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

ANA CECILIA VENCI BUENO

Fios de memórias

Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da
genealogia manoki (irantxe)

São Paulo

2015

Versão corrigida

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

Fios de memórias

Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da
genealogia manoki (irantxe)

Ana Cecilia Venci Bueno

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

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

São Paulo

2015

Versão corrigida

Índice

UM ESTUDO SOBRE PARENTESCO E HISTÓRIA A PARTIR DA CONSTRUÇÃO DA GENEALOGIA MANOKI

(IRANTXE)	0
ÍNDICE	0
AGRADECIMENTOS	0
RESUMO	1
ABSTRACT	2
INTRODUÇÃO	3
APRESENTAÇÃO	3
NOTAS SOBRE O CONCEITO DE MEMÓRIA	5
1. Memória e genealogia	9
A CONSTRUÇÃO DO CORPUS GENEALÓGICO	13
NOTAS SOBRE AS FONTES PESQUISADAS	17
SOBRE O TRABALHO DE CAMPO	19
METODOLOGIA DA PESQUISA	20
A REGIÃO	21
1. Instalação da linha telegráfica pela Comissão Rondon	22
2. As missões em Utiariti e o conato com os Manoki	28
2.1. O contato com os brancos pelos manoki	33
ORGANIZAÇÃO DA TESE	37
PARTE 1: LUGARES E CATEGORIAS DE ALTERIDADE	40
CAPÍTULO 1	41
O ESPAÇO OCUPADO E AS MODULAÇÕES DE ALTERIDADE	41
MANOKI E MÿKY – ESGARÇAMENTO DAS REDES DE RELAÇÕES	41
1. Massacre na aldeia Tapuru	46
CATEGORIAS DE ALTERIDADE	50
1. Modulações de alteridade entre os Manoki e os Mÿky	51
1.1. Irantxe	53

1.2. M̃ky	55
2. Categorias diferenciais e a organização da memória	57
2.1. Manoki	65
CAPÍTULO 2	68
ARRANJOS RESIDENCIAIS E TURMAS	68
AS TURMAS E OS CHEFES	68
ARRANJOS RESIDENCIAIS	74
1. Aldeias m̃ky: época do contato (1969-1977)	79
1.1. Antigas aldeias m̃ky antes do contato	81
1.2. Aldeias m̃ky após o contato	83
2. Manoki: Formação das aldeias após a missão	84
2.1. Caracterização das aldeias manoki	85
BALANÇO DEMOGRÁFICO MANOKI E M̃KY	89
GERAÇÃO DE RENDA	92
CAPÍTULO 3	95
TEMPORALIDADES E TERRITORIALIDADES	95
MEMÓRIAS NO TEMPO E NO ESPAÇO	95
DO OUTRO LADO DO CRAVARI: NO TEMPO DOS ANTIGOS	99
OS LUGARES E A VIDA POSSÍVEL	101
1. Os lugares nos mitos	104
1.1. Saída da pedra: a origem da vida breve	106
1.2. Formação do campo, do mato e do cerrado	111
1.3. Origem do salto do rio Cravari	113
1.4. O barreiro	116
2. A toponímia manoki	120
2.1. Aldeias	122
PARTE 2: PARENTESCO E MEMÓRIA	125
CAPÍTULO 4	126
A PESSOA E A CONSTRUÇÃO DO PARENTESCO	126
SOBRE A PESSOA MANOKI	130
SOBRE A ONOMÁSTICA MANOKI E M̃KY	138
1. Narrativas míticas e origem dos nomes	140
2. O acervo de nomes entre os Manoki (e M̃ky) e suas inflexões	145

2.1. Nomes femininos	146
2.2. Nomes masculinos	148
3. As práticas nominativas e a produção de xarás	151
CAPÍTULO 5	156
SISTEMA TERMINOLÓGICO E REDE GENEALÓGICA DE PARENTESCO	156
A LÍNGUA INDÍGENA E A LÍNGUA DOS BRANCOS	156
VOCABULÁRIO DE PARENTESCO MANOKI (LÍNGUA IRANTXE)	160
AS PRÁTICAS MATRIMONIAIS MANOKI	165
1. Casamentos consanguíneos	179
2. Redobramento de aliança	182
PARTE 3: OS HUMANOS E OS OUTROS	185
CAPÍTULO 6	186
ENTRE BICHOS, ALMAS E ASSOMBRAÇÕES	186
DOENÇA, MORTE E O LUGAR DAS ALMAS	189
1. As visitas dos mortos e a captura da alma	191
ACUSAÇÕES DE AGRESSÃO	193
1. Prática divinatória	196
2. Cura de criança	197
CAPÍTULO 7	199
OS VIZINHOS-ESPÍRITOS E A ROÇA	199
YETÁ	200
1. O ritual de <i>Yetá</i>	211
1.1. A saída dos vizinhos em 2014	216
1.2. Os vizinhos e os seus donos	227
2. Vivos e mortos na mesma frequência: o som de <i>Yetá</i>	230
CONSIDERAÇÕES FINAIS	235
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	237

À minha avó, sempre por perto.

Agradecimentos

Essa é a melhor parte da tese. Não apenas porque coroa o seu fim (eu, ao menos a faço quando tudo ou quase tudo está terminado), mas também e principalmente, porque me leva a fazer uma viagem: 2010-2014, ida e volta. Provas, aulas, seminários, trabalhos, palestras, viagens de campo, viagem-sanduíche, reuniões, tabelas, textos, livros e muita gente. Me dou conta de quantas pessoas, de um jeito ou de outro participaram da construção desse trabalho. É a elas que devo agradecer.

Em primeiro lugar, agradeço aos Manoki que me receberam, me acolheram e compartilharam comigo algumas de suas histórias que, espero, tenha sabido tratá-las com o respeito merecido. Minha admiração, em especial aos velhos Luiz Tamuxi, Inácio Kajoli, Maria Angélica Kamutsi, Maurício Tupxi, Domitila Njankasi, Alonso Irawali, Alípio Xinuli, o cacique Manoel Kanuxi e o vice-cacique Paulo Sérgio Kapynxi. Obrigada aos amigos sempre prestativos Giovani Tapurá, Clacilda Atusi, Claudete Kamunu, Cleonice Nansi, Zilda Marikyanasi, Bartolomeu Warakuxi, Edivaldo Mampuche e tantos outros que direta ou indiretamente se fizeram presentes.

Também agradeço à equipe da OPAN, em especial ao Ivar Busatto, sempre solícito e disposto, disponibilizando material para a realização deste trabalho, à Artema Lima, amiga querida que conheci em Cuiabá no começo de tudo isso, à Lola Rebollar, Lucirlene Silveira, Marcos Ramirez, Rosa Monteiro e todos aqueles que me acolheram durante as idas e vindas do trabalho de campo. Também registro o agradecimento à equipe da Casai em Brasnorte, por disponibilizar os dados censitários manoki e mĩky.

Agradeço ao PPGAS pela ajuda sempre necessária e à Capes pelas bolsas concedidas, a regular e a sanduíche. Esta última me proporcionou uma experiência enriquecedora em Paris.

Gostaria de agradecer aos meus amigos, companheiros de antropologia desde o início (Carlos, Natacha, Igor, Eva, Enrico e Luis, que foi cedo demais) e aos colegas e amigos do CEstA.

Aos professores Marta Amoroso e Renato Sztutman, que acompanharam o início desse trabalho e deram contribuições fundamentais. E também aos professores que me acolheram e ensinaram em Paris durante a bolsa sanduíche, Isabelle Daillant, Valentina Vapnarsky, Bonnie e Jean-Pierre Chaumeil e Klaus Hamberger.

À Fabiana Maizza amiga querida que deu suas contribuições certas, à Juliana Caruso, Íris Araújo, Alice Villela, com quem pude compartilhar experiências e ideias de trabalho e André Lopes, com quem dividi alguns dias de campo, impressões e bibliografias.

Ao meu orientador Marcio Silva, pela amizade, por ter me ensinado Antropologia e por ter finalizado comigo esse ciclo iniciado lá longe, ainda na iniciação científica.

Por último, e não menos importante, é claro, gostaria de agradecer à minha família: Margareth, a mãe e Orlando, o pai, por tudo. Aos irmãos Eduardo e Paulo, aos tios Meyri e Pedro Paulo, à minha avó Edna, que me despertou a curiosidade pelas histórias da família e, no meio do caminho, como num sopro, foi embora. Mas se mantém presente. Aos primos André, Paula, Ana Luiza, Suely, Fernando, Enzo, Oscar e Rute por terem ficado sempre por perto, ainda que eventualmente longe, me apoiando para ver a realização deste trabalho. E ao Leandro, que me ofereceu ajudas inestimáveis na composição dessa tese e com quem divido a vida.

Resumo

Essa tese tem como ponto de partida e referência a tessitura de uma rede de relações genealógicas e matrimoniais entre os Manoki (e os Mĩky), falantes de uma língua isolada distribuída em duas variantes dialetais (Irantxe e Mĩky). Esses coletivos reconhecem um passado comum e habitam atualmente duas Terras Indígenas distintas situadas no vale do rio Juruena, formador do Tapajós, na região noroeste do estado de Mato Grosso. A população manoki é atualmente estimada em 373 pessoas distribuídas em sete aldeias na Terra Indígena Irantxe, localizada em uma área predominantemente de cerrado, na margem esquerda do rio Cravari. Os 129 indivíduos mĩky vivem em uma única aldeia na Terra Indígena Menkü, região de transição de mata e cerrado circunscrita pelos rios Papagaio e do Sangue. O parentesco é aqui considerado um idioma privilegiado para compreender quem são essas populações, como pensam sua história e as maneiras como modulam suas relações com as diferentes figuras da alteridade, que vão desde as relações internas a este conjunto linguístico, passando pelas relações com os brancos e outros povos ameríndios vizinhos, até chegar ao vasto número de seres dotados de agência, que chamam de espíritos, bichos e assombrações.

Palavras-chave: memória, genealogia, rede de parentesco.

Abstract

This thesis has as a starting point and reference the fabric of a kinship and marriage network among the Manoki (and the Mĩky), speakers of an isolated language distributed in two dialects (Irantxe and Mĩky). These Amerindian peoples acknowledges a common past and inhabit nowadays two distinct Indigenous Lands located in the valley of the Juruena river, a tributary of the Tapajós, in the northwestern region of the Brazilian state of Mato Grosso. Nowadays the Manoki population is estimated over 373 people distributed in seven different villages in the Indigenous Land Irantxe, situated in a predominantly savannah area on the left bank of the Cravari river. The 129 mĩky individuals live in a single village in the Indigenous Land Menkü, located in an area of transition between forest and savannah circumscribed by the rivers Papagaio and Sangue. Kinship relations are here considered as a privileged idiom to understand who these peoples are, how they think their own history and the ways they modulate their relations with different figures of alterity, ranging from internal relations between the speakers of these dialects, passing through the relations with whites and other Amerindian neighboring peoples and reaching a vast number of beings endowed with agency capabilities, which they call spirits, beasts and spectrums.

Key words: memory, genealogy, kinship network.

Introdução

APRESENTAÇÃO

Esta tese, tecida com os fios mnemônicos de diferentes pessoas, tem nos aspectos do parentesco o idioma privilegiado para compreender quem são os Manoki e os Mÿky, a partir de suas “crônicas genealógicas” (Viveiros de Castro, 1993:25; Zonabend, 2000:506) e da análise de suas práticas matrimoniais. As informações sobre as quais desenvolvo este trabalho foram construídos em meio a histórias familiares e narrativas mitológicas e de fontes documentais escritas secundárias.

Os coletivos populacionais Manoki e Mÿky habitam duas Terras Indígenas no noroeste do estado de Mato Grosso e reconhecem um passado comum. A população manoki é atualmente estimada em 373 pessoas distribuídas em sete aldeias na Terra Indígena Irantxe, localizada em uma área predominantemente de cerrado, na margem esquerda do rio Cravari – margem oposta à que viviam outrora. Suas sete aldeias estão espacialmente divididas em dois conjuntos populacionais, cada qual com uma aldeia mais populosa. Os 129 indivíduos mÿky vivem em uma única aldeia na Terra Indígena Menkü, região de transição de mata e cerrado a noroeste do estado. A área habitada por eles é circunscrita pela margem direita do rio Papagaio, chegando, ao norte, até a confluência deste e o rio do Sangue, localizado a leste. Estes rios compõem a bacia do rio Juruena, formador do rio Tapajós.

MAPA 1: TERRAS INDÍGENAS MENKŨ (ACIMA, AO CENTRO) E IRANTXE (ABAIXO), EM DESTAQUE MARROM. FONTE: FUNAI.

Embora esta tese se faça a partir da rede de parentesco manoki e mĩky, faço notar que a pesquisa privilegia o ponto de vista dos primeiros, com os quais fiz trabalho de campo no mestrado (2006-2008) e no doutorado (2010-2014). Meu contato com os Mĩky se deu de maneira esporádica e as informações sobre eles resultam, sobretudo, de narrativas de velhos manoki, dados censitários, algumas fontes documentais escritas e alguns trabalhos de linguística e antropologia. Apesar do reconhecimento dessa origem comum, houve um esgarçamento das redes de relações entre eles ao longo do tempo, em razão de diversos eventos que remontam a colonização da região.

A história dos Manoki e dos Mĩky a que temos acesso é curta e recente, se pensarmos na longa duração, e não se estende mais que os últimos 150 anos¹. A situação se torna particularmente interessante pelo fato de que os materiais disponíveis, sejam as histórias contadas sobre os seus antepassados, que contempla a

¹ Considero a estimativa de nascimento da pessoa mais antiga do corpus genealógico construído, que não está isento de falhas, mas seguiu um procedimento metodológico no cálculo das idades desconhecidas.

memória genealógica e topográfica, ou as fontes documentais escritas, dizem respeito a esse período e, não raro, são vistos como sendo os mesmos eventos. Assim, será este intervalo de tempo o pano de fundo para o trabalho aqui proposto. A partir de informações fornecidas pelos documentos históricos e pelas narrativas dos próprios indígenas pretendo compreender como se deu e se dá uma multiplicidade de relações com os brancos, com outros povos ameríndios vizinhos (no passado e contemporâneos), com os Mÿky, entre os próprios Manoki e as relações que constroem com um vasto número de seres dotados de agência, que chamam de espíritos, bichos e assombrações. Para tanto faço um deslocamento metodológico no desenvolvimento da tese, cujo início é delineado por uma armação cronológica, à qual as fontes documentais são linearmente submetidas, para uma lógica informada pela genealogia, constituída a partir da memória de diferentes atores.

Faço notar que a construção da narrativa, a partir de atores múltiplos e fontes heterogêneas escritas e orais, é ela mesma uma colcha de retalhos, cujos fragmentos de tecidos e texturas variadas – remetendo, porém a uma ordem dada pela coincidência dos eventos – são arranjados e costurados à maneira de um *bricoleur*. Sendo assim, a construção da narrativa, sobretudo no primeiro capítulo, é heteróclita, porém os atores são sempre identificados em suas falas.

NOTAS SOBRE O CONCEITO DE MEMÓRIA

Diferentes memórias constituem as bases deste trabalho. Embora ideias sobre ‘memória’ estejam por toda parte, parece-me pertinente trazer alguns elementos que norteiam o que se pensa sobre essa questão e os conceitos sobre os quais a memória é aqui pensada e que, ao meu ver, guarda aspectos semelhantes com a criatividade e plasticidade que supõem a bricolagem.

Por toda parte fala-se de memória. A preocupação com o tema está relacionada com o desenvolvimento das ciências ocidentais, sobretudo devido à sua

Íntima associação com a identidade e a reconhecimento, com a produção de subjetividades, com a relação entre o domínio do público e do privado, entre outras. Constitui um campo de interesse de múltiplas áreas do conhecimento, dentre elas a filosofia, a psicanálise, a psicologia, a história, as neurociências, a literatura, as artes e também a antropologia. O conceito de memória foi analisado e codificado por diversos campos de conhecimento e assumiu diferentes posições teóricas, desde suas funções psíquicas às fisiológicas e cognitivas. Entretanto, há uma relação assimétrica entre a quantidade de estudos realizados e a conclusão de que sempre há muito mais para compreender acerca da mente e do cérebro no desafio de explicar o que é, então, memória, para o que ela serve e de que forma opera. O recurso do uso de metáforas é usado com frequência e, da mesma maneira que contribuiu para a compreensão do que é memória, mostra-se insuficiente, e até mesmo reducionista, dado que o cérebro e as relações humanas são sempre mais complexas e intrigantes do que qualquer associação que se possa desenvolver.

A memória não é, portanto, algo de fácil definição. Ela é inferida a partir de suas representações conscientes de atuações cujos créditos são legados a ela. A noção de quem se é e de quem são os outros só é possível graças à memória – pensem nas experiências de pessoas que sofrem acidentes ou desenvolvem doenças que provocam amnésia; perdem a consciência de quem foram, não são mais as mesmas. O fio que ligava o presente ao seu passado foi rompido, e a conexão temporal desfeita. “A memória é o que previne o passado de ser perdido, como o futuro. É a memória que provê o tempo à seta” (Rose, [1992]1993:1).

A cada momento em que um acontecimento é reevocado, a memória é transformada, impregnada de novos significados emergidos no momento da lembrança. Assim, as memórias são recriadas a cada vez que são evocadas. O mesmo acontece com a preservação dos acontecimentos, a memória que se tem deles nunca repete exatamente o ocorrido. Por não ser um processo passivo, ela não funciona simplesmente como um recipiente de objetos memorizados. Ela age por associação, é ativa e criativa, plástica, de grande capacidade adaptativa e variável de um indivíduo a outro e em diferentes contextos (Candau, 1996).

As lembranças e os esquecimentos são processos biológicos intimamente relacionados com as relações sociais constituídas pelos homens. Cada vez que nos

recordamos de algo, as lembranças são preenchidas de novas significações. No campo biológico esses processos podem ser explicados pelas mudanças bioquímicas e morfológicas das conexões sinápticas que estão na origem do registro e da consolidação dos traços mnemônicos do cérebro.

As permanências sinápticas, chamadas potencializações a longo prazo, são as condições dos mecanismos de aprendizagem e de memória). Somos dotados de um gene, conhecido sob o nome Zif268, que exerce um papel essencial na plasticidade e transformação de uma memória de longo prazo. Com a perda de uma conexão sináptica, os remanejamentos encenam um papel no mecanismo de esquecimento. Temos também uma espécie de ‘molécula do esquecimento’, (denominada Mol.PP1) que pode apagar as lembranças inúteis ou impedir a sua formação. Esse processo de apagamento, já considerado no modelo socrático do bloco de cera da alma, constitui um processo biológico vital (Rose op.cit).

É certo que, ao contrário do que pensavam muitos filósofos da Grécia antiga, a memória humana não tem a propriedade de ser uma representação fidedigna dos eventos vividos. Tampouco é satisfatória a sua comparação com a memória computacional, dada a sua certa falibilidade, que pode ser considerada sob o ponto de vista de sua função autoprotetora. Se tudo aquilo que é vivido e experienciado fosse passível de memorização, a memória seria um grande emaranhado de conhecimentos, em grande parte dispensáveis, o que causaria grande dificuldade em acessar determinadas informações consideradas importantes e traria prejuízos à atividade cognitiva. Assim sendo, o fato de esquecermos determinados eventos, em especial aqueles de menor relevância, proporciona uma grande economia cognitiva.

Funes, o memorioso, conhecido conto do argentino Jorge Luis Borges (1944), conta a vida da personagem que vive sem a faculdade do esquecimento. Dotado de uma memória eidética² levada às últimas consequências, Ireneo Funes, lembrava-se de tudo. O tempo, para ele, parecia uníssono; vivia seus dias lembrando cada detalhe do que passou, revivendo o passado a cada dia e criando também novas memórias para se recordar em suas minúcias. Dormir lhe era difícil, pois não podia se distrair do mundo. Sua poderosa capacidade mnemônica sobrepunha-se às outras faculdades

² Popularmente conhecida como memória fotográfica.

intelectivas, que tem no esquecimento o cerne do pensamento. Pois que “pensar é esquecer diferenças, é generalizar, é abstrair” (Borges, 1944). Impossível para Funes, que viveu e morreu encerrado em seu quarto, de janelas fechadas, para que nada mais o fizesse lembrar.

Marc Augé, em livro intitulado *Les formes de l’oubli*, faz, como ele mesmo define, “um pequeno tratado do emprego do tempo” ([1998]2001:7), em que destaca a importância vital do esquecimento e sua relação umbilical com a memória. Necessário tanto para o indivíduo como para a sociedade, pois saber esquecer permite que se experimente o sabor do presente, do instante e da espera.

Não haveria memória possível, que não saturasse se conservássemos todas as imagens de nossa infância. Algumas permanecem, mas são as lembranças ou traços produtos de uma erosão ocasionada pelo esquecimento. As lembranças são modeladas pelo esquecimento assim como os contornos da orla marítima o são pelo mar.

A metáfora da praia, empregada por Augé, representa a cumplicidade simbiótica entre a terra e o mar; tanto um como o outro contribuem para a eliminação de uma porção, e tem a paisagem atual – a orla e o seu contorno – como resultado. Esquecimento, em suma, é a força viva da memória, e a lembrança é o produto da mesma (id.:30).

Também para Todorov (2004), memória e esquecimento não são termos contrastivos, mas uma interação absolutamente necessária; reconstituir o passado e lembrar de tudo seria algo monstruoso. A memória consiste, então, em um processo de seleção, que faz com que alguns elementos dos eventos da vida sejam descartados, apagados. Os não ditos, ou seja, aquilo que é silenciado, acabam por cair no esquecimento.

Temos, então, que os esquecimentos podem ser os eventos que realmente são apagados da memória, como se não tivessem jamais existido, mas também aqueles que, de alguma forma, são intencionalmente esquecidos. Aquilo que é silenciado ou tido como segredo, pode ser para sempre ou temporariamente esquecido, obliterado; um processo seletivo que ilumina certos tipos de acontecimentos e obscurecem outros. Mary Douglas ([1986]2007) considera que o esquecimento é derivado do silêncio; algo que não é falado, com o passar do tempo, passa a ser esquecido.

1. Memória e genealogia

“[e]fetivamente a memória não se limita ao registro do passado: geradora de hipóteses e simuladora de ação, ela é, assim, direcionada para o futuro. As lembranças de nossas experiências nos permitem prever os cenários porvir” (Duddai e Carruthers apud. Candau, op.cit:26, minha tradução).

A memória não pode ser pensada sem sua relação com o tempo e com o espaço. As representações do tempo variam entre as sociedades e também dentro de uma mesma sociedade, cujo ritmo é dado por uma multiplicidade de tempos sociais. Seja ele organizado de maneira cíclica ou linear, essas maneiras de viver o tempo constituem o fundamento do modo de busca e construção da memória. O que se vê em todas elas, contudo, é uma dicotomia ‘antes x agora’, ainda que sob modalidades diversas (Zonabend, 1980, apud. Candau, op.cit:48), que organiza toda a rememoração. No que diz respeito às escolhas de fronteiras temporais, dos eventos considerados marco na organização do tempo entre passado e presente, as diferenças podem ser observadas entre grupos sociais e mesmo entre indivíduos.

O parentesco, como já é notório, é socialmente construído e se constitui enquanto tal a partir de um arcabouço de informações compartilhadas entre as pessoas que são feitas parentes. Neste momento a relação entre parentesco e memória é posta, uma vez que ele parece sempre depender dessas informações, ou conhecimentos, do que veio de um tempo – imediatamente ou não – pretérito.

A memória genealógica ou familiar desempenha, nesse sentido, um importante papel na estruturação do tempo doméstico e da coletividade, em algumas sociedades. O tempo, nesses casos, não é organizado em função de fatos históricos, mas das lembranças de momentos significativos e marcantes na lembrança familiar. Nascimentos, alianças, mortes, aquisição de terras, entre outros, são eventos que marcam o tempo e se tornam referências compartilhadas.

Essa articulação do tempo é característica da memória humana, que permite que ele seja elaborado e moldado em conceitos de passado, presente e futuro. A

circulação dessas memórias, por sua vez, permite a criação de uma ponte entre o passado vivido por pessoas pertencentes a diferentes estatutos geracionais. Nesse sentido a memória possibilita uma continuidade temporal de parentesco e opera também enquanto um recurso para a criação de uma história compartilhada e, no limite, de um coletivo social. Está, assim, para usar uma expressão de Jöel Candau, no “fundamento da cultura” (Candau, op.cit:2).

A memória, pertencendo a um indivíduo ou a um coletivo social, é sempre seletiva. Como sugere o autor, “[G]rupos e sociedades constroem suas identidades jogando com esses dois registros: de uma parte, o dever ou necessidade de memória; de outra parte, o dever ou necessidade do esquecimento” (id.:3, minha tradução).

As informações oriundas de diferentes fontes, orais e escritas, são infletidas pelo tempo presente e pelo sistema de parentesco, tal qual apresentado pelo grupo social em questão. Sobre este aspecto Vansina, tomando como base os ogboni, da nação loruba, na África, argumenta que “a profundidade temporal máxima alcançada pela memória social depende diretamente da instituição que está ligada à tradição. A história da família africana não remonta a um passado muito distante porque esta conta apenas com gerações e porque, de modo geral, há pouco interesse em lembrar acontecimentos anteriores” (1982:169). Alinhando-se a esta proposição, Ellen Woortmann (1994), antropóloga cuja pesquisa é delineada pela compreensão de como os colonos teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul pensam o parentesco e constroem sua memória, afirma ser esta ‘amnésia’ também uma construção da tradição.

O processo de esquecimento parece composto de diferentes maneiras de esquecer. Por um lado, pode haver de fato um total apagamento de fatos, pela sua não enunciação por razões diversas, que acabam por cair no esquecimento individual e coletivo. Por outro lado, há uma outra forma que possibilita o retorno de certos fatos em determinados momentos. Pode se tratar de um movimento de obviação, tal qual cunhado por Roy Wagner ([1975]1981), em que certas associações de um símbolo são retiradas do foco principal para dar espaço a outras, que se tornam, então, proeminentes, criando uma imagem com uma figura e um fundo. Ambas, contudo, são integrantes da imagem e ficam à disposição de um novo rearranjo de tais partes. Qualquer uma dessas possibilidades produzem rearranjos de alianças importantes para

o momento em que foram definitivamente esquecidas e/ou interessadamente relembradas.

Existe uma tendência em regularizar as genealogias para conformá-las às normas ideais da sociedade em um dado momento. Assim, algumas pessoas podem simplesmente não aparecer em uma genealogia e sua lembrança, em tempos futuros, não existirá. Isso se deve ao fato de que a genealogia não congela o tempo histórico. Ela não representa uma realidade única, mas revela realidades múltiplas de diferentes momentos na história.

Mary Douglas nos lembra o conceito de amnésia estrutural entre os Nuer. Evans-Pritchard ficou intrigado com a habilidade que os Nuer tinham em fixar na memória um grande número de nomes que remontavam o início dos tempos, abrangendo incontáveis gerações de ancestrais. Considerou isso como parte integrante da organização desse povo. Entretanto, pondera Douglas, há muito esquecimento no que diz respeito às genealogias pessoais: “o intervalo de onze gerações sequer chega a dar conta de sua história na região que habitam. [...] Outro fato curioso é que, apesar do contínuo surgimento de novas gerações, o número de progenitores conhecidos permanece constante. Em algum momento, ao longo das gerações, muitos ancestrais são eliminados da lista. Em algum momento, depois do fundador da tribo, de seus dois filhos, de seus quatro netos e de seus oito bisnetos, a memória tribal criou um buraco sem fundo e múltiplos ancestrais estão caindo dentro dele de ponta-cabeça. Eles não estão sendo esquecidos assim, sem mais nem menos. As forças e as fraquezas da recordação dependem de um sistema mnemônico que é toda a ordem social. O estudo sobre os Nuer foi uma demonstração explícita de como as instituições dirigem e controlam a memória” ([1986]2007:85). Prossegue dizendo que algumas manipulações são feitas – sob condições específicas, uma mulher corresponde a um homem, de tal forma que uma linha feminina pode ser substituída por uma masculina – e que esses vazios e saltos na genealogia são atenuados com o objetivo de apresentar uma sucessão ininterrupta de homens. “As regras Nuer de contagem”, diz ela, “permitem a flexibilidade, sem ambiguidade ou contradição” (id.). Os casamentos e a distribuição do gado ordenam a memória do passado em quatro gerações e em todas as direções. Os padrões repetidos dessa técnica

mnemônica impedem que sobrevenha o esquecimento e sua afirmação pública distribui a dificuldade que é o ato de recordar.

Cabe introduzir, brevemente, uma importante questão a respeito do estatuto de verdade do passado. Quando recorremos ao passado, buscamos conhecer e estabelecer uma história verdadeira, seja ela de um povo, de um agrupamento de pessoas ou mesmo de um único indivíduo. Em uma série de ensaios, Walter Benjamin faz uma crítica pungente a um conceito de história, que pretende fazer a descrição mais extensa e exaustiva possível do passado. Conceito este diretamente vinculado a um ideal de uma ciência histórica “historicista e burguesa”, subjacente a um certo discurso típico da modernidade, com pretensões de ser universal, verdadeiro, possível. Entretanto, os fatos históricos só adquirem o status de “fatos” por meio de um discurso que os constituem enquanto tais. A única coisa que se pode fazer é, portanto, *articular* o passado, e não descrevê-lo tal qual ele se passou. A história é, portanto, *construída* e informada pelo tempo-agora (Gagnebin, 2006:40).

Uma genealogia, portanto, não tem correspondência com a realidade total do momento em um determinado local. Como sugerem Hamberger Daillant, “um corpus genealógico, mesmo o melhor, não representa nada mais que uma imagem incompleta e lacunar da rede real. Tais lacunas não são, no entanto, distribuídas de forma aleatória, mas favorecem certas relações de parentesco mais do que outras” (2008:27, minha tradução). Esta obliquidade é inevitável.

Dessa forma, o *corpus* manoki e mĩky coletado, representa a construção de um conjunto de experiências de cada um daqueles que me forneceram informações e dados genealógicos, infletidos por suas próprias instituições sociais. E, por sua vez, a experiência de cada um deles foi articulada a partir da experiência de outros, que lhes foi narrada e experimentada em algum momento de suas vidas. Isso se deve ao fato de que essas linhas de parentesco acionadas não existem por si. Enquanto fios de memórias, articulam-se de acordo com o funcionamento da memória, que modifica seu próprio esquema de organização a partir de cada nova experiência vivida. Elas integram-se em uma rede de alianças em que cada casamento articula-se com outros, relacionando-se às gerações precedentes e, por certo, às futuras.

O uso da genealogia como método de pesquisa antropológica não é novo. O tema mobilizou o processo de consolidação institucional da disciplina no início do século XX e data de 1910, com W. H. R. Rivers como seu primeiro entusiasta, a primeira referência sobre sua importância, sobretudo para o estudo do que convencionou-se chamar de populações de tradição oral. Embora ele não tenha sido o criador do método, seu mérito está no fato de tê-lo transformado em ferramenta analítica da disciplina antropológica e, sobretudo, para os estudos de parentesco; para o autor, este seria o instrumento mínimo de trabalho nas variadas áreas da disciplina e o alfabeto que permitiria a transcrição da linguagem do parentesco. A utilização do método genealógico permitiria a investigação dos problemas abstratos com os quais o pesquisador se depara, com uma base concreta. Ele proporcionaria, assim, uma maior credibilidade aos estudos dos fatos observados, demonstrando sua veracidade, o que elevaria a etnologia ao nível das outras ciências. (Laraia, 1969; Porqueres i Gené, 2008; Silva, 2010).

Embora Rivers não ignorasse o fato de que as relações de filiação são localmente definidas, portanto de diversas maneiras, pensava que a questão se tratasse de um modelo terminológico nativo, que o pesquisador deveria observar e descrever. Contudo, as informações que obteve em campo foram, a seu pedido, referentes às relações biológicas de parentesco, segundo a sua própria – de Rivers – concepção de biologia, ocidental. Operou, assim, com a naturalização do parentesco, como se houvesse uma genealogia “real”, dada pelas relações “naturais” de filiação e uma outra “artificial”.

Desde então, com certas mudanças que visaram sanar problemas como esses, o método de Rivers foi usado, criticado (sobretudo a partir da crítica de Schneider) e retomado na década de 1980 por autores como Françoise Héritier e Segalen, que abriram caminho para recentes e importantes contribuições que vêm consolidando a temática do parentesco relacionada à área da computação (Silva, op.cit).

O uso método genealógico não significa a busca das relações “reais”, no sentido que Rivers acabou por empregar, mas levar adiante a Teoria da Aliança, proposta por Lévi-Strauss, ao considerar a genealogia não enquanto uma maneira de informar por

meio da biologia as relações, mas de fato, como expressão da troca, como propõe Eduardo Viveiros de Castro (2009) Marcio Silva (2012, 2014). Memórias, narrativas e substâncias, por exemplo, podem ser consideradas parte das pessoas, bens inalienáveis, e o dom por meio delas proporciona um estado de dependência recíproca.

* * *

A memória é o fio condutor deste trabalho, cujo acesso se dá pela costura com a construção do corpus genealógico manoki e mĩky. Como pretendo argumentar ao longo desta tese, as informações genealógicas evocam a reconstrução memorial das trajetórias espaciais, sempre acompanhadas de informações detalhadas sobre as paisagens e sobre os eventos vivenciados por pessoas de diferentes gerações, como epidemias, massacres, sítios habitacionais, enterramento de parentes mortos, guerras, rede de aliança, jogos e rituais, locais de circulação de coleta e acampamentos para expedições de caça e pesca... Nesse sentido, a genealogia não se coloca enquanto fonte de memórias, mas como seu resultado, uma armadura conceitual privilegiada que permite a construção e a expressão de uma narrativa histórica que articula o passado, o presente e o futuro.

Um álbum de fotografias da época dos primeiros contatos com os jesuítas (1948/9), de posse de um de meus interlocutores, o velho manoki Alonso Irawali, funciona como disparador de memórias e de histórias. Uma espécie de recurso mnemônico em que as pessoas retratadas (vivas e mortas) entram novamente em circulação e, por meio delas e por ele, as histórias manoki são trazidas para o presente: os encontros hostis com antigos inimigos e seus parentes vitimados, as relações genealógicas e antigas práticas matrimônias, os caminhos entre as aldeias são refeitos, assim como as formações e os circuitos entre elas. Trazem à tona também os encontros com os brancos, as doenças, as fugas, os encontros, os nascimentos, os nomes e pessoas há tempos não mencionados. Enfim, as fotografias e as memórias trazidas por meio delas proporcionam uma espécie de “crônica da genealogia local”, como sugere Zonabend, em que casos e histórias das pessoas e dos lugares são evocados incessantemente, como se o local de tais memórias estivesse sempre em

ação e seu conteúdo sempre em (re)construção (2000:1). Os fios entre pessoas e histórias vão sendo entrelaçados.

A circulação dessas memórias narradas oralmente, na vida cotidiana, permite a criação de uma ponte entre o passado vivido por pessoas de diferentes estatutos geracionais – ponte também feita por meio dos nomes, como veremos –, e as memórias genealógica e familiar participam na modulação da organização do tempo e do espaço. Pessoas e momentos marcantes, tais como nascimentos, alianças, mortes, mudança de aldeia, entre outros eventos, marcam o tempo, o espaço e se tornam referências compartilhadas por um determinado grupo de pessoas. A memória é aqui abordada, portanto, enquanto processo que possibilita uma continuidade temporal de parentesco e também enquanto um recurso para a criação de histórias compartilhadas cotidianamente entre pessoas, e dão sentido aos seus próprios percursos históricos.

A relação umbilical entre lembrança e esquecimento, condições para a constituição de memórias, traz em seu bojo, portanto, as condições pelas quais as pessoas produzem sua compreensão sobre as continuidades e descontinuidades históricas expressam um estudo que aborda a construção de genealogias.

Ao trabalhar com o corpus genealógico que apresenta tais características, é necessário considerar o conjunto de informações por vezes imprecisas e contraditórias não como um problema insolúvel, mas como um dado constitutivo e significativo da própria compreensão e construção de sua história e de suas relações de parentesco. No caso apresentado aqui, cujo trabalho contou com a apreciação de fontes diversas, tais características são muito marcadas e significantes. As características constitutivas da genealogia foram, sem dúvida, questões enfrentadas na construção do corpus manoki e m̃yky.

O banco de dados que deu origem ao corpus genealógico mencionado foi coletado durante a experiência de trabalho de campo entre os Manoki, com pessoas das sete aldeias: Cravari, Treze de maio, Doze de outubro, Asa Branca, Paredão, Recanto do Alípio e Perdiz. Além das informações de nascimento, morte, casamento, filiação e questões espaciais e de pertencimento a diferentes tipos de coletivos, foram recolhidas diversas narrativas que focam as memórias dos velhos sobre suas famílias e suas vidas antes e durante a vida entre os missionários jesuítas, com quem viveram por aproximadamente duas décadas. Uma série de documentos escritos colecionados

e produzidos pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino também foi analisada e incorporada à tese, além de outros produzidos por antropólogos e outros pesquisadores que passaram pela região e de relatórios oficiais da Funai. Foi também usado na construção do corpus genealógico o material censitário das equipes de saúde (Funasa e OPAN) nos anos 2006, 2011 e 2014. No que diz respeito especificamente ao corpus genealógico m̃ky, esta foi a principal fonte de informações atualizadas.

Estes registros escritos, além do material oral, apresentam também suas inclinações e obliquidades. De maneira geral, os escritos dos missionários priorizam seus interlocutores, sobretudo homens. Assim, os dados produzidos por eles contêm muito mais informações sobre estes homens do que sobre suas mães, esposas ou filhas, apresentadas, não raras vezes por um único nome (de branco) ou por estas relações com um homem, de nome de branco e indígena. Desse modo, confrontar os dados escritos e orais foi menos penoso para esta parcela da população. Houve situações em que tive oportunidade de checar as informações na ida seguinte ao campo e, em outras, as informações permaneceram confusas e optei por considerar aquelas fornecidas por dois homens manoki, de diferentes turmas e “clãs” e, dependendo do caso e de quem se tratava (se era um parente mais próximo de um ou do outro, por exemplo) decidi por uma ou outra informação para a análise da rede. Um outro aspecto que gerou alguma dificuldade foi a mudança de nomes ‘de branco’ e a profusão de versões dos nomes indígenas. Reconheci alguns poucos casos em que dois nomes de branco distintos eram usados para uma mesma pessoa. Não estou certa se eram nomes dados pelos diferentes missionários, protestantes e católicos, mas atualmente os que estão vivos reconhecem apenas um dos nomes. Sobre a profusão de nomes indígenas nos registros escritos e oralmente expressos, quando compreendi as inflexões possíveis e as diferenças de sotaques (Kutiru e Kytitsi eram a mesma pessoa, assim como Jemulu e Nemulu, por exemplo), as dúvidas, em sua maioria, se dissiparam. Outra questão difícil de resolver na montagem deste quebra-cabeças foi a determinação de datas de nascimento e de morte de pessoas nascidas ou falecidas antes de os registros censitários se tornarem mais sistemáticos (há, a partir da década de 1970, informações em diversos relatórios produzidos pela Funai que serviram de subsídio para este trabalho, além dos censos feitos pelas equipes de saúde a partir dos anos 2006, conforme mencionado). O critério para a determinação de datas que não

constavam nestes registros ou naqueles produzidos pelos missionários foi estimar, a partir da média de idade que uma mulher tem seu primeiro filho e o intervalo médio entre toda a sua prole. A data do casamento foi determinada subtraindo um ano daquele do nascimento do bebê, para contemplar a época de sua gestação, que de maneira geral coincide com a oficialização da relação do casal, que passa a viver junto. Considerei, para as mulheres e homens mais velhos, que os casamentos ocorriam ainda mais cedo, a partir das informações que obtive no trabalho etnográfico.

A produção do corpus genealógico manoki e mĩky com o qual trabalho é, então, a construção de uma ferramenta analítica constituída de informações heterogêneas que remetem tanto ao discurso nativo quanto às fontes documentais escritas produzidas em diferentes momentos na história e com intencionalidades diversas. O corpus é, portanto, uma construção formada a partir do conjunto de experiências de cada pessoa ou fonte documental que forneceu suas informações e, sendo assim, contém sempre mais ou menos informação de cada fonte de que é constituído. Trata-se, portanto, de uma bricolagem de informações que, em alguma medida, exprime um conjunto de relações concretas de troca matrimonial e de filiação, que pode remeter a cada fonte ou experiência particular. Por meio do corpus genealógico podemos conjugar e articular a sincronia e a diacronia, os discursos e as práticas, o trabalho de campo e o de arquivo, justamente daquilo de que ele é constituído. É uma porta de entrada privilegiada para o estudo concreto da organização socioespacial, da terminologia de parentesco, dos percursos históricos a partir dos termos dos próprios Manoki.

NOTAS SOBRE AS FONTES PESQUISADAS

Embora tenham entrado relativamente tarde na literatura histórica e antropológica, há um volume considerável de materiais produzidos sobre os Manoki e os Mĩky. Além de algumas importantes notas feitas pela Comissão Rondon que especulavam a sobre ocupação dessa parcela paresi, como pensavam ser os Manoki, as informações disponíveis sobre eles, foram, em grande parte, produzidas por missionários jesuítas, com quem tiveram uma intensa convivência, a partir do final dos

anos 1940. São diários e relatórios dos padres que participaram dos primeiros movimentos civilizatórios e trazem informações sobre a localização das antigas aldeias, as visitas que os indígenas faziam às instalações da missão em Utiariti e as que os missionários faziam a algumas de suas aldeias, e alguns dados sobre organização social. Focam, contudo, o próprio trabalho missionário e a relação dos indígenas com os seus ensinamentos religiosos e civilizatórios. Além disso, revelam como foram acolhidos os sobreviventes manoki de seguidas epidemias e lutas com povos inimigos, antes mesmo que os missionários estivessem preparados para tal tipo de intervenção, que eles planejavam ser mais lenta e gradual. Construíram, inclusive, uma casa-capela em uma das aldeias manoki, que inaugurou a “missão volante”, para “manter o contato mais contínuo” e “preparar o ambiente e atrair as crianças” (Dornstauder, arquivos MIA, P4.F28), e que seria somada à “missão fixa”, em Utiariti. A experiência não durou muito por conta dos eventos que sucederam. Outros trabalhos feitos a partir da década de 1960 se mostraram mais preocupados em registrar os modos de vida, a organização social e notas sobre a língua indígena, com algumas análises preliminares de cunho antropológico. Muitas dessas notas nos dão pistas sobre algumas questões que trato aqui, tal qual o parentesco manoki e mĩky, os nomes indígenas, a circulação pelo território que ocupavam, entre outras. Duas preciosas compilações de mitos manoki também foram realizadas pelo padre Adalberto de Holanda Pereira (Pereira, 1974 e 1985) e, não poderia deixar de mencionar o belo trabalho de análise estrutural de narrativas míticas manoki feito por Paulo Meneses e Luiz Costa Lima (1974). Algumas notas sobre os primeiros contatos com os Manoki e especulações sobre a língua e primeiras impressões sobre eles foram feitas por pesquisadores como os antropólogos Max Schmidt e Kalervo Oberg, que estiveram na região em diferentes épocas: fim dos anos 20 e final da década de 1940, respectivamente. Um livro sobre a questão territorial dos Manoki foi publicado na década de 1990 por Darci Pivetta e Maria de Lourdes Bandeira (Pivetta e Bandeira, 1993). Este trabalho, feito a partir das demandas dos manoki para a retomada das terras que ocupavam anteriormente, trata dos problemas ainda hoje enfrentados por estes índios depois que saíram das terras ocupadas pelos missionários e retornaram à vida aldeã em uma região de cerrado, incompatível com as suas necessidades. Mais

recentes, há materiais confeccionados pela OPAN e alguns trabalhos do antropólogo André Lopes, que faz sua pesquisa de mestrado com este povo³.

No que concerne à literatura produzida especificamente sobre os Mĩky, pode-se dizer que o tipo de trabalho seguiu a mesma linha do material comentado acima. Muitos relatórios, descrições da história do contato e o método adotado e dados sobre a cultura foram escritos, em sua maioria pelos missionários jesuítas. Mas aqui o diferencial está em três trabalhos realizados entre eles, primeiramente pelo fato de serem pesquisas relativamente recentes e, em segundo lugar, pelo foco dado a elas. O primeiro é um vocabulário Mĩky-Português da linguista Ruth Monserrat em parceria com a missionária Elizabeth Rondon Amarante (Monserrat & Amarante, 1993). O segundo é o resultado da pesquisa de doutorado em linguística de Monserrat, e o terceiro é de caráter etnográfico, produzido pela antropóloga Gisela Pauli (1999), focado na complementaridade de gênero na produção e reprodução da vida social mĩky. Além desse há a dissertação de mestrado da antropóloga Flávia Gonçalves e outros materiais produzidos por membros da OPAN.

Outros trabalhos, como os já mencionados relatórios censitários mĩky e manoki feitos pelas equipes de saúde da Funasa, e as narrativas que coletei entre os Manoki completam o conjunto de fontes de pesquisa relativas a esses coletivos utilizadas nesse trabalho.

SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

A experiência de pesquisa com os Manoki se deu em oito meses de trabalho de campo, iniciados em 2007, quando tive a primeira experiência, com duração de um mês e meio, e já para o doutorado, em três diferentes ocasiões, entre 2011 e 2014. Meus principais interlocutores são as pessoas mais velhas, pois suas histórias remetem a diferentes temporalidades – antes e durante o período missionário e o atual – e as questões sobre a língua, que também me interessaram, só eles poderiam me responder. Eles, por sua vez, gostavam de contar suas histórias e tê-las gravada. Passo

³ Não tive acesso a sua pesquisa de mestrado, que termina junto ao meu doutorado. Tive acesso a alguns textos e artigos publicados pelo pesquisador, com quem mantenho diálogo dentro e fora do campo.

a maior parte do tempo de pesquisa na aldeia Cravari, hospedada na casa de trânsito utilizada pela OPAN e na aldeia Paredão, no antigo posto da Funai ou na casa da equipe de saúde. Essas são as aldeias mais populosas de circulação dos moradores das menores que ficam nas suas proximidades. Os Manoki, desde que a missão teve início, convivem com os não indígenas em suas aldeias e costumam destinar um local para eles que não a própria casa. Atualmente, reservam uma casa de palha construída para receber visitas – quando não são muito próximas de alguma família em cuja casa poderiam ficar – e hospedar as mulheres nos dias do ritual de *Yetá* ou a casa da OPAN. Raras vezes passei alguma noite com uma família manoki e quando isso aconteceu, foi a pedido meu em visita a outra aldeia, ou em viagens que fiz com eles.

Tive poucas oportunidades de encontrar os Mĩky. Em duas delas, estive em sua aldeia, Japuira, acompanhando os Manoki em festas promovidas pelos Mĩky, e não passaram de dois ou três dias no total. Outra vez, eles estavam de visita na aldeia Cravari, onde eu estava hospedada. Algumas famílias ficaram para o ritual de *Yetá*, que aconteceu em maio de 2014. Nesta ocasião pude conversar um pouco mais com os presentes.

Por esta razão, o ponto de vista dos Manoki, sobretudo dos mais velhos, será privilegiado nesta tese. Os Mĩky serão evocados sempre que necessário, seja para uma comparação entre os modos de vida, para a análise do parentesco, ou mesmo ao contar a história desse conjunto que fazem parte Manoki e Mĩky que, em muitos aspectos, é indissociável.

METODOLOGIA DA PESQUISA

As viagens ao campo renderam um vasto material escrito, em áudio e fotográfico. Após a sistematização de grande parte dele, a tarefa seguinte sobre a qual me debrucei foi a atualização do banco de dados, quando tive que, mais uma vez, lidar com as informações conflitantes dos Censos, do material anteriormente produzido durante a pesquisa de mestrado, dos textos dos missionários e das novas informações coletadas em cada etapa de campo. O ponto final, como sempre não é dado pelo fim

do trabalho, mas sim pela necessidade de seu fim para dar início à construção da tese. Este material, e sua maneira de produção, a orientam.

Para as análises da rede matrimonial manoki e m̃yky feitas no capítulo 5, foram usados dois programas computacionais de parentesco: a MaqPar (*Máquina do Parentesco*, versão 2.7) e o PUCK (*Program for the use and computation of kinship data*, versão 2.1.45). Com o auxílio deles foi possível analisar como se dá efetivamente o casamento nestes dois coletivos sociais e levantar algumas questões sobre as suas práticas matrimoniais. É certo, contudo, que as possibilidades das ferramentas computacionais não foram esgotadas neste trabalho.

A REGIÃO

Em passagens de *Tristes Trópicos* ([1955]1996), Lévi-Strauss nos apresenta, com o realismo que a riqueza de detalhes dados imprime, a paisagem desoladora com a qual se deparou nos meses que duraram sua passagem pelas terras mato-grossenses, em 1938. A partir de suas observações sobre a ocupação humana do território vê-se, como pano de fundo, a situação social, política e econômica da região, cuja exploração teve início no século XVII por bandeirantes paulistas. A atividade mineradora nos leitos dos rios – a retirada do chamado ouro de aluvião – foi responsável pelo início do povoamento do estado de Mato Grosso, no século seguinte, com a formação de arraiais, vilas e cidades.

Grande parte do território, no entanto, era uma área inóspita e desconhecida, desfavorável para a realização ativa e eficiente do comércio e da comunicação. A paisagem desoladora e o temor pela selvageria dos índios que ali viviam impediram que os bandeirantes paulistas ultrapassassem a região de Cuiabá (Lévi-Strauss, [1955]1996:235).

Cuiabá ainda era um arraial em 1719, quando lá as minas tiveram origem. No mesmo ano, o arraial se tornou uma importante via de comunicação com Vila Bela, Belém do Pará e a Metrópole. Assim, o contato de Cuiabá e as minas, feito outrora apenas por São Paulo, passou a ser realizado também sob uma nova rota, a do rio Madeira. O conhecimento dos maiores rios e de alguns de seus afluentes era,

portanto, notório por parte dos exploradores. Entretanto, como salienta Menéndez, as viagens não extrapolavam os seus baixos cursos (1981:17).

Alguns anos depois, a região dos Sertões dos Parecis, ao norte e oeste de Cuiabá, foi também explorada com o intuito de encontrar novas zonas auríferas e indígenas para trabalhar em regime de escravidão. Entretanto, os centros de mineração atingiram níveis inexpressivos de importância, e a atividade entrou em declínio.

Em 1819 o governo de Mato Grosso delegou uma equipe para estudar a área compreendida entre os rios Juruena, Arinos e Teles Pires, o que resultou na criação de uma nova rota – por este último – entre Cuiabá com a capital do Pará.

A região norte do país passou pelo primeiro ciclo da borracha entre os anos 1879-1912, e, por conta da escassez de mão-de-obra, levou trabalhadores de outras regiões que chegaram também em Rondônia e Mato Grosso para explorar as seringas locais. De 1942 a 1945, uma outra leva de trabalhadores chegou à região atraídos pelo segundo ciclo da borracha – época das intensas guerras entre os indígenas, como veremos no capítulo 1.

Apesar da intensa exploração econômica e estratégica da região no passar dos anos, os Manoki permaneceram desconhecidos até o início do século XX. Não há na literatura nenhuma menção de exploradores e pesquisadores sobre esse coletivo populacional. Isso veio a acontecer apenas a partir da primeira década dos anos 1900 com a entrada em cena da Comissão Rondon.

1. Instalação da linha telegráfica pela Comissão Rondon

Aproximadamente um século depois, em 1907 a penetração foi iniciada de forma mais sistemática, com a criação da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, instituída por Affonso Penna, presidente da recém criada República⁴. Sob comando de Cândido Mariano da Silva Rondon, o objetivo da empresa era a construção de uma linha telegráfica que ligasse o Rio de

⁴ Os trabalhos da Comissão Telegráfica de Mato Grosso tiveram início em 1890 em outras regiões do estado.

Janeiro, capital federal brasileira à época, às fronteiras do noroeste de Mato Grosso, via Cuiabá, e a Porto Velho, às margens do rio Madeira. Dessa maneira seriam facilitadas a comunicação, a integração e os negócios com esta área região e estaria completa a ligação telegráfica da capital com o estado do Amazonas e a região do Acre, onde estavam acontecendo os trabalhos de construção da Ferrovia Madeira-Mamoré (Machado, 2010:1).

MAPA 2: LINHA TELEGRÁFICA DE CUIABÁ A SANTO ANTÔNIO DO MADEIRA (ELABORADO POR SÔNIA VAZ, APUD. DOMINGUES, OP.CIT:2). AS BOLAS BRANCAS NO CURSO DA LINHA REPRESENTAM, CADA UMA, A LOCALIZAÇÃO DAS ESTAÇÕES TELEGRÁFICAS.

Nos rincões mais profundos, onde “os restos dos primitivos povoadores do Brasil” se acantonaram, “para fugirem às perseguições invasoras (...) onde supunham encontrar proteção segura”, a Comissão se deparou com essas populações indígenas com as quais procuraram manter relações pacíficas, embora tenha havido uma série de mortes e uso de trabalho indígena (Rondon, 1946:47-48). A construção da linha

demandou muitos esforços e força de trabalho local, sobretudo de exploradores chegados de várias regiões do país atraídos pela possibilidade de encontrar minerais preciosos na região, de seringueiros e de índios, em sua maioria Paresi, previamente contatados e “pacificados”, que foram recrutados e treinados para o trabalho.

IMAGEM 1: TRANSPORTE DE POSTES DA LINHA TELEGRÁFICA PELA MATA DO RIO GUAPORÉ, COMISSÃO RONDON, 1907.

A sua finalização coincidiu, contudo, com a criação da radiotelegrafia, por volta de 1922, tornando a linha telegráfica obsoleta e abandonada praticamente no momento de sua conclusão. Neste momento a Comissão Rondon – como ficou conhecida – também se retirou do local.

Lévi-Strauss, que visitou um trecho construído em 1938, descreve em poucas palavras o cenário desolador produzido por esta obra:

“Quem vive na linha Rondon facilmente se imaginaria na Lua. Pensem num território do tamanho da França e quase inexplorado; percorrido apenas por pequenos bandos de índios nômades, que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo; e cruzado de um lado a outro por uma linha telegráfica” (1955[1996]:256).

O primeiro registro que se tem sobre os Manoki diz respeito a um massacre perpetrado por um seringueiro nos primeiros anos do século XX, em uma aldeia manoki chamada Tapuru, localizada à beira de um córrego de mesmo nome, na margem direita do rio Cravari. O evento, sobre o qual tomou conhecimento foi narrado por Rondon em 1910, alguns anos depois do ocorrido. O episódio foi mais tarde apropriado pela literatura como um evento de diáspora – sobre o qual discutirei adiante – que deu origem aos dois coletivos sociais, Manoki e Mÿky. Os sobreviventes do massacre de Tapuru teriam seguido para diferentes lugares: alguns chegaram a outras aldeias mais próximas, onde tinham parentes, e outros poucos teriam tomado um caminho divergente, refugiando-se em uma região mais afastada, adentrando a mata. Enquanto esse pequeno grupo que ficou conhecido como Mÿky ficou praticamente isolado, sem contato com seus parentes por cerca de setenta anos, os outros, Manoki, continuaram nas aldeias onde, menos de cinquenta anos depois, chegaram missionários protestantes e católicos.

A primeira aparição dos Manoki na estação telegráfica Utariti, no rio Papagaio, data de 1909, quando começaram as primeiras trocas de bens materiais com os trabalhadores do local. Após algumas visitas ao longo dos anos que se seguiram, sem nunca revelar o local de suas aldeias, não mais foram vistos pela região. Há relatos de índios paresi e de trabalhadores da linha que teria havido conflito com o pessoal da Comissão e com os Paresi que trabalhavam nos barracões de ferramentas. Como conta o Pe. João Dornstauder, a última visita foi em 1932, data que “coincide com a queda de fervor no serviço da Linha Telegráfica, ocasionada pela crise no país” (apud. Moura, 1957:144).

Antes mesmo que os missionários tivessem conseguido estabelecer algum contato com os Irantxe, o etnólogo alemão Max Schmidt conseguiu encontrar alguns, ainda que rapidamente. São as primeiras notas de um contato direto e intencional com esses índios e datam de 1928 (mesma época em que Lévi-Strauss estava na região), embora publicadas apenas em 1942. O encontro se deu durante sua expedição bienal ao Mato Grosso no período de setembro de 1926 a agosto de 1938. O pesquisador relata a tentativa frustrada de se aproximar das aldeias dos índios “Iranche” e de uma visita que três deles fizeram a São João (Utariti), levados por índios Paresi, que o

pesquisador havia contratado como práticos da expedição, para que ele pudesse conhecê-los. Devido ao tempo curto da visita e ao cuidado que os índios tiveram em não falar quase nada em sua presença, Schmidt lamenta não ter conseguido saber muito além de observações acerca das características físicas, ornamentos corporais e uma única nota sobre parentesco. Ressaltou, ainda, a facilidade que teve em fotografá-los e o “bom costume” de não quererem se apropriar de coisas alheias, “como faz a maior parte dos índios nessa região” (1942:18-21). Destaco o trecho dos escritos sobre a expedição em que o pesquisador narra a experiência:

“Finalmente ainda se realizou durante uma parada em Utiarití, meu desejo de encontrar os índios Iranche (...) do outro lado do rio se aproximavam alguns índios Iranche, em balsa. Eram três homens, que, estando de visita aos Parecí, em S. João, foram levados a Utiarití por um dos meus companheiros da viagem passada, para me serem apresentados. Diziam que os dois índios mais velhos eram irmãos e que o índio mais novo, tratado pelos outros como capitão, era neto de um dele, isto é, no entendimento dos índios, neto de ambos. Enquanto os dois índios mais velhos tinham os cabelos bastante compridos, o capitão tinha-os curtos. Uma cadeiazinha feita de pequenas sementes amarelas era enrolada algumas vezes nos quadris dos homens, como cinta e partes destas cadeiazinhas foram-nos entregues em troca de outras coisas. Tinham nos lóbulos perfurados das orelhas pequenos anéis feitos das mesmas sementes. Um pequeno tecido de feição indígena pendia da cintura em lugar da tanga. (...) Infelizmente frustraram-se todas as tentativas de informar-me da língua dos Iranche, porque esses índios absolutamente não quiseram comunicar-me qualquer palavra do seu idioma.” (id.:20).

E a imagem de dois⁵ dos três homens, de provável autoria de Max Schmidt:

⁵ Mostrei a imagem ao velho Alonso Irawali, que afirmou serem eles o chefe Acácio Matỹ'y (o mais novo) e seu pai Jacó Janãxi (ex-chefe). Ele fez questão de ficar com a reprodução da fotografia e guardou dentro do álbum junto com as outras imagens que tem dos antigos (e dele inclusive) nos primeiros anos do contato com os missionários.

IMAGEM 2: “ÍNDIOS IRANCHE”. AUTOR: MAX SCHMIDT (IN: COMISSÃO RONDON I.B. VOL. I, PP.116).

Duas décadas depois, entre 1947 e 1949, o antropólogo canadense Kalervo Oberg realizou uma ampla pesquisa entre populações indígenas no Mato Grosso e encontrou um pequeno grupo composto por cinco homens manoki que tinham ido a Utariti com o Pe. João, missionário jesuíta em Utariti. Na ocasião ele encontrou uma grande dificuldade em obter informações sobre esses índios devido a problemas na comunicação: eles não falavam português e tampouco os missionários haviam aprendido a língua o suficiente (1953:84). Com as poucas informações que conseguiu recolher esboçou a primeira genealogia baseada na terminologia de parentesco manoki (iranxe) e endossou a ideia de que se tinha de que o povo seria supostamente falante de uma língua Arawak (id.:123).

2. As missões em Utiariti e o conato com os Manoki

Em 1929 (mesmo período da passagem de Max Schmidt), as frentes de aproximação formadas por religiosos jesuítas se instalaram no noroeste de Mato Grosso. Receberam do Papa Pio XI a incumbência de formar uma Diocese, mais especificamente, uma Prelazia devido ao seu caráter missionário, subordinada ao arcebispo de Cuiabá, explica o Pe. Moura, que participou ativamente das atividades entre os anos 1950 e 1970. Tendo em vista o grande trabalho, foi criada uma missão interna, denominada Missão de Diamantino – que diante do governo recebeu o “nome de fachada” Missão Anchieta (MIA), afirma o padre. Inicialmente instalada em Diamantino, tinham sob sua responsabilidade uma área de pouco mais de 354km² entre os rios Xingu e Juruena, subindo até o Pará e o Amazonas. O intuito era desenvolver um trabalho que abrangesse os estados de Mato Grosso e Rondônia, com assistência constante em diversas pequenas cidades, onde viviam garimpeiros, seringueiros, agrimensores e colonizadores. O maior interesse da missão estava, contudo, nas várias populações indígenas já “civilizadas” e por serem ainda “pacificadas”⁶. Diante da maior movimentação em Mato Grosso, mudaram para Utiariti em 1940, onde ficariam mais próximos dos povos indígenas com os quais pretendiam trabalhar.

Em 1933 uma missão protestante foi instalada próximo ao posto telegráfico do Juruena, poucos anos depois de uma grave ocorrência envolvendo trabalhadores desse posto e índios nambikwara nômades que frequentavam os postos desde 1909. Convidados a conhecer as aldeias nambikwara desapareceram, sem se ter notícias deles (Lévi-Strauss, op.cit:247). Os protestantes que chegaram eram missionários da ISAMU (*Inland South American Missionary Union*, Anglo-Norte-americana, cindida em dois grupos: *New Testament Gospel Union* (grupo inglês) e *South American Indian Mission* (grupo norte-americano)). Logo, porém, as relações entre eles e os Nambikwara também se tornaram dramáticas. Acusados de terem oferecido presentes insuficientes, os missionários ajudaram os indígenas na construção de uma casa e no plantio da horta. Meses mais tarde, conta Lévi-Strauss, um índio adoeceu e os missionários foram acusados de feitiçaria. Em represália os indígenas – os mesmos que

⁶ “Bandeirantes de Deus”, *Revista Esso*, nº 3, 1960.

serviram de companheiros e informantes do etnólogo – os atacaram, matando a todos, exceto uma mulher encontrada viva (id.). Após essa situação os protestantes refizeram suas bases em Utiariti, construída sobre uma antiga aldeia paresi na margem oeste do rio Papagaio, com quem os jesuítas dividiram o espaço e rivalizaram nas ações missionárias.

Então era o seguinte: tinha a balsa [no rio Papagaio]. Mais menos no rumo da balsa tinha o telégrafo da linha telegráfica. Para a parte norte, como quem desce o rio, era a Missão dos jesuítas. E para cima, a uma certa distância, estavam os protestantes. Hoje não tem nada (...) tendo a entrada da balsa, entrando pra Missão: a igreja, casa das irmãs, casa dos padres, casa das famílias, e aqui mais adiante era o campo de aviação. Ele dava saída já para aquele despenhadeiro. Agora, a missão protestante ficava aqui um tanto distante uns 200m. Desse lado. (Padre Moura, 2011).

Kalervo Oberg que, em 1949 fez de Utiariti sua base, oferece uma breve caracterização do local em que destaca a posição das duas missões: cada qual em um lado das doze edificações dos protestantes, grupo composto por duas famílias e dos jesuítas, que contava com três padres e três Irmãs encarregadas da escola (op.cit:83-84).

