

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

**RELAÇÕES DE DIFERENÇA NO BRASIL CENTRAL -
Os MEBENGOKRÉ E SEUS OUTROS**

CLARICE COHN

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

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

São Paulo
2005

ao KUPRÔRE
e à ARACY LOPES DA SILVA,
in memoriam

AGRADECIMENTOS

À FAPESP e ao CNPq, que financiaram essa pesquisa ao longo dos anos.

À Bia, orientadora, mas, antes de mais nada, interlocutora e amiga. E ao Márcio Silva, que me acolheu, e que para além dos formalismos e vínculos burocráticos permaneceu sendo o que já era, um misto raro de interlocutor e professor.

Minhas dívidas vêm de mais longe, e gostaria de aproveitar o evento para celebrar algumas delas. A começar do começo, as professoras que me iniciaram e introduziram à antropologia, Lilia K. Moritz Schwarz e Maria Lúcia Monte. Lilia foi também minha primeira orientadora, e com ela sempre aprendi muito. Abraçando de vez a etnologia, fui privilegiada com a orientação de Manuela Carneiro da Cunha, no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, e de Lux Vidal, que me levou a campo e seguiu comigo durante o mestrado. Aracy Lopes da Silva foi uma mecenas, além de importantíssima na minha formação de antropóloga e pesquisadora, e me levou ao MARI - Grupo de Educação Indígena da USP e às pesquisas sobre crianças e educação. Dominique Gallois foi, ao longo de todo esse tempo, uma incentivadora, acompanhando de perto minhas pesquisas e sempre lembrando sua torcida. A todas devo minha formação mas, mais do que isso, a paixão com que me contagiaram.

Agradeço a leitura atenta e as sugestões no exame de qualificação de Dominique Gallois e Vanessa Lea. Esta tem sido também uma interlocutora freqüente e importante, assim como William Fisher, cuja generosidade nunca deixa de me comover, desde que ele enfrentou a difícil situação de compartilhar o campo com uma novata a quem soube tornar colega.

Devo muito também aos meus colegas, de todos os tempos. Na etnologia, e compartilhando esses meus embates teóricos e analíticos atuais, Renato Sztutman foi se revelando cada vez mais um cúmplice, em inquietações e debates. Carlos Machado Dias Jr. e Gabriel Barbosa foram amigos e interlocutores na antropologia, de um modo bem mais amplo. Assim como Eunice Nakamura, que me ensinou o que sei sobre fazer antropologia na metrópole. Com Rogério Duarte do Pateo também pude compartilhar inquietações e buscas por uma análise mais ampla, menos cerrada. Meus colegas Gilton Mendes, Edmundo Peggion, Levi Pereira, Aristóteles Barcelos Neto, Laércio Fidelis, que entraram comigo no doutorado, foram importantes na construção do problema e desde as primeiras tentativas de resolvê-lo. Com César Gordon pude discutir as coisas mebengokré, e muito aprendi. Antonella Tassinari foi a interlocutora e torcedora de sempre. Adriane Costa da Silva chegou já no fim deste percurso, para fazer toda a diferença.

Meus colegas também estiveram sempre a postos, e nunca faltaram. Eliana Asche foi um primor – não consigo dizê-lo de outro modo. Mas também Fernando Megale, Fernando Pinheiro, Rose Segurado, Paulo Fontes, Marcos Rufino, Ana Clara, Carlos Bello, Ronaldo de Almeida, Márcia Tosta, Rosely Coelho. E Heitor Frúgoli, a um momento colega e mestre, como Fernanda Peixoto e Marta Amoroso.

E os colegas e amigos de Altamira, também um apoio imprescindível. A família de Benigno e Cleide Marques sempre me surpreendeu com sua acolhida, tão generosa e calorosa. Todos que trabalham nas aldeias do Bacajá também foram sempre de uma enorme generosidade, e nessas últimas viagens pude contar com o apoio e a companhia de Carlos Benigno e sua família. Na Funai de Altamira, sempre contei com o apoio de Geny, Caetano e Walnei, assim como de Ocirema e Marlene, na Casa de Saúde do Índio, e do Walter.

Os amigos não podem faltar nessas horas, e não faltaram. Fernanda Pitta, Heloisa Espada, Paulo Fontes, Thomas Haddad, Viviane Dias, Bernardo Estevez, Sander Lacerda, Danilo Monteiro e Silvia Barreiro, Daniel Chaia e Carol, Izadora Travassos, Gabriel Madeira e Ana, todos amigos que de algum modo herdei, e que ficaram.

Há aqueles que compartilharam mais de perto: Carla Diéguez, Edson Saita, Jefferson Lopes Pinto, Gislaine Silva, Mitsuo Shida, Thaise Macedo foram companheiros e cúmplices. Minhas amigas de sempre e para sempre nunca deixavam de estar por perto, mesmo quando longe. Simone e Douglas, Ilana e Christian, Cris e Luciano, Dani e Rodrigo, Andréa e Hernando, Eduarda e Julio, Carin e Asdrúbal, acompanharam com cuidado e bem de perto. Rossana e Fábio, Olaya e Javier nunca estiveram longe, por maior a distância.

Mas esse ano que foi cheio de surpresas foi também de descobertas. Sem Nice e Luiz, Carol e Walter, Dri, Manu e Val, Danilo e Silvia, Manu e Carin, Thaise, Jefferson, Edson, Edgar, tudo teria sido bem mais difícil. A eles um agradecimento especial, pelo cuidado e pela torcida especial.

Há cerca de 30 anos, meu pai referia-se nos agradecimentos do livro aos cataclismas das confecções de tese, de que a família ia tornando-se veterana. Desde sempre, essa família tem sido cúmplice e companheira nas várias aventuras que cada um de nós empreende. Aprendemos a enfrentá-los desde cedo, e a não se deixar levar por eles – ao contrário, fomos todos contagiados por um espírito aventureiro, e a vontade de desbravar o mundo, em prosa e poesia, não permitiu que as ocasionais tempestades ofuscassem o prazer da aventura e das descobertas. Devo a essa família Cohn a vontade de me lançar ao mar, sabendo poder sempre contar com seu apoio e presença a cada vez que o vento vira, contra ou a favor. E o apoio, de todos, nesse momento de tempestade. De que saímos neste momento para levar esse espírito adiante, agora com o reforço da Araci, para o Leo e quem mais vier.

E agradeço, claro, aos Xikrin, a todos eles, que sempre me acolheram no Bacajá com carinho e festa. Na esperança de ter feito jus à beleza e riqueza de seu *kukradjà*.

RESUMO

Com base em extensa pesquisa com os Xikrin do Bacajá (Pará), esta tese discute os regimes de abertura para o Outro dos Mebengokré. Parte-se de uma análise de narrativas que tematizam a passagem de Mesmo a Outro ou seu inverso, para elucidar as relações de diferença que criam Mesmos e Outros, e essas posições relacionais. Como possibilidades lógicas essas passagens não constituem problema: este se configura na indefinição da posição que se ocupa a cada momento. Busca-se então elaborar as condições dos processos de identificação e diferenciação. Discutem-se as modalidades de apreensão e o que se apreende, e demonstra-se que com isso se realiza a construção de Mebengokré em pessoas, relações e coletivos. Demonstra-se assim que aquilo que permite esta construção é constantemente produzido e enriquecido a partir de um sistema constituído por relações pautadas por troca, guerra, xamanismo e caça, ou pela invenção e inovação, que mantêm não só a existência, mas principalmente a potência criativa de nomes e adornos, cultivares e carne, cantos e rituais com que se criam novas pessoas mebengokré. Parte-se então para uma discussão de como essas relações se dão, especialmente as relações guerreiras e de troca. Relatos de expedições guerreiras ilustram a produtividade da guerra, mas sua ausência é então tematizada, já que a situação contemporânea em que vivem os Xikrin é a da “pacificação”, do estabelecimento de relações pacíficas com o Estado que se estendem a todos e leva à abolição da guerra em seu sistema de relações e apreensão. Abordando então o processo de pacificação e as relações contemporâneas por eles estabelecidas, argumenta-se que o problema não está na ausência da guerra, que em certo nível pode ser substituída pelas demais modalidades de apreensão, mas na interrupção da alternância entre guerra e aliança, entre inimizade e amizade, que garanta ao mesmo tempo a produtividade dessas relações de diferença e a manutenção da diferença. Conclui-se que o desafio atualmente enfrentado pelos Xikrin consiste em evitar a indiferenciação e a diluição da diferença, e portanto a impossibilidade de criar novos mebengokré, ou, como apontam as narrativas, a possibilidade de criar apenas versões enfraquecidas de Mebengokré. Tendo-se indicado o valor da guerra, as modalidades de apreensão contemporâneas e as respostas a esse dilema atual são assinaladas e examinadas.

ABSTRACT

Supported by extensive research among the Bacajá Xikrin (Pará, North of Brazil), this study discusses the regimes of Mebengokré openness to the Other. Analyzing narratives in which the passage from Sameness to Otherness (and its reverse) is an important theme, it throws light on relations of difference from which sameness, otherness and those relational positions arise. Since this passage, being a logical possibility, is not the problem, it is shown that the problem lies on the indefiniteness of the position occupied at each given moment. Conditions and processes of identification and differentiation are focused, and modalities of assimilation of things that actualize the construction of Mebengokré as persons, relations and collectives are analyzed. It is demonstrated that those things are constantly produced and enriched by relations of war, exchange, xamanism and hunting, or by invention and innovation, which ensure not only the existence but also and mostly the creative power of names and ornaments, songs and rituals through which new Mebengokré persons are created. How those relations happen, especially those of war and exchange, is examined. Narratives about war expeditions illustrate the productivity of war, and its absence is then discussed, given that Xikrin live nowadays on a “pacification” era, in which the establishment of pacific relations with the Brazilian State is followed with pacific relations with all and everyone, and war is suppressed from the system of relations and assimilation. Discussing this process and contemporary modes of relations, it is argued that the problem does not lie in the absence of war, which is in most aspects replaced by other modes of relations, but in the interruption of the interchanging of war and alliance, of enmity and pacific relations, which ensure the productivity of those relations of difference and, at the same time, difference itself. It can be then concluded that Xikrin face nowadays the challenge of avoiding indifferenciation and the dilution of difference, and therefore the incapacity of creating new Mebengokré – or, as the narratives point out, the risk of being only capable of creating weak and weaken versions of Mebengokré. Having thus been indicated the value of war, contemporary relations of assimilation and Xikrin answers to their dilemma are described and examined.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 3

RESUMO 5

ABSTRACT 6

INTRODUÇÃO 8

1 PASSAGENS 27

2 RELAÇÕES DE DIFERENÇA 68

- O QUE SE TRAZ: CULTIVARES 70
- O QUE SE TRAZ: INSTRUMENTOS E ARMAS 79
- O QUE SE TRAZ: MATÉRIA PRIMA 82
- O QUE SE TRAZ: *KUKRADJÀ* 86
 - A) ADORNOS RITUAIS 88
 - B) ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO 92
 - C) PARTES DA CAÇA 95
- O QUE SE TRAZ: NOMES 96
- O QUE SE TRAZ: CANTOS E RITUAIS 103
- O QUE SE TRAZ: CATIVOS 111
- O QUE SE TRAZ E O QUE SE PRODUZ 119

3 GUERRA E PAZ 126

- DA INIMIZADE E DA PACIFICAÇÃO 127
- EM TEMPOS DE GUERRA: RELATOS GUERREIROS 132
- EM TEMPOS DE PACIFICAÇÃO: *ME KRONO KAM* 151
- MANTENDO DISTÂNCIA 153
- SE APROXIMANDO DAS FRENTE DE ATRAÇÃO 155
- EM TEMPOS DE PAZ: REINVENTANDO A GUERRA 162

CONCLUSÃO 171

BIBLIOGRAFIA CITADA 179

INTRODUÇÃO

Kuprôre sempre foi um contador de histórias hábil e entusiasta. Um dia, apareceu com seu sorriso franco e sua risada aberta, me disse para pegar o gravador e perguntou que história eu queria que ele me contasse. Aturdida, pensei que gostaria de ouvir uma novidade, algo diferente do que parecia ser, até então, o tipo de relato considerado adequado ao registro sonoro, as histórias ou as falas dos antigos, *me kukamãre*. Arrisquei, e pedi que ele me contasse uma história de quando o branco ainda não existia em seu mundo: *kuben kêt kam*.

Claramente, essa era uma expressão vaga e ingênua. Quase tudo parecia caber nessa definição, a não ser exatamente as histórias que têm o branco, o *kuben*, como protagonista ou figurante – e, mesmo assim, apenas se tomarmos o *kuben* nessa sua acepção estrita, já que, na condição de “estranheiro”, ele pode facilmente ser reconhecido como onipresente na história. Cabiam nessa definição, também, as tais histórias dos antigos, aqueles relatos que contam como o mundo veio a ser o que é, relatos de como o fogo foi roubado da onça, ou os irmãos Kukrut-uire e Kukrut-kakô criaram os adornos plumários.... Restava, portanto, saber o que Kuprôre faria com esse meu pedido.

O que ele fez foi me contar, com o entusiasmo de sempre, uma expedição guerreira contra os Parakanã. Eu já havia visto Kuprôre levantar no *ngã*, no centro da aldeia, e contar aos homens lá reunidos histórias de guerra e de caça à onça, temas que ele gostava de elaborar. No entanto, relatos desse tipo jamais haviam sido contados, por ele ou qualquer outro, tendo em vista seu registro no meu gravador. E Kuprôre era um narrador privilegiado para meus registros: desde que eu fui pela primeira vez ao Bacajá, ele e sua família foram os maiores entusiastas do meu gravadorzinho, o gravador *ngrire*, que a gente podia carregar para qualquer lugar. Às vezes, me convidavam a levar o gravador para que uma nova narrativa, contada por ele ou por sua mulher, Nhokrin Kaigo, fosse registrada – e ao entardecer, a cada novo relato, reuníamos-nos, o casal, suas filhas e netos, em frente a sua casa, ouvindo as fitas e comentando as narrativas e suas aptidões como narradores. Na minha partida, eles sempre ficavam com o gravador, fitas e pilhas, para dar continuidade a essas reuniões – demanda eterna, claro, já que ele invariavelmente estava quebrado a cada retorno meu¹.

¹ Nunca ouvi uma fita produzida na minha ausência. Ao contrário de outros usos do gravador, freqüentemente comentados para os Kayapó, Kuprôre e sua família não pareciam estar preocupados com a perenidade do registro, mas com seu fluxo: o importante era ter sempre novas fitas para gravar.

Normalmente, quando desses convites, eles é que escolhiam o relato. Dessa vez, porém, veio essa generosa e inesperada oferta, a da escolha do tema. A narrativa da expedição guerreira fez grande sucesso, mas criou algum ciúme: outros velhos quiseram dar suas versões da história, e demonstraram entender o “tempo em que os brancos não existiam” de outro modo. Poucos dias depois, recebo a visita de Bep-moipá, que queria me contar as suas experiências de inserção na economia regional e suas relações com os brancos à época do contato, para que eu registrasse também no gravador. Assim como a caça às onças para Kuprôre, o contato e as relações com os brancos sempre foi um tema predileto de Bep-moipá, mas que nunca havia sido gravado por mim. Neste mesmo ímpeto, Bep-Djoiti, outro apreciador da atividade de contar histórias e dono de um repertório considerável, aparece para me contar a história de Nieti, o menino raptado que se revela canibal, e Bep-tok me narra a história de Topy, que foi expulso da aldeia para retornar transformado em *kubenkrâkex*. Finalmente, Bep-tok me chama para compartilhar comigo uma saga impressionante, de Ngrei-Nibeti, grande mediadora das relações com os *kuben*. Para completar essa impressionante cadeia de acontecimentos em campo, me anuncia, solene, que me dará um novo nome, o da sua *Kwatui* Ngrei-Nibeti.

Inaugurava-se assim um novo campo de diálogo, o das várias relações que estabeleceram e estabelecem com os vários tipos de *kuben*. O tema me pareceu cada vez mais promissor, interessante e multi-facetado, e acabei por fazer dele o foco da maior parte das nossas conversas e das minhas observações de campo. Ele extrapolou portanto o gravador, e ganhou maior capilaridade ao invadir nossas conversas e interações cotidianas – revelando-se cada vez mais complexo. É dessa complexidade, e da extensão desse campo semântico, o da alteridade e dos Outros, que trata essa tese.

QUESTÕES DE MÉTODO E PESQUISA

Esse encadeamento de narrativas, e seu teor, me pareceram longe de ser arbitrários, e me instigaram a aprofundar a pesquisa. Ao longo das três pesquisas de campo que realizei desde então, concentrei minha atenção nas relações com os *Kuben* tal como vividas e pensadas pelos Xikrin².

As narrativas que citei acima, e que aparecerão com mais vagar ao longo da tese, foram transcritas e traduzidas em campo, com Bep-keiti, o Maradona, em 1999. Essa foi uma experiência única, e que, infelizmente, jamais consegui reproduzir³. Quando começamos a ouvir as fitas, Maradona não entendia exatamente meu interesse, e me oferecia um resumo, uma sinopse, da narrativa. De

² Utilizo aqui o termo Xikrin, de acordo com o uso corrente na literatura especializada e nas diversas modalidades de interação com a sociedade nacional. A não ser quando especificado, trata-se dos Xikrin que vivem na Terra Indígena Trancheira-Bacajá, em três aldeias, a mais antiga, Bacajá, onde está o Posto Indígena da Funai, a Potikrô, antiga Trancheira, cuja fundação data da década de 1980, e cuja ocupação tem sido intermitente, e a mais recente, aberta em 2003-2004, Mrotidjâm. *Kuben*, por outro lado, é um termo que será discutido ao longo de toda a tese, e que deixo aqui em aberto, por enquanto.

³ Maradona, que permanece um interlocutor interessado e cuidadoso, foi assumindo, ao longo desses anos, maiores responsabilidades de liderança, até abrir, em 2003-2004, uma nova aldeia, em que é o chefe. Essas suas novas atividades não lhe permitem despender o tempo necessário a esse tipo de exercício, no qual ele é tão competente e interessado.

passo em passo, ele foi ampliando o nível de detalhes que me oferecia, e foi afinando-se tanto ao difícil exercício que empreendemos juntos que, quando emperrávamos, começou a se perguntar o que eu deveria saber para entender do que falava a narrativa, e me explicar, portanto, significados e construções narrativas.

Esse exercício de transcrição, rico em si mesmo, não anulou outras modalidades de interação na aldeia, muito embora, com seu humor habitual, eles me acusassem de um cultivo da preguiça, já que, diziam, não ia mais ao mato e às roças com eles, e só ficava em casa com meus papéis e gravadores... Mas, e infelizmente, como disse acima, esse foi um episódio de pesquisa até agora único. No entanto, novas narrativas me eram oferecidas e registradas no gravador, as quais eu traduzi para o português, embora sem o nível de detalhes e a precisão lingüística que me permitira o (árduo) trabalho com Maradona; em compensação, pude, ao longo das duas viagens a campo subsequentes, libertando-me dos papéis e gravadores, conversar mais livremente com as pessoas, voltando a acompanhá-las às roças e em suas atividades cotidianas. Com isso, meus dados mudaram de feitio: passaram também a ser mais “livres” de amarras estilísticas e narrativas, e ganhar a soltura das conversas cotidianas. Histórias passaram a me ser narradas no entardecer, nas descontraídas reuniões familiares, ou à noite, quando eu tinha que anotá-las às pressas e à luz da lanterna. Ou músicas me eram cantadas e episódios contados na roça, durante uma parada de descanso – momentos em que, aliás, só o antropólogo mais previdente (ou sortudo) tem os aparelhos necessários ao registro à mão... Enfim, às narrativas transcritas e traduzidas foram se acrescentando comentários, observações, diálogos, relatos mais soltos.

Mais importante talvez, a minha própria experiência em campo se abriu para um mundo xikrin muito mais amplo do que eu imaginava. Logo na segunda viagem a campo, aproveitei para visitar a antiga aldeia do Trincheira (hoje Pât-krô⁴), que tinha uma população flutuante desde as minhas primeiras viagens, e tinha sido reocupada, com uma nova composição populacional. Desci também o rio com os Agentes Indígenas de Saúde, das aldeias xikrin do Rio Bacajá e da aldeia juruna do Paquiçamba, na beira do Rio Xingu, até Altamira, descobrindo no caminho muito sobre suas relações com as outras aldeias, os lotes e os colonos, e pernoitando com eles no Lote Xingu, da hospitaleira e generosa família de Tucum, que tem ascendência mebengokré e viveu com eles na aldeia, e era à época presidente do Conselho Gestor de Saúde Indígena. Permaneci com eles alguns dias em Altamira, aprendendo um pouco mais sobre sua vida na cidade, na qual permaneciam para uma formação como Agentes Indígenas de Saúde, o que permitia uma intensa convivência com os diversos “índios” da região. Nessa última viagem, em que passei pelas atuais três aldeias ao longo do Rio Bacajá, aproveitei para visitar também a fazenda de gado que eles tomaram e estão administrando em sua área. Enfim, depois de anos de pesquisa, em que permanecia na aldeia ou os acompanha-

⁴ Utilizo aqui a grafia oficial, instituída pela Funai, embora ela se deva a um mal-entendido lingüístico, do que os Xikrin se lamentam; Potikrô significa algo como “o sítio da taboca”, mas essa grafia refere-se ao tamanduá, *pât*. Cf., para a história recente do (então) Trincheira, Cohn 2000c, e, para sua fundação, Fisher (1991: 453-467).

va em expedições na floresta, e nos quais convivía com eles em Altamira apenas em situações de crise (geralmente de doença), vivi experiências novas em outras aldeias, na cidade e na fazenda. Percebendo e buscando entender sua “abertura para o Outro”, não apenas ampliei temas de interesse e pesquisa, mas me abri, com eles, a um mundo que extrapola os limites da aldeia e da Terra Indígena.

* * *

As pesquisas de campo diretamente voltadas ao doutorado somaram cinco meses repartidos em três viagens. Elas vêm complementar uma experiência de 11 meses em campo, iniciada em 1993, quando, ainda estudante na graduação em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, acompanhei Lux Vidal em uma viagem de 20 dias para discutir com eles a demarcação de suas terras. Chegar a uma aldeia xikrin acompanhando Lux Vidal, que com eles trabalha desde a década de 1960, é um privilégio inigualável. Primeiro, porque ela me apresentou aos Xikrin, e eles a mim. Segundo, porque pude, iniciando ainda uma carreira (ou talvez, melhor dizendo, planejando iniciar uma carreira), observar Lux “em campo”, suas interações, seus momentos de fazer ou receber visitas, a ordem com que servia o cafezinho ou o modo de oferecer e distribuir presentes... e, claro, o modo de dialogar, perguntar, debater com eles.

Chegando com Lux, ganhei imediatamente um lugar e uma posição. Me vendo descer do avião, perguntaram-lhe quem era aquela que trazia, a que ela respondeu “minha *tabdjuo* (BD, SD, DD) classificatória”. Ganhei um laço de parentesco com ela⁵, que me foi valioso em campo, e principalmente fez com que eles me olhassem com boa vontade e afeto desde o princípio. Se ganhei em afetividade, perdi porém na possibilidade de criar formalmente novos laços no Bacajá – as relações de parentesco de Lux estavam centradas na aldeia do Cateté, e lá ela só tinha um amigo formal, originário daquela aldeia. Claro, com pouco esforço esses laços poderiam ter sido transpostos e traduzidos para o Bacajá – eles o fazem o tempo todo, entre eles, e com antropólogos e funcionários de órgãos públicos, ao menos dando-lhes nomes ou apelidos. Mas minhas relações ficaram, desde então, voltadas a outro lugar: à minha terra, *inhô puká*, São Paulo, e à minha “vovó”, Lux.

Desterrada entre eles, isso eu fui apenas em termos formais ou institucionais. Não tinha ninguém para chamar de pai, mas nunca perdi em afeto ou cuidados. Especialmente, tinha a Bep-tok (o Onça) e sua família, que me adotaram, mesmo que informalmente, como uma deles, com quem eu ia às expedições pela mata, para os dias de trabalho na roça, em cujo bananal me supria, em

⁵ Tendo tido que traduzi-lo em relações efetivas, porque os Xikrin não cansavam de especular, consegui um bom termo fazendo de Lux a irmã de meu avô (FFZ), já que, como ele, ela, como os Xikrin já sabiam, vinha de outras terras, da Alemanha. Para eles essa era uma explicação satisfatória, porque correspondia ao parentesco mais ou menos próximo comigo que ela havia anunciado, e dava sentido à minha pele excessivamente clara, típica de estrangeiros, não-brasileiros (*kuben kà iuká*, estrangeiros de pele branca). Afinal, descobriram: sou brasileira, mas puxei minha avó, que é estrangeira...

cuja casa buscava refúgio naqueles dias em que sentia necessidade de ver o tempo passar estendida em uma rede⁶. Adoção privilegiada, já que, na condição de chefe, Onça tinha contato com tudo o que acontecia, e todos passavam, em algum momento, por sua casa. Logo no início, foi ele também quem resolveu um problema de classificação, inserindo-me, apesar de não ter filhos, nas atividades coletivas das jovens mães. Por vezes, ensaiamos começar um tratamento de pai e filha, que nunca vingou; mas, se não era “meu pai no Bacajá”, era como se fosse. Por essas e por outras me comoveu especialmente o dia em que ele anunciou sua intenção de me nomear Ngrei-Nibeti, como me explicou, a partir de sua *kwatui* (FZ, MM, FM), com todas as nuances que essa intenção trazia.

Onça e sua família não foram os únicos com quem criei uma relação de proximidade e afeto – ela se estendeu pelos seus irmãos (Bep-krãm, o Cobra, e sua família, e Ngrei-te, a Maria, e a sua grande família), a seu *tabdjuo*, Maradona, e por diversas casas ao longo do círculo da aldeia, hoje das aldeias ao longo do rio. Impossível continuar a nomeá-los individualmente, mas nem por isso o afeto fica mais difuso... e devo a todos, pelo carinho, pelo cuidado, e pelo interesse e colaboração com minhas curiosidades às vezes difíceis de entender.

Durante anos, minha pesquisa estava geograficamente circunscrita à aldeia⁷, às roças e à floresta, e foi apenas quando meu interesse se voltou às relações com os Outros que passei a valorizar as idas à cidade, ou descer o rio, em companhia deles. Como disse, isso me revelou um mundo muito maior e mais complexo do que eu imaginava; fez, também, com que meu olhar, voltado que estava à produção de pessoas e da socialidade, rumasse para o horizonte.

* * *

Os vários e variados dados coletados ao longo dessa pesquisa levam à discussão de alguns pontos de debate clássico na antropologia, que vale a pena retomar, ainda que brevemente, nessa introdução. Antes, porém, vale lembrar também que a discussão sobre a alteridade jamais será neu-

⁶ Foi Onça também quem voltou para me recuperar uma vez em que me perdi no mato, evento que ele gosta de relembrar, às gargalhadas, marcando nossa proximidade – especialmente para os novos funcionários da Funai e da Fundação Nacional de Saúde, quando acrescenta algo como “nossa história vem de longe”....

⁷ Vale dizer que me hospedo, quando de minhas estadias na aldeia do Bacajá, no mesmo local em que Lux se hospedava, a casa do Posto Indígena da Funai, para onde nos levaram logo que descemos do avião naquela primeira viagem, e para onde sem mesmo perguntar levam, até hoje, minhas coisas, e onde tenho mesmo um quarto. Nas outras aldeias, o padrão se repete, sendo o local de hospedagem a farmácia; em Pât-krô dividi o quarto com a auxiliar de enfermagem, como o fazem a maioria das visitantes mulheres. Como outros antropólogos já notaram, esse arranjo tem, como qualquer outro, vantagens e desvantagens. Entre as desvantagens, a relativa distância das casas e da vida cotidiana da aldeia – o que foi para mim um problema facilmente contornável, porque podia passar horas com eles, inclusive, à noite, no pátio, até todos se recolherem, e porque as casas do posto e as farmácias ficam (a não ser na nova aldeia de Mrotidjãm) entre o círculo de casas e o rio, local de passagem, e bem próximo das casas. A maior desvantagem foi o que chamo de “duplo vínculo”, já que ficava entre o cotidiano dos Xikrin e do pessoal do posto, que freqüentemente me esperava para almoçar, ou coisas do gênero. A vantagem, já referida por outros pesquisadores, é o espaço neutro em relação à política aldeã, permitindo conversas, encontros e convivências que em outros lugares seriam bem mais difíceis de ocorrer, às vezes impossíveis.

tra: eu sou, obviamente, uma representante desses Outros, uma *kubenire*, uma “outra”, ou uma *âpnire*, um modo carinhoso de chamar uma parente – e talvez por isso, agora Ngrei-Nibeti, ou alguém que pode ser a mediadora entre eles e os Outros, esses outros que somos nós. Eu mesma ocupo uma posição (ou posições) que seria insustentável não fosse toda excepcionalidade da nossa relação, plena de desafios e coisas insustentáveis, e uma enorme boa vontade deles, já que sou mais ou menos próxima e distante, semelhante e diferente: sei falar um pouco a língua, no que meu esforço é reconhecido, e conheço um pouco os modos mebengokré... Essa situação rendeu a um outro antropólogo dos Mebengokré, Verswijver (1992: 13) o epíteto de “nosso estrangeiro”, *me ba nbõ kubẽ*⁸. Keifenheim (1990), em um artigo sobre a alteridade para os Pano, lembra que em pesquisas dessa natureza o pesquisador é parte da realidade pesquisada e das respostas às perguntas que faz, sendo ele mesmo um Outro. Explorando ao máximo essa situação, Gow (2001) contou a história de um mito piro partindo exatamente dessa provocação: a de tentar entender porque em um dado momento seu informante lhe narrou um mito, que desde sempre lhe pareceu tratar de uma reflexão sobre sua posição entre eles. Propondo que o evento narrativo, e sua posição como interlocutor, são cruciais para a compreensão do mito, Gow o demonstra em uma análise rica e complexa. No nosso caso aqui, partimos também de conversas e narrativas que visam meus ouvidos e meu gravador, ou seja, que me têm como interlocutora. A diferença em relação à obra de Gow é que, ao invés de ter *um* mito como fonte inspiradora e referência, ao contrário, reúnem-se dados diversos, fazendo-lhes sempre a mesma pergunta: o que eles nos revelam sobre o modo xikrin de pensar e viver as relações de diferença e, desse modo, se constituir a si mesmos e a seus Outros?

HISTÓRIA E NARRATIVAS

Como contei acima, pela própria história da pesquisa, trabalha-se aqui com narrativas, comentários e observações em campo; as narrativas, por sua vez, falam de tempos mais ou menos remotos, de ações mais ou menos individualizadas. Gostaria de sugerir que esses dados diversos podem ser tratados equitativa e simultaneamente para dar conta de algo que os perpassa, qual seja, as definições e possibilidades de posições e relações de diferença.

Nessa pesquisa, fala-se de fenômenos históricos no sentido mais amplo do termo. Trata-se de trazer a história às relações estabelecidas pelos Mebengokré-Xikrin com seus Outros e na constituição de si. No entanto, não se trata de fazer uma História xikrin, em qualquer uma das modalidades reconhecidas para esse termo na antropologia contemporânea. A análise da etno-história mebengokré, ou da história que eles narram, foi empreendida por Verswijver (1992) para os Mekrãgnoti, e não

⁸ Aproveito para indicar desde logo que, tendo em vista a diversidade inesgotável de grafias da língua mebengokré – que vai da do SIL, às ensinadas nas escolas da aldeia, às discutidas pelos lingüistas contemporaneamente, e as utilizadas pelos antropólogos, que não coincidem, nem mesmo entre eles –, uso em citações as grafias do texto original, o que, se tem a vantagem da fidelidade, certamente dará uma variedade grande ao longo do texto.

será repetida aqui. Tampouco a reconstituição de sua história por fontes secundárias – documentos oficiais, relatos de expedicionários, missionários ou antropólogos –, que tem sido empreendida por estudiosos dos Mebengokré (cf., por exemplo, Turner 1992; Turner 1966 para os Gorotire; Vidal 1977, Fisher 1991, 2000, Gordon 2003 para os Xikrin; e Lea 2004b para os Mekrâgnoti). Essas discussões terão grande valor na constituição de um campo de debate a ser recuperado na Tese, e serão, portanto, retomadas, mas não se configuram seu foco principal.

