um bom número de visitantes e até contribuiu na renda de algumas famílias que aproveitavam o movimento para comercializar suas artes manuais. Mas o indício mais forte, para Luiz, de que ele estava no caminho certo era o despertar da vontade, da *volição*, como vimos, de alguns jovens que agora verbalizavam que queriam aprender mais sobre o seu povo. “Depois do projeto, decidi pesquisar sobre as pinturas corporais. Quando recebemos visitantes, explico o significado delas e pinto o rosto dos turistas”, conta Oyeti Suruí, de 16 anos.

Crianças na entrada do Museu *Paiter A Soe* (Foto: Luiz W. Suruí).

Crianças em oficina dentro do Museu *Paiter A Soe* (Foto: Luiz W. Suruí).

Mas porque Luiz escolheu uma construção empregada, dentre outros, em rituais funerários e de reclusão para um projeto de museu? Em que medida essa escolha se relaciona com um entendimento conceitual do museu, e de sua finalidade, nos seus moldes euro-americanos? Em sua resenha da autobiografia de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015), Cesarino (2014) relembra uma passagem em que o xamã yanomami reflete sobre os museus. Ao discutir com seus anfitriões em Paris durante a visita a uma coleção etnográfica, Kopenawa se perguntava quando seu próprio povo seria coletado e exposto em vitrines de vidro. Como pergunta Cesarino (2014, p. 210): “O que acontece quando esse pano de fundo ontológico [yanomami] encontra outro obcecado pela materialidade molar/extensiva e, acima de tudo, por seu valor?”.

A preocupação de Davi Kopenawa pode ser evidenciada no seguinte comentário sobre adornos corporais levados pelos brancos e que, originalmente, pertenciam aos seres aquáticos: “se damos aos brancos nossas braçadeiras de mutum (...) para deixar que tudo seja trancado nas suas casas ou nos seus museus, aos poucos perderemos nossa beleza e nos tornaremos maus caçadores” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 429). Claro que, no caso paiter em questão, trata-se de um museu dos próprios indígenas construído em suas terras, ainda assim, não surpreende que alguns anciãos mostrem-se céticos de que o modelo adotado, baseado na premissa de uma museologia tipicamente euro-americana, consiga dar conta do propósito que originou tal empreitada, o de *continuidade*, expresso sempre de maneira tão acentuada nas falas de muitos paiter.

Na comparação com alguns museus indígenas pioneiros no Brasil, como os museus comunitários Bororo de Meruri e o Xavante de Sangradouro, vê-se que a motivação dessas experiências, ao contrário do caso paiter, partiu da constatação de que artefatos seus estavam sendo exibidos em museus estrangeiros. Eles surgem, assim, inicialmente com o propósito de recuperar os seus acervos e por isso tiveram de conceber suas próprias versões de museus para abrigarem os objetos “repatriados”. Isso, aliás, é um movimento comum nas primeiras experiências indígenas de patrimonialização, como já foi observado por alguns autores (ANDRELLO, 2012; MARTINI, 2012). Com o tempo, esses espaços foram ampliando seus usos e potencialidades para muito além da natureza estática do modelo museológico ocidental dominante, constituindo-se em verdadeiros espaços comunitários (BRANDÃO, 2003). O museu *Paiter A Soe* já nasce com essa perspectiva, por ser fruto de uma experiência pedagógica. Seu idealizador o concebeu como promotor de uma educação não-formal, mobilizando a comunidade da aldeia em torno da aprendizagem e circulação dos saberes necessários para produzir as artes manuais presentes em seu acervo.

No caso xavante, em particular, vale adicionar que embora feito em alvenaria, no interior do museu há uma pequena oca construída com os materiais tradicionais, buscando seguir os modos de confecção dos mais velhos. Isso é bastante próximo da “pequena oca” (*labgup*) do Luiz Weymilawa, que parte da inspiração do *mehtareda*, ao decidir erguê-la para receber o acervo. Entretanto, Luiz a constrói justo ao lado da escola dentro da aldeia, o que não se alinha com um dos pressupostos do *mehtareda* que é a suspensão espaço-temporal como condição para a circulação de saberes específicos (*kobamne*). Esse é um dos motivos pelos quais o seu tio, Gasalab, entende que há equívocos no projeto de seu sobrinho. Embora o Luiz tenha explicitamente indicado que os anciãos foram consultados – e foi assim, de fato, que tudo começou – alguns velhos se queixaram que eles não foram ouvidos. Tudo que estudamos até agora leva a crer que o desentendimento nasce de uma disjunção de expectativas: enquanto o Luiz e seus alunos sentem que souberam ouvir os mais velhos ao perguntar sobre suas histórias, sobre como eram as casas antigamente, os artefatos e utensílios que as compunham, etc., os mais velhos tinham a expectativa de que, uma vez materializada a *labgup* tradicional, os seus modos de feitura seriam igualmente adequados e seguiriam suas orientações. Em outras palavras, a consulta aos velhos partiu da premissa de que as suas contribuições se limitariam a conhecimentos de conteúdos e não, necessariamente, aos modos pelos quais tais conteúdos são tanto adquiridos quanto mobilizados para a produção e a reprodução de suas vidas. A escolha de Luiz por um projeto de museu carregou com ele o enfoque na materialidade que era, justamente, o que menos importava aos olhos dos mais velhos.

Entre os Djeoromitxi, um projeto baseado em direitos culturais e que também previa, dentre outras ações, a construção de uma “maloquinha”, produziu, entretanto, efeitos bem mais perigosos. A pesquisadora Nicole Soares-Pinto, que estudou esse processo, conta que a tentativa de reproduzir um modelo de maloca que seguia vivo apenas no pensamento dos mais velhos, produziu uma construção longe do que poderia ser considerada uma cópia à altura do original. Uma vez finalizada, duas mortes ocorreram: de um dos anciãos e antes disso, de seu neto, um jovem que participou da construção. Elas foram atribuídas à recriação dessa maloca, uma vez que estavam lidando com a casa dos espíritos que os teriam seduzido (SOARES-PINTO, 2014). Essa atribuição desencadeou uma série de outras consequências, desde a rápida ação dos pajés para prevenir novos efeitos negativos fruto do afrontamento dos espíritos, até a necessidade de rever os usos originalmente planejados para a maloquinha, dentre outros efeitos que não cabe aqui reproduzir. O mais marcante, porém, foi a constatação da mãe do jovem falecido, que disse à pesquisadora: “A maloquinha só acabou de espalhar os

espíritos que chegaram com a escola” (*idem*, p. 280), revelando assim, segundo a autora, a potência perigosa da alteridade que essa ponte entre passado e presente, indígena e branco, produziu.

Gaami, da mesma geração dos pais de Luiz, partiu do mesmo anseio e desejo de salvaguarda e também encontrou, como solução dialogada a partir do que possibilita a lógica das políticas culturais dos *yaraey*, a criação de um “museu”, mas, justamente por ser de outra geração e por ter vivido o Tempo da Floresta, ele carrega *dentro* dele o pensamento e o saber-fazer paiter (os saberes *agõakobamne*) e assim pôde partir do mesmo ponto inicial, mas chegar em um lugar quase inverso. Esse lugar é o Memorial do Contato. Trata-se de um espaço com uma grande maloca rodeada de outras pequenas estruturadas como centro de convivência, a serem construídas em uma clareira na floresta que tomou conta da região que antes era a antiga aldeia palco do primeiro Contato em 1969, chamada *Nambekó-dabadakibá* (“o lugar onde o facão foi pendurado”). Seguindo o valor da reprodução de modelos perfeitos, Gaami quer que as malocas sejam exatamente iguais à época do Contato e para isso tem que buscar uma palha específica para fazer a cobertura que só se encontra na região da lagoa, uma região próxima à aldeia velha, seguindo o curso do afluente do Rio Branco que corta todo o território makor. A meta é inaugurar o Memorial em 2019, para marcar os 50 anos do Contato. Gaami já está em conversas com o escritório regional da FUNAI em busca de apoio financeiro, assim como com potenciais parceiros nacionais e internacionais. Como já adiantado (cf. *supra*, p. 79), o acervo se baseará sobretudo nas fotografias de Jesco von Putkamer, que registrou o Contato e os eventos imediatamente seguintes, e as de Betty Mindlin, que, a partir de 1978, acompanhou por décadas os Paiter, como etnóloga e aliada em suas lutas.

As diferenças em relação ao projeto do Museu *Paiter A Soe* são claras. Ao invés de guardar o retrato de uma imagem fixa de um tempo que já não volta mais, Gaami quer cultivar a memória de um encontro que ainda rege o presente e o futuro dos Paiter. Ao invés de montá-lo dentro da aldeia, Gaami planeja fazê-lo em uma clareira, como é próprio do *mehtareda*. Ainda segundo seus preceitos, o foco será na convivência, na oportunidade do encontro (e de novos encontros) que só pode nascer com o tempo, por isso a previsão de ter malocas para acolhida e hospedagem mais longa, ou seja, bem diferente da ideia de uma visita pontual a um espaço fechado, delimitado. A escolha de Gaami por tematizar o próprio Contato, esse encontro, digamos, que originou todos os outros encontros, enuncia a coerência com seu projeto mais amplo de resistência: o entendimento de que o Contato jamais é, nem deva ser, superado. Já que, retomando a afirmativa que Ailton Krenak compartilhou

comigo há muito anos, “o Contato é um trauma do qual os índios jamais se recuperam”, ou, como articulou Manuela Carneiro da Cunha, é “um drama que se entende em qualquer época”, então que ele siga vivo, enquanto memória e experiência, e que siga pautando as interpretações e as escolhas que os Paiter fazem a partir desse encontro. É o que Gaami parece querer dizer, desde o *Pawētigah* (“o lugar do Contato”) e agora com o Memorial do Contato, para os seus e para todos nós, os *yaraey*, assim devidamente incluídos em seu programa de salvaguarda.

Tanto é assim que a sua interpretação dos acirrados e tensos conflitos territoriais atuais (exploração ilegal de madeireiros, garimpeiros, dentre outros) se dá na mesma chave da tensão imediatamente anterior ao Contato, como se fosse uma história que se repete indefinidamente:

Vocês brancos falam, “o que passou, passou”. Mas desde que começou esse mundo [pós-Contato], o que passou não passa, não passou. É uma luta sempre, não tem felicidade, não existe, só tem sofrimento e dor. Cresci sem pai, sem irmão, largado, sem cuidado. Pensei que teria felicidade casando com muitas mulheres, tendo muitos filhos, mas tudo é sofrimento, preocupação. (...) A demarcação não acaba nunca, a luta não passa, tem a segunda demarcação agora.

(...)

A noite serve para enganar a gente. Cada dia que nasce de novo, o sol nasce no mesmo lugar sempre, mas a gente acha que vai nascer algo novo. Não vai, é sempre igual.