Foi o protestante Robert Meader que, para desgosto dos padres, conseguiu chegar primeiro a uma aldeia deste povo em 1947, após os jesuítas deixarem passar uma oportunidade poucos meses antes, como relata o Ir. Freitas:

(...) uma tarde, chegou um seringueiro que trabalhava a onze quilômetros, na margem do Rio Sacre, acompanhado por quatro homens fortes e sadios. Eram índios Eranches que se tinham aproximado desse seringueiro, sem arcos, sem defesa. O seringueiro nos conhecia e, sabendo da finalidade da nossa Missão, nos trouxe esses índios, de presente. Demos-lhe uma gratificação e ficamos com os índios (...) Como quem falava com estrangeiro, comecei a indagar-lhes onde moravam, a quantos dias de viagem até suas malocas e outros pormenores. Queriam que fôssemos com eles até sua tribo. No momento era, humanamente, impossível. Tomei meus apontamentos, demos-lhes roupas,

ferramentas e boa hospedagem. Ficaram uma semana conosco e contentes se foram com a minha promessa de dois meses depois ir visitá-los” (s/d:69-70).

Após a visita do protestante, os jesuítas organizaram, já em 1948, a sua própria entrada nas aldeias manoki, cuja localização era pretendida por eles desde 1936. A expedição contou com a participação do Irmão Freitas, do Padre Roberto, “um Padre velho de 75 anos que nunca montara senão na guerra de catorze” e um índio paresi criado por eles desde pequeno. Era ele quem conhecia o caminho até a margem do rio Cravari (id.:72).

O Pe. Roberto relata sua experiência e evidencia a corrida pela evangelização dos índios no trecho da carta que transcrevo abaixo:

Caríssimos irmãos Dezan e Chaves e demais Irmãos que me escreveram,

(...) Vou dizer-lhes alguma coisa da minha viagem de exploração ou de reconhecimento da misteriosa região dos Iranches.

Até pouco tempo atrás não tinha sido possível localizar (sic) o “habitat” desta tribo. Já por várias vezes alguns índios tinham chegado até aqui e enquanto fora possível entendê-los pelos seus gestos, pediam mesmo que se lhes fizesse uma visita.

O ministro protestante daqui tomou a dianteira e chegou até a maloca. Urgia pois que também nós apressássemos a nossa viagem tanto mais que o tal ministro logo depois de sua volta da maloca, se dirigiu a Cuiabá quiçá para arranjar presentes e até talvez agenciar o agenciamento de um posto nessa tribo. Saí pois daqui a cavalo a 17 de Maio, acompanhado do Ir. Freitas e de Zazo, índio da tribo dos Parecís (...).

De manhã cedo, missa e avante: atravez (sic) dos cerrados e das matas até o rio Cravary. De repente com surpresa nossa estamos diante de restos de fogo: uns tocos fumegantes! Há gente na visinhança (sic)!!! Gritamos o mais alto possível e vozes longínquas respondem. Daí a pouco um grupo de bugres.

São Iranches que da maloca tinham vindo a pescar. Saudam-nos com afeto e se oferecem a nos acompanhar até a maloca. Ótimo! Armados de machadinhas e de facões, marcham na frente e

afastam os empecilhos da picada. Mas, eis-nos na margem do rio Cravary. É largo e profundo e a correnteza forte. Onde está a ponte? Que esperança! Nem ponte, nem balsa, nem canoa. E agora? Como atravessar a carga: sacos e embrulhos e bruacas? Ajuntam-se feixes de buritis, 10, mais ou menos, que se amarram com cipós formando-se assim um simulacro de jangada com cipós. Quando tudo está pronto, um bugre se deita ao rio levando consigo uma corda comprida que felizmente tínhamos trazido conosco e cuja extremidade fica deste lado do rio, levando ele a outra extremidade. Daí a minutos está fixo o fio condutor que facilitará de muito a passagem.

Agora dous outros bugres entram no rio e nadando empurram a jangada (...) Pusemos os cavalos a nado, assim como o pessoal. Quanto a mim, sentia-me cançado (sic) demais para arriscar a travessia (sic) a nado, e depois de ter tirado batina e sapatos, só com camisa e calção, assentei-me na jangada que um bugre empurrou, segurando eu o fio.

Cheguei são e salvo à outra margem, afastando-me logo para vestir a calça e batina. Julgava-me sozinho (sic) quando vejo com surpresa ao meu lado um bugre a enfiar a minha calça. Tirou-a logo de novo dizendo que não prestava porque era muito larga para ele (...).

A recepção na maloca foi entusiástica por parte dos homens, das mulheres e das crianças. Fomos hospedados na maloca reservada ao chefe. Ofereceram-nos chicha e beijús (tal farinha de mandioca cozinhada na areia).

Quando nos apresentaram a tal chicha, tanto para nos dar a entender que era cousa para beber como para nos dar uma prova cabal de que não era venenosa que por conseguinte nada tínhamos que temer, imergiram os dedos dentro do líquido, chupando-os em seguida com sinais de grande gosto (...).

Ficamos com eles dous dias, estabelecendo assim um contato amistoso. A assistência dos bugres à missa foi em ponto pequeno a reprodução daquela primeira celebrada depois do descobrimento do Brasil. Fizemos uma grande Cruz e a plantamos bem na frente da maloca para que o tal ministro protestante a veja bem na sua volta para lá e que entenda que nós já tomamos posse da maloca, que por conseguinte deixe os bugres em paz e vá pentear os macacos (...) (Pe. Roberto Banwarth, S.J., 1948, meus grifos).

As expedições às aldeias manoki, em companhia dos próprios índios, se tornaram mais frequentes. Com o intuito de “amansar” os índios “bravios” e “ferozes”, “civilizá-los” e “cristianizá-los” (Lisbôa, 1979:7), planejavam preparar o ambiente e ganhar a confiança deles para atrair sobretudo as crianças à catequese. A construção de uma casa-capela em uma das aldeias inaugurou a modalidade da “missão volante” que deveria ser feita junto à missão fixa, estabelecida em Utiariti. De acordo com o padre Moura, a missão dos jesuítas “tinha muito mais peso, era de mais movimento e tomava o lugar”, ao passo que os protestantes tinham sob sua tutela apenas uma ou duas famílias. Os índios que visitavam Utiariti, conta o Pe. Moura, “faziam jogo político para ganhar as coisas, faziam jogo com os dois”.

Contudo, pouco tempo depois dos primeiros contatos com as frentes missionárias, vendo sua população deflagrada devido às epidemias e ataques de povos inimigos, os Irantxe se aproximaram deles em busca de proteção e sobrevivência. Passaram, paulatinamente, a viver entre Utiariti e o Posto Indígena Tolosa, construído pelo SPI, e as poucas aldeias que mantiveram, como veremos no capítulo 1 desta tese.

Na década de 1960 algumas mudanças começaram a ocorrer no que diz respeito a novas orientações da igreja e do trabalho missionário após o Concílio do Vaticano II (1961-1964). Os representantes dessa nova orientação eram o Pe. Adalberto de Holanda Pereira, estudante de antropologia, o próprio Pe. Moura, que exercia uma função diplomática na relação entre os dois grupos que se formaram dentro da missão. No fim dessa mesma década a missão decidiu desativar gradativamente a estrutura de Utiariti e desvincular os indígenas. As novas posturas exigiam uma linha de ação diferente junto a eles. Nenhum coletivo recém contatado deveria ser levado para o internato ou seria construído um posto missionário entre eles. Deveriam ser respeitadas “a organização tribal e a religião indígena”, e era desejável uma verdadeira “encarnação” do missionário na cultura indígena para encontrar as “sementes do Verbo” ali já presentes e “ocultas”⁷ (Lisbôa, op.cit:9).

⁷ Em uma crítica ao livro de Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa (op.cit), Eduardo Viveiros de Castro faz observações pungentes sobre o papel dessa nova postura missionária. Embora represente avanços no respeito à integridade cultural indígena, esse tipo de ação, que passou a ser também chamado de ‘enculturação’ (“substituindo a metáfora cristológica por outra, antropológica”), gera equívocos epistemológicos ao dar a impressão de que a fé e a convivência seriam suficientes para transmigrar para outra cultura. “A encarnação, em suma, pressupõe um cancelamento virtual da diferença” (1986?:1-2).

Dentre os missionários dessa linha de ação estavam, o (ex) padre Thomaz de Aquino Lisbôa, que trabalhou com os Manoki e se envolveu nas expedições de contato com os Mĩky o Irmão Vicente Cañas, que trabalhou com os Enawene-Nawe, o Pe. Balduino com os Rikbaktsa e a Irmã Elizabeth Amarante Rondon com os Mĩky.

O processo de retirada da missão foi lento e trouxe para a cena a Operação Anchieta (OPAN), ainda ligada à igreja católica, que mais tarde se tornou a organização não-governamental laica Operação Amazônia Nativa, e o CIMI. A OPAN trabalha atualmente com os Manoki e os Mĩky, e o CIMI desenvolve trabalhos com estes últimos, com os quais vivem o ex-padre Thomaz de Aquino Lisbôa e a Irmã Elizabeth Amarante.

2.1. O contato com os brancos pelos manoki

Dentre os velhos manoki ouve-se uma série de relatos das suas e das histórias de seus parentes já mortos que remontam essas paisagens de “antigamente”, opondo à realidade atual, em que se veem confinados no território que delimita a Terra Indígena Irantxe. Histórias do contato com os não indígenas contam as relações de seus pais e avós, pertencentes a diferentes conjuntos (aldeias, turmas e “clãs”, como veremos no capítulo 1) com esses *kewa* na época em que Cândido Mariano Rondon estava à frente da Comissão responsável pela construção da linha telegráfica que passava pela região em que viviam. Conta o velho Alfredo Jalukali:

“[...] Parecia rastro de gente, mas não tinha dedo! Os índios foram apanhar tucum no outro lado do rio Cravari, viram bois e rastro de branco atrás. Se apavoraram. [...] e assim todos fugiram. Porém, o cacique havia saído para caçar com seu filho e quando voltou não encontrou ninguém. [...] Esse branco vinha com mais três e ficaram na aldeia vazia esperando os índios voltarem. Estavam armados mas não atiraram. [...] Sabiam que eram índios mansos, que outros brancos já haviam atacado antes. Esperaram” (José Alfredo Jalukali, s/data:1).

O relato segue com o encontro do cacique com os brancos. Por falar diversas línguas⁸, ele conseguiu dialogar e entender que o branco queria levar seu filho para que ele estudasse na cidade. O cacique recusou, mas tirou todos os colares do menino e deu para os brancos de presente, que aceitou de bom grado e deu um facão em contrapartida. Além desse, deixou mais algumas ferramentas na beira do rio Cravari para que repartisse com os outros. Quando o cacique os encontrou, foram buscar as ferramentas. Como não era suficiente para todos, aqueles que não receberam seguiram o rastro dos brancos e, após andar muito, encontraram um barracão de ferramentas que pertencia à Comissão Rondon nas proximidades da cabeceira do córrego São João. Temendo os índios, os brancos do barracão guardaram suas flechas até que fossem embora e distribuíram as ferramentas, uma para cada.

“Voltaram para as aldeias e com aquelas ferramentas fizeram roças grandes, bem limpas, picadas largas e limpas, como estrada de branco. Arrancava raiz, destocava, abria estrada reta de uma aldeia a outra” (José Alfredo Jalukali, s/data:3).

A narrativa que Maria Angélica Kamutsi apresenta remonta a época anterior à ida do primeiro missionário à região dos Manoki. Ela tinha cerca de oito anos e vivia com sua família em uma grande aldeia chamada Matamaí (brejão), chefiada por Acácio Maty'y e seu pai Jacó Janãxi (os mesmos da fotografia feita por Max Schmidt, em 1928). Havia saído com outras crianças para pescar em uma lagoa próxima quando sua tia (irmã de sua mãe) e um outro homem (pai de Celso Kanūxi) apareceram dizendo que tinham visto *kewa kata* (não indígena branco) chegando perto da aldeia. Saíram beirando o brejo e encontraram uma mulher com sua criança, que chorava. Com medo, ela havia fugido sem água e sem comida. Mais tarde viram se aproximar um homem paresi, de nome Dito, que flechou uma arara e deu para que eles comessem, e

⁸ Essa característica apontada no relato do finado velho José Alfredo Jalukali parece remeter a duas situações. A primeira delas diz respeito ao fato de que alguns Manoki descendiam e/ou tinham relações muito estreitas com outros coletivos indígenas, como alguns grupos Paresi e Tapayuna, segundo contam. Isso poderia explicar as diferentes línguas faladas pelo chefe. A outra, é relacionada a um ideal de conhecimento de um verdadeiro chefe e possivelmente um pajé em ser uma pessoa *taka'a*, sabida. Há algumas narrativas míticas e do passado que relacionam a figura do pajé ao termo *taka'a*, conhecedor das coisas do mundo. Fala com os donos dos animais, com os espíritos e, possivelmente com os brancos.

logo depois apareceram uma mulher Nambikwara, e dois *kewa*, seringueiros, que partiram no dia seguinte.

Pouco tempo depois, já na aldeia Matamaí após sua família passar uma temporada fora, em acampamento de caça e pesca, chegou o missionário protestante, a quem eles chamam “americano”, Robert Meader e em seguida o Padre João Dornstauber⁹. Este último, em uma de suas visitas fez uma fotografia em que ela aparece com as outras crianças, sem que percebessem. A imagem capturou o momento em que Maria Angélica Kamutsi (à esquerda) e mais duas meninas catavam piolho umas das outras e um menino (Alípio Xinuli) estava ao lado. Recorda-se que eram quatro meninas de sua idade, e uma delas não estava por lá naquele dia. Observa também que a menina que está vestida é filha do chefe da aldeia, Acácio Matỹ’y, e as roupas que ela e o menino usam foram presentes dados pelos brancos naquela ocasião. Apenas ela e o menino sobreviveram às sucessivas epidemias de doenças que afligiram os Manoki após os contatos intensos com os brancos:

“Eram quatro meninas, mas Măninu não tava com nós não, acho que tava em outra aldeia. Daí diz que nós tava catando piolho, nós três. Ah, eu não lembro mais. Não sei quem é eu, Jalapata... Não lembro mesmo, não sei que hora que nós catemo. Kewa é safado, né, kewa. Acho que quando nós tava catando ele tirou essa foto assim, sem nós perceber nada” (Angélica Kamutsi, aldeia Cravari, 2011).

⁹ Aqui ela não se refere necessariamente à expedição da primeira ida dos jesuítas à uma aldeia manoki, empreendida pelo Irmão Freitas e pelo Padre Roberto Banwarth.

IMAGEM 3: MENINAS MANOKI CATANDO PIOLHO. FOTO: PE. JOÃO DORNSTAUDE, 1948 (?), COLEÇÃO DE ALONSO IRAWALI.

Maria Angélica Kamutsi reforça que embora essas tenham sido as primeiras ocasiões que um *kewa* entrou nas aldeias dos Manoki, eles já se aproximavam dos brancos antes disso. Costumavam ir até os postos mais próximos da linha telegráfica para adquirir facões e machados, em substituição aos seus, inicialmente aqueles de lâmina feita em pedra. Os Manoki saíam em pequenos grupos para uma jornada de alguns dias de caminhada. Aproximavam-se desarmados e se comunicavam com os trabalhadores, que incluíam alguns índios paresi. Tão logo conseguiam as ferramentas, seguiam o rumo de volta às aldeias, sem jamais se deixarem acompanhar ou seguir. Quando o metal das ferramentas se deteriorava devido ao uso intenso, voltavam para buscar outras novas. Assumiam, assim, uma relação com os não indígenas que lhes era vantajosa, controlando o acesso a eles e adquirindo ferramentas que lhes davam eficiência no trabalho na roça.

Quando se viram morrendo em meio a ataques inimigos e epidemias, buscaram ajuda com os missionários. A relação entre eles foi muito ambígua pois, ao mesmo tempo em que dizem ter sido bom, pois aprenderam a trabalhar como os brancos, sofreram muito com as privações e castigos aos quais eram submetidos, sobretudo na década de 1950. Quando a missão acabou, sentiram-se traídos e abandonados, pois para eles foi tudo muito repentino. Aqueles que ainda não tinham voltado para as aldeias tiveram que fazer isso às pressas e se acostumar com um outro modo de vida. Para muitos a vida na aldeia era novidade. Tinham nascido e crescido entre Utiariti e

Diamantino e tiveram que trabalhar duro, abrir caminhos, encontrar estradas de seringas e vender muita borracha para se manterem nessa outra etapa de suas vidas.

ORGANIZAÇÃO DA TESE

Este trabalho contém três eixos temáticos organizados em diferentes partes. A parte I, sobre os lugares e os nomes, é dividida em 3 capítulos. O primeiro é dedicado às relações que os Manoki mantêm com o espaço que ocupavam no passado e atualmente, levando em conta as mudanças territoriais por que passaram entre o início do século XX até recentemente. Destaco a relação que mantêm com os Mĩky, junto aos quais reconhecem a existência de um nexos linguístico, histórico e cultural que sugere uma origem comum. Por conta de fugas e mudanças territoriais forçadas relacionadas a diversos eventos ocorridos no período considerado, as amplas redes de relações que teciam se esgarçaram e se refizeram após cerca de setenta anos, período em que não mantiveram nenhum tipo de contato entre eles.

Teço ainda algumas considerações acerca das categorias diferenciais que empregam e que revelam a lógica subjacente às modulações da alteridade e à organização da memória internas ao coletivo manoki, entre eles e os Mĩky e na relação que estabelecem com outros povos indígenas.

O Capítulo 2 tem como tema central a organização social manoki (e mĩky) no passado e no presente, em que exploro os arranjos residenciais, as áreas de circulação de visitas entre as diversas aldeias, os lugares de caça, pesca e coleta. Introduzo as maneiras pelas quais se relacionam com a figura do chefe e sua relação com a associação aos conjuntos multicomunitários e às turmas. Por fim, esboço um quadro demográfico que faz uma síntese da flutuação populacional manoki e mĩky no período considerado.

No terceiro capítulo teço observações sobre as maneiras pelas quais os Manoki elaboram, articulam e se conectam com uma série de eventos que falam de seus “modos de estar no tempo” (Viveiros de Castro, 1993:25). Mito e história são tratados aqui como modalidades complementares que nos informam dos seus processos sociais e dos modos como os Manoki forjam o mundo vivido – e são forjados nele – e

concebem sua territorialidade. As narrativas – mitos de criação, locais de aldeias antigas, rotas de migração, entre outros marcos e eventos – se apresentam como um sistema mnemônico que os associa àquela paisagem e aos seus antepassados e fazem referências constantes a localizações geográficas que marcam de maneiras diversas a sua história na paisagem, como uma espécie de “escrita topográfica” (Santos-Granero, 1988; apud Hugh-Jones, s/d).

Na segunda parte da tese foco as questões relativas à produção de pessoas e à construção do parentesco em dois capítulos distintos. No capítulo 4 introduzo algumas concepções manoki sobre a pessoa e sua relevância no processo do parentesco, o esquema onomástico enquanto uma maneira de dar continuidade à história e de organizar memórias, o sistema terminológico, as normas às quais reconhecem moldar suas redes de parentesco e algumas variáveis que influenciam nas suas práticas matrimoniais, como as questões históricas, geográficas, econômicas e demográficas (Silva, 2014:2).

O quinto capítulo, que encerra essa parte, contém questões do parentesco relativos ao vocabulário e às práticas matrimoniais. A proibição da língua na missão e os casamentos interétnicos foram fatores que contribuíram para que a língua inígena perdesse espaço e o português se tornasse a língua principal de comunicação entre eles. Contudo, considero que as razões exógenas não explicam a perda – ou quase – da língua. Atualmente são poucos, e sobretudo os velhos, os falantes da língua Iranxe.

Aponto as transformações sofridas no vocabulário de parentesco de estrutura dravidiana falado em português. Os velhos Manoki se valem da língua portuguesa para expressar categorias semânticas do sistema terminológico dravidiano adaptando o novo sistema vocabular aos seus interesses e valores. Nas gerações contemporâneas mais jovens, cuja língua predominante é o Português, a transformação da terminologia de parentesco segue a lógica na qual afirmam não se casar com parentes próximos, sobretudo de 1º e 2º graus. No entanto, sem o repertório linguístico, o vocabulário na língua portuguesa não marca os parentes segundo a estrutura dravidiana.

Com o auxílio de programas de análise de redes de parentesco faço algumas análises da rede empírica de aliança matrimonial manoki com o objetivo de observar as práticas dos casamentos entre eles e com os demais conjuntos sociais que compõem o corpus e procuro levantar questões e traçar algumas hipóteses no que diz

respeito às regras e práticas matrimoniais desse povo. É certo, contudo, que as possibilidades das ferramentas computacionais não foram esgotadas neste trabalho.

A terceira e última parte do trabalho contempla as questões relativas ao espaço sociocósmico manoki. É composta por dois capítulos. O capítulo 6 trata das relações dos Manoki com a alteridade não humana, os bichos que habitam o mundo e sua relação com a doença e a morte. No capítulo 7 relaciono essa discussão com os vizinhos-espíritos e a manifestação deles durante o ritual de *Yetá*, intimamente ligado à possibilidade, dada em tempos míticos, da existência da roça e da vida social, em constante risco. Uma série de narrativas que falam da aquisição desses espíritos, da origem das plantas cultivadas e sobre a interdição visual dos mesmos por parte das mulheres e meninos não iniciados é abordada neste capítulo.

PARTE 1: LUGARES E CATEGORIAS DE ALTERIDADE

O espaço ocupado e as modulações de alteridade

MANOKI E MỸKY – ESGARÇAMENTO DAS REDES DE RELAÇÕES

Há entre os Manoki e os MỸky o reconhecimento de um nexos linguístico, histórico e cultural que sugere uma origem comum. De acordo com algumas narrativas indígenas, havia já no passado uma diferenciação destes dois contingentes populacionais, que mais tarde receberam estes nomes, como veremos a seguir¹⁰. Eles viviam em diversas aldeias dispersas em uma vasta área que compreendia os cursos de água da margem direita do rio Papagaio, a margem direita do rio Cravari, as duas margens do rio Treze de maio e a margem esquerda do rio do Sangue. Havia, contudo, uma maior proximidade entre as aldeias identificadas a um e a outro conjunto populacional.

A aproximação de pessoas das frentes de colonização da região, a propagação de epidemias e de mortes, os combates com outros povos indígenas que enfrentavam situação semelhante, contribuíram para uma intensa mobilização territorial. Ao longo do tempo, um grande número de aldeias foi extinto e, neste longo processo, os Manoki e os MỸky foram quase dizimados e se distanciaram devido às migrações forçadas. Por mais de uma vez eles encontraram suas formas de organização sociopolíticas em fluxo e transformadas.

¹⁰ Embora tenha sido apenas depois de 1971 que os dois grupos tenham sido constituídos formalmente enquanto tal – com os etnônimos por meio dos quais são reconhecidos atualmente – faço uso deles para destacar as diferenças internas existentes entre eles e as trajetórias distintas que viveram esses dois grupos, que participam de um mesmo conjunto cultural e linguístico. Adiante discutirei com mais profundidade o tema.

MAPA 3: OCUPAÇÃO DOS MĨKY (EM VERDE) E DOS MANOKI (EM VERMELHO). FONTE: BASE HIDROGRÁFICA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA); TERRAS INDÍGENAS – FUNAI; 2014.

Desde o início do século XX – época em que as narrativas indígenas sobre as relações entre eles alcançam – seguiram vidas paralelas, a partir de determinações externas e internas que resultaram em estratégias opostas de sobrevivência. Enquanto uma parcela do povo se isolou na mata, a outra intensificou o contato com os não indígenas e nenhuma comunicação entre eles aconteceu até o (re)encontro em 1971. Nesta ocasião puderam ser observadas as diferenças nos modos de subsistência, de organização sociopolítica e a consolidação desses dois grupos aparentados, tal qual se consideram atualmente.

Quando contatados em 1971 por uma comitiva expedicionária composta por índios manoki e missionários jesuítas, os Mĩky eram vinte e três pessoas. Viviam entre

duas aldeias chefiada por um homem mais velho nas cabeceiras do córrego Rico, afluente do rio Papagaio. Praticavam uma horticultura diversificada com auxílio de machados de pedra, caça, pesca e falavam apenas a língua indígena (Lisbôa, 1979).

Os Manoki, nesta mesma época, haviam passado por um progressivo contato com os não-indígenas. A relação foi intensificada no início da década de 1950, sobretudo com missionários protestantes e jesuítas, quando passaram por (mais) um dramático declínio populacional causado por surtos de doenças e agravados pelos insistentes ataques dos Tapayuna, seus vizinhos à época. Em 1971 os Manoki enfrentavam um outro momento de transição e mudanças de suas vidas. Havia saído de Utiariti com o fim da Missão e voltaram para ocupar e garantir uma reserva indígena. Viviam em poucas aldeias, trabalhavam como seringueiros e a rica horticultura de outrora deu espaço a plantações coletivas de arroz, e plantações familiares de cana de açúcar e alguns cultivos da roça. Poucas famílias, instaladas em porções de terra mais férteis mantiveram uma roça diversificada. Caçavam e pescavam menos, haviam se casado com pessoas de outras populações indígenas e a língua portuguesa predominava.

Após o reencontro com os M̃ky, José Tapurá, um homem viúvo que participava ativamente das expedições de contato e um dos poucos que não viveu em Utiariti, passou a viver entre os recém-contatados e casou com duas jovens irmãs. Mais tarde outros Manoki foram viver entre os M̃ky.

As narrativas indígenas sugerem que havia uma rede de parentesco anteriormente densa entre eles, em que as trocas matrimoniais tiveram lugar entre essas duas parcelas populacionais. Além do velho Xinuxi que viveu entre os M̃ky, sobrevivente de um massacre perpetrado por seringueiros em uma aldeia manoki (Tapuru) no início do século XX, dois velhos manoki contam que havia em suas famílias gente dos M̃ky. Máximo Araxi era o pai de Maurício Tupxi (falecido em 2013). Era, segundo o seu filho, um rapaz m̃ky que foi morar entre os Manoki. Chegou com seus irmãos e casou-se com Bibiana Jurusi, mãe de Maurício. Maurício Tupxi acrescentou que não faziam visitas aos M̃ky, pois já estavam vivendo muito longe naqueles tempos. História semelhante há na família de Alonso Irawali, que também conta que um homem m̃ky, de nome Xaioxi, foi morar entre os Manoki para casar com sua tia,

irmã de seu pai. Ele o conheceu, faleceu quando Alonso era ainda rapaz. Maurício e Alonso nunca fizeram menção de serem esses dois homens parentes próximos entre si.

Essas são relações que figuram atualmente na memória dos Manoki, mas sem informações mais precisas para integrá-las à rede genealógica. Nessa época as distâncias entre as aldeias dos Mÿky e dos Manoki eram maiores, e as redes de visitas se davam entre aquelas aldeias mais próximas – Manoki entre Manoki e Mÿky entre Mÿky. Ainda assim, havia caminhos mais e menos percorridos, ou seja, relações de visitas mais ou menos ativas no interior de cada um desses conjuntos. Os Mÿky, por volta do início do século XX viviam na região onde é hoje o município de Brasnorte, aproximadamente duzentos quilômetros de distância da aldeia manoki Tapuru, sobre a qual falarei adiante.

Ao analisar o mapa da região observamos que, de fato, as áreas ocupadas por eles no passado aproximam os dois contingentes populacionais. As pressões externas, as brigas internas e as epidemias que os assolaram desde a chegada dos brancos – bandeirantes, seringueiros, mineradores e, mais tarde, missionários – os fizeram mudar de aldeias repetidas vezes e foram se distanciando no espaço.

MAPA 4: DESLOCAMENTOS. FONTE: BASE HIDROGRÁFICA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA); TERRAS INDÍGENAS – FUNAI; 2014.

As relações entre os dois conjuntos se esgarçaram até que raríssimas visitas passaram a acontecer entre eles. Os velhos de hoje não conheceram aldeias dos Mÿky antes do reencontro – quando eram ainda crianças ou jovens. Apenas sabiam de possível sua existência já na década de 1950, quando alertaram os padres jesuítas que, timidamente, começaram a procurá-los.

Ainda que não consigamos precisar, podemos certamente inferir que o reencontro entre os Manoki e os Mÿky ativou novas e reativou antigas alianças entre eles.

1. Massacre na aldeia Tapuru

Tapuru, ou *Tapurumeí*, é o nome manoki dado a um afluente no alto curso do rio Cravari, perto do qual havia esta grande aldeia homônima (ou *Tapurupuatá*).

MAPA 5: CÓRREGO TAPURU, LOCAL DA ALDEIA MANOKI ATACADA POR SERINGUEIROS NO INÍCIO SÉCULO XX. FONTE: BASE HIDROGRÁFICA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA); TERRAS INDÍGENAS – FUNAI; 2014.

José Alfredo Jalukali, falecido em 2008, ainda não era nascido, mas lembra dos relatos de seu pai sobre os habitantes desta aldeia, que sofreu um massacre perpetrado por brancos seringueiros – sob comando do seringueiro Domingos Antonio Pinto (Rondon, 1910:97). Segundo sua narrativa, por volta das dezenove horas começaram a ouvir fortes barulhos perto da aldeia, que pareciam explosões. Eram tiros. Apesar do medo, ninguém fugiu, pois não poderiam abandonar seus espíritos-vizinhos (algumas narrativas sustentam que o ritual de *Yetá*, sobre o qual falarei no capítulo 5, estava acontecendo neste momento. Mas o abandono dos ‘vizinhos’ pode ser uma referência à casa de *Yetá*, um pouco mais afastada da área das casas, que eles não deixar para trás). Um grupo de brancos entrou na aldeia atirando e os índios,

gritavam para espantá-los, sem sucesso. Os brancos cercaram as casas e foram matando todos que estavam dentro. Alguns brancos foram flechados e mortos. Deram continuidade à violência ao atear fogo em três malocas grandes, feitas de palha, obrigando todos a sair de dentro de suas casas. Eram, então, abatidos um a um. Alguns feridos fugiram, mas morreram no caminho. Outros conseguiram escapar desse massacre e “chegaram muito longe para poder contar para os outros”. Eram quatro os sobreviventes, segundo o seu pai, que acusou também o sumiço de vinte moças. “O resto morreu caído no terreiro” (Alfredo Jalukali, s/data:1). Outros velhos manoki, no entanto, dizem ter sobrevivido mais gente que conseguiu fugir para outras aldeias mais próximas onde tinham parentes e que, com os ataques de outros indígenas, proximidade dos não-indígenas e graves epidemias de doença, acabaram, com o tempo, se espalhando e morrendo.

Anos mais tarde este evento, reportado a Rondon, foi narrado por ele em uma série de conferências proferidas em 1910 na cidade de São Paulo. Foi neste ano e a partir deste acontecimento que os Manoki entraram para literatura documental, considerados como um quarto subgrupos Paresi.

“Nada se deve temer da índole pacífica e até mesmo tímida dos Iranches. Mas, apesar disso, o truculento seringueiro entendeu que era necessario expelli-lo das proximidades do ponto em que se estabelecera [seringais do rio Cravari, pouco tempo antes do massacre]; e como por alli existisse uma aldeia, assentou dar-lhe cerco, com o auxilio dos camaradas, todos armado de carabinas. Pela madrugada, ao recomeçar a quotidiana labuta daquela miserrima população, a scelerada emboscada rompeu fogo, abatendo os que primeiro sahiam das casas para o terreiro. Os que não morreram logo encerraram-se nas palhoças, na vã esperança de encontrarem ahi abrigo contra a sanha de seus bárbaros e gratuitos inimigos. Estes, porem já estavam exaltados pela vista do sangue das primeiras victimas e nada os impedia de darem largas á sua fome de carnagem. Então, um delles, para melhor trucidar os miserrimos foragidos, resolveu trepar á coberta de um dos ranchos, praticar nella uma abertura e por esta, mettendo o cano da carabina, foi visando e abatendo uma após outras, as pessoas que lá estavam, sem distinguir sexos nem idades. Acuados assim com tão execravel impiedade, os indios acabaram tirando do proprio excesso do seu desespero a inspiração de um movimento

de revolta; uma flecha partiu, “a primeira e unica desferida em todo este sanguinoso drama’ mas, essa embebeu-se na glote do crudelissimo atirador, que tombou sem vida. A só lembrança do que então se seguiu faz tremer de indignação e vergonha! Onde haverá alma de brasileiro que não vibre unisona com a nossa, ao saber que toda aquella população, homens, mulheres e crianças, morreu queimada, dentro de suas palhoças incendiadas?!” (id.: 97-98).

Mais tarde esse episódio foi apropriado pela literatura como um evento de diáspora que teria dado origem a esses dois contingentes populacionais. De acordo com essa perspectiva, Manoki e Mÿky não constituiriam dois conjuntos de um mesmo povo, mas seriam um único grupo que habitava diferentes aldeias. Os sobreviventes deste massacre teriam fugido para diferentes lugares: alguns chegaram a outras aldeias, onde tinham parentes, e outros poucos tomaram um caminho divergente, refugiando-se em uma região mais afastada, adentrando a mata. Estes teriam dado origem aos Mÿky, como são atualmente reconhecidos. Este pequeno grupo originário ficou praticamente isolado, sem contato com seus parentes por cerca de setenta anos. A outra parcela do grupo fugitivo, chamada de Irantxe e posteriormente de Manoki, continuou nas aldeias onde menos de cinquenta anos depois chegaram missionários protestantes e católicos. Ainda que não tenha menções claras sobre isto na literatura, a língua teria, por suposto, sofrido transformações aceleradas, visto as diferenças dialetais existentes entre os dois contingentes. Os Mÿky teriam, em menos de um século, perdido a letra ‘L’, existente na língua Irantxe.

Sob o ponto de vista dos Manoki, este foi um evento de extrema violência que sofreram que se soma a uma série de outros que ocorridos desde a chegada de brancos na região. Ele contribuiu, assim como os outros que fazem menção, para o esgarçamento das redes de relações entre eles. Note-se que antes dos seringueiros e da linha telegráfica houve um período de exploração de minérios, sem deixar de mencionar as frentes de expansão territorial promovida pelos bandeirantes paulistas desde o século XVII. Há outros casos relatados por alguns velhos manoki que se recordam de histórias que lhes foram contadas por seus pais de violência e fuga anteriores ao caso Tapuru. Este massacre foi um evento de cisão inserido em um

contexto mais amplo, de uma época cuja violência contra os povos indígenas promovia mudança forçada, separação, fuga, morte e desaparecimento de conjuntos populacionais inteiros.

Os Manoki tampouco consideram esse evento como o momento de origem dos M̃ky e de sua diferenciação em relação a eles. Afirmam que os M̃ky sempre estiveram naquelas redondezas e que eram “Irantxe de outra qualidade”, assim “como Paresi e Cabixi”. Falam a mesma língua, que apresenta diferenças dialetais entre os dois conjuntos, e compartilham um mesmo sistema cultural.

Ao contrário do que se diz na literatura, o pequeno grupo de vinte e três pessoas encontrado pelos padres jesuítas não representava a totalidade dos sobreviventes de Tapuru que havia se refugiado na mata. Xinuxi, um dos fugitivos que viveu até recentemente (2007) compartilhou suas memórias sobre o evento. Conhecido como Vovô Xinu, ainda mamava no peito e foi carregado por seus pais para uma aldeia afastada, adentrando a mata. Era uma aldeia m̃ky, que ficava a noroeste da aldeia habitada por sua família. Junto a eles alguns sobreviventes seguiram para a região dos M̃ky, ao passo que outros foram para aldeias reconhecidas como manoki.

Vovô Xinu corrobora com as informações dadas pelos velhos manoki quando, em entrevista dada à antropóloga Gisela Pauli (1999), afirma que havia muitas aldeias m̃ky que ele conheceu muito bem quando novo:

“Tinha M̃ky muito, a gente andava na estrada, fazia roça, nós andávamos nas aldeias, andava numa aldeia chegava em outra aldeia. Tinha bastante aldeia, aldeia, aldeia (...) Fazia muita casa pertinho, pertinho: casa, casa, casa, casa, casa, casa, casa, casa, casa (...) Não dá para contar todas (...)” (Xinuxi, aldeia Japuira, apud. Pauli, 1999:79).

Pauli compreende que os M̃ky, contrariamente ao que pensavam os missionários, nem sempre tinham sido um grupo pequeno. Estima que nessa época – entre o massacre em Tapuru que ocorreu por volta de 1900 a 1909, e o reencontro com os Manoki – a população tenha atingido algo em torno de duzentas e cinquenta pessoas. Entretanto, até 1971, houve um decréscimo populacional devido a agressões intertribais envolvendo os Rikbaktsa e os Nambikwara mas, sobretudo, a epidemias

contraídas dos não indígenas que os rodeavam. Xinuxi sustentava que havia aldeias próximas a uma estrada, provavelmente uma antiga rota de conexão entre Diamantino e o noroeste de Mato Grosso, como conta Pauli. Tendo em vista essa proximidade e eventuais contatos com não-indígenas, provavelmente mineradores, os Mÿky foram quase extintos. Chegaram a contar com apenas nove pessoas e na época do reencontro com os Manoki somavam vinte e três indivíduos (1999:80-81).

CATEGORIAS DE ALTERIDADE¹¹

O termo 'irantxe', sob o qual ficou conhecido uma parcela desse grupo maior é mais um exemplo da grande confusão que há para delimitar e nomear coletivos sociais. A grande profusão de etnônimos de origem exterior ou enquanto autodenominações de um grupo ou de um segmento de um conjunto mais ou menos amplo já foi observada por Lévi-Strauss e outros autores no que diz respeito ao etnocentrismo, ou ainda o cosmocentrismo (Lévi-Strauss, [1952]1993; Viveiros de Castro, 1986) próprio a todos os coletivos humanos. As definições sociocentradas das concepções de humanidade, de gente verdadeira, aparecem nos termos usados para a definição de si em relação ao outro – este relegado às categorias que denotam uma não-humanidade. Embora não seja um tema novo, tendo sido trabalhado por diversos autores no entendimento de como são formuladas e moduladas as relações com a alteridade, ele se mostra importante para a compreensão de como os termos usados para designar esse povo foram – e continuam sendo – construídos interna e externamente. A intenção é, pois, levantar as questões que são pertinentes para elucidar quais são as categorias e as lógicas sociais colocadas em prática para desvendar o idioma que lançam mão nas relações com os seus Outros.

Anne-Christine Taylor (1985) mostra a existência, entre os Jivaro, de uma diversidade de termos que revelam a coexistência de múltiplos sistemas de contrastes que devem ser considerados para a compreensão deste conjunto social composto por

¹¹ Há diversas grafias para os termos que seguirão. Procurei manter aquelas que foram sistematizadas por Monserrat e Amarante no Dicionário da língua Mÿky (2011). Contudo, nas explicações sobre os termos nas variadas fontes de pesquisa, mantive a grafia sugerida pelos autores em questão.

tribos que apresentam uma heterogeneidade linguística. Mais do que a língua, portanto, e as possíveis semelhanças no que diz respeito à cultura material, o aspecto central que define a “jivaritude”, ou seja, o pertencimento a este conjunto – cujos contornos se dão não de maneira rígida, mas por uma certa configuração de relações de alteridade –, é a participação no complexo de guerras, seja nos moldes da vendeta ou da guerra propriamente dita (1985:164). Por meio dessas agressões são percebidas modulações de identificação em relação ao Outro, na medida em que colocam em prática categorias e lógicas sociais diferentes, não determinadas *à priori*.

Se entre os povos que compõe o conjunto jivaro, é o complexo da guerra que nos informa sobre as maneiras de modular a relação com seus Outros, no complexo guianense o idioma de marcação da alteridade se dá pelas relações comerciais potenciais ou atuais, como veremos a seguir.

Qual seria, então, a lógica subjacente às modulações da alteridade entre os Manoki e os Mÿky? Pretendo levantar algumas sugestões que nos aproximem de uma resposta possível.

1. Modulações de alteridade entre os Manoki e os Mÿky

Os Irantxe e os Mÿky passaram praticamente despercebidos na história documental até o início do século XX. Viajantes e pesquisadores que exploraram a região e navegaram rios próximos, como o Juruena e o Teles Pires, não chegaram a navegar o Cravari, onde viviam e vivem os Manoki, e ignoraram sua existência, assim como a dos Mÿky. Segundo Cândido Mariano Rondon, o rio Cravari, anteriormente conhecido por ele por meio dos Paresi, que o chamam de Corecê-inazá, não figurou nos mapas ou teve alguma citação anterior aos trabalhos da expedição da recém-criada Comissão Rondon, comandada por ele, em 1907. O seu descobrimento foi creditado ao seringueiro Manoel Rondon, que escolheu o termo *Cravari* para nomeá-lo (Rondon, 1910:96).

São do mesmo ano (1907) as primeiras informações que a própria Comissão obteve sobre os Irantxe. A primeira menção sobre sua existência foi feita por Cândido Rondon, a partir de informações obtidas de índios Paresi. A primeira aparição dos

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

Os termos usados para designar este conjunto populacional, atualmente conhecido por Manoki – Irantxe – e Mÿky aparecem tarde, portanto, na história documental sobre a região da bacia do rio Juruena, quando comparados a outros povos da região, como Paresi e Nambikwara, por exemplo. David Price (1983), em artigo sobre as aparições e entendimentos acerca dos termos Pareci, Cabixi e Nambikwara, faz uma síntese histórica da confusa profusão de nomes e grupos indígenas na região mais abrangente, entre os rios Guaporé e Arinos. Os bandeirantes paulistas foram os pioneiros na penetração da área no início do século XVIII, e logo se depararam com uma enorme população que foi chamada de ‘Pareci’ pelo explorador Antonio Pires de Campos. Este é um termo para designar grupos falantes de dialetos de uma mesma língua que vivem em aldeias geograficamente adjacentes, atualmente reconhecidos como *Halíti* (gente). Dentre eles são verificados três subgrupos: *Kaxíniti*, *Wáimare* e *Kozáriní*. Segundo Roquette-Pinto, os dois primeiros chamavam os *Kozáriní* das cabeceiras dos rios Verde, Juba, Cabacal, Jauru, Juruena e Guaporé de *Kabixí*, termo considerado pejorativo. Passou a ser usado pelos habitantes da cidade de Mato-Grosso em referência “aos índios que atacavam os habitantes desta zona” (1910:11-12). O termo *Kabixí* havia sido usado anteriormente pela população de Villa Bela (antiga capital da Capitania de Mato Grosso, às margens do rio Guaporé) em referência aos índios que os Paresi chamavam de *Uáikoakôre* – Nambikwara, segundo a população de Diamantino e Cáceres. Sem diferenciá-los dos Paresi, imputavam-lhes a qualidade de índios bravos, em oposição a grupos de paresis mansos e dóceis, que trabalharam com os bandeirantes, que circulavam nas vilas e, muito mais tarde, foram empregados e guias da Comissão Rondon. A ideia de índio bravo se popularizou na época dos bandeirantes e serviu como justificativa para ações violentas contra eles.

A confusão em determinar grupos, como vemos, não é de hoje e os “Iranche” estavam provavelmente envolvidos, mas apenas em 1910, com a comunicação de Rondon se teve conhecimento deles, ainda enquanto índios paresi.

Descreverei a seguir as possibilidades de arranjos – de origem exógena ou não – que nos ajudam a compreender como são formulados e concebidos este conjunto populacional composto pelos Manoki (Irantxe) e Mÿky, tal qual são conhecidos atualmente. Para tanto partirei dos termos entendidos como etnônimos dessas duas parcelas populacionais para então compreender as nuances internas dos modos de modulação da alteridade.

1.1. *Irantxe*

Até o início do século XX pensava-se os Irantxe enquanto um subgrupo paresi, de acordo com as primeiras referências históricas (Rondon, 1910). De origem exógena, a palavra *iranxe* entrou no léxico dos não indígenas e passou a ser utilizado amplamente – por trabalhadores da linha telegráfica da Comissão Rondon, missionários, membros do SPI, por outros indígenas e por eles mesmos – para designar um grupo étnico.

Os Manoki creditam a origem da adoção do termo aos padres católicos que os conheceram no fim da década de 1940, mas que estavam na região desde uma década antes. Entretanto o termo é cunhado pelo menos desde 1910, como é possível notar nas palavras proferidas por Rondon em uma de suas conferências, realizadas em São Paulo (1922). Rondon soube da existência dos Irantxe por meio dos índios paresis que foram destacados para trabalhar junto à Comissão Rondon na linha telegráfica quando alguns índios, pela primeira vez, fizeram uma visita à estação de Utiatity com flechas e outros objetos confeccionados por eles, dados de presente aos trabalhadores. Compreendeu, então, que se tratava de um subgrupo paresi: “Actualmente elles se dividem em quatro grupos, sob as denominações de: *Uaimarés*, *Kaxinitis*, *Kozárinis* e *Iranches* [...] Pelas informações dos Kozarinis e Uaimarés, sei que falam o ariti, levemente modificado, constroem casas e usam rêdes como os demais Parecis” (1922:89 e 96).

O etnólogo Max Schmidt também relata seu encontro com três índios “iranxes” em 1928. Mas diferentemente do militar e sertanista, não julgava serem eles índios paresis. Em nota de rodapé no texto sobre os Paresi (The Paressi), publicado no terceiro volume do *Handbook of South American Indians*, o antropólogo Alfred Métraux retifica a informação de Rondon ao dizer que, de acordo com Max Schmidt, os “Iranxe (Iranche)” pertencem a um outro grupo linguístico (1948:349). Esta nota é a única menção a este grupo feita em toda a obra.

A confusão sobre a origem do termo *irantxe*, longe de ser resolvida, será apenas sugerida, a partir dos relatos dos próprios *irantxe* sobre o tema.

Uma versão que explica o uso do termo *irantxe* é relacionada ao mel da abelha jataí, que na língua indígena é chamada de *irixi* ou *iri’i*. A confusão teria se dado por um problema na comunicação, quando na tentativa do diálogo, uma moça *irantxe* que tomava mel e apontou para o mesmo pronunciando *irixi* e um *kewa*¹² pensou que ela falava de si, de seu pertencimento a um grupo com este nome.

Uma outra versão, também relacionada com um mal-entendido em torno do mel, mas de outra espécie de abelha, traz outros elementos para a possível origem do uso do termo *irantxe*. Destaco o trecho que segue:

“[...] Os Paresis foram até os *Irantxe* na aldeia Matama’í. Atravessaram o rio Cravari de buriti. Zaiza [Paresi] estava lá e comunicou para que não atacassem. Estava com um grupo de pacificadores missionários. Bebeu chicha de mandioca, de milho. [...] Um branco perguntou o que uma menina estava tomando. Era mel (i’i), e ela respondeu que era *iranxí*, uma abelha bem pequena” (Atanásio Jolasi, aldeia Paredão, 2007).

Em outras versões da história, contada por outros interlocutores, um branco teria falado *iraxim* e um *Irantxe* repetiu a palavra apontando para si. Daí teria havido uma confusão em que os padres compreenderam que eles se chamavam *Iraxim*, e logo se transformou em *Irantxe*.

¹² *Kewa* é o termo usado para designar os não-indígenas, ou brancos, de maneira abrangente. Como bem caracterizou um velho Manoki, é “parecido com ‘índio’, [como] vocês falam. Nós fala *kewa*” (Luiz Tamuxi, aldeia Cravari, 2011). Para especificar pessoas negras, acrescentam o termo *kyty* (preto), *kewakyty*.

Ainda que associem historicamente a origem aos padres jesuítas, referem-se à uma abelha que chamam de *watutu* (*Lestrimelitta limao*). Essa abelha que, segundo eles, produz um mel azedo, é também conhecida como abelha-limão, iratim ou iraxim. São consideradas abelhas cleptobióticas, ou seja, saqueiam o ninho de outras espécies para retirar a cera, o pólen e o mel de outras colmeias, e carregam em seus papos até o próprio ninho. É possível, portanto, que essa tenha sido uma maneira jocosa dos Paresi se referirem aos seus vizinhos, associando-os às abelhas pilhadoras, como nota André Lopes (2013:2).

Desde que se sabe deles e também até onde alcançam suas memórias, os Manoki mantêm relações estreitas com alguns grupos Paresi, sobretudo aqueles que ficaram conhecidos como Kabichi (Kozárini). Entre algumas turmas irantxe, sobre as quais falarei a seguir, essas relações foram mais próximas e intensas, e dizem também que alguns dos velhos manokis que estiveram na Missão falavam ao menos um dos dialetos dos Paresi. É possível que este tenha sido o motivo que fez com que Rondon os tenha aproximado ao considera-los subgrupos paresi. Anos mais tarde, vê-se nas publicações do próprio Rondon apontamentos sobre os Iranxe enquanto uma tribo indígena sem qualquer pertencimento a outro grupo indígena ou linguístico, cujo habitat eram as margens dos rios Cravari e São João, afluentes do rio Sangue (1948:20).

1.2. *Mỹky*

O termo nativo *mỹky* (*mũnkũ*) apareceu pela primeira vez na literatura sobre os Manoki, enquanto etnônimo, em 1960. Neste seu segundo livro sobre o povo, o Padre José de Moura passa a utilizá-lo no lugar de iranxe por ser, segundo ele, o termo autóctone da tribo (1960:5). Nesta época o grupo de missionários que trabalhava com esses índios procurava emplacar as transformações propostas por segmentos da Igreja católica. Neste contexto, informados pelos estudos antropológicos do Padre Adalberto Holanda Pereira com o antropólogo Egon Schaden, entraram em contato com uma literatura sobre os etnônimos indígenas nas terras baixas da América do Sul. Compreenderam que muitos coletivos referem-se a si mesmos, quando colocados em relação aos seus Outros, com termos que são usualmente traduzidos por “nós

humanos”, “gente de verdade”, entre outros. Na língua irantxe este termo seria *mÿky*, como passaram a designá-los, acreditando ser este o nome “verdadeiro”.

As transcrições de mitos manoki feitas pelo Pe. José de Moura (1957 e 1960) apresentam o termo *münkü* sob duas formas. Quando acompanhado do termo *jepte’y* (*pepte.ê* ou *iepte.ê*), traduzido como ‘todos’ ou ‘muito’ por ele – e como ‘muito’ por Ruth Monserrat¹³ – a ideia é de um termo genérico para ‘gente’, indiferenciando-os de outros indígenas e de não indígenas. Mas quando usado sem outro acompanhamento, designa o conjunto manoki¹⁴: “*Tamnamahan münkü iepte.ê oömak. meiundá: Münkü künekü, Köuá künekü, Maimüakü künekü*”, traduzido como: “Assim todos os homens saíram: Os *Iranche* juntos, os Civilizados juntos, os Grandes [Tapayuna] juntos” (1960:43-45; meus grifos).

Os Manoki (e os Mÿky) traduzem *mÿky* como ‘gente’, ‘humano’, mas afirmam que o termo nunca havia sido utilizado como autodesignação do grupo ou de uma parcela dele. Mÿky é tomado, ao menos atualmente, por eles como a primeira acepção acima. Seria, portanto, um termo inclusivo, em que todos os humanos, sejam eles Manoki, outros povos indígenas ou *kewa* estão englobados: “mÿky era todo mundo”, afirma Celso Xinuxi (aldeia Cravari, 2007).

Não parece haver, contudo, um termo específico que os enquadre em uma espécie de escala de humanidade, como parece haver com outros povos, em que eles estariam de um lado e os *kewa* do outro, marcando o grau máximo da alteridade, como diversos antropólogos observaram em suas pesquisas entre variados grupos indígenas (vide Matis, Erikson, 1999:87 e os Toba (qom), Florencia Tola, s/d:13, por exemplo).

Após o encontro com os atualmente denominados Mÿky, que os Manoki diziam ser “gente nossa”, os padres passaram então a diferenciá-los, inicialmente chamando-os de “Iranche da barra” [do rio Cravari], e depois utilizando o termo *münkü* acrescido de uma qualidade geográfica: *Münkü* do Cravari e *Münkü* do Escondido. Os primeiros porque viviam às margens do rio Cravari, e os outros em referência ao local onde foram contatados, próximos às cabeceiras de um córrego que estavam encobertas

¹³ De acordo com o vocabulário *mÿky* escrito por ela (2011), ‘todos’ ou ‘tudo’ seria *wátu/wātuho* ou ainda *wátuhowi*.

¹⁴ Quando o Pe. Moura realizou esses trabalhos, os chamados atualmente Mÿky não haviam sido contatados. Daí a sua tradução do termo designa apenas Irantxe e não inclui os Mÿky.

pela mata. O córrego foi chamado de Escondido pelos membros da expedição de contato.

Mais tarde, a divisão referencial a partir dos termos Irantxe (inicialmente)/Manoki (atualmente) e Mÿky se consolidou, sugerindo a existência de dois grupos étnicos e não mais dois conjuntos que se opunham a partir de lógicas sociais internas a eles.

2. Categorias diferenciais e a organização da memória

Em 2007, quando estive pela primeira vez nas aldeias manoki na época em fazia a pesquisa do mestrado, antes mesmo que eu escutasse em alguma conversa, chamaram-me atenção para um tema que apenas os poucos velhos do grupo poderiam falar a respeito, a existência de diferentes “clãs” ou “raças” no grupo. A origem destas diferentes categorias de pertença se deveu à mistura do sangue de pessoas que descendiam de Manoki puros (*kuxiviru*) com outros grupos indígenas vizinhos atuais e de outrora, como Paresi, Nambikwara e Tapayuna, no “tempo dos antigos”. Estas misturas deram origem aos *kurali*, *jonari* e *pamia*, respectivamente.

Os termos ‘clã’ e ‘raça’, usados por eles como sinônimos, denotam a existência de associações a estas categorias de diferenciação internas ao grupo, e não têm relação com a formação de grupos exogâmicos de descendência linear ou grupos corporados qualquer outro tipo. Por esta razão, somado aos problemas tanto de origem quanto dos usos nefastos do conceito de raça, os termos cunhados por eles serão escritos, sempre que se referirem à maneira como eles próprios os empregam, entre aspas.

Nas “crônicas genealógicas” (Viveiros de Castro, 1993:25; Zonabend, 2000:506) contadas pelos manoki mais velhos, que mais tarde se tornaram temas de quase todas as minhas conversas com eles, figuram as histórias “dos antigos”, personagens vivos nas suas memórias, cujas referências são acompanhadas dos qualificativos *kurali*, *kuxiviru*, *pamia*, *akohmia* (sobre os quais falarei adiante) ou *jonari*, que os enquadram a uma determinada história de origem e a uma região de ocupação.

Sob o termo *Kuxiviru* são relacionados àqueles que alguns velhos reconhecem como sendo Manoki puros. Para outros, entretanto estes seriam descendentes da mistura entre puros e algum Tapayuna capturado – que para os primeiros são chamados de *Pgmia*, como veremos a seguir. De aspecto físico forte, os *Kuxiviru* viviam e circulavam entre os rios Cravari e Membeca, e os moradores da antiga aldeia Tapuru eram *Kuxiviru*, segundo Alonso Irawali – ele também *Kuxiviru* –, um tipo de *Irantxe*, “*Irantxe. Nosso*”.

Ainda segundo o velho Alonso, outros *irantxes*, “*Irantxe não Kuxiviru, separado*” viviam mais para baixo, no rio Treze de Maio. Eram os *Akohmia*, ou Tucano. Esse grupo que atualmente conta com apenas duas pessoas vivas (um homem que vive entre os *Mỹky* e uma mulher que vive entre os Manoki) era, à sua época, muito populoso, liderado pelo chefe (*tikãta*) Canuto Jalukaxi e caracterizava-se pelo caráter belicoso e bravio. Os homens usavam enfeites de cabeça (*xunã*) com penas pretas de tucano – daí o nome *akohmia* que, em tradução literal significa ‘homem tucano’ – e costumavam sair em expedições de caça e atacar outros povos indígenas vizinhos, além de outros grupos Manoki, ainda que com menos violência.

Irawali conta que a turma chefiada por outro *tikãta* de sua época, Manoel Maria Tupỹ, dizia que os *Akohmia* eram muito bravos, especialmente os das gerações anteriores à dele. Mauricio Tupxi também lembrava das histórias dos *Akohmia* mais antigos:

“[O avô] de Canuto, é. Matava muito Beíço-de-Pau. Não sei como não venceram eles. Esses Salumã [Rikbaktsa] também. Mataram muitos deles lá” (Maurício Tupxi, Aldeia Cravari, 2012).

Nas brigas travadas com outros povos indígenas usavam lanças, bordunas, arcos e flechas e, não raro, capturavam crianças que criavam como suas e casavam, quando era chegada a idade, no interior do grupo. Tais casamentos também poderiam acontecer com pessoas reconhecidas como *Kuxiviru*.

Não tive, contudo, informações mais precisas sobre este grupo, sobre como seria a participação nele¹⁵. Os Manoki não gostam muito de falar de seu passado guerreiro – apenas os antigos e, sobretudo estes Akohmia guerreavam. As narrativas sobre os eles sempre os contrapõem ao restante do conjunto manoki, insistentemente tido por eles e também pela literatura como um povo pacífico e vitimado pelas ações guerreiras dos outros que os matavam por vingança (caso dos Tapayuna) ou para comer sua carne (os Rikbaktsa).

Dizem que antigamente, no tempo dos antigos, Manoki e Tapayuna mantinham uma relação amistosa, até que um homem Manoki foi acusado de envenenar a mulher de um chefe tapayuna. Desde então os encontros, antes pacíficos e cordiais, passaram a ser guerreiros, com mortes e sequestros para ambos os lados. Contudo, os Manoki viveram um decréscimo populacional, anterior a este pelos quais passaram os velhos contemporâneos, que os impedia de vingar os seus. Passaram a temer os Tapayuna que, mais numerosos, continuavam a se aproximar e atacá-los nas aldeias ou no meio do mato. Os manoki contam que quando saíam à caça consultavam antes uma espécie de oráculo, ao fazer uma mistura de água com uma raiz (*kapakali*). Se, ao ser mexida ela espumasse em demasia seria indício da proximidade desses índios que estavam por atacá-los. Há registros sobre esta ação também na literatura produzida pelos jesuítas, acompanhada pelo padre Adalberto de Holanda Pereira:

“Em 1961, numa visita aos Mùnkù, no Cravari, o Pe. Adalberto presenciou o capitão Antônio preparar uma infusão em água, da raiz *kapakali*, numa lata. Ao mexer, se fizesse muita espuma, até subir, os Beíço-de-Pau estavam perto. Do contrário, estariam longe. Enquanto o capitão Antônio mexia e olhava, os homens e mulheres cantavam e dançavam em volta. Os homens batiam os arcos nas flechas. A espuma não subiu, mas se subisse, os homens desesperados e entusiasmados flechariam para todas as direções e se preveniriam para a defesa” (Pereira e Silva, 1975:20).

¹⁵ Pelo nascimento e/ou preparação do corpo, como como mostrou Oiara Bonilla para o grupo dos *Jobiri*, descrito atualmente como o “exército dos Paumari”. A filiação não é suficiente para ser *jobiri*, é preciso uma preparação guerreira e xamânica que dá a eles propriedades físicas especiais (2007:57-59)

Uma outra maneira de saber sobre a proximidade dos Tapayuna era olhar para o céu em dia de lua. O halo formado em sua volta seria sinal para que se protegessem e evitassem sair para longe, pois os Beíço-de-Pau estariam preparando flechas para matá-los. Caso o halo fosse aberto, a parte falha indicaria que poderiam correr para aquela direção, e se fosse fechado, não teriam para onde fugir, e a única atitude a tomar seria lutar. O halo do sol também era visto em relação a estes inimigos. Seria ele provocado pelo sangue das flechas dos Tapayuna. Alguns sonhos também eram interpretados como sinais de perigo: “sonhar com ferroada de marimbondo significa que Beíço-de-Pau vem matar Mùnkù. Sonhar com *sompxi* [não identificado] significa que Beíço-de-Pau vai passar veneno naquele que sonhou” (idem).

Segundo os padres José de Moura e Adalberto Holanda Pereira, a palavra *kusíviru* foi inserida em uma narrativa que um manoki fez ao padre João Dornstauder sobre um ataque de índios Tapayuna por volta dos anos 1940. “Durante o ataque”, contam, “os Iránxe escutaram os Beíço-de-Pau falar: “Kusíviru!”” (1975:19). Esta seria, então, uma palavra da língua tapayuna que diz respeito aos Manoki – uma qualidade sobre eles ou sobre uma parcela deles – e que foi apropriada pelo grupo para falar de diferentes tipos de gente. Não fui capaz, no entanto de confirmar tal origem do termo com meus interlocutores manoki.

Os Tapayuna, a quem se referem por Beíço-de-Pau, viviam na margem esquerda do rio Arinos a leste da área ocupada pelos Manoki. Pouco tempo após os primeiros contatos conduzidos pelos missionários da Prelazia de Diamantino e pela Funai, foram retirados de suas terras e realocados no Parque Indígena do Xingu, em 1971, junto aos Kísêdjê (Suyá). Na língua indígena, todos os grupos que se avizinhavam deles eram designados por diferentes termos, em referência ao local em que viviam – homem (*mía* ou *nary*) do lugar x ou y – ou como expressões dos tipos de relações entre eles. Assim, os Tapayuna eram chamados pelo termo inclusivo e, provavelmente circunstancial, *tikóli*, inimigo (1957:145), tendo em vista que as tensões entre eles andavam acirradas até a ida dos Manoki a Utiariti, em meados dos anos 1950. Outros termos, mais ou menos específicos para designá-los são *pamía*, *mỹmíaky*, ou ainda *name’y ma’i*. Os dois primeiros são traduzidos por ‘homem do mato’ – o que seriam originalmente também os Manoki e os Mýky – e o último, por ‘mulher grande’. Há ainda um outro, *avali*, levantado pelo Pe. João Dornstauder, mas cujo significado não

pude identificar. Com os Rikbaktsa também mantinham relações tensas pois, segundo o ponto de vista dos Manoki, eles foram por diversas vezes atacados por esses índios antropófagos, mas o contrário não acontecia, ou seja, não empenhavam expedições guerreiras para atacar os canoeiros, como os chamam. Apenas se defendiam de seus violentos ataques. Outro nome que os designa é *salumã* – que mais tarde passou a ser usado e é encontrado na literatura para falar dos Enawene-Nawe –, em referência às orelhas alargadas dos homens que, sem o adorno auricular, pende comprida, como um cipó, uma *saluma*. Seu território faz divisa com o ocupado pelos M̃yky atualmente. Os Paresi são designados como *m̃miá*, que significa ‘homem do campo’, ou *kurali*, ‘amigo’. Este último conota também a mistura entre Manoki e paresi. Segundo um senhor manoki, o termo *kurali* não inclui aquele grupo que ficou conhecido como Kabixi. Parece dizer respeito a uma certa classe de paresi pois, como ele ressalta, Kabixi e Paresi é como Manoki e M̃yky.

As designações manoki nos fazem pensar as diferenças internas ao grupo linguístico e classificar as diferentes “raças”, como dizem, que teriam origem a partir da mistura do sangue de um Manoki – Akohmia, segundo Alonso Irawali – com o de cativos de guerra, de ambos os gêneros, de outras populações indígenas que foram criados como um deles, casaram e contribuíram para fazer o grupo “crescer para eles”. Alguns dos velhos que são descendentes e considerados de diferentes raças entre os Manoki localizam um parente, a partir das histórias contadas pelos seus pais, mães, avôs e avós, mas não traçam uma linha genealógica entre eles, devido aos buracos nessas memórias que lhes foram passadas. Dizem, por exemplo, que o avô de seu pai, “índio brabo”, raptou uma menina de outro grupo indígena e esta foi criada como sua filha. Quando ela cresceu casou com um rapaz manoki e teve filhos com ele. Esses descendentes têm, portanto, o sangue da mãe, não manoki, e o sangue manoki do pai, mas como foram criados entre os Manoki, são considerados enquanto tal. Seus descendentes se casaram com outros manoki – ou com outros descendentes de outras raças – fazendo aumentar o grupo.