De fato, o que nos interessa conhecer aqui são a definição da diferença e o valor atribuído a ela pelos Mebengokré. Se há um inescapável conteúdo histórico para a compreensão tanto dessas relações como do valor a elas atribuído, não é a reconstituição histórica que se empreende aqui, mas o reconhecimento da historicidade dessas práticas, tanto do passado como do presente.

A experiência contemporânea dos Xikrin do Bacajá, de inserção em uma economia e uma política regionais, exige uma reformulação de relações com diferenças (humanas) e, conseqüentemente, do lugar ocupado por eles neste novo mundo que se apresenta. No entanto, como se buscará demonstrar, essa historicidade dita inclusive que não são os outros que definem as relações e as práticas, mas, ao contrário, a relação de diferença que definirá, contextualmente, o outro e o mesmo. É exatamente por isso que às mesmas pessoas e configurações sociais (tal como nós as definimos) são historicamente atribuídos valores diversos, e possibilidades diversas de relações, e a questão que se desenvolve aqui é como essas relações determinam seus termos, e não como os termos entram em relação. A questão torna-se assim não a definição de identidades e alteridades, mas os modos como os Xikrin pensam suas relações diferenciais, produzindo em suas modulações vários Mesmos e vários Outros. Intimamente ligada a isso está a necessidade de definição de uma nova modalidade de apreensão simbólica, estabelecida em tempos de *pax*, em que guerras visíveis são tornadas invisíveis (cf. Cohn & Sztutman 2003), e reuniões políticas e de confraternização tornam-se fonte de apropriação simbólica predante (Cohn 2004b).

Essa discussão será realizada também a partir de narrativas, as quais não serão aqui definidas como “mito” ou “história”, ou por seus híbridos, como narrativas míticas que reagem a um momento histórico específico ou narrativas históricas que têm um conteúdo mítico. Tomando como foco narrativas que tematizam a diferença, seria um erro já de partida atribuir a uma alteridade arbitrariamente recortada (como os não-índios) um valor especial, ou estipular a necessidade do sistema mítico de produzir um novo relato ou uma nova transformação para dar conta das diferenças que se apresentam com o contato. Gow (2001: 18-19) critica esse tipo de esforço tomando como exemplo exatamente as análises de narrativas jê – as de Da Matta (1970) e Turner (1988a, 1988b) –, sugerindo que tratar narrativas sobre a transformação em “branco” como anti-mito, ou inversão de mitos preexistentes, é uma inferência histórica: “Se qualquer dos autores puderem produzir *qualquer* evidência histórica de que os povos Jê do Norte não contavam esses ‘anti-mitos’ em forma nenhuma, e que eles passaram a contá-los mais tarde, teríamos a base para um argumento histórico genuíno. Do modo como ele se apresenta, no entanto, o argumento de Da Matta e Turner

são simplesmente excelentes análises entre diferentes mitos contados no mesmo período de tempo”. O autor conclui logo adiante que os próprios mitos, tal como contados, deverão revelar a história que eventualmente – como ele o faz – buscamos em nossas pesquisas, ainda que seja em compreendendo a história que o mito busca obliterar, ou no equilíbrio que ele busca produzir ao se ver com a história.

Recentemente, ademais, as análises têm extrapolado, com sucesso, o contexto narrativo *strito sensu* para, como no caso das pesquisas reunidas em Albert & Ramos (2002), que focam exatamente o contato e as reações, práticas e simbólicas, dos ameríndios ao advento do “branco”, “abrir o foco da observação etnográfica à diversidade de regimes expressivos (palavras, narrativas e discursos) e dimensões sociais (ritos, trocas e conflitos) pelos quais as sociedades indígenas do Norte da Amazônia constroem sua articulação com a fronteira envolvente e com a atuação de seus protagonistas” (Albert 2002: 9).

Não se trata, portanto, de reificar uma dicotomia entre mito e história, tornando-os incompatíveis e produções diferentes, mas perceber como uma cosmologia (e uma prática) apreende os acontecimentos históricos numa produção única, a de conhecimentos sobre o mundo. Busca-se, neste trabalho, efetivar uma análise que se propõe ao tratamento mais sério possível desses relatos, inserindo-o em um sistema maior que nos permita entender seu sentido. Não os condenando a “mito”, “antimito” ou “história” por antecipação, buscar-se-á discutir os sentidos da alteridade e das relações de diferença de que as narrativas tratam, e as relações que vislumbram (para o bem ou para o mal, como possibilidade ou impossibilidade). É portanto tratar esses relatos como *reflexões* sobre a alteridade, o outro, o mesmo e as relações possíveis entre eles.

RELAÇÕES DE DIFERENÇA

O conjunto desse material me permitirá tratar, ao longo da Tese, as relações de diferença, e como elas criam o Mesmo e o Outro, ou Mesmos e Outros. Deste modo, discutir-se-á uma maneira de conceber a si mesmo como sujeito, e as possibilidades de relação com outros sujeitos. É desse modo que entenderemos aqui o termo Mebengokré, que nos falará muito mais de uma condição e de um modo de estar no mundo que de uma entidade, ou de uma unidade social ou cultural constituída, delimitável, estável no tempo. Este está longe de ser é um problema novo para a antropologia; basta apenas lembrar o estudo clássico de Leach (1954) sobre os sistemas políticos da Alta Birmânia, em que ele argumenta que a análise antropológica precisa ser capaz de apreender a dinâmica e a prática instável das formações de configurações sociais, de que casos como o da Alta Birmânia não serão os únicos exemplos. Mais do que isso, ele argumenta que a relação complexa entre definições abstratas construídas pelo etnólogo e os fatos etnográficos, compostos pela imbricação de diferentes opções a cada caso, não é apenas um modelo analítico, mas o modo como os próprios Kachin percebem sua realidade, argumentando que “os Kachin e os Shan de fato pensam sua própria sociedade desse modo. Os próprios Kachin pensam a diferença entre *gumsa* e *gumlao* e a diferença

entre *gumsa* e Shan como diferenças de mesmo tipo genérico. Ademais, eles reconhecem que essas diferenças não são absolutas – os indivíduos podem mudar de uma categoria a outra. Kachin falam de pessoas que estão ‘se tornando *gumlao*’ ou ‘se tornando Shan’... Isso implica que os próprios Kachin pensam a diferença entre Shan e *gumsa* Kachin como sendo uma diferença de ideal e não, como os etnólogos nos levam a acreditar, uma diferença do tipo étnico, cultural ou racial” (Leach 1964 [1954]: 285-286).

Leach introduz seu livro afirmando que seu esforço é menos o de apresentar novos dados etnográficos sobre a área em estudo, estes já ricos e complexos, mas uma nova interpretação da realidade social e política desses povos. Sua provocação, e o valor de sua demonstração, portanto, é a de que as unidades sociais e suas diferenças não podem ser entendidas se as delimitações de fronteiras identitárias forem concebidas como permanentes, estáveis e correspondendo a formas sociais e culturas correlatas, mas frequentemente a partir de um complexo jogo em que pode haver fluxos identitários e convivências de concepções morais, políticas e éticas que de outro modo seriam incompreensíveis. Sua análise não só contribui para a compreensão da área etnográfica a que se refere, mas, como bem se sabe, tem implicações teóricas e uma influência bem mais ampla⁹.

Um paralelo pode ser facilmente traçado em relação ao esforço da etnologia ameríndia das últimas décadas. Dentre as múltiplas questões com que se depara cada nova geração de antropólogos dos ameríndios, uma recorrente é exatamente aquela com que se via também Leach: a delimitação, ou, mais que isso, a configuração e o valor, das unidades sociais. O que é uma sociedade para os ameríndios? Ou o que constitui, nessa realidade, uma identidade? Nos próximos itens, esse problema será referido diversas vezes; e essa questão estará sempre presente, ao longo de todo o texto. Mas, como veremos, os Mebengokré nos colocam questões bastante particulares, já que a literatura sobre os Jê apenas recentemente se vê com a revisão dos modelos analíticos no que se refere a uma imagem de sociedade e às delimitações culturais para além de uma noção de fechamento e auto-suficientes em sua reprodução social¹⁰.

⁹ Cito aqui Leach por ser um texto seminal. Evidentemente, os trabalhos de Frederik Barth nos servem também de referência. Sua discussão sobre as fronteiras étnicas (Barth 1998) é também seminal, e inspira uma série de trabalhos (cf. por exemplo Carneiro da Cunha 1986c), contribuindo para revelar exatamente que não são as fronteiras que permanecem, mas sua constituição contínua, abrindo a possibilidade de esvaziar de conteúdos prévios e fixos a definição de etnia; sua análise da variação e da mudança cultural nas montanhas Ok revela também a modificação na recepção e na atualização cultural, a cada realização do ritual, em um complexo que gera o que ele chamará de sub-tradições (Barth 1987). Mais recentemente, os trabalhos de Strathern (1988, 1996) e Toren (1996) permitem a revisão do valor do conceito mesmo de sociedade, sugerindo que se foque as análises nas relações, e na socialidade. O debate é amplo, e aqui apenas o introduzimos.

¹⁰ Ao contrário, por exemplo, dos Tupi, para quem essa questão está colocada desde bastante cedo (cf. Viveiros de Castro 1983/4, 1986, e Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro 1985), ou dos sistemas pluriétnicos como o Rio Negro ou o Xingu, que abordam a questão também de modos diversos (cf. Christine Hugh-Jones 1979, Franchetto e Heckenberger 2001). Recentemente, esse esforço tem sido realizado também para as sociedades guianenses, tidas há muito como atomistas, fechadas e minimalistas; cf. Gallois (2005).

GUERRA E TROCA

Desde o artigo de Lévi-Strauss (1976 [1942]) sobre guerra e comércio entre as sociedades indígenas das América do Sul, a guerra ameríndia ganhou uma positividade, e teve reconhecido seu valor relacional. Lévi-Strauss (1976: 326) comenta a necessidade de se reconhecer “uma imagem bem diferente da atividade guerreira [que] se esboça da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva”. A partir de então, guerra não é um fator disruptivo, ou uma ação bárbara, mas plena de sentido e produtiva. De análises de inspiração funcionalista, como já havia sido a de Florestan Fernandes (1952), àquelas de inspiração estruturalista – para ficar no mesmo caso etnográfico, a de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) – que buscam (e sucedem) entender esse afã dos Tupi antigos de se jogar à guerra, afã que mereceu tantos comentários desde o século XVI, como algo que efetivamente revela aspectos das sociedades e do mundo ameríndio.

Mais do que positividade, a guerra ganha um valor de proeminência nos sistemas de relações ameríndios. Já Lévi-Strauss (1976: 326) comenta que a história revela que “as forças de dispersão prevalecem sobre as formas de união”, e que “está fora de dúvida que, numa época antiga, como aliás presentemente, os grupos vizinhos se tratavam antes como inimigos que como aliados”. Mas guerra e troca têm, para esse autor, um valor complementar: “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são resultado de transações mal sucedidas”, de modo que elas devem ser consideradas como “dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social” (Lévi-Strauss 1976: 337-338).

Clastres, por sua vez, mantém como pano de fundo sua preocupação informada por uma filosofia política. Guerra, para ele, é o antídoto e o meio de se postar contra o estado, definindo a sociedade primitiva, que é “a sociedade contra o Estado na medida em que é a sociedade para-a-guerra” (Clastres 2004a [1977]: 269). E isso é o que a define: sua busca contínua por autonomia e liberdade, sua recusa do Uno, e da lei externa e exterior. A guerra serve a uma lógica da diferença, *contraditória* à lógica da identidade e da identificação, esta relativa à troca (Clastres 2004a: 256). É por esses motivos que, louvando a demonstração de Lévi-Strauss, no entanto o critica, afirmando que “não é a troca em si que é contraditória com a guerra, mas o discurso que reduz o ser social da sociedade primitiva exclusivamente à troca”, postura que tornaria Lévi-Strauss incapaz de apreender efetivamente a guerra ameríndia, porque, afirma, “não se pode pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra” (Clastres 2004a: 249). A sociedade primitiva se diluiria em uma situação da troca de todos com todos, da amizade generalizada, em que a diferença se desfaz, assim como da guerra de todos contra todos, da hostilidade generalizada, que imporá a divisão social: “a guerra generalizada produziria exatamente o mesmo efeito que a amizade generalizada, a negação do ser social primitivo” (Clastres 2004a: 257). Os aliados são, por isso, desejados não como um fim em si mesmos, mas como um meio. Há aliados porque há inimigos, e porque há a guerra, e “o que se deve reter é a permanência do dispositivo de conjunto – divisão dos Outros em aliados e inimigos – e não a posição conjuntural e variável ocupada nesse dispositivo pelas comunidades envolvidas”

(Clastres 2004a: 259-260). Decorre daí a preeminência da guerra sobre a aliança, e que a “troca é um mal necessário” (Clastres 2004a: 263). A guerra responde a uma lógica centrífuga e do múltiplo, e é barreira à lógica inversa, centrípeta e unificadora, ou seja, do Estado; é ela que garante a manutenção da sociedade primitiva como ser indiviso e autônomo, e por isso há a necessidade da figura do Inimigo, “no qual se pode ler a imagem unitária do ser social” (Clastres 2004a: 268).

Fausto (1999: 260) nos chama a atenção para o fato de que o foco da crítica de Clastres é o Lévi-Strauss que afirma ser a guerra o inverso da troca, e não aquele que vê, com os Tupinambá, a guerra *como* troca. A partir de observações desse tipo, propõe que se reveja a relação entre guerra e troca, contra uma “tendência da etnologia amazônica” de pensar essa relação de modo que “implicasse, necessariamente, reduzi-la a uma modalidade de troca” (: 262), recuperando-se a dimensão política da guerra e seus sujeitos (: 263). Por isso, conclui pela necessidade de “reintroduzir no próprio modelo a diferença fenomenológica entre troca e guerra, sem no entanto abandonar aquilo que o estruturalismo nos ensinou: a saber, que ambos os fenômenos se inscrevem em um espaço de mediação entre grupos e pessoas, lugar de operação de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade”, especialmente em um mundo que opera “economias que predam e se apropriam de algo de fora dos limites do grupo para produzir pessoas dentro dele” (: 265-266).

Essa produtividade da guerra, aqui apresentada em seus fundamentos teóricos ou mesmo ontológicos, foi bem demonstrada e explorada para realidades etnográficas como a tupi. Afinal, o maior desafio intelectual e moral, desde o século XVI, ligava-se à guerra e ao canibalismo, nos que os colonizadores, testemunhando-o ao longo de toda a costa, só podiam reconhecer barbárie. A etnologia tem demonstrado que, longe de ser bárbara (ou seja, isenta de sentido), essa guerra é plena de sentido e produtiva do que há de mais importante: pessoas, relações, afetos, coletividades. No entanto, como já apontamos em outro trabalho (Cohn & Sztutman 2003), a guerra tapuia, especialmente aquela praticada pelos jê, continua a ser retratada com um quê de barbárie e de falta de propósito (ou mesmo, em alguns textos, um ar de despropósito)¹¹. Mais do que isso, falta à etnologia jê uma discussão da articulação entre guerra e troca, entre as modalidades de relação de diferença, que esse trabalho aborda. Mais do que *sobre a guerra mebengokré*, esta pesquisa versa sobre as *relações de diferença* e as *modalidades de apreensão mebengokré*, buscando mostrar com isso como afinal se dá o que Fausto sugere ser uma complexa articulação entre uma exterioridade e uma interioridade, entre semelhantes e diferentes.

Mas esse estudo trata também da ausência da guerra. Clastres, ao discutir o infortúnio do guerreiro selvagem, vislumbra o fim das guerras, e comenta:

¹¹ Trabalhos como os de Verswijver (1985, 1992), que serão aliás frequentemente referidos ao longo do texto, escapam dessa imagem de barbarismo e revelam um sentido para a guerra. É a partir de estudos como esses que a presente pesquisa se inicia. Para outras realidades etnográficas, esforços recentes têm sido empreendidos; cf. Do Pateo 2005a, para a realidade yanomam, foco de um debate famoso sobre a barbárie da guerra ameríndia, e 2005b, para uma revisão da guerra para a região das guianas.

Uma sociedade guerreira pode muito bem deixar de sê-lo, contanto que uma mudança na ética tribal ou no ambiente sociopolítico modere o gosto pela guerra ou restrinja seu campo de aplicação. O devir-guerreiro de uma sociedade primitiva, ou seu eventual retorno à situação ‘clássica’ anterior, depende de uma história e de uma etnografia particulares, locais, aliás às vezes possível de se reconstituir. Mas esse é outro problema. (Clastres 2004b [1977]: 277).

São muitas as questões que esse filósofo político e etnólogo planejou abordar, e que sua morte prematura deixou sem resposta. Debruçamo-nos aqui exatamente sobre esse que é “outro problema”. Mais precisamente, ao se beneficiar das demonstrações da produtividade da guerra ameríndia, discutimos nesta pesquisa o valor da guerra para os Mebengokré e no que consiste, nesse caso particular, sua produtividade, para então tentar entender esse enorme desafio com que eles se vêem contemporaneamente, e que Clastres facilmente reconheceria: permanecer eles mesmos em um mundo em que a guerra foi abolida, ser guerreiro em tempos de paz.

IDENTIDADE E ALTERIDADE

Há no mínimo dois modos de abordar a questão da alteridade e da construção da identidade na antropologia¹². O primeiro, debate bastante em destaque atualmente, trata da construção de uma identidade étnica, política – aquela que define as populações indígenas como sujeitos de direitos e de políticas públicas frente ao Estado e à sociedade nacional, o discurso da etnicidade (Carneiro da Cunha 1986c). O segundo lida com essa questão de modo mais amplo, e inclui e engloba o primeiro: trata-se de tentar entender como essas populações se constituem em sujeitos no mundo, como definem a sua posição no mundo e, conseqüentemente, seus outros (outros sujeitos) e as relações possíveis com eles.

Se Clastres já dizia na década de 1970 que a guerra é meio e garantia da autonomia das comunidades, Menget (1993: 312) lembra que a questão relevante é descobrir “quais são as unidades sociais entre as quais se jogam esses lances”, assim como, em um texto anterior e de muita influência (1985: 137) já indicava que as sociedades amazônicas não se definem por fronteiras permanentes entre unidades sociais, definindo, alternativamente, “graus de alteridade social”. A questão desloca-se, portanto, do mapeamento de unidades sociais definidas que entram em guerra para desses “contrários” que se definem pela relação – deve-se extrapolar a visão unilateral para que se dê conta de “uma instituição relacional por excelência” (Menget 1985: 133).

Do mesmo modo, descobre-se que aquilo que foi freqüentemente tomado por substantivos e categorias definidoras, ou etnônimos, é melhor entendido quando se compreende que funcionam e operam “[indicando] a posição do sujeito, [sendo] um marcador enunciativo, não um nome”, e

¹² Bem entendido, trata-se aqui da alteridade tal como definida pelos povos com quem se pesquisa, e não pela antropologia em sua constituição como um campo de pesquisa; trata-se do modo como esses Outros, constituídos como objetos de pesquisa, elaboram, para si e para os outros, a alteridade.

ganhando “aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes” (Viveiros de Castro 1996: 125). Uma das referências primeiras dessa constatação foi a demonstração de Vilaça (1992: 49-51) de que o modo de se referir a si mesmos daqueles que são conhecidos pela sociedade nacional como Pakaa Nova, *Wari*, um pronome pessoal enfático da primeira pessoa do plural inclusivo, marca a posição de sujeito e de predador, opondo-se a *Karama*, que se refere aos animais assim como a outros índios, brancos e inimigos, e à posição da presa e do objeto a ser devorado. Esses termos, mutuamente exclusivos, acrescenta, têm abrangência contextual, e as mesmas coisas que em um contexto são wari em outro serão karawa – o que se opõe é a posição de sujeito e objeto, e aquela pode ser assumida diferencialmente.

Esse debate teve grande elaboração no que diz respeito aos grupos pano, que, compondo uma “nebulosa compacta” em que a fragmentação interna convive com uma surpreendente unidade e homogeneidade (Erikson 1993), desafiam seus antropólogos com a posição ambígua que atribuem a seus *-nawa*. Afinal, como aponta Calávia Sáez (2002: 35), esse termo, “como sufixo ou como supercategoria, como nome ou como adjetivo, serve para designar próprios e estranhos, identifica o etnólogo para os índios e os índios para o etnólogo, e inspira a este, invariavelmente, alguma exegese, da qual sempre escapa alguma das suas versões”. A compreensão desse termo tem sido uma verdadeira obsessão de seus etnólogos, e respostas várias têm sido dadas e debatidas. Keifenheim (1990) demonstra a complexidade dessa questão ao comparar três situações pano, nas quais a alteridade é pensada e as relações com os Outros praticadas a partir de diferentes referências, criando gradações diversas entre o Eu e o Outro, ou o Eu e o Não-Eu, o Outro e o Não-Outro, em combinações várias. Em outro texto, afirma que a comparação dos sistemas classificatórios pano mostra a geração de diferentes modelos relacionais, e que a dificuldade de compreensão dos termos vernaculares de identidade e alteridade se dá porque algumas referências identitárias se utilizam de categorias, outras são “simples qualificativos”, modos de adjetivação, enquanto um terceiro tipo apenas evoca domínios genéricos (Keifenheim 1992: 79-80)¹³. Porque, como diz Erikson (1993: 50-51), a alteridade é lá constituinte, e, se a área pano manifesta uma incrível unidade no nível global, ela é de uma extrema atomização local, sendo a fragmentação motor, mais que obstáculo, da homogeneidade; em tal contexto, “as fronteiras étnicas existem para serem atravessadas”, e os etnônimos são de fato “exônimos”, porque impostos desde o exterior. Por tudo isso, a resposta dada por Erikson elabora-se não pelas auto-denominações, mas a partir da tatuagem, que “permite que se marque a semelhança assim como a diferença frente aos outros tatuados” (Erikson 1993: 54).

Outros exemplos etnográficos nos remetem, na busca de entender as diferenças tal como concebidas pelos ameríndios, a seu discurso sobre a gênese. Este é o caso dos Wajãpi, grupo tupi do Amapá, para quem a análise de Gallois (no prelo) nos leva a rever a dicotomia entre identidades “para fora” – étnicas, políticas e conformadas na relação com o Estado e os não-índios – e aquelas

¹³ Cf. também os comentários de Calávia Sáez (2002) sobre essas análises, e uma proposta diferente (e muito instigante) de abordagem dessas questões, tomando mitos como ponto de partida.

que seriam tidas como construções “mais legítimas” ou reais, a partir da seguinte provocação: “seriam esses discursos apenas afirmações contextuais e/ou ‘oportunistas’, sem grande relevância para o entendimento da auto-imagem construída pelos próprios grupos indígenas, porque formulados no palco dos brancos? Ou, ao contrário, podem nos remeter à lógica subjacente aos procedimentos enunciativos da identidade e da alteridade, que são do interesse da etnologia amazônica?”. A autora nos mostra um uso contextual e móvel de classificadores e procedimentos de re-classificação, assim como a utilização de distintos “conteúdos”, ou tipos de diferenciadores, para constituir a identificação ou a diferenciação. Ao contrário, esses conteúdos são eleitos em relação e nos contextos, ou na “qualidade de relação estabelecida” (p. 7).

Nessa pesquisa, seguimos e nos inspiramos nessas sugestões e colaborações, tomando como ponto de partida não uma identidade étnica ou uma configuração social, cultural, identitária, mas um modo de se entender e fazer sujeito no mundo; um modo de assumir para si a posição de sujeito, e de se tornar capaz de criar, por meio das relações de diferença, semelhança e semelhantes, ao mesmo tempo que diferentes e diferenças. Ou, parafraseando a formulação de Leach citada acima, busca-se o modo como os próprios Mebengokré entendem as diferenças, para além de como os etnólogos nos levem a acreditar que ela se constitua.

OS MODELOS ANALÍTICOS, OS JÊ E A ABERTURA PARA O OUTRO

Os Jê aparecem à literatura antropológica como um desafio, e o reiteram a cada momento. A partir das descrições de Nimuendaju, e dos comentários de Lowie, questões de várias ordens são colocadas, entre as quais o dualismo e a “anomalia apinayé” (cf. Gordon 1996; Coelho de Souza 2002). A equipe de pesquisadores no Harvard-Central Brazil Project (HCBP) visa realizar uma comparação controlada das sociedades jê de modo a propor um modelo analítico que abranja o conjunto dessas sociedades, em busca de uma explicação para a constituição dessas formações sociais (Maybury-Lewis 1979a). Como se sabe, esses pesquisadores deslocam a questão, demonstrando, em seus diversos trabalhos, mas especialmente na coletânea organizada por Maybury-Lewis (1979), que os agrupamentos sociais constitutivos dessas sociedades não se fundam no parentesco – na descendência ou aliança –, mas na nominação e na transmissão de nomes¹⁴.

Esse modelo analítico, embora criticado ou modulado por outros pesquisadores nas décadas seguintes, fundam uma base comparativa que toma o modelo jê como contraponto a análises e descobertas de outras paisagens etnográficas na América do Sul¹⁵. Esse modelo parece estabelecer

¹⁴ Dentre os estudos e as interpretações etnológicas dos Jê realizados pelos membros do HCBP, o modelo apresentado por Turner (1979b) a partir de seus dados sobre os Kayapó (Mebengokré) ressalta e se diferencia dos demais. Para essa questão, que terá, obviamente, grande repercussão nessa tese, cf. Gordon 1996 e Coelho de Souza 2002.

¹⁵ Embora Eduardo Viveiros de Castro (por exemplo, 1992), que serve de base para essa tendência, tenha por diversas vezes lembrado que este contraponto tinha, na década de 1980, um valor heurístico, sugerimos aqui que, até muito recentemente, ele tem sido tomado como um fato com importantes conseqüências na formulação de modelos analíticos comparativos para as Terras Baixas.

uma tendência de limitar a possibilidade de estabelecimento de relações sociais às fronteiras da aldeia, como que tomando literalmente o concentrismo espacial¹⁶.

Na bibliografia especializada de escopo comparativo, os temas da alteridade e da identidade têm sido tratados, em coerência à imagem de fechamento social, como correlatos da dicotomia interior/exterior, uma dicotomia já desfeita para outras paisagens etnográficas e para os ameríndios há décadas (cf., por exemplo, Menget 1985). A revisão bibliográfica do tema torna patente o pressuposto da existência de um interior e uma dualidade na análise: se, quando se trata do interior, fala-se de relações sociais e produção de pessoas, quando se trata do exterior, a socialidade se esgota e passa-se a tratar de modalidades de alteridade que aparecem como avessas à relação. Assim, no exterior da aldeia estariam os animais e a Natureza (Seeger 1981, 1992)¹⁷. Giannini 1991a, 1991b), os mortos (Carneiro da Cunha 1978, Vidal 1983), os espíritos e os inimigos (Giannini 1991a, 1991b, Verswijver 1992, Turner 1993). No interior da aldeia, as relações interpessoais e/ou de grupos marcariam identidades (rituais, entre nominador e nominado, e em relações do tipo de substância, como as que valem no interior da família nuclear, entre genitores e siblings), e alteridades “interiores” como a amizade formal (Carneiro da Cunha 1978, 1986b, Lopes da Silva 1986), as associações masculinas (Turner 1966, 1992, Fisher 1991, Verswijver 1992), as categorias de idade (Turner 1966, Vidal 1976, 1977), o gênero (cf. Lea 1992b, 1994), e relações entre nominadores e genitores (Maybury-Lewis 1979, Da Matta 1976, Melatti 1976, Fisher 1991, 1996). Cria-se assim uma tradição analítica que posiciona cada uma das análises em um ponto que olha “para fora” ou “para dentro” da aldeia, tomando-a como limite e fronteira da socialidade, e de modo a torná-las cegas às conjugações entre as diversas relações de diferença. Sugere-se que, ao refutar o fechamento jê e a dicotomia interior/exterior, possa-se tratar a Alteridade como fundante de relações propriamente sociais, e produtiva em diversos níveis, conforme o que tem sido demonstrado para outras populações, e a partir de proposta que diz respeito aos Ameríndios como um todo.

Em conformidade com a imagem de fechamento que se cria para essas sociedades, os modelos analíticos comparativos, tomando como base ora a *produção* da socialidade ora a *predação* – ou

¹⁶ A espacialidade jê foi discutida em diversos trabalhos, que demonstram uma reverberação na definição de espaços do concentrismo do pensamento jê, fazendo da aldeia o *locus* privilegiado das relações sociais, em uma equivalência do centro espacial da aldeia com o espaço mais social, e a periferia da aldeia, as casas, como uma fronteira com o natural. O modelo já foi apresentado de diversos modos (cf., por exemplo, Ladeira 1983, para uma descrição da aldeia timbira, Giannini 1991a para a discussão do valor do espaço aldeão como de sociabilidade, Verswijver 1992, para uma imagem do concentrismo do domínios da sociabilidade, e Lea 1992b, 1994, para uma discussão do englobamento do centro pela periferia), e será retomado no desenvolvimento da argumentação. Aqui, lembra-nos que precisamos efetivamente ultrapassar a fronteira aldeã para discutir as relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, tomando-as como propriamente sociais, no sentido pleno do termo.

¹⁷ Seeger propõe em seu primeiro trabalho sobre os Suyá (1981) um modelo de dualismo concêntrico, em que as oposições são relacionais e contextuais, e cada uma delas marcaria mais ou menos um valor social dos termos; em um trabalho posterior, em que revê o dualismo Jê (1992), sugere que esse dualismo deva ser ainda mais flexibilizado, propondo o conceito de *fuzzy sets* pelo qual os termos não se opõem de modo excludente mas em gradação, como sendo adequado para entender essa distinção realizada pelos Suyá entre natureza e sociedade, e entre categorias que podem ser definidas como mais ou menos sociais, aplicada a membros da sociedade ou a animais.

preensão simbólica, como designada contemporaneamente¹⁸ –, circunscrevem os Jê a uma imagem de fechamento social, em que está em jogo a (re)produção de diferenças internas, tomadas como dadas, e a constituição de papéis sociais que conformam essas sociedades.

Dois textos de grande influência poderão ilustrar essa tendência. No primeiro, e tomando como foco a produção da socialidade (ou, como intitula alhures, “da comunidade”), Joanna Overing (1984) sugere que as sociedades indígenas sul-americanas compartilham uma mesma filosofia da vida social fundada na noção de diferença. Nesse sentido, a existência social só seria possível pela coexistência de “entidades” e “forças” diferentes, e pelo estabelecimento de relações adequadas entre elas. Estando porém a diferença associada nesse pensamento indígena ao perigo, ela se define, emprestando aqui a formulação de Viveiros de Castro (1993: 157), como “condição e limite do *socius*, e portanto aquilo que é necessário ao mesmo tempo instaurar e conjurar”. Overing (1984) estabelece um gradiente que vai da diferença à identidade, correspondente aquele que vai do perigo à segurança, assim como aquele que tem como pólos as reciprocidades negativa e plena e como mediano a reciprocidade potencial¹⁹. No entanto, afirma, a segurança é um ideal que não se pode realizar na vida social, sendo, ao contrário, uma característica da existência asocial, em que coincide com a identidade, e é esse o dilema com que se verão as diversas sociedades indígenas.