A ideia de uma “segunda demarcação” é uma referência à necessidade urgente de uma nova união do povo Paiter, para além das rivalidades entre os clãs, assim como ocorreu durante as lutas e mobilizações pela demarcação de seu território. Na ocasião, cerca de 30 guerreiros de clãs diferentes (de um total de cerca de 300 pessoas que sobreviveram) se uniram para resistir ao extermínio e defender seu direito de existir. Embora muitas áreas tradicionalmente ocupadas tenham ficado de fora do traçado oficial final, a demarcação permitiu a segurança territorial mínima para que a população se recompusesse e voltasse a crescer. Entretanto, essa “primeira demarcação” não permitiu, segundo Gaami, o usufruto do que há *debaixo* da terra. Então é agora uma revisão vertical e não horizontal, digamos, que eles buscam. Isso inclui uma série de estratégias políticas que pude conhecer e até presenciar em campo, pelo lugar central que ocupa em suas preocupações, mas que a sua relação apenas tangencial ao tema, bem como a ausência de espaço aqui não me permitem desenvolver. A título apenas indicativo, trata-se, sobretudo, da busca por caminhos jurídicos que os permita

explorar economicamente e de maneira sustentável seus próprios recursos, expulsando assim invasores e atravessadores.

E este é apenas um dos vários desafios atuais que demonstram, para Gaami, como *o que passou nunca passa*. Ao final da conversa em que este tema surgiu, ele resolve me contar a história de um beija-flor que apaga sozinho um fogo enorme que tomou conta de quase toda a floresta, apenas com as poucas gotas de água que consegue carregar no bico em cada nova investida⁸⁵. Nesse momento ele se emocionou e me disse, chorando: “Eu sou como o beija-flor”. E então prosseguiu: “Depois veio a Betty [Mindlin], o Apoena [Meirelles], você hoje, tentando fazer alguma coisa para melhorar também”. Eu pergunto a ele: “Mas e se formos milhões de beija-flores?”. “Ainda assim a gente não conseguiria apagar o fogo”, ele responde. Eu retruco: “Mas é da nossa natureza tentar apagar, mesmo sabendo que nunca se apaga, não?”. “*Iyé* [é isso mesmo], se eu sei que fiz a minha parte, tenho satisfação”, arremata.

Essa imagem do beija-flor, com sua mensagem sobre o poder das pequenas ações quando tomadas em conjunto, poderia bem servir de metáfora para o último projeto cultural, também de patrimonialização, que proponho discutir: um acervo de toda a arte oral paiter.

5.3.2 Acervo Oral Paiter e livro “Histórias do Começo e do Fim do Mundo”

Desde pelo menos 2007, o professor Joaton Suruí, em parceria com o professor Uraan Suruí, vem pesquisando a língua e a trajetória paiter tendo por base o registro e sistematização dos conhecimentos de Gakaman e Gasalab Suruí. Esse trabalho já resultou em algumas produções, todas escritas em versões bilíngues paiter-português: o livro “História do clã *Ĝapĩr* e o Mito do Gavião Real” (2011), a cartilha escolar “O tempo da floresta” (2012) e o glossário “*Paiter e por ah etĩg*”. Em 2010, o também jovem professor Luiz Weymilawa se uniu à equipe e juntos eles têm liderado a criação e condução da maioria das políticas culturais do clã Gamir.

Para realizar esse levantamento dos saberes, eles buscaram financiadores submetendo, através da Associação do Clã Gamir, um projeto de normatização e construção coletiva da escrita da língua paiter, que compreendia uma série de oficinas, sob a condução da linguista Anna Suely de Arruda Cabral, da Universidade de Brasília (UnB), e com a participação da

⁸⁵ Como não havia menção a uma narrativa similar no registro dos mitos recolhidos na literatura sobre os Paiter, eu imaginei que pudesse ser alguma história de inspiração bíblica ou compartilhada pelos adventistas, mas descobri depois que se tratava de uma narrativa bastante conhecida, tendo tornado-se quase um *clichê* para falar do poder transformador das pequenas ações individuais quando tomadas em conjunto. Eu cheguei até a perguntar para o Gasalab se ele conhecia alguma história assim na mitologia paiter e ele me garantiu que era uma “história de branco que o Anine [Gaami] gosta”.

antropóloga Betty Mindlin, da pedagoga Laíde Ruiz (da SEDUC de Rondônia), da musicista Magda Pucci e de todos os professores indígenas das escolas paiter.

Oficina do Acervo Oral na sede do Fórum Paiter em 2007 (Foto: Magda Pucci *apud* PUCCI, 2009).

O foco em um esforço de normatização, ou seja, na elaboração de um dicionário a partir da discussão sobre as diversas grafias existentes com vistas ao estabelecimento de normas facilitadoras da unificação da escrita, foi uma escolha baseada na realização de que a compreensão mais profunda da estrutura da língua era condição fundamental para qualquer empreitada ligada aos saberes paiter. Essa constatação não foi fortuita, mas sim o resultado de um longo trabalho conjunto levado a cabo de 1982 a 1997 entre a antropóloga Betty Mindlin e diversos sabedores e narradores paiter, como Gakaman, Dikboba, Perpera, Marimop, Kokô, Itabira, dentre outros. Esse trabalho hoje faz parte do grande Acervo *Arampiã* que reúne ademais as narrativas e cantos de muitos outros povos como os Gavião-Ikolen, Tupari, Macurap, Jabuti, Arikapu, Ajuru, Kanoé, Kampé, Zoró, Arara, Sateré-Mawé e Tremembé. Parte desse material, principalmente as narrativas, foi traduzida por Mindlin, junto aos indígenas com quem vem desenvolvendo projetos e oficinas de educação e literatura há muitos anos. O componente paiter do acervo compreende cerca de 400 arquivos armazenados em 50 CDs e cerca de 60 horas de reprodução com narrativas e músicas de vários gêneros. A este foi acrescentado, como fruto das oficinas realizadas entre 2004 e 2007 no contexto do projeto Acervo Oral Paiter, um conjunto de outros 398 arquivos sonoros relativos a 220 cantos de vários gêneros e 150 narrativas (PUCCI, 2009, p. 61).

A esse esforço que nasceu em 1982 se seguiu um longo processo educacional destinado a formar professores indígenas e a criar uma escrita e livros em língua nativa, do qual o já abordado Projeto Açaí é um de seus resultados mais marcantes. Os jovens Joaton, Luiz, Uraan, dentre muitos outros, foram todos formados nesse processo. Portanto, o rico arcabouço de artes orais paiter coletadas, registradas e cuidadosamente traduzidas em versões em português ao longo de mais de 20 anos, encontrou finalmente, nos ouvidos e nos pensamentos de jovens paiter agora versados no *entresaber*, sua condição de fruição, vivacidade e, com isso, reinvenção:

A leitura em voz alta, na língua, dos textos escritos pelos Suruí durante a oficina no terceiro dia foi outro instante especial. Os professores Suruí liam as páginas escritas, seguiam uma ortografia consensual entre todos, mas falavam com a entonação, gestos, onomatopeias semelhantes às do narrador original, gravado 20 anos antes, um narrador anterior ao contato, que não conhecia as letras nem falava português (MINDLIN, 2016, p. 84).

Segundo o relato da própria Betty Mindlin, que acompanhou esse trabalho, eles se dividiram em dois grupos de quatro a cinco pessoas cada. Um deles escolheu uma narrativa (“*Galowa*”) do livro “Vozes da origem” (MINDLIN, 2007) e seus integrantes foram lendo o texto, falando na língua uns com os outros e escrevendo em conjunto em paiter. Usavam, assim, a memória que tinham da história e o texto em português. O outro grupo foi ouvindo, transcrevendo ou recriando, na língua paiter, outro mito, “*Wine*”, gravado 20 anos antes pelo pai de um dos professores presentes. Foi acordado que, nos meses seguintes, cada um receberia um mito gravado em paiter nos anos 1980 e se encarregaria dessa história, usando o método que desejasse: ouvindo a gravação, ouvindo diretamente dos mais velhos de hoje ou escrevendo livremente na língua e, quando possível, também em português (MINDLIN, 2016, p. 85). A pesquisadora notou que os professores escreviam com muita fluência e que não havia grandes discordâncias quanto à ortografia. Ainda assim, não mudaram de opinião quanto à avaliação de que é mais difícil escrever em paiter do que em português. Essa dificuldade era tanto atribuída à ausência de modelos prévios nos quais pudessem se basear (sendo o mais próximo disso, as cartilhas dos missionários, uma referência inadequada para eles, mas não para o Gaami, como discutimos) quanto à natureza tonal da língua paiter. De fato, quando surgiam discordâncias ou entraves, relacionava-se na maioria das vezes com a marcação gráfica dos tons.

A partir dessas oficinas, eles escolheram quais temas deveriam ser trabalhados e sistematizados, com a intenção de servir de base depois para compor um currículo escolar

verdadeiramente diferenciado, pautado pelo diálogo entre os saberes dos *yaraey* e dos *paiterey*. Esse currículo passou a fazer parte eventualmente do Projeto Político-Pedagógico (PPP) da escola da aldeia Gamir, inspirando também algumas oficinas culturais – que se deram em arranjos similares às do projeto *Pawêtigah* do Gaami, embora tivessem sido conduzidas no próprio espaço da aldeia – e a dramatização de histórias narradas pelos mais velhos.

Um exemplo de como esse diálogo intergeracional mediado pelo registro das artes da palavra recolhidas décadas antes pôde produzir conteúdos para compor esse currículo diferenciado é o trabalho a partir do mito do *Ikõrni* (cf. MINDLIN, 2007, pp. 35-43). As duas equipes mencionadas anteriormente se reuniram para ouvir o mito registrado na década de 1980, mas recontado hoje por um dos dois narradores à época, o Gakaman. O grupo era constituído por vários professores indígenas em conjunto com os mais velhos *korubey*, os mestres da palavra e dos saberes paiter, que viveram no Tempo da Floresta. As reuniões se constituíram como longos embates sobre a ortografia a utilizar, a gramática da língua, os significados, e resultou ao final em uma versão em língua paiter, já a partir da normatização que foi coletivamente construída, e uma em português, com amplas explicações sobre a fonologia, a estrutura, as categorias gramaticais das palavras e assim por diante. A contação do mito foi também filmada e registrada no Laboratório de Línguas Indígenas (LALI) da Universidade de Brasília. Segundo Mindlin (2016), se a narrativa oral era aproximadamente a mesma, apesar dos mais de vinte anos de distância, a transcrição para a língua indígena e a tradução foram bastante diferentes, sobretudo em estilo, mais que em conteúdo, diferença essa que espelharia o percurso dos *paiterey* na nova geração.