“Dizem que antigamente os Irantxe matavam. Paresi mora pra lá. Aí mataram eles e irantxes pegaram criança de Paresi. Aí levaram lá e paresi cresceu e casou com irantxe. Aí veio pai de meu pai, aí família de meu pai, aí nós. E ficamos com sangue de Paresi. Outro

fala que compadre Alonso, compadre Alípio, são Kuxiviru. Aí esse mesmo que eu tava falando, Irantxe que morava aqui matava Beiço-de-Pau [Tapayuna]. Pegaram criança, cresceu e casou. Agora nós multiplicamos. Aí é por isso que tem sangue de Beiço-de-Pau” (Luiz Tamüxi, Aldeia Paredão, 2007).

Os Manoki classificam os descendentes da mistura de seu sangue com o de outros povos indígenas da seguinte maneira: os que foram misturados com um Tapayuna são chamados de *Pgemia* e com Paresi são os *Kurali*.

Embora os termos apresentados acima digam respeito aos Manoki, creio poder inferir que a mesma lógica se apresenta entre os Mýky, especialmente se levadas em conta algumas vagas referências de que entre eles há pessoas descendentes de cativos nambikwaras, *Jonari*, que significa ‘outro homem’, ou ‘outro ruim’, segundo Moura (1960:7).

Após os casamentos com outros grupos indígenas que aconteceram entre os Manoki durante e depois da missão, outros sangues foram misturados, como o dos Kayabi, chamados de *Namajau* ou *Namajalumija* (não obtive a tradução) e dos Nambikwara – que não eram identificados entre eles, apenas entre os Mýky. Os casamentos entre pessoas de sangues já misturados gerou pessoas com uma grande diversidade de sangues, não sendo mais possível identificar com clareza a composição em seus corpos.

Acredito que essas diferenciações internas se expressem de maneiras diferentes ainda hoje. Percebe-se que entre os Manoki mais velhos, falantes da língua, há variações na pronúncia de diversas palavras. Não se trata de outro co-dialeto, como foi classificada a língua mýky, mas algo mais próximo de diferenças de sotaques. Esse fato foi notado por mim em campo e encontrei na literatura apenas uma menção sobre o assunto, nas palavras de Moura: “Cada grupo tem uma pronúncia diferente nas palavras” (1957:160). Confirmei essa impressão com a linguista Ruth Monserrat, mas ela não tinha mais informações sobre as especificidades da língua falada pelos Manoki¹⁶. A latência dessas diferenças é sugerida em situações de conflito, quando

¹⁶ Ruth Monserrat esteve diversas vezes nas aldeias irantxe e trabalhou com falantes da língua e percebeu diferenças na pronúncia entre alguns deles. No entanto, se debruçou mais sobre a língua

acusações semelhantes às que eram feitas no passado, e a associação dos descendentes de diferentes grupos a uma alteridade de maior grau vêm à tona. Os *Akohmia* eram tomados como pessoas muito bravas, que matavam outros índios. Associados à turma de Canuto Jalukaxi, foram tidos como um grupo que se voltava às ações bélicas no interior do grupo abrangente e, sobretudo com outros povos indígenas. Essa característica é ressaltada pejorativamente quando alguns Manoki se colocam em uma relação de oposição a eles, em que eles seriam criminosos, ao passo que os outros não fazem mal a ninguém. Os Paresi são também considerados criminosos, pois fazem muito feitiço uns aos outros e também para outros grupos. Manoel Maria Tupŷ, falecido na missão já velho, era *Kurali* (misturado com Manoki), e tido como o último pajé manoki, o último que sabia fazer e usar veneno¹⁷. Aqueles de sua turma, quando uma situação de conflito se instaura, são acusados de saber mexer com veneno e de fazer mal para os outros¹⁸. Penso que acusações desse tipo costumam ser feitas entre grupos que carregam, aos olhos dos outros, capacidades específicas – de outros – sempre perigosas. Durante minhas investigações em campo sobre esse assunto notei que aqueles que são considerados de origem pura (*Kuxiviru*) frisam a ascendência misturada dos *Poemia* e dos *Kurali*, que são numericamente mais expressivos do que os *Akohmia*, atualmente. Também sublinham que os pais ou avós dos velhos de hoje falavam a língua de seus ascendentes de outros grupos. Esses, por sua vez, tendem a borrar relações genealógicas mais precisas que os ligam aos outros grupos indígenas, preferindo enfatizar que são Manoki – ou Irantxe –, pois seus antepassados casaram com manoki, “fizeram aumentar” o grupo para os manoki e falam a língua irantxe.

Embora o pertencimento das pessoas aos “clãs” seja definido pelo princípio de transmissão patrilinear, a partir de um ancestral comum, eles não correspondem a unidades rígidas ou de regulamentação matrimonial. Neste sentido, apresentam ressonâncias – parciais, veremos – com os patrônimos cinta-larga. João Dal Poz cunha este termo para um “sistema de designações que se adquire por via patrilinear” (2004:139), cuja origem é explicada a partir de narrativas míticas sobre a gênese do

falada pelos Mŷky. Há, em seus trabalhos, diversas comparações com a língua dos Irantxe, mas não sobre as nuances que ela apresenta.

¹⁷ Havia outros, mas ele é sempre destacado por estas habilidades pelos índios mais velhos.

¹⁸ Também não são os únicos que sofrem acusações e tampouco não deixam de acusar outros.

povo. A fecundação de espécies vegetais femininas, pelo demiurgo, engendrou as três divisões (*mam*, *kaban* e *karin*) – e suas subdivisões correspondentes –, e a elas as pessoas são associadas. Diferentes características, como braveza, mansidão, diferentes traços fenotípicos (cor da pele) e linguísticos (dialetos), além de uma distribuição geográfica mais nítida no passado são atribuídas a estas designações (op.cit:144), tal qual observada entre os Manoki – pureza e aspecto físico forte entre os *kuxiviru*, fala diferente entre *kurali*, *kuxiviru*, *pgmia*, *ethos* guerreiro entre os *akohmia* e pele mais branca entre os *kurali*. Cada qual era também associado a determinadas regiões, onde eram proeminentes, conforme veremos no capítulo 2.

Pode-se pensar que, assim como os patrônimos cinta-larga, relacionados claramente à ancestralidade mítica, as designações manoki organizam o seu passado e lhes dão o sentido de sua continuidade histórica ao qualificar as pessoas desse conjunto cultural e linguístico em diferentes categorias relacionadas à sua origem, embora não dos tempos míticos.

Não ousaria chamar de patrônimo, pois as informações que tenho a respeito parecem menos consistentes para afirmar a rigidez na transmissão patrilinear, tendo em vista que atualmente, argumentam eles, os sangues são muito misturados, incluindo a transmissão do sangue referente ao “clã” materno na composição da pessoa. Os casamentos efetuados durante a missão com pessoas de diferentes coletivos indígenas trouxeram outras misturas de sangue e acabaram por perder a pertinência que tinham enquanto qualificadores e classificadores de grupos no interior de um conjunto linguístico. A língua nativa, sempre tida como importante traço para marcar o pertencimento ao que reconhecemos hoje como Manoki e Mÿky, caiu em desuso (entre os Manoki) mesmo entre os poucos casais que não se misturaram. Até alguns anos atrás, os jovens nunca tinham escutado falar desses “clãs”. Ademais, não observei entre os Manoki qualquer referência sobre os clãs na classificação do parentesco, tal qual ocorre entre os Cinta-Larga.

Todas essas qualidades que traçam e modulam as diferenças internas ao grupo são expressas pelo termo nativo *tymÿ*, que significa ‘longe’, segundo Monserrat, ou ‘outra gente’ e ‘parente longe’, como traduzido por Alonso Irawali. O termo ganha sentido quando relacionado a *kjapxi*, cujo significado é ‘perto’, na tradução de

Monsserrat, ou ‘nossa gente’ e família’, de acordo com Irawali. Voltaremos aos usos desses termos.

2.1. *Manoki*

A palavra *manoki* é atualmente utilizado em substituição ao termo Irantxe. O uso contemporâneo do primeiro enquanto autodenominação étnica se trata da apropriação de uma palavra que vem de sua própria língua, mas dando-lhe uma conotação diversa. Inicialmente o termo foi sugerido por indigenistas da OPAN que compreenderam ser a maneira pela qual todos se chamavam antigamente e, respaldado pelos próprios índios. De fato, como veremos, é um termo que tem uma importância central para a compreensão das maneiras pelas quais eles compreendem e definem aqueles que fazem parte do que consideram ser um mesmo conjunto cultural e, sobretudo, linguístico. Mas não designava o nome do povo, cujas modulações eram bem diversas, como vimos acima.

Os velhos *manoki* dizem que o termo era usado quando alguém de uma aldeia ia visitar outra aldeia: “meu pai falava: ‘eu vou lá na aldeia do Canuto, Manoel Maria; lá no *manoki*, depois eu volto”. Ou: “o dono da outra aldeia convidava e nós falava: ‘vamos lá no *manoki* para jogar bola’” (Maria Angélica Kamutsi, aldeia Cravari, 2007). A mesma relação estava presente também com aqueles que são conhecidos como Mĩky: “[Os Mĩky] Falam que *manoki* é aqui também. Irantxe fala que também é *manoki* lá” (Maurício Tupxi, aldeia 12 de maio, 2007).

Trata-se, portanto, de um termo relacional que delineia em sua enunciação um conjunto mais ou menos inclusivo, que engloba todos aqueles que compartilham a possibilidade de ser mutuamente reconhecido como *manoki*: todos aqueles que são conhecidos atualmente como *Manoki* – ou Irantxe – e Mĩky. Ou ainda, todos aqueles que consideram *arekiakĩ*, ‘meus parentes’.

Nesse sentido, o termo *manoki* se assemelha aos termos relacionais usados entre povos guianenses que participam de um sistema regional de trocas. Mas neste caso, de maneira diferente ao uso dos *Manoki* e dos Mĩky, são termos sempre empregados na forma possessiva – meu *pawana*, por exemplo. *Pawana*, que entre os Waiwai é traduzido como ‘os visitantes’, é usado a todos aqueles que visitam as suas

aldeias, ou seja, uma alteridade (um não-parente, um não-co-residente) indígena ou não indígena considerada potencial parceira de trocas. Entre outros grupos de língua caribe o termo *pawana* e seus correlatos, como *ipawana* ou *pavana*, denotam ‘parceiro comercial’ (Howard, 1993:238). São, portanto, não-parentes ou desconhecidos. O mesmo termo (*pawana*) e outro correlato (*pana*) são empregados pelos Aparai e pelos Wayana com o mesmo sentido descrito acima. Estes povos possuem na sua língua outra palavra, *-epe*, traduzida como ‘amigo’, para aqueles com quem mantém relações interpessoais de troca ou para pessoas de mesma geração com quem não mantêm laços relevantes de consanguinidade ou de afinidade (Barbosa, 2007:98). Os Wajãpi, falantes de língua tupi-guarani, que habitam na região das Guianas, tiveram ao longo do tempo sucessivas interações com seus vizinhos Aparai e Wayana, de quem, provavelmente, tomaram de empréstimo o termo *panary*, com o qual se referem aos ‘amigos’ aparai e wayana e aos anfitriões responsáveis pelo acolhimento desses visitantes, e também o termo *yepe*, que denota ‘amizade exterior’. Este último é empregado para se referir a uma parceria exclusivamente não-consanguínea e não-afim (Gallois 1988, *apud* Barbosa, 2007:98). Entre os Manoki o termo *manoki* não é empregado na forma possessiva, como os demais descritos acima. Não se é manoki de alguém. Manoki parece ser mais uma posição que todos podem tomar em situações em que um grupo mantém ruma relação temporária com outro. No contexto etnográfico da região das Guianas, as relações denotadas pelos termos que modulam a alteridade são mais inclusivas do que aquelas que o termo *manoki* é empregado, no seu sentido primeiro. Este, apesar de ser usado para se referir a não co-residentes, estão excluídos dessa relação os Paresi e todos os demais grupos indígenas com quem se relacionam ou se relacionaram, apesar das visitas que fazem uns aos outros para encontrar familiares, jogar futebol ou comercializar enfeites¹⁹.

¹⁹ Há uma intensa circulação entre os Irantxe e os Paresi atualmente devido aos torneios de futebol e festas que costumam fazer e convidar uns aos outros. Além dessas visitas, são normalmente os Irantxe – e poucas pessoas – que se locomovem para ir até aldeias dos Rikbaktsa para trocar enfeites prontos e matéria-prima para confecção. Durante minhas estadias nas aldeias irantxe vi, além de grupos de jovens paresis, apenas alguns jovens kayabi, da família de uma senhora casada com um irantxe desde o tempo da missão dos jesuítas. Um de seus sobrinhos casou-se com uma moça irantxe. Viveu entre eles uma temporada, mas levou a esposa consigo, para viver entre os Kayabi do Tatuí.

A substituição do termo Irantxe por Manoki acabou por reforçar a ideia de etnias distintas, a despeito das homologias linguísticas, culturais, além de relações de parentesco do passado e atuais que os unem.

Contudo, a adoção do termo Manoki enquanto um substantivo exclusivo e não mais uma categoria relacional abrangente, parece demonstrar que as diferenciações internas, da maneira que eram acionadas no passado, foram transformadas. Há muito sangue misturado atualmente em seus corpos, devido aos casamentos interétnicos – como veremos a seguir –, além de pessoas não são falantes da língua indígena e também aquelas que viveram temporadas entre parentes de outros grupos indígenas, como Paresi, Nambikwara e Rikbaktsa. Assim, parece que o termo Manoki, em seu uso substantivado mesmo, se torna novamente inclusivo ao dar lugar e sentido a todos os que hoje compõem o grupo. Somado a isso está a posição que assumem politicamente para o exterior – e dialeticamente para o interior –, enquanto um grupo que se reconhece e é reconhecido como indígena, detentor de traços culturais que os definem, conscientes de sua história e de seus direitos, pelos quais travam lutas para ocupar o espaço que desejam numa sociedade mais ampla, na qual foram inseridos enquanto um grupo étnico.

Capítulo 2

Arranjos residenciais e turmas

AS TURMAS E OS CHEFES

As referências que os Manoki fazem a respeito do passado anterior à missão sobre a maneira que viviam, como se organizavam em aldeias e casas, diz respeito sempre à associação dos indivíduos a turmas e a uma grande mobilidade espacial. Os membros dessas turmas moravam e circulavam em regiões mais ou menos determinadas e, ao menos as últimas que participaram os mais velhos e até onde alcançam as suas memórias, eram centradas em chefes (*tikãta*) de diferentes qualidades – “clãs” ou “sangues”, como vimos no capítulo 1.

A sucessão via paterna ao filho mais velho ou uma dupla sucessão – um segundo irmão que fundava uma aldeia distinta, porém geralmente próxima – garantia, portanto, uma certa permanência dessas formações. Os chefes tinham prestígio e influência reconhecidos e também eram consagrados pela sua generosidade na partilha de alimentos ou ferramentas e outros brides que recebiam nas expedições de contato – empreendidas por eles ou não –, justiça e capacidade de comando diante das mais variadas situações, desde uma ação guerreira entre turmas à organização do seu grupo para as atividades de caça e da roça.

O *tikãta* era então responsável por um conjunto de aldeias formadas nas adjacências da sua, a partir de processos de dissolução e fusão de famílias, por meio de casamentos ou andança de famílias em diferentes aldeias. Cada uma delas tinha uma liderança local para a organização das atividades cotidianas, o seu fundador, via de regra, mas para outros assuntos que envolviam uma parcela maior do grupo, como a realização de jogos, rituais, festas e brigas com outras turmas, todos estavam submetidos à liderança do *tikãta*. Os rituais de *Yéta* costumavam ser feitos no interior

de cada turma, nas aldeias grandes que tinham a casa dos ‘vizinhos’. As festas de *yakuli* (conjunto de dança e toque de flauta de cinco tubos, chamada *katêtiri*) e as disputas de bola e as partidas de “bola de cabeça” (“cabeçobol”), jogadas com bola de mangava de mangava (*papi*; *kjuapakamanã*) eram razões para estender o convite às demais.

A participação em uma turma, ao contrário do pertencimento dado pelo nascimento, não era rígida. O percurso da vida de uma pessoa ou família podia mudar sua associação, fazendo com que elas trabalhassem para uma outra que não necessariamente a sua de origem, a depender das relações de alianças estabelecidas. Entretanto, a tendência ao destino uxorilocal impulsionava os maridos a viver, ao menos temporariamente, nas turmas de associação de seus sogros. As brigas entre membros da aldeia e com o próprio *tikãta* configuravam motivos suficientes para formar uma outra aldeia ou mesmo mudar para uma já existente sob liderança de outro chefe, via de regra próximo a familiares de um dos cônjuges. A circulação das famílias entre diferentes aldeias em que tinham parentes próximos também era muito comum e a permanência nelas podia durar de meses a alguns anos.

De maneira semelhante ao que que passa entre os jivaro, para os quais as fronteiras tribais não são rígidas ou dadas de antemão, mas coincidem com os limites do parentesco e da comunidade dialetal/linguística, aqui as relações entre as turmas promovem, portanto, a ideia de um parentesco estendido, podendo envolver, idealmente todo o conjunto linguístico (conhecidos atualmente como Manoki e M̃ky), ou uma grande parcela dele. Entre essas turmas ligadas a um espaço territorial específico, a hostilidade latente ou atualizada por força das circunstâncias também se apresenta, ainda que de maneira menos agressiva, contabilizando uma escala muito menor de mortes do que pode ocorrer entre os grupos jivaro, por exemplo. Entretanto, tendo em vista o caráter heterogêneo da formação das turmas, as rixas eram constantes no interior e entre elas e podiam levar a violentas brigas de borduna ou a agressões de feitiçaria. Os padres Moura e João Dornstaeder, que trabalharam com esses índios logo de seu contato, notam a luta entre os grupos, que revelam uma “multiplicidade dentro da própria tribo” (Moura, 1957:160). Naquela época observavam que as brigas internas se davam com frequência entre a turma do *tikãta* Acácio Mat̃y, que chefiava a maior aldeia à época, chamada Matamaí – localizada ao

sul da região ocupada por eles à época – contra todas as outras. Tais desavenças eram também um dos fatores nas decisões dos índios sobre qual missão eles se juntariam em Utiariti, no início dessas visitas: aos padres jesuítas ou aos protestantes norte-americanos. Os índios também dão indícios dessas brigas, associando um ou outro chefe como bravo, a depender do seu pertencimento e de seu “clã”, como mostrei no capítulo 1. Mas, de maneira geral, suas narrativas acentuam o lado manso e civilizado da totalidade dos Manoki, que não gostam e nunca gostaram de briga e de ir atrás de outros índios para matar. A braveza estaria sempre nos outros, seja qual for o ponto de referência.

Uma pluralidade de pequenas aldeias e outras três grandes e seus respectivos *tikãta* são lembradas da época em que os velhos dos dias de hoje eram crianças ou jovens recém-casados – que podem ser datadas, então, entre os anos 1940 e 1950. Os trabalhos e documentos produzidos pelos jesuítas, destacam esses mesmos nomes, que eram os chefes da época, e as turmas relacionadas a eles.

O padre João Dornstauder percorreu, inicialmente (em 1949), a região de três turmas que, segundo ele, contavam com aproximadamente uma centena de pessoas. Eram elas as turmas dos chefes Antônio Tamũxi, Acácio Maṭȳ'y e Canuto Jalukaxi – *Kurali*, *Kuxiviru* e *Akohmia*, respectivamente. Apenas algum tempo depois alcançou a aldeia de Pedro Warakuli e outras da turma de seu pai, o chefe João Antônio Tupȳ, de sangue *kurali*. Pe. Dornstauder também localizou lugares de pouso usados pelos grupos em suas andanças de caça, pesca, coleta e visitas e também algumas roças, incluindo as feitas pelos espíritos-vizinhos (também chamados de ‘jararaca’). Fez ainda algumas observações preliminares acerca das características das turmas que conhecera entre os anos de 1949 e 1953, como a existência de diferentes malocas relacionadas a uma única turma, como pode ser observado no croqui abaixo feito por ele, além de alguns relatos no que diz respeito às relações conflituosas que existiam entre algumas delas e a relação que mantinham com a missão dos jesuítas.

MAPA 6: CROQUI DAS ALDEIAS E TURMAS VISITADAS PELO PE. JOÃO DORNSTAUDER. FONTE: PE. JOÃO DORNSTAUDER, 1953. CENTRO BURNIER FÉ E JUSTIÇA. ARQUIVO DA MISSÃO DE DIAMANTINO; APUD MOURA, 1957:176.

De acordo com suas informações, aldeias da turma do *tikãta* Antônio Tamüxi – Kurali – eram, à época, mais expostas aos ataques dos inimigos, a quem chama de *tikóli*, provavelmente em referência aos Tapayuna: “Se acolheram na segunda maloca, onde foram encontrados. Os que mais se aproximaram dos missionários e civilizados em geral. Sentem estar dependentes da turma de Acácio, consomem a mandioca deles” (id.). O consumo de mandioca da outra turma se deve, provavelmente ao fato de terem sido atacados e estarem abrigados longe de suas roças. A turma do chefe Acácio é localizada por ele acima do salto do rio Cravari. Sobre a relação com a missão,

assume que eles não queriam largar suas terras e não gostavam de frequentar o Posto Indígena Tolosa. Apareciam por lá ou em Utiariti apenas para ganhar o que precisavam – roupas e ferramentas. Contudo, em 1951 a situação muda. Depois de um surto de gripe coreana que matou onze pessoas de uma mesma maloca, incluindo Acácio e sua esposa, as crianças são enviadas a Utiariti, aos cuidados dos padres, e os sobreviventes jovens e adultos passam a buscar relações mais próximas com eles também (id:147). Sobre a turma de Canuto, *Akohmia*, ele diz que foram apenas uma vez a Utiariti e uma parte do grupo ao Posto Tolosa interessados apenas em ganhar ferramentas e roupas. Diz ainda que andavam brigando com o grupo de Antônio por causa de mulheres, mas já haviam chegado a um acordo. Por último faz considerações sobre a turma do chefe João. Ele e seus irmãos nunca tinham ido a Utiariti, até 1953. Sua mãe havia sido morta pelos Tapayuna.

Como ele nota, algumas aldeias haviam mudado de local ou sido extintas entre uma viagem e outra. Também nota que as aldeias e turmas que conseguiu conhecer e que figuram em sua reprodução da região não representam a totalidades de aldeias manoki. Havia outras localizadas nas proximidades do baixo curso do rio do Sangue que ele não conseguiu atingir.

Na época dos contatos intensos, no início da década de 1950, a maior parte dos chefes sucumbiu às epidemias que mataram muitas outras pessoas de suas aldeias. Os mais jovens das diferentes aldeias associadas, então, se juntaram para em novas e diferentes formações residenciais. Aos poucos, as idas e vindas ao posto missionário de Utiariti se tornaram mais frequentes e a permanência mais longa.

Alonso Irawali foi capaz de lembrar ainda de outros três nomes de chefes que ele não chegou a conhecer, mas que figuravam as histórias que seu pai lhe contava. Isaul Xini, antecessor de Acácio (provavelmente irmão do pai), Tulu, *tikãta* da aldeia *Aloeri*, que antecedeu o capitão Antonio e Xalenã, Kuxiviru. Não foi possível, contudo, traçar relações genealógicas mais precisas. Este último viveu, segundo conta, antes mesmo de seu avô, portanto, “ninguém viu” para conhecer mais sobre ele. Isaul Xini o pai de Alonso chegou a conhecer – visto que recebeu nome de *kewa*, estava vivo ao menos até a década de 1930 ou 1940, quando as visitas a Utiariti começaram e os padres começaram a nomeá-los – e Tulu ele também não conheceu e, assim como os

demais, apenas escutou sobre eles por serem chefes, guardando seus nomes na memória.

Desde o fim da missão a chefia passou a ficar a cargo de dois homens responsáveis por todo o conjunto dos Manoki: o cacique geral e seu vice cacique, escolhidos por meio de indicação e voto entre aqueles que consideram se preocupar mais com a comunidade formada pelo conjunto dos Manoki. Quando um chefe decide pela renúncia, uma reunião é marcada para a eleição de seu sucessor. De lá para cá, foram diversos chefes escolhidos, renunciados, muitas brigas, famílias que mudaram de aldeia, fundação de novas aldeias... Além dessa estrutura de chefia, cada aldeia é representada por uma liderança, usualmente o seu fundador ou alguém da família, como um filho ou a esposa, em caso de doença ou falecimento dele. Da mesma maneira do que ocorria entre os “antigos”, as aldeias são unidades autônomas, cujas atividades cotidianas independem da aldeia maior a qual ela é de alguma forma ligada e dos caciques. Estes assumem um papel maior nas atividades políticas do povo, como a organização para eventos culturais internos e externos e as questões em torno da demanda pela TI Manoki, fiscalização da área, relações com as secretarias de educação municipal e estadual e com as secretarias de saúde. Festas e idas à cidade são organizadas nos dois conjuntos multicomunitários que existem em torno das duas maiores aldeias, Paredão e Cravari, como veremos adiante. Além das atividades mencionadas acima, apenas as atividades relacionadas aos ‘vizinhos’, cuja casa existe apenas na aldeia Cravari, os mobilizam enquanto um conjunto maior.

O atual cacique é o fundador da aldeia Asa Branca, onde vive com sua família. O vice cacique mora na aldeia Cravari e as lideranças de cada aldeia são Pedro Paulo Tamüxi na aldeia Paredão, José Francisco Jamaxi na aldeia Perdiz, Alípio Xinuli no Recanto do Alípio – a única aldeia declaradamente protestante, com uma igreja onde o próprio Alípio conduz os cultos – Elias Xinuli na aldeia Doze de Outubro e Domitila Njankasi, esposa do finado Maurício Tupxi, fundadores da aldeia Treze de Maio.

Além dos chefes e das lideranças, existem aqueles cuidam de serviços que se tornaram importantes entre os Manoki, como a organização das saídas dos carros da comunidade e os assuntos ligados à saúde e educação.

Os arranjos residenciais do passado pré-missionário, tal qual são rememorados pelos velhos manoki, guardam algumas especificidades em relação ao modo como estão formados atualmente.

Era a cada um desses *tikãta* e às suas aldeias que os conjuntos residenciais menores eram associadas e das quais eram originários. Sendo assim, poderia entrever-se de três a cinco (a depender da época, dado que os filhos de *tikãta* assumiram chefias de aldeias próximas de seus pais e foram chefes simultaneamente a eles) grandes conjuntos de aldeias.

O pertencimento a uma “raça” ou “clã”, termos que usam atualmente para classificar a eventual mistura com sangue de outros nada tem a ver, formalmente, com regulação matrimonial ou de residência, como vimos. No entanto, a tendência em casar espacialmente perto proporcionava uma maior concentração de pessoas de uma mesma “raça” em uma determinada região. Isso não impedia, no entanto, que participassem de turmas chefiadas por alguém de uma “raça” que não a sua. O pertencimento a uma turma não dizia respeito necessariamente ao sangue comum dos membros, mas sim à residência. Assim, em casamentos entre pessoas de “raças” diferentes, e obedecendo à regra de residência uxorilocal, o homem passava a viver na aldeia da esposa, chefiada por outra turma que não a sua.

Se, como visto acima, o termo manoki era empregado entre todos aqueles que pertencem a um mesmo conjunto linguístico, é no domínio dos arranjos residenciais que ele era, de fato, usado. Os fluxos de visitas, festas, rituais e jogos aconteciam nas relações entre as aldeias ou entre conjuntos multicomunitários.

Os Manoki afirmam que no passado, apesar de estabelecerem-se em aldeias mais ou menos populosas associadas ao comando de um *tikãta*, costumavam andar muito; não ficavam muito tempo parados nas aldeias. O circuito de visitas entre as famílias que viviam em diferentes lugares, associadas a turmas variadas, era muito ativo, e a ida a grandes aldeias mais afastadas também era comum, sobretudo para a realização de festas e para os jogos de bola disputadas com a cabeça (*papi*; *kjuapakmanã*). Podiam passar uma temporada curta, de uma semana, ou mais longa, se estendendo a um mês nessas visitas. Ao se despedirem já deixavam marcado o

evento seguinte e o lugar onde ele aconteceria. Ao chegar na sua aldeia, o festeiro seguinte fazia o convite aos seus aliados e, no período marcado, o encontro se efetivava. Os convidados eram recebidos com o choro ritual, que os velhos ainda fazem em raras ocasiões, e alojados nas casas de seus familiares ou do chefe da aldeia anfitriã. Não faltava chicha e beiju com carne nessas ocasiões.

Havia, nas rotas traçadas por cada grupo, locais específicos onde montavam acampamento para passar a noite quando se dirigiam a aldeias mais afastadas, como os identificados pelo Pe. João Dornstauder e reproduzidos no croqui acima (Mapa 6). As andanças para expedições de caça e pesca também eram organizadas entre uma família, em companhia de outra ou apenas entre homens, quando eram mais curtas. Passavam semanas e até meses fora de suas aldeias, em acampamentos próximos aos córregos dos rios do Sangue, Cravari e Treze de maio. A localização de algumas aldeias, caminhos e locais de circulação foram levantadas pelos velhos manoki em 1993, quando participaram de encontros para firmar a solicitação de parte do território que ocupavam antes dos anos 1950, quando se mudaram para a margem oposta do rio Cravari e, pouco mais tarde, foram, em quase sua totalidade, viver entre as missões em Utiariti e Diamantino. Ressalto que a área que vemos abaixo não contempla a totalidade da região que ocupavam, na medida que não inclui circuitos de visitas com os atualmente conhecidos M̃yky. Isso se deve, provavelmente, ao distanciamento espacial que já se encontravam, o que implicava em raras visitas que não se apresentam enquanto área de circulação dos velhos manoki da atualidade.

Os Manoki afirmam que costumavam fazer roças em diferentes locais, e não apenas nas adjacências das aldeias que ocupavam no momento. Ficavam por cerca de 5 a 10 anos em um local, mas essa estadia não era absolutamente fixa e sedentária. As famílias ou mesmo as turmas como um todo, passavam temporadas nesses outros locais em que faziam roça – quando os alimentos de um lugar se esgotavam, podia ser hora de partir para outro. Além disso, como disse anteriormente, passavam temporadas em aldeias onde tinham parentes, trabalhando com eles. As aldeias reproduzem, portanto, locais de moradia de diferentes épocas e de diferentes grupos de forma homogênea. Pode-se verificar que existe a aldeia Tapuru, extinta no início do século XX, após o massacre, e outras que existiam na época em que foram para as missões. Além disso, cada grupo – *Kurali*, *Kuxiviru* e *Akohmia* circulava com mais

frequência em regiões específicas (a circulação dos *Pamia* se confunde com a dos *Kuxiviru*): os *Kurali* no baixo curso dos rios Treze de Maio e Cravari (abaixo, em azul), os *Akohmia* nas proximidades do rio Treze de maio (destacado em verde), e os *Kuxiviru* entre os rios Membeca e Cravari (em amarelo)²⁰.

MAPA 7: CIRCUITO DE VISITAS ENTRE ALDEIAS, CAÇA, PESCA E COLETA. FONTE: PIVETTA E BANDEIRA, 1993:93.

Tendo em vista a grande mobilidade, a despeito de certa fixidez, sobretudo das grandes aldeias lembradas da época imediatamente anterior à missão, tive alguma dificuldade em estabelecer as aldeias que os velhos nasceram e moraram ao longo da vida, pois não se lembravam de todas as suas paragens. A diversidade de moradas coexistentes foi também verificada entre os Mÿky, quando foram contatados. Apesar

²⁰ As áreas destacadas são aproximadas, de acordo com as informações dos velhos irantxe.

de serem apenas 23 pessoas, viviam entre duas aldeias com roças de tamanhos distintos.

De maneira geral, uma casa (*iní*) abrigava diversas famílias, podendo chegar a mais de trinta pessoas. Segundo o padre João Dornstauder, as aldeias que conheceu contavam com muitas casas. Uma grande abrigava até cinquenta pessoas e uma pequena, até vinte.

No seu interior, os núcleos familiares ocupavam espaços específicos, reconhecidos pelo seu fogo e pelo arranjo das redes. As redes do casal eram armadas uma sobre a outra, paralelas à parede de palha, sendo a da mulher por baixo da do homem, bem baixa, próxima ao chão.

A expressão mínima de um arranjo residencial eram as pequenas aldeias habitadas por uma única família nuclear e/ou extensa em uma única casa (*iní*)²¹. Havia, contudo, aldeias pouco maiores e outras muito populosas.

O líder local, normalmente o homem mais velho e seu fundador, cuidava dos assuntos cotidianos das famílias, como os trabalhos na roça, expedições de caça e pesca, resolução de conflitos internos, manutenção das casas, entre outros. Nas palavras de um de meus interlocutores, “as [aldeias] pequenas tinham chefe para dirigir peãozada dele, a família dele” (Luiz Tamüxi, aldeia Cravari, 2011). Quando os assuntos escapavam da escala doméstica, as relações entre os membros dessas aldeias se davam com outras maiores, cujo líder era o *tikãta* – chefe ou capitão, como dizem atualmente.

Cada uma dessas grandes aldeias era formada por diversas casas compridas que abrigavam algumas famílias extensas. A coabitação não implicava que todos os membros tivessem relações de próximas de parentesco (*kjapxi*, família), mas incluía os parentes considerados distantes, chamados *tymỹ*. Dentre eles eram classificados os primos cruzados bilaterais²², considerados afins de acordo com a classificação do sistema terminológico dravidiano de parentesco²³. O velho Alonso Irawali conta que quase casou com uma moça, filha da irmã de seu pai (FZD), que morava na mesma casa que ele, quando ainda jovem. Eles namoravam – ela dormiu na rede dele –, mas o

²¹ O mesmo termo *iní* era usado para designar a casa, independentemente do tamanho.

²² Assumo o verbo no pretérito pois, como veremos no capítulo 5, o ideal de casamento atual exclui os primos cruzados, considerados tão próximos como os paralelos.

²³ Conforme veremos no capítulo 5.

irmão mais velho da moça, José Tapurá, entregou-a em casamento a um velho viúvo, o chefe Antônio Tamüxi, *Kurali*. Ambos ficaram tristes, mas pouco depois uma outra moça, da mesma aldeia, mas de casa distinta, lhe foi oferecida em casamento. Seus pais haviam escutado ele chamando-a para dormir com ele e, de surpresa, entregaram-na a Alonso, que aceitou. Ela passou a viver na casa dele – contrariando o padrão de residência uxorilocal.

As grandes aldeias também contavam com a “casa do vizinho”²⁴ (*jéta kju’u*), escondida na mata, mas não muito distante da aldeia, interdita às mulheres, meninas e meninos não iniciados. As casas residenciais eram dispostas em círculo de modo a deixar um espaço livre no interior da aldeia. Atrás delas saíam os caminhos que levavam ao córrego e às trilhas para as outras aldeias e regiões de caça, pesca e coleta.

No pátio interno da aldeia, formado pela disposição das casas, eram realizados os rituais de *yéta*, faziam festas (*minakunixi*) onde se dançava e tocava *yakuli* (conjunto de dança e toque de flauta de cinco tubos, chamada *katétiri*) e as disputas de bola de mangava jogadas com a cabeça (*papi; kjuapakamanã*).

A tecnologia empregada na construção das casas antigas manoki e mÿky foi descrita pelo arquiteto José Afonso Portocarrero (2010). Para falar de uma dessas unidades residenciais, empresto seus dados e junto às informações fornecidas por meus interlocutores manoki. O primeiro passo para a construção de uma casa era a delimitação do seu tamanho. Mediam com uma vara o comprimento que queriam dar a ela e fincavam uma outra para a marcação das duas laterais e altura. As casas antigas eram caracterizadas por seu formato oblongo, como um trapézio, se olhada lateralmente e com as duas extremidades formando uma figura semicircular, porém angular.

²⁴ Tratarei desse tema no capítulo 7.

IMAGEM 4: DUAS CASAS DE PALHA (INÍ). FOTO: ANA CECILIA VENCI BUENO. ALDEIA CRAVARI, 2014.

A estrutura era feita de madeira de pindaíva (*jukje'y*), com uma linha de três esteios com cerca de 30 cm de diâmetro e 4 metros de altura, de madeira de goiabeira. O esteio central podia ser de itaúba e a cobertura (*inkjapy*) era feita com folhas da palma de inajá (*xikykje'y*), dispostas verticalmente sobre ripas e amarradas nela com cordas de fibra de embira ou de buriti. Eram feitas duas entradas no sentido longitudinal, diametralmente opostas. Nos vãos formados entre os esteios, eram construídos jiraus (*jura*) sob os quais acendiam o fogo (*ánã*) (op.cit:144). As casas eram construídas exclusivamente pelos homens na estação seca, e sua execução levava cerca de quinze dias. Portocarrero destaca pequenas diferenças entre a *iní* feita pelos Manoki e pelos Mĩky: o tamanho da casa dos primeiros é um pouco menor do que a feita pelos Mĩky, e o espaçamento entre as ripas entre estes últimos é mais largo do que os vistos nas casas manoki (id:145).

1. Aldeias mĩky: época do contato (1969-1977)

Quando foram contatados pelas expedições compostas por índios manoki e padres jesuítas, o grupo de vinte e três pessoas era composto por cinco famílias nucleares e a residência alternava entre duas aldeias construídas próximo ao córrego chamado Escondido pelos missionários, afluente do rio Papagaio. Havia apenas um *tikãta*, o velho Xinuxi, nascido na aldeia manoki Tapuru, e dois subchefes, Uwimnã e

Jaukai. Uma das aldeias era composta de uma grande casa, de aproximadamente 16 passos de comprimento, como descreveu o Pe. Thomaz de Aquino Lisbôa, uma roça nas proximidades e um porto onde se banhavam e buscava água. Na outra havia duas casas, além da casa do espírito-vizinho, um pouco afastada, e uma roça menor do que a da outra aldeia.

Em 1969, pouco mais de um ano antes do encontro, os missionários haviam feito um sobrevoo na região em que um seringalista havia indicado ter visto rastro de índios anos antes. Os Manoki, em 1953, também haviam alertado os jesuítas da possível existência de parentes na região. Nesta passagem aérea puderam avistar duas aldeias no córrego Rico mas, dois meses depois, a expedição organizada para alcançar a aldeia encontrou apenas uma clareira com duas casas abandonadas e sinais de acampamento, um pouco mais afastado, no mato.

As aldeias encontradas depois estavam aproximadamente a vinte quilômetros desta. Os Mÿky confirmaram as suspeitas de que haviam fugido, assustados com a passagem do avião que os localizara. Acamparam no mato e depois abriram essas duas novas aldeias (1979:11-12 e 21-23).

Entre os anos de 1972 e 1974 os Mÿky se viram envolvidos em um imbróglio a respeito de suas terras. A falta de delimitação da terra indígena permitiu que um grupo de trabalhadores contratados pelo fazendeiro Mario Tenuta se aproximasse demasiadamente da região em que viviam os Mÿky com o propósito de realizar medições para delimitar suas terras. O então chefe Tapurá impediu a finalização do trabalho ao perceber o avanço dos medidores ao argumentar que ali era terra indígena e que deveriam ter uma licença do governo. Contudo, as medições continuam e chegam até a área da antiga aldeia mÿky abandonada em 1969. Em 1973 uma estrada que dava acesso às áreas limítrofes à região do mÿky começou a ser construída, mas a promessa de que ficaria a vinte quilômetros da aldeia indígena não se cumpre, chegando a menos de cinco quilômetros da aldeia. Alguns homens mÿky começaram a contatar os trabalhadores da estrada em seus barracões em busca de ferramentas, trocadas por flechas. Não demorou muito e teve início o primeiro surto de gripe entre os Mÿky. Piúvas descascadas revelaram as três primeiras mortes no grupo – uma mulher e dois homens – após dois anos e três meses dos primeiros contatos (id:59).

A disputa pela terra com Mauro Tenuta continuou até 1974, quando o fazendeiro finalmente conseguiu enganar os m̃ky e tomar suas terras, incluindo a aldeia onde moravam, com suas roças repletas de alimentos. Usando o nome da Funai, disse a Tapurá que o grupo deveria abandonar a aldeia e, como contrapartida, receberiam dez sacos de arroz, oito sacos de açúcar, dez sacos de farinha de mandioca, um saco de feijão, algumas ferramentas (facões, machados e foices) e vestimentas (calças, camisas e botas). Apenas dois dias após terem saído de sua aldeia, o fazendeiro já havia destruído tudo com um trator e levantado um casebre, a sede da “Fazenda Maloca” (ibid:68-9). Com o auxílio do Pe. Thomaz e do Ir. Iasi é feita uma queixa-crime contra Tenuta e o acionamento da Funai. A denúncia contra o fazendeiro também saiu nos meios de comunicação²⁵. No mês seguinte é publicado o Auto de Reintegração de Posse em favor dos M̃ky. Entre os anos de 1976 e 1977 foi feita a medição da área indígena Menku (ibid:77), cuja homologação foi decretada em 1987, dando fim a estes conflitos.

1.1. *Antigas aldeias m̃ky antes do contato*

A antropóloga alemã Gisela Pauli esteve na aldeia m̃ky Japuíra em meados dos anos 1990 e fez um levantamento das antigas aldeias m̃ky com o Vovô Xinuxi (Pauli, 1999). Segundo ele os M̃ky viviam em diversas aldeias na região do atual município de Brasnorte e em suas adjacências. Da mesma maneira como afirmam os Manoki, Xinuxi diz que conhecia pessoalmente muitas delas, algumas bastante populosas, devido às corriqueiras andanças para visitas e festas. Durante a conversa com a antropóloga ele elenca treze aldeias antigas pelo nome, relacionados ao lugar em que foram construídas. Eis algumas delas: *Matapjata*, pois havia uma lagoa perto da aldeia (*mata*: brejo; *pjata*: refere-se à aldeia, mas não pude traduzir o termo), *Patomympjata*, que ficava em região de mato baixinho, *Aiopjata*, onde havia muita pedra (e disse ter morado ali) e *Pákjatytpjata*, que ficava na cabeceira da anterior (*pákjaty*: cabeceira) e havia muitas casas, onde morava muita gente.

A mudança de aldeia era, de maneira geral, em função do esgotamento do solo para o roçado, o que acontecia aproximadamente a cada quatro anos, segundo Pauli. A

²⁵ Diário *O Estado de São Paulo*, de 8 de maio de 1974, conf. Lisbôa, 1979.

distância entre o local da roça e da aldeia também poderia ser motivo para a construção de uma nova e mais próxima do roçado, bem como a vontade de fundar uma nova aldeia, por parte de alguém, ou ainda um desmembramento por conta de brigas internas a este grupo. Pauli diz que esta última razão apontada por eles diz mais respeito aos Manoki (op.cit:99). Porém, é provável que no passado, quando a população era maior do que a conhecida pela antropóloga, eventuais brigas acontecessem com uma frequência maior, ocasionando dissociações entre as famílias que moravam juntas.

Até 1969, quando foram localizadas as aldeias m̃yky com 23 pessoas, grande parte da população – estimada por Pauli em mais de 250 indivíduos, segundo cálculos feitos a partir das informações de Xinuxi – foi morta por causa das doenças transmitidas pelos não indígenas que já se encontravam na região, em aproximações ocasionais, e em ataques intertribais. Segundo relatou o velho m̃yky, os Nambikwara mataram uma pessoa e os Rikbaktsa, em duas invasões memoradas, mataram muitos homens e sequestraram mulheres e crianças. A morte do homem mais velho, também fugido do massacre da aldeia manoki Tapuru, que vivia em uma aldeia próxima à estrada – e possivelmente de outros –, foi creditada ao espírito *Mākāiny*. Restaram apenas nove pessoas, das quais seis estavam vivas na época da pesquisa da antropóloga (id.:77-81).

As aldeias tinham um formato circular, formando um pátio central onde eram feitas as festas e os homens fincavam estacas para amarrar suas redes em dias de ritual, pois era lá que os espíritos-vizinhos dançavam. A casa do chefe, segundo informações dos velhos m̃yky, era a maior. Atrás dela havia um caminho que levava à casa do ‘vizinho’.

Os mortos m̃yky tinham um tratamento semelhante daquele dado pelos manoki. Entre estes últimos, os corpos eram lavados e inspecionados, observando a existência de sinais que pudessem revelar as causas daquela morte, tendo em vista que alguns bichos deixam marcas avermelhadas, arranhões, furos na pele, entre outros. Assim como entre os Manoki, os mortos m̃yky eram embrulhados em suas redes com objetos pessoais (cera de fazer flecha, ponta de flecha, abanador, pente etc.) e depois envoltos em uma casca de piúva e enterrados dentro de sua residência, onde ficava sua rede. Um chumaço de cabelo do morto, retirado da região da nuca, era

queimado sobre seu túmulo para que a fumaça desprendida mostrasse a direção de onde havia vindo a sua morte – se de Inulí (traduzido por Deus ou Jesus) ou mandada por outra pessoa²⁶. Esta prática, como veremos a seguir, acontece também atualmente e é também realizada por pessoas m̃yky entre os Manoki, que disseram ter aprendido isso com eles.

1.2. Aldeias m̃yky após o contato

Em meados da década de 1990 a aldeia Japuira, dos M̃yky, era composta por doze casas, além da casa de *Yetá*, afastada cerca de cento e cinquenta metros do interior da aldeia, um cemitério, um galpão para o armazenamento de cana de açúcar e milho, uma casa usada pelos missionários, um barracão onde ficavam guardadas ferramentas, a escola e a farmácia. As construções estavam dispostas de maneira circular, embora não rigidamente, formando um pátio no centro da aldeia (id.:97).

Tive a oportunidade de estar na aldeia Japuira por duas vezes, como convidada dos Manoki, para dois eventos: a inauguração de uma nova edificação da escola, em 2011 e, em 2012, para uma festa. Ambas as estadias foram de curtíssima duração, totalizando aproximadamente dois dias e meio. Não tive oportunidade de conhecer bem as pessoas ou mesmo a aldeia, portanto não fiz um croqui da mesma. Contudo, comparando com as informações dadas previamente por Pauli, pude observar que as casas, que eram inicialmente dispostas de maneira quase circular, com o aumento da população e a separação das famílias elementares em casas individuais, passaram a ser construídas no entorno umas das outras, de maneira a aumentar a área destinada às habitações. Há escola, posto de saúde, que chamam de farmácia, uma casa para a realização de eventos, cemitério, casa do vizinho mais afastada, casa de palha para os hóspedes, roça comunitária e roças familiares e um campo de terra onde jogam vôlei, “bola de cabeça” e futebol. Tal estrutura remete àquelas das maiores e atuais aldeias manoki, como veremos a seguir.

²⁶ Este tema será retomado no capítulo 6.

2. Manoki: Formação das aldeias após a missão

A partir do final da década de 1940, logo após o contato com os missionários protestantes e católicos, os Manoki viveram entre as raras aldeias que restaram, o posto missionário de Utariti entre protestantes e jesuítas, a estação indígena construída pelo SPI, em Diamantino e outras cidades brasileiras, como Cuiabá e São Paulo. Dentre as aldeias, o local de ocupação mais antigo é a aldeia atualmente conhecida como Cravari, cuja formação se deu na década de 1950, após as sucessivas mudanças de aldeias que marcaram a migração forçada, que fez grande parte do grupo atravessar o rio de mesmo nome e construir novas aldeias por essa região.

O período que marcou o fim das atividades missionárias foi também marcado pela grande mobilidade territorial dos manoki. Duas famílias haviam permanecido em aldeias construídas já do lado esquerdo do rio Cravari e seus chefes receberam os primeiros jovens manoki que largavam a missão. Benedito Jolasi e Geremina Kutyrú moravam onde é a aldeia Cravari, e José Tapurá – que pouco depois ficou viúvo e foi viver entre os Mÿky – vivia com a sua então esposa Maria Madalena Tipjulu na região onde é atualmente a aldeia Asa Branca, do chefe Manoel Kanüxi. Os casais abrigaram a maior parte das famílias no início e, pouco depois todas as famílias manoki – aproximadamente quinze, entre casais com filhos e recém-casados, além de um ou outro solteiro mais velho – estavam na aldeia que fora de Tapurá, que recebeu o nome Vaporé²⁷. As casas de palha, como faziam os “antigos”, eram dispostas lado a lado, formando duas fileiras. Em julho de 1971 um incêndio acidental, provocado por uma criança, queimou praticamente todas as casas, obrigando-os a buscar um novo local para morar. Os processos de segmentação voltaram, então, a acontecer. Foi aberta a aldeia Paredão por famílias que procuravam lugar para viver e trabalhar com abertura de estradas de seringa, pois sabiam que próximo ao córrego Paredão havia muita e tinha sido, outrora, uma região de exploração seringueira. Simultaneamente a aldeia Cravari também recebeu famílias que construíram suas casas, plantaram árvores frutíferas e fizeram roças. Muitas também trabalhavam na retirada de látex em

²⁷ Não pude descobrir o significado do termo, mas a aldeia recebeu este nome em referência ao local que os protestantes receberam algumas famílias manoki em Rondônia, próximo ao município de Campos Novos de Rondônia. De acordo com minha informante, não havia suprimentos suficientes no local para atendê-los, e as famílias que haviam se mudado para lá retornaram a pé para Utariti.

estradas abertas a alguns quilômetros dali. Divergências internas a cada uma das aldeias proporcionou ainda a mudança de algumas famílias de uma para a outra e logo algumas formaram novas aldeias.

2.1. Caracterização das aldeias manoki

Os Manoki vivem atualmente dispersos em sete aldeias distribuídas em dois conjuntos multicomunitários, cada qual com três a quatro aldeias nas suas proximidades. Os conjuntos, representados na figura abaixo, distam entre si em aproximadamente dezenove quilômetros (da aldeia Paredão à Cravari, as maiores de cada conjunto). Embora a aldeia Asa Branca seja distante dos dois aglomerados que vemos na imagem abaixo, há uma estrada mais próxima que a liga à Cravari, aldeia em que a família da Asa Branca tem mais familiares próximos e muito utilizada pelo cacique Manoel Kanüxi, seu fundador, que costuma se locomover entre uma e outra de bicicleta ou solicita a F4000 da aldeia Cravari.

MAPA 8: LOCALIZAÇÃO DAS ALDEIAS NA TI IRANTXE. DESTAQUE PARA OS DOIS AGLOMERADOS RESIDENCIAIS (FUNCIONAVA NA ALDEIA PAREDÃO A SEDE DO POSTO INDÍGENA). FONTE: FUNAI, 2006.

Nas aldeias Cravari e Paredão há uma igreja católica, onde de tempos em tempos um padre vai rezar missas, realizar casamentos e batizados. A igreja do Cravari foi construída pelos próprios índios e sua pintura foi feita também por eles utilizando pigmentos naturais. A casa de *Yetá* existe apenas nesta última, e é lá que são feitos os rituais dos espíritos-vizinhos que saem para dançar no terreiro, em visita aos vivos. Quando o ritual é feito, é marcado com antecedência e conta com a participação dos membros de todas as sete aldeias. Cada um dos aglomerados possui um caminhão F4000 que passa em cada uma delas e transporta as pessoas para a aldeia Cravari nessas ocasiões. Os veículos também são utilizados no preparo dos eventos, quando os homens saem em expedições de caça e pesca para o oferecimento aos espíritos.

Todas as aldeias contam com uma farmácia, onde ficam diariamente os agentes de saúde indígenas e auxiliares de enfermagem e por onde passam mensalmente enfermeiros e dentistas não indígenas. Estes últimos têm uma casa de trânsito nas aldeias Cravari e Paredão e se deslocam de bicicleta, quando o trajeto é curto, ou com o carro da saúde, guiado por um motorista indígena contratado pela Secretaria de Saúde do município de Brasnorte. Também contam com escolas municipais de ensino fundamental, onde trabalham apenas professores e funcionários – limpeza e cozinha – indígenas. A escola de ensino médio fica a cargo do Estado e existe, por ora, apenas na aldeia Paredão, para onde todos os estudantes e professores que vivem nas outras aldeias se dirigem todos os fins de tarde no ônibus escolar. Inicialmente o motorista desse ônibus era também indígena, mas após um grave acidente de trânsito do qual se recuperou lentamente, foi substituído por um motorista não indígena. O trajeto de dezenove quilômetros é interrompido muitas vezes devido a incidentes, como uma árvore caída no meio do caminho ou por excesso de lama na estrada, em época de chuva. Esta configura uma das razões pelas quais solicitam uma escola na aldeia Cravari (em construção), além da própria autonomia em relação ao outro aglomerado, algo que se deseja cada vez mais, tendo em vista que alguns conflitos acontecem entre a “turma do Paredão” e a “turma do Cravari”. Observa-se, então, uma lógica de modulação destes níveis de conjuntos semelhante ao que ocorria no passado, na época “dos antigos”, organizados, eles também, em diferentes turmas que travavam diversas disputas, brigas e conflitos.

A aldeia Perdiz foi aberta por José Alfredo Jalukali e sua família, quando saíram da aldeia Paredão, após morarem também no Cravari. Lá estão diversas árvores frutíferas plantadas por ele e sua família. Alípio Xinuli também fundou sua própria aldeia, Recanto do Alípio, também próxima à aldeia Paredão. Nesta ficaram as famílias do finado Atanásio Jolasi, dos velhos Alonso Irawali e Sebastião Jamaixi. Da aldeia Cravari, cuja predominância é das famílias de Celso Xinuxi, Luiz Tamüxi, Vito Warakuxi e Inácio Kajoli, foram formadas a aldeia Doze de Outubro, pela família de Elias Xinuli – filho do velho Inácio –, que viveu anteriormente em outro local, próximo ao rio Cravari, a aldeia Treze de Maio, pela família de Maurício Tupxi e, em meados da década de 1970, a Asa Branca, onde foi a antiga aldeia Vaporé, pela família de Manoel Kanüxi. Estes viveram em Diamantino e entre os Mÿky por algum tempo antes de fundarem sua própria aldeia.

Quando perguntados os motivos de terem construído suas casas em outros lugares, fundando novas aldeias, dizem, de maneira geral, que queriam ficar longe dos “fuxicos” e das brigas e queriam espaço para poderem fazer a sua roça. Entre os anos de 2007 e 2011 pude observar uma mudança na quantidade de famílias que fazem o plantio de roças. Até então, muitos homens trabalhavam nas fazendas da região na época do plantio e da colheita de soja e não se interessavam pelo trabalho na roça. Apenas algumas famílias plantavam, sobretudo compostas por pessoas mais velhas. Maurício Tupxi, da aldeia Treze de Maio, sempre se orgulhou dos víveres que plantava: mandioca brava e mansa, amendoim, feijão fava, cará entre outros. Elias Xinuli passa seus dias no trabalho do campo, onde planta bastante mandioca e abacaxi. O casal Inácio e Maria Angélica também cultivava ainda hoje um mandiocal próximo de onde moram e um maior mais afastado. Celso e Elvira, uma senhora Kayabi, vivem um pouco mais afastados e tem seu filho, nora e netos por perto. Plantam abóbora, mandioca e alguns outros cultivares próximo de sua casa, em uma região de solo extremamente arenoso. Algumas famílias abriram um roçado de mandioca próximo ao córrego que corta a aldeia, em uma área mais afastada, onde atualmente mora apenas uma família. Em 2014, em minha última viagem ao campo, observei que algumas famílias estão construindo casas em áreas mais afastadas do centro das aldeias Cravari e Paredão, com mais espaço livre para criarem suas galinhas e plantarem suas roças.

Dessa forma podem cuidar diariamente da plantação e evitar que animais comam ela toda.

A atual disposição das casas, sobretudo nas aldeias maiores, que abrigam mais de uma família extensa, difere da maneira pela qual elas eram construídas no passado, em formato circular, com um pátio livre no centro e caminhos atrás das casas para a roça, para o córrego e para a casa do 'vizinho', e também na aldeia Vaporé, quando as casas de palha eram dispostas uma ao lado da outra, formando, assim, uma área comum no meio, destinada às atividades cerimoniais e festivas. Se no passado cada casa abrigava uma família extensa, cujos núcleos familiares ocupavam espaços específicos no seu interior, o que se vê atualmente é uma dissociação dessas casas de famílias extensas em múltiplas casas de famílias nucleares que mantém uma proximidade espacial e uma relação de reciprocidade mútua, cuja atividade cotidiana principal que partilham é a alimentação entre os mais próximos e as visitas entre membros de uma mesma família extensa, composta dos filhos solteiros e casados de uma casal, suas esposas, maridos e filhos, que o casal mais velho frequentemente ajuda a cuidar e sustentar com os ganhos da aposentadoria.

Algumas pessoas estendem essas visitas às aldeias próximas mas, de modo geral, são os membros das aldeias menores que visitam as maiores, sobretudo aos finais de semana. Os jovens, moças e rapazes, jogam futebol, assam carnes e escutam música com seus celulares e/ou aparelhos de som durante a tarde. Os mais velhos passam nas casas dos parentes até a hora de voltarem para suas casas para as atividades cotidianas: preparar e comer o jantar e cuidar das crianças.

As aldeias menores, como Perdiz, Asa Branca, Treze de Maio, Doze de Outubro e Recanto do Alípio dispõem as residências e outras construções, como escolas e farmácias, de maneira a formar uma figura mais parecida com um círculo. No Recanto do Alípio, a igreja protestante fica ao centro.

O material que utilizam para a construção das casas é comprado na cidade de Brasnorte e transportado com a F4000 que cada conjunto multicomunitário possui. As casas são feitas de madeira com telhado de folhas de amianto, material mais durável do que a palha, que exige a troca a cada cinco anos, em média, porém deixa o interior das casas extremamente quente.

Internamente a casa é dividida, de maneira geral, em, no mínimo, dois cômodos, um quarto e uma cozinha. As casas que abrigam famílias maiores, ou as de construção mais recente, contam com um outro quarto que separa o casal dos seus filhos mais velhos e, eventualmente uma sala. Por vezes a cozinha é feita separadamente, uma outra construção contígua ou bem próxima da casa da família. Este espaço é também muitas vezes usado pelas famílias compostas pelos filhos do casal que moram junto ou em casas muito próximas.

BALANÇO DEMOGRÁFICO MANOKI E MỸKY

O quadro demográfico abaixo mostra a flutuação numérica da população irantxe e mỸky a partir dos primeiros contatos mais intensos com os não-indígenas, sobretudo com os missionários, até os dias de hoje.

As estimativas populacionais dos primeiros anos de contato foram feitas pelo padre João Dornstauder que esteve em algumas aldeias, logo no início da aproximação das igrejas com os Manoki. O missionário fez um levantamento da região ocupada pelos índios à época, conforme vimos no mapa 6 deste capítulo. Os números mostram a queda vertiginosa da população desde a estimativa dos primeiros contatos até a realização dos primeiros casamentos interétnicos. Em 1947 foram estimados em 250 pessoas entre diversas aldeias manoki, e no ano de 1960 a população contava com 33 indivíduos, o que corresponde uma diminuição populacional de 87% em 13 anos. O maior número de mortes ocorreu logo após o contato com os missionários, que coincidiu com a presença de não-indígenas na região e com violentos ataques vindos dos Tapayuna. Entre 1947 e 1948 foram contabilizadas 160 mortes, o que corresponde em perda de 64% da população em apenas um ano. Entre os anos de 1951 e 1952 foi registrada a morte de 48 pessoas, 21% da população. Esses foram os maiores picos de queda populacional que podemos depreender dos dados abaixo, mas a população se manteve em queda durante todo o período, em média 7% ao ano entre 1948 e 1951 e 10% ao ano no período entre 1956 e 1960. A exceção ocorreu devido a um aumento de 7% (4 pessoas) registrado em 1953, mas que três meses depois, no mesmo ano, foi superado com a perda de 5 indivíduos, que correspondem a 8,5%.

Ano	População (nº)	Informações adicionais
Antes 1946	-	Informação de epidemias
1947	250	Época do primeiro contato com missionários (100 em 3 turmas)
-	107	Estimativa do Pe. Dornstauder: 51 em 5 casas no rio Cravari e 56 em outras casas nas margens do mesmo rio
1948	90	1ª epidemia (Posto Tolosa)
1950	-	2ª epidemia (Posto Tolosa/maloca de Acácio Matỹ'y)
1950-51	-	3ª epidemia: gripe coreana
1951	70	4ª epidemia; maio (aldeia de Acácio Matỹ'y)
1952	55	Outubro
1953	59	Maio
1953	54	Agosto
1956	54	Março
1960	33	-
1965	52	Inclui nascidos de casamentos interétnicos
1971	98	47 irantxes; 37 mestiços; 14 de outros grupos. Em duas aldeias: Paredão (13; 8 paresis, 1 Manoki e 4 mestiços) e Cravari (não identificado)
1973	109	Entre irantxes, mestiços e outros grupos (59 mulheres e 50 homens)
1974	117	61 homens e 56 mulheres; 50 irantxes (33 homens e 17 mulheres)
1977	143	46 irantxes; 97 entre mestiços e outros grupos
1979	136	2 aldeias: Paredão e Cravari
1984	191	Em três aldeias: Paredão (37), Perdiz (4), Cravari (150)
2006	327	Em 7 aldeias: Cravari (128), Paredão (90), Perdiz (36), Recanto do Alípio (25), Asa Branca (15), Doze de Outubro (12), Treze de Maio (21)
2012	355	Em 7 aldeias: Cravari (145), Paredão (108), Perdiz (30), Recanto do Alípio (18), Asa Branca (19), Doze de Outubro (8), Treze de Maio (27)
2014	364	Em 7 aldeias: Cravari (144), Paredão (105), Perdiz (36), Recanto do Alípio (17), Asa Branca (15), Doze de Outubro (10), Treze de Maio (37)

TABELA 1: DADOS DEMOGRÁFICOS IRANTXE. FONTE: MOURA (1957, 1960); PEREIRA & SILVA (1975); RELATÓRIO MIA (1973); MOTTA (1974); RELATÓRIO FUNAI (PROC. FUNAI/BSB/1600/82:120); MELATTI (1977), RELATÓRIO FUNAI (PROC. FUNAI/BSB/1600/82:120); CENSO (2006 E 2012; 2014).

Com o incentivo aos casamentos com pessoas de outros grupos indígenas (Paresi, Rikbaktsa, Nambikwara e Kayabi), a população aumentou a partir dos anos 1960. Os primeiros dados populacionais que incluem os nascimentos dessas uniões (além de algumas poucas que aconteceram entre homens e mulheres manoki) datam de 1965. Alguns desses casamentos resultaram na mudança de alguns casais misturados para as aldeias de outros grupos ou para algumas cidades. A população que em 1960 contava com 33 indivíduos aumentou 57,5% em cinco anos e saltou para 52 pessoas. Em mais 6 anos houve um crescimento de 88% e depois o aumento foi diminuindo, mas nunca cessou: 11% entre 1971 e 1973, 7% no ano seguinte, 22% no período que compreende os anos de 1974 a 1977 e 33,5% entre 1977 e 1984.