Se o princípio da diferença como condição necessária para a constituição de uma vida social é invariante para as diversas sociedades indígenas, sua variação se realiza no modo de alocá-la e de lidar com ela. Enquanto as sociedades guianenses se caracterizam pelo esforço de suprimi-la do interior do *socius* mascarando os elementos que a compõem (Overing 1984: 344), os Jê a enfatizam, e a realizam plenamente no interior mesmo de suas sociedades, a partir de uma “organização altamente ritualizada” (: 332). Seguindo o mesmo raciocínio, a autora sugere que o individualismo guianense deva ser entendido como a responsabilização dos indivíduos pelo controle e bom uso das “forças” da cultura, as quais cada um toma para si o quanto acha que é capaz de controlar, enquanto os Jê as repartem por grupos constituintes de sua sociedade. Ao tratar dos Jê a partir do modelo proposto de estruturas de reciprocidade, as diferenças tornam-se confinadas no interior da sociedade, e o rendimento explicativo das relações de identidade e alteridade para além do *socius* deixa de ser explorado, ilustrando sua tomada como contraponto analítico, o que os torna, ao contrário dos guianenses, foco e base da análise, estéreis e “anômalos”.

Focando não mais a produção, mas a predação, Viveiros de Castro, em um texto em que propõe a revisão do parentesco nas terras baixas sul-americanas e o valor de seu estudo, sugere haver limitações no poder explicativo do parentesco e da aliança como princípio de organização supra-local; nesses casos, afirma, a aliança é tão-somente um modelo referencial para o estabeleci-

¹⁸ Ou, como os denomina Viveiros de Castro (2000: 334-336), respectivamente, a “economia moral da intimidade” e a “economia simbólica da alteridade”.

¹⁹ Essas expressões, que definem as “estruturas elementares da reciprocidade” discutidas no texto, surgem de uma releitura de Sahlins (1968).

mento de outras formas de troca, que se realizariam, por exemplo, por meio de rituais ou da guerra (Viveiros de Castro 1993: 158). Desse modo, retorna ao modelo da reciprocidade e da distância social para propor uma inversão: se em Sahlins (1968) o foco fica no centro, caminhando gradativamente em direção à distância social mais absoluta e à reciprocidade negativa, na Amazônia o parentesco, reunindo consangüinidade e afinidade, se vê englobado pelo exterior (Viveiros de Castro 1993: 173). Assim, os sistemas amazônicos se alimentam do exterior, em uma relação de dependência, de onde “extraem recursos simbólicos essenciais à reprodução social” (Viveiros de Castro 1993: 204, nota 22). No entanto, no Brasil Central, tudo se inverteria novamente, e o centro englobaria hierarquicamente a periferia, o interior o exterior, deslocando nesse movimento o parentesco para uma posição relativamente exterior (Viveiros de Castro 1993: 175). Sendo assim, na paisagem do Brasil Central, os Jê do Norte (em que se incluem os Xikrin) forneceriam um modelo em que a incorporação do exterior obedece a uma lógica da internalização das diferenças típica de um sistema fechado; o exterior se configura, desse modo, não como fonte de recursos simbólicos, esses já adquiridos em tempos míticos, mas como “mero complemento diacrítico do interior” (Viveiros de Castro 1993: 204, nota 22).

Portanto, tratando-se da produção de um interior, da predação do exterior, ou de políticas voltadas à exterioridade (Menget 1985, 1993), esses modelos analíticos, cada um de seu modo, reservam aos Jê uma posição anômala e de contraponto. Embora essa dicotomia carregue a marca do momento em que essas comparações estavam sendo produzidas, e que atualmente o desenvolvimento das análises sobre os Jê permitam modulações e revisões, que têm sido exercitadas (cf. por exemplo Viveiros de Castro 2000b, em que, aliás, o autor comenta: “então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo”). Seja como for, o valor contrastivo atribuído aos Jê tem rendido frutos até bem recentemente. Não é difícil reconhecer a reverberação desse modo de abordar as relações entre essas socialidades na distinção entre sistemas centrífugos e centrípetos, proposta por Carlos Fausto (2001). Tomando como ponto de partida uma distinção revelada em seu estudo de caso, as diferenças nas formas sociais e nas opções tomadas na história entre os Parakanã Ocidentais e Orientais (Fausto 2001: 193, *passim*), esse autor elabora uma distinção entre sociedades do tipo centrífugo e centrípeto – no primeiro, a reprodução social dependeria de uma contínua apropriação de recursos e “elementos adquiridos do exterior”, enquanto os sistemas centrípetos teriam “suas condições de reprodução dadas de uma vez por todas” – e classifica os Kayapó (Mebengokré) como um sistema predominantemente centrípeto (Fausto 2001: 534-535). Muito embora o autor ressalte que “nenhuma formação social é inteiramente uma coisa ou outra”, Coelho de Souza (2002: 226, nota 45) comenta essa sua disposição em manter a dicotomia, questionando “porque a nomenclatura deveria ser privilegiada do ponto de vista de uma caracterização global do sistema, que permitisse tratar o caso kayapó, como faz ele, enquanto um dos ‘sistemas *dominantemente* centrípetos que praticam a guerra ofensiva sistemática’, ao invés de como um sistema ‘dominantemente’ centrífugo que pratica uma nomenclatura centrípeto. Essas formulações, a meu ver, se equivalem: justamente, o valor de polaridades como essa para caracteri-

zar globalmente tipos de sociedade/sistema é que me parece suspeito, ao contrário de sua utilidade para descrever aspectos parciais ou estados particulares de qualquer sistema”.

Permanecendo na inspiração onomástica, outro desdobramento recente da discussão realizada por Viveiros de Castro (1986: 388-390) sobre a nomenclatura e a fonte dos nomes revela também mudanças nas posturas analíticas frente às diferenças entre o Brasil Central e a Amazônia. Em um diálogo entre Hugh-Jones (2002) e Viveiros de Castro²⁰ sobre a onomástica Tukano, este sugere que os regimes kayapó (Mebengokré) devem ser considerados “transmissivos” [“transmissives”] em oposição a “aquisitivos”, já que, ao contrário dos sistemas “exonímicos” em que os nomes devem ser permanentemente adquiridos porque não são transmissíveis, “o sentido mesmo de [tomar nomes do exterior] é tornar-se capaz de transmiti-lo a alguém no interior do grupo – nominalmente, um parente”. Viveiros de Castro segue sugerindo um contínuo de endonímia timbira a exonímia tupinambá, passando então pelos Tukano. No entanto, como sugere ainda, mesmo nos casos de endonímia, há uma distância mínima entre os epônimos, e portanto “a endonímia amazônica é apenas um limite inferior da exonímia”. Assim, essa discussão, que toma como tema a nomenclatura, que a geração de pesquisadores do Harvard Central Brazil Project já demonstrou ser fundamental para a compreensão das formas sociais jê, em oposição ao valor explicativo do parentesco, parece (novamente) deslocar a questão, da necessidade de buscar coisas de “fora”, que podem estar presentes em ambos os regimes onomásticos, para seu destino “dentro”. Passa-se de uma dicotomia entre sistemas de predação e aqueles que já têm tudo dado desde os tempos míticos, como vimos acima, a aqueles que predam como (único) modo de re-produção e aqueles que predam para alimentar uma circulação e transmissão interna; em outras palavras, desloca-se a dicotomia entre sistemas que buscam suas condições de reprodução fora e sistemas que já têm dadas todas as suas condições de reprodução para o tema da circulação e transmissão.²¹ Pode parecer pouco, mas, se nos voltarmos à persistência da imagem de fechamento jê, veremos que este é um grande passo: ao invés de, como já se fez, anular para eles o valor da predação, se o modula, concedendo aos Jê algum sentido em suas buscas de “elementos do exterior” para se constituir, e os diferenciando em outro lugar, na circulação dos nomes apreendidos²². No entanto, retomemos a sugestão de Coelho de Souza, perguntando-nos se a questão deve ser, partindo da onomástica ou de qualquer outro ponto, a distinção entre tipos de sociedade ou sistema, ou a relação entre eles.

²⁰ In:

²¹ Em um trabalho anterior (Cohn 2004b), sugeri algo parecido, que se referia a uma necessidade de modulação do contraste, e explicitando o valor da “predação” para os Mebengokré. Tomando por contraste etnográfico a execução e morte ritual dos cantos aprendidos dos inimigos ou sonhados pelos Parakanã, dialogando diretamente com Fausto (2001: 304), e tratando da composição de um repertório ritual que retomarei no capítulo 2, proponha pensar os Jê como sistemas que não anulam um repertório (aqui, musical) a cada vez (a cada execução ritual), como os Parakanã, tampouco o reproduzem indefinidamente inalterado.

²² Essa formulação pode de fato abrir um rico debate e colaborar com um novo modelo dos Jê. Como veremos, e aqui apenas deixamos indicado, Gordon (2003) demonstra que a circulação é também consumo e depreciação de valor, e que objetos transmitidos são ritualmente sacrificados, o que abre continuamente o sistema, levando-o a uma busca contínua de novos (mais uma vez parafraseando) elementos do exterior para se constituir.

Essas reformulações (ou reconsiderações) nos modelos analíticos têm como fonte e embasamento novas análises sobre os Jê. De fato, a etnografia e a etnologia jê têm cada vez mais demonstrado a necessidade de se reconhecer formas e modalidades de abertura para o Outro, que Lévi-Strauss (1991) demonstrou caracterizar o pensamento ameríndio. Nos Jê se manifesta claramente essa “abertura para o Outro”. A incorporação contínua de elementos tomados dos Outros demonstra que, se o processo de formação das diferenças internas teve início no tempo mítico, ele não foi interrompido, mas, ao contrário, é permanentemente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que estabelecem com os diversos tipos de Outros.

Esses trabalhos serão bastante referidos ao longo das discussões nos próximos capítulos – basta aqui lembrar pesquisas recentes que abordam relações e fenômenos que extrapolam o espaço aldeão, como a guerra (Verswijver 1985, 1992, Turner 1992), as negociações políticas (Inglez de Sousa 2000, Turner 1987, 1993), a aquisição e incorporação de dinheiro e mercadorias (Gordon 2003) e as mudanças nas relações produtivas e da inserção na economia regional (Fisher 2000). Gordon, especialmente, ao construir sua tese tendo como base a questão não só de por quê os Xikrin desejam as mercadorias, mas também “o que esses objetos ‘fazem’ quando entram no sistema de circulação de valores xikrin (isto é, quais suas implicações no modo xikrin de produção social)” (Gordon 2003: 2), será uma referência constante. A engrossar esse debate, há ainda o grande levantamento bibliográfico realizado por Coelho de Souza, em que, ao rever o valor do parentesco para os Jê, revela o valor da guerra e da troca como “uma estratégia fecunda para a reconsideração” das questões de parentesco, relação e relacionalidade (2002: 200, *passim*).

Essa pesquisa parte, portanto, de um fecundo terreno de reflexões e revisões, com o qual diálogo e debate. Por esse debate mais recente, já se demonstrou a necessidade de levar em consideração os regimes de abertura para o Outro para os Jê – o que não está ainda claro é quais exatamente sejam esses regimes e seu valor e funcionamento. Certamente, essa questão remeterá, como já o faz, a inúmeras respostas. Nessa tese, ela será buscada, ou explorada, na discussão das relações de diferença tal como concebidas e vividas pelos Xikrin do Bacajá, e em sua produtividade, na criação de semelhanças e semelhantes, e de diferenças e diferentes.

1 PASSAGENS

Os Xikrin se dizem Mebengokré, e muito se tem dito sobre o significado desta auto-denominação. Sua tradução, ou glosa, mais provável e freqüente na literatura é “aqueles que vêm do buraco d’água”¹. Por ela, este nome falaria de uma origem aquática desta que se pensa hoje como uma coletividade humana distinta no mundo e peculiar. Esta constatação, porém, não é uma resposta. Ao contrário, oferece mais dúvidas do que soluções. Certamente não se apóia em uma “mitologia explícita”, como diria Lévi-Strauss – nesta, há um buraco atravessado pelos primeiros humanos a habitar a terra, que no entanto separou o céu da terra, e não as profundezas das águas. Não se apóia, tampouco, em exegeses nativas – os Xikrin não vêm problemas neste nome, e não se sentem compelidos nem a explicá-lo nem a interpretá-lo.

Algumas sugestões, mais ou menos pontuais, têm sido dadas, e fornecem pistas importantes. Por ela, lê-se uma diversidade de significados e referências. Por exemplo, Turner (1992: 311, 314; 1966: 3) remete a expressão, lendo nela o significado literal de “gente do espaço dentre da (s) ou entre a (s) água(s)”, às origens históricas entre os rios Araguaia e Tocantins. Lukesch (1976: 25) apresenta duas interpretações, ambas bonitas sugestões. Por uma, lê a palavra-expressão isolando um final *-ókre* (bravo, valente), afirmando assim que “essa denominação poderia ser explicada como derivando de *me-be(n)-ókre* = gente forte, valente, ‘os fortes’”; por outra, considerando a hipótese de que a expressão denote a origem pelo buraco d’água, sugere que esta remeta às mulheres pescadas por seus maridos, depois de se terem lançado às águas em represália pelo assassinato de seu amante – assim, seria a origem de uma segunda humanidade, quase um anti-dilúvio mebengokré, pelo qual, em vez das águas tomarem as terras, as mulheres nela mergulham, para serem parcialmente recuperadas pelos homens e repovoarem o mundo. Giannini (1991) aborda a questão por outro lado, explicitando o valor da água na passagem, na mediação entre domínios, na formação da Pessoa, o

¹ *Me-*, coletivizador; *be-* ser/estar; *ngo-*, água; *kré*, buraco. Como se pode perceber, “Xikrin” e “Mebengokré” são termos que, em alguma medida equivalem, os se justapõem. Seu uso no entanto é contextual, e Xikrin marca muito mais uma “etnicidade”, ou uma identidade étnica, que Mebengokré, que, nos termos dessa tese, nos fala mais de um modo de ser e estar no mundo, ou de uma condição de sujeito, uma perspectiva (Viveiros de Castro 1996). Outra justaposição ocorre com o termo Kayapó, e os Xikrin são nesse sentido um sub-grupo. Como os vários grupos que a literatura e o Estado têm tratado por Kayapó, portanto, os Xikrin do Bacajá se dizem Mebengokré, e é essa condição que nessa tese se busca entender.

que sugeriria um simbolismo forte para se pensar a formação de uma coletividade humana. Sem contar a poderosa pista dada em *O cru e o cozido*, em que Lévi-Strauss demonstra o potencial simbólico da distinção entre água celeste e água terrestre, água benfazeja e água maléfica, e toda uma mitologia etiológica para os Jê.

Como este autor aponta, aliás, quando se trata de mitologia, os caminhos a percorrer são inúmeros, e se entrecruzam de diversas maneiras – há de se fazer escolhas, e só se pode esperar que elas rendam frutos. A escolha feita aqui é a de explorar não a literalidade do nome mebengokré, mas o valor daquilo que ele busca nomear: uma condição humana, um modo particular de viver no mundo. Sendo assim, começaremos essa tese explorando relatos que falam da *passagem* de Mebengokré a Outro, de Outro a Mebengokré.

* * *

Ressalte-se que esse recorte só pode ser feito graças ao patrimônio de análises e interpretações já realizadas e disponíveis sobre os jê, e, dentre elas, de sua tradição oral, permitindo-se que se parta de indicações precisas de sua participação e pertinência em certos grupos de transformação e de sua imbricação em uma mitologia ameríndia. Desde *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss (2004 [1964]: 172-173, *passim*) demonstra a reflexão jê sobre a fundação e os fundamentos do social a partir desta oposição, e da aquisição do fogo que já foi de posse do Jaguar, assim como as relações deste conjunto de mitos jê a uma mitologia ameríndia, aos tupi e ao mito de referência bororo do desaninhador de pássaros. Assim também, uma série de análises de mitos jê, de variadas filiações teóricas e metodológicas, tratam da aquisição da cultura, e das relações com os “brancos”².

Partimos aqui, portanto, de um porto seguro, em que nos serve de guia e contraponto um patrimônio de análises, no qual já está demonstrado o tratamento nesses relatos da humanização e da aquisição da cultura para os Jê e, particularmente, para os Mebengokré. Dando portanto continuidade a esse esforço, tratamos aqui não da origem da cultura e do modo de humanização – ou de subjetivação – mebengokré, mas das possibilidades (e impossibilidades) lógicas das relações entre Eu e Outro, entre Mebengokré e Kuben, ou entre diversas modalidades de Mebengokré. Não são questões de etiologia que propomos aos relatos aqui discutidos, mas de condições de realização de um modo de humanidade e humanização. Reúnem-se aqui relatos que falam das passagens e das mediações entre o Um e o Outro, e é na medida da necessidade de entender as lógicas dessas relações que remeteremos aos tratamentos já dispensados pela bibliografia, ou ao impressionante *corpus* mítico colecionado.

* * *

² Cf. Carneiro da Cunha (1986a), Da Matta (1970, 1977), Gordon (2002), Lea (1986), Lévi-Strauss (1991), Lukesch (1976), Vidal (1977), Turner (1980, s/d, 1988a, 1988b).

Escolher por onde começar talvez seja a maior dificuldade para o antropólogo que se submete ao esforço de análise e compreensão de narrativas e, na famosa afirmação de Lévi-Strauss sobre a análise de mitos, nessa escolha sempre haverá um tanto de arbitrário. Começemos, aqui, pelo relato de Topy, que trata exatamente de uma auto-transformação, de Mebengokré a Kuben, e de um desejo de retorno.

TOPY

narrado por Bep-Tok, o Onça;

transcrito e traduzido com Maradona em 1999

Topy era mau [*axwewé*]. As pessoas iam para o mato caçar congo [*peioti*], e ele pegava as penas que traziam. Sempre que alguém trazia penas de congo, ele as pegava para si. Um dia, alguém matou congo e Topy pegou as penas. No outro dia, outra pessoa matou um congo, trouxe à aldeia, e Topy de novo pegou as penas. Então mais uma vez alguém as trouxe e Topy pegou. Assim foi, juntou muitas. Pegava só as penas de congo. Então, quem juntava as penas de congo para os filhos ficou sem.

Foi quando um deles [*me'ò pudji*] ficou bravo. Pensou: “por que as pessoas têm tido suas penas roubadas?”. E disse aos outros: “amanhã eu vou fazer como vocês, matar congo, vamos ver se ele pega as minhas penas também”. Ao que responderam: “se você trazer ele vai pegar”. Ele disse: “bom, amanhã eu vou caçar congo, vou ver se ele pega as minhas penas”. No dia seguinte ele foi. E trouxe dois. Guardou as penas no embrulho de taboca e foi ao *ngâ* [a casa central, o centro da aldeia] para ver. Foi passando por todos, indo em direção ao centro. Então seu amigo [*anrô*] sentou perto dele, ao seu lado, e disse: “ele vai pegar de você”; e ele respondeu “não, não pega”. O amigo reiterou: “vai pegar”. Mas Topy estava atento. Ficou olhando, até que Topy levanta e vai até ele. E pega a taboca em que guarda as penas. Ele diz: “o que você está fazendo?”. Topy responde: “estou pegando”. Ele diz: “tá, pode pegar e guardar para mim, eu pego depois de novo”. Topy já tinha pegado. Então todos ficam bravos [*nhyim kute à memã kure j*] e prontos para matá-lo – foi ele mesmo quem os deixou bravos. Estava sentado, levantou e levou as penas para guardar com as outras.

Nisso, aquele que o havia provocado ficou com raiva. À noite, reuniu todo mundo [*me o aton*]. Levantou-se para se dirigir a todos [*me mã kangró*]. Disse: “olha, seu pai pegou as penas de congo de todos vocês e ficou com elas para si. Nós que somos adultos e guardamos as penas para fazer cocar [*nekrex*] para nossos filhos, para fazer festa, e seu pai as pega. Agora, como de vocês, ele pegou de mim. Ele fez mal, ele fez com que ficássemos bravos [*ne arym o amin kure tny*]. Ele tomou a minha. Eu vou pegar de volta. Nós ficamos bravos com ele (ele nos fez bravos) [*ta na amin kure tny*]”.

Assim ele falou para as pessoas reunidas. Topy ouviu e ficou atento. Assim ele falou para as pessoas reunidas, e ele ouviu e ficou bem atento. Algumas crianças estavam passando por Topy e ele perguntou: “onde vocês vão?”, pegou a flecha e apontou para as crianças, que correram. Os rapazes [*meboktire*] estavam à caça de passarinhos e ele perguntou: “onde vocês vão? É para me vigiar que vocês vieram?”, e atirou neles; não acertou, e eles fugiram. Porque ele roubou as penas de congo de todo mundo, ficou atento [*no tóx*].

As pessoas se perguntaram: “o que vamos fazer?”, e alguém sugeriu: “quando ele for fazer roça nós o matamos. Ele já está desconfiado”. Então eles combinaram como iriam atrás de Topy. Um *bokti* ia combinando com cada um deles, arranjando tudo. Já estavam armando para ir atrás de Topy. O menino, o *bokti*, combinou com todos e partiu ao encontro de Topy. Ele foi ao encontro de Topy, que estava começando a roçar; foi, foi, e estava quase chegando quando parou e ficou vendo Topy, que estava vindo. Ele estava se aproximando. Chegou junto ao menino, e perguntou: “para onde você vai? É para me vigiar que você veio até mim?”. Disse isso e foi pegar a flecha. O menino saiu correndo, e Topy foi atrás dele, atirando flechas. As pessoas estavam esperando, e, avistando Topy, sinalizaram que ele estava chegando, “apressem-se, venham correndo!”. O menino passou por eles, que estavam posicionados em fila. Os primeiros se levantaram, e foram atrás de Topy, flechando-o por todos os lados. Mataram. Mataram o *tabdjuo* [ZS, CS] de Topy, atirando-lhes flechas por todo lado. Deixaram-no lá.

Aquele que havia instigado os outros a matar Topy falou: “bom, eu sou aquele que planejou a morte de teu pai; vamos procurar nossos adornos [*nekrex*]”. Reunindo todos os *nekrex*, disse: “fiquem aí que eu pego os *nekrex* que estão lá em cima, desamarro para vocês, vocês vêm qual é o seu e nós dividimos”. As pessoas o mataram, e então todos os seus parentes fugiram. Foram à sua casa, e de lá saíram carregando seus *nekrex*. Então distribuíram. Teria ficado alguém de fora? Não, todos pegaram seu *nekrex*. Por acaso alguém tinha deixado de matar congo? Ninguém ficou de fora. [*Djãm-na me’õ ã katop, got? Kati. Na me kuni nekrex amu. Djãm me’õ oibin kêt, got? Me’õ ã katop kêt.*]

O *tabdjuo* de Topy fugiu com seus parentes. Por que os *mebengokré* falam *kubenkräkex*? Veja: depois que mataram Topy, seu *tabdjuo*, que fugiu com os outros, reuniu-se com eles para escolherem seu *kukradjà*, e rasparam o cabelo embaixo, deixando apenas em cima [*na me kadjy ate ari kukradjà o aben maro o ba kam amin kram kex*], e por isso os *mebengokré* os chamam de *kubenkräkex*, os de cabeça raspada.

O *tabdjuo* ficou com os outros, andando pelo mato. Eles guerreavam os *kuben* e pegavam suas miçangas e *nekrex*. O *tabdjuo* de Topy ficou com seu irmão e os outros, até ficar grande. Não voltou mais, por muito tempo, e cresceu. Depois de grande, voltou à sua terra. Ele tinha guerreado os *kuben*, e havia juntado muita miçanga.

Um dia, Topy veio se aproximando, veio cantando, com os seus. Veio cantando, parou nos campos. Um *kuben* o viu, e se afastou, pegou outro caminho, desviou. Topy apenas o ouviu,

e o deixou ir. Ele já tinha matado muitos. Foi no campo que Topy matou os *kuben*; voltou para a floresta.

Topy pensou muito com os seus, e disse: “olha, vamos voltar para onde o pessoal está. Nós já brigamos muito com os *kuben*. Agora nós vamos voltar, vamos encontrar os outros”. Ele voltou, e encontrou uma nova picada. Chegando, observou as casas e disse: “quando chegarmos lá, vamos direto para aquela casa”. Estavam chegando no acampamento, e ele falou para os outros: “nós vamos direto para aquela casa”. Então chegaram a um caminho recém-usado, e perguntou: “como vamos fazer, irmãos? Vamos escolher nosso *kukradjã*³? Aí nós chegamos com um *kukradjã* diferente e eles não nos reconhecem. Vamos tirar a pele da sobran-celha”. Um outro disse: “Não sei não, vamos tirar a pele do pênis”. Ficaram pensando, até encontrarem uma solução: “não, vamos apenas raspar o cabelo como o maracá, *nikwadjá* [o nome do corte], e vamos lá; vamos deixar cabelo apenas na parte de cima da cabeça, como se fosse grama, e vamos lá”.

Por isso nós os chamamos de *kubenkräkex*, ele que foi com os seus e quando ficou grande os brancos amansaram; a eles chamamos *kubenkräkex*. Foi assim que começamos a nos chamar de inimigos [*ja kam me já na ba me aben o ikuredjny*]. Então as pessoas foram com Topy, tiveram filhos e cresceram muito em número. Quando os *kuben* os amansaram [*nhym kam kuben ja me krôn*], todos deixaram o cabelo crescer. Mas já eram *kubenkräkex*.

No dia seguinte, chegaram a uma picada nova. Foram até lá. Mais um dia, e as pessoas ainda estavam no mato. Então Topy disse: “olha, vamos logo, eles não vão demorar, estão chegando”. Foram até o acampamento, se aproximaram de uma casa, e as pessoas nem ligaram, continuaram conversando. Então Topy chegou com seu *tabdjuo*. Alguém, se virando, os viu, e disse “que inimigo será esse que apareceu?”. Então alguns, medrosos, correram, enquanto os mais corajosos continuaram a observar, vendo Topy chegar com seus filhos e *tabdjuo*. Disseram: “não, eles não parecem ter vindo para brigar conosco”, e “não, deixa eles entrarem, o caminho desimpedido, não atirem”. Eles se dirigiram à casa escolhida. Alguns deles ficaram do lado de fora, os outros entraram e sentaram.

Topy tinha voltado trazendo seus filhos e *tabdjuo*. Ninguém reconheceu aqueles que haviam raspado o cabelo, e mesmo aqueles que observaram com cuidado não os reconheceram com a cabeça raspada. O pessoal do Topy também não provocou ninguém, e se sentou de braços cruzados, cabeça baixa, esperando. Os que tinham ido caçar estavam voltando, voltando, voltando, e já se começava a forrar o *ngã* com a palha de babaçu. Forravam o *ngã* para chamar alguns deles e perguntar quem são. Os caçadores estavam chegando. O *ngã* já tinha sido forrado, ficaram esperando. Mas Topy tinha entrado na casa e não saiu mais.

Aqueles que tinham acabado de chegar se arrumaram e chamaram. Topy então chegou e ele e seu pessoal foram distribuídos entre os outros, seu lugar de sentar foi sendo apontado, e

³ Esse termo será discutido na análise da narrativa.

ficaram lado a lado, alternadamente. Então Topy, que era mais velho, já conhecia as pessoas, ficou parado, em silêncio. As pessoas pediam para que ele falasse, mas ele permanecia quieto. Foram os mais novos dentre o seu pessoal que contaram sua história. E todos ficaram escutando. Os mais novos falaram, falaram, falaram, até acabar de contar. E as pessoas falaram: “puxa, todos já contaram a história, deixem o mais velho falar”.

Então aquele que cresceu com ele, foi *norony* com ele, o acompanhou no mato quando o porco o mordeu, estava lá, sentado. E Topy estava lá. Estavam todos reunidos. Então alguém falou: “puxa, você que é mais velho, levanta para contar sua história”, e Topy disse “sim”, e levantou. Levantou, e se dirigiu a todos, enquanto aquele que cresceu com ele e sabia que o porcão o tinha mordido ficou observando. Estava observando, olhou para baixo, e então observou com muito cuidado. Cortou a fala dele e disse “Topy, é você! É você que voltou e trouxe seus filhos”. Ele disse: “não, deve ser outro, eu venho de outro lugar” – “não, é você; foi você com quem eu fui caçar e o porcão mordeu, te mordeu na coxa: eu estou vendo a cicatriz”. E repetiu, “você”, quando já havia muitos preparados para atacá-lo. Então todos se prepararam, levantaram e mataram muitos com a borduna. O resto fugiu. Os que fugiram raspam todo o cabelo.

Topy voltou com seus filhos e *tabdjuo* e foram mortos, enquanto alguns lograram fugir e continuaram a ter filhos e a aumentar a população. Raspam todo o cabelo e fugiram.

Por isso, todos sabem bem, lembram sempre, nunca esquecem. Então, aqueles que nós encontramos, chamamos de parente. Os que são jovens, os que nasceram há pouco, estão nascendo agora, nos chamam de parentes. Mas não esquecemos. E nós por acaso brigamos pouco? Brigamos muito. Essa é a história que contei para você.

Esse relato, sob sua aparente simplicidade, revela-se a um olhar mais atento impressionantemente rico e complexo. Por ele, como se tentará demonstrar, faz-se uma reflexão sobre a construção da semelhança e da diferença, e de processos de identificação e diferenciação. Topy é um personagem paradigmático dessas transformações e passagens, do Mesmo ao Outro, mas principalmente, como ficará mais claro no desenvolvimento dessa análise, por seu fracasso em se estabelecer em qualquer um desses pólos – ele é um personagem que se prende nas armadilhas das passagens, e seu destino é traçado na medida em que não consegue ser plenamente semelhante, nem se realizar plenamente Outro. Esse tema aparecerá diversas vezes e de modos variados no relato, e tentaremos explicitar seus diversos tratamentos a seguir, abrindo com isso portas para outras narrativas que discutem, cada uma a seu modo, essa mesma questão, trazendo novos personagens que, cada um à sua moda, e em sua atuação, se vêem também presos nessa mesma armadilha. Buscaremos mostrar, assim, como os dramas vão sendo desenvolvidos, nessas narrativas, na construção dos personagens e de suas atuações.

Topy se deixa prender na armadilha da passagem entre o Mesmo e o Outro, o semelhante e o diferente, em uma tentativa de metamorfose tanto pessoal – de sua pessoa – quanto coletiva. Essas armadilhas são reveladas pelo texto por signos diversos, que usaremos como pista no decorrer da análise, e que remetem à relação entre nominados e nominadores (na confusão no texto entre Topy e seu *tabdjuo*, um nominado e epônimo em potencial), entre marcadores corporais individuais e biológicos e coletivos e identitários, entre a predação valorizada e o roubo punido, entre adornos rituais que são atributos da pessoa ou marcadores de uma coletividade.

Iniciemos por um ponto que salta aos olhos, por sua descrição pormenorizada, e detalhista, do evento em que deliberadamente se discute o meio de se metamorfosear em Outro. Várias sugestões são lançadas – todas envolvendo, mais ou menos radicalmente, mudanças no corpo e na estética – até que se escolhe uma tonsura como verdadeiro traço diacrítico⁴. Marcações corporais da diferença não são de surpreender, dada a importância para os ameríndios, já fortemente demonstrada, da fabricação do corpo para a construção da pessoa (Seeger et alii 1979) e da corporalidade como marcador de uma perspectiva propriamente humana (Viveiros de Castro 1996, 2000). Restava aos protagonistas de nosso relato escolher a modificação corpórea que os realizaria Outros, de modo a não ser reconhecidos: “vamos escolher nosso *kukradjà*? Aí nós chegamos com um *kukradjà* diferente e eles não nos reconhecem”. No entanto, no relato essa modificação só ocorre no momento do retorno aos seus, no momento em que resolvem restabelecer contatos e relações – que a narrativa apresenta como anos depois, o suficiente para o *tabdjuo*⁵ de Topy ter crescido e retornar homem feito.