Esse percurso, que a formação deste acervo revelou, é de uma conscientização crescente sobre a importância de conhecer a fundo a estrutura da língua paiter e sobre a necessidade de criar condições para que os modos de circulação de saberes entre as gerações se mantenham vivos para que tal aprendizagem tenha lugar. Entre os jovens professores envolvidos no projeto do Acervo Oral, vários manifestaram o desejo de retomar alguns dos rituais e de aprender os modos dos mais antigos motivados, por exemplo, pelas raras gravações que Mindlin fez dos cantos dos pajés durante os primeiros rituais *soeyatê* após o Contato. Tudo se passou como se a escrita fosse o pretexto, ou melhor, a condição de possibilidade, para que a transmissão e circulação de saberes fosse refletida e debatida, revelando um resultado de fundo bem mais mobilizador de uma vivacidade dos modos de ser e fazer propriamente paiter do que um simples repositório de gravações, quando não ativado e posto a circular, pode ter. É por isso que uma das criações que surgiram do projeto foi um

“livro-oral”, estruturado com base nos parâmetros curriculares diferenciados que mencionamos, para favorecer, justamente, a sua circulação nas escolas e além delas, ampliando, especialmente para os mais jovens, os aprendizados a que os professores paiter participantes das oficinas tiveram acesso. Aqui há uma ponte evidente com outro livro, ao qual recorro bastante ao longo desta pesquisa, o “*Histórias do começo e do fim do mundo*” (SURUÍ *et al.*, 2016) que também pode ser entendido como um projeto de patrimonialização.

Gaami me relatou que a motivação para o livro sempre existiu, pois era um desejo muito antigo o de escrever as histórias do povo Paiter. Ele lamentava, por exemplo, que já havia até livros contando as histórias de clãs, como o livro dos Gamep e o já citado livro dos Gamir, mas nenhum escrito por eles mesmos para dar conta da sua história coletiva. A oportunidade de concretizá-lo veio com uma aliada *yara* de longa data, a Ângela Pappiani, da produtora cultural Ikoré. O esforço pessoal de Gaami para convencer cada aldeia a se envolver com o projeto guarda semelhanças com aquele que foi necessário para tirar do papel o seu longamente aguardado projeto *Pawëtigah*. Gaami e Ângela viajaram, pessoalmente, às aldeias e se reuniram com cada comunidade para apresentar a ideia e engajá-las no projeto. Ele queixou-se para mim que muitos queriam receber dinheiro para participar, o que se tornou inviável pois havia poucos recursos, basicamente para cobrir seus custos de produção. Gaami argumentou que o valor de ter o primeiro registro coletivo da história Paiter a partir de suas vozes era muito superior a qualquer dinheiro que poderiam receber. Ele me lembrou que esse desejo por compensação financeira nos projetos culturais é um fenômeno crescente e que envolve a todos: “Dinheiro é morte, é um fogo que arde tudo”, lamenta.

Ainda assim, quando são os mais velhos que verbalizam a expectativa de receber dinheiro por seus conhecimentos, parece haver uma justificativa perfeitamente ligada à lógica de reciprocidade paiter que, por exemplo, opera nas festas rituais, como a festa do *iatir* e o *mapimaí*, como já vimos. Na ausência da regularidade de tais festas, mas com a crescente demanda por acessar os seus conhecimentos, o dinheiro surge como um nova maneira de fazê-los circular, em substituição ao oferecimento das festas, da chicha, dos adornos, e dos produtos da roça.

Embora Gaami entenda bem e esteja aberto a essa demanda dos mais velhos – e resta ver como no futuro tais expectativas possam eventualmente ser previstas na confecção dos projetos de políticas culturais, por exemplo – um pressuposto que ele parece não querer abrir mão é o de autoria coletiva. Isso já estava manifesto muitos anos antes no desenho do projeto *Pawëtigah*, mas parece que agora, com o livro, Gaami tem plena consciência do poder agentivo que o livro pode ter, se aproximando talvez de alguns elementos do fenômeno

retratado por Andrello (2010) no Alto Rio Negro. Gaami nutriu a expectativa de que o processo de feitura do livro agisse no sentido de (re)unir aqueles que viveram na pele a experiência do Contato, mas seguem apartados pelas distâncias espaciais e pelos conflitos entre os clãs. É por isso que ele deve ser um livro “de todos”, como ele diz, e não de apenas um ou outro clã, como os livros já escritos. Essa autoria coletiva ao mesmo tempo oferece um contraponto à busca por individualização que tem crescido muito desde que os Paiter aprenderam a se valer da oportunidade oferecida pela emergência das políticas culturais para reencontrar sua própria potência de agir nesse entrelugar em que agora vivem. Ser um livro de todos também traz à tona e atualiza os vínculos de “família” (clãs) com uma concepção de “todo” Paiter que sempre foi frágil, uma vez que é, como sabemos, alheia à concepção paiter. Entretanto, a habilidade de saber fazer uso criativo dessa natureza coletiva é fundamental para navegar com sucesso pelas regras e pressupostos das políticas culturais dos *yaraey* com as quais eles vêm dialogando e a partir das quais vêm co-criando suas próprias iniciativas.

Isso nos permite algumas aproximações e distanciamentos com a experiência, também coletiva, de produção de livros sobre narrativas míticas e histórias dos clãs de vários grupos indígenas da região do Uaupés, no Alto Rio Negro (ANDRELLO, 2010). Como no caso paiter, os volumes agrupados na obra “Narradores Indígenas do Rio Negro” são de autoria compartilhada, feitos a partir de relatos de homens mais velhos e sabedores, que detalham a história de seus grupos para seus filhos. Estes, em geral mais familiarizados com o português, a traduzem em texto com o apoio de antropólogos ou linguistas. Embora a maioria dos efeitos produzidos no Uaupés sejam bastante distintos, em profundidade e amplitude, se comparados com a experiência dos Paiter, há correspondências interessantes. Andrello nos mostra que os livros de mitologia passaram a se comportar como verdadeiros artefatos adaptados ao processo de fabricação xamânica da pessoa, onde “a distinção entre corpo e alma é essencialmente borrada” (*idem*, p. 17). O livro é, portanto, simultaneamente corpo e uma parte destacável, visível, da pessoa. A consequência é que conforme o texto vai ganhando forma enquanto livro, os saberes dos antepassados vão sendo revelados, invocando, assim, seus espíritos. De fato, um dos narradores tariano revela a Andrello que, desde que se iniciou esse processo de feitura do livro, o seu avô tem frequentemente aparecido em sonho, o que poderia muito bem caracterizar o procedimento análogo dos sonhos *akereibita* paiter:

(...) falando-lhe ao ouvido, esse antepassado ensina-lhe os mesmos cantos e histórias que, em sua juventude, não lhe prendiam a atenção. Com esses elementos, passa, não raras vezes, a buscar esclarecer detalhes das histórias com outros parentes vivos mais velhos e, com isso, começa até mesmo a

conseguir curar certas doenças com encantações apropriadas que está, em seus mais de 60 anos, aprendendo (*idem*, p. 18).

Eu não cheguei a ouvir relatos que fizessem referência específica a aparições de parentes mortos em eventos de sono, mas muitos de meus interlocutores foram enfáticos em afirmar que o efeito mais potente de ter que lembrar das histórias de seus clãs e famílias para contá-las no livro foi o reavivar da memória de suas presenças. Mapini, em especial, ficou muito impactada por lembranças que surgiram e que ela sequer sabia que tinha, a grande maioria relacionadas à sua mãe. Segundo Gaami, outros narradores, especialmente os mais velhos, relutaram muito em participar do projeto porque sabiam que essas memórias viriam à tona e tinham medo de seus efeitos, não só pelo perigo de falar dos mortos, mas por viver novamente a dor da perda. Outros, por esses mesmos receios e pelo perigo adicional de mobilizar as narrativas míticas, sequer aceitaram participar. Em ambos os casos, isso não deixa de revelar a potência atribuída à feitura do livro.

Essa potência também deriva de seu valor de circulação. Voltando à comparação com os narradores do Rio Negro, lá ficou claro para Andrello (2010) que os livros se apresentaram como objetos englobados pelos conceito tukano *ahpeká* (“coisas outras”: *ahpe*, “outro”; *ká*, “coisas”), empregado tanto para a riqueza cerimonial quanto para as mercadorias valiosas dos brancos (ANDRELLO, 2010, p. 18). Portanto, a distribuição do livro entre várias comunidades da região ensejou a ampliação de seu raio de influência e ação para além de um ou outro clã específico, fenômeno similar no caso paiter. Gaami deixou claro desde o início que a motivação maior do livro era construir uma história que fosse de fato “de todos os Paiter”, lamentando que os livros de narrativas míticas e histórias que existiam até então eram restritos a apenas o clã de seus realizadores (clãs Gamep e Gamir). Não à toa, o nome do livro, “*Histórias do começo e do fim do mundo*”, remete aos dois eventos que todos os clãs compartilham de modo incontestado, independentemente de suas especificidades: todos nasceram juntos e todos ressurgiram da morte. Ao insistir e lutar por essa visão e proposta de livro, Gaami, e seu clã Makor, assumiram uma posição de liderança e integração coletiva que não foi fortuita. Ele se valeu dessa aposta ousada, e de sua legitimidade como líder histórico, para convidar o chefe do clã Gamir, Gasalab, a liderar esse processo com ele, no papel de corealizador. Essa aliança tem ainda mais significado se lembrarmos da intensificação da divisão política entre os clãs e da polarização crescente a partir do isolamento de um deles. Isso vai ao encontro da hipótese de Andrello, para quem, os livros rionegrinos se prestaram

como recursos estratégicos em um processo contínuo de expansão de relações, o que inclui a expansão das “dimensões de controle espaço-temporal” (*idem*, p. 20) de seus autores.

Essa expansão, naturalmente, não é apenas entre os clãs e no interior do universo paiter, mas também das relações com outros grupos indígenas vizinhos e, sobretudo, com os *yaraey*. É por isso, por exemplo, que os realizadores priorizaram os recursos limitados para confeccionar versões impressas apenas em português. Essa intenção também se faz presente nas próprias escolhas de que conteúdos estariam presentes. Novamente à semelhança dos livros dos povos do Uaupés, eles tratam de “aproximações exploratórias, fugas e violência, mas também alianças e trocas” (*idem*, p. 22), sem contar a pressão das missões evangélicas, a conversão que se seguiu e toda um novo modo de vida, novos cotidianos, fora das florestas e das malocas antigas e mais afastados dos espíritos. Os brancos precisam conhecer esses efeitos e, sobretudo, a partir de como os fizeram sentir, e por isso o livro é também para os *yaraey*.

Entre a “maloquinha” onde “as coisas dos Paiter” vão para ficarem reclusas ou morrer, e a escola erguida no “lugar do contato”, poderia parecer que há pouca margem para a construção de uma política cultural *dos* índios. No entanto, se entendermos a *labgup* e o *Pawêtigah* como constituidores de espaço-tempos que permitem a transformação dos corpos e das relações, revelaríamos uma perspectiva sobre educação que é sim tecida a partir de premissas postuladas pelos próprios Paiter para a “proteção e promoção de suas culturas”, expressões comumente empregadas pelos órgãos oficiais de patrimônio, como o IPHAN.