Cerca de 50 manokis permaneceram em Utiariti e Diamantino com suas famílias e no fim da década de 1960 voltaram a viver em aldeias construídas por eles onde alguns parentes tinham permanecido. Como vimos, inicialmente moraram todos juntos em Vaporé, mas quando a aldeia pegou fogo, os processos de segmentação tomaram força. As duas maiores aldeias eram Cravari e Paredão. Em 1984 já havia uma terceira, a Perdiz. Nessa época a população Manoki foi estimada em 191 pessoas, sendo a maioria habitante da aldeia Cravari (150), 37 na aldeia Paredão e apenas uma família, composta à época de 4 pessoas, vivia na aldeia Perdiz, sob comando de seu chefe e fundador José Alfredo Jalukali.

Após a década de 1980 três casamentos entre mulheres manoki e homens m̃yky foram realizados e tiveram como destino matrimonial a aldeia m̃yky, da família do marido. Dois homens e duas mulheres cujo pai é m̃yky e a mãe manoki (o casal separado, novamente) permaneceram com a mãe e casaram-se com mulheres e homens manoki.

Estes casamentos entre Manoki e M̃yky foram um dos fatores que contribuíram para a sobrevivência e para o crescimento demográfico dos M̃yky, que eram nove pessoas por volta da década de 1950 e, no momento do reencontro contavam com 23 indivíduos, dentre os quais três velhos morreram de gripe dois anos depois. Vimos, então, que a memória genealógica possibilitou a ativação e a criação de novas alianças matrimoniais a partir de outras mais antigas.

Ano	População (nº)	Informações adicionais
1971	23	Época do primeiro contato com missionários
1972	25	Casamentos com Manoki
1973	21	Epidemia de gripe
1981	28	13 homens (4 crianças) e 15 mulheres (6 crianças) ²⁸
2006	104	-
2011	123	-
2014	128	-

TABELA 2: DADOS DEMOGRÁFICOS MÛKY. FONTE: LISBÔA (1979); CENSO (2006, 2012, 2014).

O coletivo manoki teve um crescimento populacional de 456% em 43 anos, período que cobre desde os primeiros contatos até os dias de hoje. O acréscimo vertiginoso se deu, contudo, entre as décadas de 1980 e 2000, cujo aumento atingiu 271% ao longo de 25 anos. Uma análise demográfica mais apurada do período foi impossibilitada pela falta de sistemáticos. Em uma década (1971-1981) o crescimento populacional foi aparentemente pequeno, se observados os valores absolutos (de 23 para 28 pessoas), mas isso corresponde a 22% de crescimento o coletivo. Nos anos mais recentes o aumento foi mais modesto, porém constante: de 2006 a 2014 atingiu uma média de pouco menos de 3% ao ano.

GERAÇÃO DE RENDA

Atividades frequentes de compra de mercadorias e retiradas de salários, pensões e auxílios governamentais na cidade mobiliza os moradores das aldeias dos dois conjuntos multicomunitários para a organização das viagens nas duas F4000 que eles possuem nas aldeias Paredão e Cravari, além do micro-ônibus, inicialmente adquirido para levar os idosos nas viagens à cidade. Algumas famílias que possuem carros ou motocicletas optam por usar o veículo próprio para o deslocamento e deixam apenas as compras para serem carregadas nos veículos da comunidade. As idas

²⁸ Maty'y morava com Regina Jalapoitasi e seus quatro filhos meninos na aldeia manoki Cravari. Até onde chegam meus conhecimentos, ele foi o único MÛky que viveu entre os Manoki, até que se separaram.

à cidade costumam ser bastante demoradas e os carros voltam muito cheios de pessoas e mercadorias.

Os empregos fixos ou por empreita, sejam em fazendas dos arredores, sejam no serviço público (professores, auxiliares de limpeza e cozinheiras das escolas, auxiliares de enfermagem, motoristas, entre outros), além dos programas federais de combate à pobreza extrema, como o Bolsa Família, geram renda a diversas famílias que investem o dinheiro na melhoria de suas casas (casas maiores, piso de porcelanato) e na compra de bens de consumo duráveis (tanquinho para lavar roupa, geladeira, freezer, televisão, sofá, cama, guarda-louça, motocicleta, financiamento de carros usados etc.). Além disso, muitas mulheres e algumas pessoas mais velhas fazem artesanatos para vender e trocar entre eles mesmos, com outros povos indígenas, como os Paresi e os Rikbaktsa e com não indígenas que visitam suas aldeias ou na cidade.

Nas temporadas do pequi, que de dois em dois anos costuma ser abundante, quase todas as famílias se dedicam à coleta e à venda dos frutos na beira da estrada (caso dos moradores das aldeias Paredão, Perdiz e Recanto do Alípio), onde construíram uma barraquinha e abordam os carros que passam, e em Brasnorte. Aqueles que possuem motocicletas fazem suas vendas em outros municípios e, eventualmente organizam essas viagens mais longas com a comunidade e vão com os veículos que dispõem. Algumas famílias do Cravari, em 2011, se mudaram para a Asa Branca, onde têm parentes, pois naquela região havia mais pequizeiros e menos concorrência.

As aldeias nessa época assumem um movimento peculiar. Alunos faltam na escola, motos e bicicletas cortam as estradas continuamente sob os olhares dos que ainda não saíram ou já voltaram da sua coleta. São colhidos no campo e no cerrado aqueles que estão no chão e colocam em grandes sacos ou em cestos tudo o que conseguem carregar. Já na aldeia, juntam-se em pequenos grupos, normalmente familiar, para descascá-los e separar os que já estão estragados ou em vias de. Limpam um por um com um paninho, que logo fica alaranjado. Os pequis descascados ficam lisinhos e brilhantes, prontos para serem embalados em sacos plásticos que podem ter três tamanhos e, conseqüentemente, três diferentes preços: 5, 7 e 10 reais. Cheguei a

ouvir pessoas dizendo que uns ou outros estavam vendendo mais barato, sobretudo outros índios, mas entre eles também, o que atrapalhava as vendas dos demais.

As vendas são concomitantes à produção, com saídas diárias para as cidades de uma pessoa ou um casal e, a depender da distância que pretendem percorrer, saem pela madrugada. No outro dia a atividade se repete, até que cessem os frutos dos pequizeiros. O cheiro de pequi toma conta das aldeias.

No ano seguinte estava em campo na mesma época e não houve essa correria pelo pequi que, como em 2010, não deu em abundância.

Temporalidades e territorialidades

MEMÓRIAS NO TEMPO E NO ESPAÇO

Observaremos nesta seção as maneiras pelas quais os Manoki elaboram, articulam e se conectam com uma série de eventos que falam de seus “modos de estar no tempo” (Viveiros de Castro, 1993:25). Mito e história serão tratados aqui como modalidades complementares que nos informam dos seus processos sociais e dos modos como os Manoki forjam o mundo vivido – e são forjados nele – e concebem sua territorialidade.

O que se busca aqui é destacar alguns marcadores que servem como conectivos temporais que se relacionam tanto a uma lógica linear, característica de um “tempo histórico”, apresentando o que Viveiros de Castro e Zonabend chamaram de “crônicas genealógicas”, e também relatos de fontes exógenas que falam de um mesmo evento, quanto de narrativas míticas, que apresentam uma outra maneira de se relacionar com o tempo e o espaço.

As narrativas – mitos de criação, locais de aldeias antigas, rotas de migração, entre outros marcos e eventos – se apresentam como um sistema mnemônico que os associa àquela paisagem e aos seus antepassados e fazem referências constantes a localizações geográficas que marcam de maneiras diversas a sua história na paisagem, como uma espécie de “escrita topográfica”, como sugere Santos-Granero (1988; apud Hugh-Jones, s/d). São elas que permitem que os Manoki reconheçam como sua a paisagem formada pelos e formadora de seus ancestrais de um passado mítico e atemporal ou daqueles presentes nas suas memórias, com quem traçam relações de continuidade.

A manipulação dos conceitos distintos de temporalidade presentes nas diversas narrativas apresentadas é, de maneira geral, notada por meio de marcadores cronológicos ou genealógicos que indicam a forma da construção do argumento, de maneira a tornar desnecessárias as referências exteriores à própria narrativa. As imagens culturalmente significativas ao povo, inerentes a ela (à narrativa), já informam o ouvinte que as compartilham, sobre o tempo do evento (Gallois, 1994:25-26). Dentre os diferentes registros que seguem, e levando em conta a experiência da pesquisa entre os Manoki, forjam-se alguns marcadores que os situam em relação aos eventos considerados. O termo ‘história’ (*ijã*) é normalmente empregado pelos velhos manoki em referência às narrativas míticas. Pode ser usado para histórias míticas que fazem referências à cosmogonia, às narrativas de gênese e de transformações que se passaram em uma época atemporal em que não havia especiação e a ancestralidade representa uma categoria genérica. Contudo, as histórias, embora se refiram, de maneira geral, às temporalidades forjadas de tempo mítico e de tempo histórico, os mais velhos explicam (a mim) que a primeira é que são histórias, que ninguém viu, ao passo que a segunda é a história dos ancestrais, dos ‘antigos’ que lhes dão uma ideia concreta (porque estão presentes nas suas memórias) de continuidade temporal.

A concepção de ‘antigos’ é também conjugada com diferentes nuances entre os jovens e os velhos manoki. Os primeiros parecem não distinguir o passado de seus avós com o daqueles que os antecederam. São para eles, também os velhos vivos hoje, ‘antigos’, o que lhes confere, simultaneamente, um reconhecimento pela sabedoria e o conhecimento da cultura, de maneira ampla, e uma carga de algo que deve e está sendo substituído ou conjugado com a vida e os conhecimentos atuais, dos jovens.

Entre os velhos manoki, dos ‘antigos’ são os modos de vida que tinham quando os primeiros eram jovens ou crianças, que se refere ao tempo em que eram vivos seus pais, avós e os antepassados destes. As referências fundamentais do tempo dos antigos que figuram em suas narrativas são relacionados a situações de guerra – ou mais precisamente de ataques sofridos por eles especialmente por dois povos indígenas que habita(va)m e circula(va)m em regiões adjacentes às suas nessa época, ao contato com os brancos (seringueiros, trabalhadores da Linha Telegráfica e missionários protestantes e católicos), ao intenso trabalho na roça e a realização dos rituais de *Yetá*, à possibilidade de circulação e moradia por uma área extensa de terra,

aos surtos de doenças e, finalmente, à mudança forçada para o outro lado do rio Cravari, amedrontados e em fuga. A vida dos ‘antigos’ se passou, em suma, na outra margem deste rio. É lá que estão as capoeiras das ocupações do passado, onde os seus parentes mortos foram enterrados, onde aconteceram todos os encontros pacíficos ou guerreiros com outras populações indígenas e não indígenas e de onde partem as referências que contrastam aquela paisagem com a de hoje, ambas constitutivas e constituintes do que são os Manoki, velhos e jovens.

O tempo dos antigos foi seguido do ‘tempo dos padres’, em que a grande maioria dos manoki que sobreviveu às epidemias de doenças e aos ataques de inimigos foi viver entre os missionários protestantes e católicos em Utariti, área de ocupação histórica e atual de índios Paresi. As narrativas dessa época são marcadas por um sentimento ambíguo em relação aos missionários. Se por um lado eles foram acolhidos, ficaram a salvo de uma possível extinção, aprenderam novas funções, a língua portuguesa e adquiriram conhecimentos, deixando de ser “índio brabo”, por outro eles destacam a rigidez nos horários, no trabalho na roça e nas demais funções que desempenhavam para edificar e manter as instalações da missão, os duros castigos físicos que sofriam as crianças e os jovens, a proibição de conversar entre eles na língua nativa, o forte incentivo que sofriam para casar com pessoas de outros grupos indígenas, a separação dos pais de seus filhos, entre outros fatores.

Estas diferenças são vistas, segundo eles, na língua, visto que a maioria deles é atualmente falante do português, no fato de terem sido batizados, em seu *ethos* pacífico – em oposição à existência de um grupo guerreiro no passado, a outros grupos indígenas e também em referência à “pacificação” missionária que sofreram – na maneira de morar – circulavam muito durante todo o ano, as aldeias mudavam de lugar com alguma frequência, as famílias extensas viviam em grandes casas de palha e a roça sempre presente e variada²⁹, em contraponto às poucas e recentes roças que vêm fazendo, em que cultivam apenas mandioca. A prática matrimonial é também considerada diferente. Se antes os pais costumavam escolher os maridos de suas

²⁹ A variedade de cultivares da roça será apresentada no mito sobre a origem das plantas cultivadas, no capítulo 5. Entre os Manoki, apenas Maurício Tupxi, que vivia na aldeia Treze de Maio plantava uma variedade maior de alimentos e Elias Xinuxi, na aldeia Doze de Outubro mantém uma roça grande, mas menos diversificada, devido ao solo arenoso. Entre os Mĩky a roça também conta com diversos tipos de cultivares.

filhas, hoje os casamentos são escolhidos pelos próprios cônjuges que evitam, entre outros parentes que consideram muito próximos, matrimônio com os primos cruzados bilaterais, preferenciais segundo a terminologia dravidiana de parentesco, conforme falada e concebida pelos ‘antigos’.

O modo de vida atual, “moderno”, como classificam alguns jovens, teve início após a saída de Utariti e o fim da missão, e se desenvolve do lado oposto do rio Cravari em relação à região de circulação dos ‘antigos’. Deixaram de ser “bobos” – índios brabos – e passaram a conhecer “as coisas” – tornaram-se mais civilizados, opondo-se aos bravos – e os modos de vida dos brancos, de quem dizem ter emprestado alguns costumes, como a alimentação, a religião³⁰, alguns bens e as práticas matrimoniais acima mencionadas, pois “agora é a lei do branco” que rege (Luiz Tamüxi, 2007; Cleonice Nansi, 2011).

O que os jovens buscam atualmente é a conjugação de práticas e costumes ‘de hoje’, “modernos” e dos ‘antigos’, como a realização do ritual de *Yetá* e as roças familiares, que ficaram muito tempo sem praticar. E também as terras do outro lado do rio Cravari, a ser somada ao local onde vivem atualmente, na construção de uma continuidade dos seus modos de vida e os daqueles que os antecederam e compõem suas memórias.

As narrativas míticas apresentadas informam sobre a concepção cosmogônica manoki: origem da paisagem, saída da pedra, origem de rios e quedas d’água e de criadouros de animais. Dentre elas alguns lugares tratados nas narrativas têm fisicalidade, ou seja, são lugares únicos reconhecidos por eles (o salto do rio Cravari e o barreiro, como veremos), ao passo que outros se referem a formações genéricas, como o campo, a mata e a pedra da qual saiu a humanidade que deu origem aos Manoki e a outros povos indígenas e não indígenas³¹. As outras narrativas, de caráter “histórico”, cujos eventos são contados a partir de uma concepção genealógica dos percursos, dos locais das aldeias, dos enterramentos, das guerras dos ‘antigos’,

³⁰ Quase todos eles são católicos, alguns são protestantes e alguns poucos dizem não ter religião e preferem não frequentar a igreja ou os cultos, dentro e fora das aldeias.

³¹ Como veremos, essa pedra é localizada pelos Paresí, que também saíram dela. Os Manoki sabem onde ela se encontra pois conhecem as narrativas paresi, mas não as tomam exatamente como suas.

permite, quando articuladas à primeira forma – “mítica” –, a “reintegração simbólica da totalidade pela qual” os Manoki se constituem e “se representam” (Gallois, op.cit). A algumas delas somam-se narrativas exógenas sobre eventos comuns.

Seguiremos, pois, a(s) *ijã* manoki que, além de ‘história(s)’, é também ‘caminho(s)’.

DO OUTRO LADO DO CRAVARI: NO TEMPO DOS ANTIGOS

“Porque que nós atravessamos pra cá, só por causa de Beicho-de-Pau [Tapayuna], por causa de canoeiro [Rikbaktsa]. Nós viemos de lá, agora estamos aqui. Do outro lado que nós morava do Cravari. Do makanãlí pra lá. Lá que nós morava. Outros índios não sei não. Eu não gostei muito, não. Eles que toca nós (Luiz Tamüxi, aldeia Cravari, 2012).

Os Manoki e os Mÿky não vivem e não circulam atualmente em territórios que concebem como seus. A mudança para terras adjacentes, que não consideram historicamente suas, mas de grupos paresi, se deveu a fatores contingenciais. Por volta das décadas de 1940 e 1950 a região estava tomada por exploradores não-indígenas e os Manoki fugiam dos frequentes ataques dos Rikbaktsa, pelo norte, aproveitando os acessos fluviais e, sobretudo, dos Tapayuna, que circulavam pela região nordeste de suas aldeias, além da presença de seringueiros que rodeavam a região.

MAPA 9: DIREÇÃO DOS ATAQUES DOS RIKBAKTSA (VERMELHO), DOS TAPAYUNA (COR DE LARANJA) E DOS NAMBIKWARA (VERDE) AOS MANOKI E AOS MĨKY. FONTE: BASE HIDROGRÁFICA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA); TERRAS INDÍGENAS – FUNAI; 2014.

Os Mĩky, por sua vez, configuravam um grupo pequeno à essa época e eram atacados pelos Rikbaktsa e pelos Nambikwara. Todos também se viam acossados por exploradores que ocupavam violentamente suas áreas de circulação e contaminavam os indígenas com doenças que se tornavam epidemias mortais. Os Manoki, também numericamente reduzidos, foram paulatinamente mudando suas aldeias de lugar até que atravessaram o rio Cravari (que delimita as Terras Indígenas Irantxe e Manoki, como pode ser visto no mapa acima) e fizeram casas e roças na sua margem esquerda, região caracterizada pela vegetação de cerrado, campo e mata baixa – com a qual não se dizem satisfeitos, por ser mais arenosa e de difícil trabalho, visto que estavam acostumados com outra paisagem, de terras mais escuras e férteis e com ocorrência de outras espécies de animais. Os Mĩky, por seu turno, mudaram as aldeias remanescentes a uma porção territorial a oeste de onde eram localizadas as antigas (onde está o município de Brasnorte, atualmente).

O paulatino abandono forçado de suas terras foi definitivo a partir de 1953, quando sucessivas mortes aconteceram em pouco tempo, como lembrava Maurício

Tupxi, falecido recentemente (2013). Segundo ele, aldeias inteiras desapareceram do dia para noite com a morte de seus membros e a fuga dos sobreviventes. Falava da tristeza que era chegar perto de uma aldeia e ver a quantidade de piúvas (*alawa; ipê*) cujas cascas haviam sido retiradas recentemente para enterrar os mortos. Narrava esses dias mais dramáticos apontando para o céu, fazendo o dedo acompanhar o percurso do sol, afirmando que a cada hora alguém falecia. Os mais novos que sobravam enterravam os cadáveres, mas alguns ficaram apodrecendo ao relento por medo do contágio de doenças, passaram a abandonar os corpos e procurar abrigo em outras aldeias. Finalmente a grande maioria dos sobreviventes ficou nas instalações missionárias de Utiariti e de Diamantino (fazenda Frei Manoel, “dos padres”), e do Posto Indígena Tolosa. Apenas duas famílias permaneceram aldeadas, mas já do outro lado do rio Cravari, para onde haviam fugido.

OS LUGARES E A VIDA POSSÍVEL

“Nós ficamos aqui e o padre levou nós pra Utiariti. Fomos trabalhar. Aí depois que ele começou a falar de terra. Padre João, né. Falava: ‘pois é, índio (...) porque pessoal é fazendeiro e quer fazer lavoura. Vai acabar mato’. Daí nós também pensamos: ‘vamos voltar, olhar esses fazendeiros’. Aí cresceu tudo fazenda lá. Aqui também não tinha. Irantxe não morava mesmo nessa terra. Aí nós ficamos. Aí depois que nós lembramos que podia voltar pro outro lado. Mas já tinha fazenda. Mas assim mesmo nós luta pra voltar pra lá. Pra morar lá. Porque terra aqui não é muita coisa, não. Terra lá é melhor. Plantar feijão, milho. Por isso que nós lutamos. Mas não sei não. Tem fazenda formada, cidade já. Lá tem mato ainda, mas também tem fazenda” (Maurício Tupxi, aldeia Treze de Maio, 2007).

O desejo de retorno a um espaço que consideram próprio, onde reconhecem os locais das antigas aldeias, onde eram encontrados animais, onde pescavam, coletavam e foram enterrados os seus mortos é permanente. As narrativas dessas histórias são comuns – embora, evidentemente, não as mesmas – a todos os Manoki: pelos mais velhos que vivenciaram a perda sequencial de seus parentes e a abrupta mudança,

pelos seus filhos que nasceram em uma época transicional, em meio aos padres e na atual terra indígena, e têm esses lugares do passado recente por meio das histórias pouco a pouco contadas pelos seus pais, e pelos netos e bisnetos já criados nas terras atuais, de cerrado, com pouca variedade de cultivares na roça, e caça e pesca cada vez mais escassas, porém deles, onde são construídas as suas próprias memórias.

Os Manoki narram suas histórias pelo direito de retornar aos locais que marcam e servem como referência aos modos de vida próprios a esse povo – as fartas roças, os lugares onde estão inscritos elementos que aparecem nos seus mitos, as memórias dos velhos de hoje e de seus antepassados, compartilhadas com os jovens, que veem lá a apropriação do que lhes é de direito e a possibilidade de produção da vida em todos os seus tempos.

Atualmente os Manoki e os Mÿky enfrentam dois processos em que solicitam um aumento substancial em relação às terras que ocupam atualmente. Trata-se da homologação da Terra Indígena Manoki e da demarcação da extensão da Terra Indígena Mÿky. A porção de terra pleiteada pelos Manoki é apenas uma parte do espaço que historicamente ocupam e integra alguns dos locais que consideram importantes na sua concepção de território, ocupação e lugares para a produção e reprodução da vida. A área dos Manoki em questão está demarcada e aguarda desde 2000, quando passou pelo processo de identificação, a homologação dos 252 mil hectares³² de terra. Os velhos manoki, homens e mulheres, participaram ativamente do reconhecimento da região e fizeram o levantamento das áreas de circulação dos “antigos” até meados da década de 1950 (categoria que eventualmente os inclui, quando falam desse passado que participaram). Localizaram diversos locais de moradia e de territórios de caça, pesca e coleta, apresentados abaixo:

³² Dados produzidos pela Funai. Fonte: <http://ti.socioambiental.org/#!/pt-br/terras-indigenas/4157>.

MAPA 10: CARTOGRAFIA DA UTILIZAÇÃO DO TERRITÓRIO ANTIGO MANOKI. FONTE: PIVETTA E BANDEIRA (1993).

No início da década de 1990 os Manoki solicitaram ao antropólogo Darci Luiz Pivetta a realização de um “trabalho escrito” que mostrasse onde era o seu antigo território de ocupação, com a localização de aldeias e os caminhos que as ligavam, os locais de caça, pesca, coleta, e os lugares importantes marcados em suas narrativas míticas, pois estavam dispostos a voltar para lá. A elaboração do material contou com uma viagem de reconhecimento do local, de onde foram expulsos após ameaças, sobretudo de fazendeiros que ocupavam a região (Pivetta e Bandeira, 1993:17).

Um dos homens manoki mais velhos, Alonso Irawali, conta sobre esses encontros tensos, cercados de uma atmosfera espessa e hostil, e da sua preocupação em amansar o branco fazendeiro, tal qual os trabalhadores da Linha Telegráfica, e mais

tarde os missionários jesuítas se empenharam em fazer em relação ao seu próprio grupo anos antes:

“Tava brabo: ‘Ninguém pisa na minha terra’. ‘Calma, meu amigo, se você ganha sua terra, ninguém reclama. Também mesma coisa. Se eu ganhar terra, ninguém briga comigo’, falou eu. Parece que filho dele tem revólver também. Perigoso” (Alonso Irawali, aldeia Paredão, 2011).

Em outra ocasião, contou outro trecho de diálogo com fazendeiros:

“Eu queria amansar ele. Ele ficou manso... eu falei assim: ‘jacutinga chegou mansinha, eu queria matar com flecha’. ‘Olha, passarinho você mata pra comer’, ele falou. Eu penso: ‘acho que terra ele vai deixar pra mim’. Lá terra boa. Planta, quando faz roça, milho, mas dá mesmo! Milho fofo. Lá no outro lado. Cará, abóbora, melancia. Fazendeiro plantou abóbora grandona assim” (Alonso Irawali, aldeia Paredão, 2011).

Há ainda fazendeiros e um número crescente de madeireiros que exploram a região e incitam episódios de violência contra os índios. As roças que os Manoki plantaram em antigos locais de capoeira foram propositalmente queimadas e as placas que avisam ser ali uma Terra Indígena declarada são arrancadas e não raramente perfuradas a rajadas de balas de arma de fogo. Sem procurar o conflito direto, mensalmente um grupo, sobretudo formado por homens, dirige-se à região para fiscalizar a área e reportar à Funai o desenvolvimento de atividades ilegais, sobretudo de extração de madeira, e o desmatamento da região consequente desta atividade.

1. Os lugares nos mitos

A extensão territorial que ocupam os Manoki e os Mÿky – e os outros povos indígenas e não-indígenas – é também entendido por eles a partir de algumas

narrativas míticas³³. Algumas contam a origem e a criação desse espaço social e cosmológico que participam e destacam alguns momentos de transformação do mundo que concebem, que passa de uma situação em que a indiferença era dominante e todos os seres compartilhavam a qualidade de humanos, para o estado em que essa grande humanidade e os lugares que habita(va)m e com os quais se relaciona(va)m se diferenciam. São inauguradas concepções de tempo, de morte, diversidade dos seres e dos lugares.

Algumas narrativas são atualmente mobilizadas no contexto de retomada da área de ocupação antiga, pois nela se encontram alguns marcos da história manoki, e explicam as razões pelas quais eles enfrentam seus problemas – disputa de terra, doenças, mortandade, moradia em região de solo pobre, entre outros.

As descrições dos mitos que seguem se utilizam de narrativas que contam a origem e a criação desse espaço social e cosmológico que participam para a melhor compreensão dos termos em jogo nas relações que estabelecem entre si e com alteridades de todas as ordens, como veremos aqui e nos capítulos que seguem. Via de regra, os encontros narrados nos mitos e aqueles que se passam na vida atual são marcados por desentendimento, hostilidade. São os perigos do mundo que criam lugares, proporcionam as transformações e a necessidade de um equilíbrio em constante risco.

Um outro lugar, a pedra de onde saíram com toda a humanidade, não tem uma localização precisa para os Manoki, que dizem apenas ficar na direção do sol nascente. Dizem que logo que se viram do lado e fora se dirigiram para o mato, onde fizeram casas e formaram aldeias. De acordo com os Paresi essa pedra fica no campo, perto de uma cabeceira do rio do Sangue, na região da ponte de pedra (Terra Indígena Ponte de Pedra, área dos Paresi).

A ponte, reproduzida abaixo, foi descrita pelo Marechal Rondon, que começou a explorar a região em 1907 para a instalação da Linha Telegráfica:

³³ Incluo os Mĩky pois compartilham um mesmo conjunto de mitos, embora eu não tenha tido acesso a muitas das versões narradas por eles.

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

IMAGEM 5: PONTE DE PEDRA SOBRE O RIO DO SUCURIU-INÁ (RIO PONTE DE PEDRA), MATO GROSSO. FOTO: JOSÉ LOURO, 1907(?), IN: COMISSÃO RONDON – ÍNDIOS DO BRASIL – DO CENTRO, NOROESTE E SUL DE MATO GROSSO:81.

1.1. *Saída da pedra: a origem da vida breve*

O mito de origem dos Manoki e dos Mĩky é uma variante do mito sobre a origem da vida breve comum a alguns povos da região com que mantêm ou mantiveram relações estreitas, seja de aliança ou de guerra – caso dos Paresi –, ou mesmo cujas notícias de contato se deram no período contemporâneo – como os Enawene-Nawe. A versão manoki do mito organiza as populações indígenas e não-indígenas (*mĩky jepte’y*, que pode ser traduzido como ‘muita gente’ ou ‘toda a gente’) em seus respectivos territórios de ocupação a partir do movimento de saída de todos eles do oco de uma pedra.

A existência dentro da pedra era um contínuo, marcado pela indiferenciação entre os seres que lá habitavam e pela ausência de doenças e de guerras. Também não

havia luz – a concepção de uma temporalidade dada pela alternância entre o dia e a noite – e o alimento possível era uma grande folha que nascia no escuro³⁴.

M1. A origem dos povos

Certa vez um homem tomou forma de urubuzinho e saiu por um pequeno vão que havia em cima da pedra. Andou pelo campo limpo e viu muitas coisas bonitas: muitos animais, água e uma linda florzinha da carobinha (da espécie *jacarandá*), que colheu e escondeu debaixo da asa. Ao voltar para a pedra, com a aparência de gente, parecia estar triste. Quando foi perguntada a razão de sua tristeza disse que dentro da pedra era muito feio, e nem dava para trabalhar, mas lá fora era tudo muito bonito, e mostrou-lhes a florzinha, contando sua experiência do lado de fora. Todos ficaram admirados com a beleza da flor e resolveram sair da pedra. Os animais de fora ouviram a conversa e resolveram ajudar. A paca, a cutia e o porquinho, animais roedores, tentaram fazer um buraco na pedra, mas tiveram seus dentes quebrados. Finalmente, com a ajuda de um marimbondo³⁵, que a amoleceu com a saliva, e de um pica-pau de cabeça-vermelha que com seu bico abriu-lhe um buraco, toda a gente saiu de dentro, com exceção de um, que voltou para pegar um pente que havia esquecido, e foi fechado novamente no buraco, por ser muito feio. Este disse, então, que se os demais saíssem da pedra, muitas coisas ruins lhes aconteceriam. Chegaria um momento em que não teriam o que comer e beber, haveria muitas brigas, pegariam doenças e morreriam quando ficassem velhos – preocupações estas que não existiam do lado de dentro. Mas, encantados com o mundo bonito e de fartura de animais do lado de fora, não

³⁴ Essa informação não vem de nenhuma versão que recolhi ou que tenha lido do mito. Peguei carona em uma expedição para a realização do Plano de Gestão Manoki à terra “Nova” (que é a antiga ocupação de parte do povo) junto a membros da OPAN, que participavam Maurício Tupxi (hoje falecido) e sua esposa Domitila Njansi. Lá, à beira do córrego Treze de Maio ele me mostrou uma grande folha e explicou que era o alimento de quando viviam dentro da pedra, no escuro. Domitila ainda disse que a mesma planta funciona como descongestionante.

³⁵ Há outras versões do mito em que é uma libélula (lavandeira, *mamkÿjaxi*) quem amolece a pedra. Segundo relatos do Pe. Adalberto Holanda Pereira, os Irantxe não podem matar a lavandeira e se alguém vier a matá-la, deve enterrar logo, escondido, e não olhar para o céu, para que ele não caia (Pereira, 1985:17, nota 22).

deram ouvidos ao homem feio. Conforme saíam, sentavam-se sob uma árvore.

E assim deu-se a divisão:

“O Primeiro que saiu foi Irantxe, que sentou embaixo de uma árvore de pau mole. Nambikwara sentaram numa árvore à toa, embaixo do jatobá do cerrado, Paresi já sentaram em jatobeiro do mato, Irantxe ficou aqui no meio. Depois Beíço-de-Pau [Tapayuna] sentou debaixo de uma pindaíba-do-mato. O resto ficou esparramado. Então os brancos já sentaram lá no pau, não sei como chamava... pau meio leiteiro, branquinho. Embaixo dessa árvore sentaram. Aí acabaram de sair tudo, quantas pessoas que moram ali dentro saíram. Os brancos decidiram ir pro lado do rio [do Sangue], lado de lá, muito longe daqui. Os Irantxe ficaram por ali mesmo, Kayabi sentou num pau bonito, fala que fica pra cá. Agora Nambikwara fala que fica pra cá. Paresi, perto de Irantxe, ficaram por aqui, junto, pertinho” (José Alfredo Warakuli, aldeia Paredão, 2007).

Cada povo ficou, então, embaixo da sua árvore, ao redor dos Irantxe.

Uma versão muito semelhante ao trecho acima é relatada pelo padre Adalberto Holanda Pereira (1985:15-19). Ele destaca, porém, alguns termos na língua indígena no que se refere às denominações das árvores sob as quais os povos se sentaram, e sobre os nomes dos povos:

Povo (Português)	Povo (Irantxe)	Árvore (Português)	Árvore (Irantxe)	Classificação botânica
Irantxe	<i>Mỹky</i> /gente	Árvore de pau mole: cambará branco	<i>Tateyke'y</i>	Desconhecida
Kayabi	<i>Namãjalu</i> / <i>Namãjalumija</i>	Pé de carambola do mato	<i>Namãjke'y</i>	Desconhecida
Paresi	<i>Kurali</i> (Paresi ou amigo)/ Mãmia (homem do campo)	Pé de jatobá-do-mato	<i>Kurake'y</i>	<i>Hymenaea stilbocarpa</i>
Nambikwara	<i>Jo'nari</i> /outro	Jatobá-do-cerrado	<i>Mã-kurake'y</i> / <i>jo'nake'y</i>	<i>Hymenaea stigonocarpa</i>
Beicho-de-Pau (Tapayuna)	<i>Mymijaky</i> / <i>Pa-mija</i> (homem do mato)/ Name'y ma'i (mulher grande)	Pindaíba-do-mato	<i>Awake'y</i>	<i>Xylopia sp.</i>
Branços	<i>Kewa</i> /não indígenas	Árvore de pau mole	<i>Kewa-kulijpake'y</i>	Desconhecida

TABELA 3: SAÍDA DOS POVOS DA PEDRA E AS ÁRVORES SOB AS QUAIS SE SENTARAM.

Algumas versões desse mito encerram afirmando que os homens saíram da pedra já em posse do fogo e é seguido de outra narrativa que fala sobre a confecção de machados de pedra e flechas, a dispersão dos animais e dos tabus alimentares, quando perceberam que do lado de fora deveriam caçar e fazer roça para se alimentar.

Podemos, a partir desta narrativa, desdobrar três temas muito comuns na mitologia sul-americana (vide *As Mitológicas* de Lévi-Strauss), que aqui aparecem interligados: a especiação dos animais – roedores variados que têm seus dentes quebrados ao tentar abrir um buraco na pedra, inseto que saliva e amolece a pedra, pássaro que sobrevoa o mundo fora da pedra e aquele que a fura porque tem bico duro –, a dispersão dos povos ao saírem da pedra e a origem da vida breve.

A tragédia demográfica e os surtos de doenças, bem como a existência dos brancos e de outros povos indígenas com os quais tiveram algum tipo de contato,

foram eventos incorporados no discurso cosmológico irantxe (e m̃ky), como sendo previstos pela agência mítica. Ao saírem da pedra os homens, separados em diferentes grupos, espalharam-se e se expuseram a toda a sorte de problemas e dificuldades que a vida pode proporcionar, como havia alertado o homem feio. A eternidade, a indiferença, o feio e a escuridão eram condições inerentes e constitutivas do oco da pedra. Ao saírem de lá, romperam com o mundo primordial e abriram-se para um mundo bonito e atraente, de finitude da vida e dominado pela diferença e pela existência de arranjos populacionais discretos.

A vida é, portanto, proporcionada e condicionada pela diferença. Em outras palavras, a diferença é o que existe, em maior ou menor intensidade, e a identidade seria, portanto, a ausência da diferença ou um caso particular dela, como sugere Viveiros de Castro (2002:422). Sob estas condições, as relações de inimizade e guerra constituem-se como algo inerente a este novo mundo dominado pelas relações com todo o tipo de alteridade, justamente por serem expressões-limite da diferença.

No mito manoki, a flor colhida e carregada para dentro da pedra representa esta característica, além de ser o símbolo da atração. A flor, ainda bela, já está morta. A árvore de pau mole, que se opõe à madeira de lei, adquire aqui uma outra função semântica, como observaram Meneses e Lima, ao designar uma maior ou menor brandura e sociabilidade dos povos (1974:13). Se nos voltarmos à tabela das diferentes árvores sob as quais os recém-saídos da pedra se sentaram, podemos observar que as espécies jatobá do mato, jatobá do cerrado e pindaíba do mato e o pé de carambola do mato, relacionadas aos Paresi, Nambikwara, Tapayuna e Kayabi, respectivamente, não são classificadas por eles enquanto árvores de pau mole, como o cambará branco, para onde se dirigiram, e a espécie não identificada sob a qual os brancos se sentaram. São madeiras resistentes (em oposição às moles), consideradas madeiras de lei e identificadas a povos bravos e hostis³⁶. Eles (Manoki e M̃ky, por extensão) e os brancos estariam, em uma escala de brandura, mais afastados deles, identificados a povos mais civilizados e sociáveis.

³⁶ A relação entre efemeridade e imputrescibilidade a partir do par de oposição madeira dura ou rochedo/ madeira podre foi analisada por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*. O autor observa que esses elementos aparecem nos mitos sobre a origem do fogo (código culinário) e sobre a vida breve ([1964]2004:179-184). Voltarei ao tema no capítulo 7.

1.2. Formação do campo, do mato e do cerrado

Em muitas das narrativas míticas manoki a origem dos lugares é associada às figuras dos criadores e mantenedores dos espaços, de “governadores”, como dizem, de espécies animais e vegetais. Os usos dessas espécies por parte dos humanos devem seguir algo como uma ética da moderação, caso contrário, podem sofrer graves sanções. Sob o ponto de vista desses donos, os humanos desrespeitam os limites e efetuam ações predatórias ao plantar, pescar, caçar ou coletar (Fausto, 2008:340). Esses pais e mães da paisagem exercem, então, controle sobre seu domínio também por meio da predação, ao causar doenças e morte entre os humanos.

Há uma diversidade de seres donos, chamados de maneira abrangente de pais-do-mato (*Myn̄ky*, *Wan̄li*, mas há alguns que são classificados como mães de algo – da água (*M̄n̄mju’u* e *N̄km̄mju’u*), e do campo (*M̄tamju’u*, por exemplo). Alguns tipos de pais-do-mato são descritos pelos manoki e de diferentes maneiras: uma criatura que pode ser vista pelos humanos sob a aparência de gente ou de bicho, macaco branco, um bicho preto peludo, detentor de um pequeno machado de pedra, entre outras formas. Alguns são relacionados ao gênero feminino, outros ao masculino, podem ser casados, ter filhos.

Há muitas narrativas de mitos manoki que falam desses donos e sua relação com os humanos, tendo como central a relação de temor e respeito. Durante o período de minha pesquisa de campo, soube de alguns encontros destes pais-do-mato com crianças que desapareceram temporariamente. Em um deles, uma menina foi capturada por um pai-do-mato que parecia um grande macaco branco quando atravessava sozinha um córrego quase seco que cruzava a aldeia próximo à sua casa. A menina conseguiu se livrar do bicho, mas ficou toda machucada, arranhada. Em um outro relato, um menino, cujo avô havia falecido alguns meses antes, e que havia visto pela primeira vez o ‘vizinho’ durante as ações que seguem o ritual de *Yetá*, desapareceu em um fim de tarde. Os homens das aldeias próximas saíram em busca do garoto, que foi encontrado no dia seguinte nas proximidades da roça de seu avô, onde costumava andar na companhia dele. Ao ser questionado sobre o que havia acontecido, o menino disse que havia seguido o seu avô. Os homens disseram depois que ele teria seguido um pai-do-mato, pensando ser o avô, pois ele estava

especialmente vulnerável após a iniciação, quando os meninos são orientados a não ficar sozinhos e não andar longe de suas casas por um tempo.

Outros momentos em que escutei alguns mitos sobre esses donos criadores e mantenedores foram ocasiões em que os narradores falavam sobre os lugares marcados na paisagem inscrita nas suas memórias, na qual vivos, mortos, bichos e espíritos atuam e escrevem nela histórias.

A seguir transcrevo uma versão da narrativa sobre a origem do campo e do mato, elementos que também compõem a paisagem:

M2. Os três irmãos órfãos

Mãmju'u, mãe do campo (*mã'ã*: campo, brejo; *mju'u*: mãe), é descrita como um bicho preto, grande, muito maior que uma casa, e tem a bunda larga, como a porta de uma casa. Ela e o pai-do-mato *Xinkarulĩ* foram morar perto de uma aldeia muito populosa em uma época em que não existia capim, água ou mesmo campo limpo. Toda vez que uma pessoa saía da aldeia e ia para o campo ou para o mato, um desses bichos capturava-a e a engolia por inteiro, com todos os seus pertences. Quando um parente saía à sua procura, deparava-se com o mesmo fim.

Três irmãos míticos que viviam apenas com a avó, uma senhora bem velhinha e irmã de *Mãmju'u* se descobriram órfãos por sua causa desses seres perigosos ao se darem conta que o mundo não havia sido sempre da maneira que conheciam, sem parentes e sem artefatos, como arco e flechas, resolveram, contra a vontade da avó, matá-los. A primeira vítima seria *Mãmju'u*. Viram dentro da barriga desse ser de proporções colossais todas as pessoas e as coisas que ela havia devorado e, após insistentes tentativas conseguiram, finalmente, matá-la. Seu corpo gigante caiu esparramado e deu origem ao campo, à mata e ao cerrado. Mas como vingança dos três irmãos e para atrapalhar e machucar toda a humanidade que viria, antes de morrer *Mãmju'u* espalhou as abelhas, os tocos de paus e os espinhos.

Os três irmãos órfãos contaram para a avó sobre a morte de sua irmã e se apressaram em perguntar onde poderiam encontrar *Xinkarulĩ*. Também chamado de pai-do-mato, é descrito como um bicho que possui um rabo

semelhante ao do tamanduá-bandeira, fareja como um cachorro e tem mulher e filhos. Carrega consigo três pedras redondas enfileiradas, usadas para atirar e matar as pessoas – embora apenas a primeira seja mortal. Apesar de todos os alertas da avó, que dizia ser este um bicho extremamente perigoso, mais forte do que *Mãmju’u* e impossível de ser exterminado, os três irmãos órfãos estavam confiantes de suas habilidades e capacidades para matá-lo, especialmente após a bem-sucedida façanha contra a mãe-do-campo. Dirigiram-se ao mato, na direção indicada pela avó e, com a ajuda do lobinho-do-campo (*mỹnsi*) e da corujinha-do-mato (*wanũnasi*) foram matar *Xinkaruĩ*. Após diversas tentativas que duraram até o amanhecer, os meninos se deram conta que a avó tinha razão. Por mais que o matassem, dilacerassem o seu corpo e derramassem o seu sangue, os pedaços se juntavam e *Xinkaruĩ* voltava à vida. Resolveram fugir, mas o bicho foi no encalço dos meninos. Cansados de correr os três irmãos órfãos decidiram subir para o céu com a ajuda de flechas que serviram como escada. O mais novo, com medo, não quis subir e começou a chorar. Virou uma tejubinha e entrou em um buraco que o mais velho se apressou em fechar para que o bicho não o pegasse. A avó dos meninos chegou ao local e logo foi colocada no ombro para que subisse ao céu com os dois netos, que arrancavam a flecha-degrau conforme subiam. *Xinkaruĩ* resolveu fazer o mesmo, mas quando se aproximou a avó o fez ficar duro ali mesmo. Ao chegarem ao céu os meninos viraram estrelas e a avó uma mais murchinha pertinho deles.

1.3. *Origem do salto do rio Cravari*

A cachoeira do rio Cravari encontra-se fora da TIs Irantxe e é um local considerado sagrado pelos Manoki. A narrativa tem início no convite que um homem faz aos demais da aldeia para que o ajudem a fazer a derrubada da roça:

M3. Origem do salto do rio Cravari

Os homens o acompanham e o dono da derrubada leva consigo seu vizinho³⁷ e seu filho. Ao meio-dia o homem pede que o filho vá até a casa ver se a chicha para alimentar os trabalhadores está pronta. Impaciente com sua demora, o homem se aproxima da casa e escuta o menino falando à mãe que eles estavam famintos. O pai, pensando que ele havia contado coisas que não devia à mãe, entra na casa e derruba o garoto no chão, machucando-o. À mãe, que se assustou, inventa que estava tonto por causa de outra chicha de mandioca brava que ela havia feito, provavelmente mal cozida.

Ao voltar para a roça o homem avisa seus companheiros que vai matar o filho, pois ele havia dito à mãe que eles estavam com fome na derrubada, e oferece o menino como alimento a eles³⁸. Fazem, então, um grande fogo. Quando o menino volta e o questiona sobre o fogo o pai diz que é para assar cutia que os homens estão trazendo. Com a desculpa de catar piolho do filho o pai o posiciona à sua frente e mexe no seu cabelo. Algumas lágrimas escorrem e ele diz ao garoto que é o seu suor. De repente ele o atira no fogo. Os outros homens ajudam a segura-lo com forquilhas até ele morrer. Entregam um braço ao pai e comem o resto do corpo. Ao voltar para casa, o homem diz à mulher que trazia uma perna da cutia que os homens mataram. Ela, contudo, reconheceu naquele pedaço de carne as continhas da pulseira do menino. Muito zangada pega o arco e as flechas do marido e grita para as outras mulheres para que a acompanhem: ela iria ver o segredo dos homens, os vizinhos pois, por causa deles o seu filho havia morrido. Também armadas as outras mulheres a seguem. Quando estão a caminho os homens começam a chegar da derrubada da roça. O pai do menino estava acompanhado do seu vizinho. Acuados pelas mulheres os homens ficam parados e são flechados um a um.

³⁷ Vizinho, jararaca, *Yetá*, bichinho são nomes que os Manoki e os Mÿky usam para falar de seus espíritos ancestrais que têm relações estreitas com a origem e a manutenção das roças. Eles devem ser cuidados e devidamente alimentados para a manutenção de um certo equilíbrio nas relações sociocósmicas. O ápice dessa relação se dá no ritual de *Yetá*, em que os espíritos cantam e dançam enquanto as mulheres ficam dentro da casa, pois a visão do que se passa do lado de fora lhes é interdita, bem como aos meninos não iniciados, como veremos no capítulo 7.

³⁸ Em outra versão do mito fica claro que o pai entrega o filho aos vizinhos/espíritos.

As mulheres (com as crianças, em uma das versões) guiadas pela mãe do menino morto se espalham subindo os rios. Munidas do abano e da pazinha de ajeitar o beiju (*kamxutalu*) elas faziam pouso nas beiras dos rios, forrando o chão com guariroba do campo. Quando partiam no dia seguinte, as folhas viravam uma corredeira, o abano se transformava em uma pedra redonda e a pazinha em uma pedra comprida. Um dia todas se encontraram no rio Cravari e fizeram um grande pouso com muita guariroba do campo. Na manhã do dia seguinte, quando saíram, a folha virou o salto (*atyli*) do rio Cravari.

MAPA 11: LOCALIZAÇÃO DO SALTO DE NJÃLU. FONTE: BASE HIDROGRÁFICA – AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA); TERRAS INDÍGENAS – FUNAI; 2014.

Em uma versão contada por Celso Xinuxi (2011:91) a mãe do menino morto chamava-se Jurulu. Junto à sua amiga Njãlu e as crianças que levaram consigo, fizeram casa no rio Cravari. Jurulu escolheu o lugar mais alto, que tem dezoito metros de

altura. A outra mulher passou a morar do outro lado do rio. Tiveram que esperar os meninos crescerem para formarem famílias. Ainda hoje elas permanecem por lá e é possível escutar conversas, gritos, choros e batidas de machado de pedra que vem de dentro do salto.

Celso Xinuxi lembra de um caso em que um rapaz avistou por lá uma sucuri com cabelo. Quis matá-la, mas foi impedido pelos velhos de atirar pois, seria ela uma das mulheres. Se ele a matasse os espíritos ficariam muito bravos e se voltariam contra eles.

1.4. *O barreiro*

Uma versão do mito *A onça e a festa dos bichos*, narrado por Kamunu Mÿky à antropóloga Flávia Gonçalves (2007:50-51):

M4. Origem do barreiro

No tempo em que os animais eram gente eles ensinaram aos homens as pinturas corporais. Os animais estavam fazendo uma festa no mato, cantando cada um o seu próprio canto e bebendo chicha. Um homem curioso queria ver onde ficava a onça, e o tatu o levou no local onde estava sendo a festa. Chegando lá ele ficou observando. Mas aos poucos foi se aproximando e o caititu, o porco e outro tatu não gostaram. Por pouco ele não morreu. O tatu que o havia acompanhado disse para o outro tatu que oferecesse chicha ao homem, que deveria estar faminto. Mas ele se recusou, dizendo que o homem havia matado o seu povo e instigou outros animais a matar o homem, pois ele havia matado, além do povo do tatu, o povo do porco e do caititu. A onça escutou toda a conversa e convidou o homem a matar com ela os outros animais. Colocou, então, em prático o seu plano ao pedir para entrar no meio da roda onde os bichos estavam reunidos. O homem os ameaçou, dizendo que os mataria mesmo. Eles duvidaram. O homem e a onça deram início ao ataque e a correria começou. O homem cumpriu sua promessa e os matou. Cada um que morria virava bicho – primeiro o porco e depois o caititu, que quase

mataram o homem, deixando-o bravo. Apenas o tatu que o acompanhou foi poupado.

O homem foi embora e, ao chegar em sua aldeia, contou toda a sua história, mas os outros homens não acreditaram que bicho era gente e fazia festa. O homem insistiu na sua história e revelou aos outros que o local onde acontecia a festa e toda a confusão se transformou no barreiro, onde a anta chegou depois de correr do homem e se deitou.

Esse local existe e até hoje os animais comem o barreiro.

O barreiro é explicado pelo chefe manoki Manoel Kanñxi como o local onde todos os animais foram depois que saíram do buraco e se espalharam³⁹. Diz ele que cada animal tem seu dono: porco, anta, caititu...

“É igual criador de galinha. Criador de galinha é dono de uma galinha, criador de porco é dono do porco. E quando fica doente ele cura. Ele dá vacina, dá ração. Ele alimenta os seus animais. O boi tem seu dono, tem o patrão e o vaqueiro que cuida dos animais” (Manoel Kanñxi, Terra Nova, 2011).

Os animais devem ser respeitados, ou seja, os homens não devem matar à toa, atirar só para ver o animal cair, mas apenas para comer. Caso contrário, seus donos ficam bravos e castigam os homens.

O barreiro também tem seu dono, chamado *Matahmjiuhu*. É ele quem trata os animais e os convida para fazer festa por lá. A frequência de uma diversidade de animais (anta, veado, porco, cutia, paca, jacutinga) é por isso justificada. Vão todos beber chicha no barreiro, feita por *Matahmjiuhu* diariamente para alimentá-los. E depois vão embora caçar seus próprios alimentos.

De acordo com as duas narrativas – a história contada por Manoel Kanñxi e o mito que relatei, narrado por Kamumu Mÿky, a chicha que *Matahmjiuhu* oferece para que seus convidados- bebam é, na perspectiva dos humanos, o próprio barreiro.

³⁹ Faz referência a um mito que conta que, assim como os homens, os animais viviam todos em um buraco. Ao descobrir onde estavam os animais, um homem começou a caçar só para ele no buraco. Quando seu irmão descobriu quis se vingar e espalhou todos os animais em lugares diferentes, onde eles são encontrados hoje: mata, campo, cabeceiras de rios.

Destaquei também a importância que o local tem para eles. Além de ser marcado no mito, o barreiro foi um lugar importante de caça dos manoki antigos (pré-missão) e de visitas constantes durante as expedições de fiscalização e monitoramento da “Terra Nova”, como chamam parte de sua antiga área de circulação, que aguarda homologação. Como as narrativas salientam, na região do barreiro são encontrados animais de várias espécies, inclusive aves, que caçavam em grandes quantidades para a realização de festas, como o ritual de *Yetá* e as festas de *Yakuli*, acompanhadas das partidas de “cabeçobol” no pátio das aldeias⁴⁰. Neste jogo (*pápi*), lembrado constantemente como um momento de grande diversão, usam uma bola (*ajãli*) feita com o látex retirado da mangava e disputam pontos para a aquisição de prêmios que os participantes oferecem. Dividem-se em duas equipes de homens que se posicionam em duas partes opostas de um pátio ou campo de futebol, separadas por uma linha. Os membros das equipes devem, com toques apenas de cabeça, passar uma bola de um membro ao outro, sem deixar que ela toque o chão, e passar para o outro lado do campo, dificultando a cabeceada da equipe adversária. A equipe que deixar cair dá um ponto para a outra. Dessa maneira o jogo segue até que resolvam definir a equipe vencedora da partida. Outras podem ser jogadas em revanche, com novos brindes para os vencedores. Contam que os brindes oferecidos eram, no passado, cultivos da roça, como mandioca e cará, enfeites, pontas de flecha, entre outros. Atualmente, quando o fazem, oferecem refrigerante⁴¹.

Nessas ocasiões tocavam e dançavam *yakuli* constantemente, em companhia das mulheres. *Yakuli* é o nome do conjunto dança-música, reproduzida pelo som das cinco flautas, um tipo de flauta de pan, que eles chamam de *katêtiri*. A fartura de alimentos era necessária para manter os cantores e dançarinos em atividade por longas horas. Em alguns momentos, especialmente durante a noite, ofereciam no pátio mesmo, na ausência das mulheres, carne e chicha aos espíritos-vizinhos, que devem ser sempre alimentados quando matam animais, e a *Matahmjiuhu*.

⁴⁰ Outras populações indígenas no noroeste de Mato Grosso também praticam esse jogo. Há referências entre os Paresi (Costa, 1985) e os Enawene-Nawe (Mendes dos Santos, 2006:154).

⁴¹ Na primeira vez que fui fazer trabalho de campo, em 2007 durante o mestrado, os jovens da aldeia Paredão disputavam diariamente partidas de “jogo de bola de cabeça”. Um senhor manoki, Atanásio Jolasi, hoje falecido, fabricou uma dessas bolas para que eu conhecesse o processo. Nas últimas vezes que estive nas aldeias manoki, de 2011 a 2014 não vi mais os rapazes disputarem as divertidas partidas de cabeçobol, aderindo diariamente ao futebol.

O trecho que segue trata do uso do espaço do barreiro como um local importante para a promoção de encontros entre grupos manoki, sempre antecidos de expedições de caça, e da ética da moderação que se deve ter na relação entre caçadores e os donos da caça e dos animais:

“A turma do Tulu e a turma do Uhukianai [dois chefes antigos, dos quais não tenho muita informação] vinham do rio Membeca para o lugar. Aí eles se juntavam e jogavam bola de cabeça. Mas, antes eles matavam as antas no barreiro do Rio Benedito e todos se reuniam. Chamavam todos os homens para jogar bola, depois que estes fizeram os jiraus com as carnes e dançaram yaculi juntos. Lá eles vão dançar com 5 meses de festas. Depois de tudo pronto, vão caçar de novo para entregar às damas que dançaram junto com eles. Eles pagavam com caça as damas que dançavam com eles. E, depois que ganhavam as caças se esparramavam, indo cada um para a sua aldeia (...) Assim que era o nosso encontro, nessa terra que nós estamos lutando, e esperamos que esta terra seja novamente ocupada (...) E aí seus maridos vão matar anta para vocês comerem. A velha igual a mim faz chicha e chama a anta, o porco, o veado, o macaco prego, o coatá e também vem o mutum para eles beberem no barreiro. Se o homem sonda e depois atira no animal e não pedir licença para o dono do barreiro Mjatakiumia vai ser perseguido e pode ser morto. O Mjatakiumia anda em cima da anta e do veado e oferece bebida aos animais. Não ria não, me escute: você não vai atirar mal atirado, não! Pois, se você atirar mal, o Mjatakiumia vai matar você. Você tem que atirar bem e levar para nós comermos” (Relato de Angélica Kamunu, extraído de Pacini, 2006:280- 281, apud. Gonçalves, 2007:77).

Quando acabava o período de festas em uma aldeia, um outro chefe já marcava com antecedência que faria ele também uma festa e avisava os convidados para que, dentro de uma lua, chegassem em sua aldeia para comemorar o sucesso da roça anteriormente plantada. Durante este período, caçava em grandes quantidades junto aos seus homens para que, quando chegassem os convidados, os alimentos já tivessem prontos e eles pudessem cantar, dançar, jogar bola e oferecer. As atividades festivas em diferentes aldeias duravam alguns meses (aproximadamente cinco, conforme o

relato acima), até o novo período de produção da roça e as novas saídas para caça no barreiro.

2. A toponímia manoki

Os Manoki classificam diferentes lugares reconhecidos e importantes para o desenvolvimento dos seus modos de vida, a partir de sua experiência com o mundo sensível, de acordo com a ocorrência de espécies importantes para caça, pesca, coleta de alimentos, remédios do mato, matéria-prima para fabricação de instrumentos e de outros artefatos, rios e cachoeiras, locais de aldeias antigas e enterramentos dos mortos, e os lugares associados aos mitos, como os narrados acima. A seguir mostro o inventário das categorias de lugares – de acordo com o tipo de vegetação e as atividades propícias neles, como construção de aldeias e os locais de caça, pesca e coleta:

Denominação manoki	Denominação regional	Micro-bacia	Descrição
<i>Matamai'</i> (aldeia do brejo; Mata: brejo)	Brejo sujo	Rio do Sangue (<i>Mãnamiake</i>)	Nome de aldeia às margens do rio do Sangue, região de buritizais
<i>Matakju'u</i> (mata: brejo; kju'u: morada)	Barreiro	Rio São Benedito (<i>Sõkalamey</i>)	Morada dos animais; região destacada em narrativas míticas
<i>Pq'i pata</i> (pa'i: mato, terra, território; pata: baixo)	Mata baixa	Rio do Sangue (<i>Mãnamiake</i>) e Membeca (<i>Kakekãnali</i>)	Área que acompanha algumas margens do rio do Sangue e rio Membeca
<i>Pq'iojá</i> (pa'i: mato, terra, território; opa: alto)	Mata alta	Rio Treze de Maio (<i>Talunakãnali</i>), Membeca (<i>Kakekãnali</i>) e São Benedito (<i>Sõkalamey</i>)	Área de grande floresta onde se localizam as áreas de caça e locais para as roças
<i>Iratapá' mai</i> (iratapawa: campo)	Campo limpo	Rio treze de Maio (<i>Talunakãnali</i>)	Área de coleta importante para os manoki (coleta de frutas, sementes e remédios)
<i>Mãiwuli</i> (mãã: cerrado)	Cerrado alto	Rio Cravari (<i>Makãnali</i>)	Área grande que compõe a micro-bacia do rio Cravari
<i>Iná</i>	Cerrado baixo	Rio Cravari (<i>Makãnali</i>)	Área onde estão concentradas as aldeias no território Irantxe

TABELA 4: CATEGORIAS DE LUGARES MANOKI. FONTE: ARTEMA LIMA, s/D:4.

Categorias dos locais de caça e coleta	Descrição
<i>Pini'patá</i>	Local das plantas medicinais ou terra do remédio
<i>Kake'patá</i>	Local onde tem material para a confecção de instrumentos de caça, arco e flecha principalmente jurupara ou 'terra da guerra'
<i>Iawa'patá</i>	Local onde tem muitos animais ou terra de caça
<i>Manãnu'patá</i>	Local onde tem muito material para confecção de casas e artesanato ou terra de trabalho

TABELA 5: CATEGORIAS DOS LOCAIS DE CAÇA E COLETA. FONTE: ARTEMA LIMA, s/D:5.

Xinuxi: *Kaky’i*, onde a cobra mordeu uma pessoa, *Sikjulempa*, onde alguém caiu da árvore e *Kolenkiapiatá*, local em que derrubaram um pau e tinha bastante andorinha. Outras aldeias lembradas pelos velhos manoki são: *Alwéritatá*, que indicava a presença do urubu (*alwéri*) branco (urubu-rei, *Sarcoramphus papa*) na região, *Irealtakewu*, onde o sol morreu – o sol escureceu um dia todo, em provável referência a um eclipse solar, a aldeia *Miameí* (saía da aldeia e ia contando *walytãñāleý* – “índio irantxe mataram dois tamanduás mirim e esqueceram no mato, daí o nome da aldeia”).

Era muito comum dar um nome de mesma referência a um curso d’água e às aldeias construídas perto deles: *Kaletatsaty* – córrego; *Kaletatsatypiatá* – aldeia. *Tapurumeí* – córrego; *Tapurupyatá* – aldeia. *Nalukameí* – córrego; *Nalukapyatá* – aldeia. *Polukameí* – córrego; *Polukapyatá* – aldeia.

As aldeias existentes no período imediatamente anterior à missão estavam dispersas ao longo do curso do rio Treze de maio (*talunameí*), Cravari, rio do Sangue e Membeca, de acordo com a região de circulação dos chefes sob os quais elas estavam relacionadas. A escolha dos locais para a abertura de uma aldeia é relacionada com a qualidade dos mesmos para as atividades econômicas, como uma boa terra para fazer a roça ou a abundância de seringueiras para a retirada de látex – atividade a qual os Manoki se dedicaram após o fim da missão. Via de regra, os lugares bons para o roçado apresentam a ocorrência de espécies vegetais ou do solo que marcam o espaço e se tornam referência compartilhada por um determinado grupo de pessoas.

“(...) escolhiam lugar bom, terra boa para trabalhar, plantar. Terra vermelha ou roxa, amarelada. Se a planta é bem bonita, a terra é boa (...) terra boa, porque tem inajá, tem pacova. Aí nós vimos cipozal. Onde tem muito cipozal a terra é boa, você pode roçar de novo que ela dá uma produção boa” (Manoel Kanūxi, aldeia Asa Branca, 2014).

A aldeia do antigo chefe Canuto Jalukali, muito presente na memória dos velhos manoki, chamava-se *Tanunjá*, pois havia muito florzinha branca de cipó onde ela foi formada. Subindo o rio, encontrava-se a aldeia do chefe Acácio Matýy chamada

de *Matamai*, por ser próxima a um grande brejo. Nessa aldeia viveram muitos dos velhos vivos atualmente.

Embora seja possível localizar algumas aldeias antigas, os Manoki mais velhos dizem que costumavam andar muito entre aldeias onde tinham familiares próximos – pai, mãe, irmão, irmã e os familiares diretos desses (filhos e esposas e maridos). As aldeias permaneciam no mesmo lugar por cinco, dez anos, ou até os recursos alimentares se esgotarem na região, “até o mato ficar distante”, como define Giovanni Tapurá, um jovem manoki, referindo-se à máxima utilização do entorno da aldeia para roçados que estendia muito a locomoção para caça e pesca, além das próprias roças, cada vez mais distantes. Antes do abandono de uma aldeia, o chefe, junto aos homens, procurava novos e bons espaços para o plantio da roça, podendo ser em uma capoeira de antiga ocupação da sua ou de outras turmas que eventualmente tenham ocupado aquela região. Apenas quando os produtos daquela roça já estavam crescidos mudavam de aldeia. Também costumavam derrubar e fazer roças espalhadas, em outros lugares, inclusive onde costumavam montar acampamentos quando saíam para caçar e pescar. Quando era para consumo familiar, a esposa e os filhos costumavam acompanhar os homens. Estes saíam em pequenos grupos ou apenas com suas próprias famílias nucleares. As expedições de caça para consumo em época de ritual eram feitas sem a companhia das mulheres e das crianças.

Os aldeamentos contemporâneos são fixos, embora a construção de novas aldeias seja possível, mas não muito frequente. Desde que saíram de Utiariti os Manoki viveram em poucas aldeias e, dado o número reduzido de famílias inicialmente, viviam todos inicialmente em uma que pegou fogo, a Vaporé, e logo depois em duas – Paredão e Cravari. Vaporé era o nome de um local no Tocantins para onde algumas famílias manoki protestantes foram viver e trabalhar por um curto período de tempo. Ao retornarem para o Mato Grosso, se juntaram com os demais manoki e formaram essa aldeia. As outras duas, Cravari e Paredão, receberam os nomes do rio e do córrego que banham suas redondezas. As aldeias que foram formadas depois dessas são: Treze de Maio, em referência ao córrego homônimo, mas que fica em suas antigas terras, Doze de Outubro, em homenagem ao dia de Nossa Senhora, Perdiz e Asa Branca em referência a aves vistas no lugar onde foram construídas as aldeias e Recanto do Alípio, que leva o nome de seu formador.