Essa passagem do relato é crucial, exatamente porque nos apresenta aquilo que é mais do que um marcador, é a condição e a consolidação da diferença: o *kukradjà* que deve ser decidido para que o retorno se efetive *como outro*: “assim eles não nos reconhecem”. Como já busquei demonstrar em outros trabalhos (Cohn 2000; 2001c), *kukradjà* é um termo polissêmico⁶ e que pode marcar, entre outras coisas, uma condição coletiva, de uma identidade coletiva. Por isso mesmo, como vários antropólogos já notaram (Fisher 1991: 313-315; Lea 1986: 64-65), esse termo ganha freqüentemente a tradução, pelos Mebengokré, de “cultura”, marcando assim sua diferença cultural e, com isso, uma identidade. Por esse uso, *mekukradjà* marca os modos e as “coisas” mebengokré, opondo-o aos outros modos e às outras produções, ou a outras subjetificações assim como objetificações. No relato, discute-se modificações *corporais* que possam operar como marcadores *coletivos* de diferença daqueles de quem acabaram de se separar e deixar para trás – cogitam-se intervenções no corpo variadas, até que se decide por um corte de cabelo que expressará e explicitará a diferença das duas

⁴ Cf. para a discussão dessa expressão Carneiro da Cunha 1986b.

⁵ Como marcamos brevemente no texto, *tabdjuo* é uma categoria que recobre diversas posições genealógicas, e que pode se traduzir em uma relação de nominação (cf. Vidal 1977: 105); o valor simbólico dessa relação na narrativa será discutido adiante.

⁶ Termo polissêmico que é, retornará diversas vezes nessa tese, especialmente no próximo capítulo, quando sua acepção de prerrogativas rituais e atributos da Pessoa será discutida e analisada em seus pormenores.

coletividades que se formam com a separação, e que será, por sua vez, expressada pela denominação que recebem daqueles de quem se separaram, *kubenkrūkex*, os do cabelo raspado.

Mas o processo de diferenciação extrapola o evento da decisão e escolha do “traço diacrítico”. Enquanto distantes, o grupo de Topy guerreava os Kuben e tomava para si seus bens, como Topy fazia, na aldeia, com as penas guardadas pelos homens para fazer ornamentos rituais. O mesmo evento que desencadeou o desentendimento inicial e a tentativa de assassinato de Topy e seu *tabdjuo* é repetido por eles quando de seu exílio nos campos – porém, dessa vez voltado aos Kuben, contra quem declaradamente guerreiam, e de quem incorporam bens de outro modo inacessíveis – aqui, miçangas, bens industrializados. O mesmo comportamento pauta as duas relações, mas, inaceitável entre parentes, é acréscimo de riqueza⁷ quando voltado para outros. Topy retorna Outro porque modificou a si mesmo, mas não só em sua atitude deliberada e calculada de modificação pela tonsura de cabelo: também em sua relação com Outros que lhe permite um retorno diferente, tendo incorporado não apenas aquilo que não produzem por si e é matéria prima valiosa para a confecção de ornamentos e adornos rituais, mas os próprios adornos, aqui referidos pelo termo *nekrex*⁸: “eles guerreavam os *kuben* e pegavam suas miçangas e *nekrex*”.

A versão dessa narrativa publicada por Vidal (1977: 238), que tem muitas diferenças quando comparada a esta, é mais explícita neste motivo, falando da origem de um adorno específico, com o qual ela intitula o relato: “Nhiok-tum, ou a origem do *ngob ónkre-dje*”. Trata-se de um colar feito de miçangas e conchas de um caramujo fluvial (as plaquinhas de itã), e, no mito, eles são tomados em guerra dos Kuben Karajá (mas a autora ressalta [idem, nota 2] que essa expressão deve ser entendida como referindo-se a “qualquer grupo de índios que não seja Kayapó”). Nesse relato Topy (ou Top-bú) aparece, no início da trama, fugindo da fúria daqueles de quem roubou as penas de João-Congo e indo com sua família brigar com os Kuben por “muitos invernos e muitos verões”. É deles que pegam os colares, dos quais guardam as miçangas. Aqui, começam as modificações: uma nova personagem, Nhiok-tum, cujo papel importante na trama a partir de então leva a antropóloga a intitular o relato por ela, guarda as plaquinhas de itã, feitas das conchas do molusco, dos colares que Top-bú e desmontaram para pegar as miçangas – ao contrário do Topy do relato de Onça, que recolhia tanto os *nekrex*, adornos, quanto as miçangas, e para isso guerreava os Kuben –, dando ao enredo uma nova direção e sentido.

⁷ Aqui, no sentido *lato* do termo; prerrogativas rituais como riqueza e recursos escassos têm sido debatidos por Lea (1986) e Gordon (2003); o modo de sua incorporação será discutido no capítulo 2.

⁸ *Nekrex* é outro termo polissêmico, recobrando amplo campo semântico, e que voltará, em suas diversas acepções, ao longo da tese. Por enquanto, fiquemos com a observação de que nesse relato ele denota os adornos rituais, e que a diferença relevante será aquela entre adornos que são prerrogativas rituais transmissíveis e atributos da Pessoa, usados por aqueles que detêm a prerrogativa, e adornos que marcam identidades coletivas e são usados por muitos. A relação entre as penas roubadas e os *nekrex* recuperados (os adornos feitos com essas penas) será tratada no próximo capítulo – aqui, ressaltamos que esse termo passa a significar o cocar usado por todas as crianças que passam por uma cerimônia de nominação, e portanto fala de ritual e de coletividade. Por isso, o instigador do conflito fala das penas que eles coletam *para seus filhos*: para confeccionar-lhes os adornos para sua participação nos rituais.

Nessa versão, Top-bú é morto no retorno à aldeia porque “os índios” ainda estavam enfurecidos com ele, mas Nhiok-tum é salva por um irmão que a reconhece e a afasta da briga em que todos os que vieram com Top-bú são mortos. Ela dá a seus irmãos os colares tomados dos Kuben, tendo em vista seu filho como beneficiário, em uma operação de transmissão de prerrogativas rituais que o texto revela. Os irmãos de Nhiok-tum passam a ter os colares como sua prerrogativa ritual, para então transmiti-la a seu *tabdjuo*, ou seja, o filho de sua irmã (ao ver dos Jê a pessoa ideal para receber nomes e prerrogativas rituais⁹). Portanto, podemos dizer que os dois relatos que têm Topy como personagem tratam das mesmas questões: o roubo ou saque de material para produzir adornos rituais ou o próprio adorno. No entanto, no relato de Bemoti publicado por Vidal, não há a ambigüidade de Topy entre Um e Outro – é o mesmo personagem, sem modificações, que retorna, apenas muitos anos depois. Seu retorno, que também se revela impossível – os que haviam sido roubados ainda estavam bravos e o matam –, permite, no entanto, a incorporação da diferença dentre os que ficam, os parentes de Nhiok-tum, que, apesar de acompanhar Top-bú, é salva por eles e volta a seu convívio quando retorna¹⁰.

Em um relato, as miçangas potencializam a mudança de Topy antes de seu retorno à aldeia, e seus adornos e materiais não aparecem mais, já que a narrativa enfatiza muito mais sua própria transfiguração e sua ambigüidade entre Eu e Outro – o Eu que foi, o Outro em que se transforma, sem ocupar plenamente, em momento algum, nenhuma dessas posições. No outro, a epopéia de Top-bú serve para que uma mulher que não é sua parente e o acompanha (Bemoti, depois de dizer que Top-bú foi com a família brigar com os Kuben, explica: “Nhiok-tum foi com eles”) traga em seu retorno um adorno que passa a marcar diferenças entre Pessoas, seus irmãos em um primeiro momento, que o “guardam” para seu filho¹¹, e assim inauguram uma cadeia de transmissão de prerrogativa rituais.

Em um, diferenças entre pessoas e identidades sociais: os irmãos, e depois o filho de Nhiok-tum ganham a prerrogativa ritual do uso do colar de plaquinhas de itã¹². Em outro, diferenças entre

⁹ Para o ideal de troca de nomes e prerrogativas entre irmãos ver Vidal (1977: 114-116), Lea (1986: 53-58) e Cohn (2000: 87), para os Mebengokré, e Melatti 1976 para uma reflexão tendo os Krahô por objeto.

¹⁰ Enquanto no relato de Onça o reconhecimento de Topy leva ao assassinato de todos os que o acompanham, o reconhecimento de Nhiok-tum, no relato de Bemoti (Vidal 1977: 238) lhe garante o destino oposto ao de Top-bú e de todos os outros que o seguiram: leva à sua salvação, enquanto aos outros é destinada a guerra, a morte ou a fuga.

¹¹ Refiro-me à prática que apontei acima, e que foi comentada pela bibliografia (cf. Lea 1986: 57 e Vidal 1977), de “guardar” as prerrogativas rituais até que a linha de transmissão adequada se faça possível; aqui, a transmissão da mulher a seus irmãos é que é excepcional, mas visa, como o mito explicita, sua posterior transmissão a seu filho pelos meios adequados. Ver especialmente Lea (1986: 105), em que se relata o caso da transmissão de um nome adquirido por um xamã do tatu, e que ele dá a sua filha: “neste caso, Ken-mú teria emprestado à sua filha o nome que na próxima geração voltará aos netos das irmãs dele”.

¹² Demonstraremos adiante que essa é uma diferença, nos termos xikrin, interna, ou mesmo inerente, à noção de *kukradjá*. Como veremos em maiores detalhes no próximo capítulo, para os Xikrin (e em contraste como os Gorotire e Mekrãgnoti) esse termo refere-se também, além de a um marcador de coletividades, a atributos da pessoa, às prerrogativas rituais e aos adornos que são transmissíveis segundo uma regra e constituem parte da pessoa mebengokré. Ressalte-se portanto que os personagens estão fazendo *a mesma coisa* em ambas as versões, inovando e renovando *kukradjá*, e o que as diferencia é o tratamento, com grande valor simbólico e dramático, das diferenças coletivas ou pessoais, o que, como apontamos (e desenvolveremos no próximo capítulo), está também presente na imagem das penas de congo ou dos cocares com ela confeccionados.

coletividades e *kukradjà*: os *kubenkräkex* se diferenciam, coletivamente, para sempre; sua diferença guardará sempre um ar de família, e permite que se reconheçam como parentes – mas permanecerá também a memória da inimizade e da irredutibilidade ao Um e Mesmo.

No relato feito por Onça, Topy retorna, portanto, um Outro. Na realidade, ele já sai da aldeia um Outro, por diversas razões: agindo como Outro entre os seus, ou seja, roubando-lhes aquilo que permite a confecção de adornos rituais e a nominação e iniciação dos jovens – o que é ressaltado no mito pela fala formal daquele que se indigna e reúne os homens para reagir contra o roubo sistemático de material para a realização de rituais e formação de novas pessoas: “nós que somos adultos e guardamos as penas para fazer cocar [*nekrex*] para nossos filhos, para fazer festa, e seu pai as pega¹³”; e tendo sido flechado e assassinado, deixado no mato onde foi morto, tornado o Outro prototípico, um Morto, o espírito de um morto, *mekaron*¹⁴. A mutação realizada vem apenas coroar, ou consolidar, uma posição de Outro que já estava dada desde o início do relato, pelo seu comportamento inadequado, fazendo com parentes o que só se deve fazer com Outros, e portanto fazendo de si mesmo um outro entre os seus.

Mas há algo mais a se discutir: a necessidade de retornar, de voltar aos seus, mas aparecendo como outro; retorno que se revela, ademais, impossível, e repete o início, com o ataque ao pessoal de Topy e a fuga dos sobreviventes, agora irremediavelmente Outros. Afinal, por que Topy volta? E por que, retornando, deve fazê-lo como Outro, e portanto fazer do retorno uma aproximação nova, um encontro entre desconhecidos? Finalmente, por que é como Outro que é assassinado a primeira vez, mas é como Mesmo que é guerreado no fim da história?

O relato nos explica a primeira questão afirmando que a decisão é pautada por uma vontade de abdicar das guerras: “Topy pensou muito com os seus, e disse: ‘olha, vamos voltar para onde o pessoal está. Nós já brigamos muito com os *kuben*. Agora nós vamos voltar, vamos encontrar os outros’”. As guerras que eles travam nesse momento voltam-se a um Outro comum a ambos, os Kuben – mas, quando reencontrados os que haviam deixado para trás, os reencontram como Outros, e portanto passíveis de ser guerreados, eles mesmos tornados, aos olhos dos que ficaram, Kuben. Decorre daí que um desejo de paz e de fim das guerras não pode ser do que trata esse relato.

O interessante é que, e apesar disso, não foi como Outro que Topy foi guerreado e morto pela segunda vez, invertendo-se o motivo do início. No início, roubando onde e de quem não deve, revela-se um outro entre os seus; ao final, ao retornar, se faz outro para não ser reconhecido, mas sua sentença de morte é dada pelo reconhecimento, e não o contrário: depois de avaliada a intenção pacífica de sua aproximação, os homens os convidam a se sentar com eles, a se reunir a eles, e lhes

¹³ Essas penas serão utilizadas, portanto, para confeccionar os cocares que as crianças utilizam quando de sua homenagem em um ritual de nominação *mereremex*. São, portanto, utilizados para a confirmação ritual de nomes de qualquer classificador (ver adiante, capítulo 2, para uma descrição mais detalhada dessa questão, e Cohn 2000 e Fisher 2003 para descrições desses rituais no Bacajá): “o diadema é feito de penas amarelas de João-congo e amarrado atrás ao redor de uma roleta, o *keikru*. É usado por todas as crianças recebendo os nomes durante o Mêrêrê” (Vidal 1977: 183, nota 14).

¹⁴ Carneiro da Cunha (1978) demonstra a alteridade do morto para os Krahô; voltaremos a isso logo adiante.

contar quem são e a que vêm. A guerra não se faz de imediato, mas apenas quando a verdadeira identidade de Topy é revelada – e a impossibilidade de conviver com ele é reiterada. Dessa vez, não são flechados em uma emboscada no mato, mas mortos com a borduna – e, se arcos e flechas são utilizados como armas na guerra, é o golpe com a borduna que marca o matador e a morte de um inimigo¹⁵.

Topy representa, nesse relato, um híbrido de Eu e Outro, uma mistura que se revela impossível, ele mesmo de identidade dúbia e fluida. De início, um dentre nós que age como outro; ao final, um visitante, estranho-estrangeiro, que se revela um de nós. No meio do caminho, uma confusão entre Topy e seu *tabdjuo*: no momento em que se narra a morte de Topy, ou sua primeira morte, ambos são mortos e têm o corpo abandonado na floresta: “se levantaram e foram atrás de Topy, flechando-o por todos os lados. Mataram. Mataram o *tabdjuo* de Topy, atirando-lhes flechas por todo lado. Deixaram-no lá”; na seqüência, é o *tabdjuo* de Topy que parte com seus parentes em exílio, mas é o próprio Topy que é reconhecido por aquele que cresceu com ele e testemunhou o episódio de caça em que o porcão morde o então companheiro. Ressalte-se que a questão não é o nome: como *tabdjuo*, podemos facilmente reconhecer a possibilidade de que eles sejam epônimos – e, neste caso, compartilhando nomes, compartilham parte da identidade social, o que os tornaria intercambiáveis no relato¹⁶. Porém, o evento da cicatriz é claramente individualizante: não se trata de uma identidade social dada pelo nome ou pela participação ritual, transmissíveis, mas um evento biográfico. Ou bem Topy é vingado em seu *tabdjuo*, que vai sendo apresentado como intercambiável ao protagonista desde o princípio do relato, ou bem Topy e seu *tabdjuo* se desdobram ao longo do relato, e, ambos flechados e abandonados na floresta, sobrevivem e partem com seus parentes – o que revelaria a necessidade do adendo explicativo de que o *tabdjuo* teria sido também flechado, excerto que parece mal acomodado no restante do relato, mas que talvez acabe por responder à necessidade posterior de reconhecimento de Topy em seu *tabdjuo*¹⁷.

¹⁵ Cf. Verswijver 1992.

¹⁶ No relato de Bemoti (Vidal 1977: 238), Top-bú vai com seus familiares, retorna depois de muitos anos, e são mortos ao serem reconhecidos, a não ser, como já vimos, Nhiok-tum, que os havia acompanhado mas é salva pelos seus parentes que ficaram na aldeia, trazendo das aventuras de Top-bú um adorno ritual que vira prerrogativa; nesse relato, enfim, as relações marcadas são todas outras – a mulher que o acompanha não é sua familiar, o que pode sugerir tornar-se sua afim, especulação que revelaria muito do contexto de relações entre Top-bú e a aldeia de fuga e retorno; e a relação marcada na segunda parte do relato é aquela entre essa mulher e seus irmãos, e depois entre estes e seu sobrinho (ZS). Dentre essas várias modificações, Bemoti ressalta que Top-bú é morto com seu filho: “os índios mataram Top-bú e o filho dele”, mas em uma briga em que “todos brigaram”, a não ser a protagonista, que é salva pelo irmão. Aqui, é o filho de Top-bú que o relato enfatiza duplicar seu destino – e, como o detalhe do *tabdjuo* no nosso relato, aqui é o do filho de Top-bú que parece desnecessário...

¹⁷ A análise de Lévi-Strauss sobre a origem da chuva e da tempestade nos mitos kayapó (2004: 242-247), em que um homem, em represália por não ter recebido sua parte de direito da anta caçada, acaba por subir aos céus e de lá desferir raios e trovões, dando origem à tempestade – entremeios, detalhes trabalhados diferentemente pelas versões falam da inauguração de práticas como pintura corporal, tonsura e preparo da borduna para a guerra – mostra, em comparação aos mitos bororo, que a disjunção da vítima (aqui, o caçador que não recebe sua parte da caça), em ambos os casos vertical, tem resultados finais opostos: “a vítima disjunta se transforma em inimigo (Kayapó) ou aliado (Bororo) dependendo de se seu jovem parceiro (filho ou irmão) o acompanha ao céu ou fica na terra”. O personagem que se faz tempestade, Bepkororoti, leva seu filho com ele aos céus, e de lá mata muitos dos que deixam em terra. A aparição do

Topy apresenta-se, portanto, como uma personagem dúbia (às vezes literalmente dupla) desde sua construção no relato até seu destino. Seu pecado é tentar ser o Mesmo e o Outro simultaneamente, opção que se revela impossível – de início, é Outro no seio do Mesmo, agindo como se age com os estrangeiros, ou seja, tratando o produto do trabalho e o patrimônio alheio como um botim de guerra; ao final, quando tenta retornar como Outro, sendo reconhecido e revelando-se o Mesmo, em uma transfiguração não plenamente realizada.

O curto-circuito acontece quando ele planeja retornar com os seus. Neste momento, um retorno não é mais possível, por todas as razões: considerado morto, o tempo em que andou pelos campos foi marcado pela guerra com os Kuben e a aquisição de miçangas (o que o tornaria um possível mediador na troca de materiais para a confecção de adornos tirados do mato – como, aliás, as penas de congo – e de fabricação industrial – como as miçangas) mas também de *nekrex*, importante recurso para a criação de novas identidades, como aponta a bibliografia e veremos ao longo desta tese. Morto por ser já Outro, sua alteridade teria sido ressaltada enquanto ficava longe, e o retorno se fazia cada vez mais impossível. No entanto, e essa é a surpresa final: é por não ser suficientemente Outro que ele é guerreado e morto da segunda vez; é porque sua visita não é um encontro, mas um reencontro, que ele é morto. E a conclusão do relato o enfatiza: foi assim que se fizeram inimigos, como é assim que atualmente se tratam por parentes – sem nunca esquecer seu passado de guerras. Topy é a encarnação da ambigüidade dada pela alteridade: o outro a ser erradicado mas desejado. Ou a lembrança de que o Outro será sempre, de algum modo, uma transformação do Mesmo, no passado ou no futuro, um ex-eu ou um devir-eu.

Talvez valesse acrescentar também que, se Topy se transfigura, e aos seus, em *Kubenkräkex*, que é atualmente a denominação de um grupo Kayapó, Mebengokré, oficialmente reconhecido, se e por diversas vezes esse nome pode ter sido utilizado para nomear coletividades mebengokré, ou outras, reduzir os *Kubenkräkex* do relato a estes, históricos e contemporâneos, pode ser uma ilusão nominalista. O que parece importar é a ação deliberada e voluntária de transformação de si, que,

filho na narrativa lembra bastante a lógica da disjunção, nem sempre bem realizada, dos relatos que trabalhamos aqui – no caso de Topy, a aparição ambígua de seu *tabdjuo*, que o substitui no enredo ou o acompanha; abaixo, a tentativa de duplicação feita pelo filho de Wagemkaprã, que se apresenta ao pai dizendo-lhe o quanto havia sofrido pela distância, em uma tentativa de aproximação e conjunção, que, com veremos, parece ser possível pela generosidade demonstrada no primeiro encontro, mas revela-se impossível. Se o personagem do filho de Bepkororoti tem um papel claro e definido nessa oposição de destinos – acompanhando o pai, permite-lhe se fazer inimigo ao invés de aliado –, neste nosso caso, em que os personagens são dúbios em sua condição de inimigo ou aliado, pela sua constituição dúbia em outro, os “jovens parceiros” também são ambíguos e um tanto indefinidos, e sua aparição no enredo às vezes desconcertante. No entanto, isso que parece desconcertante, e que alguns poderiam atribuir a uma confusão do narrador, só reforça nosso argumento. Afinal, os *tabdjuo*, os nominados, são, em relação a seus nominadores, um eu-outro (seguindo-se aqui, aliás, a formulação aprendida de um Krahô por Melatti [1976], de que meu nominado é “quase a minha pessoa”), guardando no nome uma relação de identificação, no corpo uma relação de diferenciação, enquanto Turner (1966: 473) reforça a afirmação de identidade, ou identificação, glosando *tab-djuò* como “something ‘the same as’ or ‘identical with’ the speaker”, e apresenta a identidade de *ngét* e *tabdjuo* em observações como comentários de que a criança ficará forte como seu *ngét*, ou de ser essa a linha sucessória ideal para a chefia. Porque a relação entre nominado e nominador é de identificação e diferenciação ao mesmo tempo, sua inserção no relato funciona com um lembrete de que é dessa passagem que se trata...

descrita, acaba por descrever o coletivo que assim se transformou – e, por isso, o narrador se viu obrigado a acrescentar que, hoje, pacificados, oficialmente contatados, eles deixaram o cabelo crescer, mas antes seu cabelo era raspado e destarte são “aqueles com o cabelo raspado”. Em outros termos: a informação a ser retida deve ser a de que a modificação no corpo possibilitou a transformação e identificou aqueles assim transformados, e não que há atualmente uma “comunidade” Kayapó assim denominada e, com isso, equivalê-los. No entanto, e por outro lado, a ambigüidade da alteridade de que trata o relato cabe bem a uma reflexão, ou um comentário, e que podemos supor ser o que pretendia o narrador, sobre as relações contemporâneas entre esses grupos assim unidos e distintos¹⁸: os diversos coletivos mebengokré da atualidade, que, de um lado, são o Mesmo, Mebengokré, e, de Outro, são Outros, e inimigos. Por isso, tratam-se por parentes, mas não esquecem seu passado de brigas...

Marcas corporais aparecem de diversos modos como marcas do particular. Foi uma transformação deliberada no corpo que permitiu a passagem a outro – de fato, eles chegam como estrangeiros, desconhecidos, e assim são recebidos; o narrador ressalta que “ninguém reconheceu aqueles que haviam raspado o cabelo, e mesmo aqueles que observaram com cuidado não os reconheceram com a cabeça raspada”. No entanto, foram reconhecidos por uma marca no corpo, desta feita não intencional, acidental: foi a mordida do porcão, marca biográfica, individual e inequívoca, que permitiu o reconhecimento de Topy por alguém que outrora lhe foi próximo, e que revelou a impossibilidade de se transmutar plena e irrevogavelmente em Outro.

Tratando da ambigüidade da alteridade, o relato se constrói ele mesmo sobre ambigüidades, e levanta diversas questões que aparecem aqui apenas formuladas. Por enquanto, apontemos alguns desses pontos, e passemos a outros relatos, para continuar nossa incursão entre as narrativas da alteridade.

Porque, antes de seguirmos em frente, é interessante notar que Topy não é o único personagem conhecido pelos Xikrin cuja morte por assassinato é, no mínimo, ambígua. Wagemkaprã também é morto diversas vezes; e o personagem de Aukê, equivalente timbira de Wagemkaprã, tratado por da Matta (1970) e Carneiro da Cunha (1986a), também é marcado pela capacidade de se transfigurar, e de ressuscitar, e, de fato, esta última análise revela que tanto os relatos sobre Aukê quanto as versões do messianismo Canela dizem diversas vezes que Aukê e sua irmã *são* mortos, o que, afinal, se diz também na estória de Topy. Não está claro, como apontei, se Topy só é pensado morto, mas retorna ele mesmo, transfigurado; se morre efetivamente, e é substituído, no relato, por seu *tabdjuo*; ou mesmo se retém a capacidade de ressuscitar. O que importa é que todas são possibilidades narrativas de forte expressividade, e que se alocam em uma cadeia de narrativas que corroboram o sentido e a força da simbologia com que se lida aqui.

Ambos, Wagemkaprã e Aukê, transfiguram-se em *kuben*, nos brancos, no que hoje é a encarnação mais radical dessa modalidade de alteridade – ou, como diz Calávia Saez (2002) para o

¹⁸ Essas relações contemporâneas, e a possibilidade de guerra e aliança, serão desenvolvidas no capítulo 3.

nawa pano, essa alteridade superlativa que passa a colonizar a posição ocupada pelos Kuben, antes tão diversos. Nestes casos, a transformação se faz, se completa, e é pensada como irredutível; no de Topy, ela não se completa, mas gera um curto-circuito, porque se revela também irredutível. Um e Outro, mas nem Um nem Outro plenamente, Topy é um personagem impossível e improvável. A transfiguração de Wagemkaprã em Outro, nesse Kuben superlativo, é irredutível – e isso talvez se ligue à irredutibilidade nas relações com os Kuben de que o relato, dessa vez explicitamente, trata: desses que são os produtores de bens para os quais falta aos Mebengokré o conhecimento técnico de confecção.

WAGMEKAPRÃ

narrado por Kaigó em 2003

resumo a partir da gravação em mebengokré

Wagemkaprã brigava muito. Um dia, sua mulher o repreendeu, e ele a agrediu. Seus irmãos tentaram, por vingança, matá-lo, mas ele retornava todas as vezes – todas as vezes voltava à vida.

Ele capinou e plantou uma roça. Plantou milho e banana. Fez para si uma casa de alvenaria. Então, fez o facão, a espingarda, munição. Wagemkaprã tinha ido para não voltar mais.

Um dia seu amigo formal foi caçar, e ficou muito tempo no mato. Foi muito longe. E encontrou Wagemkaprã, do outro lado do rio. Voltou, e chamou o filho de Wagemkaprã para irem encontrar o pai dele. Andaram muito, e quando chegaram Wagemkaprã estava capinando. O filho o chamou, falou com ele, disse que era seu filho, que havia crescido, mas que sempre pensara muito no pai, e agora viera vê-lo.

Wagemkaprã assou milho. O filho comeu, e ganhou um colar de miçangas, que derrubou, espalhando as contas – episódio que se repete várias vezes. Ganhou então machado, facão, faca, tudo o que Wagemkaprã havia feito e usava para cortar e retalhar.

O filho levou seus presentes para a mãe, que o recebeu chorando. Disse a ela que o pai tinha feito e lhe dado tudo isso. Fizeram grande festa, e partiram ao seu encontro.

Quando chegaram, ele trancou as mulheres em um quarto. Aos homens, deu machado, facão... sua mulher chegou, e veio chorando. Ele se aproximou dela, com um facão na mão, veio se aproximando, e a cortou no meio. Seu amigo formal e os outros correram, em fuga. Mergulharam n'água e nadaram até a outra margem. Pegaram os machados, os facões, as facas que tinham ido buscar, e correram.

Wagemkaprã ficou com as mulheres, e agora há muito kuben. Hoje há muitos kuben – aquela gente, tão boa, fez filhos fortes! [*arym kuben kumex – me mex dja me kera mex-anel*] E ele que havia cortado a esposa!

Wagmekaprã se separa dos seus depois de agredir a esposa e seus afins tentarem lhe tirar a vida, sempre sem sucesso. Não se ouve falar de seu paradeiro, até que um dia dois homens, seu amigo formal (*krabdjuo*) e seu filho, agora já crescido, vêm sua casa em uma expedição de caça. A imagem retida pelos narradores no Bacajá fala de um varal de roupas estendidas, da casa de alvenaria, dos cachorros e de e um homem de chapéu de palha que empunha uma enxada ao capinar. Embora Wagmekaprã não reconheça de imediato seu filho, que vem se anunciando e chamando “*djumu, djumu*” – “pai, pai” –, e a quem ele responde, em uma versão a mim relatada por Ngrei-te, “a quem você está chamando de pai? eu não sou seu pai, eu sou seu inimigo (*keuredjny*), ele é generoso nas ofertas de bens que faz ao rapaz – bens que eles não conheciam. Em algumas versões¹⁹, já nessa ocasião o filho de Wagmekaprã tem a oportunidade de levar a arma de fogo, mas não o faz. De qualquer modo, relata na aldeia que reencontrou seu pai e que ele tinha muitas coisas novas que tinha feito, e decide-se a ir novamente encontrá-lo. No entanto, nessa segunda visita, Wagmekaprã mata a esposa com um facão e tranca as outras mulheres, enquanto os homens, assustados, partem pelo rio (ou para a outra margem do rio). Retendo as mulheres, Wagmekaprã tem muitos filhos, que são hoje os Kuben.

Há um paralelo imediato entre as histórias de Topy e Wagmekaprã: nelas, uma mudança de *kukradjã* leva à produção de uma mudança na identidade social. No entanto, Topy e os seus decidem por uma marca corporal, o que, como comentamos, é um meio eficaz de metamorfose e construção de pessoa – a diferença aqui é que é uma auto-produção²⁰, deliberada e declarada, mas que segue uma lógica imediatamente reconhecível. Wagmekaprã, ao contrário, se destaca e se distingue também por um comportamento asocial – briga muito, bate na mulher –; por revelar uma capacidade igualmente asocial, porque além, ou aquém, da sociedade, a de ressuscitar, ou a imortalidade²¹; assim como por uma diferenciação auto-produzida – desta feita, não marcas corporais, mas por o que realiza, pelas coisas, os artefatos, que cria.

As diferenças quanto à história do Topy são relativas também a seu desejo de retorno: Topy foi morto porque reconhecido quando tentava restabelecer relações com aqueles que havia deixado para trás, revelando-se, na realidade, um deles, por trás de sua aparência de Outro. Wagmekaprã, ao

¹⁹ Em algumas versões a mim relatadas ao longo dos anos, e na publicada em Vidal (1977: 265-266). Ressalte-se que, publicadas, há apenas essa versão e aquela coletada por Nimuendajú entre os Caiapó Pau D’Arco (cf. Wilbert e Simoneau 1984: 106). Terence Turner (1988a) afirma que essa narrativa não é relatada entre os Mebengokré com que trabalhou (em sua grafia, Gorotire, Kuben-kran-ken, Porori-Kretire).

²⁰ No sentido de independer das ações (rituais) de outros – veja-se, para um contraponto, a análise de Fisher (2003) sobre a produção ritual da pessoa entre os Xikrin, em que se revela a mobilização de um grande número de pessoas agindo concertadamente e criando simultaneamente um “corpo social”.

²¹ Dizemos além ou aquém porque de fato não fica claro; ela pode ser tanto lida como aquela capacidade perdida pela humanidade e relegada à esfera da Natureza (cf. Lévi-Strauss 2004 para uma discussão do grupo de mitos que fala da perda da imortalidade e das origens da vida breve) ou como uma capacidade supra-social não compartilhada pelos seus. A segunda opção o revelaria, desde o início, dotado de capacidades-outras, o que lhe permitirá a criação dos bens industrializados e o crescimento demográfico, como parece ser o caso mais explícito de Aukê (Lévi-Strauss 1991, Da Matta 1970, Carneiro da Cunha 1986^a; cf. também, Turner 1988a, ao comentar a versão recolhida por Lea [cf. Wilbert e Simoneau 1984: 69-74], em que os brancos se originam de répteis com grande capacidade reprodutora).

contrário, parte definitivamente, e são os que deixa para trás que vão a seu encontro, depois de revelada sua capacidade de criar coisas por eles até então desconhecidas. Em vez de ser reconhecido, não reconhece seu filho – mas acaba por revelar-se generoso na oferta de presentes. É nesse momento que o retorno revela-se impossível: a segunda visita àquele tornado Outro é letal, e desanda em mortes, fuga e separação definitiva, e no rapto das mulheres. A partir de então, sua alteridade é reforçada, inclusive literalmente, em número, já que ele ganha a capacidade de reproduzir a alteridade que criou para si.