Procurei evidenciar como, além do mais, a escolha ou preferência pelos termos em paiter para essas suas experiências de projetos culturais não é por acaso, já que, como vimos em Lévi-Strauss (2005), as classificações estão intimamente ligadas às formas de conceber o mundo. Por isso, os desencontros entre as premissas das políticas culturais (seja a museológica-patrimonial ou a de educação escolar) e os modos de conhecer e aprender entre os Paiter demarcam diferenças entre ontologias. Muitas vezes a comunicação não se dá porque as “ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si” (ALMEIDA, 2013, p. 13).

Se é verdade que ainda sabemos pouco sobre os modos de conhecer paiter, esse pouco já revela, mesmo que de modo preliminar, que seu pensamento e criatividade se expressam nas narrativas míticas, na rica e elaborada prática e teoria musicais, nos cantos-narrativos e

seus regimes de enunciação, e são efetuados e atualizados nas relações íntimas entre parentes a partir de regras claramente definidas de parentesco e reciprocidade. Isso fica evidente nos modos de aprendizagem do *mêbesinap* (cf. *supra*, cap. 3): não há como aprender essa arte e técnica sem que os filhos se relacionem, intimamente, com seus pais, num encontro regido por códigos de emoções recíprocas. Isto posto, de que modo o ato de colocar uma flecha decorada com um *mêbesinap* no interior de um museu na aldeia contribui para a aprendizagem desse saber? Ora, o museu quebra justamente esse elo entre a cultura material e seus conhecedores e fazedores; falta-lhe o vínculo com a segunda concretude de uma dita ciência indígena (COELHO DE SOUZA, 2014) que é a do próprio conhecedor.

O mesmo pode ser dito a respeito da aparente ausência de lugar para os regimes de enunciação nas políticas culturais tal qual comumente desenhadas. O *-koe* paiter e seus saberes associados revelam a importância de se saber falar corretamente e não é à toa que assumiu um papel central no processo de trabalho do projeto Acervo Oral Paiter, revelando como essa lacuna no modelo, digamos, dominante de política cultural é preenchida quando quem está propondo e conduzindo tais políticas são os próprios indígenas. Assim, as experiências do *Museu Paiter A Soe* e da escola *Pawêtigah* podem ser entendida como uma busca por criar os espaços e as condições necessárias para inspirar e motivar o desejo das novas gerações pelas ‘suas coisas’. O museu ou a escola não seriam, para os Paiter, os mesmos espaços de ensino e aprendizagem como o são para o saber domesticado não-indígena, mas espaços de fruição de experiências, de estratégias de “educação” da vontade, de desenvolvimento da volição e agência necessárias para que seus saberes continuem a circular.

Se é assim, os professores formados nos cursos de licenciatura intercultural indígena seriam os agentes que desempenham esse papel de interlocução, ao estabelecerem pontes entre domínios ontológicos e epistemológicos distintos (OAKDALE e COURSE, 2014), dialogando com expectativas, desejos, concepções de educação e de escola diversas, conflitantes, paradoxais; não só entre os dois regimes de conhecimento, mas, como vimos, dentro de cada regime próprio. É nesse sentido que podemos abordar a licenciatura intercultural indígena também pelo seu potencial (auto)reflexivo e dialógico e não apenas pelo seu caráter instrumental e técnico. Mas muito além disso, percebemos como os trabalhos de conclusão de curso (TCC) das licenciaturas servem de programa de ação, transformando-se em projetos de políticas culturais a partir da agência criativa de vários professores paiter. A licenciatura em geografia de Luiz Weymilawa que sistematizou seu projeto didático *Lab Gup*, depois se transformou no projeto do *Museu Paiter A Soe*. O TCC do professor Joaton serviu como a primeira etapa do processo de normatização da língua paiter (depois em colaboração

com o Laboratório de Línguas Indígenas da UnB) e ainda estruturou o projeto Acervo Oral Paiter, apoiado pelo IPHAN. A pesquisa de licenciatura em ciências de Naraymat Ricardo virou o Centro de Plantas Medicinais *Olawatawa*; o mestrado do Gasodá levou à criação do Centro Cultural Indígena Paiter *Wagôh Pakob*, e assim por diante.

Talvez então os atalhos para se sair da aparente encruzilhada residam nas próprias estratégias criativas de manejo dos feixes de saberes e seus caminhos manifestadas via políticas culturais concebidas pelas próprias sociedades indígenas a partir do diálogo entre diferentes gerações. Dito de outro modo, respostas parecem nascer de transformações conceituais reveladas por experiências interpretativas como a dos Yanomami e seus “encontros de xamãs” (ISA, 2011) – haveria melhor forma de se garantir a vivacidade das tecnologias de acesso ao virtual? – ou do povo Warlpiri do deserto da Austrália (GLOWCZEWSKI, 2001) que, como nos cantos de ida e de volta a que alude Manuela Carneiro da Cunha no início de sua *Cultura com aspas* (2009), busca retomar todos os seus bens levantados e apropriados pelos pesquisadores, para criar seu próprio banco de dados, na sua língua e para manejá-lo conforme suas próprias regras.

CONCLUSÃO

Logo no início de sua tese, Yvinéc afirma que os Paiter não dispõem de uma “teoria do conhecimento”, embora tenham elaborado teorias sobre categorias específicas de saberes, notadamente as que distinguem, contrastivamente, o saber xamânico de todos os outros saberes. Quanto aos últimos, sua teorização estaria restrita a algumas questões mais sociológicas do que propriamente epistemológicas, como a ética, a distribuição e acesso aos saberes e sua correlação com outros valores sociais e faculdades morais (YVINÉC, 2011, p. 13). O fato de *agōakobamne* ser a noção mobilizada por meus interlocutores para caracterizar e refletir sobre os saberes não-xamânicos (*kobamne*) se alinha a essa afirmação de Yvinéc. Entretanto, como espero ter conseguido demonstrar, as profundas mudanças por que passaram e passam os Paiter, incluindo aí, principalmente, os papéis das gerações mais velhas, e sobretudo dos pajés, levaram a um estado que meus interlocutores diagnosticaram como de “perda cultural”, ou “perda das coisas de Paiter”, mas para se referir, no fundo, a transformações nos seus modos de relação. As respostas inventivas, criativas e muito variadas para fazer frente a esse estado, vêm produzindo um movimento de grande efervescência, um *reflorescer*, comprovado pelas inúmeras políticas culturais que eles têm criado. Estas respostas nascem de múltiplas intersecções entre regimes de conhecimento distintos que produzem *entresaberes*, como proponho. Tanto a criação dessas respostas quanto as aplicações práticas de tais *entresaberes*, só foram possíveis graças a transformações conceituais (por meio, portanto, de uma série de processos especulativos e narrativos), como, dentre outros, a ampliação do quadro de referência contido pela noção de *agōakobamne*. É assim que, embora possamos concordar com Yvinéc sobre a ausência, à primeira vista, de uma “teoria do conhecimento”, esboços do que poderíamos entender como uma “teoria” estão sim sendo desenhados a partir de experimentos reflexivos como aqueles comentados pelas licenciaturas e que deságuam, não por acaso, em grandes ideias para projetos de educação e patrimônio. Este é o caso, dentre alguns que apresentei e discuti, do diálogo conceitual e crítico entre o estatuto e usos rituais do *mehtareda* e as concepções de sequência didática e intencionalidade pedagógica apresentadas aos professores paiter pela via da educação escolar não-indígena.

Abordei esses experimentos interpretativos apenas de modo panorâmico, tal como já tinha previsto, sendo que um exame mais aprofundado, e sobretudo muito mais conectado às

reflexões críticas dos anciãos e *korubey*, é imprescindível para compor com mais densidade esse quadro. Ainda assim, o pouco que pudemos aprender não parece deixar dúvidas de que tais reflexões se aproximam de indagações propriamente epistêmicas, no sentido de estarem preocupadas com as condições, ou pressupostos, segundo os quais se pode acessar, produzir e fazer circular os conhecimentos paiter, ou seja, os *modos de conhecer*. Quando os Paiter falam de seus modos de conhecer, eles falam dos valores, das qualidades morais e relacionais para alcançar os saberes e conectam tais qualidades com outros atributos sociais valorizados, como a geração e reprodução dos filhos, a capacidade guerreira, o status de “grande homem”, dentre outros, inclusive avaliando a consistência lógica de modos específicos de se conhecer a partir de tais atributos, como busquei demonstrar. Ora, esse procedimento não parece dever em nada para aquele compreendido como propriamente epistemológico nos termos da ciência “ocidental”, especialmente se superarmos a aparente indissociabilidade entre a noção dominante de epistemologia da ciência “ocidental” e sua oposição sujeito/objeto de conhecimento que, de fato, não se manifesta de modo marcado entre os Paiter.

Portanto, talvez esteja mal colocada a questão usualmente debatida nesse campo sobre o quanto a ideia de cultura – e o mesmo valeria para outras ideias como saber, conhecimento e assim por diante – se assentaria em bases “tradicionais” ou seria estrangeira aos indígenas. Os dois processos – tanto as reflexões em bases propriamente êmicas quanto o “empréstimo” de novas ideias de fora para pensar o que é ser paiter na contemporaneidade – ocorrem simultaneamente e a partir de contextos que podem ser diferentes entre si. Ou seja, há tanto termos para se referir aos saberes, que indicam portanto uma circunscrição desses saberes, quanto essa própria circunscrição pode e é transformada pelo processo reflexivo e recursivo de *cultura*. É justamente isto que ocorre, por exemplo, com as articulações conceituais e os usos da noção de *agõakobamne*, *mehtareda*, *soey*, *makobah*, *koe*, dentre outros, no âmbito dos projetos de políticas culturais. Os principais aprendizados nesse diálogo a partir desse quadro de referência dos *entresaberes*, tal qual puderam ser revelados pela análise de algumas políticas culturais paiter, podem ser resumidos nos pontos a seguir.

Em primeiro lugar, a reprodução dos modos de conhecer paiter não é engendrada pela escola, nem pelas outras políticas culturais, nem mesmo as de salvaguarda e patrimonialização, muito embora elas possam ser pontos de partida privilegiados para refletir sobre eles e, assim, contribuir para fazer circular interpretações variadas sobre alguns de seus principais pressupostos. É assim que esses modos se revelam muito mais nos *processos* de feitura de tais políticas culturais e muito menos em seus objetos resultantes (os seus “produtos finais”), pois é nos processos que as relações se dão e proliferam. Disso decorre que os efeitos

que o mundo não-indígena entende como inesperados ou indiretos das políticas culturais *dos* índios (ou em diálogo com as dos não-índios, como é o caso do livro coletivo) são, na realidade, os mais potentes para a proliferação dos modos de conhecer paiter. Por exemplo, na confecção do livro *Histórias do Começo e do Fim do Mundo*, os diálogos que tiveram de ser estabelecidos entre os jovens que traduziram as falas dos mais velhos para o português, mesmo tendo pouco domínio da língua paiter, e estes anciãos e anciãs de muitas famílias e clãs diferentes e muitas vezes distantes. Sem o projeto do livro, dificilmente ocorreria esse diálogo, pois para a produção da obra foi necessário estabelecer relações muito além do parentesco nuclear e mesmo das alianças entre linhagens. A noção de “fomento cultural”, portanto, pode ser também a de estimular esses tipos de encontros: entre gerações, entre falares e, portanto, entre modos de ser e de conhecer.