PARTE 2: PARENTESCO E MEMÓRIA

A pessoa e a construção do parentesco

Esta segunda parte do trabalho que tem a memória como fio condutor, pretende, a partir dos fenômenos antropológicos que dizem respeito às normas, práticas e categorias que constituem o que se convencionou chamar parentesco, retomar e arrematar algumas questões apresentadas nos capítulos precedentes. Para tanto é proposto um deslocamento metodológico no desenvolvimento da tese: de uma armação cronológica de onde parto, para uma lógica genealógica, constituída a partir das memórias de diferentes atores. Embora a rede genealógica corresponda a “um fenômeno essencialmente histórico” (Dal Poz & Silva, 2008:63), pois se trata da sucessão de gerações no tempo e no espaço, a sua construção não é linear e tampouco corresponde a uma realidade social autoevidente, como veremos a seguir.

Introduzo algumas concepções manoki sobre a pessoa e sua relevância no processo do parentesco, o esquema onomástico enquanto uma maneira de dar continuidade à história e de organizar memórias, o sistema terminológico, as normas às quais reconhecem moldar suas redes de parentesco e algumas variáveis que influenciam nas suas práticas matrimoniais, como as questões históricas, geográficas, econômicas e demográficas (Silva, 2014:2). A constituição da pessoa e a construção do parentesco entre os Manoki é apresentada aqui tendo como pano de fundo o valor da afinidade potencial amazônica, desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro⁴² (2002).

No capítulo seguinte, faço algumas análises da rede empírica de aliança matrimonial manoki com o objetivo de observar as práticas dos casamentos entre eles e com os demais conjuntos sociais que compõem o corpus e procuro levantar algumas questões e traçar algumas hipóteses no que diz respeito às regras e práticas matrimoniais desse povo.

⁴² A partir das leituras de Morgan, Lévi-Strauss, Dumont, Roy Wagner, Joanna Overing, Peter Rivière, entre outros.

Algumas considerações teóricas serão necessárias para a compreensão dos conceitos que serão trabalhados adiante.

A teoria de parentesco consagrada por Lévi-Strauss nas *Estruturas Elementares do Parentesco* tem como base uma interpretação da proibição do incesto enquanto princípio universal necessário para a existência de sociedade. Reciprocidade e troca aparecem como dois conceitos fundamentais pelos quais a vida social se torna viável e se efetiva. A partir de tais conceitos emergem estruturas que definem o sentido e as possibilidades e impossibilidades das alianças matrimoniais de forma positiva, prescrevendo-se as preferências matrimoniais terminologicamente, por exemplo, com categorias de pessoas quem deve ou é desejado estabelecer uma aliança matrimonial, ou negativa, aqueles com que não se deve casar. A primeira delas, em que o cônjuge é determinado positivamente e a qual o autor dedicou grande parte da obra supracitada, foi denominada estrutura *elementar*. Sob este desígnio Lévi-Strauss identificou duas modalidades de intercâmbio, a *troca restrita*, em que há apenas dois entes trocadores, e a *troca generalizada*, que envolve mais de dois. As estruturas não elementares, que determinam negativamente os cônjuges, são divididas pelo autor em estruturas *semi-complexas*, entre as quais as proibições matrimoniais recaem a grupos sociais ou classes, e as *complexas*, em que as preferências e prescrições atendem critérios que escapam o escopo do parentesco, ou seja, em que as escolhas não são estruturalmente definidas pelo sistema. Os interditos incidem sobre posições específicas de parentesco (mãe, pai, filho, filha etc.), e o rol de cônjuges possíveis é delimitado por questões probabilísticas (Lévi-Strauss, ([1949]1982:30; Silva, 2012:166-7).

Ao estudar os sistemas semi-complexos, na classificação lévi-straussiana, Françoise Héritier (1981), buscou mostrar que tais sistemas, bem como os complexos, nos quais a escolha dos cônjuges se dá aparentemente por meio de uma escolha individual dentro de um espaço delimitado, mantém uma mesma estrutura. Esta seria, contudo, aquela revelada por Lévi-Strauss nas sociedades de sistemas de aliança elementares. Para tanto a autora utiliza meios computacionais para atingir as realidades do funcionamento matrimonial das sociedades. A partir das análises da rede de parentesco samo, Héritier conclui que nenhuma sociedade humana pode evitar o casamento entre consanguíneos, ainda que seja dentro de uma consanguinidade

considerada afastada, como é o caso evidente das sociedades complexas. Se uma análise exaustiva fosse feita, se observaria que todos, no fundo, são parentes. Entretanto, uma série de classificações é feita nas diferentes sociedades para que ela continue se constituindo enquanto tal, viabilizando, dessa forma os casamentos. Ao operar com regras que possibilitam ou impossibilitam a aliança matrimonial com certas categorias de pessoas, os casamentos dentro de um certo grau de consanguinidade é, portanto, permitido, mas cada conjunto social define qual será a medida desse grau de afastamento e de proximidade.

Para Hérítier todas as sociedades humanas funcionariam, portanto, a partir de um mesmo reduzido material que permite um número finito de noções típicas de rede, *enlace (bouclage)*, que significa casar *com* um parente (casamento consanguíneo) e *redobramento (redoublement)*, cujo significado é casar *como* um parente (a repetição de uma aliança consanguínea). Aliado a isso a autora lança mão do valor da diferença sexual – relação de *mesmo* sexo (A, a) e relação de sexo *oposto* (B, b), onde a notação usada por Hérítier (letras maiúsculas representam carga positiva (+) e letras minúsculas, carga negativa (-)) visa classificar valores opostos a cada uma das relações. Então,

A = consanguíneo próximo de *mesmo* sexo *redobra* (+) uma aliança anterior;
a = consanguíneo próximo de *mesmo* sexo *não pode redobrar* (-) uma aliança anterior;
B = consanguíneo próximo de sexo *oposto* *redobra* (+) uma aliança anterior;
b = consanguíneo próximo de sexo *oposto* *não pode redobrar* (-) uma aliança anterior.

Posteriormente essas relações foram alocadas em um quadro de permutações lógicas de repetição, de acordo com o sexo dos parentes em posição de aliança, de onde a autora constrói as tipologias que seguem e que estão nas bases de uma teoria unificada de aliança proposta pela autora (Viveiros de Castro, 1990:2):

Ab: regimes de troca generalizada

aB: regimes semi-complexos

AB: regimes de troca restrita (casamento bilateral) e sistemas complexos

ab: formas cognáticas

Eduardo Viveiros de Castro faz uma série de apontamentos sobre as propostas de Hérítier, notando que a autora não considera o caso patrilateral (tampouco faz menção ao método avuncular na sua análise (op.cit:56). A combinação ab, por sua vez, não poderia existir por definição, pois se não há repetição alguma de aliança (uma rede acíclica, composta somente por relações de filiação), não se trata de um sistema de parentesco. As críticas do autor seguem em relação à combinação AB, em que o sentido das alianças não é determinado pela diferença sexual – visto que mesmo e sexo e sexo oposto redobram – pois, afirma Viveiros de Castro, ela traz de volta o problema da distinção entre sistemas elementares (de troca restrita) e sistemas complexos (Silva, 2012:169; 2014:16). Sobre a combinação aB, “se a definição “consanguíneo próximo” for restringida a laços entre gerações consecutivas, descreve a troca patrilateral: um homem se casa como sua tia paterna e uma mulher, como seu tio materno, em contexto patrilinear, ou um homem se casa como sua mãe e uma mulher como o seu pai, em contexto matrilinear. Se, no entanto, a definição de “consanguíneo próximo” for restringida a laços horizontais (entre pessoas de mesma geração), aB corresponderia a uma estrutura multibilateral, com troca de irmãos e dispersão das alianças de germanos do mesmo sexo. Apenas a união das duas definições de “parente próximo” (consecutiva e isogeracional), aB corresponderia a uma estrutura semicomplexa” (idem, 2014:16).

Viveiros de Castro implode de vez a distinção proposta por Lévi-Strauss entre sistema elementar, semi-complexo e complexo, pois não esgotariam a variação dos princípios de redobramento representados pelas combinações AB, Ab e aB propostas por Hérítier. Seu argumento é baseado na incidência etnograficamente observada das três combinações tanto em sistemas elementares, quanto complexos e semi-complexos. Sugere, por seu turno, que “a troca é um fenômeno irreduzivelmente complexo, no sentido que os estudos de parentesco deram a tal noção”. (Viveiros de Castro, 1990:84, apud Silva, 2012:170).

O fenômeno do reencadeamento de alianças das redes matrimoniais empíricas, ou seja, o casamento entre pessoas já ligadas por relações de afinidade foi observado e proposto no início da década de 1970 nos trabalhos de Verdier, Jolas e Zonabend (1970). O fenômeno do redobramento de alianças proposto por Hérítier anos mais

tarde seria um caso particular do reencadeamento de alianças. Posteriormente outros trabalhos foram dedicados à observação do reencadeamento de alianças, seja entre consanguíneos, seja entre afins⁴³:

SOBRE A PESSOA MANOKI

As questões relativas ao parentesco foram o ponto de partida para a reflexão feita por Lévi-Strauss sobre a dicotomia entre Natureza e Cultura, cuja passagem de um estado ao outro teve na proibição do incesto a sua dobradiça. A definição de um horizonte endogâmico a partir do qual estão as concepções nativas que delineiam as possibilidades e impossibilidades matrimônias, alocam tal dicotomia em diferentes lugares.

Há no contexto ameríndio amazônico um amplo debate sobre o estatuto da natureza e o lugar que ela ocupa nos coletivos humanos, sobre o qual Eduardo Viveiros de Castro sintetizou e fez importantes contribuições. Neste campo, no que diz respeito às relações implicadas no parentesco, há uma divergência no pensamento ameríndio e ocidental de conceber as relações consanguíneas – relacionadas à identidade, à igualdade – e as afinais – relacionadas à alteridade, à diferença. O pensamento ocidental concebe como *dadas* as relações consanguíneas e são essas as relações que funcionam como contraponto às outras – as relativas à afinidade – que são *socialmente construídas*. Na contramão do ocidente, o pensamento ameríndio inverte esses domínios. As relações consanguíneas é que são da ordem do que é *construído*, ao passo que a afinidade potencial é o *dado*, na medida em que a construção do parentesco implica na construção da própria consanguinidade. O que há no mundo ameríndio, sugere Viveiros de Castro, é um fundo virtual de relações de afinidade. A diferença é o que existe em toda a parte, em maior ou menor intensidade, sendo então a vida *proporcionada* e *condicionada* por ela. A identidade, por sua vez, não existe em absoluto e só ocorre quando vão sendo extraídas porções de afinidade da própria afinidade, extração essa uma condição necessária para a existência da vida.

⁴³ Para saber mais sobre o desenvolvimento dos conceitos e teorias dos fenômenos da rede empírica de alianças matrimoniais ver Silva, 2012.

(2002:422). Sob estas condições, as relações de inimizade e de guerra – o outro, o inimigo – constituem-se como algo inerente a este mundo dominado pelas relações com todo o tipo de alteridade, justamente por representarem expressões-limite da diferença. Este debate tem estreita relação com as considerações acerca da pessoa manoki (e mĩky, até onde alcança o meu conhecimento) e a construção do parentesco.

A pessoa Manoki é composta da matéria corpórea e da alma (*paloci*, termo usado pelos Manoki e *pjao'u*, também traduzido como sombra por Monserrat & Amarante, 2011), já presente na pessoa desde o momento da gestação (*mĩtohu*). Embora concebidos juntos, na morte eles seguem destinos diferentes. A percepção da alma acontece em alguns momentos, sempre prenunciados por um som – de choro incessante, que veremos a seguir, do trovão no tempo da seca, do passarinho noturno e invisível que sai de cima da casa do futuro doente e potencial morto cantando *tititititi...* São sons que marcam a ruptura com a vida e anunciam o perigo que se aproxima, que culmina com a saída da alma daquele corpo. Mas se a alma escapa, o canto da cabacinha, entoado por um velho ou conhecedor desse método de cura é uma maneira de fazer com que ela volte para o corpo de uma criança. Banhos de infusões de ervas e benzimentos são outros modos de fazer a criança acalmar e não chorar, evitando o susto que precipita a saída da alma. Em casos de doenças, os pais de uma criança solicitam que um velho trate dela com ervas que variam de acordo com o problema observado.

A gestação de um bebê exige de seus genitores certos cuidados. O pai, em particular, não deve sair longe para caçar ou pescar; a gravidez da mulher confere azar ao caçador, e seu marido em um dia de fracasso na caça será logo questionado sobre uma possível gravidez de sua mulher, que explicaria sua má sorte. A mulher, por seu turno, também deve evitar algumas práticas e alimentos (não deve usar machado na roça para quebrar raízes como a silveira, planta leiteira, e o sapé, que é considerada perigosa). Apesar dos cuidados, segue suas atividades cotidianas – cuida dos outros filhos e amamenta o menor, se o tiver, até que nasça o novo rebento, vai na roça se tiver uma, coleta frutos, vai à cidade para as compras do mês, cozinha e lava roupa –

até quando o seu corpo não mais permitir, próximo ao tempo do parto (*apamy*; *apa* = parir, nascer; e/ou *puku* = tirar, sair).

Conta Elizabeth Rondon Amarante, missionária que vive desde 1979 entre os M̃ky, ter presenciado inúmeras vezes, ainda quando viviam todos em uma casa comunal, a evocação, por parte dos pais, dos espíritos dos antepassados mortos para que acompanhassem e protegessem a criança que estava no ventre materno⁴⁴:

“Foi em janeiro de 1980: De madrugada, o pai, ainda deitado na rede começou uma longa fala da qual se percebiam palavras esparsas: criança, alegria, nascimento alegre. Essas frases eram repetidas várias vezes, e também a mãe gestante, nessa mesma noite entoou uma longa ladainha chorosa, em que, um tanto ofegante, repetia incansavelmente as mesmas palavras: alegre, feliz, forte. E, logo, seguiu-se o choro ritual em que, fazendo memória dos antepassados, invocou os parentes falecidos, aqueles que moram na “casa de cima”, na casa de Nahi, o grande Espírito, para que acompanhem e protejam a criança em gestação” (Amarante, 2003:4).

E continua sua narrativa sobre um parto ocorrido em 1983:

“Logo às primeiras contrações, a mãe da gestante, veio preparar o local: Varreu a casa, colocou a rede da mulher em posição paralela a uma das paredes da casa, espalhou terra virgem no chão. Cavou também dois buracos perto da rede: um para a mulher urinar ou sentar-se após o parto enquanto houvesse sangramento, e outro para enterrar a placenta. O marido estava deitado na rede ao lado, mas quando as dores se intensificaram, ele assumiu seu papel específico de fazer a massagem na mulher. Ela colocou-se de cócoras, segurando-se na rede a suas costas e apoiada nos joelhos do marido. Este, por detrás da rede, massageava a mulher, ajudando-a a cada nova contração (...) A criança está também acompanhada por toda a comunidade, mulheres e crianças, esperando o momento em que a criança vai pular fora da placenta (...) No caso de demora no parto, vão buscar a planta “karexa” para

⁴⁴ Não saberia informar se entre os M̃ky esse ritual acontece atualmente nas diversas casas, ou entre os Manoki. Penso que entre os últimos os pedidos de proteção são feitos durante os oferecimentos de alimentos aos vizinhos-espíritos.

apressar e facilitar o parto. O sumo dessa planta é passado na barriga da mulher: deve ter efeito de descontrair e relaxar (...) A mãe ficou então sentada no chão, o pai fez ainda um pouco de massagem até que a placenta foi expulsa. A própria mãe verificou se a placenta tinha saído inteira e a criança ficou ali, deitadinha, recebendo ainda por um bom tempo o sangue da placenta. Era um menino e todos se interessaram em verificar o sexo (...) ninguém podia se aproximar daquele local, ninguém a não ser a mãe tinha o direito de tocar na criança. Então, a jovem mãe recebeu do marido uma taquarinha previamente preparada e com ela cortou o cordão e amarrou com um fio de algodão fiado por ela mesma (mesmo tendo tesouras hoje em dia, o cordão umbilical é sempre cortado com taquara ou um pedaço de talo de palha de inajá). Com toda a tranquilidade, a mãe enterrou a placenta no buraco ao lado. Foi então que o pai se aproximou com uma cabaça de ervas do mato. A mulher se lavou, lavou os seios, tomou a criança nos braços e, também com essas ervas em infusão em água fria, deu o 1º banho no recém-nascido” (id.:5).

Adalberto de Holanda Pereira descreveu alguns acontecimentos que envolviam o momento do parto entre os Manoki, muito semelhantes aos apresentados por Amarante entre os Mÿky. Segundo os seus relatos, o pai ficava atrás da mulher e a ajudava a empurrar o ventre para ajudar a criança a nascer. O recém-nascido, então, escorregava do ventre de sua mãe até o chão de terra previamente renovada, de onde era retirado e limpo para só depois ser entregue à mãe. O cordão umbilical da criança costumava ser cortado pelo pai ou por uma outra mulher (cuja relação com a parturiente ele não identifica). Todos os restos de placenta (*njãpa*, *njãpakanã*) e de sangue eram enterrados em um buraco profundo no chão, para que nenhum animal conseguisse alcançá-los. Caso isso acontecesse, a criança poderia morrer (Pereira, 1985:99). O contato com o sangue, tanto o menstrual como o do parto, deve ser evitado, pois o seu cheiro, quando expelido pela parturiente, é um chamariz dos bichos papa-cadáveres, como o *ajnan* ou outros bichos que os rondam. O bebê e os pais, todos contagiados pelo cheiro do sangue, devem, então, obedecer a uma série de cuidados.

O mito “O nascimento de uma criança”, também relatado pelo Pe. Adalberto Holanda Pereira (*id.*), conta sobre essa relação perigosa, em que os futuros pais devem

obedecer a uma série de restrições alimentares e evitar algumas atitudes. A narrativa mítica conta que uma mulher estava para ter sua criança e seu marido, pensando que o parto não seria naquele dia, saiu para pegar mel no mato. Assim que ele deixou a aldeia o bebê nasceu. Cortaram o cordão umbilical do recém-nascido e o enterraram junto com a placenta em um buraco bem fundo dentro da casa, para nenhum animal cavoucar, arrancar e comer. Já no mato, o homem foi perseguido por algumas criaturas que tinham a intenção de matá-lo. Quando chegou em casa viu a criança e percebeu que tudo isso que tinha passado se devia ao fato dele estar com o cheiro da mulher, que teve a criança.

A participação e o comprometimento da família, sobretudo do casal genitor, é fundamental para a boa formação e para a saúde do bebê e para a produção de pessoas propriamente humanas. Atualmente a presença da mãe da parturiente e do genitor não são mais comuns entre os Manoki no momento do parto, em razão da maior parte das mulheres terem seus filhos assistidas por médicos e enfermeiras da Casa de Saúde do Índio (Casai) na cidade de Brasnorte, assim como muitas mulheres mĩky. Contudo, quando o parto é feito na aldeia, há a preocupação em enterrar a placenta e o sangue vertido.

Os primeiros meses de vida da criança (o termo para esta fase é *wapajamãsi*; *wapa* = cuidar; *jamãsi* = pequenininho) exigem cuidados especiais dos genitores. Quando ainda bem pequenas as crianças são extremamente vulneráveis aos perigos que as rondam, e não são à toa os pedidos de proteção feitas pelos pais do bebê, ainda na gestação, aos espíritos ancestrais escutados por Elizabeth Amarante entre os Mĩky. O período que sucede o parto deve ser de muita atenção, pois a criança ainda está suscetível à atração de diversos bichos tendo em vista que ela ainda não foi transformada em uma pessoa, em um semelhante. Até que completem um mês os pais devem ter cuidados redobrados para que não tenham dores e adoeçam. As ações dos genitores refratam diretamente nos corpos das crianças, portanto a alimentação deve ser restrita e não pode ser dividida com outras pessoas (nem as sobras do alimento dos pais podem ser dadas ao cachorro, sob o risco do bebê adoecer), tampouco o uso dos utensílios de cozinha (prato, copo e talheres) podem ser compartilhados entre eles ou com outras pessoas. Diversos cuidados devem ser tomados para evitar qualquer tipo de mal estar na criança, que provoque choros

excessivos, dores e desassossego que podem “assustar” a criança, possibilitando a captura de sua alma por parte de algum bicho. O choro insistente do bebê é a causa e o sintoma de que algo assim aconteceu ou está para acontecer. No primeiro mês de vida obedecem, idealmente, uma série de cuidados alimentares e nas ações cotidianas. A traíra é um peixe a ser evitado pelos genitores, pois seu hábito de regurgitar provoca arroto no bebê. Também não devem se alimentar de carne de animais que fuçam o chão ou que bicam, como papagaio, tatu, cotia, pois podem fazer sangrar o umbigo da criança. Suas redes não podem ser amarradas com nós apertados para evitar que cause dor e a criança comece a gemer. O pai não deve andar ou fazer muito esforço para que o cansaço não passe para a criança, especialmente nos primeiros dez dias de vida, e a mãe deve, entre outras coisas, evitar torcer a roupa para não “trancar” a urina do bebê e evitar lavar fralda no córrego para não dar dor de barriga na criança. Ainda segundo Amarante, a criança m̃yky costumava ser banhada com infusões de ervas diversas vezes ao dia para o seu perfeito desenvolvimento: “durante a manhã, por volta de meio-dia, à tardinha e de madrugada” (op.cit:6). Os banhos de infusão de ervas no recém-nascido são práticas que não observei entre os Manoki, que afirmam, contudo, levar as crianças para serem benzidas na cidade ou, a depender do caso, com o atual benzedor manoki.

A relação entre a placenta, o corpo e a alma da pessoa se insere no escopo do valor da afinidade potencial amazônica. Dada desde a gestação, a alma, assim como a placenta que se forma, são aspectos destacáveis da matéria corpórea e formadores da pessoa Manoki. O enterramento da placenta, além de impedir a atração de bichos, é necessário para a própria sobrevivência do corpo. Chamada entre os Manoki mais velhos de “companheiro” da pessoa, a placenta é concebida como um “duplo do recém-nascido, uma espécie de gêmeo natimorto, ou o Outro não-humano da criança” (Gow, 1997; Karadimas, 1997, *apud* Viveiros de Castro, 2002:442). A identidade completa é, contudo, impossível entre as populações ameríndias, e as soluções dadas para o excesso de semelhança – como a germanidade ou a gemelaridade – passam pela desconstrução da igualdade. O vocabulário de parentesco na língua Irantxe, por exemplo, diferencia irmãos, que seriam demasiadamente semelhantes entre si, com os termos relacionais *jaknã/piknã*, irmão mais novo/irmã(o) mais velha(o) e *kákanã/pyknã*, irmã mais velha irmã(o) mais nova(o) na língua iranxe. “A alma, como a

placenta”, sugere Eduardo Viveiros de Castro, “assim como a gemelaridade minimamente múltipla, está inequivocamente inscrita no polo outro-afim do diagrama amazônico” (op.cit:443). Dentro desse escopo, observam-se os distintos movimentos que o corpo e a placenta tomam no espaço e no tempo: a placenta deve ser enterrada e apodrecer justamente para que o corpo cresça e se desenvolva. A alma, por sua vez, quando se dissocia do corpo e não retorna, erra no tempo e no espaço se não sobe à casa de Nahí, ou ao céu, como traduzem. O corpo humano, sozinho e vazio é, então, enterrado e perece com o passar do tempo.

A convivência dos genitores na mesma casa durante os primeiros meses de vida, assim como todos os cuidados pré e pós-parto são de fundamental importância para a segurança, para a boa saúde da criança e para a fabricação de identidades por meio do assemelhamento corporal, que constitui o processo de fabricação do parentesco. (Coelho de Souza, 2004:26). A criança manoki (e mÿky) quando nasce, é um ser ainda afim, desprovido de parentes, uma vez que as identificações substanciais são consequências de relações sociais. Ao receber os cuidados parentais, um nome próprio e começar a participar da vida social do grupo, um campo maior de semelhança é aberto. Ela vai sendo transformada em parente, pois a afinidade é retirada da relação, mas não por completo – o assemelhamento não implica em igualdade –, pois a falta total de afinidade só ocorre na morte, quando se dá também a morte do parentesco, que precisa da alteridade para se constituir. Na morte, todos são desprovidos de diferenças e, dessa forma, a constituição do parentesco perde a sua razão de ser. No processo de construção do parentesco um resquício de afinidade sempre permanece, inclusive em todas as relações de consanguinidade, mesmo onde não há nenhum casamento. Ninguém é igual a ninguém no mundo dos vivos.

A afinidade tem sua redução pelo (e ao) casamento, como afirma Viveiros de Castro (op.cit:423), e o campo da consanguinidade é, então, produzido entre o casal. Na gestação o processo de despotencialização da afinidade do futuro bebê tem início. Os Manoki e os Mÿky afirmam que eles entendem tudo e seguem as conversas das mães quando ainda estão no ventre. Padre Moura chamou a atenção para esse fato quando, em 1960, comenta que um homem manoki (vivo ainda hoje) testemunhou que “êle próprio seguia as narrativas e lendas da mãe, assim como todos os Münkü” (1960:8).

Fora do corpo materno, o recém-nascido necessita que esse processo seja continuado, que os perigos da afinidade sejam afastados, dando lugar a um campo de proximidade pelo contínuo processo de consanguinização e assemelhamento corporal dos genitores, que já foram assemelhados e consanguinizados eles mesmos pelo casamento.

Se a mãe tem um filho com outro homem que não aquele que vive em sua casa, a criança sofrerá os males provocados pela situação, por ser criada por um homem com quem a criança não tem relação de identidade desde a concepção. Uma criança “ajudada” sofre muito durante a primeira fase da vida com choros, dores, incômodos e doenças constantes, que deixam-na em uma posição de maior risco de morte – voltando-se à afinidade por excelência. O uso do vocábulo ‘pai’ em referência ao marido da mãe (e não genitor) não impede que a criança nos seus primeiros meses de vida sofra com o fato de ser “ajudada”. As relações sociais que produzem a relação entre pai e filho com o pai de criação continuam durante toda a vida da criança.

Eventuais problemas que as crianças manoki e mÿky sofrem nessa época são atribuídas a falhas de conduta, como a mesquinharia, e negligência dos genitores na execução da couvade e no trato com a criança. Certa ocasião ouvi entre os Manoki a explicação para a morte de um bebê de aproximadamente um ano de idade. Seu pai, que tinha uma posição de liderança na aldeia, havia feito coisas que a comunidade reprovava e estava sendo acusado de mesquinharia. Sua má conduta teria atraído um campo maléfico – e alguém que se sentiu desagradado pode ter mandado fazer um trabalho para ele – que recaiu sobre o seu bebê, que faleceu. Outras explicações foram dadas, assim como essa, na forma dos fuxicos que correm nos quintais das casas, mas sempre relacionadas a uma má conduta de uma pessoa próxima. Elizabeth Amarante relata uma situação entre os Mÿky em que o pai foi responsabilizado por algo que consideraram um problema no nascimento de seu filho, que saiu do ventre materno empelcado, ou seja, envolto pela membrana amniótica não rompida no trabalho de parto. Por muitos dias o pai não pôde tocar em um objeto que tivesse sido usado por outras crianças e precisou usar folhas nas mãos para não encostar diretamente em nada. Em casos em que deveria estar de repouso e saiu para caçar ou jogar bola, os objetos usados por ele tiveram que passar por um processo de purificação. A água usada na lavagem dos objetos foi vertida sobre uma pedra incandescente sob a rede

para que o vapor produzido envolvesse a criança e eliminasse os potenciais perigos provocados pela transgressão do pai (op.cit:7).

Mais uma vez observa-se que o erro humano – o não cumprimento das regras de conduta – é o responsável por abrir brechas às agressões dos bichos que colocam em risco a vida das pessoas.

Se pudermos pensar em termos gradativos, como sugere Eduardo Viveiros de Castro, a criança manoki ainda tem uma grande parcela de afinidade, que aos poucos vai sendo retirada por meio de processos sociais, como a nomeação e os rituais de iniciação. Uma pessoa na idade adulta, casada e com filhos, por sua vez, representa o ideal humano, e a velhice é acompanhada por características paradoxais. Ao mesmo tempo que é o momento em que se tem as habilidades e a sabedoria em toda a sua potencialidade, no que se refere às questões relacionadas aos seres que habitam o cosmos e à realização efetiva de rituais, ou seja, são pessoas plenamente capazes de controlar e manipular o acesso destes espíritos ao grupo, é também o momento em que o ideal humano se degenera. Os velhos idealmente diminuem o seu envolvimento social e, juntamente às mulheres (que sangram) e crianças (em desenvolvimento permanente até a plena maturidade), são mais vulneráveis com relação às ações predadoras, pois estão se afastando das atividades sociais produtoras da consanguinidade. Contudo, as condições econômicas dos velhos manoki os colocam atualmente em outra situação social. Com o benefício que recebem da Previdência Social, são eles frequentemente que sustentam parcial ou integralmente as famílias de seus filhos e eventualmente adotam um(a) neto(a) para criar e para ajudá-los nas atividades cotidianas. Os que têm condições físicas continuam fazendo roça e, diga-se de passagem, foram os únicos que jamais pararam de fazê-la. Os velhos homens viúvos com frequência são ajudados por uma neta que cozinha e cuida da louça e das roupas para eles.

SOBRE A ONOMÁSTICA MANOKI E MỸKY

Logo que entraram em contato com os missionários jesuítas, em 1947, os Manoki receberam deles nomes em português, parte deles de religiosos membros da

missão, como Alonso, Inácio, Domitila, de maneira que pudessem ser mais facilmente registrados na memória dos missionários, diferenciando aqueles que eram homônimos. Os Tupỹ (ou Tupxi, como veremos a seguir) Manoel Maria e Maurício passaram a ser reconhecidos pelos religiosos e nos textos produzidos por eles por seus ‘nomes de branco’. Maurício Tupxi, mais novo, ainda trabalhou muito com os missionários nas décadas seguintes, aproximadamente entre 1960 e 1970, no “amansamento” dos índios bravos da região (Rikbaktsa, Enawene-Nawe e Mỹky). Após um primeiro grupo de missionários mais rígidos e de cunho civilizador, nesse período estava à frente da missão jesuítica um grupo mais progressista da igreja católica. As estratégias nominativas também sofreram algumas mudanças e os nomes indígenas passaram a aparecer em primeiro plano nos textos e registros diários produzidos pelos missionários. Os Mỹky, que foram localizados no início dos anos 1970, não receberam nomes de branco.

Ainda nas décadas de 1950 e 1960 em diante, quando se instalaram nas missões e aconteceram os primeiros casamentos, o que era, inicialmente uma estratégia para organizar a confusão dos missionários passou a ser incorporada nas nomeações nativas, e os Manoki passaram, eles mesmos, a dar aos seus próprios filhos nomes próprios ‘de branco’, seguidos de um nome nativo. Entre as décadas de 1970 e 1980 os registros oficiais também passaram a identificá-los com uma espécie de sobrenome étnico, ao acrescentar no fim o termo Irantxe, substituído atualmente por Manoki entre os mais novos nascidos. De maneira geral os nomes manoki, representados pelo exemplo abaixo, seguiram a fórmula:

$$\{[\text{nome de branco} + (\text{nome indígena})] + \text{etnia}\} = \text{Manoel Kanũxi Irantxe}$$

Os documentos históricos existentes sobre este povo apresentam os diferentes registros dos processos de nomeação. Um mesmo nome indígena grafado de diversas maneiras, um nome de branco acompanhado de um nome indígena, um nome indígena masculino usado como um sobrenome familiar, o nome étnico como sobrenome de pessoas de um mesmo coletivo social, como veremos a seguir,

expressam uma série de obliquidades nas maneiras de nominar que enrigecem as modalidades da oralidade.

Para fazer a passagem entre os modos oficiais de nomeação tal como incorporados pelos Manoki será necessária uma rotação de perspectiva, menos preocupada com o registro oficial de nomeação também usado por eles, e mais focado em observar os esquemas próprios nativos. A partir deles será possível observar não apenas os processos de assimilação do registro oficial e da linguagem escrita pelos Manoki, mas também o que os nomes, as formas de nomeação e as obliquidades produzidas neste processo dizem sobre a vida social de maneira mais abrangente. Para tanto, desdobrarei dois temas, o primeiro é sobre a relação entre o sentido dos nomes e duas narrativas míticas, o segundo diz respeito ao acervo de nomes nativos produzido e transmitido mesmo com a incorporação do registro oficial. Tendo em vista estas considerações sobre a construção e a lógica própria ao acervo de nomes nativos, construído de forma transversal entre o registro oficial e a ordem do mito, desdobro, ao fim, algumas implicações para uma leitura em sua relevância para o tema abrangente do parentesco.

1. Narrativas míticas e origem dos nomes

Grande parte dos nomes manoki e m̃yky têm origem em narrativas míticas, em que animais – peixes e abelhas, sobretudo – perdem seus nomes para os humanos – que já se apresentavam potencialmente enquanto tais, como se observa nos eventos da narrativa e, a partir de então, as diferenciações interespecíficas têm lugar. O primeiro mito, contado alhures (Bueno, 2008) e reproduzido abaixo, narra a saga de um casal que concebeu uma criança antes do casamento e não tinha nomes para dar para a criança:

M7. Os nomes e os peixes

Em uma aldeia um rapaz vivia mexendo com uma moça, sem que seus pais soubessem. Quando ela ficou reclusa após a primeira menstruação, o

rapaz, por um buraco na palha, continuou se encontrando com ela às escondidas até que ela ficou grávida.

Após irem buscar mandioca brava na roça, a tia da moça [MZ], imaginou que o sangramento da sobrinha já teria cessado e foi tirá-la da casa para que a ajudasse a descascar mandioca. A tia viu que a barriga dela estava muito grande, faltando poucas semanas para o nascimento da criança e pensou que um rapaz devia estar entregando carne de caça aos pais da menina como pagamento, e que não dividiam com ela. Contou a novidade para a mãe da moça, que ficou surpresa e afirmou não ter recebido porção de carne de rapaz algum.

O pai da moça ficou sabendo da confusão pela sua mulher e, no dia seguinte, foi conversar com o pai do rapaz e exigir o pagamento pelo ocorrido. O pai do moço, também surpreso, se recusou a pagar o outro homem com algo de valor, dando a ele apenas ferramentas velhas. Ofendido, o pai da moça ameaçava-o com suas criações bravas – um gambazinho vermelho e depois uma onça – até que recebeu todas as boas ferramentas que o outro possuía.

O pai do rapaz conversou com seu filho e disse que ele teria que ficar com a menina grávida e sustentá-la. Os pais da moça, por sua vez, ficaram muito bravos e envergonhados e foram embora da aldeia com sua outra filha, não sem antes alertá-los de que não queriam que seus nomes fossem dados ao bebê.

No caminho passaram pela aldeia dos peixes num rio e contaram sua história, pedindo que eles não dessem os nomes do casal quando a filha passasse por lá para procurá-los. Seguiram a caminhada e encontraram uma lagoa bonita, e resolveram morar perto dela.

O pai do rapaz, muito zangado por ter perdido suas ferramentas, mandou que o casal fosse embora dizendo que podiam ter pedido o casamento deles para as famílias. Ao saírem de sua aldeia, caminharam e chegaram também à aldeia dos peixes, e depois de contar sua história, falaram que teriam que colocar o próprio nome à criança. Foi então que um peixe falou: ‘se for menino pode colocar o meu nome, *Nápulí*, é bonito’, disse o matrinxã. Ou *Napoku*, disse a traíra. Outras sugestões foram dadas por

diferentes pessoas-peixes: ‘*Tupi*’ disse um, ‘*Waraculí*’, disse a piava. A piava-de-cabeça-vermelha sugeriu o seu, *Mākakolí*, e *Tamūxi*, o lambari lembrou o seu. ‘Se for mulher, *Yurulú* (pacu), *Atusi* (acará)’. Quando a criança nasceu era um menino, a quem chamaram *Napoku*. Colocaram-no em uma lagoinha para que crescesse depressa.

Já rapaz e conhecendo a história desde a barriga de sua mãe, ele quis se vingar do avô materno e todos foram atrás dele e da avó. Quando os encontraram, porém eles já estavam com saudades e receberam bem a família toda, e passaram todos a viver juntos. O avô, observado pelo neto, fez pólvora com quenquém amassado e seco e, com umas taquarinhas do brejo emendadas, fez uma espingarda⁴⁵.

A primeira narrativa (M7), além da origem dos nomes vindos dos peixes, informa-nos sobre práticas do resguardo menstrual feminino e da troca matrimonial, e introduz a relação com as ferramentas dos brancos, geradora de desentendimentos, e as armas de fogo. Passemos por cada uma delas.

A narrativa começa apresentando dois problemas: o primeiro é a prática sexual da menina, ainda muito nova – não tinha tido ainda a menarca. A passagem das meninas para uma nova fase da vida, marcada pela menarca e que a habilita para o casamento no futuro, não é enfatizada publicamente, como acontece entre os meninos, que passam pela experiência de ver os vizinhos-espíritos pela primeira vez. Costumava-se deixá-las reclusas em suas próprias casas ou em uma casinha construída especialmente para isso até que o sangramento cessasse, sob os cuidados de sua mãe e de suas tias maternas (MZ) – a quem também se referiam pelo termo equivalente a mãe (*mjiu’u*). Elas se encarregavam de manter as outras pessoas afastadas e de levar os alimentos que podiam ser ingeridos pela menina, que excluía todo tipo de carne. Entre os Mÿky essa prática acontecia pelo menos até o início dos anos 2000, como conta Pauli. A rede da menina era amarrada no canto mais escuro da sua casa, longe da vista e da interação com a vida do restante da comunidade. Ninguém podia falar

⁴⁵ Versão narrada por Luiz Tamūxi na aldeia Cravari (2007). A primeira parte (sobre a saída dos pais) foi extraída da versão encontrada em Pereira, 1985:57, de onde também foram retirados os nomes das espécies dos peixes apresentadas nas tabelas que seguem.

com ela, que conversava apenas com sua mãe em voz baixa. Nesse período a menina recebia as instruções que preparavam-na para o casamento, como os tabus que deveria observar nas próximas menstruações, gravidez, parto e os cuidados de cada acontecimento (op.cit:225). Entre os Manoki, a mulher mais velha entre eles afirma não ter passado por resguardo, embora tenha dito que ele existia quando era menina. Não tive informações sobre um tipo de alimentação ou resguardo da menarca, ou de qualquer outra prática relevante atualmente.

O segundo problema apresentado na narrativa diz respeito à entrada do rapaz escondido na casinha onde a menina estava reclusa, desobedecendo todas as prescrições e cuidados que devem ser tomados nessa época. No limite, todos foram colocados em perigo contagiados pelo sangue menstrual, e não foram seguidas as práticas que antecedem o casamento e possibilitam a construção de alianças entre as duas famílias. O problema gerou conflitos entre consanguíneos e entre afins. Entre os próprios consanguíneos, aconteceu de duas maneiras diferentes. Inicialmente pela confusão gerada com as duas irmãs, pois que a tia da menina pensou estar sendo enganada pela própria irmã e pelo cunhado, que não repartiam os alimentos dados em pagamento pela sobrinha com ela. A segunda, ainda entre consanguíneos, culminou na saída dos pais da moça da aldeia e da expulsão do jovem casal por parte do pai do rapaz, além da proibição de usar o nome dos avós para nomear o bebê, produzir-lhes um xará, como veremos a seguir. Entre os afins que, ao invés de ensaiarem uma aproximação proporcionada pelo casamento de seus filhos, cujo pagamento pela noiva seria a medida correta, a relação se mostrou assimétrica e o desfecho hostil. O pai da moça é lesado por ter sido enganado e perder sua filha sem algo de valor em troca. O pai do rapaz que inicialmente se mostra mesquinho, perde tudo o que tem ao ser ameaçado pelo poder do primeiro, que cria bichos perigosos. O perigo da afinidade potencial, representado pelos animais bravos usados como ameaça, vence as relações domesticadas (porém nunca estáveis) pela atualização da afinidade. As relações de troca entre os afins foram mal sucedidas e todos – ao menos inicialmente – saíram perdendo.

Por último, observa-se a relação dos pais – da moça e do rapaz – com artigos tipicamente introduzidos pelos brancos: ferramentas, arma de fogo e pólvora. O pai do rapaz, que tinha ferramentas, é destituído de sua posse. O erro do filho saiu caro para

ele, que se viu sem nada de valor e, muito zangado, mandou-os embora. O outro pai, o da moça, levou consigo as ferramentas do outro e construiu sua própria arma de fogo. Embora a posse desse tipo de artigo os coloque a todos em um lugar potencialmente mais próximo ao dos brancos, faltava-lhes um arsenal de nomes possíveis. Vejamos a narrativa seguinte sobre a aquisição dos nomes das abelhas.

M8. Os nomes e as abelhas

No começo, quando abelha era gente, não havia nomes para as crianças em uma aldeia. Quando um homem foi tirar mel, escutou um barulho e perguntou quem o estava fazendo. Era o mambucão, pai de Kamunu e Kamu(l)⁴⁶u. O homem logo pensou que estes seriam bons nomes para meninas. O mambucão convidou o homem para pegar mel na aldeia em que era chefe, onde todos os homens-abelha estavam jogando bola de cabeça e fazendo festa. Na procura por outros nomes, o homem perguntou para o iraxim como este se chamava. Seu nome era Wātulu. A mesma pergunta foi feita para o manduri, dono da chicha mais gostosa, que respondeu que seu nome era Kanūxi. O manduri-preto, dono de outra chicha muito saborosa chamava-se Kawyxi. O homem ficou satisfeito com os novos nomes que levaria para sua aldeia, dois femininos – Kamu(l)u e Kamunu – e dois de meninos – Kanūxi e Kawyxi. Então o homem se despediu do mambucão, que lhe encheu uma cabaça de chicha, pegou um beiju e uma bola de massa de mandioca, além de três tipos diferentes de mel; colocou tudo dentro de um xire e deu para que o homem levasse. Pediu, no entanto, que o homem não olhasse o que havia dentro do xire, que não ficasse sentado no caminho. Mas este ficou muito cansado durante a volta para sua aldeia. Ficou sentado e olhou. A massa virou cera, o beiju virou polvilho e a chicha virou abelha, assim como todos os moradores da aldeia do mambucão⁴⁷.

⁴⁶ Refere-se à diferença dialetal da língua Iranxe (que reproduz o som de 'l') e o Mÿky, co-dialeto da língua Iranxe (que não reproduz o som de 'l').

⁴⁷ Versão narrada por Luiz Tamūxi na aldeia Cravari (2007).

Observa-se nesta narrativa que, justamente ao pegar os nomes das abelhas e cometer um erro crucial, os humanos potenciais afastam-se dela, que são potencialmente menos gente – logo viram espécies animais (peixes em um caso e abelhas no outro), destituídos de nomes. As potências se atualizam e as diferenças, entre aqueles que deram/perderam seus nomes se tornam perenes. Os nomes pertencem agora aos que continuaram humanos e já não podem mais voltar aos seus antigos donos.

2. O acervo de nomes entre os Manoki (e Mÿky) e suas inflexões

Como visto acima, grande parte dos nomes que circulam entre os Manoki e os Mÿky (muitos em comum) foram adquiridos dos peixes e das abelhas (M7e M8). Há outros de origem animal, como Tapurá, associado ao lobo-guará e outros cuja origem eles desconhecem – por vezes dizem ser nomes de aldeias.

Como se pode observar nas tabelas abaixo, há entre os Manoki e os Mÿky, um número restrito de nomes nativos, femininos e masculinos, que circulam entre eles⁴⁸. Suas variações e inflexões apresentadas nas tabelas abaixo, foram agrupadas em grupos de nomes de um total de 626 pessoas nomeadas. Destes, são observados 27 nomes femininos distribuídos entre 327 mulheres, e 42 nomes masculinos para 326 homens e 8 mulheres.

A listagem apresenta formas diversas usadas para um mesmo nome, seja em razão das diferentes grafias, estritamente ou ainda por conta de diferenças dialetais ou de pronúncia/sotaque (relacionadas nas linhas), seja por uma questão de inflexão do nome, que apresenta diferentes formas diminutivas, vocativas ou referenciais (relacionadas nas colunas). A todas essas possibilidades relacionadas na ordem vertical (nas colunas), chamo variantes.

⁴⁸ A antropóloga Gisela Pauli constatou em seu corpus genealógico composto de 102 indivíduos (que inclui mortos e exclui os Manoki que viviam ou tiveram filhos entre os Mÿky), a existência de 56 diferentes nomes entre os Mÿky, dos quais 22 eram femininos e 34 eram masculinos (1999:290).

2.1. Nomes femininos

Var. Infl.	Grafia				Signif.	Espécie/ Família
V.1 V. 2	Atusi Atuu	Atuci			<i>Palu/Paasi</i> Acará; Maria da toca	<i>Cichlidae</i>
V.1 V. 2	Jaapatasi Jaapatau	Jalapoitaci Jalapatalu	Jalapoitasi			
V.1 V. 2	Jeimusi Jemulu	Jemiunsi Jemuu	Jemyusi Nemulu	Yemiuntsi		
V.1 V. 2	Juruci Jurulu	Jurusi Juruu			<i>Kalapy</i> Pacu	<i>Caracídeo</i>
	Jurukaatau					
	Kaau					
V.1 V. 2	Kamaimpa Kamaimpasi	Kamapa				
	Kamtinuwy					
	Kamembia					
	Kamulu	Kamuu			Espécie de abelha	
V.1 V. 2	Kamunu Kamuntsi	Kamuniu Kamuntsi	Camunu Kamusi	Kamutsi	<i>Alitai</i> Mombuca	<i>Trigona</i> <i>capitata</i>
	Kanuu					
	Kaparautu					
V.1 V. 2	Kapatau Kapojtasi	Kapoitalu				
	Karauku					
	Kojayru					
	Koparauku					
	Kuialiru					
V.1 V. 2	Kutiru Kutitsi	Kutyru Kutitxi			Periquito	
V.1 V. 2	Maninu Manitsi	Manynu Manity	Manytsi			
V.1 V. 2 V.3 V. 4	Marikananu Marikianansi Marikau Marikiaci	Marikaneni Marikianasi Marikialu Marikiasi	Marikjananu Marikianentsi Marikjalu Marikjasi	Marikyanajtsi Marikyanasi	<i>Anôxi</i> Pacuzinho	
	Njakyruru Njasyru	Njankiru				
V.1	Njakalu	Naakalu	Njakau		Nome de aldeia	

V. 2	Njankaci	Njankasi					
V.1	Naacy	Naasi	Nanci	Nansi	Njasi		
V.2	Nialu	Njau					
	Njawayruku						
	Paatau	Palatalu					
	Panakusi						
	Sakau						
	Takarauku						
V.1	Tipiu	Typju				João Pinto;	<i>Icterus</i>
V. 2	Tipiuci	Tipiusi	Tipyusi			Corrupião	<i>croconotus</i>
V. 3	Tipiulu	Tipulu	Tipuu				

TABELA 6: NOMES FEMININOS MANOKI E M'YKY

2.2. Nomes masculinos

Var. Infl.	Grafia					Significado	Espécie/ Família
	Aawa	Alawa	Auwa			Piúva	
	Arai	Araxi					
	Capunxi	Kapayxi	Kapuinx	Kapunxi	Kapuxi	Kapynxi	
V.1	Irawaxi						
V. 2	Irawali						
V.1	Jaluka					Nome de aldeia	
V. 2	Jalukaxi						
V. 3	Jaukai	Jaukairi	Jalukali				
	Jamaixi	Jamāxi	Jamoexi				
V.1	Jamali						
V. 2	Janāxi						
V. 3	Janāi	Janāli					
	Jaowy						
V.1	Jola					<i>Jolasitsi</i>	<i>Monocirrhus polyacanthus</i>
V. 2	Jolasi					Peixe-folha	
	Jony						
	Kaioli	Kajaowi	Kajoli	Kayoli	Kayoly	Abelha preta	
	Kamaiki	Kamajki	Kamaki	Kamaky	Kamoeke	Abelha que mora no cupim	
	Kamanowy	Kamanoxi	Kamanoy				
V.1	Kanunxi	Kamunxi		Kanūxi		<i>Myptaūsi/</i> <i>MypTamūxi</i> <i>Manduri/</i> Lambari-do-rabo-vermelho	Melipona; marginata
V. 2	Kanuli						Caracídeo
V. 3	Tamūxi						
V. 4	Tamuli	Tamuly					
	Kawynxi					Manduri-preto	
	Kiwiuxi	Kiwixi	Kiwuxi			Nome de aldeia	
	Kujey						
	Kuxiwiru						
	Mākakoxi					Pintado	<i>Pseudoplatystoma;</i> <i>coruscans</i>
V.1	Mampuxi	Mampuche				<i>Mia</i>	<i>Brycon sp.</i>
V. 2	Mampuli					Matrinxã	
V. 3	Napui	Napuli					
	Materasi						
	Matixi						
	Matĩ'y	Mantiy				Cutia	

V.1	Mimnã	Minã		
V. 2	Minai	Minasi		
V.1	Napioku	Napoko	Napoku	Traíra
V. 2	Napjokuwy			
V. 3	Napotsi			
V.1	Paluxi			
V. 2	Paluli	Pawuy		
	Salawatala			
	Tapaasi			Borboletinha do tempo seco
	Tapau			
V.1	Tapura			Apura Lobo do campo/cerrado/ Lobo-guará
V. 2	Tapurasi			
	Terawata			
V.1	Tupxi			Zananguenza
V. 2	Tupy			
	Uhkjamu	Uhukjamu		
	Ujakuxi	Waiacuxi	Waiakuxi Wajakuli Wajakuxi	
	Ujepai	Ujepali		
V.1	Ulimna	Uwimna	Uwymna	Alijta Acarapeba
V. 2	Ulipyasi			
	Umena			
	Wajakota			
	Wajana			
	Wakasi			
V.1	Waracuxi	Warakuxy	Wayakuxi	Piava
V. 2	Warakuli			
	Watu			Iraxim
	Xaioxi			
	Xajuwy			
	Xina			
V.1	Xinuxi	Xynuxi		Nome de aldeia
V. 2	Xinui	Xinuli		

TABELA 7: NOMES MASCULINOS MANOKI E M'YKY

Se olhadas as tabelas onomásticas no seu sentido horizontal, percebe-se a proliferação de grafias a que um único nome foi submetido. Mas além das múltiplas grafias produzidas por um embaralhamento proposto pela semelhança fonética, há a grafia do nome de acordo com o dialeto mÿky, que não reproduz o som do fonema /l/, e a grafia do mesmo nome no dialeto (língua) iranxe, que reproduz o 'l'. Assim, o nome feminino Tipuu, falado pelos Mÿky, corresponde à Tipulu entre os Manoki. Tipiulu e outras correspondem a possíveis grafias. Mas ao serem registrados, todos eles se transformaram em nomes distintos.

Ao observar a coluna das variantes e inflexões nota-se a existência de outros nomes semelhantes que, com o registro escrito também se tornaram singulares. Na oralidade, contudo, eram designados a uma mesma pessoa. Tupxi, Tupÿ, para manter um exemplo anteriormente anunciado, e Tupẽ são todas variações de um mesmo nome, mas acionados em situações específicas. Tupxi é empregado quando a pessoa assim denominada está ausente, Tupÿ quando ela está presente e Tupẽ é a inflexão vocativa do nome próprio. Os dois primeiros passaram a corresponder a nomes de pessoas distintas, ao passo que o Tupẽ não consta em nenhum registro oficial. Os velhos manoki falantes da língua, no entanto, podem usar as diferentes inflexões, assim como o fazem, eventualmente, ao falar de Manoel Maria Tupÿ, por vezes chamado de Tupxi. Tamũ, Tamuli e Tamũxi seguem a mesma lógica. Uma última observação sobre as inflexões dos nomes próprios diz respeito aos usos no diminutivo, que também foram registrados como nomes distintos. Embora não tenha informações dos usos, assim como o caso explicitado acima, foi-me explicado que os sufixos *-si*, *-lu*, *-tsi* e *-ru*, de Atusi e Atulu, Kutitsi e Kutiru, são diferentes maneiras de representar o nome em sua forma diminutiva.

A fixidez e o uso de cada uma das inflexões como um nome próprio são temas que se tornam mais interessantes se considerarmos algumas consequências na produção dos sentidos promovidas por essas transformações e a relevância do nome (e da nomenclatura) entre eles.

Certa vez um senhor Manoki mostrou-se muito preocupado em me dizer o seu nome “correto”, embora tivesse acabado de me dizer que Tamũli e Tamũxi eram a mesma coisa, ou melhor, poderiam ser usados para a mesma pessoa. Mas no seu documento oficial, ficou registrado apenas um termo: Tamũxi. E no contexto daquela

conversa afirmou que então o seu nome passou a ser Tamũxi e ter apenas um era mais adequado, pois evitaria possíveis confusões no mundo da oficialidade dos brancos, que ele bem conhece.

Em alguns casos o uso do nome indígena paterno foi usado como uma espécie de sobrenome que todos os filhos de um casal – fossem eles homens ou mulheres receberam – daí a incidência dos oito nomes masculinos para mulheres. Em outras famílias repetiu-se o nome da mãe como um sobrenome para as filhas e o do pai para os filhos. A conjugação dos nomes – o uso do nome indígena com a identificação de um nome a uma única pessoa e a formação de um grupo familiar pela identidade onomástica – produziu outros sentidos, relacionados com as maneiras pelas quais as pessoas eram e são nomeadas entre os Manoki e qual o sentido a nomeação tem e teve entre eles.

A proposição de uma identidade onomástica é observada de maneiras distintas – além dos ‘nomes de índio’ recebidos tal qual o fazem os Mĩky (veremos adiante). Pode ser feita por derivação do nome do pai ou da mãe, ou o uso de uma mesma letra inicial ou terminação para os nomes dos filhos, mudando ou não de acordo com o gênero, ou ainda o uso do nome indígena do pai e/ou da mãe como sobrenome familiar, como vimos acima. O uso do nome indígena como uma identidade familiar parece ter sido mais comum entre os anos 1980 e 1990. Atualmente os nomes ‘de branco’ não repetem o de religiosos ou de pessoas da família próxima ou distante. São denominações singulares que podem derivar – e o são com frequência – dos nomes dos genitores e acrescidos de um nome indígena. A identificação étnica na composição do nome próprio passou de Irantxe a Manoki, quando usada.

3. As práticas nominativas e a produção de xarás

Vimos ao longo desse capítulo que as relações que o casamento ativa têm fundamental importância na produção do parentesco entre os Manoki (e os Mĩky). A nomeação, a terminologia de parentesco, as memórias compartilhadas e o tratamento interpessoal se somam às características substanciais da formação de um corpo humano parente. Sob esta perspectiva, Elizabeth Rondon transcreve um trecho

de seu caderno de campo em que relata a dificuldade de nomear uma criança m̃yky recém-nascida que apresentava uma imperfeição, trazendo dúvidas sobre a sua condição de gente humana:

“No caso dos My)ky (sic), constatamos em 8 de julho de 1988, a dificuldade em dar um nome ao recém-nascido, pelo fato de ter nascido com lábio leporino, o que significava não ser perfeito, não ser ainda totalmente gente. Aliás, só se menciona o nome da criança depois do seu nascimento” (op.cit:7).

O tema das práticas nominativas entre os M̃yky também chamou a atenção da missionária Elizabeth Amarante, cujas hipóteses apresentam algumas convergências com o material manoki. Segundo a missionária, os nomes, que são revelados apenas após o nascimento, não eram usados no tratamento interpessoal no cotidiano da aldeia, pois este seria baseado nas terminologias de parentesco vocativas e referenciais (op.cit:7). Não saberia dizer se atualmente os M̃yky tratam uns aos outros da maneira descrita por ela, mas entre os Manoki, além dos termos vocativos de parentesco, verifiquei a existência de nomes na forma vocativa, como vimos acima.

Os Manoki – e os M̃yky, ainda segundo Amarante – contam que a escolha dos nomes das crianças é de responsabilidade dos pais. Os mais velhos contam que, de maneira geral, o nome masculino era definido pelo pai e o feminino ficava sob responsabilidade da mãe, mas não havia uma regra rígida para a nomeação, pois os nomes podiam também ser sugeridos pelos avós patri e matrilaterais da criança. O velho manoki Luiz Tamũxi conta como o seu nome foi escolhido e, mais tarde, dado a outra criança:

“Minha mãe mesmo, meu pai mesmo [podia escolher nome]. Ele fala assim: ‘agora eu vou dar nome de meu irmão’. Aí meu pai que colocou nome meu do meu xará. ‘Esse meu irmão Tamũxi, ele não tem nome [xará]. Eu vou colocar Tamũxi’. Minha mãe falou também: ‘tá bom, vamos colocar esse mesmo’. Tudo é assim que coloca, mãe e pai”.

“M̃yky tem xará meu. Inocência de Isabel, filho deles. Ele que colocou lá no M̃yky. Descansou mulher dele e conversaram lá: ‘eu vou colocar nome de meu cunhado. Ele é Tamũxi, não tem Tamũxi.

Companheiro dele. Vou colocar esse Tamũxi’. Aí colocou. Quando veio, falou pra mim: ‘pois é, eu coloquei seu nome’. Aí falei: ‘tá bom’” (Luiz Tamũxi, aldeia Cravari, 2012).

As falas do velho Luiz, além de dizerem quem escolheu o seu nome – o seu pai, em concordância com sua mãe – falam da repetição do nome, da criação de uma relação entre xarás (*jéwai*: xará do homem; *jéwau*: xará da mulher). Dessa maneira são repetidos nomes de pessoas da família do pai e/ou da mãe, vivas ou mortas, sobretudo do mesmo sibling deles (G+1), com exceção ao nome dos próprios genitores, ou do sibling dos avós bilaterais (G+2), incluindo os nomes deles como possibilidades.

A partir das informações do velho Alonso Irawali, ele próprio xará do irmão do seu pai, apresento uma pequena lista, para uma melhor visualização das possibilidades, com os nomes de seus filhos e aqueles de quem são xarás. Vale sublinhar que Alonso teve um primeiro casamento com uma mulher manoki, com quem teve dois filhos, e mais tarde casou-se com sua atual esposa, de origem Rikbaktsa, com quem teve mais sete. Portanto, parece não ser por acaso que os nomes são todos relacionados à família do próprio Alonso. Aqui apresento apenas aqueles cujos xarás foram reconhecidos:

Nome	Parente	Geração
Janãxi	FFF	G+3
Wajakuxi	FF	G+2
Kamunu	FM	G+2
Tipjusi	FMZD	G+1
Marikjanãsi	FZ	G+1
Naãsi	FMBD	G+1

TABELA 8: FILHOS DE ALONSO IRAWALI E SEUS XARÁS

O tema da repetição onomástica e produção de xarás também chamou a atenção de Pauli. Em caráter experimental ela apresenta uma hipótese sobre as preferências de repetição onomástica. Observa que entre o gênero masculino há uma maior incidência de repetir o nome do irmão da mãe (MB, G+1), ao passo que entre as mulheres a maior parte dos casos é relacionado à mãe da mãe (MM, G+2). Essas

escolhas são explicadas, segundo ela, por duas razões complementares: tendo em vista a regra de residência pós-marital uxorilocal, as mulheres quando casam permanecem na casa de sua mãe, que por sua vez, também se manteve na casa materna. A repetição do nome feminino na casa gera, entre as mulheres xarás um estreitamento das relações dentro do grupo consanguíneo da casa. Entre os homens as coisas se passam de maneira diferente. O casamento preferencial, como veremos a seguir, é expressado pela terminologia de parentesco, entre primos cruzados bilaterais, cujos pais são irmãos de sexo oposto, reais ou classificatórios. Receber o nome do irmão de sua mãe, seria uma maneira de aproximar afins potenciais ao proporcionar uma relação especial com aquele que poderá vir a ser seu sogro e com quem irá morar após o casamento. Essa ênfase dada na relação entre um rapaz e o irmão de sua mãe (MB) se dá, segundo a antropóloga, por uma preferência pelo casamento de uma moça com seu primo patrilateral (FZS). Essa relação seria explicitada também, além da relação entre xarás, pela terminologia de parentesco, em que o pai usaria o mesmo termo – *átinã* – para sua filha e para o filho de sua irmã (ZS), o que configuraria a preferência.

Essa hipótese desenvolvida por Pauli apresenta, ao meu ver, dois problemas. O primeiro deles, de ordem formal, estaria no fato de a antropóloga não considerar que a preferência dada pelo ponto de vista do pai da noiva é o oposto do ponto de vista da mãe do noivo, ou seja, o que é o casamento entre seu filho e a filha de sua irmã (ZD) é, para sua irmã, o casamento de sua filha com o filho de seu irmão (BS). Outro problema é da ordem dos dados. Sua pesquisa de campo levantou que o termo *átinã* é usado pelo pai em referência à sua filha e ao filho de sua irmã (ZS). Em minha pesquisa entre os Manoki foi-me dito que os termos, embora parecidos, são diferentes: *átinã* e *atiknã*, filha e filho da irmã, respectivamente.

Os mais velhos, tanto entre os Manoki quanto entre os Mÿky, quando solicitados ou se são próximos dos pais que deverão nomear um filho, procuram sugerir nomes de pouca circulação ou que não existe mais entre eles, mantendo em suas memórias a existência de nomes e de parentes que já morreram, como esta última fala de Tamüxi sobre a criação de um xará de seu pai:

“Kamãjki, não sei se foi Moisés. Falei pro compadre Vito [pai de Moisés]: ‘ó, compadre, meu pai [falecido] é Kamãjki e aqui não tem

Kamãjki'. Aí compadre falou: 'ah, tá. Eu vou colocar esse'. Aí ele colocou. Eu que falei pra ele" (Luiz Tamũxi, aldeia Cravari, 2012).

Da mesma forma em que as pessoas são unidas umas às outras com base no nascimento e no casamento, a repetição dos nomes – não a de qualquer nome, um Tamũxi qualquer, mas daquela pessoa específica – 'meu cunhado', o 'irmão de meu pai' – que leva esse nome – acaba por estabelecer relações entre pessoas que são de diferentes gerações e entre pais e filhos – nomeadores (ainda que não de seus próprios nomes) e nomeados. Os mais velhos afirmam que costumava-se oferecer um presente ao xará mais novo, que poderia ser um arquinho, no caso dos *jéwai*, um pente para as *jéwau* ou mesmo um sabonete, presente que Luiz Tamũxi disse ter dado ao seu pequeno xará mĩky. Atualmente, contudo, a prática de presentear o xará parece não acontecer mais entre os Manoki, e a repetição dos nomes atende muitas vezes a preocupação, por parte dos mais velhos, em fazer voltar ao estoque onomástico de possibilidades alguns nomes que correm o risco de desaparecer, e com eles as pessoas que os carregaram.

Capítulo 5

Sistema terminológico e rede genealógica de parentesco

A LÍNGUA INDÍGENA E A LÍNGUA DOS BRANCOS

A vida dos poucos sobreviventes Manoki entre os missionários, sobretudo os jesuítas, foi marcada por uma transformação radical dos seus modos de vida. Como visto nos capítulos anteriores, a mudança da maioria das pessoas para a missão foi paulatina e marcada pelo trânsito constante entre as aldeias e postos missionários. A partir de 1953, após um novo ataque dos Tapayuna e em meio a uma crise populacional devido às epidemias de gripe coreana, a mudança para Utariti foi acelerada e se tornou mais permanente.