Uma análise recente sobre os relatos dos encontros com Wagemekaprã (Gordon 2001) sugere que eles possam ser entendidos como uma reflexão sobre um dilema vivenciado pelos Mebengokré, qual seja, ser ou não possível incorporar os meios de objetivação dos Kuben (sua produção material) sem com isso se contagiar com seus meios de subjetivação (sua sociedade)²². Nesta narrativa, trata-se de refletir sobre uma aproximação motivada pelos bens, mas que se revela impossível pelas tendências asociais daquele que os detém.

Se, como apontamos, Topy e os seus ganham um adendo de diferença nas suas guerras com os Kuben, Wagemekaprã, no entanto, *cria*, ele mesmo, e longe das vistas dos outros, toda uma nova vida e sua tecnologia de suporte. Ele realiza sua diferença, tornando-a incomunicável, única, avessa à relação. Se a tonsura marca uma diferença corpórea coletiva, mas a irredutibilidade a Outro de Topy é dada pela marca biográfica e acidental de uma cicatriz, são os bens de Wagemekaprã o equivalente a essa marca corpórea de Topy: aquilo que é único e marca a individualidade do personagem, não sendo, portanto, transferível ou socializável (porque, afinal, os objetos são ofertados, mas se detém a capacidade de produção). Constitui uma identidade individualizada, sem constituir uma identidade pessoal a ser transmitida, e portanto, produtiva e plena de socialidade. Será produtiva apenas, e novamente, longe dos olhos e do alcance daqueles que dele se separaram, e de quem leva as mulheres, que, como enfatiza Kaigó em seu relato, “têm muitos filhos”. Wagemekaprã revela-se enfim o Outro irredutível, com o qual não será mais possível estabelecer relações, e cuja produção, material e de pessoas, reforçará cada vez mais a separação, e, incomunicável que é, não beneficiará os Mebengokré. No entanto, a reação a essa separação é ambígua, o que demonstra a repetição da visita e a tentativa de refundar relações de reciprocidade, que falha, já que ele recusa a aliança, retendo as mulheres – literalmente, trancando-as em sua casa de alvenaria. Wagemekaprã não reconhece o filho de imediato, mas é generoso com ele em seguida²³; porém, sua generosidade, mal interpretada, leva à segunda visita, em que as mulheres são retidas sem contrapartida – enquanto os homens agarram as coisas e atravessam o rio, ou, pelo contrário, em algumas versões, com a partida final dele, também pelo rio e levando as mulheres, ou ainda, na versão PauD’Arco, pelo “afugentar”

²² Para a formulação desse dilema, inspira-se nos comentários de Viveiros de Castro (2000c) sobre os termos das histórias indígenas (i.e., contada pelos índios) contemporâneas.

²³ No relato coletado por Nimuendajú entre os Cayapó Pau D’Arco (cf. Wilbert e Simoneau 1984: 106), esse personagem, ao invés de não reconhecer o filho, recusa-se a restabelecer relações com ele, que desde o início o despreza.

dos visitantes com tiros de espingarda. Ele é o Outro desejado, mas com quem se revela impossível restabelecer contato e relações de troca²⁴.

Passemos então a um outro relato, em que a transformação em Outro se completa, mas (ao contrário) na geração seguinte. Trata-se dos Filhos da Cobra, os Gorotire. Não tenho, dessa narrativa, nenhuma versão longa, mas apenas um resumo; os Xikrin do Cateté também a contam, e uma versão pode ser encontrada em Vidal (1977: 243). Por essa narrativa, fala-se de uma mulher que tem relações sexuais com uma cobra quando vai à roça. Seu marido a flagra, e a abandona, levando o filho dos dois; quando decide retornar, e ao se aproximar da aldeia que deixou, ouve uma algazarra, vozes estridentes e inarticuladas, e descobre os filhos da mulher abandonada, os Gorotire. Ao longo das minhas estadas no Bacajá, sempre que o assunto levava a falar dos Gorotire, invariavelmente, mas de modo mais enfático por Kuprôre, dava-se de ombros, repetindo-se: “ah, mas os Gorotire são os Filhos da Cobra!”.

OS FILHOS DA COBRA

Narrado por Ngrei-te em 2003

Versão resumida, traduzida a partir de uma audição da fita com Maradona

Um homem suspeitou que a esposa ia com demasiada frequência à roça. Foi um dia atrás dela, e a viu tendo relações sexuais com uma cobra na roça. Quando ela retornou para casa, e tocou em seu ombro, ele lhe disse “sai para lá, eu não gosto mais de você, você transa com cobras”. Ela respondeu “Quem? Você ficou louco?”, a que ele assegurou que tinha visto. A mulher já estava grávida, e carregava os filhos da cobra. Parecia Mebengokré, mas eram filhos da cobra. Ele deixou a mulher e partiu com os outros. Quando voltou, foi procurar pela mulher e os filhos. Quando se aproxima, ouve gritos (“*ka, ka, ka*”). Pensa que, se não há mais ninguém naquelas terras (*ba kapry*, floresta vazia, desabitada), de onde teriam aparecido aquelas pessoas? Eles gritam como inimigos (*keuredjny*), e dizem “pode vir, pode voltar, estamos esperando por você para fazermos a guerra”. São os Filhos da Cobra, mas ele acha que são pessoas que atacaram a aldeia abandonada e mataram sua esposa. Ele volta e diz aos seus que encontrou inimigos (*keuredjny*) que mataram sua mulher e o chamaram à guerra. Eles então atacam e matam muitos. Um rapaz fica com medo, foge e não volta mais. São os Filhos da Cobra que viraram Outro e mataram muitos.

²⁴ Nesse sentido, Gordon (2001: 133), buscando entender as razões para o interesse dos Mebengokré pelos bens industrializados e pelo dinheiro, sugere que “talvez não seja absurdo arriscar que o consumismo mebengokré pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica, operando uma nova reaproximação a Wagemkaprã. É como se os Mebengokré recusassem tanto o destino advindo da má escolha como a separação definitiva daquele que poderia ter feito parte de suas relações”. A questão para os Mebengokré é, claramente, *que tipo* de relações é possível estabelecer com Wagemkaprã.

O mito se desenvolve em torno de uma relação de filiação: os filhos da cobra revelam-se Outros, como eles ressaltam, Gorotire, seres que estão em falta em suas habilidades sociais, marcados pela confusão que fazem na aldeia e pelo seu barulho ameaçador, provocativo ou, em algumas versões, não-comunicativo, de uma linguagem inarticulada. Onça por exemplo explica que os Filhos da Cobra não falam, e usa as palavras *koro* (que se utiliza para remeter aos cantos dos pássaros ou ao grito dos macacos como o guariba) e *kanga* (que se usa para o barulho, ou a confusão resultante de uma diversidade de vozes falando ao mesmo tempo). No entanto, a mãe dos Gorotire teve, como enfatiza a versão contada por Bemoti (Vidal 1977: 243), outro filho – que é levado pelo pai e serve de contraponto aos seus irmãos-outros. O relato coloca em jogo irmãos com destinos diversos: o que, com o pai, abandona a mãe, e permanece o Mesmo; e os que nascem da mãe abandonada, e já nascem outros... Mais do que isso, as diversas versões das narrativas sobre os Filhos da Cobra marcam a distinção entre os nascidos *na roça* e *na aldeia*. Na distinção de que tratamos agora, o filho que permanece o Mesmo, seja sob o preço de abandonar a mãe e seguir o pai, é criado entre os parentes; seus irmãos-gorotire são os que nascem após o abandono, e diversas vezes explicitamente na roça, onde o encontro, ilícito, de sua mãe com a Cobra se dava. Na versão de Bemoti, em que os Filhos da Cobra se revelam os Gorotire, a mulher é flagrada pelo marido “no mato”, e é abandonada na aldeia vazia, enquanto ele parte com os outros para a temporada de excursão sazonal *na floresta* para a caça e coleta de frutas, o que inverte o valor “social” direcionando-o da aldeia à floresta, onde a socialidade se dá naquele momento. Nascidos em uma aldeia vazia e abandonada, os Filhos da Cobra nascem em uma imagem também esvaziada de sociedade, já que esta se encontra, no momento de seu nascimento, fora da aldeia, na floresta.

Na versão recolhida por Lukesch (1976: 114-118), os Filhos da Cobra são as cobras, que até hoje assolam as matas e representam um perigo para a humanidade; elas picam e envenenam os homens por vingança da morte de seu pai, e por ordens da mãe. Essas cobras são aquelas que, nascidas na roça, conseguiram se esconder em buracos quando os assassinos de seu pai foram matá-las ou, em outras versões, que a mãe conseguiu esconder entre as espigas de milho. Em todas essas versões, os Filhos da Cobra são definidos por seu número – são muitos já ao nascer – e pelo seu nascimento, ou mais precisamente, pelo seu crescimento, asocial. Porque, se os bebês humanos freqüentemente nascem nas roças, para onde suas mães se retiram quando começam a sentir as dores do parto, eles são levados à aldeia, e lá crescem, com a colaboração de uma extensa parentela e à vista de todos. Os Filhos da Cobra, ao contrário, crescem sozinhos e muito rápido, de modo asocial, e, crescidos, permanecem asociais: como conclui a versão publicada em Vidal (1977: 243), “são bravos mesmo”²⁵. Filhos de uma Mebengokré, eles são mais precisamente os Filhos da Cobra,

²⁵ Lembre-se que Wagemekaprã abandona os seus depois das tentativas de assassinato, e o filho que fica para trás permanece mebengokré e não é bem sucedido na sua tentativa de restabelecer relações propriamente sociais com o pai, enquanto, longe da vista de todos, do outro lado do rio, seus meio-irmãos Kuben (filhos de mulheres mebengokré indevidamente tomadas por Wagemekaprã) nascem em grande quantidade e crescem de um modo excepcional.

Kangã krare, e seu destino é incompatível com uma interação social com aqueles que são verdadeiramente humanos.

Lévi-Strauss (2004: 109-110) sugere, ao comentar a morte da mulher do Jaguar nas versões jê do desaninhador de pássaros na primeira parte de *O Cru e o Cozido*, que ela deve desaparecer após ter cumprido sua função lógica no relato, a de relacionar homens e onça; podemos pensar que a mulher da Cobra desaparece pelo mesmo motivo, mas seu legado é menos louvável, ou mesmo o oposto do legado do casal Jaguar – se estes dão à humanidade o fogo e bens culturais (o fuso, o algodão fiado, o arco e a flecha), a mulher e a Cobra dão à humanidade uma má natureza (as cobras venenosas, a peçonha) ou uma má sociedade – os Gorotire, que “são bravos mesmo”. Nas diversas versões, a mulher da Cobra é abandonada – pelo marido, que mata a Cobra amante de sua mulher (ou, alternativamente, pelo amante, que mata o marido tornado Cobra) e que, voltando à roça, encontra os filhotes da cobra; ou por todos, quando o marido sai em excursão pela floresta levando o filho do casal e acompanhando o restante da aldeia e, retornando à aldeia, encontra os Filhos da Cobra.

Aqui, aldeia (abandonada) e roça são distinções cruciais na transfiguração dos filhos da cobra em filhotes de cobra ou Filhos da Cobra, *kangã krare*, Gorotire. A passagem é feita pela versão encontrada em Métraux (*apud* Wilbert 1978: 314-317): a mãe tem filhos na roça, e depois na aldeia – estes são todos mortos, e ela retorna à roça para avisar aos filhos sobreviventes que eles devem vingar o pai assassinado, doravante atacando a humanidade. Ora, as cobras nascidas na aldeia têm que morrer, porque, na lógica que vimos acima, se nascidas na aldeia, elas dão origem à má sociedade, e essa versão do mito está preocupada em falar da má natureza²⁶.

Assim, as transformações podem acontecer, seguindo a mesma armação geral, com pequenas modificações, levando ao surgimento ora da má natureza, ora da má sociedade:

Mulher engravidada de Cobra	Na roça	Cobra é assassinado	Abandonam-na na roça	Onde ela tem os filhos	Que se revelam filhotes de cobra	Origem dos animais peçonhentos
Mulher engravidada de Cobra	No mato	Cobra é assassinado	Abandonam-na na aldeia	Onde ela tem os filhos	Que se revelam Filhos da Cobra	Origem dos Gorotire, inimigos

²⁶ E, quando se marca a aldeia como local de nascimento dos Filhos da Cobra, é a floresta, e não a roça, que marca o pólo oposto, e a ação e as relações sociais. Assim, temos [aldeia + roça] como espaço da Natureza ou do não-social, vs. floresta, espaço da socialidade quando a aldeia ocupa a posição do asocial. Ou seja: quando se trata da má sociedade, os pólos invertem seu valor: floresta asocial vs. aldeia social à aldeia asocial vs. floresta social, enquanto a roça ocupa, nas versões que tratam da má natureza, a posição do asocial ao longo de toda a trama.

Temos visto passagens, fracassadas ou irreduzíveis, de Mebengokré a Kuben, ou da semelhança e identidade à diferença e alteridade. Acompanhemos agora o destino de um novo personagem, Nieti, que é o reservado a alguém que jamais deixará de ser Kuben – este é um personagem que trilha a passagem no sentido inverso, de Kuben a Mebengokré, mas se vê, como os outros, enredado no meio do caminho. Cativo, raptado quando menino, Nieti é criado na aldeia; crescido, revela-se canibal. Um comentário que Ngrei-te me fez um dia, relatando essa história, ressaltava que, quando trouxeram Nieti, outro menino foi também raptado, mas este não se revelou canibal. Onça enriquece esse argumento com a informação de que o outro raptado tornou-se plenamente em Mebengokré (*arym kubengokré mex*), tendo aprendido a falar e casado na aldeia²⁷, e apenas Nieti teria, ao crescer, passado a matar e comer as crianças ... O fato é: apesar de criado entre Mebengokré para ser um Mebengokré, ele revela os apetites de sua origem, uma a-socialidade atávica, e passa a matar e comer as crianças da aldeia.

Uma versão dessa história me foi contada por Bep-Djoti, e apresento aqui sua transcrição, para depois comentarmos os paralelos com as histórias que temos visto até agora. O relato começa apresentando personagens importantes na trama, os irmãos Kukrut-uire e Kukrut-Kakô, amigos formais de Nieti, para só então introduzi-lo:

NIETI

narrado por Bep-Djoti;

transcrita e traduzida com Maradona em 1999

Kukrut-uire era menino [*bokti*] e tinha ido com a *kwatui* [FZ, MM, FM...] pegar palmito quando um gavião gigante a pegou e levou para seu ninho. O marido dela estava fazendo a ponta de uma flecha. Acabou de emplumar e foi lá ver o gavião. Foi com a intenção de matar, mas viu que era grande e voltou. Ao chegar, falou: “como vamos fazer com seus filhos para matar o gavião?”. Deitaram os irmãos no rio. Era um rio grande. Deitados, ficaram grandes, em poucos dias cresceram. Então fez uma lança com pontas dos dois lados, fechou um lado da taboquinha para fazer um apito, fez uma borduna. De noite, acabou de fazer um barraco. Porque o cerrado é vasto! O cerrado é vasto e aberto, era melhor atacar de noite.

Estava quase amanhecendo quando os irmãos entraram no barraco. Então falaram um para o outro: “meu irmão mais velho, chama o gavião”; “meu caçula, chama o gavião”. Saiu do abrigo e apitou. O gavião veio, e ele correu de novo para o barraco. Subiu de novo e foi para o ninho.

²⁷ Voltaremos a discutir essa associação entre falar bem, tornar-se um verdadeiro Mebengokré e casar na aldeia no capítulo 2 e na conclusão.

Mais uma vez: “meu caçula, chama o gavião”; “meu irmão mais velho, chama o gavião”. De novo apitou. O gavião veio, e ele correu para o barraco. Então bateu. Pegou a borduna para bater no gavião. Pegou uma pena e colocou no cabelo. Saiu cantando “*Àk ka krâm ngió/ Ipixire ka nié/ Pari kà pò tuktire ka nié*”.

Então falaram: Kukrut-uire matou o gavião! Chegou e disse para pegarem o facão e irem retalhar o gavião. Sopraram as penas, e elas se transformaram em pássaros. Antes, não havia pássaros. Mataram o gavião, sopraram as penas e agora há muitos pássaros. As pessoas mentem, dizem que foi Deus quem fez tudo. Eu digo: “não, foi a pena do gavião que as pessoas sopraram e fizeram surgir muitos pássaros”.

*

Passado algum tempo [*me ari ba*], Nieti matou o *tabdjuo* de Kukrut-kakô. Sua mãe arrumou suas coisas e foi chorando até o irmão, que estava em casa. Ninguém percebeu sua chegada, até que sua mãe a viu se aproximando e chorando, “*in... kay’ y te ngruai até ne mi*”, e falou para o irmão: “vai buscar nossas irmãs”, e ele foi de casa em casa chamando pelo pátio, anunciando que ela havia chegado. Dizia: “seu amigo formal matou seu *tabdjuo*, aquele que tem o seu nome, e eu vim para te contar”. Chegou na casa do irmão, perguntou por ele e disse; “nosso amigo formal está chegando”. Assou berarubu que levou... ficou esperando. Mais tarde, voltou. No dia seguinte, foi de novo, ficou esperando, e então: “pronto, está chegando”, e bateu com a borduna no chão, *tuk, tuk*. E disse: “agora seu *krabdjuo* [amigo formal] está chegando”. Kukrut-kakô saiu do barraco, cruzou as lanças na terra e falou: “*kràb, kràb*, meu amigo formal, espera um pouco, espera aí, que teu *krabdjuo* trouxe um berarubu e fechou o caminho esperando por você”. Ele respondeu: “não vou esperar, vou direto, vou comer”. Quebraram sua costela. Levaram para a areia, e acertaram com a lança. Um bateu mais uma vez, o outro bateu outra vez, e ficaram batendo com a borduna, batendo... acertaram na cabeça, e ele fez “oh, oh”, e caiu.

Todos disseram: “Kukrut-kakô e Kukrut-uire mataram o amigo formal deles”. E começaram a chamá-los inimigos [*ne ate kam aben kuredjny-ne*]. “vamos vingá-lo!”. No dia seguinte, foram atrás dos irmãos [que estavam no barraco]. Patôx foi até eles e contou, mas disseram a ele: “se você avisar, você morre também”. Mas ele foi e avisou, avisou aqueles que eram seus cunhados, pintou o olho de preto e ficou rindo. As pessoas estavam se aproximando, estavam quase chegando. E disseram: “mas vejam, já está chorando, você vai morrer”. E Kukrut-uire falou para o Patôx: “fala para o seu cunhado que vamos sair”. E Patôx saiu, arremessou uma flecha neles, exclamou “errei” e correu.

As pessoas fecharam o cerco em torno de Kukrut-kakô. Ele disse: “meu irmão [mais velho], vamos sair antes deles chegarem”, que respondeu “meu irmão [caçula], vamos sair antes deles chegarem”, e saiu. O outro também saiu e começou a bater, a bater, e foram batendo e

matando as pessoas, vindos de ambos os lados. Ninguém os flechou, só eles iam matando as pessoas. E eram muitas. Ficaram com medo e correram. Já havia muitos mortos no chão, os mortos de um lado, os vivos de outro.

A irmã deles partiu com os outros [os sobreviventes do ataque aos irmãos], e começaram a abrir roça. Um dia, lhe falaram: “um espinho matou seu *tabdjuo* [que engasgou com o espinho]”. O pai viu e falou: “por que você chora, quem te fez mal?”, e ela disse: “você é covarde, espinho matou seu filho”. E disse: “de manhã, vá, faça seu cunhado te matar e você traz berarubu”. No dia seguinte, todos dormiam ainda e ele foi cantando: “*eh, eh, já mu, mrã mã kex-ne jamu/ amiok, mrã mã kex-ne já mu*”. Foi se afastando cantando, sua voz foi aos poucos desaparecendo. Encontrou muito porco [*angrõ iamure*, diz que porco pequeno abundante no cerrado] no caminho. Matou um deles e levou consigo. Viu um tamanduá, matou. Colocou o porco junto com o bandeira. Estava carregado, e foi se aproximando; ficou esperando perto da aldeia e ouviu a voz de alguém, reconheceu sua irmã que falava. Ele disse: “ah, é a casa de minha sogra e de minha irmã”. Levou as caças e guardou na casa. Ela estava quase chorando, mas ele disse “não chore ainda não, antes pegue a caça e guarde”, e ela foi. Já tinha guardado todas e começou a chorar, as pessoas começaram a se aproximar. Kukrut-kakô e Krukut-uire falaram um para o outro, ouvindo o choro: “quem chegou?”, “seu cunhado chegou”. Então Kukrut-kakô foi até o cunhado e falou: “o que o cunhado vai fazer comigo, será que vai me alvejar na boca ou quebrar meu pescoço²⁸?”. No dia seguinte juntaram berarubu para ele. No outro dia, ele foi levando a massa de mandioca. Pegou um, pegou outro, pegou outro, e foi carregando. Foi deixando um pouco em cada lugar. Foi deixando as coisas e voltou de novo. Foi até o irmão e perguntou para o filho dele: “onde foi seu pai?”, e ele já vinha chegando, escutou e veio vindo. “Faz tempo que seu irmão saiu”, disse, saiu e seu irmão chegou. Perguntou à esposa: “com quem vocês estavam falando?”, e ela: “seu irmão chegou te procurando”. Ele disse: “vai chamar teu cunhado”, ela saiu correndo e disse “*ikraiê tukaiê, ikraiê tukaiê*”, voltou e entrou em casa. Ele perguntou: “cadê?”, e ela disse “meu cunhado disse que já está bem, que já está tudo bem, vai lá e fala para todo mundo”.

Foi para o meio do *ngà* e falou para todo mundo, e algumas mulheres falaram: “parem com isso, deixem o machado”, e outras: “parem com isso, deixem disso”. E os homens foram caçar. Aquelas que tiveram o marido morto levaram a Kukrut-Kakô e Krukut-uire mutum e macaco. Quem tinha marido vivo levou anta. As viúvas levaram mutum, jogaram para eles e disseram: “olha, eu sou viúva”. Todos foram chegando e todos estavam de novo reunidos. Estavam todos juntos e não se sabia onde estava Kukrut-Kakô; ele estava morto”.

²⁸ “Será que vai me quebrar o pescoço?”, provocação que me parece ser rara ou mesmo exclusiva desse relato, e que remete ao modo como os irmãos mataram os ‘índios’ que os atacaram em represália ao assassinato de Nieti, na versão publicada por Vidal (1977: 230).

Esse relato é uma versão sucinta (e talvez por isso às vezes um tanto confuso e surpreendente) da saga dos irmãos, bastante conhecida na literatura, e que ganha uma versão em quatro atos na coleção de Vidal (1977: 224-230). Aqui, focaremos na figura de Nieti, personagem que aparece do meio para o fim da história. Sua posição é dúbia, como veremos no desenrolar desses comentários, em vários níveis. Em primeiro lugar, é um cativo que se revela, apesar de sua criação na aldeia, canibal, agindo como um estranho entre os seus; em segundo lugar, porque é um amigo formal desses irmãos que lembram, em diversos momentos, demiurgos, e devora o nominado (e epônimo) de seu amigo formal. Já tivemos ocasião de notar acima o potencial simbólico da relação entre nominador e nominado, que se revela no intermédio de identificação e diferenciação. A referência à amizade formal (que aparece tantas vezes no relato, em que se indica que os irmãos mataram seu amigo formal, o Nieti, mas também nos termos escolhidos para falar do menino devorado, filho da irmã de Kukrut-uire e Kukrut-kakô, epônimo deste), reforça a alteridade deste personagem, que, além de cativo e estrangeiro, está na posição de amigo formal, por definição um não-parente, e, como sugere Carneiro da Cunha (1986b) para os Krahô, um antônimo, aquele que retorna uma imagem invertida, o inverso da pessoa²⁹. O próprio nome do personagem parece fazer referência a essa sua situação, e variações dessa palavra foram citadas por diversos autores para falar dessa relação. Turner (1966: 120) afirma que os Gorotire chamam de *ngêt-ti* “o amigo formal masculino da mãe de uma criança”, exatamente a posição relativa do menino devorado, sua mãe e Nieti, amigo formal desta. Vidal (1977: 59) afirma que os Xikrin usam *angêti* como terminologia de referência indireta³⁰, significando “o teu *ngêt* que é meu amigo formal”. Lea (1986: 255), que apresenta o uso desse tipo de terminologia (que chama de triádica) por meio de equações, sugere que *angeti* deve ser entendido como um dos termos triádicos relativos aos amigos formais, e que significa uma identificação entre o *ngêt* do interlocutor e o amigo formal de quem fala (teu *ngêt* = meu amigo formal).

Essa relação entre o nome de personagem e um termo de parentesco que relaciona no mínimo três pessoas indica-nos, portanto, e de imediato, que as relações relevantes são aquelas que o termo equaciona: a partir do menino devorado e sua mãe que busca vingança, os irmãos (mais especialmente Kukrut-kakô, referido como o nominador do menino) e seu amigo formal, Nieti, o cativo que cresce entre eles para se revelar canibal. Temos em embate personagens que estão elas mesmas nas passagens entre o Mesmo e o Outro. Nieti, que, criado para tornar-se o Mesmo, age

²⁹ A amizade formal é herdada patrilinearmente entre os Xikrin, o que explica que o menino devorado, embora tenha o mesmo nome de um dos irmãos, não compartilha com este a relação de amizade formal com seu devorador, já que o menino herdou *de seu pai* seus amigos formais, enquanto Nieti é amigo formal *de sua mãe*. Para a relação de amizade formal entre os Xikrin, veja-se Vidal 1977: 56.

³⁰ A autora explica que essa terminologia de referência indireta “está ligada, geralmente, aos tabus de evitação – o locutor, neste caso, recorre a um terceiro para transmitir a mensagem, e este intermediário fica envolvido na própria terminologia, segundo sua posição genealógica em relação ao locutor e ao referido, ou segundo se o locutor quiser dar ênfase à relação do referido com ele mesmo ou com a pessoa a quem fala” (Vidal 1977: 58). Efetivamente, a amizade formal é uma relação de evitação – Carneiro da Cunha (1986b) afirma mesmo que este é o critério fundamental e definidor dessa relação – que, dentre outras coisas, impede a pronúncia do nome próprio do/a respectivo/a amigo/a formal.

como Outro entre os seus; e os irmãos, que, criados para vingar a *kwatui* devorada, acabam por se tornar, eles mesmos, e pelos poderes adquiridos, um tanto Outros.

Desse modo, temos uma narrativa construída nas seguintes bases:

1. *os personagens*: dois irmãos tornados gigantes e vingadores; a *kwatui* dos meninos, cuja morte é testemunhada por um dos irmãos e vingada por ambos; o sobrinho (ZS) e nominado-epônimo de um deles, cuja morte é vingada por ambos; a mãe do menino; o amigo formal dos irmãos e da mãe do menino, Nieti, o cativo canibal; o pai do menino (portanto cunhado dos irmãos gigantes e que não é amigo formal do Nieti), seus parentes e afins que permaneceram na aldeia; um outro cunhado dos irmãos, que se alia a eles no momento da vingança anunciada pela aldeia.

2. *os eventos*: o crescimento excepcional dos irmãos que permite a vingança da avó-tia (*kwatui*) morta e devorada pelo gavião gigante, e seus poderes criativos, dando origem às aves; a vingança da morte do nominado de um deles (por conseguinte, sobrinho de ambos), morto e devorado por Nieti, o amigo formal dos irmãos; a reação dos demais, na aldeia, à morte de Nieti, e o ataque aos irmãos, que matam muitos de seus atacantes; uma cisão na aldeia, indo a mãe do menino devorado, com sua família, morar em sua roça; um evento que põe em risco mais um de seus filhos, e a faz clamar pelo retorno do marido à aldeia, onde ficaram os irmãos gigantes, e leva à reunião final daqueles que se separaram no ataque.

Se a narrativa de Bep-Djoti é no todo um tanto surpreendente e desconcertante, já que arrola diversos personagens, com relações cruzadas, em momentos e lugares diversos e de intenções complexas, seu final o é mais, e sobressai das versões conhecidas, e mesmo das que me foram contadas em outras ocasiões no Bacajá. Esse final talvez possa ser entendido pelo penúltimo acontecimento e o papel apaziguador das mulheres. Bemoti relata, na conclusão de sua versão (Vidal 1977: 229-230), que o pai da menina (aqui, em uma inversão de sexos em relação à nossa versão) engasgada tinha que voltar à aldeia para pegar banana e batata para a menina comer, mas temia a represália de seus cunhados, que no entanto o receberam bem, dizendo “chega de brigar. Estamos cansados de fazer *bitchangri* (resguardo para aqueles que mataram)[...] agora já somos grandes, já somos homens, chega”, e pediram aos cunhados para chamar os outros e dizer a eles para voltarem, ofertando produtos da roça³¹.

De fato, é com a morte do Gavião e o assassinato de Nieti que surge (*amerin*) o resguardo do matador – é com esses episódios que se faz o matador e se funda a inimizade e a guerra. Como me disse o Onça:

“Depois que Nieti fez com que matássemos uns aos outros, depois que o Gavião Àk Kaikriti matou muitos de nós e foi morto pelos irmãos – foi depois disso que as pessoas começaram a se matar.

³¹ Veja-se o comentário de Vidal (1977: 157-158) sobre o papel de apaziguadores dos velhos (*mebengêt*), que dizem já terem brigado muito, e que ela remete a essas narrativas, em que o fim das brigas é explicitado como um desejo.

Antigamente, não matávamos uns aos outros. Kukrut-kakô e Kukrut-wire começaram a matar as pessoas. Foi com Ngô-kon-kry [Kukrut-wire] e Kukrut-kakô que as pessoas começaram a perseguir umas às outras. As pessoas mataram umas às outras e começou o resguardo do matador.

A partir de então, aquele que mata o inimigo faz o resguardo, que surgiu com os irmãos. Aqueles que matam um inimigo ficam no sol. Kukrut-kakô e Ngô-kon-kry inauguraram o resguardo, começaram todo o *kukradjä*³². Eles mataram o Nieti, e por isso os outros quiseram matá-los e eles revidaram, matando um bocado. As pessoas que sobreviveram fugiram, e eles deram início ao resguardo (ao resguardo do matador, *bixangri rax*). Quando mataram o Gavião que matou Nhiaure, começou a surgir o resguardo; mas foi quando mataram Nieti que o resguardo surgiu realmente, que reapareceu e se firmou [Bacajá, 1999]”.

Esse comentário, uma exegese nativa poderosa, nos mostra que os irmãos devem, de fato (e portanto não só Nieti, que foi quem nos remeteu a essa narrativa), ser incorporados ao rol de personagens dúbios e ambíguos – aliás, eles mesmos duplos. Tornados gigantes para matar o Gavião canibal, acabam por ser um incômodo quando a paz (ou a segurança) se restabelece; como se, assassinos ou mercenários, não encontrassem seu lugar em uma sociedade por eles pacificada, a tal ponto que acabam por inaugurar, nela, a guerra e a inimizade³³... Sua transformação, ademais, faz-se também no corpo: com diferenças em detalhes nas diversas versões, eles são exilados do convívio social, criados em outro meio, o aquático (ou submersos n’água, ou deitados em toras que atravessam o rio, ou em uma cabana construída nessas toras³⁴), cujo poder de transformação (Giannini 1991a) já comentamos, e são alimentados com alimentos especiais, em uma versão superlativa da iniciação masculina, quando se fabrica o corpo “duro” e “forte” (*tóx*) do caçador e guerreiro³⁵.