Em segundo lugar, esses processos de feitura tanto partem como produzem um esforço reflexivo para revelar, debater e atualizar os modos de conhecer paiter no diálogo, pleno de tensões, entre as gerações. Por um lado, esse diálogo desafia as políticas culturais a serem cada vez mais *dos* Paiter e menos *para* eles; por outro, ele expõe também as diversas limitações dos atuais arranjos das socialidades paiter que já não oferecem as mesmas condições, sobretudo as que havia no Tempo da Floresta, para que esses modos de conhecer continuem a operar com plena vivacidade. É o ilustra a afirmativa contundente de Uraan, quando ele diz: “É a escola que tem que se adaptar ao meu pai e não o contrário”. Ele está, justamente, se referindo a se adaptar ao modo de pensar de seu pai e, assim, ao seu modo particular de “fazer passar” (*kobamneyaba*) seus saberes. É na busca por compreender em que se caracterizam tais modos que Uraan está investindo seus esforços para fazer da escola da aldeia uma escola verdadeiramente paiter. Esse esforço compreende muitos desafios, como o de compatibilizar o princípio paiter da volição recíproca (cf. *supra* cap. 3) com a obrigatoriedade do ensino instituída com a educação escolar que contradiz a ideia de volição, entendida como preferência eletiva que dá início à ação. Ao mesmo tempo, ambos, pai e filho, reconhecem a ausência dos mesmos suportes na organização social e modo de vida comunitário que sustentam tais modos de conhecer e por isso, dentre outros motivos, querem refundar a aldeia gamir e inaugurar um novo tempo da floresta.

Em terceiro lugar, essas bases “tradicionais” em que se assentam os modos de conhecer paiter são, essencialmente, a organização social e a língua. É por isso que muitos, jovens e velhos, apontam as transformações na organização social paiter como os principais desafios na garantia de que os seus modos de conhecer sigam operando. Isso só reafirma, como argumentou Carneiro da Cunha (2009), que aquilo que se entende por “tradição” é,

portanto, antes de tudo procedimento, *modos de*, e, assim, processos sempre dinâmicos, ao contrário de uma visão reificada de tradição como cultura de museu, de arquivo, de acervos e registros. Dentre esses *modos de* no caso paiter, os que mais foram mobilizados pelos meus interlocutores se ligam ao parentesco, às alianças entre os clãs, compreendendo o processo de tomada de decisões políticas entre as associações de cada clã bem como no seio de cada um deles, e assim por diante. A desestruturação e desorganização dessas relações e alianças prejudicam muito toda a dinâmica e esforços de continuidade e melhorias para as aldeias que suas políticas culturais almejam. Dentre essas transformações na organização e socialidade paiter, a que mais gera efeitos nos modos de conhecer paiter é, sem dúvida, a falta de observância das regras de parentesco e consequente aumento crescente dos casamentos com mulheres não-indígenas. A força disruptiva desse fenômeno reside na quebra da transmissão materna da língua paiter que é a matriz de toda a circulação de saberes. Organização social, socialidade e língua materna estão, assim, intrinsecamente conectados. Como de certo ouvi inúmeras vezes, “ninguém [dentre os professores] tem compreensão plena da língua para ensinar”. Isso é agravado por dois outros fatores. O primeiro é a natureza tonal da língua paiter, refletida pelo rico campo semântico que encontra no termo *-koe* a possibilidade de expressar variações nos modos de falar de jovens e velhos, de sabedores e pajés, de gêneros distintos de cantos *merewá*, bem como dos gritos (que são também falares) dos animais, e até dos sons produzidos pelo movimento do ar, dentre outros (cf. *supra*, cap. 4). O segundo é o princípio epistêmico paiter da reprodução de modelos tidos como perfeitos, que impõe um rigor e peso para o falar corretamente que é fruto de muitas das dificuldades tradutórias entre as gerações.

Isso nos leva ao quarto ponto, uma vez que, enquanto princípio, a orientação por modelos perfeitos representa não só uma certa “intransigência” com as soluções apresentadas pelas políticas culturais da geração mais jovem, vistas como parciais ou superficiais por muitos anciãos, mas imprime também um rigor de procedimento em uma série de outros agenciamentos dos paiter, especialmente os que não são da geração anterior ao Contato. É assim que um jovem paiter irá ponderar antes de se aventurar em criar seu próprio padrão gráfico *mēbesinap* para suas flechas. A “lentidão” (*agōaurĩ*), um dos modos de conhecer os saberes superiores *kobamne*, não é, entretanto, uma hesitação ou falta de iniciativa. Ao contrário, é uma forma de manifestar o real desejo de aprender. Sem essa postura o sabedor, quase sempre seu pai ou tio, não irá tratá-lo como aprendiz legítimo e investir seu tempo e dedicação para ensiná-lo. Quando esse princípio de lentidão se confunde com hesitação, pelo medo de não ser capaz de corresponder à expectativa de reprodução do modelo “perfeito”

dessa arte manual, por exemplo, o acordo tácito entre pai e filho que sempre garantiu a continuidade e circulação desses saberes é quebrado por conta daquilo que é, essencialmente, um desafio tradutório. Esse desafio não é apenas fruto de novas atitudes morais por parte dos jovens em um contexto de mudança cultural. Ele parte também da influência e dos efeitos de alguns dos pressupostos mais fortes do regime de conhecimento ocidental impresso no modelo dominante de educação escolar. Um deles é justamente a intencionalidade pedagógica (de quem ensina) e seu contraste com a falta de agência (daqueles que aprendem), inclusive de poder orientar o processo de ensino-aprendizagem de acordo com suas vontades. Outro, que desempenha um papel também determinante, é o contraste entre o pressuposto de aprendizagem gradativa (por repetidas tentativas e erros) da educação escolar e o princípio paiter de que as materializações de saberes *kobamne* altamente valorizados devem se orientar pela reprodução perfeita à imagem das criações tidas como “modelo” pela memória social paiter. Isso não significa que um filho não possa pedir para que seu pai ensine algo, nem que, inversamente, um pai queira, e até insista para ensinar algo a seu filho. Mas quando essas dinâmicas transbordam para além de relações específicas pai-filho, como é o caso no desenho das políticas culturais que apresentei, vontade e intenção individuais precisam se alinhar aos pressupostos dos modos de conhecer paiter para que seus efeitos esperados coletivos de continuidade e reprodução cultural sejam alcançados.

Em quinto lugar, na aposta de que as políticas culturais possam fazer frente àquilo a que comumente se referem como “perda cultural”, mas que, como vimos, trata-se essencialmente de transformações nos modos de relação, esse transbordamento para além da relação prototípica de transmissão de saberes pai-filho também gera novas dinâmicas relacionais, agora transformadas por essas experiências e pelo discurso recursivo da *cultura* que são tanto sua causa como consequência. É o caso da individualização pessoal e a “fama” (–*xoener*) que vêm com os projetos de políticas culturais, incluindo o acirramento da busca por distinção entre clãs e dentro de cada clã, mas sempre protagonizada por jovens da terceira geração (cf. *supra*, cap. 3) que concebem tais projetos como espaços privilegiados de agência. A alusão ao desejo de se tornar “famoso” (*xoener*) aparece frequentemente também nas críticas de membros da segunda geração, dos líderes e guerreiros históricos, aos seus filhos, sobrinhos e netos, das gerações seguintes, que deixam de se orientar pelo valor da “humildade” (*agōakap*), especialmente quando essa falta de humildade se manifesta na tomada de decisões políticas e numa falta de respeito para com os mais velhos. Ainda assim, longe de serem efeitos alheios à “tradição” paiter, estes se manifestam segundo modos perfeitamente compatíveis com a rivalidade e desafios mútuos presentes em contextos rituais

como os da festa do *iatir* (cf. *supra*, cap. 2). Além disso, princípios propriamente paiter, como a reprodução de modelos perfeitos, são mobilizados explicita e implicitamente para criticar ou elogiar projetos criados por eles. É assim que, como discuti, o chefe de um clã pode desqualificar totalmente a recente retomada da festa do *mapimaí* por não seguir os modos tanto de preparação quanto de execução corretos, enquanto o chefe de outro clã pode saudar o mesmo esforço, sobretudo pelo seu papel “pedagógico”, ainda que não deixe de reconhecer suas limitações. Em um caso como em outro, é em referência ao princípio de reprodução de modelos perfeitos que essas críticas e apreciações são feitas. Essas novas dinâmicas relacionais, mas ainda assim ancoradas em modos de ser e fazer paiter, também levam a transformações nos comportamentos e expectativas dos mais velhos, especialmente os sabedores (*korubey*) da primeira geração. Um exemplo é a demanda, por parte dos sabedores, para que sejam remunerados em troca de fazer proliferar seus saberes, tanto no âmbito dos esforços de uma educação escolar diferenciada, quanto, sobretudo, nos projetos de patrimonialização, à exemplo do Acervo Oral e do Museu *Paiter A Soe*.

O diálogo entre as gerações paiter revela que liderança política não é o mesmo que sabedor, ou “liderança do saber”, nos termos de Uraan. Ele lembra que nem Gaami nem seu pai sabem realizar muitas das artes manuais paiter, como cocar (*gape*), os padrões gráficos das flechas (*mēbesinap*), dentre outros. Entretanto, enquanto chefes clânicos e líderes políticos, eles devem ser cada vez mais capazes de saber mobilizar as oportunidades oferecidas pelas políticas culturais agora protagonizadas por eles, para alcançar seus objetivos. Disso decorre que a política cultural para os Paiter é mais política do que cultural – ou melhor dizendo, que “cultura” é política, o que, longe de ser alguma novidade, é precisamente mais uma confirmação da sua força enquanto categoria recursiva (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). O *Pawētigah* do Gaami é um grande exemplo de uma política cultural que ele conseguiu construir enquanto política *dos* Paiter, concebida intencionalmente para unir e integrar diferentes clãs e grupos familiares a partir de um objetivo comum de fazer circular saberes segundo os mesmos pressupostos espaço-temporais e relacionais inscritos no *mehtareda* em contextos rituais.