Na missão, sobretudo com os jesuítas, os Manoki conviviam com outros moradores, indígenas e não indígenas, e foram separados de acordo com o gênero e a idade. As crianças passaram a viver no internato da missão, onde aprenderam a ler e escrever na língua portuguesa e trabalhavam para os padres e para as irmãs – ajudavam na cozinha e na limpeza, faziam horta, buscavam água, entre outras atividades. Meninos e meninas tinham horários diferentes para as refeições e para o banho e raramente conviviam. Os jovens e adultos solteiros ficavam em alojamentos separados, também separados pelo gênero, e os casados tinham a sua própria casa. desempenhavam diversos serviços cotidianos, que incluíam trabalho na roça, produção de alimentos, confecção de roupas, criação de animais, construção e manutenção das instalações, entre outros. Os Manoki trabalhavam com os missionários durante toda a semana e aos domingos podiam ter seus filhos com eles.

Todos – homens, mulheres, jovens e crianças – foram batizados⁴⁹ e proibidos de falar sua própria língua. Os casamentos interétnicos foram encorajados e celebrados pelos padres, mesmo com aqueles considerados inimigos (como os Rikbaktsa, por exemplo).

Os espaços de transmissão de conhecimentos foram reduzidos ao seu mínimo. As memórias familiares, as diversas narrativas míticas e não míticas, as experiências e conhecimentos adquiridos e transmitidos na convivência e vivência do cotidiano e a transmissão da língua se tornaram episódicas – aos domingos, quando se encontravam.

Os (atuais) velhos Manoki afirmam que pensavam que não sobreviveriam às sucessivas mortes causadas por doenças e por ataques dos Tapayuna quando decidiram viver entre os missionários. Eram poucos e chegaram a pensar que o modo de vida que tinham havia acabado. Deviam aprender a vida dos brancos com os padres e com as freiras, falar português, dirigir caminhão e ir atrás de trabalho. Ser civilizado. Alguns trabalharam como pedreiro e caminhoneiro em outras cidades e estados, incluindo passagens por São Paulo e Rio de Janeiro. Outros viveram do trabalho na terra como seringueiros. Esta foi a atividade à qual quase todos os homens se dedicavam quando voltaram a viver na região onde estão atualmente.

A língua portuguesa, neste contexto, adquiriu maior prestígio, em relação à língua indígena, que pouco falavam entre eles na missão. As famílias foram viver espalhadas – trabalhando em diferentes cidades, em Utiariti e nas fazendas de posse da missão jesuítica, como a Frei Manoel em Diamantino. Não havia, portanto, muitos espaços de troca entre os então adultos falantes da língua Iranxe. Os homens viam os vizinhos-espíritos quando visitavam as famílias que permaneceram na aldeia. Não houve espaço para as meninas mais novas aprenderem as falas para conversar com os espíritos, ou para os meninos serem adequadamente iniciados, quando finalmente podem ver os vizinhos.

A proibição da língua na missão e os casamentos interétnicos foram fatores que contribuíram para que a língua indígena perdesse espaço e o português se tornasse a língua de comunicação entre eles. Mas essas razões exógenas não devem ser a única

⁴⁹ Os primeiros batizados de adultos foram realizados logo que os Manoki foram viver entre os missionários e entre aqueles que estavam no leito de morte. Não raro o batizado era seguido da extrema-unção, conforme os registros dos missionários.

para explicar a perda – ou quase – da língua. Atualmente são poucos, e sobretudo os velhos, os falantes da língua Iranxe. São pessoas que nasceram antes da década de 1950, portanto antes da ida maciça à missão, e alguns poucos que nasceram até a década de 1960. A maior parte das pessoas dessa geração não é falante, embora alguns entendam a língua (em diferentes níveis, desde uma boa compreensão até o entendimento de algumas conversas por seu conteúdo geral), mas não se comunicam na língua indígena.

Embora boa parte dos casamentos celebrados nos primeiros anos da missão tenha sido de manokis e parceiros de outras populações indígenas, entre os quais a língua franca era a portuguesa, havia também famílias compostas apenas por manokis vivendo entre os missionários – as poucas mulheres sobreviventes casaram, em sua maioria, com homens do próprio coletivo. Entre eles também a língua irantxe passou a ser secundária em relação à portuguesa. O não uso da língua irantxe não se deveu apenas a impedimentos impostos pelos padres e aos casamentos interétnicos, mas parece ter sido uma escolha deliberada por parte daqueles que chegaram crianças ou jovens e cresceram entre os missionários.

O linguista Norman Denison (1977) desenvolveu a ideia de “suicídio linguístico” para casos como estes, em que os falantes da língua deixam de transmiti-la a seus filhos e netos por escolha própria. A língua, portanto, não sofre alterações estruturais ao longo do tempo pela adoção de uma segunda língua que se torna a principal, mas ela é quase integralmente substituída por esta outra língua. É como se a língua não fosse morrendo aos poucos, mas sim que os seus falantes, deliberadamente, cometessem um “suicídio linguístico”. As razões para esta escolha são diversas, mas passam por uma avaliação da conjuntura e fatores externos e internos se conjugam para que isso aconteça. Os pesquisadores David Beck e Yvonne Lam (2009) observaram o fenômeno em um grupo de Sierra Norte de Puebla, no México, falante do Totonac. A interrupção da transmissão da língua não se deveu exclusivamente a fatores externos, como uma proibição governamental ou religiosa, por exemplo, mas foi voluntária. O Totonac era então visto como uma língua inferior em relação ao espanhol, cujos falantes desta última diziam ser apenas um dialeto, pois não tinha sequer uma gramática. A falta de prestígio somada à conjuntura socioeconômica foi um incentivo para que os pais de crianças pequenas deixassem de ensinar a elas o Totonac, como

primeira língua, e conversassem com elas apenas em espanhol. Assim seus filhos teriam mais oportunidades de trabalho (muitos estavam indo às cidades com a queda do preço do café, atividade a qual se dedicavam) e não sofreriam preconceitos por não serem falantes da língua de maior prestígio. Anos mais tarde, no entanto, muitos lamentam não saberem a língua nativa e não poderem transmiti-las aos seus filhos.

Esse movimento parece ser semelhante ao que passaram os Manoki. Se num primeiro momento eles foram impedidos pelos missionários de falar a língua Iranxe, num segundo eles deliberadamente deixaram de falar com os seus filhos e netos. O lugar para a língua Irantxe era restrito, se dava no encontro de adultos e nas visitas que faziam aos remanescentes na aldeia. Entenderam que para os seus filhos seria mais importante falar a língua portuguesa, pois logo estariam trabalhando com os brancos civilizados e teriam que ter habilidades para isso, o que de fato aconteceu. Contudo, o que imaginavam não se deu por completo. As famílias deixaram de viver isoladas, em terras dos missionários, e voltaram a morar juntas em uma aldeia após alguns anos de vida dispersa. Uma senhora manoki que viveu com seus pais (ambos Manoki) e irmãos na fazenda Frei Manoel disse que apenas quando foi viver na aldeia com as outras famílias que os pais e outros adultos começaram a contar a história recente pela qual tinham passado, as narrativas míticas e sobre os modos de vida de antes da missão. Sobre a língua, ela disse que entre eles os pais conversavam em Iranxe, mas com os filhos, em português. Apenas dois de seus irmãos são falantes da língua indígena e os demais entendem algumas coisas ou mesmo nada.

A extinção da língua não é imediata e pode não ser completa ou irreversível, ainda que essa última possibilidade seja remota. A língua Irantxe ainda é falada pelas mesmas pessoas de outrora (estão todos na geração G+2, dos avôs e avós, ou ainda mais ascendente) e, embora haja atualmente um movimento de valorização da cultura e de aulas da língua indígena na escola, são raríssimos os jovens falantes do idioma⁵⁰.

Veremos a seguir de que maneira essas mudanças linguísticas são apresentadas no vocabulário de parentesco adotado pelos mais velhos e pelos mais jovens manoki e a possibilidade de pensá-las como variantes possíveis dentro de um sistema de

⁵⁰ Conheço apenas dois rapazes que aprenderam por vontade própria com os seus respectivos avôs. Um deles está estudando em Cuiabá, onde faz faculdade, e o outro voltou a morar na sua aldeia após uma temporada em Brasnorte, onde fez curso de auxiliar de enfermagem. Pretende cursar faculdade.

transformações estruturais, visto que toda mudança no sistema de parentesco pode revelar as possibilidades lógicas e não somente as questões condicionadas pela contingência.

VOCABULÁRIO DE PARENTESCO MANOKI (LÍNGUA IRANTXE)⁵¹

O sistema terminológico de parentesco⁵² manoki sugere um regime de aliança do tipo dravidiano. As bases deste sistema terminológico foram oferecidas por Louis Dumont a partir do seu trabalho sobre a Índia do Sul e trazidas para o contexto cognático amazônico, onde sofreu algumas mudanças.

Neste sistema terminológico as classificações das relações são estabelecidas de acordo com os parâmetros de cruzamento, geração, idade e sexo nas cinco gerações consideradas (G+2, G+1, G0, G-1 e G-2, sendo, G0 a de Ego⁵³). Nas três gerações mediais (G+1, G0 e G-1) é feita uma distinção entre dois tipos de parentes, os afins e os consanguíneos. Nas gerações extremas (G+2 e G-2) verifica-se uma homogeneização dessa polarização, não havendo distinção terminológica entre os membros pertencentes a elas, exceto quando diferenciam os gêneros feminino e masculino. Na geração de ego (G0) verifica-se a distinção entre os parentes considerados consanguíneos daqueles afins e também a diferenciação de gênero dentro do sibling (a unidade composta pelo grupo de germanos, os irmãos reais e classificatórios de uma pessoa).

Na paisagem amazônica, a oposição afinidade/consanguinidade é, com frequência, sobredeterminada por um gradiente de distanciamento genealógico e/ou residencial que introduz distinções em relação ao dravidiano clássico (observado por Dumont) e cria uma espécie de ternarismo potencial – paralelos, cruzados e afins –,

⁵¹ Procurou-se manter a escrita ortográfica empregada por R. Monserrat, 2010.

⁵² Adoto a notação inglesa para as posições genealógicas de parentesco traçadas a partir de uma determinada pessoa (ego): M (mother, mãe), F (father, pai), Z (sister, irmã), B (brother, irmão), W (wife, esposa), H (husband, marido), D (daughter, filha), S (son, filho), Ch (children, filhos sem distinção de gênero), y (younger, mais novo/a), e (elder, mais velho/a). A leitura das posições de parentesco é feita da direita para a esquerda (ex. FM lê-se mother's father, mãe do pai). Os símbolos de feminino e masculino (♀/♂) são também utilizados para definir o gênero do ego implicado na relação de parentesco em questão (ex. ZS♀ lê-se o filho da irmã de uma mulher – ego feminino).

⁵³ Posição de referência a partir da qual será traçada uma relação de parentesco qualquer.

observa Viveiros de Castro (1993). O autor ainda afirma que as morfologias sociais amazônicas não operam segundo uma lógica diametral e equistatutária das categorias de afinidade e consanguinidade, como o dravidiano de Dumont. No contexto amazônico, a lógica de relação entre essa oposição é concêntrica e hierárquica. No plano local, o campo da afinidade é englobado pela consanguinidade. Já no global os consanguíneos são circunscritos por categorias progressivamente menos consanguíneas, até serem englobados pela afinidade no extremo do campo social, lugar dos inimigos, da alteridade por excelência.

O contraste entre parentes consanguíneos e afins, a espinha dorsal do sistema, corresponde à oposição genealógica paralelo/cruzado, em relação a um dado ego, que se reproduz a cada geração. A relação de aliança ou de consanguinidade é transmitida à geração seguinte, conforme o cálculo de cruzamento abaixo:

G+2	=		≠	
G+1	=	≠	=	≠
G0	//	X	X	//

TABELA 9: CRUZAMENTO DRAVIDIANO

Se na G+2 não há diferença de sexo (=), seus descendentes na G+1, se forem também de mesmo sexo (=), produzirão parentes paralelos (//) na G0. Se os descendentes na G+1 forem de sexos opostos (≠), produzirão parentes cruzados (X) na G0. Caso os germanos da G+2 sejam de sexos opostos (≠), seus descendentes na G+1, se forem de mesmo sexo (=) produzirão parentes cruzados (X) na G0 ou, se forem de sexo diferente (≠) na G+1, produzirão parentes paralelos (//) na G0.

Vejamos o vocabulário de parentesco na língua Iranxe organizado na grade dravidiana, em que ficam claras as posições de afinidade e consanguinidade. Em primeiro lugar apresento os termos referenciais e, separados por uma barra (/), os vocativos:

Mulher		Homem		
G + 2	<i>Pátuknã/Maknã</i>		<i>Maknã/Makẽ</i>	
	<i>Naknã/Naktã</i> (FZ, MBW, HM-♀) (FZ, MBW, WM ♂)	<i>Mju'u/Mãlẽ;</i> <i>maẽ</i>	<i>Jã; majã; malã/</i> <i>Arejã; aretã</i>	<i>Koknã/Kokẽ</i> (MB, FZH, HF-♀) (MB, FZH, WF-♂)
G 0	<i>Kaknã</i> (FZD, MBD, BW-♀) <i>Námãli/Ỹtamã</i> (W) <i>Malinã</i> (FZD, MBD, BW-♂)	<i>Kákanã;</i> <i>mypyy;</i> <i>kjapy/Kákẽ</i>	<i>Jaknã; kjapy/</i> <i>Jakẽ</i>	<i>Narimnã</i> (FZS, MBS, ZH-♀) <i>Naripu/Ỹtamã</i> (H) <i>Kunanã/</i> <i>Kunã/kunẽ</i> (FZS, MBS, ZH-♂)
		<i>Pyknã</i>		
G - 1	<i>Mátuknã</i> (BD, SW-♀) <i>Átuknã</i> (ZD, SW-♂)	<i>Njakexuku</i> (D, ZD-♀) <i>Átinã/Átẽ</i> (D, BD-♂)	<i>Junã</i> (S, ZS-♀) <i>Onã</i> (S, BS-♂)	<i>Matiknã/</i> <i>Mátirẽ</i> (BS, DH-♀) <i>Átiknã/Átitã</i> (ZS, DH-♂)
	<i>Sétuknã/Sétiã</i>		<i>Sétinã/Setẽ</i>	
G - 2				
Afim		Consanguíneo	Afim	

TABELA 10: VOCABULÁRIO DE PARENTESCO MANOKI (LÍNGUA IRANXE) NA GRADE DRAVIDIANA

Em trabalho anterior (op.cit) observei que quando escutava os velhos manoki narrarem seus mitos em português, usavam frequentemente as categorias ‘titio’ e ‘titia’ de uma maneira diferente que usam ‘tio’ e ‘tia’. Usavam estes últimos em referência aos irmãos e irmãs do pai e da mãe, respectivamente (FB e MZ). ‘Titio’ e ‘titia’, entretanto, foram notados quando faziam referência a uma alteridade distante no mito (que em algumas narrativas aparecia como ‘cunhado’ ou ‘cunhada’) e, mais

tarde, às posições genealógicas de MB e FZ, traduzidos como *koknã* e *naknã*, respectivamente. Marcavam, portanto, a diferenciação que fazem entre pessoas consideradas consanguíneas ('tio' = FB e 'tia' = MZ) daquelas consideradas afins ('titio' = MB e 'titia' = FZ).

A diferenciação entre os parentes próximos de mesma geração da mãe e do pai (FB, MZ, MB, FZ) entre tio/tia, titio, titia, observável da grade terminológica dravidiana de parentesco e também no português falado pelos velhos manoki une a preferência pela união matrimonial entre pessoas distanciadas (afins) gerados por pessoas de sexo oposto e consanguíneas entre si.

Se por um lado, ao morar junto, ingerir os mesmos alimentos e trocar substâncias, o casamento proporciona que uma relação entre parentes distantes (*tymỹ*) seja transformada em parentesco próximo (*kjapxi*), a separação dos irmãos, sobretudo de gêneros diferentes, distende a proximidade criada pelos laços de germanidade, cuja formação se dá justamente pelo compartilhamento de substâncias e alimentos. Dois semelhantes seguem destinos pós-maritais distintos e produzem relações diferentes, a partir das quais o processo do parentesco – produção de parentes pela consanguinização e sua contrapartida, a afinização dos mesmos – será, novamente, iniciado, mas em outro lugar.

Os velhos manoki conversam entre eles na língua irantxe e mesmo quando usam o esquema vocabular das relações de parentesco em português, observa-se um suporte linguístico da terminologia dravidiana ao fazer as distinções de diferentes tipos de “tios” e “tias”, assim como o fazem os Mỹky na língua nativa. O que se vê no domínio da terminologia dravidiana manoki é a incorporação entre parentes cruzados e paralelos na língua portuguesa. A utilização desses termos marcam claramente uma importante diferença entre a língua portuguesa “dos brancos” e a língua portuguesa falada pelos Manoki. A contiguidade sugerida por eles ao dizer que operam atualmente sob a “lei dos brancos” é superposta pelo sistema de parentesco tradicional. Ao enfatizarem a diferença entre tios e tias cruzados e paralelos, eles imprimem uma forma própria de conceitualização da aliança matrimonial sobre o vocabulário em português. Dessa maneira, quando aproximam e consanguinizam parentes afins (MB e FZ), evitam certas alianças entre pessoas que consideram ser muito próximas.

Os velhos Manoki se valem da língua portuguesa para expressar categorias semânticas do sistema terminológico dravidiano adaptando, assim, o novo sistema vocabular aos seus interesses e valores. Nas gerações contemporâneas mais jovens, cuja língua predominante é o Português, a transformação da terminologia de parentesco segue a lógica na qual afirmam não se casar com parentes próximos, sobretudo de 1º e 2º graus. No entanto, sem o repertório linguístico, o vocabulário na língua portuguesa não marca os parentes segundo a estrutura dravidiana.

Em resumo, são observáveis três camadas no processo de transformação para a qual a terminologia das práticas matrimoniais entre os Manoki passaram nos últimos sessenta anos:

1. Os Manoki antes da missão: existência de um sistema terminológico e de um regime de aliança baseado na terminologia de parentesco de tipo dravidiana com o suporte da língua nativa.
2. Os Manoki depois da missão – os velhos contemporâneos: reprodução da lógica terminológica dravidiana com o suporte da língua portuguesa.
3. Os Manoki mais jovens (filhos e netos e bisnetos dos viventes na missão): obliteração da oposição paralelo/cruzado na língua portuguesa. Predominância de um gradiente concêntrico de distâncias sociais (próximo/distante em relação à co-residência e convivência e às trocas de substâncias).

Por um lado, esta transfiguração conceitual de uma estrutura de tipo elementar por uma de tipo que se assemelha às estruturas complexas pode sugerir um processo de ruptura de sua lógica tradicional de modulação de possibilidades e impossibilidades matrimoniais. É como se a mudança das estruturas implicasse uma mudança correlata na ordem do parentesco e da organização social. Por outro, pode-se pensar em um processo de transformação onde as possibilidades lógicas são produzidas sobre um contínuo onde se pode observar o movimento entre dois polos extremos do dravidianato concêntrico: sua superposição com a grade terminológica clássica, que diferencia parentes paralelos e cruzados, ou ainda, uma terminologia da grade concêntrica que borra a distinção entre paralelo e cruzado e privilegia o gradiente de distância.

Já havia observado alhures (op.cit) que, a despeito das diferentes trajetórias percorridas pelos coletivos Manoki e Mĩky, as práticas matrimoniais não acontecem

de acordo com o que sugere o sistema vocabular dravidiano, ou seja, os casamentos não se dão entre parentes considerados cruzados, preferencialmente. O critério importante na escolha dos parceiros passa pelo afastamento entre os possíveis cônjuges, conforme afirmam acontecer. Veremos algumas outras análises das práticas matrimoniais a seguir.

AS PRÁTICAS MATRIMONIAIS MANOKI

Contam os velhos manoki que no tempo dos antigos as famílias tinham maior participação na decisão das alianças matrimoniais do que atualmente. Não era raro um pai “entregar” sua filha ainda nova para um rapaz mais velho e trabalhador que terminava de criá-la, sustentando-a, e a desposava.

O casamento entre Maria Angélica Kamutsi e Inácio Kajoli foi assim descrito por ela:

“Esse meu esposo eu recebi porque é de outra família. Não é da minha família. É de outra aldeia. Lá eles moravam. Nós morava aqui, lá do outro lado. O nome era Matamaí, na língua (...) O meu esposo trabalhava lá. Andava. Naqueles tempos não era assim cidade, era cidadezinha de nada. Aí ele voltou. Passou um ano ele voltou. Quando chegou lá em Utiariti padre veio com ele. Daí papai encontrou com ele, porque eu já tava com onze anos, por aí. Ele era rapaz feito, ele trabalhava. Quando ele chegou papai falou assim pra ele: ‘você trabalha há muito anos, você sabe trabalhar. Você podia casar com a minha filha, ajudar eu a trabalhar junto’. Então meu esposo falou: ‘eu posso ficar com ela sim. Eu vou ficar com ela, vou trabalhar junto com o senhor’. Antes de casar nós não encontramos [não se conheciam], eu não falava nada pra ele [não usava um termo para chamá-lo]. De repente nos encontramos e meu pai falou assim [acima] pra ele. Daí quando ele foi de novo lá pra Utiariti, buscou as coisinhas dele, ele tinha, né, aí ele chegou. Arrumou minha rede aqui embaixo, baixinho. A do rapaz aqui em cima, bem aqui em cima. Daí nós ficamos assim, casamento dos Irantxe. Aí nós morava, era casa grande, né, familiagem (...) Assim nós ficamos juntos” (Maria Angélica Kamutsi, aldeia Cravari, 2007).

A fala de Maria Angélica aponta para importantes questões. A primeira delas é a possibilidade do arranjo matrimonial ser feito pelo pai de uma (ainda) menina com um (já) rapaz. Um parente distante (*tym̃*), que ela nem mesmo conhecia e que não morava na sua aldeia até então. Supõe-se, pela idade que ela estima ter à época, que ainda não tinha tido a menarca e ele, por sua vez, já era iniciado e trabalhava por conta própria. Como disse o pai dela, Inácio sabia trabalhar, poderia sustentá-la e seria um bom aliado para ele, já mais velho⁵⁴. Maria Angélica também fala de Utiariti – Inácio Kajoli trabalhava com os missionários –, mas de uma época em que eles já estavam em contato com eles, porém com uma vida ainda intensa nas aldeias, que logo seria assombrada por epidemias de gripe. Uma outra questão apontada por ela diz respeito à residência e à possibilidade de casar fora de sua aldeia. Dentro de uma mesma casa comunal havia parentes (*kjak̃*), aos quais Maria Angélica se refere como “familiagem”, mas alguns mais próximos, com quem havia interdição matrimonial (*kjapxi*), e outros mais distantes, com quem o casamento era permitido (*tym̃*). Todas essas categorias que revelam o distanciamento de parentesco podiam conjugar em diferentes lugares: dentro da casa, da aldeia, do conjunto manoki ou ainda dentro do conjunto linguístico que inclui os M̃ky.

O caso hipotético que lança mão explica como seria um casamento entre parentes próximos (*kjapxi*), neste caso dos filhos de dois irmãos de sexo oposto, criados (os pais) em uma mesma aldeia e na mesma casa. Os filhos destes, contudo, tendo em vista o ideal da residência uxorilocal e as práticas apresentadas nas narrativas acima, poderiam ter crescido na mesma casa e aldeia ou não, dependendo do destino pós-marital do pai (e da mãe, caso o ideal da uxorilocalidade não fosse efetivado).

O casamento entre filhos de irmãos de sexo oposto é, segundo a regra explicitada pelo sistema dravidiano, a modalidade preferencial, entre parentes casáveis, mas próximos. Nesse caso a união era combinada pelos irmãos quando os futuros esposos – comumente os filhos mais velhos – eram ainda crianças.

⁵⁴ Os dados que coletei estimam que a união do casal foi bem próxima ao ano da morte de Joaquim Janãxi, pai de Maria Angélica Kamutsi, registrada em 1950.

“Esses começam desde criança. Quer ver, meu filho Lourenço tem criança dele. Aí Alice tem criança dela. Então eles falavam assim: ‘essa minha filha daí vai casar com o filho do meu irmão’. Da família. Antes eles casavam. E desde criança considerava sogro, sogra [os respectivos pais] (...) Assim começava. Depois, quando o rapaz já tá feito, a menina com idade, porque o rapaz já tem juízo na cabeça, aí eles casavam. O pai colocava a rede, qualquer coisa no xire e o rapaz ia lá na casa do sogro pra ficar com a filha dele. (...) Daí chegava lá e arrumava em cima da rede da menina aí eles casavam. Daí ele trabalhava ora sogra dele, pagamento da filha dela. Matava porco do mato, caititu, aí chegava e falava pra sogra: ‘olha sogra, eu matei a caça, como casei com a filha da senhora, agora a senhora assa pra comer com os cunhados’. Pagamento da filha. Assim eles viviam. Faziam roça pra sogra. Trabalhavam pra sogra. Hoje vão fazer isso?” (id.).

Alonso Irawali, também residente da aldeia Matamaí, conta sobre o seu destino matrimonial. Quando rapaz novo gostava de Maninu, filha da irmã de seu pai (FZD) e quase se casou com ela.

“(...) Meu pai, mãe dela também, tudo fala pra mim: você deita com ela, você deita com ele, quando tá com sono, você dorme [deita na rede dele]. Ela mesma gosta comigo, deita comigo. Namorar, né? Depois que Parente Tapurá entregou”.

Tapurá (aquele que foi viver entre os Mĩky), seu irmão mais velho, se opôs à união dos dois e prometeu-a a Tamũxi, um homem kurali mais velho, viúvo, que vivia em outra aldeia. Maninu viveu pouco tempo com ele, pois ele a devolveu para sua família, pois ela lembrava muito da mãe e chorava, não queria ficar com ele. Tamũxi caçava e tirava mel para ela, que se recusava a comer e beber. Irawali, ficou muito triste com a partida de Maninu, mas quando Tamũxi a entregou de volta, ele já tinha casado com Maria Rosa Jemũlu, filha do irmão de sua mãe (MSD), que lhe foi entregue pelo pai da moça:

“Agora que meu sogro entregou finada Maria Rosa, agora eu casei. Tirar mel, matar caça, pescar, comer. Tem de mulher comer. Eu

rapaz, eu caçava sozinho, carregava machado, caçava no mato, tirava mel pra levar pra mulherzinha”.

Sua antiga namorada, como ele chama, voltou a morar com a mãe e mais tarde casou com Benedito, que vivia em outra aldeia e com quem ela passou a viver.

Maninu vivia na mesma casa de Alonso, mas era uma parente com quem poderia se casar (*tym̃*). Já Maria Rosa, com quem efetivou seu primeiro casamento, vivia na mesma aldeia, mas em outra casa. Era também uma pessoa da mesma categoria desposável. Nesse caso, contudo, ela, entregue pelo pai – assim como Maria Angélica Kamutsi o foi –, passou a viver na casa em que Alonso morava com sua família – destino distinto de Inácio Kajoli.

Embora este seja o casamento preferencial de acordo com as regras expressas pelo sistema de vocabulário dravidiano, a prática matrimonial entre primos cruzados bilaterais de primeiro grau é mínima (dez) se considerado o universo de 207 casamentos, conforme as análises computacionais mostram. Além das relações entre primos cruzados, há no corpus manoki um único casamento entre primos paralelos que, na terminologia são considerados irmãos:

Primos	Cruzamento	Nº
MBD/FZS	X	6
FZD/MBS	X	4
FBD/FBS	P	1
Total		11

TABELA 11: CASAMENTO ENTRE PRIMOS

Em boa parte isso se dá pelo fato de que há muito mais casamentos a serem realizados do que pessoas desposáveis disponíveis nessa categoria. As possibilidades de arranjos matrimoniais um pouco mais distantes são maiores.

Padre Moura relata outra combinação de aliança matrimonial, a partir de informações de Clóvis Araxi, já falecido: “A moça pede ao pai do moço a mão do futuro marido. Por própria conta o moço procura a tia da moça [MZ] e faz o seu pedido. A tia

diz ao moço: “Você casa e mata muita anta.” O moço responde: “Estou alegre e vou ajudar o pai dela!” Depois disto os dois nubentes passam a morar juntos na casa da moça. Estão casados” (1960:8).

Não tenho em minhas notas de campo dados como esse em que a tia (MZ) toma a frente nas negociações da aliança matrimonial de uma sobrinha/filha (ZD). Mas é interessante relembrar a narrativa mítica sobre o nome dos peixes, em que a tia materna protagoniza as ações em relação à sua sobrinha (ZD) que está em reclusão por conta da menarca. Maria Angélica Kamutsi afirma que quando saía o casamento, o compromisso do novo marido era com os pais da noiva, mas também com a família dela, que incluía as tias maternas, com quem frequentemente dividiam a casa.

Quando se casavam, o rapaz ia, via de regra, para a casa de seu sogro e sogra, de acordo com o padrão uxorilocal de residência. As moças permaneciam na casa de seus pais, onde seu marido passava a habitar e para os quais prestava serviços até o nascimento dos primeiros filhos, quando passavam a configurar uma família nuclear consolidada e com roça própria. Entretanto, continuava a partilhar alimentos com eles, entregando-os à mãe de sua esposa. Uma nova habitação podia ser construída para abrigar a nova família, na mesma aldeia, em outra adjacente ou mesmo mais próxima à família do rapaz.

Embora o padre Moura afirme que as famílias irantxe eram monogâmicas (1960:7), algo que parece ter sido comum mas que não mais acontece atualmente, era a existência de uma bigamia feminina temporária com um outro homem, via de regra um rapaz solteiro do grupo de germanos de seu marido. Uma vez que ele próprio arrumasse uma esposa, o acesso sexual à cunhada tinha fim. Mas enquanto isso não acontecia, permanecia na casa do casal e colocava sua rede próxima à da mulher, em sentido perpendicular à dela (a rede do marido ficava acima da rede dela, arranjadas no mesmo sentido). Esse rapaz “ajudava” o marido a fazer a criança fazendo sexo com a mulher casada e era, ele também, considerado pai caso ela engravidasse. Participava de todas as restrições próprias à couvade, tal qual o outro pai e após o nascimento da criança, caçava e pescava para ajudar no sustento dela e da mãe. Depois que se casava essa relação não mais cotidiana se esgarçava e ele não tinha mais obrigações no sustento, dedicando-se exclusivamente à sua própria família.

Em outras situações essas relações não eram, se podemos chamar assim, institucionalizadas. O fato de uma mulher casada ter relações sexuais com outros homens, embora comum, poderia gerar tensões e brigas mais ou menos intensas, podendo acarretar em mudança de aldeia, acusações de feitiçaria, brigas entre segmentos familiares ou ainda mais abrangentes, entre turmas. Havia situações em que o marido “deixava” sua esposa para o outro homem, com quem ela passava a viver.

Observa-se, entre os M̃yky, um caso de bigamia masculina, proporcionado logo após o contato entre eles e os Manoki. Trata-se, inicialmente, de um casamento monogâmico entre Tapurá, um homem viúvo manoki, e uma moça m̃yky, Paataú, que lhe foi prometida pelo pai desde o primeiro encontro. Pe. Thomaz de Aquino Lisboa (1979) faz uma descrição do ritual que teve como fim essa união: a festa, como diz, tem início à tarde, com o toque da *Yetá*, organizado por Tapurá, no pátio da aldeia. As mulheres e as crianças, a quem é interdita a visão de *Yetá*, ficam dentro das casas, com as portas de palha fechadas, onde socam milho para o preparo da chicha. Alguns homens empreendem longos discursos ritualizados. Após pouco mais de uma hora, os homens devolvem *Yetá* à sua casa, no mato, e as mulheres e as crianças saem das casas, com a chicha de milho e batata assada. Todos aparentam estar muito felizes. Pe. Thomaz nota que os homens portam um *xunã* (enfeite de cabeça) de palha e Tapurá, o noivo, um de algodão. Durante a cerimônia alguns homens m̃yky mantiveram seus arcos e flecha em punho, dentre eles o pai da noiva, que chorava (um choro ritual, carregado de falas que Lisboa não traduziu) apoiado no seu conjunto de arco e flechas. O noivo permanece em frente a ele e escuta sua fala. A noiva se aproxima deles e o futuro marido passa a chorar. O casamento está feito. De dentro de uma casa onde entra o recém-casado Tapurá, ouve-se um choro feminino, de sua, agora, sogra. Alguns homens permanecem com seus arcos e flechas em punho. As casas são encerradas novamente, com as mulheres e crianças, munidas de comida e bebida, e *Yetá* volta ao pátio, onde são iniciadas as danças. Alguns choros rituais, falas das mulheres e discursos cantados (*mahá*) interrompem o canto de *Yetá*, que prossegue até o amanhecer. A festa é encerrada após o choro de um homem manoki para uma senhora m̃yky, que o escuta, e o seu inverso (op.cit:42-44).

Pouco mais de um mês depois que passou a viver entre os M̃ky, Tapurá recebeu de seu sogro uma outra filha mais nova, Kamunu e também foi nomeado o novo *tikãta* do grupo (op.cit:45).

No período missionário muitos casais se formaram por influência dos missionários que escolhiam um jovem trabalhador e uma moça que julgavam estar na hora de casar e promoviam encontros entre eles que pouco ou nada se conheciam. Alonso Irawali e sua esposa Terezinha (Rikbaktsa) contam que os primeiros encontros entre eles foram difíceis, especialmente para ela, que ainda não pensava em se casar. Ele, que já era viúvo, levou uma garrafa de mel tirado por ele mesmo para oferecer à jovem moça. Os encontros eram semanais e duraram muito tempo, até Alonso pensar que não daria certo. Aos poucos, contudo, ela se acostumou com a ideia e o casamento foi realizado. Essas uniões tinham uma celebração religiosa e uma festa em que era feito um churrasco para todos os convidados. Os esposos passavam, então, a viver juntos em uma nova casa em Utiariti ou na fazenda dos jesuítas em Diamantino conhecida por Frei Manoel.

Atualmente os casamentos podem ocorrer entre pessoas de uma mesma aldeia ou entre aldeias e, frequentemente o casal, até que nasça o primeiro filho, vive na casa dos pais de um deles, idealmente com as filhas vivendo perto de suas mães. Mas não é raro o casamento não ser aceito inicialmente e o casal mudar para a casa da outra família até conseguir construir a sua própria casa, próxima à de seus familiares, mas independentes, cozinhando em “suas próprias panelas”, ainda que, eventualmente compartilhem a mesma cozinha. Os casamentos são oficializados após a união ser efetivada, comumente, quando o casal já tem filhos, quando o padre que os visita com alguma frequência celebra as uniões dos casais que assim desejarem.

Após o período da missão houve uma ampla troca matrimonial entre famílias, com prestações e contraprestações ocorrendo em uma única geração. Observa-se também uma maior troca entre algumas famílias que já viviam em uma mesma aldeia ou nas suas adjacências. As famílias de Alonso Irawali e de Atanásio Jolasi compõem, junto com a família de Sebastião Janãxi, a aldeia Paredão. Na década de 1980, a geração de seus filhos casou no interior da aldeia, com trocas sobretudo entre as famílias de Alonso Irawali e Atanásio Jolasi. Alonso ainda tem uma filha que casou e vive com os M̃ky e lamenta que eles não mandam nenhuma mulher em troca, “para

crescer para eles”. Um filho vive na aldeia 13 de maio, e outra filha casou com um neto de Luiz Tamüxi, da aldeia Cravari. Nesses dois casos a uxorilocalidade da aldeia prevaleceu. As outras filhas de Alonso casaram com os filhos de Atanásio e moram na mesma aldeia das duas famílias. Na família de Sebastião, suas filhas tiveram três destinos matrimoniais: aldeia Paredão, com um filho de Atanásio Jolasi, aldeia Perdiz, bem próxima à deles, com filho de José Alfredo Jalukali, e uma foi viver entre os Mÿky. Uma outra se casou com um não-indígena e voltou a viver na aldeia após um período de estudos em Brasnorte. Os filhos casados de Atanásio Jolasi permaneceram na aldeia Paredão, a mesma onde cresceram suas esposas.

A tendência atualmente é casar fora de sua própria aldeia, onde há poucas possibilidades matrimoniais, visto que procuram evitar casamentos entre parentes que consideram próximos, sobretudo os primos de primeiro grau bilaterais. A relação com os Paresi, com quem algumas famílias mantêm relações de parentesco desde a promoção de casamentos incentivados pelos missionários jesuítas, é também importante nesse tecido. Atualmente entre os jovens esse tipo de união é mais comum do que entre os Manoki e qualquer outro grupo indígena, brancos e mesmo com os Mÿky, como se pode observar abaixo.

A rede matrimonial manoki e mÿky conta com 207 uniões matrimoniais, entre pessoas já falecidas, vivas, manoki, mÿky, outros indígenas e não indígenas. Apresento na tabela abaixo os dados de permutação dos casamentos que constam no corpus manoki e mÿky.

♀/σ	MA	MY	PA	KA	NA	NI	RI	TE	CL
Manoki (MA)	103	9	13	1	2	6	2	1	
Mÿky (MY)	9	28			1	1			
Paresi (PA)	13		4				1		
Kayabi (KA)	2								
Nambikwara (NA)	2							1	
Não-indígena (NI)	1	1							
Rikbaktsa (RI)	5								
Terena (TE)	1								
Cinta-Larga (CL)	1								

Soma: 207

TABELA 12: PERMUTAÇÃO MATRIMONIAL NO CORPUS MANOKI E MÿKY

Em uma outra representação gráfica, observamos os conjuntos Manoki (verde, ao centro), Mĩky (azul escuro, à esquerda), Paresi (cor de laranja, à direita), Kayabi (vermelho, embaixo à direita), Nambikwara (branco, em cima à esquerda), Rikbaktsa (roxo, embaixo), Terena (azul, em cima), Cinta-Larga (amarelo, em cima à direita) e os não-indígenas (branco, embaixo à esquerda), representados pelos indivíduos em relações matrimoniais:

Imagem 6: Relações matrimoniais entre os coletivos indígenas (Pajek)

Conforme vimos anteriormente, os missionários tiveram grande influência ao encorajar e promover casamentos entre os Manoki e outros coletivos indígenas, e todos os que figuram no corpus atual, representados acima, com exceção a dois casamentos entre indivíduos manoki e mĩky (abaixo, pintados com cor de laranja), aconteceram após a experiência missionária. Sobre as duas alianças a que me refiro, uma ocorreu por volta de 1903 e refere-se à mãe do Vovô Xinu, sobrevivente do massacre de Tapuru, que casou com um homem Mĩky depois deste evento. O outro, estimado em 1934, é do pai do velho Maurício Tupxi, que ele disse ser Mĩky⁵⁵, com sua mãe, Manoki. Os demais ocorreram entre os anos 1973, logo após o contato com

⁵⁵ Este fato não foi confirmado pelo velho Alonso Irawali, mas mantive no corpus seguindo a informação do velho Maurício Tupxi.

os Mÿky, e 2008. As alianças com os Paresi que aparecem nas narrativas dos velhos manoki e justificam o sangue kurali não estão presentes aqui. As que apresento (pintadas de azul) foram iniciadas em 1953 e se mantêm atualmente. Noto que houve uma inversão de gênero: se na época da missão eram homens manoki que se casavam com mulheres paresi, desde a década de 1990 há uma tendência entre casamentos de mulheres manoki e homens paresi:

Nº Casm.	Marido	Esposa	Ano Casm.	Nº Casm.	Marido	Esposa	Ano Casm.
151	1684	1685	1953	200	1844	1814	1903
146	1823	1738	1954	183	1306	1852	1930
145	1206	1811	1955	176	1821	1822	1934
141	1544	1673	1956	148	1306	1344	1953
126	1249	1835	1966	118	1243	1244	1972
122	1162	1163	1970	115	1307	1107	1973
119	1082	1083	1972	114	1243	1245	1973
99	1013	1014	1982	103	1297	1296	1981
100	1586	1645	1982	93	1251	1252	1985
92	1622	1625	1985	90	1135	1136	1986
86	1674	1632	1987	71	1307	1301	1992
78	1126	1127	1990	73	1308	1309	1992
76	1226	1227	1991	55	1313	1314	1997
66	1238	1237	1994	42	1235	1111	2001
63	1072	1073	1995	41	1248	1207	2002
51	1810	1017	1999	36	1109	1108	2003
45	1833	1174	2000	32	1048	1112	2004
50	1642	1236	2000	19	1280	1191	2008
33	1633	1210	2004				
26	1370	1369	2005				
15	1713	1215	2010				
10	1607	1043	2012				
12	1584	1088	2012				
4	1669	1189	2013				
5	1696	1170	2013				
6	1147	1694	2013				

TABELA 13: ALIANÇA MATRIMONIAL NO TEMPO: ENTRE MANOKI E MŶKY (AZUL) E ENTRE MANOKI E PARESÍ (LARANJA).

Essa rede matrimonial composta de dados de parentesco coletados em campo delinea, empiricamente o horizonte endogâmico manoki e mŷky. Além dos dados de filiação e descendência, o corpus construído conta com informações de outra natureza que auxiliam na caracterização do coletivo e permitem a observação de seu dinamismo e a relação com outros tipos de intercâmbio, como o onomástico observado acima, e de memórias, manifestas de diversas maneiras – no espaço ocupado no tempo, parentes mortos e a época em que viveram, estimativa de morte etc.

Os dados seguiram alguns processos de sistematização levando-se em consideração as informações provenientes de diferentes fontes. O cruzamento das informações e a posterior checagem durante as idas ao campo resultaram na construção de um banco de dados do qual foi extraído a rede bruta de parentesco manoki e m̃yky. A partir dela foram feitas as varreduras com os programas computacionais MaqPar (Máquina do Parentesco)⁵⁶, desenvolvido pelos antropólogos João Dal Poz e Marcio Silva, e Puck (Program for the Use and Computation of Kinship data)⁵⁷, da equipe KinTip (Kinship and Computing, Equipe Traitement Informatique de la Parenté)⁵⁸.

Apresento a seguir uma investigação exploratória, cujo objetivo é observar as práticas matrimoniais e levantar algumas hipóteses a partir da análise da rede real de alianças matrimoniais contraídas pelos coletivos Manoki e M̃yky. Os procedimentos realizados para estes fins visaram filtrar algumas informações que permitissem uma visualização clara e objetiva da rede manoki e m̃yky, cujo corpus bruto conta com 782 indivíduos, entre vivos e mortos, adultos e crianças, mulheres e homens, outros indígenas e não-indígenas.

⁵⁶ O programa ainda não está disponível na rede.

⁵⁷ Para mais informações sobre os programas consulte www.kintip.net.

⁵⁸ O uso de duas ferramentas computacionais não tem a intenção comparativa das possibilidades e dos resultados do tratamento dos dados, mas sim de apresentá-los de maneira mais completa. Para as análises matrimoniais opto pela MaqPar, pois o PUCK ainda não permite que se trate com facilidade a dupla paternidade e/ou maternidade, o que gera dados divergentes.

Atributos	Valores
Indivíduos	782
Homens	405
Mulheres	376
Desconhecidos	1
Casamentos	207
Homens não solteiros	183
Mulheres não solteiras	175
Laços entre pais/mães-filhos(as)	1332
Uniões férteis	170 (82.13%)
Relações de co-esposa	29
Relações de co-esposo	41
Componentes	5 (máx. 778)
Profundidade	7
Nº médio de cônjuge de homem	1.13
Nº médio de cônjuge de mulher	1.18
Tamanho médio da fratria agnática	3.81
Tamanho médio da fratria uterina	3.78
Nº médio de criança por casal fértil	3.2

TABELA 14: DADOS BÁSICOS DA REDE DE ALIANÇAS (PUCK)

Destaco alguns dados mais relevantes da tabela acima para este exercício. Os dados acima mostram que a rede bruta de alianças manoki e mÿky tem profundidade geracional 7, ou seja, pode-se considerar que, a partir da geração de ego (G0), há, em média, o reconhecimento de três gerações subsequentes e de três ascendentes. A rede é composta de cinco componentes (subgrupos da rede), mas um deles apenas agrega quase a totalidade dos indivíduos (778). Esse dado mostra que o corpus em questão é bastante coeso – apenas quatro indivíduos aparecem desintegrados na rede. Há um número sensivelmente maior de homens (52%) em relação ao número total de mulheres e apenas um indivíduo (um recém-nascido falecido) cujo gênero se manteve indeterminado no banco de dados.

As pessoas da rede estão envolvidas em 207 casamentos, ou seja, em relações oficializadas por eles enquanto tal. Dentre as 376 mulheres, 175 (46%) não são consideradas solteiras (estão em uma relação de casamento ou de união), e para os

405 homens esse número é de 183 indivíduos, 45%, equivalente ao das mulheres. O número médio de cônjuges que um homem tem é de 1,13 e uma mulher, 1,18 e as uniões férteis chegam a 82% das uniões totais, com uma média 3,2 crianças por casal. Sabemos que a separação de casais atualmente não é frequente e as relações são oficialmente monogâmicas, salvo as raras exceções que foram expostas acima.

O passo seguinte à análise dos dados básicos do corpus foi fazer a seleção dos casamentos – unidade de investigação escolhida para este exercício – envolvidos nele. Os dados submetidos à MaqPar mostraram a existência de 396 vértices (indivíduos casados e/ou com filhos) que geram sequências de parentes em que estão envolvidos 207 casamentos. As demais pessoas foram excluídas por se tratar de crianças ou de jovens e adultos não casados e, portanto, não relevantes para a análise matrimonial, tendo em vista que por lá não figuraram tampouco como parentes de ligação.

O passo que seguiu a identificação destes valores foi dado em direção à descoberta dos casamentos envolvidos em anéis. Por anel entende-se um circuito fechado de conexões que permite a ligação entre dois indivíduos (ego e alter) em uma rede. Em uma dada rede compreende, em um nível, cadeias de conexões genealógicas e indivíduos, e em outro, sequências de cadeias de consanguinidade e afinidade. “Correspondem a objetos empíricos pelos quais, de algum modo, se manifestam os intercâmbios, que organizam as redes genealógicas empíricas” (Lévi-Strauss, 1974:58) apud Silva, 2012:38).

Neste exercício foram privilegiados dois tipos de anéis: A1C1, que compreendem uma cadeia de parentes consanguíneos que relacionam uma relação de afinidade, expressada pelo casamento de alter e ego. Corresponde ao que Françoise Héritier (1981) definiu como *bouclage*. O segundo de tipo de anel chamaremos de A2C2. Nele estão envolvidos dois percursos de consanguinidade e dois de afinidade, e é também chamado de *redobramento*, ou ainda *reencadeamento de aliança*, tendo em vista que é como casar-se da mesma forma que um parente já se casou, ou mesmo, com uma pessoa que é parente de alguém casada com um parente seu. Optou-se por não analisar anéis A3C3 (com três cadeias afinais e três consanguíneas) em diante, pois o volume de dados produzidos tornou o trabalho impraticável.

O corpus submetido à MaqPar apresentou os resultados que seguem:

Anel	Nº	Casamentos
A1C1	201	58
A2C2	21704	
	21652 ⁵⁹	109

TABELA 15: TOTAL DE ANÉIS (CONSANGUÍNEOS E REDOBRAMENTO DE ALIANÇA)

1. Casamentos consanguíneos

Observemos inicialmente os anéis que correspondem aos casamentos consanguíneos (A1C1). Do total de 122 casamentos, 58 dizem respeito a uniões desse tipo, ou seja, pouco menos da metade (48%) das alianças matrimônias no corpus manoki e m̃yky envolve uma cadeia de parentes consanguíneos entre os cônjuges.

Observa-se também que 201 anéis em 58 alianças matrimoniais revela uma grande conexão média por casamento. Cada aliança matrimonial está relacionada com 3 a 4 anéis distintos. A tabela abaixo mostra alguns outros dados que nos ajudam a compreender as práticas matrimônias manoki e m̃yky:

⁵⁹ Este valor diz respeito à quantidade de anéis A2C2 tendo sido excluídas as sequências consanguíneas com mais de 10 conexões entre ego e alter.

Tipo	Nº	Geração	Nº	Lat.	Nº	Conx.	Nº	Cruz.	Nº
Primo II	40	G0	92	3	94	6	47	P	104
Primo III	36	G-1	53	4	68	8	46	X	97
Sobrinho III	23	G+1	35	2	37	7	44		
Tio III	21	G-2	20	5	2	9	28		
Sobrinho IV	20	G+2	1			5	16		
Primo I	14					4	14		
Sobrinho II	10					10	6		
Neto IV	10								
Tio IV	8								
Tio II	6								
Neto III	6								
Neto V	4								
Primo IV	2								
Avô III	1								

Soma: 201 anéis

TABELA 16: DADOS GERAIS DOS ANÉIS CONSANGUÍNEOS

De todos os 201 anéis consanguíneos, 92 são isogeracionais, 53 relacionam ego a um alter da geração subsequente e 35 a uma geração acima. Apenas 10% dos anéis relacionam cônjuges com duas gerações de diferença (20 com a G-2 e 1 com a G+2). Isto posto, observa-se uma proeminência de relações matrimoniais entre primos de segundo grau (primo II), chegando a 40 anéis, seguido dos primos de terceiro grau (primo III), que somam 36 anéis. Aproximadamente 81% dos anéis de tipo A1C1 unem cônjuges separados por uma distância de três linhas colaterais (46%), com frequências maiores com tio III, primo II e sobrinho III, ou quatro (34%) linhas colaterais, cujo maior número de anéis envolve relações matrimoniais com primo III e sobrinho IV. Na segunda linha colateral 37 anéis (18%) estão envolvidos, e a incidência é maior com primo I e com o sobrinho II.

As práticas matrimoniais que unem pessoas ligadas por uma conexão consanguínea parece corroborar com o que os manoki afirmam atualmente, que preferem casamentos com pessoas um pouco mais distantes, o que excluiria as uniões entre primos cruzados de primeiro grau. De fato, essas relações não deixam de existir,

mas os anéis que as contemplam são numericamente inferiores, sejam cruzados ou paralelos (14 para primo I).

Os dados mostram um número sensivelmente maior de anéis que unem parentes paralelos (104) em relação aos parentes cruzados (97) no cálculo dravidiano. Como cada casamento une de três a quatro anéis, como vimos acima, é necessário observar as alianças para ter uma melhor percepção do fenômeno, ou seja, para saber se todos anéis envolvidos em uma única aliança são de mesmo tipo ou não.

Casm.	Cruz	Drav.	Casm.	Cruz.	Drav.	Casm.	Cruz.	Drav.	Casm.	Cruz.	Drav.
2		A	28		P	48		X	85		A
7		X	29		P	49		A	88		P
8		A	30		X	53		P	89		P
9		X	31		P	56		X	90		P
10		X	32		P	58		X	91		P
11		P	33		P	59		A	94		X
14		A	34		A	60		X	96		P
16		A	35		A	61		X	98		X
17		A	36		X	62		P	112		X
18		X	38		A	67		P	116		A
20		P	39		A	68		X	121		X
21		P	42		P	70		P	132		X
22		A	43		A	72		P	158		X
23		A	44		X	81		X	Soma	58 19P; 22X; 17A	
25		A	47		X	82		X			

TABELA 17: CRUZAMENTO DRAVIDIANO POR CASAMENTO CONSANGUÍNEO

Depreende-se, então, que dos 58 casamentos, 19 são entre parentes paralelos e 22 são entre parentes cruzados. Outros 17 são ambíguos, o que significa que anéis dos dois tipos (P e X) estão envolvidos na mesma aliança.

2. Redobramento de aliança

Passemos à análise dos anéis A2C2, recapitulando que esse tipo de anel se refere a uma repetição de aliança feita anteriormente por um consanguíneo. Assim, o anel é formado por duas cadeias de conexões consanguíneas e duas relações de afinidade:

Como vimos acima, são 21.652 os anéis desse tipo implicados em 109 casamentos. As tabelas que seguem nos auxiliam em uma análise mais fina nos anéis A2C2.

Geração cadeia consanguínea 1	Geração cadeia consanguínea 2	Nº	%
G0	G-1	2770	13%
G+1	G-1	2548	12%
G0	G0	2466	11%
G+1	G-2	1848	9%
G+1	G0	1524	7%
G-1	G0	1206	6%
G0	G-2	1131	5%

TABELA 18: ANÉIS A2C2 POR GERAÇÃO ENVOLVIDA

Observa-se que não há uma grande disparidade geracional entre duas pessoas de uma mesma cadeia consanguínea (ego e alter 1 e ego 2 e alter), tampouco entre as cadeias consanguíneas que relacionam os dois casamentos (nesse caso G+ 1 e G-2 corresponde a 9% dos anéis)⁶⁰.

⁶⁰ Foram excluídas outras possibilidades com valores percentuais inferiores.

Sobre o tipo de parentes que unem as pessoas de cada cadeia consanguínea, a tabela abaixo mostra um certo equilíbrio, porém com uma sensível predominância das duas cadeias serem de parentes paralelos (29%) em relação à dupla cadeia de parentes cruzados, que corresponde a 22%. Cadeias alternadas (PX e XP) têm praticamente o mesmo percentual, 24% e 25%, respectivamente, e representam a metade dos anéis desse tipo (49%).

Cruz. Cadeia 1	Cruz. Cadeia 2	Nº	%
P	P	6325	29%
P	X	5238	24%
X	P	5406	25%
X	X	4683	22%

TABELA 19: CRUZAMENTO DRAVIDIANO NOS ANÉIS A2C2

Observa-se na rede de aliança matrimonial manoki e mǃky que, dos 207 casamentos totais, 122 dizem respeito a casais formados por pessoas que lembram-se de seus pais e mães. Desses, 58 são casamentos entre pessoas consanguíneas (A1C1), o que responde a 48% das alianças. Os redobramentos (A2C2) correspondem a 101 casamentos (83%). Todos os casamentos consanguíneos correspondem também a redobramentos, e 21 uniões dizem respeito a outra modalidade de anel que não trabalharemos aqui.

Memória genealógica	Casamentos	Consanguíneo	%	Redobrimento	%
G+1: pais (4)	122	58	48%	101	83%
G+2: avós (8)	40	27	68%	36	90%

TABELA 20: TIPO DE CASAMENTO E MEMÓRIA GENEALÓGICA

Se subirmos uma geração na memória genealógica manoki e mǃky e considerarmos apenas as alianças em que o casal lembra de seus oito avós (um casal de avós matri e outro patrilateral para cada cônjuge) o número de casamentos considerados cai para 40. As alianças consanguíneas sob estas condições correspondem a 68% (27 casamentos) e os redobramentos de aliança somam 36 das

40 uniões matrimoniais (90%). Aqui também há uma correspondência total dos casamentos consanguíneos em relação aos redobramentos, e apenas quatro alianças ficam sem resposta sob estas modalidades.

O fato de lembrar dos genitores, parentes que estão genealogicamente mais próximos, corresponde a um número maior de alianças matrimoniais, mas explicam menos alianças se tomado o seu valor absoluto e mais aquelas entre cônjuges consanguíneos. Porém o percentual de redobramentos que levam em conta a primeira geração ascendente é alto⁶¹. Quando ascendemos uma geração a mais, outras alianças são explicadas como sendo redobramentos de outras já existentes, chegando a quase totalidade de explicação das relações matrimoniais sob esta forma.

A análise de outros tipos de redobrimento de aliança não parece ser relevante para a análise matrimonial desta rede. Além de ter gerado um volume de dados inoperáveis, apenas 10% dos casamentos não são explicados pelos redobramentos de tipo A2C2.

⁶¹Não pude estabelecer nesta rede matrimonial um critério que abrangesse todos as gerações existentes, como o pertencimento a um grupo, a um “clã”, ou relativos a residência que pudesse mostrar as práticas matrimoniais efetivas entre grupos trocadores, se é que elas existem.

PARTE 3: OS HUMANOS E OS OUTROS

Capítulo 6

Entre bichos, almas e assombrações

O mundo é habitado por uma multiplicidade de sujeitos que andam próximos aos humanos e que têm na morte de uma pessoa, ou na sua possibilidade, um momento de potencial manifestação. Há, portanto, um perigo constante que ronda os espaços material e metafísico manoki, que são espaços indissociáveis e em constante comunicação. Embora tragam malefícios aos homens, eles têm sua importância na ordenação do cosmos.

De maneira abrangente são chamados de bichos ou assombrações e podem ser associados à figura dos ogros que aparecem em diversos mitos ameríndios⁶². São sujeitos diferentes que se manifestam em momentos liminares e são considerados como presságios de morte, de briga ou de doença. Dentre eles, os Manoki reconhecem as almas dos mortos, que aparecem em sonhos ou visões, os seres que tem domínio sobre os animais e os lugares, os *ajnan* e outros bichos nomeados ou não que são sinais de agouro. São normalmente invisíveis, como a alma dos humanos, e aparecem corporeamente sob a forma de um animal ou de um humano e em sonhos dessas mesmas maneiras. Podem também se manifestar pelo som – o barulho de um assobio de certos pássaros noturnos ou o estampido de um trovão na época da seca, por exemplo, são sinais de alerta.

O entardecer e a noite são os momentos privilegiados para escutar ou ver alguma manifestação dessas assombrações e bichos. Cuidam para que as crianças, sempre mais vulneráveis e a quem faltam os conhecimentos das coisas do mundo, não saiam de casa sozinhas nesses horários para que não tenham um encontro indesejável com estes seres, que podem afetá-las ainda que estejam invisíveis.

⁶² Vide *As Mitológicas* de Lévi-Strauss ([1964]2004, [1967]2004, [1968]2006, [1971]2011).

Sob o desígnio de bichos estão diversos seres que são também chamados de pais-do-mato. São considerados como uma “criação do mal”, algo “sobrenatural (para vocês [brancos])”. São parecidos com as almas dos humanos – e não se pode vê-los se não tomam forma –, porém são maléficos. Alguns desses seres serão descritos, tal qual alguns manoki me informaram, e dou especial atenção a dois deles, o *ajnan*, e o *mamsi*, pois são os mais falados, temidos e vistos entre eles.

Mamsi (ou *Mampsi*) é uma assombração do mundo manoki que figura em uma série de mitos. É um ser sem corpo que aparece visualmente para os humanos sob forma de outros seres, como gente, cachorro ou pássaro (macuco), ou por meio da audição, quando assobia. Por vezes é comparado ao saci. Se ele aparecer e for identificado, é preciso conversar com ele e pedir-lhe que não faça nenhum mal. Do contrário, ele pode levar a pessoa para o mato ou para a capoeira e tirar-lhe a memória. Quando ela voltar para casa não saberá do acontecido e poderá cair doente. *Mamo*, um outro bicho, é descrito como uma “gentinha” (anão). *Toloa* aparece sob a forma de sapo, é muito ligeiro e grita como um lobo, e o *sim-sim* pode tomar formas variadas, como cachorro, gente e macaco, e também chama a atenção por sua sonoridade, pois ele imita passarinho. O *pé-de-garrafa* é um pai-do-mato que fica no campo e no mato. Aparenta um homem alto e forte, mas tem um rabo igual de macaco e os pés parecidos com o fundo de uma garrafa. *Mãniki* é outro bicho maléfico que pode ser reconhecido quando faz uma vítima ao deixar sinais, como manchas roxas, no corpo da pessoa.

Outros bichos figuram a mitologia manoki, como o *Wanãli*, que tem a boca localizada na mão e um braço muito comprido que, por cima da casa de palha rouba os peixes e faz adoecer as pessoas de fome. Na narrativa mítica ele possui muitas ferramentas e é morto por aqueles que enganava. É também o autor da especiação das aves, que se diferenciam com a pintura do sangue vertido de *Wanãli* e com o uso de seus instrumentos para forjar os diferentes bicos. *Xinkarulĩ* incorpora a força sempre renascente da terra, como vimos no M2. Pertence à constelação de Orion, anunciadora das chuvas. *Mãmju’u*, perseguida pelos três irmãos órfãos tem o seu destino o modelamento da crosta terrestre com a vegetação hostil. Estes últimos já mencionados no capítulo 3.

Dentre eles, um dos mais falados e que despertam medo nas pessoas são os *ajnan*, que figuram diversas narrativas míticas. Diferentemente de *Xinkarulĩ* e *Mãmju’u* (pais e mães dos lugares, mato, campo, cerrado), que são mencionados, sobretudo, quando falam da criação dos lugares em um tempo mítico, os *ajnan*, assim como os *mamsi* estão sempre por perto. São temidos e frequentemente associados a assombrações e podem fazer muito mal aos humanos⁶³. O *ajnan* vive nos grandes cupinzeiros do campo e são múltiplas as definições de sua aparência. Perigoso e de aspecto monstruoso e assustador, algumas caracterizações o apresentam como um grande macaco branco de couro liso, cabelo, rabo de um metro de comprimento, pés de sapo e uma mancha vermelha nas costas, junto ao sovaco (Pereira, 1985: 99). Soltam bolas de fogo, que lembram cometas ou estrelas cadentes, que perseguem os humanos. Suas aparições costumam ser no fim da tarde e durante a noite, quando é possível ver a luz de seu rabo passar pelo céu e escutar o seu pio: *toã, toã, toã...* quando ficam em cima de uma árvore durante a noite. Essas manifestações são vistas como sinais de agouro. Podem também assumir outras formas para enganar as pessoas com o intuito de devorar seus corpos.

Padre Moura, em 1960, descreveu o temor dos Manoki (Munku) em relação a esses bichos “papa-defuntos”:

“A realidade temerosa é o bicho-papão, ou cousa semelhante, que os Munku chamam de ainan. É assim descrito: um grande macaco branco, de couro liso. Só tem cabelo na cabeça e mancha vermelha nas costas junto ao sovaco. Um rabo de metro e tanto termina o tronco e se apoia em pés de sapo. De noite anuncia a presença por meio de um pio, identificado depois como de um passarinho encontradiço tanto na vertente da bacia paraguaia como na amazônica. O ainan mora nos grandes cupins da mata. Os Munku não temem a morte, mas sim o ainan, porque é o comedor dos cadáveres e pode comer as pessoas vivas. Como na ocasião da morte, o ainan vem para comer o cadáver, há perigo que mais alguém vá comido do bicho-papão. Dêste medo é que nascem as encenações dramáticas dos Munku quando algum índio morre” (Moura, 1960:10-11).

⁶³ Marcio Silva me atentou para uma possível relação entre o *ajnan* manoki e *mỹky* e o *añang* de povos de língua tupi. De fato parecem apresentar características semelhantes, pois são estes também seres considerados malignos e associados à sombra, à assombração e aos mortos.

O *ajnan* é originário da transformação de um homem que, inconformado com o desperdício de carne humana dos mortos, decide que vai passar a ser um *ajnan* para devorá-la. Sobe, então, em um pau e acende uma tocha para que seu corpo fique leve. Seu corpo sobe e a tocha se transforma em um pilão que ele costuma jogar do céu.

Ajnan aparece para as pessoas, como uma bola de fogo que os persegue nas estradas que ligam as aldeias, onde há muitos cupinzeiros, ou durante a noite, quando veem um risco luminoso cruzar o céu. Sua passagem é acompanhada de um grande barulho seco, como o de um trovão, ouvido quando ele solta o seu pilão, que é associado à cabeça de uma pessoa que morreu. A direção de onde vem o som indica o lugar onde vai acontecer uma morte, um acidente ou mesmo uma briga. Um de meus informantes manoki contou tê-lo visto duas vezes. Em uma dessas ocasiões ele era ainda um rapaz e vivia com sua família entre os Mÿky. Era noite e os vizinhos-espíritos estavam saindo no terreiro, onde estavam amarradas as redes dos homens iniciados. Viu uma bola de fogo, como uma estrela cadente e escutou um barulho seco de trovão vindo da direção do rio Juruena. Algum tempo depois dessa passagem de *ajnan*, o Irmão Vicente Cañas, missionário jesuíta que havia participado do encontro dos Mÿky e trabalhava com os Enawene-Nawe na região, foi assassinado por invasores das terras indígenas desse povo, em 1987. O fato foi diretamente relacionado ao mau presságio que trouxe a visão e a audição de *ajnan* naquela ocasião.