A versão superlativa dessa fabricação de corpos resulta em um produto final também superlativo: os irmãos são gigantes feitos para o combate. No entanto, e exatamente por isso, a convivên-

³² Novamente, surge aqui esse termo, em uma acepção próxima da que comentamos acima e retomaremos na conclusão da tese, e que se refere ao modo mebengokré de fazer as coisas; aqui, ao resguardo do matador, assim como ao conhecimento a ele associado (cf. Cohn 2000: 125-127).

³³ Note-se que na três vezes em que se vêem em guerra – quando vão matar o gavião canibal, quando atacam Nieti, e quando atacam as pessoas da aldeia após saberem de suas intenções de vingança –, os irmãos usam da mesma tática, a espera em um barraco, e anunciam um ao outro a aproximação do inimigo e a necessidade do ataque – por duas vezes, com diálogos que jogam com os mesmos elementos: “meu irmão mais velho/caçula, chama o gavião” (para que eles os ataquem e se canse), e, na estratégia inversa, “meu irmão mais velho/caçula, vamos sair (atacar) antes deles chegarem”. A similaridade entre esses confrontos indica que, apesar da diferença e divergência aparentes à primeira vista, é da mesma coisa que se trata, ou seja, da guerra, e da guerra de vingança.

³⁴ Lukesch (1976: 60) sustenta, a partir do relato que diz que eles cresceram em uma cabana, ser esse o início das reuniões masculinas e da produção de armas de guerra no *ngà*, a casa dos homens, construída no centro da aldeia para os Gorotire e para os Xikrin atuais, mas para os Xikrin externa ao círculo das casas até algumas décadas atrás, quando os homens se reuniam no *atuké*, e da confecção das armas de caça e guerra.

³⁵ Lukesch (1976: 59) oferece uma interpretação semelhante, quando comenta que a força dos irmãos, sempre ressaltada pelos narradores “em contraste com a fraqueza e a mansidão dos outros”, advém de seu crescimento na água. Este é, ademais, um tema jê – cf. Carneiro da Cunha 1986a.

cia com eles pode ser um problema: Outros dentre os seus, sua existência entre eles passa a ser um problema, e não à toa é a esses personagens ambíguos que se associa a fundação da guerra e da inimizade. Se, como diz Onça, foi com o assassinato do Gavião canibal que começou a aparecer o resguardo do matador, foi no entanto com o assassinato de Nieti, que levou ao confronto com todos, que ele se consolidou. Novamente, Outros entre os seus, sua posição é ambígua e insustentável. Resta-lhes deixar à humanidade o legado da guerra e da inimizade – mas também sua positivação, na criação dos meios de fabricação de pessoas³⁶ pelo assassinato em guerra e do inimigo, o resguardo do matador³⁷.

Retomemos: não à toa, também, é no confronto com Nieti que o resguardo que positiva a inimizade surge e se consolida. Por que Nieti é, desde o início, um cativo – Outro e exterior, acaba por revelar suas tendências asociais. Nieti é um canibal, mata e devora as crianças da aldeia – por isso, concluir-se-ia, deve ser extirpado do convívio social. As diversas versões do relato têm em comum apontar muito claramente para o caráter vingativo do assassinato de Nieti, que gera uma vingança coletiva. Há algo, à primeira vista, de desproporcional nisso: a reação a Nieti, que no entanto já havia demonstrado suas tendências canibais, é localizada, e acontece (apenas) quando o *tabdjuo* dos irmãos, nominado e epônimo de um deles, é morto por ele; no entanto, a reação à morte de Nieti é coletiva, e leva ao ataque aos irmãos que, gigantes, matam muitos dos atacantes. A morte do Gavião é vingança direta pela morte da *kwatui* [FZ, MM, FM...] dos irmãos – embora em algumas versões seja ressaltado que o Gavião vinha há muito matando humanos e levando-os para seus filhotes consumirem (e, ao chegarem no ninho, os irmãos encontram pilhas de ossos a seu pé), foi necessária a transformação dos corpos dos irmãos para que a represália ao gavião gigante pudesse acontecer. Nieti também já havia matado várias crianças, mas sua sentença de morte foi proferida quando mata o *tabdjuo* (ZS) dos irmãos, nominado de um deles³⁸. A vingança que os irmãos empreendem à morte (e devoração) da *kwatui* parece ganhar um valor e reconhecimento coletivo, enquanto a vingança de a morte do nominado de um deles, embora a última vítima de uma série de assassinatos de crianças canibalizadas, tem o efeito contrário, e leva a uma reação coletiva aos vingadores. Em um episódio, os irmãos salvam e libertam a humanidade de um calvário; no outro, que em

³⁶ Os irmãos legaram à humanidade outro meio de produção ritual de pessoas: quando matam o Gavião canibal, criam, no gesto de por uma pena na cabeça e cantar a morte do gavião e com as penas sopradas, a diversidade de pássaros, a plumária e a transformação ritual em pássaros, tema a que voltaremos adiante, no capítulo 2; a esse respeito, veja-se Giannini (1991) e Turner (1995).

³⁷ Na mesma lógica, outra versão do relato associa aos irmãos o início do choro tipicamente “duro” e “forte” dos Mebengokré, proferido pela primeira vez pelos irmãos quando souberam do assassinato do sobrinho por Nieti (Cf. Lukesch 1976: 60). Várias versões, ademais, falam do choro da mãe do menino assassinado, quando leva seus adornos para contar aos irmãos do destino de seu filho, os quais partem para recuperar o corpo do sobrinho para o enterro, e o trazem, após matarem Nieti, já assado. Aqui, o choro é o da irmã, recebendo seu irmão em um retorno depois de um tempo na floresta, para onde levou a família em fuga da fúria dos gigantes, tematizando assim a “recepção lacrimosa”.

³⁸ Para reforçar o argumento, arrolemos o comentário de Turner (1966: 120, 123) de que o amigo formal da mãe é a única figura com a qual se ameaça uma medida disciplinar às crianças, e que é a exata posição relativa de Nieti e do menino vingado (e que, como ressaltamos, não é o único a ser devorado, mas o único a ser vingado, tornando-se não o primeiro, mas o último de uma série).

tantos aspectos parece equivalente – reação a um modo de devoração asocial e que põe os seus em risco – a reação é negativa e coletiva³⁹.

Nieti parece, portanto, representar, embora de outro modo, a mesma ambigüidade que Topy representava. Outro jamais tornado Um⁴⁰, é no entanto suficientemente Mesmo para gerar a vingança coletiva (ou seja, tem quem o vingue), e faz-se a guerra contra os irmãos, que, gigantes, matam muito de seus atacantes, quando a figura do inimigo e o resguardo do matador se fazem plenamente, se consolidam – mas, como já ressaltado, quando se criam as condições de torná-los produtivos e meios de fabricação de pessoas⁴¹. Um dado sobressai nessa narrativa, e tem-se construído como um diferencial: a situação de Nieti na aldeia. Cativo, ele é adotado, e a reação da aldeia como um todo parece demonstrar sua inserção plena em uma rede de relações. Seus algozes são, o relato deixa claro, seus amigos formais⁴²; no entanto, Nieti, que no início é chamado de *kuben kra*, filho de estrangeiro, ou mais precisamente *kubentire kra* (em que *-tire* é um aumentativo, e fala portanto de estrangeiros descritos como grandes, e neste caso, explicam-me, filho de canibais), mesmo revelando-se ele mesmo um canibal (e portanto um Outro irreduzível), revela-se um Eu também irreduzível, e que deve ser vingado, embora a empreitada seja arriscada.

Note-se que não é pela morte de Nieti que o resguardo se consolida – não é pelo assassinato, ambíguo, de alguém que está ao mesmo tempo nas posições de Outro e Mesmo, e que portanto faz

³⁹ Assim, essa narrativa parece reforçar a sugestão de Giannini (1991: 122), de que “se pensarmos nos dois mitos [o dos irmãos e de Nieti], descobrimos que os artefatos plumários [criados, como vimos, na primeira parte do relato, quando da morte do gavião canibal] marcam um momento em que os homens ficam mais perto de sua origem, o céu, distanciando-se do mundo subterrâneo, domínio dos Kuben-kamrik, os canibais”. Se tomarmos também sua constatação de que o canibal aparece, nos mitos, sempre em domínio diferente dos homens, reforçamos a posição dúbia de Nieti: originário de outro lugar – que pode bem ser outro domínio – cativo criado entre os homens, no entanto permanece canibal, transportando consigo características de sua origem, ou trazendo à tona, literalmente, aspectos subterrâneos da socialidade. Nieti é, afinal, um canibal entre os homens.

⁴⁰ O que sua condição de amigo formal dos seus vingadores só ressalta: essa é, como já apontamos, uma relação marcada pelo contraste, pela oposição, e que relaciona pessoas definidas como – por todos os outros critérios – não-parentes. Nesse sentido, a amizade formal que liga Nieti aos demais personagens é uma não-relação. Aqui, novamente, faz-se o contraste entre ações dirigidas para os Outros, legítimas e produtivas, mas que se revelam inadequadas quando realizada entre os seus – como o roubo de materiais e ornamentos de Topy, o assassinato de Outros faz o matador e a guerra produtiva, enquanto aquele que tem alguém com quem se mantém relações sociais do tipo de parentesco deve ser vingado. Nieti está ao mesmo tempo nas duas posições: é Outro, não por sua origem mas por não abandoná-la, porque mantém comportamentos asociais ao invés de adotar os comportamentos mebengokré, e porque, embora esteja ligado a seus contendores, o que os liga é uma não-relação, uma relação que, por definição, está fora do escopo do parentesco.

⁴¹ Sua própria condição de cativo mostra que não é da origem da guerra que trata o relato – já que o cativo é tomado em guerra –, mas da aquisição de meios de torná-la produtiva, e produtora de identidades e pessoas. Voltarei à guerra produtiva no próximo capítulo.

⁴² Várias análises sobre os Jê apontam para o caráter de mediação dos amigos formais em situações de passagem – cf. Vidal 1977, Lopes da Silva 1986, Carneiro da Cunha 1986c, Lea 1986. Cf. Carneiro da Cunha 1978: 49 para uma tabela comparativa das informações disponíveis à época sobre a participação do amigo formal nos preparativos funerários entre os Jê. Vidal (1977: 170) nota que o tratamento do corpo indica se tratar de um rito de passagem, e que a não participação do amigo formal na pintura e a abstenção no uso do urucu “indica que a passagem é de outra natureza: o morto não pode voltar à vida, conseqüentemente, não há necessidade de nenhuma ajuda (amigo formal, urucu) para reintegrá-lo à sociedade dos homens”. Os irmãos, na posição de amigos formais de Nieti, parecem levar essa lógica ao extremo – além de não atuar como mediador no momento máximo de crise, são causadores mesmo de sua morte.

do ato algo entre a vingança em guerra e o assassinato *tout court*; embora tenha sido a morte de Nieti que permitiu ao narrador relatar a ação típica do matador – bater com a borduna, esfacelar o crânio – foi necessária a morte de muitos dos que atacam para vingar o assassinato de Nieti para o resguardo, aquele do matador, de quem (Outros) matam em guerra, naquela guerra desse modo tornada produtiva. A morte de Nieti não é ainda a guerra tornada produtiva, embora já contenha em si seus elementos – e levar à guerra, essa sim tornada plena, e que culmina no resguardo⁴³.

O quarto episódio da “saga” publicada em Vidal (1977: 230) fala da “pacificação” final, quando os irmãos decidem que “chega de brigar” e chamam de volta aqueles que deixaram a aldeia, ofertando comida em grandes coifos que distribuem pelo caminho entre o acampamento e a aldeia. A versão que transcrevi acima é mais ambivalente nesse ponto, mostrando que, embora os irmãos tenham duvidado das intenções do cunhado que retorna para pegar produtos da roça para o filho que engasgou com o espinho, acabam por ofertar massa de mandioca; a paz se faz com as atitudes apaziguadoras das mulheres (“deixa disso”), que numa inversão de gênero ofertam carne de caça aos irmãos⁴⁴, que tinham ofertado ao cunhado massa de mandioca. No entanto, a versão termina falando do desaparecimento de Kukrut-Kakô – talvez porque único modo de resolver seu destino final, já que ele ou tinha que definitivamente conviver pacificamente com todos novamente reunidos, ou voltar a guerrear, e Bep-djoti tenha optado, entre uma escolha e outra, por nenhuma delas, mas pelo desaparecimento sem deixar rastro do personagem, pela ambigüidade...

Como dissemos, a questão com que se viu nosso narrador ao fim da saga é que aquilo que fez com que os irmãos pudessem vingar a morte de sua parente devorada pelo gavião gigante, ou seja, seu corpo agigantado, sua vocação para a guerra⁴⁵, marcada para a produção de armas de guerra, parece torná-los para sempre inadequados ao convívio social pacífico. O final da história conta portanto a retomada da aliança (e do parentesco) entre aqueles que tinham se tornado inimigos e guerreado entre si – mas esse apaziguamento parece ser desafiado pela própria existência (ou permanência) dos irmãos, esses irmãos construídos para a guerra. Nos episódios finais da saga, o cunhado dos irmãos, embora pretendesse permanecer deles distante, é levado, pela mulher, a retornar à aldeia que tinham abandonado, para lá buscar produtos da roça; apesar de uma recepção hostil, acaba por receber o produto da roça já processado, o berarubu da massa de mandioca assada, o que

⁴³ Cf. Verswijver 1992 para exemplos de guerras que irrompem entre co-residentes, pessoas ligadas por parentesco e aliança, e que as divide, tornando-as inimigas: esse é não só um caso de ocorrência estatisticamente comprovada para os Mebengokré, pelo levantamento etnohistórico realizado por esse autor entre os Mekrãgnoti, mas, o que é ainda mais importante, reconhecido por eles. Voltaremos a esse tema da aliança tornada guerra e inimizade (e vice-versa) no capítulo 3.

⁴⁴ De um lado, a inversão de gênero talvez já tivesse acontecido, quando o papel de apaziguadoras é atribuído às mulheres. As viúvas, porém, ofertam carne de pior qualidade, lembrando sua condição – serão viúvas da guerra com os irmãos, em uma atitude dúbia, apaziguadora e desafiante ao mesmo tempo?

⁴⁵ Veja-se aqui o comentário de Bemoti sobre o apaziguamento do ímpeto guerreiro dos irmãos, que nos fala de sua vocação e formação guerreira: “quando pequenos, o pai deles tinha-lhes confeccionado arco e flecha, e assim eles brincavam de brigar todos os dias. Depois de brigar eles faziam o *bitchangri* (resguardo). Já brigaram muito, mataram Okti, Ngêti, índios, agora chega” (Vidal 1977: 230).

leva ao desdobramento final, à reunião dos que tinham se separado. A versão de Bemoti é bem mais clara nesse ponto, e diz que ele é recebido pelos cunhados que anunciam seu desejo de não mais brigar. Com tudo isso, quero apenas apontar que, se a saga dos irmãos traz como tema o resguardo do matador e a produtividade da guerra, ela fala também da possibilidade de reverter a relação de inimizade, e do retorno a uma relação inicial de parentesco. Para os irmãos, isso é dado por uma razão biográfica: eles já estariam cansados de fazer a guerra, “já somos homens grandes, chega” (Vidal 1977: 230), ou são levados a sair de cena. Aqui, estamos diante da importância da guerra na formação da pessoa masculina, do matador, o que, em outro momento, Vidal (1977: 158) relaciona à retirada gradual da vida política e pública com o envelhecimento de um homem. Os irmãos não precisam mais brigar – já são plenamente guerreiros e matadores, já podem se retirar (ou, na opção de Bep-Djoti, desaparecer). Mas, extrapolando suas razões biográficas para a lógica narrativa, não precisam mais brigar, porque com eles a produtividade (e a reversibilidade⁴⁶) da guerra já foi consolidada.

Nestes termos, a trama desse relato pode ser resumida como uma história de quando o poder destruidor da guerra foi tornado produtivo – produzindo pessoas masculinas por excelência, quando o assassinio é processado na produção de matadores, e meio de incorporação de material para a produção de novas identidades⁴⁷. Quando isso finalmente se realiza, as ambigüidades trazidas pelas dubiedades dos personagens podem ser anuladas, o que faz com que os personagens também tenham que (na versão mais radical) desaparecer, ou ter seu perigo anulado por um abrandamento intencional de seus atos. Por isso o quarto episódio da narrativa de Bemoti (Vidal 1977: 229-230), por isso o desaparecimento misterioso de Kukrut-kakô no relato de Bep-djoti. Porque o confronto com essas personagens que estão entre o Eu e o Outro fundou a guerra, sim, mas em seu aspecto positivo, a figura do matador e a produção de pessoas, realizável quando a guerra é (como acontecia, aliás, também com Topy) direcionada àqueles Outros indubitáveis, não-ambíguos.

Outro desses personagens que encarnam modos de passagem entre Um e Outro é também um cativo de guerra, que, em uma inversão de Nieti – o qual, em sua predileção pela devoração canibal, está aquém da cultura –, traz importantes acréscimos rituais – revelando-se em uma posição “mais social”, ou além da cultura – mas, em ressonância com Nieti, incapaz de tornar-se verdadeiramente um Mesmo. Bep-Djoti enfatiza, como várias versões conhecidas desse mito ressaltam, que, dentre outros, este cativo trouxe o canto ritual de bater timbó, importante fase da iniciação masculina, o qual ele ensina a seus raptos.

⁴⁶ Nos próximos capítulos, a relação entre guerra e troca, inimizade e aliança será desenvolvida, quando apontaremos a importância da alternância e da reversibilidade da relação.

⁴⁷ A análise de Gordon (2003: 165-173), embora remeta a outras referências e tenha por inspiração outros questionamentos, concorda, parece-me, com a minha neste ponto, o da produtividade da guerra. Este autor interpreta esse mito como o da “origem da bravura”, quando os Mebengokré passam da posição de presa à de predador, ou de objetos da ação de outrem a sujeitos, o que inaugura o “processo de aquisição de *outras* capacidades diferenciais, oriundas de outros seres, objetivadas em outros signos”.

É a história do Filho do Morcego, ou do Menino-Morcego. Quando os Mebengokré fazem guerra aos Kuben-ngêp, os Homens-Morcegos, matam a todos, menos a um menino, que trazem de volta à aldeia. Lá, ele ensina a seus raptos uma série de cantos e danças de seu povo, mas acaba por morrer, por ser incapaz de viver entre eles.

O MENINO-MORCEGO (KUBEN-NGÊP KRA)

Narrado por Bep-Djoti em 2003,
resumido para a versão em português

Os Mebengokré montaram um acampamento na beira da grotta. Todo dia, banhavam-se no rio, mas bebiam água de uma cacimba que fizeram, que tamparam. Os Homens-Morcego (Kuben-ngêp), porém, destampavam as cacimbas e bebiam da água; tampavam-nas novamente e partiam, indo para o mato e alojando-se no oco de um tronco. Alguém, desconfiando, escondeu-se para ver o que se passava e quando, antes da alvorada, viu o Kuben-ngêp beber água e partir, seguiu-o para ver onde moravam. Viu que moravam no oco da árvore, e voltou para contar para os outros. Disse-lhes que eram antropomorfos, mas ao mesmo tempo diferentes. Partiram no dia seguinte, tampando as saídas e tocando fogo no tronco. Partiram, mas antes pegaram um menino (*bokti*) que criaram entre eles. Esse cativo lhes ensinou a canção entoada quando batem tímbo (*ngô kadjy metoro*).

Nem todas as versões conhecidas desse mito associam o Menino Morcego, a introdução de uma música ritual, o cativo e a guerra. Na versão recolhida por Lukesch entre os Gorotire (1976: 227-229), os meninos buscam a companhia dos Mebengokré por iniciativa própria – o primeiro entra na aldeia, e só então é feito cativo; retornando aos seus, conta à mãe que vai ficar com os Mebengokré, e volta acompanhado de outro menino, que só se lamenta não ter se despedido de seu tio. Quando retorna aos seus e a mãe lhe pergunta o que fizera esse tempo todo “entre os homens”, responde-lhe que ensinou-lhes suas “festas e danças”. No entanto, os homens lhes mentem, dizendo não haver perigo na exposição ao sol, e, acreditando-lhes e saindo ao sol, o primeiro menino morre, enquanto o outro, lembrando de seu tio, corre à aldeia de origem, uma casa de pedra, e se salva⁴⁸. No fim, há ainda um novo encontro, e os homens vão conhecer a casa deles, que, “na

⁴⁸ Há nessa versão várias semelhanças pontuais e cruzamentos com os relatos de que temos tratado até aqui. Novamente, temos um par de cativos com destinos diferentes; um morre dentre aqueles de quem nunca se assemelhará, outro sobrevive ao deixar para trás a convivência e a co-residência com esses seus Outros, e voltar ao convívio daqueles a quem se assemelha. Ambos mantêm irredutível a Diferença, o que traça seu destino. Novamente também, a identificação de um menino com seu *ngét*: o único que se salva é o que não se desliga da aldeia de origem, não tendo se despedido do *ngét*, e que, lembrando-lhe, retorna e se salva.

verdade, é uma casa bonita”, de pedras. A versão recolhida por Banner, também entre os Gorotire (*apud* Wilbert 1978: 329), fala da recepção dos morcegos a seu visitante humano. Sentindo cócegas ao toque dos morcegos que lhes dão as boas vindas, o visitante ri. Voltando aos seus, conta-lhes esse episódio, e eles decidem, por retaliação, fazer a guerra aos morcegos – porque, como afirma Lévi-Strauss (2004: 161), a risada é indigna dos homens, apropriada apenas a mulheres e crianças; e, detentores de bens culturais, provocam em seu visitante um riso “natural”, invertendo assim o valor “social” de homens e morcegos. Trata portanto da guerra, mas não da aquisição de conhecimentos rituais, ou, ao contrário, fala de uma guerra motivada pela indução a um comportamento asocial em um homem adulto.

Nas versões contadas no Bacajá, e naquela publicada por Vidal (1977: 254), recolhida entre os Xikrin do Cateté, e a versão transcrita por Lea (1986: 296-297), contada pelos Metùktire, dá-se a associação entre guerra, cativo e aprendizado ritual. No entanto, de um modo ou de outro, a incapacidade de viver entre os humanos é marcada sempre, e às vezes de modo letal. Ou induzindo a um comportamento asocial – por uma recepção inadequada que leva ao riso do visitante, um homem adulto, que não deve rir à toa –, ou simplesmente revelando um modo diverso de dormir (que não tem grandes conseqüências no relato de Bemoti [Vidal 1977: 254], parecendo mais um comentário, mas pode levar à morte por falta de sono, mesmo quando se buscam soluções técnicas para que eles possam dormir pendurados na aldeia), ou acabando por morrer por ser incapaz de resistir à luz do sol (e, portanto, incapaz de um convívio social⁴⁹).

Os meninos-morcego são portanto Outros que não podem nunca ser plenamente Eu. Trazidos em guerra, nas versões xikrin, eles são fonte de enriquecimento ritual – ensinam um importante canto ritual, fundamental na formação de novas pessoas, porque parte importante da iniciação masculina⁵⁰ – e portanto seres marcadamente sociais; no entanto, revelam-se pouco sociais, inadequados ao convívio social. Mais uma vez, trazem em si a ambigüidade, a transição entre o Outro e o Mesmo, não ocupando plenamente nenhuma das posições. No entanto, esses personagens nos são valiosos não por serem os primeiros, os únicos, ou mesmo exemplares do rapto, mas porque são mais um modo de elaborar uma reflexão sobre como o Outro pode ser irredutível e produtivo.

⁴⁹ O texto publicado em Lukesch (1976: 228) apresenta esse motivo com uma dramaticidade impressionante: “no entanto, os meninos-morcego continuavam com medo do dia e da luz do Sol e deixavam a choça somente à noite, quando rumavam algures. Isso porque os homens-morcego só saem à noite, durante o dia dormem. No entanto, os índios estavam acostumados a sair de dia, debaixo da claridade quente do Sol, que teria sido fatal para os homens-morcego. Os indígenas, então, inventaram uma mentira, e falaram aos meninos-morcegos: ‘a luz quente, brilhante do Sol não mata ninguém, é fraca e inofensiva’”. Foi então que os meninos se arriscaram a sair ao sol, e o primeiro morreu, enquanto o segundo se salvou correndo de volta aos seus. A maldade e a motivação da mentira dos homens fica inexplicada – mas talvez seja possível entendê-la como uma reação a essa ambigüidade dos meninos, que ensinam cantos (e portanto têm um capital social) mas são incapazes de conviver socialmente (se recolhem de dia, quando os índios estão acostumados a sair), carregando portanto um déficit social.

⁵⁰ Sobre os rituais de iniciação masculina, ver Vidal 1977 e Cohn 2000. Lévi-Strauss (2004 [1964]: 150-151) já tinha apontado para a posição de detentores de bens culturais dos meninos-morcegos nos mitos jê: “embora sua conotação seja indubitavelmente sinistra, os morcegos sempre aparecem como donos de bens culturais, como o jaguar em outros mitos jê”.

O mote da filiação e do rapto está em vários desses relatos, e abrange inclusive o desaninhador de pássaros, em que as várias versões concordam em um ponto: o Jaguar traz o menino para ser criado como um filho (em uma versão ouvida por Métraux entre os Gorotire [*apud* Wilbert 1978: 177-180], diz à mulher: “eu não tenho companhia, vou criar esse menino, ele vai ser meu companheiro na caça”), mas o menino é mal recebido pela mulher, que lhe recusa carne, ou carne de boa qualidade (como bem notou Lévi-Strauss [2004: 104], aparece como a má ou a não-nutriz; na versão que citamos acima, publicada por Métraux, Jaguar diz à mulher que para o menino se tornar um bom companheiro de caça, e porque ele está muito magro, deve comer muita carne de caça, enquanto, na nossa versão, transcrita abaixo, a mulher do Jaguar recusa a criança “faminta” que o marido traz).

A reação da mulher é sempre a mesma: recusa o filho de um outro, ou, como traduziu Maradona para o português, “que filho de alguém é esse que você traz?”. A dificuldade lingüística não é de se subestimar: enquanto, por exemplo, Nieti é *kuben kra*, e os cativos são assim chamados, filho de Kuben, filho de estrangeiro, ou seja, estrangeiro (trazido em guerra para ser adotado, cativo como, de certo modo, o desaninhador), como o menino-morcego, filho dos Homens-Morcego, *Kuben-ngép kra*. A mulher do Jaguar, porém, refere-se ao menino trazido por seu marido para ser criado como “*me’õ kra*”, traduzível por filho de alguém, de outro, mas também, como o faz Lukesch (1976: 181), como “filho de homem”, de humano.

O FOGO DA ONÇA

narrado por Bep-Djoti;

transcrita e traduzida com Maradona em 1999

“Antigamente, estávamos todos juntos. Não tinha briga, não tinha confusão. Nós retalhávamos a carne ao sol, a carne era colocada no sol e quando estava seca nós a comíamos. Nossos antepassados comiam orelha de pau. Na lenha podre, pegavam vermes e comiam. As pessoas comiam orelha de pau e vermes. Foi quando alguém acompanhou o cunhado para pegar filhote de arara, e jogou uma pedra que bateu em sua mão, e ele tirou a escada. Perguntou “cadê?”, e a resposta foi “só tem ovo”, e ele disse “eu estou ouvindo arara cantando, como teria só ovo?”, e a resposta foi de novo “só ovo”, ao que ele disse “então, joga para eu ver”; jogou e bateu na mão dele. Por isso tirou a escada e foi embora.

O cunhado ficou lá em cima. Ficou na pedra. Bebia urina, comia fezes. Comia as fezes, quando a onça passou carregando um porcão. O menino debruçou-se para olhar para baixo e a onça viu a sombra, tentou pegá-la. Em sua mão não tinha nada. Tentou de novo e de novo não tinha nada, quando olhou para cima e viu o menino. Olhou para cima e o viu. Falou: “[Itadjwy-re-õ], o que foi?”, ao que o menino respondeu: “vimos pegar arara, vim pegar o

filhote de arara e eu joguei uma pedra redonda na mão dele que me tirou a escada. Fiquei preso aqui em cima”. Então ela disse: “para onde jogou?”, o menino mostrou, ela buscou e fez de novo a escada. Então: “me joga uma arara para comer”. Jogou e ela comeu. Então começou a descer, mas gritou e subiu correndo. A onça carregava o porcão e disse, “venha, desça e sente em meu lombo, nós vamos comer alguma coisa”.

A esposa dele estava fiando algodão. Ela olhou e disse: “hum.... por que você traz essa criança faminta, por que você traz o filho de alguém [*me’ô be kra*]?” Ele disse: “tira o berarubu do forno para seu filho comer; eu trouxe nosso filho. Ele vai comigo caçar, e por isso eu trouxe nosso filho”. Pegou o menino e disse: “traz um pedaço da anta para ele comer”. No outro dia tirou mais um pedaço para ele comer. Então disse “olha, fica com ele, vou sair para caçar de novo”. E foi para o mato. A mulher dele continuou fiando o algodão, e o menino disse: “mãe, pega o berarubu para eu comer alguma coisa”. Ela disse: “espera, deixa o seu pai chegar”. Não deixou, e saiu. O menino estava fazendo um buraco no forno para pegar a carne quando “ah, ah”, gritou e saiu correndo. Então foi atrás do pai e subiu em um pau. A onça tinha matado um bicho, e trazia um pedaço. Vinha pelo caminho e o menino estava no pau. “Ora, por que você está aí em cima?”, e ele disse “a mãe não me deixou pegar carne”. “venha, desça”. Desceu, e foi com ele. Perguntou à mulher; “por que você não deixa teu filho comer da carne que eu caciei?”, e ela disse “ele mente, ele é que fugiu”.

No dia seguinte, fez um arco, encordou e emplumou flecha, guardou as flechas em um estojo, levou para a beira do rio. E falou: “se sua mãe não te deixar pegar carne do forno novamente, você a mata. Se você a matar, nós nos separaremos”. Ela continuava fiando o algodão, e quando ele ficou com fome disse: “mãe, estou com fome, quero comer carne”. Ela disse “espera um pouco, deixe seu pai chegar”. Então o menino tentou pegar a carne, ela levantou o corpo para bater nele e ele *totxaka-ne!*, atirou nela. Matou. A onça chegou de volta, e perguntou “e então”, e o menino disse: “eu a matei”. A onça disse “bom, então vá logo”. Reuniu carne assada, e a onça disse: “vá, vamos embora, eu te mostro o caminho”. Mostrou o caminho, e disse “vai, nós vamos nos separar”. Mostrou o caminho, e pegou outro rumo.

Foi indo, e chegou sem ninguém perceber. Quando viram, choraram muito. Então ele pegou o fogo que trouxe, e foi acendendo em todas as casas. Resolveram então ir pegar o fogo da onça, e começaram a comer gordura de carne assada – e ela, em troca, passou a matar os homens.

Foi assim que se trouxe o fogo e se passou a comer assado. Antigamente não tinham fogo. Assim trouxeram o fogo da onça e se passou a comer comida assada”.

Turner (1980, s/d) debruçou-se sobre o mito do desaninhador de pássaros kayapó, oferecendo uma interpretação bastante peculiar, e bastante rica. Ele sugere que a relação entre o Jaguar e o

menino, de filiação, “é a relação central de todo o mito” (Turner 1980: 95), e que deve ser entendida pelo valor que adquire a relação pai/filho (F/S) na sociedade Kayapó. No entanto, e diferentemente do exercício que se elabora aqui, sua análise é pautada pela analogia que faz com o desenvolvimento do ciclo doméstico – e todos os eventos da trama são analisados a partir das relações sociais que os pautam e de seu lugar nesse ciclo⁵¹. Tratar-se-ia no mito da passagem do desaninhador da casa natal à casa dos homens, em que se revelará homem feito e poderá enfim passar à casa dos afins, socializando a si mesmo e à sociedade.