Mas as transformações também se dão nas relações com não-indígenas. A lógica de projetos e seus editais orientam o foco das ações e por isso não costumam atender às reais necessidades dos Paiter. As novas alianças, pactos e parcerias com não-indígenas se orientam agora muito mais no sentido de apoiar a tradução das diretrizes e regras dos editais e das agências de fomento cultural para finalidades mais próximas daquelas que de fato preocupam e motivam os Paiter. É assim que, enquanto muitos dos seus aliados históricos eram

indigenistas, antropólogos e ativistas com expertise nos direitos territoriais, realizando laudos técnicos e participando de diversas mobilizações políticas para a garantia de seus direitos constitucionais, hoje, com a emergência do campo político oportunizado pelas políticas culturais, passam a se somar aliados sobretudo ligados a esse campo, como produtores culturais, cineastas, musicólogos, fotógrafos, linguistas, dramaturgos e atores, dentre outros. O papel desses especialistas não-indígenas como tradutores ou mediadores nesses processos não deixa de ser, contudo, dúvida, pois, na avaliação de alguns protagonistas da terceira geração, tais alianças nem sempre permitem a plena agência dos próprios paiter. Além do mais, essas novas dinâmicas relacionais também ocorrem com não-indígenas que não são, sempre, seus aliados, como agentes estatais (das secretarias estaduais, dos órgãos de gestão dos municípios e até mesmo da FUNAI) e, especialmente, os fazendeiros e colonos no entorno do território paiter, assim como as populações das cidades vizinhas. O reconhecimento cada vez maior do protagonismo dos Paiter agora também nessa arena cultural, no Brasil e no exterior, trouxe um novo fôlego para suas reivindicações e força para suas pautas políticas. Longe de ser um efeito inesperado de tal protagonismo, trata-se de uma busca intencional, como exemplificada pelo desejo, manifestado por Uraan, de transformar a experiência de formação teatral realizada em parceria com a Cia. Balagan, originalmente pensada como oportunidade auto-reflexiva e interna aos esforços de reprodução cultural do clã Gamir, em uma ferramenta para a criação de peças teatrais curtas sobre alguns mitos paiter para serem apresentadas nas escolas públicas, não-indígenas, do município e região. É também o caso da estratégia de Gaami de lançar o livro *Histórias do começo e do fim do mundo* na câmara municipal de Cacoal, dentre diversas outras.

Por fim, durante a maior parte das longas e inspiradoras conversas que tive com Gaami, meu principal interlocutor, ficou muito evidente a conexão entre sonhar e aprender. Essa é uma associação, como vimos, presente amplamente nos mundos ameríndios e que Ailton Krenak articulou muito claramente: “O sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. É um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui” (COHN, S., 2015). De fato, sempre me pareceu muito difícil separar os sonhos que Gaami compartilhava comigo das suas reflexões sobre o desafio de seguir sendo “gente verdadeira”. Essa dificuldade nasce de uma concepção “ocidental” que opõe sonho à realidade. Como indiquei anteriormente (cf. *supra*, p. 119), a tipologia paiter para aquilo que chamamos em português de “sonhos” compreende tanto os sonhos *akeroma*, entendidos como atividade puramente mental, como representação do imaginário, ou seja, um evento que ocorre só no âmbito do

pensamento, quanto “eventos de sono”, chamados *akereibita*, que são na verdade acontecimentos reais, com interações face a face com um interlocutor, que pode ser um antepassado, um espírito auxiliar, os espíritos de animais, dentre outros.

É desse tipo de “sonhos” *akereibita* que me falou Gaami. Não é à toa que ele se liga à questão do conhecimento, pois esse “evento de sono” é, tal qual o *agõakobamne*, inacessível para os outros, mas tornado possível por meio das relações com os espíritos (*soey*). Esse contexto do sono, assim como o da perda da consciência, têm em comum essa natureza de interioridade ou intimidade (*agõa-*) que, como já discutido, é um dos principais pressupostos dos saberes tidos como essenciais para alguém ser um “paiter verdadeiro”.

Isso é importante sobretudo no contexto das intensas mudanças por que passam os Paiter e que motivaram essa minha busca por descrever os novos arranjos conceituais e criativos em plena operação, tanto na concepção das suas políticas culturais quanto como parte de seus efeitos. Esse discurso sobre a perda não faz parte apenas das falas dos Paiter. Muito pelo contrário, ele tem presença bem anterior e marcada nas principais etnografias a seu respeito, como nas seções finais da tese de doutorado de Mindlin (1985) e logo no início daquela, bem mais recente, de Yvinéc (2011). Nesta última, por exemplo, o autor deixa claro logo na abertura que quase tudo o que ele vai descrever sobre os cantos, sobre a cauinagem e sobre o xamanismo não existe mais, pois hoje já não se canta, não se festeja e não se fala mais com os espíritos. Como a discussão sobre as políticas culturais paiter nos permitiu revelar, essas três dimensões, dentre outras, subsistem através de seus modos: de pensar, de fazer e, sobretudo, de conhecer. A comunicação com os espíritos (*soey*) não deixa de ser manifesta ainda que não haja mais pajés em atividade. Isso se deve tanto a um fenômeno que parece próximo ao dos Parakanã, onde “todo mundo que sonha tem um pouco de pajé” (FAUSTO, 2001, p. 341), quanto à conexão entre sonhos e presságio, como no caso hupd’äh, em que os sonhos são sequências reflexivas que se projetam para eventos vindouros (RAMOS, 2013). Essas duas descrições de outros contextos ameríndios parecem encontrar ressonância sobretudo nas experiências oníricas dos *korubey* paiter, de alguns líderes e *garbaiway* (“grande homem”), como Gasalab, Gaami e Itabira, este último, inclusive, que admite ter tido experiências propriamente xamânicas ainda que não tenha desejado seguir o “chamado” dos espíritos. Gaami, em particular, articula o que aprende em seus sonhos com os desafios contemporâneos de seu clã e dos Paiter para analisar, interpretar ou explicar passagens bíblicas e ensinamentos cristãos que fizeram parte de sua experiência pessoal de conversão. Muitos desses sonhos compreendem interpretações que ora aproximam, ora distanciam,

noções cristãs de suas “contrapartidas” paiter sempre mediadas por um desafio tradutório. É o caso, como vimos, das diferentes concepções de “humildade” e de “compaixão”.

Num exercício de sistematização e síntese, tomando a minha proposta de partir de três bases possíveis em que se assentam os modos de conhecer paiter – espaço-tempo e movimento, corpo-relações e sopro (voz, língua) – enquanto dimensões interrelacionados, é possível indicar algumas das principais transformações e arranjos conceituais criativos que descrevemos como passagens que operam para compor um possível quadro atual dos *entresaberes* paiter.

Quanto à dimensão espaço-tempo e movimento, vimos que há dois tipos de transformações em curso: transformações conceituais que se fundamentam em interpretações do *mehtareda* para além dos contextos rituais, e transformações nas relações, sobretudo entre os clãs. No primeiro caso, o atenuar do caráter espaço-temporal do *mehtareda* fez intensificar o seu caráter relacional, sendo o projeto *Pawêtiga* e o Memorial do Contato seus exemplos mais marcantes. No segundo, das relações, as políticas culturais como o Museu *Paiter A Soe* colocam em cheque concepções espaço-temporais sobre a aprendizagem paiter dos anciãos, dos jovens professores e da pedagogia “ocidental” em que se baseia a licenciatura intercultural.

Quanto à segunda dimensão, do corpo e de suas relações, há pelo menos três conjuntos de transformações: as conceituais, sobre a natureza do saber “interior”, as transformações nas relações intergeracionais e as transformações dos “sonhos” *akereibita* e, portanto, das relações com os espíritos (*soey*) e seus auxiliares. No primeiro caso, vimos que um dos efeitos mais impactantes é que o “coração-saber” (*agõakobamne*) passa a ser concebido como não mais exclusivo da ação xamânica. Saber-se um “paiter verdadeiro” é um saber de natureza intrínseca, inviolável e inacessível a outrem, em modos análogos ao *agõakobamne*, que passa comumente a ser empregado num campo discursivo muito próximo daquele da noção de “identidade”. No segundo caso, a transmissão prototípica de saberes pai-filho é tensionada por desafios tradutórios entre o valor paiter de “lentidão” (*agõauri*) e os modos e falas “aceleradas” dos mais jovens. Há aqui a conexão com o princípio epistêmico paiter de reprodução de modelos tidos como perfeitos, na medida em que os jovens são instados, pelos pais e sabedores, a uma busca por “perfeição” agora também como ferramenta pedagógica para impulsionar a continuidade cultural. Já no caso das relações com os espíritos (*soey*), sem dúvida o conjunto de transformações que foi mais difícil de investigar, estas parecem se dar ainda via os eventos de sono *akereibita*, mas os saberes aprendidos por essas conexões são narrados e articulados na forma de exegeses cristãs. Estas se configuram tanto quanto uma

transformação conceitual em si, na medida em que articulam saberes “tradicionais” paiter com ensinamentos bíblicos, sobretudo para interpretar desafios contemporâneos, quanto um modo de circulação de saberes. Isso fica claro nos exemplos das noções de “humildade” e “compaixão”, mobilizadas por Gaami Suruí nos seus cultos e, ademais, o espaço e tempo dos cultos como oportunidades para circular saberes paiter, especialmente entre seus netos, e não apenas os saberes dos “brancos”.

Finalmente, a dimensão do sopro, ligada à língua e à voz paiter, compreende transformações no “tom” (*-koe*) da voz, transformações conceituais sobre a estrutura da língua paiter e transformações de gêneros verbais. Quanto ao tom, os novos cantos, como os “hinos” nos cultos das igrejas conduzidos por pastores paiter, empregam os mesmos modos dos cantos *merewá*, como a estrutura melódica, o princípio da memorabilidade e a improvisação. Isso também se evidencia na forma como alguns paiter mais velhos se referem às transformações das suas próprias vozes, sobretudo em comparação com o jeito de cantar de antigamente, por exemplo, quando Nema Uredmilar Suruí diz: “*Minha voz hoje não tem gosto*”. Outro exemplo é o surgimento de uma voz mais “estridente e dura” nos novos cantos *nābekodiwayewá* (“os cantos do Contato”), de timbres mais medianos (PUCCI, 2009). Quanto à estrutura da língua, a emergência de um interesse reflexivo sobre ela desencadeou processos próprios de normatização da língua paiter a partir do diálogo intergeracional, com a produção resultante de materiais didáticos e projetos de educação e patrimonialização. É o caso, por exemplo, do Acervo Oral Paiter e de diversas cartilhas escolares, como as do clã Gamir. Por fim, um efeito e evidência das transformações em curso na voz e língua (*-koe*) paiter é o surgimento de novos gêneros verbais, como os cantos “pós-Contato”, *nābekodiwayewá*, *kasarewá*, e a mudança de foco narrativo do canto *lahdnigewá*.