DOENÇA, MORTE E O LUGAR DAS ALMAS

Todos estes seres (bichos, assombrações, espíritos) com quem mantêm relações são dotados de intencionalidade e consciência e podem provocar a morte dos vivos ao atrair suas almas. Carregam-nas para fora dos corpos que, enfraquecidos, são devorados pelos bichos. O corpo fica doente e a morte pode se seguir algum tempo depois da ação maléfica, quando todas as tentativas de cura falham. Procuram marcas no corpo de um doente ou falecido, como pele empipocada, arranhões ou manchas roxas e avermelhadas, pois são sinais do veneno que o bicho joga na pessoa e podem levar à identificação daquele que a atacou.

A morte é um momento de disjunção entre corpo e alma. Quando uma pessoa morre, não morre por inteiro. O corpo do falecido é atualmente enterrado no cemitério⁶⁴, com a cabeça voltada em direção ao sol nascente⁶⁵, para que a alma não se perca; um pouco de urucum é queimado sobre o túmulo para que os bichos – como *ajnan* – não comam o corpo. A morte se configura também como um momento de translação e metamorfose da alma. Esta não morre nunca e pode permanecer perambulando pelos lugares que o morto costumava frequentar – quando se trata de uma criança, a alma fica parada, pois quando viva, ela não circulou por muitos lugares. *Ijnuli* – também traduzido como Jesus ou anjo pelos Manoki –, uma espécie de ajudante do chefe de cima *Nahí* – traduzido por Deus e também Jesus –, chama a alma do mundo dos vivos, quando percebe que há muito sofrimento. Inicialmente muito fraca, ela ascende para o lugar das almas, localizada em um lugar muito alto, um pouco antes da lua, em direção ao sol nascente. Essa translação da alma é rápida e, ao chegar lá, ela pode tomar dois diferentes caminhos: uma alma má entra pela trilha larga que a leva a um lugar de muito fogo; já a alma boa segue o caminho estreito que a leva ao lugar das almas, que é a casa de *Nahí*, o chefe de cima⁶⁶, descrito como uma criatura bonita e benevolente. Come e oferece bons alimentos – chicha, amendoim vermelho socado e beiju, alimentos de humanos, na perspectiva dos Manoki – e os partilha com justiça entre os visitantes⁶⁷.

Diferentemente de *Nahí*, que tem mulher e filhos, as almas não se casam. Ao chegar em cima, as almas são banhadas com tinta de urucum ou da casca de uma árvore (pematim, usada para fazer tinta escura, misturada com o látex de outras plantas) numa grande lagoa (*pitakãñã mawy*) para ficarem fortes e adquirirem uma aparência jovial, semelhante à dos vivos. Moram em uma grande casa de parede de pau-a-pique coberta de sapê. Quando estão em seu próprio meio, no lugar das almas, apreendem-se como humanas. Banham-se muito e comem durante o dia os seus

⁶⁴ Antigamente era enterrado em uma casca de piúva, dentro da própria casa com todos os seus objetos pessoais.

⁶⁵ Há entre os velhos uma controvérsia em relação à direção do corpo do morto em relação ao sol. Alguns afirmam que o enterramento deve ser na direção oposta, mas a razão permanece: para que a alma do defunto não se perca no seu caminho para o céu.

⁶⁶ Esta informação consta em nota de rodapé do mito “O aparecimento do dia”, coletado pelo Pe. Adalberto Pereira e publicado alguns anos depois (1985:55).

⁶⁷ As visitas ao lugar das almas são relatadas em narrativas míticas. Os humanos (não pajés) não têm mais acesso a esse lugar.

próprios excrementos produzidos durante a noite – embora haja um grande mandiocal ao lado da casa em que vivem – que, sob sua perspectiva, é uma comida real, um alimento de humano. De noite elas não dormem e se transformam em cobras, mas viram almas novamente pela manhã ao banharem-se na lagoa. Quando sentem saudades dos vivos elas podem descer à terra para uma visita na forma de um animal manso, como paca, sapo ou cutia, sob o pretexto do desejo por comida. Contudo, essas visitas são temidas pelos vivos, pois as almas, despojadas de quaisquer traços de socialidade de outrora, podem querer levar alguém com elas.

A passagem de um domínio ao outro – de onde moram os vivos ao lugar das almas – não é possível a todos. Se os mortos são capazes de fazer visitas aos vivos durante a noite, o inverso não ocorre, exceto por meio do pajé, figura detentora de habilidades específicas que o permitem ver e “tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as instituições” dos não humanos (Viveiros de Castro, 2002:351).

1. As visitas dos mortos e a captura da alma

As visitas dos mortos ocorrem quando os vivos estão acordados, mas também em seus sonhos e em visões. Por vezes aparecem para roubar comida de humano pois, quando em terra, não comem excrementos, e em outras tentam levar alguém consigo. Cada suspeita de uma aproximação dessas é comentada com os parentes e amigos, que logo indicam suas suspeitas em relação ao que ou quem está rondando por ali. Algumas coisas observadas no cotidiano são vistas como sinais de agouro. Se de fato alguém fica doente ou morre, as suspeitas são confirmadas e lamentadas.

A morte de uma criança de aproximadamente dois anos foi descrita pela sua mãe como resultado da ação de um bicho maléfico que pegou a alma de seu filho. Um dia o menino saiu sozinho em direção ao córrego, próximo ao porto onde costumam tomar banho nos dias quentes. Depois disso, começou a ficar muito doente, foi hospitalizado com pneumonia e faleceu algum tempo depois. Ela conta que nos dias em que esteve no hospital junto ao filho, escutou o barulho de um passarinho, uma espécie de periquitinho que, quando passa, é associado à alma da pessoa que logo vai morrer. O marido dela, pai da criança, contou ter visto dias antes uma pessoa que

parecia muito com a cunhada, irmã falecida de sua esposa, andando perto da casa deles. O casal acredita que talvez tenha sido ela que quis ficar com a criança.

Uma segunda história me foi relatada por uma senhora que escutou, de manhãzinha e ainda de dentro de casa, um barulho de fora que pensou ser uma manga caindo do pé. Quando foi olhar, não havia manga alguma no chão, tudo estava limpo. O tal barulho foi, então, relacionado com a presença de uma assombração que rodeava a casa. Uma de suas sobrinhas contou a ela que havia sonhado com sua falecida avó, que tinha sido muito próxima desta senhora. No sonho a falecida dizia à neta que o marido não podia deixá-la sozinha na casa, que ele não gostava dela e que um dia iria buscá-la. Buscaria também o avô dela, seu marido viúvo, pois ele ficava muito só. O viúvo, por sua vez, havia contado que estava sonhando muito com a falecida esposa, e esta aparecia sempre com as vasilhas limpas. Para a senhora este era indício de que havia mesmo uma assombração, e disse acreditar que era sua falecida amiga. Pois que no mundo dos mortos as pessoas não precisam se alimentar de comida de humano, daí as vasilhas estarem sempre limpas nos sonhos do viúvo.

Outro relato é de um rapaz que estava em uma moto levando uma carga de pequi de sua aldeia para vendê-la em outra cidade. Viajava há algumas horas durante a madrugada, sozinho, quando teve visões de sua afilhada, criança já falecida, acompanhada da Virgem Maria. A menina se agarrou a ele, que neste momento perdeu o equilíbrio e caiu, sofrendo um grave acidente. Disse que nem sentiu piscar os olhos.

O grande perigo, em todos esses casos, é que a alma das pessoas seja capturada por esses seres – espíritos e bichos –, provocando alguma doença que pode, no limite, evoluir para a morte. A vulnerabilidade dos corpos das diferentes pessoas para uma relação maléfica com eles pode ser maior ou menor de acordo com a idade, com a proteção que o envolve, e com as relações conflituosas que desenvolve com familiares ou com outras pessoas. Sendo assim, todos os humanos vivos estão sujeitos a uma ação predatória desses seres. Quando esses eventos ocorrem, as pessoas rezam, fazem orações e oferecimentos de comida e bebida aos ‘vizinhos’ (espíritos de *Yetá*, que vivem na mata próxima, sobre os quais falarei a seguir). Pedem proteção na tentativa de satisfazer e, dessa maneira, controlar – sempre temporariamente – os

não-humanos para que um novo equilíbrio dessas relações entre humanos e não-humanos seja efetivado.

ACUSAÇÕES DE AGRESSÃO

Os Manoki, assim como os Mÿky, dizem que não há entre eles pajés ou feiticeiros vivos. O último que dizem ser nominalmente reconhecido (Manoel Maria Tupÿ) teria falecido em meados dos anos 1950, em Utiariti. Ele era conhecedor dos remédios do mato, assim como muitos outros manoki antigos, e sabia preparar poderosos venenos para usar contra as pessoas. Certamente este não era também um conhecimento apenas dele, mas o seu é o único nome é mencionado quando falam sobre a existência de pajés entre eles no passado e no presente. Nos escritos do padre Moura (1957) encontram-se referências pulverizadas a esse respeito, e cita Manoel Maria Tupÿ, o pajé reconhecido atualmente pelos Manoki, falecido em 1957 em Utiariti, e um outro, Pedro Warakuli, também morto nos anos 1950. Conta o Pe. Moura que, certa ocasião, após uma forte epidemia que causou algumas mortes, ao dar mostras de incredulidade sobre as investidas dos padres durante a construção de uma casa-capela em uma das aldeias, este último afirmou ser pajé. Era ele rezador e diretor do canto dos vizinhos-espíritos (op.cit:148). Sobre Manoel Maria Tupÿ, Moura disse ser ele o “‘rezador’ das malocas de baixo” e “rezador da tribo”, a quem foi atribuída a morte de algumas mulheres manoki que teriam olhado os vizinhos-espíritos, cuja desobediência da interdição visual é a penalização com a morte das mesmas (id.:158 e 160).

Quando observadas as suas práticas verifica-se que os Manoki têm um vasto conhecimento do assunto e que integram um sistema de agressões xamânicas que envolve uma rede abrangente de relações com humanos e com não-humanos. Embora o tema se apresente, a ação xamânica não é o único meio de provocar doenças e mortes – a ação dos bichos ainda que possa estar relacionada, independe dela.

A feitiçaria e o feiticeiro, ou pajé, têm, segundo os Manoki, o domínio das coisas do bem e do mal, e envolve o trabalho com ervas e a ajuda dos espíritos. Há, contudo, uma evitação em assumir a existência de pajés atualmente, afirmando que o

último pajé, Manoel Maria Tupã, respeitado e temido, morreu na época da missão, sem que ninguém tenha assumido a sua posição.

No início dos contatos com os missionários católicos e protestantes, devido a alguns casos de mortandade entre os índios, acusações de feitiçaria foram direcionadas aos religiosos. Um evento nos é descrito pelos padres jesuítas Moura e Adalberto, quando, em 1950, após a construção da casa-capela há pouco mencionada, o Pedro Warakuli foi acusado de fazer um talho na imagem de Jesus pregado no crucifixo que ficava na casa-capela. Após o ocorrido ele teria fugido e pouco tempo depois uma de suas crianças faleceu. A causa da morte foi atribuída aos “poderes conjurados pelo padre e vindos de Cuiabá, como outros pensavam também por ocasião da [gripe] coreana de 1950 e 1951” (Silva e Pereira, 1957:148).

Referem-se à prática da feitiçaria por termos como ‘mau-olhado’, ‘macumba’, ‘fazer mal’ ou ‘fazer um trabalho’ para alguém. As acusações, embora discretas, são frequentes; colocam em movimento e reanimam antigas rixas entre e no interior das famílias, cindem e criam novas aldeias⁶⁸ e proporcionam uma diversidade de maneiras de agir contra o feitiço e contra o suposto feiticeiro. Ao deixar uma pessoa doente por meio de uma agressão xamânica, o corpo fica fraco e a alma pode desprender-se levando, potencialmente, essa pessoa à morte, a depender do veneno utilizado.

Embora as acusações existam no interior das aldeias, não é raro que chamem um pajé dos vizinhos Nambikwara⁶⁹, ou ainda com mais frequência, vão à cidade de Brasnorte encontrar curadores e benzedeiros não indígenas, pois penas um pajé (de índio ou de branco) pode impedir que aconteça o mal encomendado ou que ele seja desfeito. A depender dos sintomas causados pelo feitiço, o tratamento adequado é

⁶⁸ Desde os anos 1990 não foram criadas novas aldeias, mas a formação de algumas das sete existentes no território manoki se deu por conta de brigas entre pessoas e famílias, que com frequência são seguidas de acusações de feitiçaria. No contexto atual, quando há alguma briga de tamanha proporção, o que se vê é a mudança temporária ou permanente de uma família para outra aldeia, a mudança de sua casa para um lugar mais afastado ou a convivência numa mesma aldeia, mas com um período variável de recolhimento dos envolvidos no entorno de suas casas.

⁶⁹ Na última vez que estive nas aldeias manoki, em maio de 2014, observei na entrada de cada aldeia que passei dois longos paus pintados de preto fincados paralelamente em cada lado da estrada de terra que levam de uma aldeia a outra. Informaram-me que era um trabalho encomendado a um pajé nambikwara por um senhor manoki, preocupado com as graves ocorrências que estavam acontecendo: a perda de dois filhos, vítimas de acidentes de moto, a morte de um outro manoki, em acidente de trabalho em uma fazenda da região e o atropelamento (sem morte, mas com graves lesões) de um outro rapaz na estrada. Não obtive informações mais precisas, apenas que aqueles postes fincados serviam para afastar os maus espíritos dali.

receitado. Benzimentos, banhos de ervas, trabalhos e rezas estão entre as providências tomadas na reversão do mau-olhado. A ação inversa (contrafeitiço) é oferecida ao acusador, que pode escolher o grau a ser lançado contra o acusado, cujo nome não é necessariamente revelado: que lhe ocorra o mesmo que provocou no acusador, que cause alguma doença ou leve à morte do próprio ou de alguém próximo a ele.

As acusações de feitiçaria, além de ocorrerem no interior e entre as aldeias, recaem também sobre aqueles que estão mais distantes em relação aos Manoki, como os não indígenas com quem possam estar em alguma relação conflituosa, como, por exemplo, questões fundiárias. Neste último caso as pessoas são acusadas de serem congalias⁷⁰ ou macumbeiros, que consideram ser “gente ruim” que trabalha direta ou indiretamente com espíritos maléficos, os “pajés de branco” e aqueles que encomendam o serviço para fazer mal aos outros.

Tanto os benzedeiros quanto os congalias e os macumbeiros não indígenas fazem trabalhos com os espíritos, mas os primeiros fazem o bem, “são ligados à religião” e curam as pessoas, ao passo que os outros trabalham com espíritos maléficos que procuram prejudicar os outros.

Há entre os Manoki uma pessoa a quem é imputada a habilidade de benzer. Um dom que vem “de geração”, ou seja, uma herança que ele recebeu de alguém da sua família que tinha esse tipo de habilidade. Talvez não por acaso José Paulo Araxi seja neto de Manoel Maria Tupã. Essa conjectura, no entanto, não é reconhecida por ele, que diz não saber de onde vem, se da família de sua mãe ou de seu pai, visto que ele mesmo não conheceu. Mas afirma: “quem tem dom para isso passa para os outros da família, porque tinha gente na família que tinha esse poder, e não acaba. É igual Paresi”. José Paulo Araxi afirma que sabe benzer pessoas que apresentam alguns males, não todos.

⁷⁰ O termo congalias parece ser derivado de congá, termo de origem banto que designa uma espécie de altar do terreiro de umbanda, onde ficam as imagens (de santos, anjos, entre outras) e uma série de outros apetrechos religiosos (guias, símbolos que representam entidades espirituais, velas, flores, pedras, ervas etc.).

1. Prática divinatória

Os eventos que sucederam a morte recente (2012) de uma liderança manoki mostram algo do funcionamento das práticas de agressão xamânica e divinatória. O homem em questão estava alcoolizado e sofreu um acidente de moto na estrada que liga o município de Brasnorte às aldeias manoki. Assim a morte me foi noticiada por eles. Mas uma morte deve ser investigada para que se chegue ao conhecimento dos verdadeiros culpados – bichos e espíritos que agem por própria conta ou a mando de alguém ou mesmo se foi uma morte “natural”. Sinais extraordinários aparecem, tais como uma roupa manchada de sangue dentro do guarda-roupa do morto, ou aviões que atravessam diversas vezes o céu no momento do enterro, e sugerem a existência de outros agentes causadores da morte. Acusações foram feitas, nesse caso recaindo a brancos fazendeiros, com quem disputam terras, e a prática divinatória realizada por um Mÿky que compareceu ao enterro, confirmou a suspeita.

Tal prática implica que um chumaço de cabelo do morto, da região da nuca, seja cortado e queimado com fogo feito a partir da fricção de gravetos de urucum. A direção que a fumaça segue mostra de onde veio aquela morte. Se a fumaça sobe direto em direção ao céu significa que foi *Inulí* que chamou a alma da pessoa. Mas se a fumaça segue paralelamente ao chão, diz que alguém ou um bicho foi responsável por aquela morte. Nesse caso a fumaça seguiu paralela ao chão e foi em direção à estrada, confirmando as principais suspeitas.

A prática de queimar um chumaço de cabelo está relacionada com o desprendimento das partes que compõe as pessoas. A alma – ou “corpo leve”, como dizem os Mÿky, quando é retirada do corpo, sai por um canal localizado na cabeça. Essa passagem deixa marcas nos cabelos, uma espécie de pegada⁷¹, que permite que se chegue ao conhecimento de onde vem a agressão por meio de seu uso na prática divinatória.

Alguns feitiços não recaem diretamente sobre aquele que pensa ter sido alvo, mas atingem alguém próximo a ele. Quando adoecem e os remédios de branco não

⁷¹ Esta informação sobre o canal localizado na cabeça e das marcas deixadas nos cabelos foi encontrada em Gonçalves, 2012: 260. Não consegui, no entanto nenhuma confirmação sobre estes dados entre alguns manoki a quem perguntei e, tampouco, com duas mulheres mÿky com quem tive contato. Entretanto penso que poderia explorado em outra oportunidade.

resolvem, tampouco os feitos com ervas do mato, é um sinal que não se trata de uma doença simples, mas da ação predatória de outros agentes sobrenaturais sobre seus corpos, já sem possibilidade de união do corpo e da alma. As crianças, que ainda não são completamente formadas socialmente, são mais vulneráveis e são atingidas com mais facilidade.

2. Cura de criança

A iminência da morte de uma criança, ou seja, quando sua alma é capturada, implica em algumas ações que visam à cura por meio da recuperação de sua alma. Dentre elas está a realização de um canto endereçado a alguns animais, sobretudo insetos e aracnídeos, como grilo, gafanhoto (*tucura*), barata (*kaluá*) e aranha (*temỹ*). Com um chocalho em uma das mãos, o canto é entoado por uma pessoa, normalmente um velho que aprendeu as habilidades da cura⁷², chamando o doente e pedindo aos insetos e aracnídeos que tragam de volta sua alma. A cada possível agente corruptor da alma evocado, o curador junta as mãos e de dentro delas puxa o ar, para na sequência assoprá-lo para fora das mãos. Dessa maneira ele procura chamar a alma e juntar ao corpo da criança. Logo depois de executar este gesto, entoa o canto: “*Palocí, xakirã!* (Alma, venha!); você já levou alma de criança. Pode trazer. Entrega para a mãe. Você que levou, tucurinha, pode trazer”. Se algum desses animais aparecer, a associação é imediatamente feita: foi este quem levou a alma embora e está trazendo de volta. O animal deve ser morto e ter seu corpo assado para que se passe nos pés da criança desalmada. Passados alguns dias ela deve ficar boa. Existem ocasiões em que a alma não foi subtraída por algum desses animais. Entretanto, só é possível descobrir ao entoar o canto de chamado e não ter a resposta de nenhum deles, ou seja, não aparecerá nenhuma tucura, aranha, grilo ou barata. Nesta situação, deverá ser administrado o “remédio da alma” (*palopintxí*), uma planta que deve ser coletada e colocada em infusão para passar na criança para que a alma que está na planta se junte ao corpo. Este segundo método de cura deve ser usado

⁷² No caso dos Manoki são poucos os que conhecem esse meio de cura – há três ou quatro velhos que sabem e uma mulher que aprendeu com um homem *mỹky*. Contudo, eu só tive informação sobre a atuação de duas pessoas atualmente

necessariamente e apenas se o primeiro mostrar que os animais não foram os responsáveis por levar a alma.

Poucas pessoas entre os Manoki sabem curar crianças. Os mais velhos aprenderam com a mãe ou com o pai e apenas uma mulher da geração descendente aprendeu com o chefe dos Mÿky, quando morou entre eles.

Os vizinhos-espíritos e a roça⁷³

“Toda vez que a gênese do mundo é descrita com a precisão desejada, um elemento acústico intervém no momento decisivo da ação” (Marius Schneider, apud M. Wisnik 1989[2002]:37).

Vizinho, bichinho, jararaca ou *Yetá* são os termos pelos quais os Manoki (e os Mÿky, até onde alcança o meu conhecimento sobre as especificidades desse coletivo) se referem a um conjunto de espíritos ancestrais intimamente ligados à possibilidade, dada em tempos míticos, da existência da roça. Uma série de narrativas que falam da aquisição desses espíritos, da origem das plantas cultivadas e sobre a interdição visual dos mesmos por parte das mulheres e meninos não iniciados será abordada aqui.

A manifestação desses espíritos em um ritual realizado no período do preparo do solo e do plantio da roça serão também explicitados neste capítulo. Mito e rito possibilitam e fornecem elementos para compreender como são agenciadas as relações entre os humanos e os não-humanos e, de maneira especial, com os espíritos ancestrais representados por *Yetá*. São eles também que cumprem a função de ensinar aos jovens iniciados a importância do trabalho na roça e como devem se comportar no mundo dos homens.

A relação entre vida e morte que se dá por meio da interação entre humanos e não-humanos, como vimos acima com relação aos bichos, almas e assombrações, é

⁷³ Em respeito à solicitação dos Manoki, não esgotarei os materiais bibliográficos sobre o ritual produzidos, sobretudo, pelos jesuítas que participaram da Missão de Diamantino, pois revelam muito do que consideram ser segredos exclusivos dos homens. Opto, portanto, em descrever o ritual por meio das atividades femininas que acompanhei e falar apenas sobre o que elas – e eu – podemos saber e falar.

também explicitada tanto nas narrativas míticas quanto na ação ritual, como veremos a seguir.

O código culinário, aqui trazida pela criação da roça, somado ao tema da vida breve discutido no capítulo 1, assume papel importante na definição dos atributos da condição humana, como a mortalidade, aparentemente associada a uma condição natural. Como vimos, moleza e dureza, podridão e imputrescibilidade, sustentam um grupo de equivalências que informam a passagem, da natureza à cultura e, mais precisamente têm uma relação simbólica com a duração da vida humana – o par vida e morte. Ao grupo somaremos os pares formados pela alimentação vegetal e o canibalismo, e pelo silêncio e o ruído (Lévi-Strauss, 1964[2004]:179-184) a partir do mito e do rito de *Yetá*.

YETÁ

Yetá dá nome a um, mas também é a maneira genérica pela qual se referem ao conjunto de espíritos ancestrais que dá nome ao ritual. Esses espíritos são muito poderosos e vivem na mata próxima, em uma casa (*jejta-kju'u*) que apenas os homens e rapazes iniciados (a partir dos 10 anos de idade) podem ver e entrar. Jamais falam muito desses espíritos ou sobre o que acontece dentro da casa de *Yetá* na presença de mulheres e crianças, pois seria algo muito perigoso. A visão desses espíritos por elas e pelas crianças não iniciadas é interdita, sob o risco de sofrerem sérias sanções, como a morte, caso desobedeçam as regras.

Embora a visão não lhes seja permitida, as mulheres desempenham papel fundamental na relação entre homens e espíritos pois, além de conversar com eles durante o ritual, são elas que preparam quantidades exorbitantes de alimentos que devem ser oferecidos a eles (espíritos) durante os dias de duração do ritual, além dos oferecimentos em dias ordinários. A proximidade e a presença de *Yetá* são percebidas por elas através dos belos sons que emitem enquanto dançam no terreiro ou quando chegam da roça coletiva, que os homens preparam e cultivam juntos aos 'vizinhos'.

Os alimentos da roça são originariamente produto da interação entre humanos e espíritos. Se no passado mítico, após a saída da pedra e da dispersão dos animais terrestres, a dieta era composta de alimentos coletado no mato e bichos de caça e

peixes, a relação interespecífica proporcionou um aumento significativo de produtos alimentícios, além de grandes mudanças na organização e produção do trabalho – entre homens e mulheres e entre grupos familiares.

O mito que segue nos conta esse evento, lembrado cotidianamente pelos Manoki, quando oferecem alimentos aos seus espíritos, e nas ações rituais, que devem ocorrer, idealmente, duas vezes ao ano, na época de roçar a terra e no plantio dos cultivos.

Descrevo a seguir uma versão manoki do mito, existente nos dois coletivos populacionais.

M5. Origem das plantas cultivadas⁷⁴

O chefe da aldeia tinha apenas um filho, que sentia que o pai não gostava dele. Toda vez que saía para caçar ou pescar e voltava para casa, a história se repetia: só respondia às perguntas e cumprimentos do filho com assobios. Um dia o saiu para pescar e a mãe do menino o chamou para apanhar cará do mato. Quando a coleta terminou ele disse à mãe que não iria embora e pediu que ela o enterrasse lá mesmo, já que o pai não gostava dele. Alertou a mãe para que deixasse sua cabeça de fora e a consolou ao afirmar que ele não morreria, a menos que não cuidassem dele adequadamente e no tempo certo. A mãe, muito triste, atendeu ao desejo do filho, que antes de se despedir fez alguns pedidos. O primeiro deles foi que todo ano, para que ele não morresse, tudo deveria ser derrubado e plantado novamente. Pediu também para que os pais não brigassem por causa dele. Ao sair de perto dele veio uma ventania que derrubou árvores e um grande barulho se fez. Ouviu, então, um grito muito alto do filho, mas não olhou para trás, como o menino havia orientado, e voltou correndo, triste e assustado, para casa.

Ao chegar, ela contou ao marido o que havia se passado e o culpou pelo triste destino do filho, pois sempre assobiava para ele. Mesmo sem entender as razões do menino, os dois saíram para pegar material para fazer os utensílios que ele havia solicitado. Ao homem coube fazer o cesto, o ralador e

⁷⁴ Versão narrada em 2012 por Luiz Tamüxi, na aldeia Cravari.

um cocho e à mulher, a peneira, a panela de barro, a esteira de folha de buriti e a cavadeira de pau. Quando tudo estava pronto foram até o local onde o filho estava enterrado. Ao se aproximarem, viram uma clareira na mata [há versões do mito que a associam à região de caça do pai, onde montava acampamento]. Mais de perto se depararam com uma grande e farta roça: a cabeça do menino, que ficara para fora, virou árvore de cabaça, as pernas e os braços tinham se transformado em pés de mandioca, os dentes deram origem ao milho, as unhas viraram amendoim, as tripas se transformaram em batata, o pênis, araruta, o fígado virou cará preto, o coração, o cará claro e o pé de feijão fava foi criado a partir de suas costelas.

Colheram muitos alimentos e voltaram escondidos para a aldeia, onde preparavam beiju. Algum tempo depois, a cunhada da mulher viu formigas carregadeiras levando pedacinhos de massa de beiju retirados do xiri da mulher do chefe e ficou desconfiada. Descobriu, finalmente, a grande roça. Invejosa, foi escondida, em companhia das outras mulheres da aldeia, tirar os alimentos da roça. Sem saber que tinham que plantar as ramas, acabaram com ela. Muito chateada, a mãe do menino-roça foi tirar satisfações com a cunhada e sugeriu que se ela quisesse também alimentos, que sacrificasse o seu próprio filho, o que ela acabou por fazer. Dele, no entanto, nada nasceu. A mãe do menino-roça lembrou o que o filho havia dito e plantou novamente o que sobrou. Depois o chefe e sua mulher resolveram dividir a roça com as outras famílias da aldeia e ensinou a cuidar dela.

Grande parte das versões desse mito separa a narrativa acima de uma outra que pode ser tomada como sequencial. Trata-se da história da aquisição dos espíritos, que passam a viver entre os Manoki.

M6. A aquisição dos vizinhos⁷⁵

O dono do vizinho era Xinõpy (louva-a-deus), um velho que vivia só. Não gostava que as mulheres parissem meninas, pois ele mesmo não tinha

⁷⁵ Versão narrada em 2012 por Maria Angélica Kamutsi e Inácio Irawali, na aldeia Cravari.

família. Quando um casal tinha uma criança, ele perguntava ao pai pelo sexo do bebê. Caso fosse um menino, dizia que eles poderiam ficar com o filho, mas se fosse menina mandava que o bebê fosse enterrado. Mas as mães de meninas não lhe davam ouvidos e não matavam suas crianças⁷⁶.

A primeira aparição do vizinho aconteceu quando o menino foi transformado nos cultivos da roça. Imaginando que os gritos do filho ao se transformar em roça eram como o canto de *Yetá*, o chefe chamou os homens para irem atrás do vizinho, para que o ajudassem no plantio. Sem saber de onde haviam aparecido, procuraram em todos os lugares: furavam pau e chuçavam dentro, procuravam no chão, nos ocos de pau, nos buracos. Embora tenham se esforçado, nada encontraram e esqueceram dessa história. Depois escutaram o som novamente vindo de outra turma, de outro povo. Construíram uma casa para o vizinho, distante da casa grande das famílias, pensando que finalmente apareceria para eles. Algum tempo depois escutaram o seu canto de chegada: *tén, terum, terum, páa, papaná...* Correram até a casa, mas não encontraram nada por lá. Em uma outra ocasião foram até lá e cercaram a casa. Sobiá (*maka'y*), que era gente, saiu na porta. Ele, que era dono de *Yetá*, havia levado os vizinhos e deixado lá para os homens. Ao ser indagado sobre como cuidariam deles, se trabalhariam com suas famílias, o sobiá respondeu que as mulheres e as crianças teriam que ficar dentro de casa, não poderiam ver os vizinhos. Estes, por sua vez, ficariam dentro da casinha destinada a eles, construída pelos homens. Advertiu-os ainda sobre os cuidados que deveriam ter para que os vizinhos os acompanhassem sempre no trabalho e para que nada de mal acontecesse a eles.

Em um outro dia, quando um homem saiu para pescar, escutou que os vizinhos chegavam cantando e resolveu ir ao encontro deles. Ao chegar lá, Măxapuli e Măxixi pegaram-no e bateram nele. O homem, sem aguentar mais, correu e contou às outras pessoas na aldeia que os vizinhos eram bravos e quase tinham-no matado de tanto bater. Pediu que as mulheres fizessem

⁷⁶ Este trecho da narrativa parece importante, por ora, pois seria uma possível razão para a determinação do tabu visual que incide sobre as mulheres e não iniciados em relação aos vizinhos. Em outra parte do mito xinöpy reaparece como referência ao lugar de origem dos vizinhos.

chicha de milho e de mandioca e os homens levaram para eles na estrada. Ao chegarem lá, os vizinhos bateram novamente nos homens, que deixaram a chicha lá e correram de volta, mansinhos, para a aldeia. Se apressaram em fechar a casa com as mulheres e as crianças dentro, pois os vizinhos chegariam em breve para cantar no terreiro, não sem antes beberam a chicha deixada na estrada. Estava Măxapuli, dono do *matu* (surucuá-de-barriga-amarela), passarinho que canta no mato, Măxixi, dono do *pixĩxi* (espécie de beija-flor), Naripju, dono que levou o *muuru* (espécie de juruva), também conhecido como pedreiro do mato, e Mukusi, que levou *waréruxi* (espécie de coruja). No passado todos eles eram gente, mas hoje são pássaros. Desde então, a roça passou a ser plantada com ajuda dos chamados vizinhos.

A versão do mito publicada pelo padre Adalberto Holanda Pereira (1985) apresenta uma continuação que apresento a seguir⁷⁷.

Após Măxapuli e Tiwininixi baterem em cada um dos homens com tucum-do-mato e com cipó-urubamba, cheios de espinhos, o sabiá explicou que os vizinhos agiam dessa maneira mesmo, e perguntou aos homens se eles realmente os queriam. Responderam que sim, queriam os vizinhos para ajudá-los a trabalhar na roça por toda a vida. O sabiá deixou que cada um escolhesse o seu vizinho e os orientou a deixá-los na casinha deles. O chefe da aldeia distribuiu chicha, carne e beiju para a turma do sabiá, que ficou ainda duas luas ensinando os homens dali a cuidar dos vizinhos, para que não acontecesse mal a ninguém.

⁷⁷ Os mitos de *Yetá* são, ao menos atualmente, separados nas narrativas dos velhos Manoki. Nesta publicação o Pe. Adalberto apresenta toda a saga de *Yetá* como uma única narrativa, mas não deixa claro se os relatos recolhidos por ele dessa maneira ou se ele mesmo construiu tal unidade, visto que, de fato parecem uma sequência (sobretudo após a aquisição dos vizinhos).

Pixinxi (beija-flor), da turma do sabiá, gostou de uma moça da aldeia e a engravidou. Quando chegou o tempo dele ir embora com a sua turma disse à moça que depois que a criança nascesse era para irem encontra-lo. Para que ela não errasse o caminho combinou que deixaria o seu cocar na bifurcação da estrada pois, se errasse, ela chegaria na aldeia da coruja-do-campo. A criança de pixinxí nasceu e a mãe descansou. Quando já estava grandinha a mãe da moça e uma irmã mais nova a acompanharam até a aldeia do beija-flor. Mas a coruja, que havia escutado a conversa do casal, trocou o sinal, e as mulheres pegaram o caminho errado. Perceberam o engano, mas sempre chegavam a aldeias que não eram da turma do sabiá, onde vivia o pixinxí. Por diversas vezes tentaram enganá-las: a coruja feia, que lhes serviu baratas e grilos para comer, pensava que mandioquinha-do-campo fosse mandioca do chefe e quando transava com elas, mijava. O jacaré, que disse que seria melhor ficar com ele, pois a aldeia do beija-flor era muito feia, mas pegava peixes com a boca e cuspiam para servi-las. O cágado, que gostou da mulher do beija-flor, mas elas conseguiram se livrar dele e fugiram, sem que fossem alcançadas, pois o cágado anda muito devagar. O tatu-bola do campo, que estava tirando mel jati. Este ao invés de enganar, foi enganado pelas mulheres, que disseram para que pingasse mel jati nos olhos e, enquanto ele se contorcia de dor, roubaram o mel e fugiram. Até que finalmente chegaram perto de um córrego e reconheceram o canto do vizinho. Eram os homens da aldeia do beija-flor tomando banho. Xinõpy (louva-a-deus) estava perto do porto para não deixar que ninguém se aproximasse. Quando viu as mulheres com a criança se aproximando, matou todas com um machado. Avisou o resto da turma do ocorrido e disse ao Pixinxi que ele deveria ter cuidado para que as mulheres não tivessem chegado perto. O beija-flor ficou triste e arrependido de não tê-las esperado na estrada. As três mulheres e a criança foram enterradas.

O mito da roça⁷⁸ traz elementos interessantes para se pensar a transformação do mundo que, no tempo mítico, era dominado pela indiferença e pelo estado de natureza compartilhado por todos, e instaura a desigualdade dos seres e das coisas – a possibilidade de grupos discretos.

Nota-se que na primeira parte da narrativa – do descontentamento do filho até a sua transformação em víveres da roça – as relações que o mito apresenta se dão entre parentes consanguíneos: pai e filho em uma falha de comunicação, e mãe e filho, no enterramento deste último. Apenas na segunda parte são inseridas as relações de afinidade – da diferença –, já anunciada enquanto potência, pelo casamento que gera a família protagonista, com a participação da cunhada na narrativa (supõe-se que seja irmã do pai do menino (FZ)). Sua entrada finalmente atualiza a presença da afinidade e abre o caminho para a ambiguidade própria desse tipo de relação. Invejosa, ela descobre que a família do seu irmão guarda um segredo e que esconde alimentos que o chefe não compartilha. Coloca tudo a perder ao roubar os alimentos da roça alheia, sem saber cuidar dela apropriadamente. E justamente esta situação os obriga a começar a trabalhar juntos para a formação da roça, cuidando dela de maneira adequada. Cria-se uma dependência recíproca entre eles, sem mesquinharia por parte do chefe, com a divisão dos alimentos produzidos.

Aprender a manejar e cultivar os víveres da roça, conforme os ensinamentos do menino enterrado, apenas foi possível pois um conflito, anterior, dado pela falta de comunicação entre pai e filho, colocou em jogo a impossibilidade da continuidade em um estado ainda entre a natureza e a cultura (visto que não tinham roça, mas já tinham arco e flecha e faziam anzóis de osso de animal para caça e pesca). Como nos mostra o mito, o menino se diz triste e insatisfeito pois seu pai se comunica com ele apenas com assobios e não o leva para pescar (e ele acompanha a mãe na coleta de alimentos). Decide tomar uma atitude drástica e sua entrega rompe um estado anterior e inaugura uma série de transformações sociais: técnicas de cultivo e manejo da roça, incremento na diversidade de alimentos na dieta que os livram da necessidade exclusiva de sair para caçar e pescar para alimentar a família, divisão de

⁷⁸ Atualmente os Manoki não plantam milho, pois o solo da terra onde vivem não são adequados para o plantio. Apenas em uma roça eu vi espigas de milho, mas elas cresciam pouco, mirradas, e não da maneira desejada.

tarefas em relação à idade e ao gênero – os meninos, quando atingem certa idade passam a acompanhar os pais e não mais as mães nas atividades, e também pelo fato de terem, homens e mulheres, sido responsáveis por executar diferentes atividades para lidarem com a roça e nos outros âmbitos da vida social.

Essa narrativa manoki revela muitos pontos de convergência com o mito enawene-nawe sobre a origem da mandioca, descrito por Gilton Mendes dos Santos (2006). Neste último caso, uma menina adolescente, e não um menino, é enterrada a pedido de sua mãe – mantendo as relações de consanguinidade em jogo, mas entre pessoas de mesmo sexo e excluindo, de maneira direta, a relação entre consanguíneos de sexo oposto. A versão não fala da transformação da menina (mas sim de seu pedido à mãe, que ela não olhasse para trás), mas quando sua mãe volta, ela havia dado origem às variedades de mandioca que os Enawene-Nawe cultivam atualmente. Cada componente de seu corpo é um correlato aos da planta de mandioca, o que nos remete à transformação de cada parte do menino manoki em diferentes cultivares da roça. Uma outra personagem entra em ação, agora a irmã da mãe da menina-mandioca que, com inveja, arranca as raízes da planta e cessa o seu fornecimento mágico, cabendo agora aos Enawene-Nawe o cultivo anual. Mendes dos Santos ainda atenta ao fato de que os termos na língua enawene-nawe para plantar e sepultar são os mesmos: *ahotene*, empregado para designar as duas ações que, para eles, são uma única coisa (op.cit:189). Entre os Manoki as ações de plantar e enterrar são também conjugadas em um único verbo: *tounã*, ou ainda *o’u*⁷⁹.

Entre os Paresí há também um mito de origem da roça (Pereira, 1986) que reserva grande homologia com as narrativas enawene-nawe e manoki. Aqui, é também uma menina enterrada pela mãe que atende ao seu pedido, pois o pai apenas assobiava para lhe falar, cuspiam em sua cara e passavam escama de peixe nela. Ensinau à mãe os utensílios necessários e é, então, transformada em diferentes tipos de mandioca e em seus derivados. O ato é anunciado pelos gritos da menina, associado aos espíritos que só os homens podem ver, assim como entre os Manoki. Os cuidados com a plantação são também ensinados pela filha à sua mãe. Uma outra mulher (não identificada na narrativa) mais uma vez coloca tudo a perder. Curiosa e desconfiada,

⁷⁹ Uso a grafia m̃yky.

descobre a roça. Seu filho vai ao local e arranca as plantas, matando a roça feita da menina⁸⁰.

Voltemos à narrativa manoki. A transformação do menino insatisfeito em roça se passa após um forte vento, gritos e um som muito bonito, que a mãe associou à *Yetá* na versão apresentada do mito. Como vimos, diversos pássaros eram donos dos vizinhos, que entregaram aos homens, para que estes cuidassem deles e, em troca, eles “animariam” com o seu canto o serviço da roça (coletiva).

O debate proposto por Lévi-Strauss sobre os limites entre a natureza e a cultura se mostra aqui pertinente para que, em seguida possamos retomar os sentidos que assumem os códigos presentes nas narrativas míticas. Na *Abertura de O cru e o cozido*, ao questionar os limites que separam natureza e cultura como operadores privilegiados da distinção entre humanidade e animalidade, Lévi-Strauss explora a relação entre música e artes gráficas, a partir dos materiais utilizados por ambas, os sons e as cores⁸¹. Tal questionamento toma força pois o autor diz não poder deixar de considerar “o pretense ‘canto’ dos pássaros” ([1964]2004:39) como uma forma limiar de linguagem, visto que entre esses animais o gorjeio é uma forma de expressão e de comunicação. Os homens não são os únicos produtores de sons musicais (ainda que não possa ver relação genética entre o gorjeio dos pássaros e a música), e tais tonalidades, produzidas por ambos, é, portanto, um modo de sociedade. Com exceção ao canto dos pássaros, todos os outros sons encontrados na natureza não passam de ruídos⁸².

Sendo assim, podemos pensar que a ação do menino triste ao pedir para ser enterrado e a ação da qual é recipiente, promovida por algo que aparece como um

⁸⁰ Essas versões do mito sobre a origem das plantas cultivadas encontradas entre diferentes coletivos sociais sugerem a existência de uma área sociocultural regional muito mais ampla do que o recorte do conjunto linguístico deste trabalho. Deixo apenas alguns fios com os quais trabalhos futuros poderão ser tecidos.

⁸¹ Sem me estender aqui nas minúcias de sua análise, foco o aspecto do som, que nos interessa no momento.

⁸² Sobre este aspecto, José Miguel Wisnik faz uma consideração que diverge de Lévi-Strauss, pois o ruído seria uma categoria mais relacional do que natural, pois é “um som que desorganiza o outro”, que provoca um “ruído na comunicação”, algo que “desloca o código”. O mundo, para o autor, “é barulho e silêncio” ([1989]2002:32-33 e 35).

som bonito – que proporciona um prazer estético (no sentido dado por Lévi-Strauss, possibilitado pelo equilíbrio entre o sensível e o inteligível) aos homens – o transforma em roça, corresponde à passagem da natureza para a sociedade. O comportamento não social do pai (assobio), que não passa de um ruído e falha na comunicação com seu filho, parece ser o oposto do belo canto dos vizinhos, que pertenciam aos pássaros antes de serem dos homens.

No mito da origem das plantas cultivadas o menino que se oferece à morte em troca de alimentos e do vizinho-espírito (apenas enquanto humano, já que seu corpo é transformado em alimento e consumido pelos seus pais e outros parentes em um ato canibal e é ele próprio que nasce enquanto vizinho). O mito sobre a origem das corredeiras e rios (capítulo 3) também traz o tema à tona, na morte provocada pelo próprio pai que joga o filho ao fogo para assar (e praticam também ele e os espíritos presentes um ato de canibalismo ao comer a carne do menino, como se fosse carne de cotia), em represália à traição do garoto, que teria contado o segredo dos vizinhos às mulheres. A morte (mais uma vez) do menino causa uma inversão na ordem anteriormente estabelecida. As mulheres, em um ato de fúria e vingança, armam-se como os homens (que serão mortos por elas) e olham os vizinhos (que lhes são interditos). Passam, então, a viver sozinhas, donas das águas, soltando seus gemidos de lamuriosos (mito da origem das corredeiras e dos rios, capítulo 3). Por último a morte é também tratada no mito da aquisição dos espíritos (M6), ao falar da morte sumária das mulheres que viram os espíritos interditos a elas na beira do córrego, enquanto os homens tomavam banho.

Nas narrativas acima mencionadas a troca entre homens e espíritos parece acontecer em diferentes dimensões, pois que para ter cultivos da roça – que possibilita a vida social – é preciso ter e manter os vizinhos e para isso é necessário garantir que os interditos sejam respeitados. A parcela humana nessa troca é paga com a própria vida, como o fizeram os heróis dos mitos.

Outro aspecto interessante que aparece na coleção da mitologia manoki apresentada neste capítulo (e em outras narrativas recolhidas por mim e pelos padres Moura e Silva e Adalberto de Holanda Pereira (1960, 1974, 1985) é a existência dos conflitos familiares e a posição ocupada pelas mulheres neles. A questão nos é cara

por trazer elementos sobre o papel desempenhado por elas – e pelos homens – no ritual de *Yetá*. Passemos pelos mitos que nos apresentam a questão.

Em M5, sobre a origem das plantas cultivadas, o conflito é instaurado quando o menino, frustrado por ter suas perguntas respondidas com assobios pelo pai, resolve pedir que a mãe o enterre. O problema seguinte é entre marido e mulher, na medida em que a mãe do menino acusa o pai de ser culpado pela perda do garoto, pois não o tratava adequadamente. Por último há uma briga entre a família do chefe (pai do menino-roça) e o restante da aldeia, com quem não divide os alimentos. Em M3, sobre a origem do salto, o conflito familiar se passa inicialmente entre a família nuclear e depois se estende para um conflito de gênero, que opõe todas as mulheres a todos os homens da aldeia. O pai entende que o filho traiu o segredo dos homens, contando-o à mãe. O filho é, então, assassinado pelo próprio pai, que finge catar-lhe piolhos e o joga na fogueira, como um animal. A mãe é quase enganada pelo marido, que diz ser a carne levada a ela uma perna de cotia assada, quando na verdade era o braço do filho. Por último há o fim do segredo dos homens e a matança de todos eles com suas próprias armas, como ato de vingança das mulheres, conclamadas pela mãe do menino morto. Na narrativa sobre a aquisição de *Yetá* (M6), o conflito se dá inicialmente entre espécies – mulheres e diversos animais, por quem são enganadas – e, por fim, novamente se dá entre os gêneros, quando são mortas por terem visto os vizinhos interditos.

Sempre envolvidas nos conflitos, seja por seus próprios atos, ou porque triangulam uma relação, as mulheres desempenham um papel essencial na relação com os vizinhos. É uma delas que escuta pela primeira vez o canto de *Yetá* e, de certa maneira, ao semear o próprio filho, promove a ação que lhe dá origem. Assim como também são as mulheres que, inversamente, colocam em risco a sua existência ao vê-las. Em M3 os espíritos deixam de pertencer aos homens, pois que não há mais nenhum representante da espécie. O som dos espíritos é substituído pelo som das próprias mulheres, com seus cantos lamuriosos. No M6, também por terem se rendido ao olhar, são sumariamente mortas. Vão as mulheres, ficam os espíritos e os homens. Mas como a narrativa sobre a origem das plantas cultivadas mostra, por meio dos artefatos aprendidos pelo pai e pela mãe do menino-roça, são as mulheres que devem lidar com a maior parte do processamento dos alimentos cultivados.

No ritual que os Manoki fazem para os vizinhos os homens mantêm uma relação muito próxima a eles. Veremos a seguir como eram organizados e realizados o ritual de *Yetá*, e seguiremos com a descrição do ritual realizado recentemente, em maio de 2014.

1. O ritual de *Yetá*

As relações que os manoki constroem com *Yetá*, conforme vimos nas narrativas apresentadas acima, estão diretamente relacionadas às atividades na roça coletiva (lembramos que além desta há a produção de roças familiares). Os processos de derrubada e plantio de cultivares são feitos por esses espíritos, com o auxílio dos homens.

Os Manoki contam que antigamente, antes da missão, o ritual era feito duas vezes ao ano – no período de derrubada e no plantio da roça – em todas as aldeias onde havia a casa de *Yetá* – normalmente as maiores, sob responsabilidade de seus *tikãta*. Um homem era encarregado pelos trabalhos coletivos da roça e, quando julgava que era tempo dos trabalhos, antes do amanhecer – por volta das 4 horas da manhã, orientado pelo cruzeiro do sul –, com arco e flecha em punho, acordava todos e, do pátio central (as casas eram dispostas em círculo), os convocava para combinar o serviço a ser feito nos próximos dias. Organizavam caçadas, pescarias e coleta de mandioca, milho, amendoim, entre outros produtos, que antecederiam os trabalhos masculinos na roça para a produção abundante dos alimentos que seriam consumidos durante o período do ritual. O trabalho com *Yetá*, de responsabilidade daquele que o padre Moura chamou de “diretor do canto dos espíritos” era também organizado. As mulheres, por seu turno, deveriam preparar todos os alimentos sob o comando da esposa daquele que estava convocando para o trabalho com o vizinho.

Os chefes das grandes aldeias convidavam as aldeias vizinhas e por vezes as demais, das outras turmas. O pequeno relato abaixo mostra como as famílias se organizavam e eram recebidas pelo chefe da aldeia anfitriã. Os convidados levavam alguns dias caminhando nas trilhas que ligavam as aldeias, desde a sua até onde aconteceria o ritual:

“[O tikãtã da aldeia Matamaí dizia:] ‘como eu trabalhei com vizinho, vai ter festa’. Aí fala na língua dele: ‘vamos caçar cinco dias’. Você tem que vir. [Em] cinco dias você tem que chegar aqui comigo. Aí, da [nossa] aldeia (...) nós pousa lá na estrada e já em cinco dias chega lá. Pousava na cabeceira, rio Treze, tem corpo grande. Aí saíram, quando escureceu, nós pousava [de novo]. Todo mundo sai de lá da aldeia, as costas de xiri, muita gente, pintadinho, andando pelado. Quando saímos de lá, nós chegamos aqui na Matamaí. Sol a sol duas horas nós chegamos. Mas cansados... Aí capitão manda nós, nós ficamos na casa grande dele. Tem outra casa, ele coloca nós, outra casa também eles colocaram pessoa. Outra casa vai colocando mulherada. Porque homenzada não dorme dentro, né, porque bichinho dele sai pra fora. Aí homenzada fica pra fora junto com bichinho dele” (Luiz Tamüxi, aldeia Cravari, 2011).

Durante os dias de duração do ritual as mulheres, de dentro da casa, conversavam os vizinhos nas madrugadas e pelas manhãs, antes deles voltarem para a roça com os homens. Como recorda Maria Angélica Kamutsi, uma senhora manoki, antigamente eram muitos os vizinhos que saiam no terreiro, e faziam bastante barulho, muito bonito de escutar.

“Vizinho, os de antigamente [...] os velhos trabalhavam. Era bonito quando os velhos trabalhavam. Mas tinha baruuuuulho! Até agora quando eu lembro eu fico triste. Por que a vida da gente não volta pra trás? O povo já morreu... eu lembro. As mulheres conversavam com eles de manhã cedo: ‘vem trabalhar de novo; manda mais saúde pra nós pra vocês trabalhar outra vez, plantar de novo mandioca, batata, cará’. Você sabe que cada um eles plantavam? Quando queimava, plantava de novo junto com vizinho” (Maria Angélica Kamutsi, aldeia Cravari, 2012).

Meses depois, quando os víveres da roça amadureciam, aquele que fez o plano de serviço acordava novamente de madrugada e falava dos novos planos em torno de uma caçada coletiva para fazer o pagamento para *Yetá* pelos alimentos que proveu. Os homens o seguiam. Sua esposa convidava todas as outras mulheres para irem à roça coletar os alimentos para o ritual que seguiria. Preparavam a comida e a bebida – beiju

e chicha – enquanto os homens saíam para pescar e caçar. Na volta eles entregavam a caça e os peixes ao responsável, que punha tudo no cesto. A mulher encarregada separava e organizava a comida produzida coletivamente por todas as famílias para as mulheres e as crianças. Outra parte os homens entregavam para *Yetá* na casa dos homens e levam para o pátio o que sobra.

O retorno dos vizinhos da roça para a sua casa é acompanhado de seus gritos e cantos, que ressoam pela aldeia. Antes de se fecharem dentro de casa, o homem responsável se aproxima e sua mulher lhe entrega os alimentos produzidos para o oferecimento. Eles se dirigem para a casa de *Yetá* e ofertam aos vizinhos: ‘ela fez a chicha, você pode beber. Ela fez beiju, você pode comer’. Um homem mais velho – que em histórias mais antigas é associado à figura do pajé – é responsável pela relação de todos os outros com *Yetá* e é uma espécie de guardião da casa (*mija-taka’a*)⁸³.

Quando eles estavam voltando para a aldeia, as mulheres escutavam o som entoado pelos espíritos ancestrais e se encerravam rapidamente dentro de suas casas. Após um intervalo, voltavam para a saída noturna no terreiro e, novamente as mulheres fechavam-se em casa com as crianças. Passavam lá toda a noite escutando e conversando com *Yetá*, que estava do lado de fora. Aproximavam-se das casas em diferentes horários: ao entardecer, durante a madrugada e pouco antes de amanhecer. Os cantos dos vizinhos acompanhavam esses períodos, assim como a fala das mulheres. Respondiam individualmente a eles, a quem se referem com derivações dos termos de parentesco *pátõ* (avó, vocativo) e termo para avós/antepassados como veremos adiante. Também respondem usando derivação do termo *naripju*⁸⁴.

Os Manoki ficaram muitos anos sem fazer a roça para o ritual depois de acabada a missão. As duas famílias que se recusaram a viver com os padres e permaneceram vivendo nas aldeias mantiveram a casa do vizinho e, de tempos em tempos, os visitantes que apareciam podiam fazer oferecimentos, mantendo as relações com os espíritos. Contudo, muitas famílias viviam e trabalhavam em

⁸³ Há, entre os Manoki, um velho que me disseram cumprir esta função, que parece ser o atual “chefe do canto dos espíritos”, ou chefe dos velhos, como definiu um outro velho manoki. Certamente ele desempenha atividades que me escapam, pois diz respeito ao universo masculino do ritual, sobretudo ao que se passa na roça e na casa de *Yetá*, ao qual não tenho acesso. Em respeito à solicitação dos Manoki, não investiguei a fundo o tema, ou fiz especulações comparativas com rituais de outros povos que guardam semelhanças com este.

⁸⁴ O termo é muito semelhante ao usado para se referir ao marido, porém não parece que seja essa relação de afinidade possível dentre os vizinhos, considerados por eles, seus ancestrais.

diferentes localidades, e as relações com os vizinhos foram enfraquecidas. Quando voltaram a viver juntos alguns homens encontraram os vizinhos no mato e os chamaram de volta, para trabalhar com eles. O homem que era à época responsável pela organização do ritual faleceu prematuramente após uma briga envolvendo alguns índios Rikbaktsa, parentes de sua esposa. Nenhum outro conseguiu ocupar o seu lugar na organização das pessoas para o trabalho com os vizinhos, e o ritual parou de acontecer, tendo sido o último em 1996⁸⁵.

Em 2009, sob o comando de outro coordenador geral, organizaram o ritual, unindo-o à iniciação dos meninos, que vão ver o vizinho pela primeira vez. Após mais um hiato de quatro anos, repetiram o ritual em 2014, com nova iniciação de meninos.

A introdução dos meninos à fase pós infância, em que ele é ensinado a ter responsabilidades próprias de um homem é marcada por dois eventos. Um deles é a o preparo e a permissão para ver os vizinhos durante um período de isolamento e trabalho na roça junto aos homens e espíritos. O outro é a furação do nariz. O evento era marcado por uma grande festa em que se garantia fartura de alimentos tanto da roça, previamente plantada no ritual de *Yetá*, quanto provenientes da caça. Convidavam gente de outras aldeias para uma estadia de alguns dias. Os homens se juntavam para jogar “bola de cabeça” e tocar e dançar *yakuli*. Atualmente a furação de nariz é feita junto ao ritual de *Yetá*.

Neste período as aulas nas escolas são suspensas e as atividades do ritual são consideradas atividades escolares. Dessa forma conseguem conciliar o calendário escolar com as atividades culturais uma única vez (ou duas, caso o ritual se repita durante o plantio, como se costumava fazer).

O trabalho com a roça coletiva deve ser, portanto, combinado entre todos com antecedência e planejamento, e os homens de todas as aldeias manoki – visto que atualmente apenas a aldeia Cravari tem a casa de *Yetá* – se encontram na data marcada para dar início às atividades do ritual. A performance – das pessoas e dos espíritos – é bastante semelhante à descrita do passado. Há sempre um homem que se encarrega da função e, com sua mulher, tornam-se responsáveis pelas atividades que

⁸⁵ Porém, mesmo tendo organizadores, os rituais não eram feitos com a mesma frequência de outrora.

se seguirão. Decidida a data de realização do ritual, é feito o convite aos Mÿky e a outras pessoas que eles eventualmente queiram que o acompanhe.

As descrições que seguem têm dois eventos como referência, o ritual que presenciei entre os dias quatro e dez de maio de 2014, durante o período de roçado e, por vezes, o filme produzido durante o ritual feito em 2009, além das informações recolhidas em conversas com os Manoki – homens, mulheres e, sobretudo os velhos – em situações diversas.

Antes de iniciada a época do ritual de *Yetá* os homens devem garantir que haja espaço para receber os convidados e as mulheres que vão escutar os vizinhos. No ano de 2013 foi reformada uma casa de palha e outra foi construída para que eventos como esse pudessem acontecer na aldeia Cravari. Durante a realização do ritual as contendidas devem ser deixadas de lado para que todos trabalhem juntos e em harmonia. Enquanto na roça os homens trabalham com os ‘vizinhos’, as mulheres, acompanhadas das meninas e meninos não iniciados, permanecem na aldeia em torno da produção dos alimentos que serão oferecidos e alimentarão os vivos e os espíritos.

A festeira fica responsável pela organização das mulheres em torno na produção de alimentos tradicionais (beiju, chicha, carne de caça, farinha) e dos alimentos de branco (arroz, feijão e carne de animais que não os de caça – porco, galinha são os mais comuns) e os homens se dividem em grupos diversos. Um mais velho é designado para acompanhar os meninos que verão o vizinho pela primeira vez e ensinar como devem se comportar no confinamento e após a experiência da iniciação. Um outro é responsável pela furação de nariz e orelhas dos neófitos. Alguns ficam com as mulheres para ajudá-las a assar as carnes e rachar a lenha, um grupo é designado para caçar (antes do início do ritual, que é marcado pelo começo das atividades na roça, mas também durante este período para garantir o suprimento de carne que alimentará os vizinhos e os humanos), alguns são mandados para fazer o trajeto de ida e vinda da roça às cozinhas onde os alimentos são preparados para saber o que deve ser feito, observar se falta lenha, levar os alimentos para a roça, devolver as panelas, dar instruções às mulheres sobre pedidos vindos dos vizinhos, caso sintam falta de alguma coisa ou tenham reclamações a fazer sobre os alimentos. Devem estar sempre bem feitos, o beiju bem assado e a chicha bem cozida, tudo em grandes quantidades. Se os vizinhos não se contentarem com o que lhes é enviado, os homens

na roça podem sofrer represálias, chegando a apanhar. Na roça as atividades com os espíritos são de responsabilidade do “chefe dos velhos” e espécie de “diretor do canto dos vizinhos”.

O plantio da roça é o outro momento em que as ações do ritual que veremos a seguir se repetem: organização das tarefas diárias da produção alimentar (preparo de alimentos, caça, coleta e pesca) e dos trabalhos na roça, encerramento das mulheres e crianças não iniciadas na casa de palha, saída dos vizinhos ao terreiro no fim da tarde, quando terminam o trabalho na roça e durante a madrugada e oferecimentos diários de alimentos aos espíritos.

1.1. A saída dos vizinhos em 2014

Recentemente José Paulo Araxi herdou de seu pai Inácio Kajoli, o mais velho Manoki, a função de organizar o trabalho dos homens para o ritual que atualmente é feito junto à iniciação dos meninos. À sua esposa Regina Jalapoitasi coube organizar o trabalho das mulheres na produção de alimentos tradicionais para os trabalhadores da roça (chicha de milho, beiju, carne de caça assada) que, primeiramente, são oferecidos aos espíritos e, posteriormente, alimentam os homens. Uma de suas irmãs, Angelina Kamutsi ficou responsável pela organização dos trabalhos para o preparo dos alimentos de branco (arroz, feijão, galinha e linguiça, eventualmente acompanhados de mandioca e beiju, que não são considerados alimentos de branco) para o almoço dos meninos que olhariam o vizinho pela primeira vez, marcando, assim, a entrada deles para o mundo dos homens. Ambas as mulheres herdaram o papel de organizadoras das tarefas femininas por parte de sua falecida mãe, que era responsável por essa atividade. A primeira, entretanto, cumpre um duplo papel: organiza por herança materna e pelo fato de ser casada com o homem responsável pelas atividades masculinas.

As atividades preparatórias e o convite a todas as aldeias manoki e aos Mÿky começaram alguns dias antes da data marcada para o início do ritual, segunda-feira, 5 de maio de 2014. Seria o dia em que os neófitos, acompanhados de seus pais ou algum outro homem responsável e, sob a orientação do velho Celso Xinuxi, se despediriam de suas famílias, sobretudo de suas mães, e ficariam reclusos em um acampamento

próximo à roça. Lá veem os vizinhos pela primeira vez, e sentem na pele a braveza de Mãxapuli, que costuma bater nos homens com uma vara. Acompanhados dos seus pais, dos homens e velhos iniciados e dos vizinhos, os meninos recebem os ensinamentos do segredo masculino e desempenham os trabalhos na roça, “animados pelos vizinhos”. Não voltam para a aldeia e não encontram suas mães até o fim do ritual, quando terminam de roçar e a área está finalmente preparada para o plantio a ser realizado com os vizinhos pouco tempo depois, com a chegada das primeiras chuvas.

No dia anterior à reclusão dos neófitos e à chegada dos Mÿky, os preparativos estavam em andamento pela manhã em meio a conversas e risadas na aldeia Cravari. Alguns rapazes haviam buscado milho e mandioca e um grupo de mulheres se concentrou no quintal de Regina Jalapoitasi para descascar e ralar as espigas e a mandioca. Afonso Janãxi, designado para cuidar das carnes no jirau improvisado com uma grade de ferro, cumpria sua tarefa ao lado das mulheres e junto aos homens que por lá apareciam. Rachou lenha levada por um grupo de rapazes e fez o fogo para assar os porcos do mato que haviam sido caçados em dias anteriores e estavam já repartidos e estocados nos freezers dos moradores da aldeia. Um outro grupo de homens havia saído para caçar e voltariam pouco mais tarde com mais animais que logo foram colocados para assar. A chicha era preparada, juntando um pouco de água ao milho recém ralado e colocado ao fogo improvisado no chão do quintal de Regina, em grandes panelas. Mexiam, até ficar no ponto. Passavam a chicha para os baldes que seriam levados pelos homens aos vizinhos e derramavam o açúcar para não deixá-la “sem graça”. Após descascarem a mandioca, cada uma delas era lavada para logo ser ralada no ralador ou em uma máquina que, quando funcionava, dava agilidade ao trabalho. Juntavam a mandioca ralada em grandes sacos de estopa e levavam no carro da OPAN ou na F4000 que possuem para a aldeia Asa Branca, a doze quilômetros dali, onde há uma prensa de madeira. Acompanhei uma dessas idas para prensar a mandioca e me certifiquei que não conheciam outros instrumentos, como o tipiti, bastante comum em na região amazônica. Já havia, em outra ocasião, questionado aos mais velhos como, no passado, preparavam a massa para o beiju e fui informada que apertavam a massa com as mãos e prensavam com madeiras até que ficasse no ponto de fazer as bolas que secariam no alto do jirau. De volta à aldeia Cravari, a massa

recém-espremida da mandioca era peneirada para dar origem ao beiju feito em frigideiras e panelas por diferentes mãos. A produção extensiva de alimentos contava com o revezamento das mulheres nas diferentes atividades e, eventualmente, com a ajuda de algum homem. No outro quintal, comandado por Angelina Kamutsi, a produção nesse primeiro dia era de farinha, acompanhada de muita conversa e risada. Todo o processamento da mandioca já havia sido feito no dia anterior.