Turner argumenta que a conjugação dos dois cunhados em uma ação comum só seria possível se um fosse uma criança, em que a meninice do desaninhador leva à convivência doméstica dos dois. Nesse sentido, estaria em jogo a transsição e a saída da casa natal, já efetivada por um dos cunhados (ZH), ainda não efetivada pelo desaninhador, neste caso WB. Os filhotes de arara são cruciais, para essa análise, como signos do início da transformação do menino: argumenta o autor que é sua identificação com os filhotes que o leva à recusa de lançá-los ao cunhado (ZH), já que o ato deste de aprisioná-los e levá-los à casa replicaria a situação do menino, ou seja, aprisioná-los na casa significaria, do ponto de vista do menino, congelar sua meninice. Mas é a diferença de tratamento dos filhotes pelo Jaguar, que os devora “selvagemente”, rompe essa identificação, e, frente ao que oferece ao menino (que revela-se a condição de sua passagem à idade adulta, os atributos do caçador) lhe dá coragem a descer do ninho e acompanhá-lo à sua casa. Chegando lá, a recepção hostil da mulher do Jaguar pauta a inversão das relações – aquelas que se dão na floresta ganham o valor de social, enquanto a recusa da carne na casa torna as relações asociais, marcando-se, argumenta Turner, a diluição em relação à casa humana que o menino deixou para trás. A partir daí, o menino está pronto a fazer o caminho de retorno – recebendo o arco e a flecha, recebe os atributos do caçador, de homem formado, e retorna socializado. Para Turner, é da socialização do herói e da sociedade de que trata o mito. As passagens do herói equivaleriam às da sociedade, e, se ele volta socializado, ela adquire os meios de produção de relações que são um “modelo de reprodução social”⁵².

Essa análise de Turner é bastante reveladora; no entanto, embora reforce um ou outro ponto de minha argumentação, difere do que gostaria de apontar aqui, que é o valor das relações sociais tematizadas nos relatos que temos discutido. Dentre elas, a filiação parece ser um mote rico a encarar, já que ela pauta o destino dos personagens, mas principalmente sua condição. Vimos que os Filhos da Cobra são Outros, os Outros mais absolutos de que temos tratado aqui, e que desde então

⁵¹ Essa análise do mito deve ser referida a seus fundamentos, o modelo criado por Turner (1979a) para explicar os Kayapó, para o qual a importância do modelo de desenvolvimento do ciclo doméstico foi apontada por diversos autores; cf. Gordon 1996.

⁵² Note-se aqui que é a economia política da produção de pessoas a base de sua discussão (cf. Turner 1979a), assim como é em relação a essas análises que ele argumentará, alguns anos depois (Turner 1988a,b), que o mito de origem dos brancos – o de Wagmekaprã, que comentamos acima, e o de Aukê, a partir da análise de Da Matta (1970) que o define como um anti-mito – é uma inversão do desaninhador, tratando da perda da capacidade de reprodução social.

são mantidos distantes⁵³ ou guerreados, enquanto o Filho dos Homens-Morcegos (Kuben-ngêp) é um Outro que ao trazer conhecimentos rituais que enriquece o Mesmo, mas nunca a ele se incorpora: cativo, acaba, em diversas versões, por morrer, mais ou menos tragicamente, ao não se adaptar às novas condições de vida. Jamais deixando de ser Outro, portanto, e revelando-se incapaz de se reduzir ao Mesmo. Nieti, em compensação, é o menino, também cativo, que se revela, ao crescer, Outro irreduzível – porém, em vez de meio de incorporar riquezas rituais, engendra comportamentos sociais e disruptivos – em uma imagem dramática, literalmente consumindo pessoas – e por isso deve ser definitivamente neutralizado, o que toma a forma de um assassinio; porém, esta solução revela-se ambivalente, porque ele é vingado pela aldeia, o que sugere que sua incorporação às relações sociais tenha se consolidado.

No caso do desaninhador, o menino sai da aldeia para ser incorporado aos Outros como filho, em uma filiação ambivalente, e volta modificado – mas, ao invés de em direção a um Diferente, como que em adição de identidade, ou uma diferença que socializa, que “empresta” aos seus, e com isso modifica a todos, e não apenas a si. Retornando portanto Outro, difunde sua alteração, e se incorpora a um coletivo que também modifica – anulando então a ambivalência que poderia trazer sua condição. Portanto, a análise de Turner é interessante por demonstrar a analogia entre as modificações sofridas pelo menino e pela sociedade – ao se socializar, ele socializa a sociedade.

Mas, retomando Lévi-Strauss (2004), devemos lembrar que o que está em jogo nas versões jê do desaninhador de pássaros é a fundação de um estado de cultura, ou a passagem de Cultura e Natureza. A aquisição do fogo de cozinha marca o pólo social pelo cozido, relegando o cru e o podre à Natureza; portanto, é a constituição de uma condição social de que se trata – e não as distinções “infra-sociais”, ou a introdução das diferenças no seio dessa sociedade, de que outros relatos tratarão. Nosso menino, e sua filiação dúbia no seio da natureza, funda o social; os demais personagens das tramas que aqui discutimos estão inseridos nesse social em condições diversas, revelando-se mais ou menos sociais, ou revelando a constituição, para permanecermos com as expressões de Lévi-Strauss, de descontinuidades no social.

Nesses relatos do segundo tipo, portanto, está em jogo mais do que a introdução do descontínuo – está em jogo a coexistência no mesmo personagem daquilo que foi separado, do que é descontínuo. Nossos personagens são sempre uma versão do trânsito entre Eu e Outro, entre as duas condições, revelando que sua coexistência no Mesmo é impossível. Assim, o Outro deve ser anulado, ou incorporado ao Mesmo, tornando-se parte do Eu. As dificuldades ou as impossibilidades de fazê-lo é o que movem as narrativas, oferecendo-lhes o mote e o combustível.

⁵³ Diz o relato em Vidal (1977: 243): “os índios queriam se juntar e voltar à aldeia para brigar. O marido disse: ‘não vai brigar não, que tem muitos’. Assim foram ao meu de novo. Depois brocaram roça nova”. Enfim, a aldeia esvaziada, palco da geração asocial, é definitivamente abandonada, e deixada para aqueles que a tomaram, enquanto a socialidade se repõe em outro lugar, no lugar que (vide discussão acima) já tinha sido alocado pelo mito à socialidade, a floresta da excursão coletiva.

No entanto, esses curto-circuitos fundam, em outro nível, o social – ou sua condição de realização e enriquecimento contínuo. Afinal, é de descontínuos que se faz uma socialidade mebengokré. Como vimos, a guerra e o resguardo do matador fundam-se no confronto entre personagens que se constroem na condição intermediária entre o Mesmo e o Outro, e acabam por permitir que os Mebengokré dêem continuidade aos feitos do desaninhador, re-fundando o social continuamente. A guerra é meio de incorporação de bens e cativos (que trazem os bens intangíveis, como cantos e rituais); o resguardo do matador é meio de produção de pessoas. Se essa condição intermediária revela-se insustentável, revela-se também produtiva – produzindo as diferenças que fundam um modo “canibal” de produção social, das diferenças e do descontínuo que produz novas pessoas (identidades sociais) e coletividades. Lembremos que Topy serviu, quando tomado como personagem em uma trama formulada por Bemoti, no Cateté dos anos 1970, e por Onça, no Bacajá da passagem do milênio, alternativamente de meio de produção de diferenças entre pessoas ou de diferenças entre coletividades – em ambos os casos, tornando as diferenças também meio de relações. Se com os Filhos da Cobra se briga (ou, em algumas versões, nem se briga), com os *Kubenkrâkêx* em que se transfiguraram os que seguiram Topy se briga e se trata por parente; assim como o novo colar incorporado não transforma aquele que detém o direito de uso em Outro, mas adiciona identidade, enriquece (simbolicamente, culturalmente, mais do que materialmente) o Mesmo⁵⁴.

Aqui, finalizando nosso percurso pelas narrativas que aprendi no Bacajá, encontramos um personagem que realiza um curto-circuito em toda essa cadeia lógica. Trata-se de Merere, ou o filho de Ngrei-nibeti. Merere é aquele que realiza a pacificação (*aben krono*) dos Mebengokré⁵⁵. Ele é filho de uma Mebengokré que é construída, ao longo da narrativa, como uma mediadora por excelência entre os Mebengokré e seus Outros – já havia ido morar com os Ngô-rere, importante fonte de ferramentas e miçangas, e passa a viver entre os Kuben, com quem tem um filho. Mebengokré, faz a mediação com os Kuben realizando a aliança.

A narrativa, de grande riqueza e que aparece resumida abaixo, introduz a mediação de Ngrei-Nibeti e o resultado da aliança, o próprio Merere, a partir de uma cadeia etiológica: eles vêm adicionar a uma cadeia de aquisições, que vão do fogo de cozinha aos cultivares e às ferramentas para sua produção.

⁵⁴ Não custa lembrar que esse tipo de mecanismo tem sido tratado pelas análises contemporâneas dos Jê; cf. especialmente Verswijver (1992) e Gordon (2001, 2003). Dele trataremos também ao longo da tese, especialmente no capítulo 2.

⁵⁵ A pacificação, e os diversos usos desse termo *kron*, serão tratados no capítulo 3. Aqui, comentamos a personagem de Merere, também dito “Sico Merere”, e sua atuação como pacificador. Ressalte-se que essa é a pronúncia mebengokré para Chico Meireles, o Francisco Meirelles, funcionário do SPI que atuou na pacificação de diversos grupos kayapó (cf. Carlos Augusto da Rocha Freire 2002, para uma análise da atuação de Meireles nas pacificações dos Xavante e dos Kayapó). Mantenho essa grafia, sob o risco de parecer querer ridicularizá-los (o que, nem é necessário dizer, não é o caso), para deixar claro que não tratamos aqui desse personagem como um personagem histórico – sua veracidade não está em sua existência “real” e no tempo, mas é dada pelo próprio relato e pela sua construção como personagem. Ou seja, Merere não é uma pronúncia incorreta de Meireles, é o nome de um personagem mítico.

NGREI-NIBETI

narrado por Onça, em 2004,

traduzido por mim a partir de registro em fita

“O que eu vou te contar, Clarice, é que nossos antepassados derrubavam o mato para fazer roça com a mão. Não tinha machado, eles arrancavam as árvores com a mão. [...] Nossos antepassados, que comiam *pin amak*, banana brava, a carne assada ao sol, não tinham machado, facão para abrir roças. É, Clarice, só comiam isso, não tinham nada, foi só recentemente que apareceu [*amerin*] o facão, o machado... conheceram, e começaram a procurar e buscar o facão, e começaram a roubar o facão dos Kuben, machado, abrir as roças. Nhok-pokti também, que desceu do céu, foi quem nos deu as sementes de banana, abóbora, mamão, todas as coisas, que trouxe do céu. Antes só se comia *pin amak*, banana brava, mas Nhok-pokti nos trouxe a banana, e nunca mais se comeu *pin amak*, *akerani*, e passou a se plantar banana. E com o machado e o facão, que roubaram dos Kuben, abriram roças.

Logo conversaram, e começaram a trocar [*amin kum kabene kam arym aben mo o panh o dja*] – trocavam machado e facão, e miçanga, faca, por pena de arara, penugens, penas, cera, todas as coisas. Agora os antepassados tinham muitas coisas, roubavam todas as coisas, e faziam muitas coisas.

Nossos antepassados, que matavam a caça com lanças e bordunas, as lanças é que eram armas de caça, recentemente, *me aben kron*, *puka ã aben kron*, [foram pacificados, pela terra, para a terra...], passaram a se chamar parentes [*aben bê kin*, *aben o panh*, *aben o bikwa*], e trocavam com os Ngô-rere penas de arara, de papagaio, facões, facas, machados, todas as coisas [*moja kumi aben o panh o dja*].

Então, minha avó, irmã de meu pai, que se chamava Ngrei-Nibeti, já era *keurere*, quando ficou com os Ngô-rere [*Ngôre kum kumê*]. Deu arara a eles, e ficou com eles por muito tempo [*me ari o ba...*], aprendeu o *kukradjà* deles [*me kukradjà omunh o ba...*], fez o bô, dançou muito na terra deles, observou e aprendeu cuidadosamente o *kukradjà* [*prin-ne kukradjà munh o ba...*]. Ficou com eles, fez o bô com eles às noites em suas aldeias, em *Pukati ã* [areia, praia, também nome de uma localidade, antiga aldeia], conheceu bem o *kukradjà*. Ficou com eles, até que houve um desentendimento [*kum me kinh két-ne*], voltou para nós, e começaram a brigar, [...], e *aben mo irê*, e já não se encontravam mais [*arym me omunh két-ne*], se separaram [*aben kanga*], e começaram a se chamar inimigos [*aben o kuredjny*]. Não se viram mais, e no escuro da noite matavam-se e roubavam facões e *nekrex*. Acabou, não se viu mais os Ngô-rere. Só se guerreava com eles, os perseguiu, e o passado de trocas foi esquecido [*arym kute aben mã, atoitsã aben mã o panh o kuê arym o akno*]. Apenas se matavam, guerreavam.

Minha *kwatui* Ngrei-Nibeti seguiu com meus antepassados, e foram seguindo adiante, até chegar nas terras que seriam Brasília, que era de Mebengokré. Era de Mebengokré, e os

Kuben vieram de cá e de lá, de cá e de lá. Ngrei-Nibeti ficou em Brasília, ficou com o Kuben, onde teve um filho, Merere. Contou tudo a Merere, e Merere nos contou, nos contou todas as coisas. E ele falou para não matar, falou ao Kuben para não matar os Mebengokré, falou aos Mebengokré para não matar. Onde chegava falava para não matar. Foi por todas as aldeias, falando para não matar. Aprendeu com a mãe. Os Kuben iam por todos os lados, e chegavam nas aldeias e não matavam... os que são Kayapó [*me bê kayapó*] não matavam.

Nós, daqui, esse é o lugar de nascimento de Ngrei-Nibeti. Somos Kayapó. *Me bê Kayapó*.

Merere sabia das coisas. Os Kuben que vieram para cá e se aproximaram da gente não nos guerreavam, e as pessoas se davam bem. Mas os Mebengokré começaram a matar os Kuben. Os meus pais, meus avós matavam os Kuben. Antes, os Mebengokré matavam os Kuben para pegar facão, machado... Merere falou com os Mebengokré para não mais matá-los, e eles, em troca, não mais mataram os Mebengokré. Acabou. Estavam *kerono*. E começaram a se chamar *bikwa*. Começaram a conversar, em vez de brigar. Os Kuben, com o Merere, começaram a trazer facões, machados, miçanga, e a trocar por pena de arara; *aben keron*.

2ª parte: agora, os jovens são preguiçosos, fracos. Só querem saber de dinheiro, usam ferramentas para trabalhar, não trabalham de sábado e domingo... Antes, os antepassados eram fortes, arrancavam as árvores usando só a mão, trabalhavam o dia todo, todo dia. Antes, faziam machado de pedra. Antes, tinham apenas uma faquinha, tomada dos Kuben, que usaram até gastar o fio. Antes, comiam só *pin amak*. Até Nhok-pokti trazer do céu as sementes a serem plantadas. Isso meus antepassados, minhas avós me contaram.

Moravam em aldeias enormes, até o milho. Passaram a fazer roça, e abandonaram o *pin amak*, essas coisas todas. E começaram a comer o milho. O milho que o rato [*amiu*] ensinou a comer. E derrubaram o pé de milho, e dispersaram, começaram a guerrear. Lá no *kerax*, na raiz. Ainda tem Mebengokré por lá.

Minha *Kwatui*, minha avó verdadeira [não classificatória], meu *Ngét*, sabiam tudo, todo o *kukradjã*, e me contaram. Sabiam de todo o *Kukradjã* do *Kuben Kryte*. Antes, os Kuben não chamavam os Mebengokré de inimigo. Os Kuben vinham, ficavam, e iam embora novamente. Chamavam-se de parente [*aben o ibikwa*]. Até que derrubaram o pé de milho – e começaram a se matar. E começaram a se chamar inimigos. Antes se reuniam, andavam juntos, e depois passaram a se chamar de inimigos, a ser inimigos”.

Merere aparece, nesta narrativa, como alguém que é Um e Outro ao mesmo tempo; pela primeira vez, um personagem parece conseguir conciliar os dois modos de existência em uma conjunção harmônica em si mesmo. Sendo Kuben, ele aprende com sua mãe que os Mebengokré são seus parentes – e vai difundir esse conhecimento, ensinando aos Mebengokré que eles são parentes entre si. Assim, reverte todas as disjunções que estabeleceram as discontinuidades sociais, anula as

diferenças. Ele só pode fazê-lo, e é isso que Onça nos diz, porque anulou, ele mesmo, aquela dubiedade irreduzível, aquela condição que tantas vezes se revelou insustentável, de conjunção em si do Um e do Outro.

Anulando as diferenças e a guerra, produz a paz. Porém, anula também aquela dubiedade que, insustentável em si, revelara-se produtiva – anula o principal meio de produção de pessoas e coletividades, da produção contínua das identidades e das diferenças. O Filho de Ngrei-Nibeti traz então uma reposição do dilema: afinal, como se relacionar com os Kuben, e como manter a capacidade produtiva do sistema?

Voltando-se em si mesmo, o relato retoma a produção da descontinuidade e da inimizade, aqui relativa à dispersão após a derrubada do pé de milho⁵⁶. Porque o dilema com que lida o narrador é saber que a diferença é necessária, mas ter que pensá-la em outra chave que não a da inimizade e da guerra. Porque o problema está diagnosticado: hoje, os jovens são preguiçosos, e não são fortes (*tôx*) como seus antepassados, formados e produzidos em guerra. Trata-se de uma reflexão sobre um real paradoxo contemporâneo: a paz é um valor, um legado de Ngrei-nibeti; mas é paralisante, e forma homens fracos e dissolutos.

Merere é o inverso ou a contraparte de todos esses nossos personagens equívocos e dúbios. Ao contrário de Topy, ele não é expulso por um comportamento anti-social, nem retorna. Como vimos, Topy era um Outro entre os seus, mas volta um Eu irreduzível, apesar de todos os seus esforços – guerra contra os Kuben, apreensão de miçangas e *nekrex*, invenção de um *kukradjà*. Merere, ao contrário, é um estrangeiro que chega Outro mas revela-se Mebengokré no que há de mais fundamental: na socialidade – “Merere sabia das coisas”, e por isso funda uma nova relação com os Kuben, em que se repete a aliança já tentada com os Ngô-rere, de reciprocidade na troca. Ao contrário da duplicidade de personagens, Merere também aparece único e inequívoco – filho de alguém com quem não se confunde, mas, ao contrário, complementa. Merere é também um anti-Wagmekaprã – generoso e sabendo das coisas, revela que aliança é possível. Mas, mais do que isso, é ele mesmo *fruto da aliança*, ilustração encarnada dessa possibilidade. Ao contrário dos personagens vistos até aqui, ele resolve *em si* todos os dilemas da conjunção de Eu e Outro em uma única figura. Com isso, funda uma nova relação com os outros, abolindo a guerra. Como efeito colateral, porém, deixa um problema: como reter a produtividade da guerra sem sua existência efetiva?

Aqui, e pela primeira vez nesse capítulo, devemos recorrer ao contexto de narração, e à posição do narrador. Porque Onça, que contou a versão de Topy que deu início à nossa discussão, e

⁵⁶ Os Mebengokré contam inúmeras histórias, e todas elas, de um modo ou de outro, seriam relevantes para nossa discussão. Por exemplo, a dispersão após a derrubada do pé de milho é a origem das diversas coletividades Mebengokré, ou, alternativamente, dos Mebengokré e dos Kuben (Vidal 1977: 236-237). No entanto, essa é uma história “resolvida”, um relato etiológico, que não trata porém do que buscamos entender aqui, as possíveis relações entre diversos modos de ser humano, e as ligações de Eu e Outro. Ademais, Lévi-Strauss (2004: 200-202) já mostrou sua relevância para a compreensão da fundação do estado de sociedade, e da origem dos diversos povos, correlato às origens do estado de cultura, para os Jê, análise à qual remeto o leitor.

também a de Ngrei-Nibeti e seu filho Merere, é um dos chefes atuais da aldeia do Bacajá. Cabem a ele resoluções sobre exatamente esse dilema, que, no entanto, é ao mesmo tempo sua legitimação e fator de enfraquecimento. Reconhecido pelos diversos tipos de Kuben com que lida – funcionários de órgãos do Estado, membros de Organizações não-Governamentais, madeireiros, garimpeiros, antropólogos – como chefe de aldeia, ele ganha seu reconhecimento interno por sua demonstrada capacidade de reter e redistribuir bens dos Kuben. Porém, sua condução na relação com os Kuben é sempre o mote das desconfianças quanto às vantagens de sua permanência nesse cargo⁵⁷. É a ele que cabe a condução das relações com os Kuben, e ele continuamente reflete sobre elas – especialmente quando tem à sua frente uma Kuben que é, ademais, uma ‘aliada’⁵⁸. Já havia, na introdução, comentado a importância de Onça para minha inserção no Bacajá. Não à toa, é a mim que ele conta essa história, ao mesmo tempo uma reflexão conjunta, um comentário, um meio de legitimação⁵⁹.

Por isso tudo, resta-nos especular sobre do que tratava Onça quando narrou essa história. Porque o risco que corremos ao tomar Merere como o anti-Topy é nos vermos enredados no modelo do anti-mito (Da Matta 1970, Turner 1988b), e de congelarmos, com isso, a produtividade que vinha sendo revelada pelos outros relatos – como se essa última história neutralizasse o potencial de modificação e de produção social que temos demonstrado ser tão caro aos Mebengokré. Na realidade, parece-me que o relato de Onça tem a intenção oposta, exatamente. Ele constrói o sentido transformador de Ngrei-Nibeti e seu filho Merere apresentando-os na esteira de uma cadeia etiológica, em que relata como os Mebengokré vieram a ser o que são – recuperando os “clássicos” das origens do fogo de cozinha, dos cultivares, e ampliando-os para as origens dos instrumentos (industrializados) de produção. Mas, mais do que isso, esse relato é exatamente uma reflexão sobre a necessidade de um novo meio de produção das diferenças – em que a guerra desaparece com a “pacificação”, mas outras relações são fundadas.

Onça parece estar contando as condições das novas relações com os Kuben, esses Kuben que somos nós (ou seja, também sua interlocutora) – e essas novas relações, como conta o fecho do relato, que se volta sobre si e traz novos dados, parecem ser, na realidade, uma retomada das relações primordiais, antes do advento da inimizade e da guerra. Fala também de relações de troca entre estes que agora não se tratam mais por inimigos – porque, afinal, foi pela incorporação “pacífica” de bens que a nova modalidade de relação pode se fundar e ser estabelecida. Mas se depara com o

⁵⁷ Sobre essas complicadas questões contemporâneas de chefia e a posição e a legitimação de Onça como chefe, veja-se Fisher (2000: 166-173, *passim*)

⁵⁸ Em um sentido amplo do termo, que, como se verá no capítulo 3, pode ser traduzida em uma linguagem de parentesco, unindo sobre o termo *bikwa* parentes e afins potenciais e efetivos.

⁵⁹ Assim como a contou a Fisher, em meados da década de 1990 (cf. Fisher 2000: 18-20). Vale ressaltar que, embora a gravação que aqui resumo esteja datada de 2003, Onça me contou essa história por mais de uma vez, embora apenas em uma delas tenha tido o interesse de gravá-la. Menciono isso para minimizar o risco de se concluir sobre a anterioridade (histórica) das narrativas – são, como espero ter demonstrado, todas elaborações sobre um mesmo dilema, a convivência (e a conjunção) com o Outro. Vale também mencionar que Gordon (2003: 18, n. 71) ouviu uma versão dessa história no Cateté.

dilema de admitir que a produtividade resultante dessas novas relações pode ser minorada ou anulada. Os Mebengokré recentemente “produzidos” parecem ser uma modalidade enfraquecida dos seus antepassados – e o risco é que o meio de produzi-los também enfraqueça. Há uma possibilidade, aqui vislumbrada, de que o sistema de produção de pessoas, de identidades, de Mebengokré perca seu vigor. Uma nova produtividade deve ser encontrada, e sobre esse dilema reflete Onça.

A questão, bem sabem e repetem os Mebengokré, é que, para que essa relação seja sustentável, ela precisa manter o fluxo de bens – não por uma mera ambição acumulativa Mebengokré, mas, ao contrário, por uma ambição de incorporação das diferenças que fundam sua condição social⁶⁰. É esse o dilema contemporâneo dos Mebengokré, e é sobre essas novas condições do produzir-se que tratamos nos próximos capítulos.

⁶⁰ Cf., nesse sentido, Gordon (2003) e Cohn e Sztutman (2003).

2 RELAÇÕES DE DIFERENÇA

Ainda escuro em uma madrugada de agosto, a voz de Meiti pode ser ouvida em toda a aldeia: “agora que não há mais inimigos, agora que nossos inimigos acabaram, vocês podem ouvir minha fala despertando tranqüilos e descansados”. Assim introduz o discurso que costuma fazer toda madrugada, da frente de sua casa, em tom formal. Nesse dia, o tema escolhido foi a pescaria do timbó e o ritual *bemp*. Que todos ouviram, acordando, reavivando o fogo, sem pressa de sair da rede.

Ouvindo Meiti, ficamos com a impressão de que o fim das guerras e a transformação de antigos inimigos em aliados é um bem absoluto. No entanto, vimos no capítulo anterior que há uma produtividade na guerra, voltada à produção das diferenças que são, por sua vez, cruciais para a produção de pessoas e coletividades mebengokré. A guerra é, em outras palavras, um meio de produzir o mesmo na relação com o outro. Acabar com a guerra e a inimizade tem vantagens óbvias, com as quais os Xikrin não relutariam em concordar: nas palavras de Meiti, poder acordar tranqüilo a cada manhã. Porém, a preocupação sobre a qual refletimos com Onça, da viabilidade da manutenção das relações de diferença que produzem o Mesmo e o Outro, revelou o dilema contemporâneo com que se defrontam os Xikrin. Veremos como eles têm respondido a esse dilema. Mas antes, neste capítulo, faz-se necessária uma pausa para apresentar *o que se preende e o que, com isso, se produz*.

Apresentamos no que segue uma visada do Bacajá sobre a preensão¹ e o valor das coisas preendidas, sejam elas bens tangíveis ou não, incorporadas a seus bens rituais ou materiais. O que nos guiará são seus depoimentos e suas práticas de preensão, e recorreremos também às várias situações relatadas para outros Mebengokré, assim como a análises já realizadas sobre esses processos e seu significado. Quero com isso marcar que esta análise soma esforços anteriores que se volta-

¹ Eduardo Viveiros de Castro tem sugerido o uso de preensão como uma alternativa a “predação”, mas com o mesmo sentido de uma relação com um exterior constituinte e que fornece o que se faz necessário para construir a socialidade; cf. a proposta analítica da “economia simbólica da alteridade”, de focar as análises “nos processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que, a atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenham um papel constitutivo na definição de identidades coletivas” (Viveiros de Castro 2000: 335-337), e Viveiros de Castro (1999). Argumento no que segue que a preensão, neste sentido de troca simbólica a atravessar fronteiras, é um fundamental para a construção de pessoas Mebengokré, assim como ela já foi demonstrada fundamental em outras realidades etnográficas, e que nos cabe entender seus mecanismos e seu valor para os Mebengokré, ao contrário de postulá-la inexistente; adoto o termo “preensão”, ao invés do já razoavelmente conhecido predação, porque concordo com Viveiros de Castro, que o sugeriu em curso ministrado no Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional (UFRJ) em 2001, sobre sua maior precisão.

ram ao estudo sobre o valor, as origens e a circulação de nomes e prerrogativas, de rituais e de pessoas, e sobre as modalidades de apreensão – análises que serão retomadas pontualmente, durante a apresentação dos dados. Em outras palavras, pouparei o leitor de uma retomada do debate da etnologia e dos estudos Jê que nos serviria de introdução à questão, optando por iniciar, como já foi feito no capítulo anterior, pelas preocupações e práticas dos Xikrin².

Na guerra ou na paz, os Xikrin buscam coisas diversas: pessoas, bens rituais ou materiais e instrumentos para a produção econômica. Na história que faz das guerras dos Mekrãgnoti, Verswijver (1992) já havia demonstrado a importância da tomada de cativos e do botim no sistema guerreiro mebengokré. Assim também, a incorporação de prerrogativas e de nomes foi discutida por Lea (1986, 1992, 1995). Instrumentos, armas, ferramentas de metal, e mais recentemente rádios e aviões, como valores a serem buscados nas relações com a sociedade nacional também foi discutido por diversos autores (Verswijver 1992; Turner 1987, 1991, 1993, 1994; Giannini 1991a; Inglez de Souza 2000, Fisher 2000, Gordon 2003). Portanto, a importância desse fenômeno para os Mebengokré tem sido reconhecida também por seus antropólogos, e ganha um espaço considerável nas suas análises.

Coisas diversas podem ser preendidas, e as coisas podem ser diversamente preendidas. A guerra não é nem nunca foi o único modo conhecido pelos Mebengokré de trazer novos valores para enriquecer o “mesmo”, e por isso eles podem abdicar dela, e de suas relações guerreiras. Um mundo em que não há (mais) inimigos pode ser então valorizado. Porém, sendo importante para a formação de novas pessoas masculinas, e tendo grande produtividade de bens trazidos, ela ganha uma preeminência em relação às outras modalidades. Por isso, abdicar da guerra não significa abdicar, se não da única modalidade de apreensão e de formação de pessoas masculinas³, mas traz aos Xikrin um dilema. Pode-se abdicar da guerra, porque o que se faz com ela pode ser feito de outros modos; mas abdicar dela traz o dilema de ter que reinventar ou reforçar outros modos de apreensão.

Entender esse dilema significa entender também a relação da guerra com outras modalidades de apreensão, em um sistema, cujo quadro apresento a seguir⁴. No desenvolver do capítulo, proponho-me a comentar cada um dos itens que são objeto de apreensão, apresentando então contextualmente seu valor e de sua incorporação para os Mebengokré, para então retomar as modalidades de relação com o Outro que compõem as colunas do quadro. Assim, poderemos ter uma melhor idéia do que vem a ser o dilema contemporâneo vivido pelos Xikrin do Bacajá e entender melhor suas escolhas para resolvê-lo, o que faremos no próximo capítulo.

² Para apresentações e análises do desenvolvimento e do estado da arte do debate na etnologia sobre os Jê, cf. Gordon 1996 e Coelho de Souza 2002.

³ Vidal (1977: 182) já chamava a atenção para a tendência no Cateté das décadas de 1960 e 1970 de congregar nos rituais *mereremex* o que denominava “apêndices”, ou seja, elementos rituais agregados a esse ritual genérico: “pelo fato de não estar relacionado a nenhum rito de passagem específico, pode, por isso mesmo, receber, como em apêndice, elementos desses rituais e que os Xikrin não conseguem mais, por enquanto, realizar”. Descrevi (Cohn 2000: 96ss) um *mereremex* que ocorreu também como parte da iniciação de um jovem, Mereti, no Bacajá em 1994-1995, analisando sua relação com o ciclo ritual de iniciação.

⁴ Ressalte-se que a ordem da coluna das coisas preendidas é aleatória, e não está voltada a nenhuma hierarquia de valor ou importância.

	GUERRA	TROCA	XAMANISMO	CAÇA
CULTIVARES				
INSTRUMENTOS E ARMAS				
MATÉRIA PRIMA				
K U K R A D J À	ADORNOS RITUAIS			
	ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO			
	PARTES DE CAÇA			
	NOMES			
	CANTOS			
	RITUAIS			
CATIVOS				

O QUE SE TRAZ: CULTIVARES

Uma tarde, estava com as mulheres nos fundos da casa de Ngrei-te, enquanto preparávamos os carás que tínhamos trazido de sua roça para assar. Ngrei-te, então, admirando o tamanho dos carás que tinha cultivado, começou a comentar o orgulho que tinha de sua roça, pelo seu tamanho, pela qualidade de seus produtos, mas principalmente pela diversidade de variedades de batatas doces, mandiocas, e abóboras cultivadas. Em seu relato, lembrava que trouxe sementes e espécimes de vários eventos e encontros ocorridos ao longo de sua vida: durante as longas expedições pela floresta, nas roças de Kuben que exploravam nesses percursos; em visitas a outras aldeias e a Altamira; encomendadas à Funai e a pessoas que os visitam. Incluíu-me nessa sua história, lembrando de nossas excursões às roças dos posseiros, das quais trouxe muita abóbora⁵. Concluiu então com um pedido para mim, para que eu trouxesse sementes de coisas que planto em minha roça, em minha terra, principalmente de milho, que ela há tempos observa ser tão diferente do que eles cultivam, e de que ela lamenta não ter variedades.