Esse panorama, embora resumido, já ilustra como o discurso da “perda” é insatisfatório para dar conta da natureza das transformações em curso. Entretanto, isso não representa um olhar totalmente imune ao “pessimismo sentimental”, já que há mudanças objetivas pós-Contato como as doenças crônicas, a violência e ameaças crescentes, o sofrimento e tristeza causados pelas interações com os não-indígenas, afetando sobretudo os paiter mais velhos, a violência simbólica das missões evangelizadoras, as pressões sobre as suas terras e o desmatamento das florestas e envenenamentos dos rios, dentre muitas outras. Longe de ignorar e não ser afetado por elas ao longo desses anos de interlocuções com meus amigos paiter, o que busquei apenas foi me concentrar nas transformações conceituais e criativas deles próprios frente à inevitabilidade dos efeitos causados pela inserção na

sociedade brasileira moderna. Isto porque, nesse campo infinito do pensamento, não há nada que seja impossível.

A reinvenção da festa do *mapimaí* depois de mais de duas décadas sem ser celebrada ilustra bem isso. Cocares se refazem, canoas e ocas se reconstroem, o barro *ganiak* das panelas e cuias se remodelam. O material renasce, se reinventa, quando a imaginação e a criatividade assim o permite e quando os modos de conhecer seguem vivos. Daí que a questão sobre “saber ainda fazer cocar”, onde se pode substituir cocar por qualquer outro artefato, me parece mal colocada. O perigo maior está em não ter mais condições de fazer circular os saberes e, por isso, os modos de se relacionar e de conhecer são tão fundamentais, pois são os seus pressupostos e seus procedimentos que asseguram tais condições. É o que nos ensina também a rezadora avá guarani Estela Vera:

Eu me sinto muitas vezes presa, pois não sei onde vou fazer a minha reza, para quem vou contar os meus cantos, o meu conhecimento. Durante os meus sonhos, sou cobrada para fazer a minha reza e os meus cantos. Sonho sempre que tenho que rezar com dois meninos e duas meninas moça, durante quinze dias, para continuar a saber o que vai acontecer no nosso mundo. Mas acordo e penso: pra quem vou fazer meus cantos, minhas rezas? Para quem vou contar minhas histórias. Quem será que está interessado?

No Paraná, um vento forte levou um pindó (coqueiro) e o deixou em cima de um rio. Nós estamos assim, em cima de um rio, e a qualquer momento vamos saber o que vai nos acontecer. Eu me comparo com este pindó: a qualquer momento Ñandejara (“Nosso Deus”) pode vir e tirar minhas raízes, me levar embora pra sempre, sem deixar semente nenhuma (Estela Vera em RICARDO; RICARDO, 2017, p. 21. Depoimento colhido por Lauriene Seraguza).

Voltando à epígrafe de Ailton Krenak, as águas do rio podem até levar o pindó, mas o segredo está em manter o leito do sonho preservado e assim o rio pode continuar a correr para os que virão.

BIBLIOGRAFIA

- ACH, N. **On volition**. Tradução de T. Herz. University of Konstanz. Disponível em: <http://www.uni-konstanz.de/kogpsych/ach.htm>, 2006 [1910].
- ALMEIDA, M. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.
- ALVAREZ, M. *Kitoko Maxakali*: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 8, v. 15, n. 1, p. 49-78, 2004.
- ANDRELLO, G. Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI, 2006.
- _____. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no Alto Rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 73, 2010.
- _____. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. **Revista de Antropologia**, 55(1): 291-330, 2012.
- ATKINSON, J. M. Shamanism today. **Annual Review in Anthropology**, 21 :307-330, 1992.
- BABADZAN, A. Les usages sociaux du patrimoine. Miroirs Identitaires, **Revue électronique du Cerce**, n. 2, 2001.
- BARBOSA LIMA, L. P.; ORTELLADO, P.; SOUZA, V. de. **O que são as políticas culturais?** Uma revisão crítica das modalidades de atuação do Estado no campo da cultura. IV Seminário Internacional Políticas Culturais. Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 2013.
- BARTH, F. An anthropology of knowledge. **Current Anthropology** 43: 1-18, 2002.
- BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, v.49, n.1, 2006.
- BELTRAME, C. B. **Etnografia de uma escola xikrin**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- BHABHA, H. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
- BOYER, P. Tradition et vérité. In: **L'Homme**, Paris, v. 97-98/26, pp. 309-329, 1986.
- _____. **La religion comme phénomène naturel**. Coll. "Sciences", Bayard Éditions: Paris, 1997.

- _____. Cultural Inheritance Tracks and Cognitive Predispositions: The Example of Religious Concepts. In: WHITEHOUSE, H. (Ed.). **The Debated Mind: Evolutionary Psychology and Ethnography**. Oxford: Berg, pp. 57-89, 2001.
- BRANDÃO, A. C. **O museu na aldeia: transculturalismo no diálogo entre o Museo Colle Don Bosco e a aldeia bororo**. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). PUC-SP, São Paulo, 2003.
- BROWN, M. Can culture be copyrighted? **Current Anthropology**, 39 (2): 193-222, 1998.
- _____. **Who owns native culture?** Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- CALAVIA SÁEZ, O. Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento. In: **Seminario nacional argentino Los Derechos Indígenas y la Propiedad Intelectual**, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 17-21, 2003.
- CALAVIA SÁEZ, O.; CARID NAVEIRA, M.; PÉREZ-GIL, L. O sabor é estranho e amargo. Sociologia e Mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. In: **Revista Campos**. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, n.3, 2003.
- CANCLINI, N. G. **Definiciones en transición**. Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- CAPIBERIBE, A. M. G. **Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo**. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.
- CARDOZO, I. B. **Iway e Metare: a marca do território Paiter Surui**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Rondônia: Porto Velho, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema fundiário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- _____. Apresentação. In: RAMOS, A. R.; ALBERT, B. [Eds.]. **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- _____. **Cultura com aspas**. Cosac Naify, São Paulo, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. B. de. Introdução. In: _____. (Orgs.) **Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. Cia. das Letras. São Paulo, 2002.
- CESARINO, P. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. **Mana** 12(1): 105-134, 2006.
- _____. **Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2008.
- _____. Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo. **Revista de Antropologia**, 53:147-199, 2010.

- _____. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. **Revista de Antropologia**. 55(1):75-139, 2012.
- _____. Cartografias do Cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. **Mana** 19(3): 437-471, 2013.
- _____. Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em La chute du ciel, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Sala Preta**, 15(1): 205-212, 2014.
- CESARINO, P.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas**. Ed. Cultura Acadêmica, 2014.
- CHAUMEIL, J-P. El hombre que sabia demasiado. La singular trayectoria de Alberto Proaño. In: Chaumeil *et al.* **El aliento de la memória: antropologia y história en la Amazonia andina**. UNC & IFEA, p. 451-470, 2012.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].
- CLOUGH, P. The Affective Turn. In: GREGG, M.; SEIGWORTH, G. (Org.). **The affect theory reader**. Durham: Duke University Press, pp. 206-225, 2010.
- CODONHO, C. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2007.
- COELHO DE SOUZA, M.; COFFACI DE LIMA, E. (Orgs.). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília, Athalaia, 2010.
- COELHO DE SOUZA, M. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CESARINO, P.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas**. pp. 195-218. Ed. Cultura Acadêmica, 2014.
- COHN, C. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, vol. 43, n° 2, pp. 195-222, 2000.
- COHN, S. (Org.). **Ailton Krenak**. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- DAL POZ, J. **Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta Larga**. Tese de Doutorado, PPGAS/UNICAMP, 2004.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- DAS, V. **Life and Words: violence and the descent into the ordinary**. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 2007.
- DE LA CADENA, M. **Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds**. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

- DÉLÉAGE, P. Les répertoires graphiques amazoniens. **Journal de la Société des Américanistes**, 93-1, 2007.
- _____. **Le chant de l'anaconda**. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale), Société d'Ethnologie, col. "Recherches Américaines" 8, Nanterre, 2009a.
- _____. L'épistémologie des savoirs traditionnels. In: ASSEO, R. *et al.* **L'animisme parmi nous**. Colloque, Musée du Quai Branly, 29-30 mars 2008, pp. 141-154. Paris: Presses Universitaires de France, 2009b.
- DELEUZE, G. Ce que les enfants disent. In : _____. **Critique et clinique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- DE RENESSE, N. **Seguir, ou sair de sua história: ramificação e antagonismos narrativos entre os Païter Suruí (tupi-mondé)**. Tese de Doutorado, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- DESCOLA, P. **Par de-là nature et culture**. Éditions Gallimard, Paris, 2005.
- _____. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [1993].
- ERIKSON, P. **Les Matis d'Amazonie. Parure du Corps, Identité Ethnique et Organisation Sociale**. Thèse de doctorat. Paris, Université Paris X-Nanterre, 1990.
- FABIAN, J. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- FASSIN, D. **When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa**. Berkeley: University of California Press, 2007.
- FAUSTO, C. **Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.
- FELZKE, L. F. **Dança e imortalidade. Igreja, festa e xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia**. Tese de Doutorado. PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.
- FISHER, W. H. Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre). **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 9, n. 1, p. 117-135, 2003.
- FRANCHETTO, B. A Guerra dos Alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. **Mana** 14(1): 31-59, 2008.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 45^a. edição, 2005 [1974].
- GALLOIS, D. T. **O movimento da cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1988.

- _____. Wajãpi frente à sua “cultura”. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Vol. 32, Coord. M. Manuela Carneiro da Cunha, 2005a.
- _____. (Org.) **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Ed. Humanitas, 2005b.
- _____. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 55 n. 1, 2012.
- GALLOIS, D. T.; MOISES, B. P.; SZTUTMAN, R. **Redes Ameríndias: Geração e Transformações de Relações nas Terras Baixas Sul-Americanas**. Relatório Final da Pesquisa Temática, FAPESP, 2012.
- GELL, A. **Art and Agency: an Anthropological Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GLOWCZEWSKI, B. **Returning Indigenous knowledge in central Australia**. The Power of Knowledge, The Resonance of Tradition conference. ANU, Canberra, 2001.
- GOODY, J. Memoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre. In: **L’Homme**, XVII, pp. 29-52, 1977.
- _____. **The Interface Between the Written and the Oral**. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- GOW, P. Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru. **History and Anthropology** 5:87-103, 1990.
- _____. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GRAHAM, L. **Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil**. Austin: University of Texas Press, 1995.
- GROTTI, V. E. Un corps en mouvement: parenté, “diffusion de l’influence” et transformations corporelles dans les fêtes de bière tirio. **Journal de la Société des Américanistes**, 95:1, 2009.
- GUSS, D. M. **To Weave and Sing**. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rainforest. University of California Press, 1990.
- HARRIS, M. Introduction: Ways of Knowing. In: _____. (Ed.) **Ways of Knowing**. New Approaches in the Anthropology of Knowledge and Learning. Berghahn Books, 2007.
- HARRISON, S. Ritual as intellectual property. **Man**, 27 (2): 225-244, 1992.
- _____. From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objectification of Culture in Melanesia. **Comparative Studies in Society and History**, vol. 42, n. 3, July, 2000.
- HIRSCHFELD, L. Pourquoi les anthropologues n’aiment-ils pas les enfants? **Terrain**, Paris, n. 40, pp. 21-48, 2003.