A associação a um ou outro grupo de produção de alimentos depende de alguns fatores, mas não é rígida. O parentesco e a habitação contígua (filhas, irmãs, noras, sobrinhas) ou próxima é um deles, assim como as relações de amizade e inimizade latente no momento – embora durante o ritual não se deva dar vazão a brigas e picuinhas, elas eventualmente acontecem. Contudo, a participação nos trabalhos em um ou outro quintal não é necessariamente fixa, ainda que haja certa permanência, permitindo que as mulheres se visitem e ajudem nos dois locais de produção de alimentos.

Por volta das 13 horas chegou no caminhão um grupo dos M̃ky. Foram recebidos pelos anfitriões Cunique (José Paulo Araxi) e Regina Jalapoitasi na entrada da aldeia, com chicha de milho, carne de caça e beiju. Logo se dispersaram. Os que tinham família por lá foram para a casa de seus parentes, e os demais arrumaram suas redes nas duas casas de palha da aldeia, mantidas para receber visitas e para juntar todas as mulheres durante as noites do ritual.

O trabalho das mulheres continuou, agora com a ajuda das mulheres m̃ky. Os homens e os velhos, ainda sem o trabalho na roça e o cuidado com os meninos, ajudavam nas tarefas de pegar lenha, milho, mandioca, rachar lenha e o que mais fosse necessário. Quando não estavam, trabalhando, alguns ficavam por perto dos quintais conversando e beliscando alguma comida. Mas não só os homens. Todos os que se aproximavam – homens, mulheres, crianças – tiravam pedacinhos de carne, bebiam um copo de chicha, cortavam um naco do beiju. Não observei nenhum cuidado especial com os alimentos que seriam oferecidos aos vizinhos. Apenas reservavam uma chicha para que todos pudessem tomar por ali. A carne sobre o jirau não era separada, tampouco o beiju, que era rapidamente substituído.

Com chicha, carne de anta e de porco e beiju prontos, os velhos foram oferecer o alimento aos vizinhos, e estes decidiram que sairiam no terreiro naquela mesma

noite e não na seguinte, como era esperado. Os homens passaram em algumas casas avisando e as mulheres continuaram a produzir os alimentos nos quintais das duas casas.

Os dias e as noites de saída dos vizinhos durante o ritual são bastante semelhantes, marcados pelos infatigáveis trabalhos da produção alimentar, conversas entre as mulheres, idas e vindas de homens, trabalho cansativo e animado pelos espíritos na roça, correria para entrar na casa, canto bonito e entorpecente dos vizinhos, acompanhados das ladainhas das mulheres, em resposta a eles.

No ritual de maio de 2014 os vizinhos saíram pela primeira vez na noite de domingo, dia 4 de maio. Naquela tarde as mulheres montaram suas redes nas duas casas de palha, que logo ficaram lotadas pois contavam ainda com os meninos que seriam iniciados a partir do dia seguinte. Ainda dava tempo de tomar um banho, preparar o jantar das crianças e finalizar o serviço dos alimentos para os vizinhos. Pouco antes das 18 horas as mulheres se dirigiram para as casas de palha, onde passariam a noite. Era tanta gente que dormiram todos apinhados, com as redes cruzando umas sobre as outras. Mas nem todos os Manoki participaram de todos, ou até mesmo de um único dia do ritual; alguns preferiram ficar em suas casas. No terreiro, ao lado de uma das *iní*, os homens haviam fincado estacas de madeira para armar suas redes. Passariam ali todas as noites do ritual.

Dentro e fora da casa o clima era descontraído, com muitas brincadeiras e risadas enquanto os vizinhos não chegavam no pátio. Após um longo tempo de espera, quando algumas pessoas já haviam se rendido ao sono, finalmente pôde-se escutar o som deles vindo de sua casa (*jejtakju'u*), um pouco adentro da matinha fronteira com o espaço onde estavam todos. Nessa noite o primeiro vizinho que saiu foi Naripjiu, que pertence à comunidade. De acordo com o padre Adalberto de Holanda Pereira (1985), este é um vizinho manso, velho. E embora seja por eles tratado no singular, esse vizinho da comunidade não sai sozinho no terreiro, pois Naripjiu são vários, e produzem um som em diferentes tons. Acompanhado do som de um chocalho, Naripjiu dançou e cantou passando diversas vezes por toda a extensão formada pelas laterais das duas casas, dispostas lado a lado, como fazem todos os vizinhos. Ele se

aproximou de uma das casas e começou uma fala chorosa, que lembrava os mortos e, em especial, o velho Maurício Tupxi, falecido no fim de 2013. As mulheres da casa que sabiam as falas rituais e algumas que se aventuraram a repetir trechos da fala feminina – sobretudo as filhas e netas do velho Maurício – responderam aos vizinhos e também choraram de dentro da casa. Os Manoki afirmam que no momento do ritual, no terreiro, os espíritos de seus familiares falecidos também estão presentes e, nas conversas com os vizinhos, falam sobre as lembranças do passado, de pessoas que morreram e de quem sentem falta. Essas falas são proferidas durante esse choro ritual.

Depois veio uma segunda fala, com uma outra voz, e um novo diálogo se deu entre os vizinhos e as mulheres. Passaram, então, cantando e dançando diversas vezes pela lateral das duas casas e o som, entorpecente, embalou a todos madrugada adentro.

De acordo com as explicações do velho Alonso Irawali, o conteúdo das conversas entre as mulheres e os vizinhos varia um pouco em virtude de qual vizinho sai no terreiro e o horário que isso ocorre. Quando ele chega à tarde, vindo da roça, as mulheres respondem ao seu canto, reconhecendo de qual vizinho se trata – suas falas são sempre (em todas as saídas, independentemente do horário) iniciadas por um termo vocativo ritualizado de parentesco: “*māknākalā!*” (*māknā*, vovô), “*pātunākalē!*” (*patunā*, vovó), *patō!* (antepassados), *naripkalē!* e *naripō* (*naripju*, marido). Continuam a fala dizendo que eles podem chegar para dançar, pois elas fizeram chicha e prepararam comida para eles. Pedem que eles amanheçam no terreiro e que elas os escutarão, pois trabalharam bem na roça e se deixaram olhar pelos meninos neófitos. Aos primeiros que saem durante a noite, elas dizem: “vovô/vovó/marido, pode chegar. Você chegou, vai dançar, eu vou escutar...”. Para os que saem durante a madrugada o sentido é o mesmo, mas é enfatizado o fato que ele amanheceu com ele no terreiro:

“Quando amanheceu, abebona⁸⁶, você amanheceu e nós escutamos você. Você trabalhou na roça, você espiou a gurizada, você dançou na frente deles e mostrou para a gurizada. Abebona,

⁸⁶ O termo ‘abebona’ refere-se à maneira pela qual os Paresi falam avó (*abebe*), e usado pelos Manoki na tradução que fazem da fala ritual. Na língua irantxe o termo vocativo usado para conversar com alguns vizinhos, dentre eles *Yetá*, é *pātunā*, que deriva de *pātō*, avó.

você amanheceu’. E o vizinho responde: ‘tananá, talalã... [cada qual com seu som]. Nós amanhecemos no terreiro, pode escutar nós’. E quando vão embora: ‘tolopasã, eu vou embora lá na casa’. E a mulherada responde: ‘pode ir embora’” (Alonso Irawali, aldeia Paredão, 2014).

Uma certa hora as mulheres pediram para sair para fazer xixi – o que aconteceu todas as noites. Os homens, que estão do lado de fora, abriram uma porta de cada casa depois de assegurarem que todos os vizinhos tinham se recolhido e saído das vistas dos internos, e nos permitem sair brevemente. Assim que as mulheres e as crianças voltaram para dentro das casas elas mesmas indicaram que as portas poderiam ser novamente fechadas. O sono veio rápido e, por volta das 3 horas da madrugada, outro belo som entrou pelas palhas da casa. Era Walaluku, que saiu ao terreiro. As mulheres, entorpecidas de sono, acordaram vagarosamente e a velha Maria Angélica Kamuntsi, que trata deste vizinho, foi a primeira a lhe responder. O vizinho continuou seu canto e algum tempo depois, quando as mulheres já haviam pegado no sono, pararam.

Pouco antes de amanhecer é possível escutar o burburinho dos homens do lado de fora da casa. As mulheres despertam e, assim que os vizinhos se retiram do pátio, por volta das 5h30, os homens abrem as portas das casas para que saiam. Pegam seus pertences e vão para suas casas, deixando para trás as redes que serão usadas nas noites seguintes. Aquelas que estão à frente do preparo dos alimentos têm tempo de tomar um banho e voltar à rotina incessante para que os homens levem alimentos para os vizinhos logo cedo.

Na manhã de segunda-feira, dia 5 de maio, os meninos que veriam os vizinhos pela primeira vez acompanharam um grupo de homens, entre velhos, rapazes e homens casados já iniciados, liderados pelo velho Celso Kanüxi, designado chefe dos meninos, para ter seus corpos pintados. Outro grupo, composto por homens mais velhos, levou chicha, carne e beiju para um novo oferecimento na casa do vizinho e se dirigiram para a roça. Um grupo de mulheres preparava o almoço de despedida dos neófitos (carne, beiju, galinha, arroz e feijão) e o outro fazia a chicha de milho para ser levada à roça, sempre sob o comando das duas “chefes dos serviços das mulheres”. Os

homens mais velhos fizeram o oferecimento dos alimentos à *Yetá* e seguiram para a roça comunitária, a aproximadamente três quilômetros dali (aldeia Cravari).

O almoço foi servido apenas para os meninos em um espaço improvisado com bancos, em frente à cozinha da equipe feminina dos alimentos de branco. Eles já haviam recebido as instruções do velho Celso Kanñxi e estavam prontos, todos pintados e cada um com sua bagagem, uma matula com alguma troca de roupa, rede e cobertor. Ansiosos, mal conseguiram comer o que estava servido no prato. Ouviram novamente instruções de Celso Kanñxi, para que, depois daqueles dias, obedecessem sempre suas mães, que haviam lhes dado de mamar e ajudado a criar. Angelina Kamuntsi também precipitou-se a falar algumas palavras sobre a importância daquele batizado na cultura manoki, de participar com os velhos no serviço da roça, e que logo voltariam para as suas mães. Outra fala, agora de Regina Jalapoisasi, lembrou-os que ficariam lá por cinco dias e teriam que seguir firmes. Dirigiu-se a eles falando na língua indígena, emocionada. Após algumas outras falas as famílias passaram por todos os meninos e se despediram com abraços e apertos de mãos. Os meninos, muitos deles chorosos, seguiram os homens liderados pelo velho Celso Kanñxi rumo à roça, caminhando em fila. Suas mães ficariam esperando por eles todos esses dias, preocupadas com o que deveriam estar passando e trabalhando para que tivessem alimentos.

As mulheres continuaram no seu trabalho: buscar mandioca e milho, descascar, ralar, espremer, fazer chicha, peneirar a mandioca, preparar o beiju. Afonso Janñxi, com a ajuda eventual de homens que passavam por ali ou de mulheres continuou a cuidar das carnes. Tinha mais porco e um veado da caça do dia anterior. O grupo de caçadores também cumpria sua função.

À tarde uma mulher mñky veio alertar que os homens fechariam a casa dentro de alguns instantes, e eu, se quisesse acompanhar de dentro da casa, teria que me apressar, pois o vizinho chegaria logo. É o horário que marca a volta do vizinho e dos homens da roça, depois de encerrado os trabalhos do dia. As mulheres e as crianças estavam na expectativa da saída de Mñxapuli, o espírito mais bravo, no terreiro, em uma mistura de temor e ansiedade para ver como ele se comportaria dessa vez. Dentro da casa lembravam do ritual anterior, feito em 2009, quando ele começou a bater na lateral da casa, produzindo um forte barulho, e enfiar pedaços de pau pela

palha, quase machucando aqueles que estavam perto e assustando todos dentro da casa. Outro esperado era o que chamam de “malandrinho”. Este chegou a colocar uma cobrinha e uma casa de marimbondo na porta da casa das mulheres. Ainda estava claro e escutamos o canto produzido de dois sons diferentes. O mais forte disseram ser Măxapuli. Chegou batendo nas alterais das casas e fazendo barulho: “*uh, uh, uh, uh...*” Todos que estavam daquele lado correram para o meio da casa para não serem atingidos por Măxapuli. Mas dessa vez, a pedido dos velhos, ele foi menos agressivo com o pessoal de dentro da casa, para alívio das crianças que já começavam a chorar assustadas com o barulho que ele fazia. As mulheres falantes da língua indígena conversaram rapidamente com ele, dizendo que os vizinhos podiam chegar e comer, pois elas haviam preparado chicha para eles. Os vizinhos cantaram um pouco mais e se retiraram para a sua casa, e as mulheres foram, então, liberadas.

O tempo entre essa rápida aparição do vizinho que saiu na roça e a saída seguinte ao terreiro é relativamente curto. As mulheres tomam banho, fazem comida para as crianças, jantam, fazem algum serviço da casa, terminam os alimentos do ritual que estão por terminar e ficam prontas para entrar na casa novamente. Algumas famílias optam por não acompanhá-los todos os dias – ou nenhum – o ritual e, se for perto de onde ele ocorre, devem ficar fechadas em suas casas durante todo o período que as mulheres ficam nas casas de palha para não correr o risco de ver os vizinhos e de sofrer alguma represália.

No dia seguinte, pela manhã, (terça-feira, 6 de maio) as mulheres prepararam beiju e chicha para que fossem levados aos meninos. Depois continuaram a produzir os alimentos para os homens e espíritos que trabalhavam na roça. Mandaram um porco para que fosse assado por lá e dois outros eram preparados para a noite.

Na noite anterior os homens conversaram com os vizinhos e foi decidido que passariam os que ficavam sob os cuidados do falecido Maurício Tupxi à sua neta Cleonice Nansi. Antes de morrer ele havia devolvido um de seus vizinhos para a comunidade, mas agora os dois ficaram sob os cuidados dela. Cleonice foi avisada pela manhã e foi apanhar mandioca, na companhia de outras mulheres, para fazer beiju e entregar em oferecimento aos seus vizinhos. Alguns homens buscaram mais milho para fazer a chicha e a produção de alimentos seguiu por todo o dia. Uma turma de homens trouxe um veado e pescou alguns poucos peixes, além de porcos do mato

(caititu) que renderam a maior parte do suprimento de proteína animal de todos os dias. As mulheres ficaram sabendo que os meninos tiveram as orelhas e o nariz furados com espinho de tucum, onde poderão usar brincos e *xireti* (enfeite de nariz feito com penas), se mantiverem e alargarem os furos.

Durante a noite algumas mulheres quiseram se preparar para responder aos espíritos que sairiam no terreiro naquela noite. Poucas sabem as falas mas, junto às convidadas *mỹky*, ensinaram as moças *manoki*, que no momento de responder aos vizinhos, consultavam e copiavam as falas de uma folha de papel, escritas da maneira que escutavam, e repetiam as anotações que rodaram pela casa.

No dia 7 de maio, quarta-feira, as mulheres continuaram no seu infundável trabalho de preparar e fornecer alimentos para todos durante o ritual, agora também com alguns macacos assando no jirau. Em um dos grupos conversavam sobre alguns acontecimentos na roça. Quem as informa são seus maridos e irmãos, em suas idas e vindas da roça para a aldeia e da aldeia para a roça, e levam também algumas notícias dos meninos que estão na roça. No intervalo entre a saída do vizinho da tarde e da noite, grande parte dos homens volta para suas casas e passa um curto tempo com suas famílias. Nesse dia as mulheres comentavam de um jovem iniciando que havia apanhado na roça no dia anterior. Imaginavam o que ele havia feito de errado, pois esse é o castigo para uma atitude inadequada. Apanham de vara do vizinho, e alguns chegam a chorar. Um homem casado, já iniciado, apanhou um outro dia por ter levado beiju cru para os vizinhos, que reclamaram e descontaram nele. No fim da tarde, quando se encontrou com as mulheres, contou que havia apanhado por causa delas, gerando muitas brincadeiras e risadas. Disse ainda que se vingaria delas. Uma das mulheres *mỹky* que ajudava na produção da comida disse ter deixado queimar uma panela de chicha de milho, mas para evitar que alguém na roça sofresse retaliações por causa da chicha mal feita, jogou todo o conteúdo da panela fora e fez uma nova para levar para eles. Outra razão para que os vizinhos fiquem enfurecidos e batam nos homens é a falta de oferecimento de alimentos fora da época do ritual. Se alguém que deveria oferecer alimentos para eles durante o ano não o faz, eles marcam quem foi e, na roça, surram. Pois ainda que uma mulher seja a dona, a família e especialmente o casal, se torna responsável pelos cuidados com os vizinhos, e apenas um homem pode oferecer, visto que são eles que podem ver os espíritos.

Na turma das mulheres de baixo houve uma grande produção de beiju. As meninas ajudaram a buscar mandioca, ralar e espremer com pano para o preparo da massa. Algumas mulheres do Paredão ficaram por lá para ajudar. No quintal de cima a maior produção era de chicha de milho, e as mulheres descascavam e ralavam grandes quantidades de espigas. O grupo dos caçadores chegou com outros sete caititus, garantindo um jirau cheio, mesmo com alguns tendo sido levados diretamente para os velhos na roça.

Durante a noite saiu Waruhi no terreiro, que pertencia ao antigo organizador do ritual e, quando ele faleceu, foi passado para os cuidados de sua irmã, Regina Jalapoitasi, quem primeiro conversou quando saiu no terreiro.

A conversa entre as mulheres e Waruhi foram parecidas com aquela da primeira noite, porém, para conversar com ele as mulheres usaram diferentes termos. Para o Waruhi homem (que urra *á-há-há, á-há-há...*) é empregado o termo *māknã* (vovô): “*māknãkalã!*”. Para sua mulher e a filha (esta última grandona, disse Alonso Irawali), cujo canto é o mesmo (*u-u-u, u-u-u...*, sendo o da primeira mais grave), é usado o termo *patunã* (vovó): “*pātunãkalã!*”. Os três “urram” e dançam juntos no terreiro, produzindo um belo efeito sonoro.

Na quinta-feira (8 de maio) durante o dia as mulheres do grupo de Angelina Kamutsi se dividiram, uma parte foi buscar mais mandioca na roça dela e outra ficou na aldeia para fazer o almoço (arroz, feijão e frango frito) para ser entregue aos meninos. Vanda Awitirã, mulher cinta-larga, levou seu marido Sebastião Jamāixi da aldeia Paredão para a Cravari. Ele que está doente, pouco sai de casa, mas queria ir na roça ver os vizinhos e fazer um oferecimento ao seu Māxapuli. Enquanto ele acompanhava os velhos, Vanda aproveitou para visitar amigas e parentes e participou da primeira saída dos vizinhos. No fim da tarde, quando voltaram da roça, Māxapuli saiu no terreiro. Como da outra vez, ele não foi muito assustador, embora sempre barulhento. No fim desse período do ritual, os velhos deram um banho em Sebastião Jamāixi com a água de ervas que banham os vizinhos, me informou um dos velhos. Antes da saída noturna os vizinhos ao terreiro, Vanda e Sebastião voltaram para a aldeia Paredão.

Algumas mães e avós de meninos presos fizeram colares, *mākamã* (tanga) que os homens usavam antigamente e braceletes tecidos com fios de algodão e arranjos de

penas. Queriam que os homens mandassem para eles, para que, quando saíssem no dia seguinte, estivessem bonitos, bem enfeitados.

À noite quem saiu foi *Yetá*. Esta especificamente havia sido de Aureliana Atusi, mãe de Regina Jalapoitasi, que a herdou quando ela faleceu. Regina também é dona de Naripjiu, que saiu durante a madrugada – além de Waruhi, que dançou e cantou no terreiro na noite anterior.

No último dia de saída dos vizinhos (9 de maio), as mulheres e os homens continuaram seus trabalhos como nos dias anteriores. O velho Luiz Tamūxi, que durante a semana pouco havia circulado pela aldeia, apareceu para avisar sua filha que seu vizinho Naripjiu tinha saído para a roça. Ela, então, matou uma ou duas de suas galinhas para que ele oferecesse ao seu vizinho, que saiu no terreiro à noite. No fim da tarde, entre as saídas dos vizinhos, houve uma guerra de carrapicho que dividiu, mais uma vez, homens e mulheres. O saldo da batalha foi muito cabelo com carrapicho, pessoas enlameadas e com uma mistura feita dos restos de alimentos, uma espécie de lavagem, que jogaram uns nos outros. Apesar dos mortos e feridos, as risadas e promessas de vingança se estenderam até a noite, com as mulheres dentro da casa e os homens do lado de fora fazendo provocações mútuas. Pela manhã, ao abrirem as portas, os homens cercaram as mulheres que saíam da casa, ou entravam e pegavam-nas ainda em suas redes, e esfregavam um punhado de carrapicho. Disseram ter vindo esses dos Mĩky, pois lá que dá carrapicho como aqueles, grandes e com os espinhos duros, difícil de tirar do cabelo. A correria continuou um pouco mais, mas foi interrompida para que as atividades do último dia fossem concluídas. A continuação da guerra ficou para mais tarde. A produção de alimentos continuou para receber os meninos que, finalmente, saíam de sua reclusão. Muitas pessoas das outras aldeias e um grupo de índios paresi e mĩky, que não tinham aparecido até então, chegaram para assistir à cerimônia em que as mães receberiam os meninos recém-iniciados. Todos se instalaram no pátio próximos às casas de palha onde as mulheres com suas crianças dormiram todas aquelas noites. As mães, que receberiam seus filhos, ficaram um pouco à frente. Os velhos chegaram da casa dos vizinhos e se organizaram em linha para aguardá-los. Meninas e meninos se enfeitaram para uma pequena apresentação de dança. Foram proferidas algumas falas das lideranças e de alguns organizadores do ritual sobre a importância daquele momento e a sua relação com a história de seu

povo e de seus parentes vivos e mortos. Depois, os meninos foram chamados um a um. Apareciam acompanhados de seus “mentores” (o pai, o avô ou um homem mais experiente, já iniciado) vindos da casa de dos vizinhos, ornamentados com os enfeites que lhes foram enviados e pinturas corporais. Atravessaram o pátio onde todas as noites os vizinhos dançaram e cantaram e, então, eram recebidos por suas mães com um longo abraço, todos bastante emocionados. Ao fim da recepção, antes que todos fossem almoçar, uma nova batalha de carrapicho teve início. Algumas meninas comeram rapidamente e logo correram para fugir dos ataques. Mas dessa vez foi mais rápido, pois estavam todos famintos e cansados. Após o almoço recolheram-se às suas casas.

Por alguns dias os meninos recém batizados, como dizem, não devem ficar sozinhos, tampouco sair para muito longe da casa. Precisam ficar acompanhados de homens adultos, de pessoas já iniciadas. Os corpos deles ainda estão muito fragilizados e podem adoecer. Tendo em vista que muitos de seus familiares já morreram, esses espíritos podem se aproveitar desse momento para pegar a sua alma, deixando apenas o corpo.

1.2. Os vizinhos e os seus donos

Ao contrário dos Mÿky, que realizam o ritual de *Yetá* quase todos os anos, os Manoki pouco o fazem atualmente. Alguns afirmam que o fato de serem batizados na igreja católica ou protestante os protege de ações maléficas e, portanto, não realizar o ritual com frequência não implica em um problema maior. Contudo, participam e promovem os oferecimentos de comida e bebida aos vizinhos, em agradecimento e pagamento também em momentos críticos com os seres com quem se relacionam, que podem ser percebidos quando uma pessoa fica doente, por exemplo. Em casos como esse, a família ou as famílias envolvidas na tensão produzem alimentos (beiju e chicha) para satisfazer os vizinhos e tentar equilibrar a força desses espíritos que podem estar bravos com eles. Os vizinhos se alimentam e “benzem” o restante, que será entregue pelos homens às suas famílias. Os oferecimentos ocorrem, portanto, com mais regularidade e podem ser realizados com a ajuda de uma quantidade indeterminada de pessoas, sendo grupos maiores ou menores.

Com o agradecimento e o pagamento feito aos vizinhos, seja no ritual ou no oferecimento cotidiano, quando estão bem alimentados e satisfeitos com os humanos, a diminuição de tensões é novamente possível.

Como vimos os vizinhos que acompanham os homens na roça e saem no terreiro no fim da tarde, à noite e durante a madrugada nos dias que duram o ritual são todos associados a pessoas vivas. São elas espécie de donas e cuidadoras desses espíritos, a quem devem, de tempos em tempos, fazer oferecimentos alimentares. As famílias são associadas nessa relação com certos vizinhos e, quando um membro que era de fato o dono morre, a responsabilidade sobre ele é passada a outro membro da família. Mesmo em vida é possível deixar um vizinho para outra pessoa ou para a comunidade, que passa a se responsabilizar pela manutenção das relações com ele. Mesmo durante o ritual, aquelas pessoas ou famílias que têm vizinhos mandam pelos homens alimentos para que sejam oferecidos a eles especificamente, embora todos se beneficiem.

Os donos, junto aos velhos e homens, que têm a entrada na casa de *Yetá* permitida, são onde os fios que ligam o passado mítico e o presente se amarram no cotidiano. No momento do ritual os fios que conectam a todos deixam de ser virtuais e passam a ser reais, pois todos agem nessa comunicação – homens e mulheres donos nominais de vizinhos e a comunidade, que têm vizinhos sob sua responsabilidade.

Quando eles ficam sabendo que o seu vizinho saiu para a roça, a família ou pessoa que trata o espírito em questão deve mandar alimento para agradá-lo. Se ele sair para cantar e dançar no terreiro, as mulheres que são donas desses espíritos devem conversar com eles. Como visto anteriormente, poucas mulheres manoki são falantes da língua indígena e conhecedoras das falas rituais. Assim, muitas repetem apenas os trechos iniciais da ladainha e aprendem como devem repetir adequadamente as falas e também quantas repetições devem ser feitas, visto que para cada canto há um modo de chamar e conversar. As mulheres manoki e mÿky que conhecem as falas dão sempre continuidade à conversa, procurando seguir a maneira correta de conversar com eles. Durante a madrugada, quando se torna difícil acordar mesmo com o canto dos espíritos, as donas são chamadas para conversar com os seus vizinhos, se eles saem no terreiro.

Pode haver vários vizinhos que respondem sob o mesmo nome e, no entanto, eles podem ser cuidados por pessoas diferentes e se apresentam de maneira diferente, ou seja, produzem sons distintos e usam pinturas corporais também distintas. Apenas os homens mais velhos poderão informar as mulheres e seus donos sobre qual vai para a roça e sair no terreiro durante o ritual, decisão que é tomada entre eles e os vizinhos quando estão na casa de *Yetá*.

Tanto os vizinhos associados ao gênero masculino quanto ao feminino vão à roça com os homens e fazem o mesmo tipo serviço. Nesse sentido, a diferença entre homens e mulheres, exacerbada durante o ritual, não se verifica entre os vizinhos.

O padre Adalberto de Holanda Pereira fez, em sua segunda compilação de narrativas míticas, *O pensamento mítico do Iránxe* (op.cit:27), uma relação dos vizinhos, e forneceu algumas características sobre eles⁸⁷. Dentre eles apenas alguns saíram no terreiro nos dias de ritual⁸⁸.

⁸⁷ Noto que não transcrevi todos os dados a respeito dos vizinhos fornecidas por Pereira, pois contêm informações secretas às mulheres.

⁸⁸ Não tenho informações sobre os que saíram apenas na roça.

Nome	Referência	Características
Jejta		Por excelência; indistintamente
Tumãli	Pica-pau de cabeça vermelha	Toca como o pica-pau. Esse é tratado atualmente por Alonso Irawali, mas não saiu no terreiro
Ajpu-mjusi	Ajpuli=sapé	Cantava ha...ha... e batia no peito dos outros
Alopxi	Peixe guenza/zan guenza	Macho, solteiro, manso
Iri	Passarinho	Mansa
Jejta-jawuli		Um macho e uma fêmea, mansos
Mãxapuli		Bravo. Bate com espinhos de tucum do mato e cipó urubamba com espinhos
Nãkŷm-kytsi		Fêmea, solteira, mansa
Narijpu	Velho=anta	Manso
Narijp'jexi		Mansa, joga pau, fura as casas, "malandrinha". Mulheres dizem que ela não sabe trabalhar: "vagabundinha"
Paluku/Paluksi		Mansa
Talejru		Dois machos e duas fêmeas mansas
Tata-kula-paky		Macho, solteiro, manso
Tĩwĩnĩnĩxi	Beija-flor	Comportamento como de Mãxapuli, bravo
Ulawaxi		

TABELA 21: OS VIZINHOS-ESPÍRITOS. FONTE: ADALBERTO HOLANDA PEREIRA (1985:27).

2. Vivos e mortos na mesma frequência: o som de *Yetá*

Retomemos alguns elementos apresentadas pelos mitos manoki e pelo ritual, que de certa maneira recria relações das narrativas míticas. Temos na narrativa sobre a origem das plantas cultivadas (M5) a posição de liminaridade a qual o menino-roça é exposto. A relação que ele tem com o pai o coloca em uma posição ambígua, pois já é um menino grande que poderia acompanhar o seu pai nas atividades de pesca e caça, mas anda apenas com a mãe para coleta alimentos e não desenvolve as habilidades que um homem deve ter. O pai não fala com ele, não o trata da maneira adequada, com códigos sociais reconhecíveis. Depois ele é enterrado e fica exposto a forças de

grande capacidade de transformação até então desconhecidas. Seu corpo, transformado em alimento, é comido pelos seus parentes. As relações que passam por ele relegam-no, portanto, à condição liminar entre humano e não-humano, vivo e morto, um ser natural e social (cujo corpo não foi adequadamente formado por meio das práticas sociais).

Os homens tentam roubar e depois recebem os vizinhos de que deverão cuidar para que continuem tendo alimentos e, conseqüentemente, uma boa saúde. É também reificada a dissociação entre homens e mulheres, cujas prerrogativas são diferentes na produção da vida social. As possibilidades sensíveis que cabem a homens e mulheres nas relações com a não-humanidade são bastante exploradas na relação entre ver e ouvir os espíritos. Homens e mulheres desempenham diferentes atividades e estarão sempre em lugares diferentes. Se um vê, o outro escuta. E fala.

Estas considerações nos levam ao cerne da questão que encerra o programa lévi-straussiano de análise estrutural dos mitos ameríndios sul-americanos. No *Finale* de *O Homem Nu*, o etnólogo elabora as operações intelectuais produzidas nos mitos e nos rituais. Por tratar de um universo em que as continuidades são dadas de início, os mitos procuram marcar justamente as distinções, os contrastes e as oposições, desarticulando e recortando esta linha que o conduz. Os rituais, por sua vez, fazem justamente o oposto ao “reconstruir o contínuo por operações práticas a partir do descontínuo especulativo que fornece a base de saída” ([1971]2011:658).

Ao tentar recriar os mitos, as ações rituais procuram transformar as descontinuidades que marcam a fugacidade da vida na continuidade dos tempos primordiais, em que os próprios viventes são diretamente ligados aos seus ancestrais míticos, e o tempo e o espaço, sem separá-los (os vivos e os mortos), parecem ficar como que encapsulados (e encapsulam os seres) e em uma mesma frequência naqueles dias de ritual. A tarefa é, contudo, fadada ao fracasso, dado que o pensamento mítico produziu uma ruptura abrupta, contra a qual são investidas as tentativas de alcançá-la. Para Lévi-Strauss, essa característica imprime ao rito “um lado sempre maníaco e desesperado” (id:655). É atentar contra a sociedade, que já discreta, quer volta às ordens do universo, uno e contínuo. Tal produção não pode ser fácil e tranquila. O “ruído mortífero” já fora convertido em “pulso ordenado e harmônico” (Wisnik, op.cit:33), como parece acontecer nos cantos dos espíritos de

Yetá. O retorno é sempre incompleto. As mulheres manoki (e mÿky) não voltam a enterrar seus filhos para que tenham roça todo ano. Quando eles estão na idade de conhecer e participar da vida dos homens elas os entregam, ficando mais uma vez com a sua ausência física. A despedida é triste, pois sabem que essa curta partida é apenas o início de uma separação mais longa e profunda que marca a separação dos gêneros entre eles. Os meninos voltarão com segredos compartilhados apenas entre eles e os homens adultos, jamais com suas mães e irmãs, e, a partir dali, a vida deles será mais projetada para o futuro, que implicará na formação de uma nova família e a produção de meios para viabilizar essa nova (futura) realidade, do que para o passado, em que, enquanto crianças que não são mais, são muito mais próximos de suas mães e das atividades domésticas a elas relacionadas⁸⁹. Elas respeitarão aquilo que lhes foi designado e não olharão para trás, não verão *Yetá*, na companhia dos meninos e dos homens, transformar o solo seco em terra geradora de alimentos. E não será mais ela quem semeará, pois que já o fez naquele tempo primordial, cuja recuperação total é impossível. O que virá depois já é fruto do trabalho conjunto, que conta também com essas mulheres, pois se não cumprissem suas designações no preparo dos alimentos em abundância – assim como cumpriram outrora ao fabricar os instrumentos para o trabalho na roça –, não haveria vizinho para semear e operar a transformação. Pois cada parte deve cumprir o que lhe cabe nessa troca.

O ritual não representa o mito, mas o atualiza a partir do presente. Este presente em que o mundo já está fragmentado e o ruído gutural da natureza deu espaço à música. A roça não será reinventada, mas deve ser mantida a partir dos ensinamentos recebidos – e não levados a sério, conforme a narrativa sobre a origem e a posterior perda dos cultivos da roça – no passado mítico, com o qual é forjada uma conexão. Na vida cotidiana os fios dessa conexão são mais finos, mais frouxos, mas existem e são ativados a cada oferecimento, a cada morte, a cada doença.

⁸⁹ Notei como essa passagem foi percebida por um garoto que participou pela primeira vez do ritual em 2014. Eu já era mais próxima de sua família, mas o menino até então sempre tímido pouco falava comigo e andava sempre pela aldeia brincando com outros da sua idade e caçando passarinho. Após a saída dos meninos da reclusão, no fim do ritual, fui à casa de seus pais e ele estava por lá – quando saem não devem andar longe ou ficar sozinhos – e logo estendeu a mão para me cumprimentar. Também ficou por perto enquanto conversava com seu pai. Quando eu fui embora ele me acompanhou até um trequinho do caminho, pois a casa deles fica um pouco (bem pouco) afastada e, mais uma vez, me deu a mão ao se despedir. É evidente que essa mudança não é visível em todos os meninos da noite para o dia, mas com ele me pareceu clara e emblemática.

No momento do ritual – e dos oferecimentos, de maneira mais fraca –, os ancestrais e os mortos participam do ambiente dos vivos e se alimentam das comidas e bebidas que lhes foram oferecidas. O ambiente se torna propício para a comunicação entre humanos e não humanos, por meio dos sons entoados pelos vizinhos-espíritos. Os homens armam suas redes no terreiro para amanhecer com os vizinhos que, pouco antes de clarear o dia, vão embora para a sua casa.

A transformação toma importante lugar na relação entre o mito da roça mencionado acima e o ritual de *Yetá*: o vento repentino que sopra no momento em que o menino é enterrado pode ser compreendido como o veículo pelo qual a transformação – que não é explícita na narrativa mítica – se dá. Da mesma forma, o ar é o condutor da transformação dos artefatos sonoros em espíritos ancestrais na execução do ritual. O sopro dos homens passa a ser a via de acesso da manifestação dos espíritos ancestrais que assumem o corpo dos artefatos por eles carregados. Homens e espíritos viram, nesse momento, um amálgama, em que corpos e sons de uns e de outros se confundem⁹⁰.

Por meio dos sons emitidos por *Yetá*, como se entrassem todos em uma mesma frequência, vivos e mortos podem se relacionar em um mesmo tempo-espço. Ao passo que os homens se comunicam e emprestam seus corpos e o seu sopro aos vizinhos, as mulheres ficam fechadas dentro das casas comunais com as meninas e meninos não iniciados. A relação com elas se dá pela produção dos alimentos oferecidos aos espíritos, pela escuta e pelas respostas em fala ritualizada que dão ao canto dos vizinhos, seguindo a melodia proferida pelos espíritos. Nessa conversa, dizem que os ancestrais podem se aproximar, tocar e dançar, pois estão todos ouvindo e assim permanecerão até amanhecer. Pedem que os ajudem para que tenham alimentos na próxima colheita e que lhes deem saúde. Por meio desses diálogos entre espíritos e mulheres as relações se dão e as negociações podem ser efetivadas.

É no ritual de *Yetá*, portanto, que as relações entre os vivos e os mortos – que se dão também no cotidiano, como vimos – são amplificadas. Esse momento é quando

⁹⁰ Os corpos dos ancestrais se tornam vulneráveis nesse espaço dos vivos e ambos, homens e ancestrais, não devem se tocar durante o ritual (exceto os homens com os respectivos espíritos que carregam). Pisar no pé de um deles, por exemplo, é pisar no próprio espírito. Para evitar doenças, caso isso aconteça, devem banhar-se. Se o toque for na cabeça, tanto o homem quanto o espírito envolvido devem ser banhados com uma infusão de ervas.

e onde se dá a possibilidade de um controle por parte dos humanos que permite um equilíbrio das relações dos Manoki com os seus 'outros' nessa paisagem sociocósmica. Este equilíbrio é o que possibilita também a continuidade da vida social que, por ser feita de diferenças, desentendimentos e obliquidades, é sempre efêmera.

Considerações finais

Essa tese é o resultado da tessitura dos fios mnemônicos apresentados por diversas pessoas, em épocas distintas e de diferentes maneiras. Fotografias, narrativas míticas, documentos escritos serviram como fonte de onde os fios de memórias foram puxados para a construção da genealogia manoki e mĩky.

A genealogia constituiu-se aqui enquanto uma armadura conceitual privilegiada que permitiu a construção e a expressão de uma narrativa histórica que articula o passado, o presente e o futuro. Mais do que a fonte sobre a qual as diversas transmissões se dão, é ela própria expressão da memória. Esta última compreendida na esteira da noção de troca. Embora tenha nas relações matrimoniais a sua forma prototípica, a troca pode ser também “concebida como um processo de transmissão de coisas inalienáveis que gera um estado de dependência recíproca” entre os envolvidos. (Viveiros de Castro, 2009:237, apud. Gregory, 1982:19, tradução minha). Pois quando algo é transmitido, doador e receptor se conectam com esse algo que um e outro passam a ter – o transmissor/doador não se despoja daquilo que transmite/doa; é um bem compartilhado.

Como expressões da troca vimos, nos primeiros capítulos, a transmissão da memória sobre antigos locais de ocupação, mitos de criação, rotas de migração e áreas de circulação que permitem aos Manoki e aos Mĩky reconhecerem como sua a paisagem formada pelos e formadora de seus ancestrais de um passado mítico e atemporal, ou mesmo daqueles presentes nas suas memórias, com quem traçam relações de continuidade.

Na segunda parte, o compartilhamento do sangue, do alimento, os cuidados com o corpo e a produção de xarás são os dons trocados, que por meio da transmissão desses bens estabelece uma relação entre as pessoas envolvidas, consanguíneas ou afins. No que diz respeito à transmissão de nomes indígenas, observa-se a criação de uma relação entre pais e filhos (nomeadores e nomeados) e com aqueles cujos nomes foram escolhidos para nomear – relação entre os xarás – que, como vimos, não são os

próprios pais do nomeado, mas um parente linear ou colateral próximo da geração dos seus pais ou avós. Essas linhas de parentesco – de filiação e de germanidade – que ligam pessoas por meio dos nomes trazem consigo a memória desses parentes (vivos ou mortos) que passam a figurar a genealogia nativa traçada a partir de um indivíduo por meio de seus nominadores.

O casamento, a forma prototípica da troca entre afins foi também analisado neste trabalho, cujas práticas, preferências e evitações se inserem em uma gama maior de relações construídas no tempo e no espaço. A geração que influencia uma aliança é, de maneira geral, a anterior a ela. A memória geracional, tanto para casamentos como para nomeações não é extensa, salvo algumas exceções (como a reativação de alianças entre os Manoki e os Mŷky após o reencontro, e a escolha de nomes de pessoas sob o risco de não figurar mais o repertório onomástico).

A relação entre os Manoki com os vizinhos-espíritos é também uma expressão da troca, que tem na sua modalidade original a possibilidade da produção e reprodução da vida social. Aqui as prestações e contraprestações são evidentes, dá-se um menino em troca dos alimentos da roça, alimentam-se os espíritos para viabilizar um controle por parte dos humanos, ainda que passageiro, que permite um equilíbrio de relações com a alteridade da paisagem sociocósmica em que estão inseridos.

Os humanos são aqueles que se colocam em perigo constante. Andam sobre a linha tênue que separa a conduta certa da errada, a vida do perigo de morte. As trocas, nesse sentido, se fazem necessárias para que se redimam – pois sempre erram – e possam, então, criar tudo, novamente.

Referências bibliográficas

- AMARANTE, Elizabeth A. Rondon, 1979. Relatório, CEDI-P.I.B, Cód. IXD06
- _____, 1981. Povo Mĩky – Tabela de vacinação. CEDI – P.I.B. 16/10/86, Cód. MYD06.
- _____, 1982. *Relatório: Experiência de Educação entre os Mĩky*, apresentado no Encontro de Educação Indígena em São Lourenço de Fátima, Mato Grosso.
- _____, 1983a. *As bem-aventuranças do povo Mĩky*, Ed. Vozes/CIMI, Rio de Janeiro.
- _____, 1983b. *Programação de estudos para o povo Mĩky*, Aldeia Mĩky do Escondido, Mato Grosso. CEDI-P.I.B, 16/10/86, Cód. MYD10.
- _____, 1985. Experiência de educação para os índios Mĩky – Relatório para o III Encontro de Educação Indígena 1986, Aldeia Mĩky do Escondido, Mato Grosso.
- _____, 1998. *Levantamento e análise da situação sócio-linguística do povo Mĩky*.
- _____, s/data. Genealogia myky.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira, 2002. *Resumo do relatório circunstanciado de revisão de limites da Terra Indígena Manoki*, Publicado no Diário Oficial da União em 18/11/2002.
- AUGÉ, Marc, [1998] 2001, *Les forms de l'oubli*, Éditions Payot & Rivages, Paris.
- BANWARTH, Pe. Roberto S.J., 1948. *Carta*, Utiariti.
- BARBOSA, Gabriel Coutinho, 2007. “Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbios”. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

BARCELOS NETO, Aristóteles, 2006. “De divinações xamânicas a acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal”. In: *Mana*, 2 (2), pp.285-313.

BARRAUD, Cécilie, 2008. “Régimes de temporalité et de localité”. In: *Ce que le genre fait aux personnes*, THERY, I. & BONNEMERE, P. (dir.), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

BECK, David & LAM, Yvonne, 2009. “Language loss and linguistic suicide: a case study from the Sierra Norte de Puebla, Mexico”. In: Sarah Cummins, Brigit Janoski, and Patricia A. Shaw (eds.), *All the Things You Are: A Festschrift for Jack Chambers*, 5–16. Toronto Working Papers in Linguistics, Toronto.

BENJAMIN, Walter, [1936] 1987. “O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Obras Escolhidas 1 – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*, Ed. Brasiliense, São Paulo.

_____, [1940]1987. “Sobre o conceito da história”. In: *Obras Escolhidas 1 – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*, Ed. Brasiliense, São Paulo.

BONILLA, Lydie Oiara, 2007. *Des proies si desirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

BORGES, Jorge Luis, 1944, Funes, o memorioso. In: *Ficções*.

BORTOLETTO, Renata, 1999. *Morfologia Social Paresi. Uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruak do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo.

BOSI, Ecléa, [1979]1994, *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*, Companhia das Letras, São Paulo.

BUENO, Ana Cecilia Venci, 2008. *Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco*, Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

CANAU, Joël, 1996. *Anthropologie de la mémoire*, Armand Colin Éditeur, Paris.

_____, [1998]2011. *Memória e identidade*, Ed. Contexto, São Paulo.

_____, 2009. “Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade”, dez.2009/mar.2010. In: *Revista Memória em Rede*, v.1, n.1, Pelotas.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. In: *Mana*, 4 (1), pp.7-22. Rio de Janeiro.

CARSTEN, Janet (Ed.), 2007. *Ghosts of memory – Essays on Remembrance and Relatedness*, Blackwell Publishing.

CENTRO BURNIER FÉ E JUSTIÇA, Arquivos da Missão de Diamantino (Missão Anchieta - MIA). Documentos: BANNWARTH, Roberto Pe.; DORNSTAUDER, João Evangelista Pe.; FREITAS, Carlos Luiz Ir.; IASI JUNIOR, Antônio; LISBÔA, Thomaz de Aquino Pe.; MOURA E SILVA, José Pe.; PEREIRA, Adalberto Holanda Pe.; SCWADE, Egídio Pe., Cuiabá.

CLASTRES, Pierre, [1974]2003. “Independência e exogamia”. In: *A sociedade contra o Estado*, pp.67-93. Cosac Naify, São Paulo.

COELHO DE SOUZA, Marcela, 2001. “Nós, os vivos: “construção da pessoa”, e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 46. São Paulo.

_____, 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. In: *Mana*, 10 (1), pp.25-60. Rio de Janeiro.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO (CIMI), 1982(?). *Modo de vida [M̃ky]*. CEDI-PIB, 06/10/87, Cód. 00D47.

COSTA, Romana Maria Ramos, 1985. *Cultura e contato. Um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ – Museu Nacional, Rio de Janeiro.

DAILLANT, Isabelle & HAMBERGER, Klaus, 2008. "Géométries dravidiennes. Une analyse comparative des structures matrimoniales de trois sociétés amazoniennes". In: *Annales de Démographie Historique*, nº 2, p. 145-195.

DAL POZ NETO, João, 2004. "Dádivas e dívidas na Amazônia. Parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga". Tese de doutorado, Unicamp, Campinas.

DAL POZ NETO, João & SILVA, Marcio, 2008. "Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco". In: *Teoria e Cultura*. Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, Vol.3 Nº 1 e 2, pp. 63-78. Juiz de Fora.

DENISON, Norman, 1977. "Language death or language suicide?". In: *International Journal of the Sociology of Language*, nº 12, pp. 13-22.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2008. Portaria nº 1429, de 4 de agosto de 2008, Diário Oficial da União, 05 de agosto de 2008.

DOMINGUES, Cesar Machado, 2010. "A Comissão de linhas telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas e a integração do noroeste". *XIV Encontro Regional da ANPUH Rio, Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro.

DOUGLAS, Mary, [1986]2007 *Como as instituições pensam*, capítulos 6 e 7, Edusp, São Paulo.

ERIKSON, Philippe, 2004. "Qu'est-ce qu'un ethnonyme? L'exemple matis (Amazonas, Brésil)". In: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10.

FAUSTO, Carlos, 2001. *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), São Paulo.

_____, 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". In: *Mana*, 14 (2), pp.329-366.

FREITAS, Ir. Carlos Luiz, s/data. *Minhas Memórias (1942-1985)*. Minas Gerais.

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

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

FUNASA/OPAN, 2006. *CENSO Irantxe*. Brasnorte.

_____, 2006. *CENSO Mĩky*, Brasnorte.

FUNASA, 2011. *CENSO Manoki*. Brasnorte.

_____, 2011. *CENSO Mĩky*, Brasnorte.

_____, 2014. *CENSO Manoki*. Brasnorte.

_____, 2014. *CENSO Mĩky*, Brasnorte.

GAGNEBIN, Jeanne Marie, 2006, *Lembrar, escrever, esquecer*, Ed.34.

GALLOIS, Dominique T., 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. FFLCH – USP, São Paulo.

_____, 1994. *Mairi Revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. NHII-USP e FAPESP, São Paulo.

GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R.; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds.), 1998. “Transformations of kinship”. Smithsonian Institution, Washington and London.

GONÇALVES, Flávia Oliveira Serpa, 2007. *Narrativas míticas cosmogônicas do povo Myky*. Monografia de bacharelado, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

_____, 2012. “Alimentar os corpos é alimentar a sociedade: a roça e as relações entre os diversos seres nos Mĩky”, pp.257-267, In: PIMENTA, J. & SMILJANIC, M^a. (orgs.), *Etnologia e Indigenismo*, Ed. Positiva, Brasília.

GOW, Peter, 1991. *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press, New York.

- HAMBERGER, Klaus, 2013. "Kinship as logic of space". Preliminary version.
- HAMBERGER, Klaus & DAILLANT, Isabelle, 2008. "L'analyse de réseaux de parenté: concepts et outils". In: *Annales de Démographie Historique*, n°2, p. 13-52.
- HAMBERGER, Klaus; HOUSEMAN, Michael & GRANGE, Cyril, 2009. "La parenté radiographiée. Un nouveau logiciel des réseaux matrimoniaux". In: *L'Homme*, N° 191, pp.107-138.
- HAMBERGER, Klaus; HOUSEMAN, Michael; DAILLANT, Isabelle; DWHITE, Douglas & BARRY, Larry, 2004. "Matrimonial ring structures". In: *Math. & Sci. Hum./Mathematics and Social Science* 42^e année, p. 83-120.
- HÉRITIER, Françoise 1981. *L'exercice de la parenté*. Gallimard Le Seuil ed. Paris.
- HOUSEMAN, Michael & WHITE, Douglas, 1996, "Atructures réticulaires de la pratique matrimoniale". In: *L'Homme*, 36^e Anée, No. 139 (Jul-Sep), pp.59-85.
- HOWARD, Catherine V., 1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: *Amazônia. Etnologia e História Indígena*, VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), pp. 229-261. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP (NHII/USP) e FAPESP, São Paulo.
- HILL, Jonathan D. & CHAUMEIL, Jean-Pierre, (eds.), 2011. *Burst of Breath. Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*, University of Nebraska.
- HUGH-JONES, Stephen, s/d. "Escrever na pedra. Escrever no papel". Comunicação feita na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo.
- INGOLD, Tim, 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. "The temporality of the landscape", pp.189-208. Routledge, London and New York.
- JUCÁ FILHO, Romero, 1986. *Ass: Área Indígena Menkü*, Ref.: Proc FUNAI/BSB/1880/83, Brasília, Distrito Federal.

KANDEL, Eric R., [2006]2009, *Em busca da memória. O nascimento de uma nova ciência da mente*, Trad. Rejane Rubino, Companhia das Letras, São Paulo.

LARAIA, Roque de Barros (org.), 1969. *Textos básicos de Ciências Sociais. Organização Social*. Introdução, pp.7-25. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

LEOPOLDI, José Sávio, 1983. *General remarks on the Iranxe society*. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade de Mato Grosso.

_____, s/data. *Considerações gerais sobre a situação atual dos índios Iranxe* (a partir do trabalho de campo realizado em set-out de 1982). OPAN – Documentação, B-CT/IX.0/2.

_____, s/data. *III – Contato com os índios Iranxe: origem e desenvolvimento*. OPAN – Documentação, B-CT/IX.013.

LÉVI-STRAUSS, Claude, [1949]1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Ed. Vozes, Petrópolis.

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

_____, [1952]1993. “Raça e História”. In: *Antropologia Estrutural II*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

_____, [1962]1976. “A ciência do concreto”. In: *O Pensamento Selvagem*, pp.19-55. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

_____, [1964]2004. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. Cosac & Naify, São Paulo.

_____, [1967]2004. *Do mel às cinzas. Mitológicas 2*. Cosac & Naify, São Paulo.

_____, [1968]2006. *A origem dos modos à mesa. Mitológicas 3*. Cosac & Naify, São Paulo.

_____, [1971]2011. *O homem nu. Mitológicas 4*. Cosac & Naify, São Paulo.

LIMA, Artema, s/data. *Uma etnografia do manejo e da biodiversidade manoki*.

LIMA, Daniela Batista de, 2012. *Vamos amansar um branco para pegar as coisas. Elementos da etnohistória Kajkhwakratxi-jê (Tapayuna)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF.

LISBÔA, Thomaz de Aquino, 1971. Carta da Prelazia de Diamantino – Missão Anchieta à FUNAI de Brasília, Distrito Federal, 31/01/1971, Diamantino. CEDI-P.I.B., 06/10/87, Cód. 00D47.

_____, 1974. *Declaração* (sobre a invasão do sr. Mauro Tenuta à área münkü). CEDI-P.I.B., 16/10/1986, Cód. MYD02.

_____, 1979. *Entre os índios Münkü, a resistência de um povo*. Ed. Loyola, São Paulo.

_____, 1979. Levantamento sobre a situação atual das populações indígenas no Brasil. CEDI-P.I.B., 16/10/1986, Cód. MYD04.

LOPES, André, 2013. *Nem Irantxe, nem Myky, nem Manoki? Uma reflexão para compor o debate acerca do nome de um povo*. Comunicação: IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião dos Antropólogos Norte e Nordeste REAABANNE 2013.

MAIZZA, Fabiana, 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Ed. Nankin, Edusp, São Paulo.

MELATTI, Delvair Montagner, 1977(?), Relatório sobre a Reserva Indígena Irantxe, Funai.

MENÉNDEZ, Miguel, 1981. Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós-Madeira. Dissertação de mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.

MENDES DOS SANTOS, Gilton, 2006. Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

MENESES, Paulo & COSTA LIMA, Luiz, 1974. *Mitologia Iranxe. Análise estrutural*, Centro João XXIII, Rio de Janeiro.

MILANEZ, Felipe, 2007. Os jovens reinventam o mundo. In: *Brasil Indígena*, vol.3, nº5, pp.8-13, Funai, DF.

MILLS, Carlos C., 1983. Grupo Indígena Menku (Munku). Relatório Fundação Nacional do Índio – Funai. CEDI-P.I.B., 13/10/88, Cód. MYD 017.

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

_____, 2010. *A língua do povo Mĩky*. Ed. Curt Nimuendaju, Campinas.

MONSERRAT, Ruth Maria Fonini e AMARANTE, Elizabeth A. Rondon, 2011. *Dicionário Mĩky*, Ed. Curt Nimuendaju, Campinas.

MUSEU DO ÍNDIO, 1987. *Os Mĩky, Os Irantxe*. 39 (8, 7) D724i/1987, pp.89-94.

MYKY, Beth, 2006. Povos Irantxe e Myky se unem para resgatar suas línguas. In: Porantim, vol. 27, nº 89, pp.5, CIMI.

OBERG, Kalervo, 1953. Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil. U.S. Government Printing Office, Washington D.C.

OPAN, 2004a. *Urucum*, Informativo da Operação Amazônia Nativa, OPAN, nº 14, Cuiabá.

_____, 2004b. *Urucum*, Informativo da Operação Amazônia Nativa, OPAN, nº 16, Cuiabá.

OVERING-KAPLAN, Joanna, 1972. "Cognition, Endogamy and Teknonymy: The Piaroa example". In: *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 28, nº 3, pp.282-297, University of New Mexico.

PAULI, Gisela, 1999. The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil, Tese de Doutorado, Departament of Social Anthropology, University of St. Andrews.

PEREIRA, Pe. Adalberto de Holanda, 1974, “Lendas dos Índios Iránxe”, In: *Pesquisas, Antropologia* nº27, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul.

_____, 1985. “O Pensamento Mítico Iránxe”, In: *Pesquisas, Antropologia* nº39, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul.

_____, 1986. “O Pensamento Mítico do Paresí”, In: *Pesquisas, Antropologia* nº41, primeira parte, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul.

PEREIRA, Pe. Adalberto Holanda, S. J. e MOURA, Pe. José de, S. J., 1975. “História dos Mùnkù (Iránxe)”, *Antropologia* nº28, In: *Pesquisas*, Instituto Anchietano de Pesquisas, Rio Grande do Sul.

PORQUERES I GENÉ, Enric, 2008. *Genealogía y antropología. Los avatares de una técnica de estudio*. Editores del Porto. Buenos Aires.

PORTOCARRERO, José Afonso Botura, 2010. *Tecnologia indígena em Mato Grosso. Habitação*. Ed. Entrelinhas, Cuiabá, MT.

POVO MANOKI, 2012. *Plano de gestão territorial Manoki*. Manoki. Vale do rio Juruena. Associação Watoholi, OPAN. Cuiabá.

POVO MỸKY, 2012. *Plano de gestão territorial Manoki*. MỸky. Vale do rio Juruena. Associação indígena Waypjtápjia Mananuk.je’y, OPAN. Cuiabá.

PRICE, David, 1983. “Pareci, Cabixi, Nambiquara. A case study in the western classification of native peoples”. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, pp.129-148.

RICHARD, Philippe, 1993. “Étude des renchaînements d’alliance. *Mathématiques et sciences humaines*”, tome 123, pp.5-35. Paris.

RIVERS, William Halse, [1910]1969, “O método genealógico de pesquisa antropológica”. In: *Textos Básicos de Ciências Sociais – Organização Social*, LARAIA, Roque de Barros (org.), pp.26-38. Ed. Zahar, Rio de Janeiro.

RIVIÈRE, Peter, 1984. *Individual and society in Guiana. A comparative study of amerindian social organisation*. Cambridge University Press.

RONDON, Candido Mariano da Silva, 1910. "Ethnographia". In: *Historia Natural, Anexo nº 5*. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro, pp. 5-26.

_____, [1910]1922. "Terceira Conferência". In: *Conferencias*, nº 68, Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Typographia Leuzinger, Rio de Janeiro, pp.87-112.

_____, 1946a. *Índios do Brasil do Centro, Noroeste e Sul de Mato-Grosso*, vol. 1, pp.71-74, 91 e 116. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.

_____, 1946b. *A etnografia e a etnologia do Brasil em revista*, nº 93. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

RONDON, Candido Mariano da Silva & FARIA, João Barbosa, 1948. "Glossário Geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil", Tomo I. Publicação Nº 76, Comissão Rondon. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Anexo nº 5. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, pp. 20.

ROSE, Steven, [1992]1993. *The making of memory – from molecules to mind*, Anchor Books, New York.

ROSSI, Paolo, [1991]2007. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*, Trad. Nilson Mouli, Ed. Unesp.

SAHLINS, Marshall, [1991]2007. "O retorno do evento, outra vez". In: *Cultura na Prática*, pp.317-376, 2ª edição, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

SCHMIDT, Max, 1942a. "Los Iranches". In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. Tomo V, nº 6, pp.35-39, Asunción.

_____, 1942b. “Resultados da minha expedição bienal a Mato-Grosso. De setembro de 1926 a agosto de 1938, pp.241-285. In: Boletim do Museu Nacional, XIV-XVII, 1938-1941. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

SCHWADE, Mauricio Adu, 2004. Texto sem título sobre o uso do termo ‘manoki’, Cuiabá.

SILVA, Marcio Ferreira, 2012. *Liga dos Enawene-Nawe. Um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. Tese de Livre Docência em Antropologia. Universidade de São Paulo, SP.

_____, 2014. “A construção de métodos computacionais nos estudos de parentesco”. Palestra proferida no seminário Parentesco, Redes Empíricas Matrimoniais e Metodologias Computacionais. Núcleo de Estudo em Antropologia Fundamental (Afunda), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SILVEIRA, Ema Maria e BRÜSKE, Joemir Alfredo (orgs.), 2011. *Manoki: histórias sagradas*. Cravari – Geração de Energia AS. Curitiba, PR.

SOARES PINTO, Nicole, 2010. “Nós somos todos misturados: notas sobre a atualidade dos povos do médio rio Guaporé (Complexo do Marico/Rondônia)”. Artigo apresentado no 34º Encontro Anual da Anpocs, *ST28: Redes ameríndias: sujeitos, saberes, discursos*.

STEWART, Julian H. (eds.), 1948. *Handbook of South American Indians*. In: vol. 3: “The Tropical Forest Tribes”, pp.349-370. Smithsonian Institution, Washington, DC.

SZTUTMAN, Renato, 2003. “Comunicações alteradas. Festa e xamanismo na Guiana”, In: *Campos* nº4, Curitiba.

S/AUTORIA, 1960. “Bandeirantes de Deus”. In: *Revista Esso*, nº 3, pp.1-3. Rio de Janeiro.

_____, 1978. “Na missão da selva, quem ensina são os índios”. *Brasil Reportagem*, ano 1, nº2. Ed. Faro, São Paulo.

_____, 1979. "Pesquisa Menkü, Irántxe". *Revista de atualidade indígena*, vol. 3, nº 14, D.F.

_____, 1982 (?). *Os Iranche e a pacificação dos brancos. Reconstituição a partir de depoimentos indígenas*. Proc. Nº 1600/82, 394, J.D. Araujo.

TAYLOR, Anne-Christine, 1985. "L'art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro". In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, pp.159-173.

TODOROV, R., 2004 *Les abus de la mémoire*, Arléa Éditions, Paris.

VANSINA, Jan, 1982, "A tradição oral e sua metodologia". In: *História Geral da África*, Ed. Ática/UNESCO, São Paulo.

VERDIER, Yvonne, JOLAS, Tina & ZONABEND, Françoise, 1970. "Parler famille". In : *L'Homme*, tome 10, nº 3, pp.5-26.

VERNANT, Jean-Pierre, 1965, *Mythe et pensée chez les grecs*, vol. 2, Paris, Maspéro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986? Crítica ao livro *Entre os índios Münkü, a resistência de um povo*. LISBÔA, Thomaz de Aquino, 1979. Ed. Loyola, São Paulo.

_____, 1990. *Princípios e parâmetros: um comentário à L'execice de la parenté*. Comunicação nº17, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

_____, 1993. "Histórias Ameríndias". In: *Novos Estudos Cebrap*, Vol. 36, pp.22-33. São Paulo.

_____, 1996. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". In: *Anuário Antropológico* nº 95, Tempo Brasileiro, pp.9-91, Rio de Janeiro.

_____, 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*, pp.347-399. Cosac & Naify, São Paulo.

_____, 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem*, pp.401-455. Cosac & Naify, São Paulo.

_____, 2009. "The Gift and the Given. Three Nano-essays on Kinship and Magic". In *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*, pp.237-268. Oxford: Berghahn Books.

WISNIK, José Miguel, 1989[2002]. *O som e o sentido. Uma outra história das músicas*, pp. 15-68. Companhia das Letras, São Paulo.

WOORTMANN, Ellen F., 1994, "A árvore da memória". In: *Série Antropologia* nº159. Ed. UnB, Brasília.

YATES, Frances A., 2007, *A arte da memória*, Trad. Flavia Bancher, Ed. Unicamp, Campinas.

ZONABEND, 2000. "Les maîtres de parenté. Une femme de mémoire en Basse-Normandie". In: *L'Homme*, nº 154-155, pp.505-524.