- ILLICH, I. Vernacular values. **Philosophica** 26 (2), pp. 47-102, 1980.
- INGOLD, T. **The perception of the environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge, Londres, 2000.
- _____. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: **Educação**, vol. 33, no 1, p. 6-25, Porto Alegre, 2010.
- ISA. **Xamãs yanomami promovem reflexão sobre crise ecológica durante encontro**. Em: <www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3281>. Acesso em: dez. 2011.
- KENSINGER, K. M. A Body of Knowledge, or, the Body Knows. **Expedition Magazine**, Vol. 33, no. 3. pp. 37-45. Penn Museum, 1991.
- _____. **How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru**. Illinois, Waveland Press, 1995.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LANGDON, E. J. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LAVE, J.; WENGER, E. **Situated Learning**. Legitimate Peripheral Participation, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- LEACH, J. Situated connections. Rights and intellectual resources in a Rai Coast society. **Social Anthropology**, 8(2):163-179, 2000.
- _____. Owning creativity: cultural property and the efficacy of custom on the Rai coast of Papua New Guinea. **Journal of Material Culture**, 8 (2): 123-143, 2003.
- LECZNIESKI, L. **Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu**, Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. **História de lince**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- _____. **O pensamento selvagem**. Campinas, Papirus, 2005 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LIBÂNEO, J. C. **Didática**. São Paulo: Ed. Cortez. Coleção magistério 2º grau. Série: Formação do professor, 1994.
- LIMA, T. S. O Que é um Corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n.1, 2002.

LOPES DA SILVA, A. **Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação**. São Paulo, MARI, 1999.

_____. Pequenos xamãs: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, MACEDO & NUNES (Orgs.) **Crianças Indígenas, ensaios antropológicos**. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, 2002.

LUCIANI, J. A. K. **Sobre a Antimestiçagem**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

LUKESCH, A. **Mito e vida dos índios Caiapós**. São Paulo: Pioneira, 1969.

MACEDO, V. A Cosmopolítica das Mudanças (Climáticas e Outras). In: RICARDO, F. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil 2006/2010**, Instituto Socioambiental, 2011.

MANIGLIER, P. Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie. **Les Temps Modernes** 2015/1, n° 682, p. 86-145, 2015.

MARTINI, A. O retorno dos mortos. Apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança do Museu do Índio para o rio Negro. **Revista de Antropologia**, 55(1): 331-356, 2012.

McCLINTOCK, A. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

MEC, Ministério da Educação. **Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena**. 2ª ed. Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1994.

MELLO, F. *Aetchánhanderukuery karai retarã*. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese de Doutorado, PPGAS/UFSC, 2006.

MENEZES, P. M. de. **Corpo preparado, alma protegida: jeitos de cuidar e modos de aprender no crescimento da criança Yudja**. Dissertação de Mestrado em Educação. Faculdade de Educação da USP, São Paulo, 2017.

MINDLIN, B. **Nós Paiter: os Suruí de Rondônia**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____; DIGÜT, T.; CATARINO, S. **Couro dos espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia**. São Paulo: Terceiro Nome e Senac, 2001.

_____. **Diários da floresta**. São Paulo: Terceiro Nome, 2006.

_____.; SURUÍ PAITER, Narradores indígenas. **Vozes da origem**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. Um acervo de vozes indígenas para as gerações da escrita. In: CURY, M. X. (org.) **Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate**. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016.

- MIRANDA, S. **Aprendendo a ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFBA, 2009.
- MONTARDO, D. L. O fazer-se de um belo guerreiro: música e dança no jeroxy guarani. **Sexta feira**, São Paulo, v. 7, p. 67-73, 2003.
- MORIN, O. Pourquoi les enfants ont-ils des traditions?, **Terrain**, n. 55, pp: 20-39, 2010.
- MUNDURUKU, D. **O segredo da chuva**. 1ª. edição. Col. Sinal Verde. Editora Ática, 2003.
- NUNES, A. **A sociedade das crianças A'uwê-Xavante: por uma antropologia da criança**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 1997.
- NUTI – NÚCLEO TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Projeto Pronex NUTI/PPGAS-UFRJ. Rio de Janeiro, Florianópolis, 2003.
- OAKDALE, S. **I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community**, University of Nebraska Press, Lincoln, 2005.
- OAKDALE, S.; COURSE, M. (Eds.) **Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America**. Lincoln: London: University of Nebraska Press, 2014.
- OLIVEIRA, J. C. de. **Entre Plantas e Palavras: Modos de Construção de Saberes entre os Wajãpi (AP)**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- OVERING, J. Personal autonomy and the domestication of self in Piaroa society. In: JAHODA, G & LEWIS, I. M. (Eds.) **Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development**, pp.169-192. London: Croom Helm, 1989.
- _____. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. In: **Revista de Antropologia**, v. 49, 1991.
- OVERING, J.; PASSES, A. (Eds.) **The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.
- PARRET, H. **La voix et son temps**. Bruxelles: De Boeck Supérieur, 2002.
- PEREIRA, A. M. N. M. **A sociedade das crianças A'uwê-Xavante: por uma antropologia da criança**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo São Paulo, 1997.
- PERRIN, M. **Le chamanisme**. Que sais-je? Paris: Presse Universitaire de France, 1995.
- PIERRI, D. C. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.
- POSSENTI, S. **Por que (não) ensinar gramática na escola**. Campinas, SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1996.
- PUCCI, M. **A arte oral Paiter Suruí de Rondônia**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- RAMOS, D. **Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)**. São Paulo, Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo, 2013.
- RICARDO, B.; RICARDO, F. (Orgs.) **Povos Indígenas no Brasil 2011/2016**. Instituto Socioambiental. 12^a. edição, 2017.
- RIOS, M. C. **A formação dos professores indígenas Suruí no Estado de Rondônia**. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2007.
- ROSALDO, M. Z. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Richard A. Shweder and Robert A. Levine (Eds.), **Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion**. Pp. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SAHLINS, M. **Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the sandwich islands kingdom**. Michigan: The University of Michigan Press, 1981.
- _____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.
- _____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. In: **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.
- _____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SEEGER, A. *et al.* A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Boletim do Museu Nacional** n.32. pp. 2-19. Rio de Janeiro, 1979.
- _____. Chanter l'identité. Musique et organisation sociale chez les Indiens Suyá du Mato Grosso (Brésil), In: **L'Homme**, 171-172, pp. 135-150, 2004.
- SEVERI, C. **La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia**. Quito: Abya-Yala, 1996.
- _____. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição Xamânica Kuna, **Mana**, 6 (1), pp. 121-155, 2000.
- _____. Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language, **Social Anthropology**, 10 (1), pp. 23-40, 2002.

- _____. **Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire.** Paris: Editions Rue D'Ulm; Musée du Quai Branly, 2007.
- STRATHERN, M. **The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia.** University of California Press, 1988.
- _____. Potential property: intellectual rights and property in persons. **Social Anthropology**, n. 4, 1996.
- _____. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. **Mana**, abr. vol.4, no.1, pp.109-139, 1998.
- _____. **Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things.** Londres, Athlone Press, 1999.
- SOARES-PINTO, N. Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros. In: CESARINO, P.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas.** pp. 257-286. Ed. Cultura Acadêmica, 2014.
- SURRALLÉS, A. **Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi.** CNRS, Éditions/Éditions de la MSH, Paris, 2003.
- SURUI, G. A. *et al.* PAPPANI, A.; LACERDA, I. (Orgs.). **Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí.** São Paulo: Ikore, 2016.
- SURUI, Gamalono. **O ensino de línguas na escola Paiter: instrumento de fortalecimento cultural?** Monografia de conclusão na Licenciatura em Educação Básica Intercultural. Universidade Federal de Rondônia: Ji-Paraná, 2015.
- SURUI, Garixamá. **Processos próprios de alfabetização em Paiter Suruí.** Monografia de conclusão na Licenciatura em Educação Básica Intercultural. Universidade Federal de Rondônia: Ji-Paraná, 2015.
- SURUI, J. **Metar et ah: uma proposta de educação escolar indígena diferenciada para o povo Suruí Paiter de Rondônia.** Monografia de conclusão na Licenciatura em Educação Básica Intercultural. Universidade Federal de Rondônia: Ji-Paraná, 2014.
- SZTUTMAN, R. **Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena.** Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP, 2000.
- TAYLOR, A-C. Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar. In: **L'Homme**, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 429-447, 1993.
- TAYLOR, A-C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Un corps fait de regards. In: **Qu'est-ce qu'un corps?** Paris, Musée du Quai Branly. Flammarion. pp. 149-198, 2007.
- TESTA, A. Q. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer, comunicar.** Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 2014.

- TOREN, C. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. **Man** 28, p.461-478, 1993.
- TOWNSLEY, G. Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge, **L'Homme**, 126-128, pp. 449-468, 1993.
- UNIR, Universidade Federal de Rondônia. **Projeto Pedagógico do Curso Licenciatura em Educação Básica Intercultural**. Ji-Paraná, Rondônia, 2008.
- VENDRYES, J. **Le langage, introduction linguistique à l'histoire**. Paris, La Renaissance du livre, 1950 [1923].
- VIDAL, J. J. A. **A cerâmica do povo Paiter Suruí de Rondônia: continuidade e mudança cultural, 1970-2010**. Dissertação (Mestrado em Artes), Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes, 2011.
- VIDAL, L. **Morte e vida de sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do Rio Caeté**. São Paulo: Hucitec, 1977.
- VILAÇA, A. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari'**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.
- _____. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.15, n. 44, pp. 56-72, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 4, No. 3 (Sep. 1998), pp. 469-488, 1998.
- _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- _____. O nativo relativo. **Mana** 8(1): pp. 113-148, 2002b.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo** 14/15, 2006.
- _____. Antropologia renovada. **Revista Cult**, São Paulo, ano 13, n. 153, dez., 2010.
- _____. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. **Mana** 18(1): 151-171, 2012.
- _____. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1^a edição, 2015.
- WAAPA. Direção de David Reeks, Paula Mendonça de Menezes e Renata Meirelles. Produção: Maria Farinha Filmes, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.videocamp.com/pt/movies/waapa>.

- WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. 1a. ed. Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1975].
- WEBER, I. **Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola**. Rio Branco: Edufac, 2006.
- WILSON, D. Metarepresentation in linguistic communications. In: SPERBER, D. (Ed.) **Metarepresentations: a multidisciplinary perspective**, pp. 411-48. Oxford University Press, 2000.
- WONG, L. L. R. Tendências da fecundidade dos povos indígenas nos Censos Demográficos brasileiros de 1991 a 2010. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v.33, n.2, p. 399-421, maio/ago, 2016.
- YANO, A. **A fisiologia do pensar**. Corpo e Saber entre os Caxinauá. Dissertação de Mestrado, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- YVINÉC, C. **Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale): chants, événements et savoirs**. Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2011.
- ZABALA, A. **A Prática Educativa: Como ensinar**. Ed. Artmed: Porto Alegre, 1998.
- ZUMTHOR, P. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.