Como mostra essa conversa dirigida por Ngrei-te, falar de cultivares é falar sobre a relação dos Mebengokré com os Outros a partir de um olhar feminino. As mulheres falam muito de roças, especialmente em suas reuniões ao entardecer e à noite, e as conversas passam das dificuldades momentâneas de plantio – condições meteorológicas, por exemplo –, discussões sobre locações

⁵ Essa excursão será retomada no próximo capítulo.

para abrir novas roças, as condições das roças antigas mas ainda produtivas, a desejos de se conseguir sementes, e notícias sobre novas descobertas de variedades agrícolas. Embora esse tema quase não apareça nas falas masculinas, ou apareça muito pouco, ele é recorrente nas recordações das mulheres dos tempos de guerra e maior mobilidade espacial. Ambas as coisas estão conectadas: quando em guerra, era freqüente que se acampasse nas roças cultivadas pelos Kuben, ou mesmo nas aldeias que eles haviam abandonado. De fato, esses locais podiam tornar-se locais de permanência maior, e algumas aldeias (*kerin mex*) tomam o nome da roça onde, ou nas proximidades de onde, foram erguidas, como a da roça dos Araweté, Kubenkamrekti-nhõ-puru, ou dos Asurini do Xingu, Krãmjakoro-nhõ-puru. Roças cultivadas por Kuben podem, portanto, exercer o mesmo papel que as aldeias de retorno no padrão de ocupação territorial mebengokré, às quais retornavam depois de um tempo de excursões coletivas e refaziam as habitações aproveitando as roças antigas⁶.

Porém, elas são mais do que opções de tomar suprimentos quando em expedição ou lugares para se estabelecer mais ou menos permanentemente. Elas são fontes de sementes, manivas e brotos que vão se acrescentar à variedade das roças plantadas pelos Mebengokré. E produtos agrícolas, assim como sementes, têm sido trocados atualmente entre aldeias mebengokré, especialmente Cateté e Djudjekô, aldeias xikrin em que os laços de parentesco são próximos. Para dar um exemplo: não houve, por certo tempo, sementes de algodão no Bacajá. Uma opção foi pedir à Funai, que planejava levar sementes do algodão cultivado pelos Araweté para as mulheres do Bacajá, mas nunca o fez. Acostumada já com a inexistência de algodão cultivado na aldeia, que parecia ter sido para sempre substituído pelo industrializado, surpreendo-me um dia ao chegar à casa de Ngrei-tô e encontrá-la fiando algodão. Ela me conta, orgulhosa por ser a única mulher a contar com algodão fiado (e não industrializado) no Bacajá atualmente, que o estava cultivando em sua roça, tendo trazido as sementes de uma de suas visitas ao Cateté.

Há uma diversidade de tipos de roça, que pode ser definida de acordo com quem nelas trabalha e com o objetivo e objeto final da produção. Fisher (1991: 127) as distingue entre: as roças das associações masculinas, que visam uma distribuição igualitária entre seus membros, sob o comando de um líder; aquelas que têm como objetivo suprir a oferta de alimentos quando da realização de um ritual de nominação, aberta pelos pais da criança com seus irmãos, irmãs e cunhados; e a “roça uxorilocal”, aberta pelo casal e que supre a família nuclear, capacitando então a mulher a se inserir na rede de reciprocidade mais ampla, e que Giannini (1991a: 83) considera espaço da consangüinidade.

Fisher argumenta que as roças não são “das mulheres” (1991: 208). Para além das roças coletivas, abertas por uma associação masculina na qual as mulheres trabalham como a “contraparte de seus maridos” (Fisher 2000: 176), as roças uxorilocais, abertas por um casal, são de sua propriedade, situação que se funda, argumenta o autor, pelo trabalho conjunto. Ele argumenta, ainda, que elas não configuram um domínio “feminino”, e que não são contrastadas à floresta em termos de qua-

⁶ Para uma discussão sobre os padrões de ocupação e a mobilidade espacial mebengokré e uma reflexão sobre as mudanças advindas da sedentarização pós-contato, veja Verswijver (1992: 249-253).

lidades femininas e masculinas. No entanto, como seu trabalho demonstra claramente, os *produtos* da roça são pensados como sendo *das* mulheres. Não só porque são elas que os colhem diariamente, sendo seus produtos, como as batatas, o único alimento permanente e cotidiano nas estadas na aldeia, signo do trabalho feminino, como porque a configuração das roças é fruto de um patrimônio histórico e biográfico das mulheres.

Um exemplo comentado por Fisher (2000: 176-178) ilustra esse tema. Trata-se de um projeto de abertura de uma roça coletiva que ele acompanhou, em que tudo parecia ir bem – derrubada da floresta tendo sido realizada pelos homens usando provisões e ferramentas fornecidas pela Funai –, até o momento do plantio, quando as mulheres passaram a impor resistência. Fisher relata haver à época a expectativa de que, depois de recebidas as ferramentas supridas pela Funai, o chefe dividisse a área a ser cultivada em pequenos lotes, tornando portanto “a roça ‘coletiva’ [...] um complemento às domésticas”. O interessante para a nossa discussão aqui é sua demonstração de que se resistia não só ao controle do chefe ao trabalho e à produção: as mulheres resistiam ao uso, nesse contexto, de seus recursos, quais sejam, o material que teriam que tirar de suas roças (particulares) para plantar na roça coletiva.

Mesmo tomando-se o cuidado de não tratar de modo dicotômico e inflexível as roças como uma esfera feminina⁷, devemos assumir que no sentido mais amplo elas são das mulheres, porque são elas que nelas trabalham cotidianamente, e seus produtos as inserem nas redes de reciprocidade, mas principalmente porque a variedade e a qualidade dos produtos cultivados em cada roça depende de seus conhecimentos e habilidades como agricultoras, assim como de sua capacidade de obter espécies novas para cultivo. Por fim, e principalmente, porque elas assim parecem considerar.

As roças domésticas são abertas e cultivadas por um casal, mas sua locação costuma reunir lotes de uma mesma família extensa, residentes, idealmente, na mesma casa ou segmento residencial. As mulheres evitam ir sozinhas às roças, local em que os espíritos dos mortos, os *mekaron*, estão presentes com frequência⁸. Do mesmo modo, parentes próximas podem colher em conjunto, trabalhando na mesma roça alternadamente, ou quando falta algum vívere em uma das roças, marcan-

⁷ Essa questão revela no fundo, e mais uma vez, o problema do dualismo jê, ou melhor, de como entendê-lo. Depois de sugerido pelo Harvard Central Brazil Project o valor da distinção entre as esferas pública e privada, entre pátio e periferia (cf. Maybury-Lewis 1979), a discussão revela, de tempos em tempos, uma tomada literal da esfera doméstica e da periferia como menos social. Seeger sempre argumentou, desde seu trabalho sobre os Suyá (Seeger 1981), em favor do reconhecimento de gradações e do contexto para a avaliação de algo como mais natural ou mais cultural/social, o que enfatiza em sua discussão posterior (Seeger 1992), em que propõe a utilização do conceito matemático de *fuzzy sets* para dar conta da complexidade desse dualismo e desse centrismo, tomados tão freqüentemente ao pé da letra. Lea (1992b) argumentou também a favor da revisão da percepção sobre as diferenças de gênero entre os Jê, recusando um modelo hierárquico e de dominância masculina.

⁸ Quando deixam as roças rumo à aldeia, as mulheres costumam cuspir, para evitar que os *mekaron* as acompanhem, e limitá-los às roças, o que, sugere Giannini (1991a: 83), equivale ao canto entoado pelo caçador em seu retorno, que visa manter o espírito da caça na floresta. O trabalho nas roças, portanto, não é desprovido de perigos, e a cooperação entre mulheres tem um aspecto de cuidado mútuo.

do uma cooperação entre mulheres proximalmente aparentadas⁹. Chegando à aldeia, essas mesmas mulheres costumam preparar juntas o trabalhoso forno de pedras (*kɛ*) e nele assar os produtos que trouxeram consigo da roça. Embora o forno seja feito em conjunto, reunindo a lenha e o trabalho dessas mulheres, cada uma delas organizará seus produtos em uma parcela do forno, de modo a poder distingui-los quando eles tiverem assados e prontos para o consumo¹⁰.

As mulheres guardam então as batatas, mandiocas, carás, etc. para seus maridos, irmãos ou filhos mais velhos, com frequência ausentes no momento em que elas foram assadas, e para comer depois. Elas prezam muito o momento em que o forno é aberto e podem ir ao rio, em grupos, levando suas crianças, e se deixar ficar na água, relaxando, descansando do árduo trabalho nas roças e na feitura do forno, conversando, e comendo batatas. Esse é, portanto, um importante momento de sociabilidade entre as mulheres, freqüentemente reunindo aquelas que cooperam cotidianamente, dividindo o forno de pedra e cultivando lado a lado.

Esses momentos são só possíveis, de um certo ponto de vista, porque as diferenças, marcadas no solo cultivado ou na disposição dos produtos de cada mulher no forno, separando-os, são mantidas – porque, como lembra Fisher (1991: 200), é a distinção na propriedade que torna possível a reciprocidade, na qual a mulher se insere ao se tornar parte de um casal que mantém uma roça, para a provisão de produtos agrícolas, e provê também produtos de caça e pesca. Sendo assim, cada roça é vinculada a um casal, mas mais especialmente à mulher que a cultiva.

Como no caso de Ngrei-te, os dados de Fisher (1991: 178-180; 2000: 87) mostram que a diversidade e a variedade de cultivo nas roças são desejadas¹¹, e que a origem de cada variedade é conhecida. Dando-lhe razões para se orgulhar, esse autor lembra, também, após sua extensa pesqui-

⁹ Nesse caso, aliás, a partilha de cultivares assemelha-se à partilha realizada pelos caçadores ainda na floresta, já que, chegando na aldeia, entregarão o produto da caça a suas esposas (Vidal 1977); a partilha de partes dos animais na floresta opõe-se, assim, à partilha por reciprocidade de partes da carne da caça na aldeia, ou à oferta de carne assada entre co-residentes e parentes, como a colheita assentida de produtos na roça alheia diferencia-se da oferta, na aldeia, do produto processado.

¹⁰ O forno de pedras *jê* é bastante conhecido, desde que Nimuendaju o tornou notório. Trata-se basicamente de uma estrutura sempre refeita com pedras cobertas por terra, de modo a assar a comida em um ambiente completamente vedado, como uma panela de pressão. Fazê-lo, porém, é trabalhoso: exige muita lenha, que gere um fogo quente para aquecer as pedras; quando produzidas brasas, essas pedras são removidas com a ajuda de pedaços de pau e gravetos para serem rearranjadas, os tubérculos (nesse nosso caso; pode ser também a carne da caça ou o berarubu, a massa de mandioca ou milho com pedaços ou gordura de carne embrulhadas em folha de bananeira) cuidadosamente organizados sob ou entre as pedras incandescentes, e o conjunto cuidadosamente coberto com folhas de bananeira e terra. As mulheres costumam cooperar na feitura do forno, mas isso não significa que a parte que cabe a cada uma delas fique indistinta. Sobre a cooperação entre mulheres nas roças e no preparo dos alimentos agrícolas, cf. Fisher (1991: 186-188). Turner (1966: 10, 106) argumenta que a cooperação feminina pode extrapolar as casas para o preparo do forno, demonstrando que não são as casas as unidades produtivas, mas sim as famílias nucleares, entendidas por ele como unidades de produção e consumo.

¹¹ O autor se pergunta sobre a razão dessa valorização da variedade e diversidade, afirmando não ter podido concluir definitivamente “que seja uma resposta a uma superioridade percebida em resistência a pestes, adversidades climáticas ou outros infortúnios contra os quais o cultivo múltiplo [multicropping] possa oferecer alguma proteção” (Fisher 1991: 180). De fato, as razões não são (exclusivamente) ecológicas, ou agrônômicas, mas o que se valoriza é exatamente a capacidade de originar e cultivar a variedade.

sa nas roças e sobre a horticultura xikrin, que, embora a ênfase seja dada na igualdade entre as mulheres que têm roça, as mulheres mais velhas demonstram uma maior habilidade como agricultoras, que pode ser percebida em sua colheita de batatas doce (Fisher 1991: 187, nota 1). Retomando o tema em outro trabalho, lembra que, sendo as roças plantadas a partir de brotos retirados das roças anteriores, cada variedade pode ter sua origem retraçada, e “uma mulher pode prontamente explicar que a variedade ‘preta’ veio de sua irmã da aldeia Xikrin do Cateté, enquanto a ‘redonda’ veio de sua mãe” (Fisher 2000: 87). Portanto, as roças são individualizadas, e diferenciam-se na variedade de espécies cultivadas e no sucesso apresentado na produtividade da colheita.

Não surpreenderá saber que uns dos maiores e mais freqüentes motivos de conflito no cotidiano da aldeia são as suspeitas e acusações de roubo nas roças. As mulheres são muito ciosas de suas roças, e o simples fato de alguém ter sido visto em atitude suspeita próximo a uma roça a que não tem direitos gera no mínimo muitos comentários maldosos – mas pode ter conseqüências mais graves, como mostra a história contada a Fisher (2000: 22-23), de uma sangrenta batalha entre grupos até pouco antes aliados, por conta do uso indevido de suas roças. O roubo de uma roça ultrapassa a ofensa ao fruto do trabalho de alguém, ou o risco de acabar prematuramente com o suprimento que ela pode fornecer, ou seja, de privar alguém do fruto de seu trabalho; é também o roubo dessa laboriosa coleção de variedades e da diversidade de cada uma das roças. Como na história de Topy, comentada no capítulo precedente, a mesma ação tem valores opostos se praticada contra Outros (o roubo de cultivares é uma modalidade valorizada de acrescentar diversidade às roças mebengokré) ou contra parentes e co-residentes (em que a diversidade deve ser respeitada e mantida *qua* diversidade). Trata-se de um verdadeiro roubo da diferença, onde não se deve roubá-la.

A diversidade da roça remete em um nível à agricultora que dela cuida; em outro, à sua parentela. Porque, se o roubo de cultivares é um ato ilícito, sua variedade pode ser transmitida. Nesse caso, a transmissão parece ser distinta daquela de prerrogativas rituais¹², e com elas não podem ser confundidas. Meus dados sugerem que o cultivo dessas variedades pode ser partilhado com as filhas – mas isso é de difícil aferição, já que pode significar que o plantio é feito nas roças também das filhas, ou que as filhas partilham de seu consumo, colhendo da roça da mãe, e apenas um inventário da variedade existente em cada roça nos permitiria responder satisfatoriamente essa questão. A corroborar a hipótese de que o *plantio* é partilhado, e realizado nas diversas roças mantidas por essas mulheres, há a observação de Fisher (1991: 182) de que “embora as roças individuais se diferenciem quanto ao conjunto das variedades cultivadas, as roças de mulheres que são relacionadas como mães e filhas tendem a ser mais semelhantes, já que elas estariam todas envolvidas no auxílio mútuo durante a fase de plantio”. O que nossa reflexão sugere é que há mais do que um efeito colateral do trabalho conjunto: há um desdobramento da cooperação entre mulheres da mesma família, que envolve a partilha de variedades agrícolas que particularizam as roças de cada mu-

¹² Sobre essas modalidades de transmissão, ver abaixo e Vidal (1977), Verswijver (1983/1984) e Lea (1986, 1992, 1995).

lher de acordo com sua capacidade de incorporar – trazer e manter (cultivar) – novas espécies e variedades das mesmas espécies.

Por fim, os Outros podem ser definidos e avaliados pelas suas roças, ou pelas suas habilidades na domesticação e no cultivo de produtos domesticados. Por exemplo, falando de seus vizinhos, quando dividiam (ou competiam por) o mesmo espaço e passaram a conhecer as roças uns dos outros, ressaltam que os Parakanã (*Akokakore*) não tinham roça – o que freqüentemente era anunciado com desprezo e de modo depreciativo –, enquanto os Araweté (*Kuben kamrekti*) tinham muito milho, embora (infelizmente, diriam) fosse do mesmo tipo que eles também cultivavam¹³, além de mandioca e banana; e os Asurini (*Krãmjakoro*) tinham muita roça, com muitas coisas, batatas, mandioca, e muito cará. Eram essas as coisas que se buscava nas roças dos inimigos, e quanto maior a diversidade e variedade de seu plantio, maior seu valor aos olhos mebengokré.

Uma das maiores modificações trazidas desses encontros foi a capacidade de fazer farinha de mandioca. Porque as expedições contra os Asurini (*Krãmjakoro*) eram também importante fonte de farinha, e sua fartura em aldeias asurini é comentada até hoje: dizem que os homens voltavam da guerra carregando paneiros cheios de farinha (*krãmjakoro nbõ djny ngrà kumex, kam me kutu o bā*). Mas os Xikrin começaram a fazer sua própria farinha, tendo aprendido a tecnologia necessária – que, nesse caso, envolve a prensa sertaneja e o tacho de metal para a torrefação. Antes, porém, adquiriram a mandioca brava – Fisher (1991: 164) relata a lembrança dos Xikrin do Bacajá de que muitos passaram mal quando consumiram a mandioca brava que pegaram de um ribeirinho no Araguaia, e comenta sobre a rápida disseminação de seu uso e o uso tanto cotidiano como ritual da farinha entre os Xikrin e entre outros Mebengokré, como os Mekrãgnoti.

A mandioca brava e o processamento de farinha impõem algumas considerações, por diferirem um pouco do que falávamos até agora. Primeiro, seu cultivo teve que vir associado ao aprendizado de uma técnica de processamento. Depois, porque a mandioca brava é cultivada atualmente tanto nas roças domésticas, uxorilocais como dizia Fisher, para o uso freqüente em bolos de mandioca assados ou para a confecção de farinha por famílias, como nas roças coletivas, para a confecção de farinha a ser estocada e distribuída pelo chefe (cf. Fisher 2000: 82-89). Algumas considerações, sim, mas talvez apenas pequenas modificações: lembremos do episódio da resistência das mulheres em contribuir com recursos da sua roça para o plantio da roça coletiva, resistência essa que remete ao valor atribuído por essas mulheres às variedades cultivadas em suas roças particulares.

Um dia, Ngrei-tô se empolgou no elogio aos Asurini, enfatizando que eles tinham muita roça, *puru kumex*, e indicando, com as mãos, em todas as direções: eles faziam roça ali, ali e ali, *jai puru, jai*

¹³ Embora um dia tenham me dito que eles tinham *ba'y prêk*, o que traduz por milho alto, mas eu não sei se referindo-se a uma variedade de milho ou, o que me pareceu mais provável, a um elogio aos pés de milho plantados, à plantação; o fato é que esse milho foi trazido à aldeia (*o bôx*), para consumo e para plantio. Na realidade, tenho a impressão de que sempre se busca, e se tenta, plantar coisas que vêm de fora, porque é sempre bom arriscar... como o milho é guardado para secar e usado para o plantio no ano seguinte, trazer para consumo não exclui ter sido usado para plantio, e, como não se especificou, ambas as coisas podem ter sido feitas.

puru, jai puru ikwa, em que havia muita batata, mandioca brava, e principalmente muito cará¹⁴. Então, revela que a batata que chama de preta (*jot tukere*¹⁵), que descreve como sendo a que tem a casca vermelha, não havia em suas roças e foi trazida das dos Asurini, enriquecendo assim o patrimônio agrícola mebengokré: “*umrebê me nhô jot tukere kêt, tu meinã nhô jot krâm aka*”. Em suas palavras, “antigamente não havia a batata preta, só tínhamos as batatas de casca branca de nossas mães (que nossas mães cultivavam)”. Com esse comentário de Ngrei-tô, reunimos então as três coisas que temos discutido até aqui: que as roças são das mulheres, que os cultivbares passam de mãe para filha, e que elas agregam variedades por meio de relações com Outros.

A diversidade de cultivares é criada e mantida nas roças abertas pelas mulheres com seus maridos e com a colaboração próxima de sua mãe e irmãs, frequentemente também em proximidade física. Seus produtos serão consumidos prioritariamente por elas e pelas crianças, naquele momento de intimidade e relaxamento que descrevemos acima, e guardados para o consumo posterior dos homens e rapazes, especialmente as batatas; a macaxeira será levada ao rio para pubar quando do banho do entardecer e trazida à casa no retorno do primeiro banho matinal, compondo a primeira refeição do dia; sua mandioca e seu milho poderão ser usadas para fazer um bolo assado de mandioca (*djny kupu*) ou milho (*ba'y kupu*), ou, mais raramente porque alimento marcadamente ritual, para preparar a caça no *mry kupu*, o bolo de carne assado.

Como mostra a tipologia das roças apresentada por Fisher e comentada acima, idealmente seus produtos são destinados ao uso doméstico, e o pagamento ritual viria de uma roça aberta por uma parentela (os pais da criança e seus irmãos com os cônjuges, ou seja, aqueles a quem a criança se refere por *bam* [F] e *nã* [M]) para esse fim¹⁶. Ao contrário, as roças coletivas, destinadas a uma facção política e portanto formadas sem ter por referência as relações de parentesco e nominação, têm exatamente como problema sua reprodução no tempo, dependendo do recurso das roças familiares para seu plantio, o que, como vimos, pode ser fonte de conflito.

Portanto, as roças de cujo patrimônio e diversidade as mulheres tanto cuidam servirão para construir, prioritariamente, as relações de substância (como as denominou Da Matta [1979] tratando dos Apinayê) que unem pais e filhos, assim como cônjuges. Servirão para fabricar novos corpos, consolidando o casamento e criando novas crianças, cujo corpo é de responsabilidade dos pais. Esse

¹⁴ Vidal (1977: 155) traz um relato dos Xikrin do Cateté sobre uma expedição guerreira aos Assurini, em que se comenta também sobre suas roças, que “têm muita batata, banana, cará”. Acrescento esse comentário não pelo paralelo da apreciação “étnica” – há inclusive uma possibilidade das referências dizerem respeito a grupos étnicos diversos – mas ao fato de lá também um relato de uma expedição guerreira incorporar uma informação sobre as roças, o que nos assegura de seu valor.

¹⁵ A palavra *tuk* tem um campo semântico especialmente largo, para além de referências cromáticas; nestas, também engloba diversos tons, que vão do azul escuro, passando pelo roxo ou púrpura, ao preto; cf. Vidal 2001 para a classificação mebengokré das cores.

¹⁶ Pode acontecer, alternativamente, de o casal reunir produtos das roças das diversas mulheres envolvidas para o preparo da comida a ser servida na festa, fazendo-se assim uma ponte direta entre as roças familiares, destinadas ao consumo da família imediata, e as roças para pagamento ritual, destinadas àqueles que estão na relação de transmissão da identidade social da criança, e mais amplamente àqueles que dançam e cantam por ela.

é um tema clássico da antropologia sobre os Jê, e trata exatamente da construção de relações a partir do corpo, e da fabricação e manutenção de um corpo partilhado.

Para os Xikrin, a criança vai sendo formada no ventre materno pelo sêmen em repetidas relações sexuais. Vários homens podem contribuir na formação do bebê. Essa relação do(s) pai(s) com o bebê será explicitada quando ele nasce, porque todos os homens que contribuíram para sua formação passarão pelo período de reclusão, o que significa também explicitar a todos a paternidade. Essa reclusão, que também é seguida pela mãe, garante o bem estar físico do bebê, já que a ligação física dos pais com a criança não se encerra com o nascimento. Ao contrário, trata-se de uma ligação física de pais e filhos (e irmãos entre si) que dura a vida inteira. Ela é especialmente importante quando a criança é nova, porque seu corpo ainda é frágil e exigirá mais cuidados. Os pais então deixarão de comer algumas coisas, como carne de caça, e só gradativamente vão acrescentando em sua própria dieta algumas comidas que seriam perigosas ao bebê enquanto ele não estiver ainda forte, “duro” e com a pele forte.

Sendo assim, os Xikrin pensam em termos de um vínculo físico vitalício entre essas pessoas, que devem sempre cuidar de sua alimentação e comportamento quando um dos membros da família exigir cuidados, ou seja, quando ainda tem o corpo frágil ou quando está doente. O corpo da criança se forma gradativamente, mesmo depois do nascimento, e deve ser fortalecido. Os cuidados tomados pelos pais são cruciais nesse processo. Quando a criança nasce, ela tem corpo (*?*) e *karon*, o que às vezes é traduzido por “alma”, às vezes por “duplo”. O *karon* de qualquer pessoa pode se ausentar por um período de tempo, e é isso que permite que se sonhe, por exemplo. Porém, deve sempre voltar ao corpo; se não retornar, a pessoa morre. Quando morre, é o *karon* que permanece, e o corpo se deteriora.

Isso nos mostra que uma pessoa é formada por corpo e *karon*, e a presença de ambos a constitui e mantém viva. A fragilidade da criança pequena se manifesta nesses dois elementos de sua pessoa. Porque ela é muito nova, seu *karon* pode se perder mais facilmente, tendo dificuldade de retornar ao corpo. Por isso, deve-se cuidar para que ela não seja exposta à presença dos mortos, que têm saudades de seus parentes vivos e o manifestam tentando trazê-los para perto de si, ou seja, roubando seu *karon*. Também por isso, deve-se cuidar de sempre conversar com elas, para que elas se mantenham no mundo dos vivos. Quando uma criança chora demais, ou está zangada, ela fica especialmente vulnerável e pode deixar seu *karon* ir embora. Mais do que para acalmá-la, é necessário que se fale com elas para manter o *karon* por perto. Mas há uma ligação forte entre *karon* e o corpo, e este deve ser fortalecido e bem formado para melhor sustentar o *karon*. Portanto, é crucial que se fortaleça o corpo da criança, e, enquanto ela não estiver forte ainda, cuidar especialmente para que ela fique protegida e a salvo.

O casamento é também freqüentemente considerado (e praticado) pelos Jê como uma troca de substâncias que faz gradativamente com que quem tem um corpo diverso de início passe a comungar de substâncias corporais. A própria cerimônia de casamento o simboliza: denominada *me*

kamrô (em que *me* é o coletivizador e *kamrô* é sangue), tematiza o sangue menstrual, e mantém, ao longo de um complexo período ritual, os noivos inertes e deitados juntos debaixo de uma esteira – Fisher (1991: 306; cf. também Vidal 1977: 131) sugere para isso a interpretação de uma “poluição” mútua. Mesmo que a cerimônia de casamento marque muito mais uma passagem no ciclo de vida das pessoas envolvidas do que se traduza estatisticamente em casais efetivos, isso só reforça seu valor simbólico, em que se diz, no fundo, que casar é contagiar um ao outro com suas substâncias, é criar, gradativamente, um corpo comum. Esse contágio cotidiano no contato direto dos corpos é complementado, além de pelas relações sexuais, pelo consumo comum e conjunto de alimentos, o outro lado da fabricação dos corpos. Portanto, no âmbito da família nuclear, pais estão fabricando filhos e a si mesmos (como cônjuges e pais), produzindo pessoas e relações, aquelas pautadas pela substância.

Cabe também aos pais o patrocínio das festas de nomeação, que permitirão a confirmação do nome recebido pela criança. Nem todos têm seu nome confirmado, o que depende de diversos fatores, mas principalmente porque o nome recebido deve poder ser confirmado (ou seja, quem o transmitiu tem que ter tido seu nome confirmado em ritual, cf. Lea 1986: 134), e é necessária uma parentela que possa se encarregar da produção dos alimentos a serem oferecidos no ritual (Turner 1966: 173; Vidal 1977: 111-112, 176; Lea 1992: 138; Fisher 2003)¹⁷. Os pais das crianças homenageadas organizarão uma caça coletiva, enquanto as mães organizarão o trabalho de colheita e processamento dos produtos da roça¹⁸, para que haja comida suficiente e todos que participam da festa possam comer bem e dançar *tôx*, forte, fazendo a todos *kinh*, felizes¹⁹.

Por fim, as mulheres fornecem também os alimentos que são primeiro consumidos durante ou ao fim de um período de reclusão (*bixangri*): as plantas cultivadas são os alimentos que não causam doença, e por isso podem ser consumidos em resguardos (Giannini 1991a: 83). Atuam portanto de modo importante nos momentos de cuidado e reinserção dos membros de sua parentela às relações sociais plenas.

Com suas roças, tanto melhores quanto mais diversas, as mulheres atuam na produção maior de pessoas: inserindo-se na reciprocidade, atuam cada vez mais na produção de relações. Uma

¹⁷ Vidal enfatiza a importância desse ponto para a criação de relações e parentesco: “O fornecimento dos víveres era um dos aspectos mais importantes da cerimônia. Este era o momento em que a criança aprendia todo o significado da categoria *bam* [F, pais reais e classificatórios] e *nâ* [M, mães reais e classificatórias], que incluía aqueles indivíduos que se interessavam suficientemente por ela para ajudá-la a passar da classe *m~e-kakrii* (gente comum) para a classe de pessoas portadoras de nomes cerimoniais, *m~e-me?*” (1977: 112). Acrescente-se a isso a demonstração de Lea, a partir de sua análise sobre os Metuktire, de que esta classe dos portadores de nomes cerimoniais refere-se exatamente à *confirmação*, e não à transmissão, dos nomes, o que depende do ritual.

¹⁸ Vidal (1977: 188) ressalta que, no Cateté das décadas de 1960 e 1970, a perda demográfica teria levado à adoção de “uma solução de tipo coletivista, já que ninguém teria a capacidade de promover sozinho uma festa”, pela qual “a promoção [do ritual] envolve a cooperação do grupo como um todo, dividido em base de sexo e idade”. Lea (1986: 168) relata um testemunho que o indica explicitamente: “alguém me disse que, antigamente, os *m~e-kerer mets* [os pais dos nominados] levavam somente seus parentes para caçar, mas que agora, como a população é muito reduzida, a aldeia inteira participa”. No Cateté contemporâneo, há indicações de que o acesso facilitado a mercadorias deu novo impulso ao ciclo ritual (Gordon 2003).

¹⁹ O valor de fazer os participantes do ritual *kinh* e tornar o próprio ritual eficaz e produtivo será retomado mais a frente.

mulher, ao produzir cultivares, produz parentesco, construindo e efetivando relações; consolida relações afins, inserindo-se nas redes de reciprocidade; produz corpos e substâncias corporais partilhadas; e produz identidades sociais, ao preparar (ou ajudar a preparar) a comida a ser ofertada nos rituais àqueles que dançam “duro e forte”, como tanto prezam os Mebengokré, para confirmar nomes e prerrogativas das crianças a ela ligadas.

O QUE SE TRAZ: INSTRUMENTOS E ARMAS

Há duas modalidades de apreensão de instrumentos e armas; a primeira, a de incorporação de novas técnicas e *designs*; a segunda, a dos instrumentos e das armas propriamente ditas. A distinção pode parecer banal, mas realiza de fato um crivo entre relações de guerra ou troca com pessoas diversas – porque há um tipo de Kuben, os filhos de Wag Me Kaprã, que produzem ferramentas e armas com técnicas e materiais que os Mebengokré não controlam nem dominam. Portanto, estamos aqui enfrentando com os Xikrin dois desafios, e ganhos, diversos.

Como em relação aos cultivares, os inimigos enfrentados em guerra são portadores de armas e ferramentas diversas, que podem ser tomadas como objeto físico em uma expedição guerreira, para então, se for seu desejo, ser copiadas pelos Mebengokré. Para tal, eles necessitam apenas da matéria prima (que muito freqüentemente está disponível em sua região, ou pode ser adquirida pela troca ou novas expedições guerreiras – ver abaixo) e o estudo da técnica utilizada, o que pode ser feito com o objeto em mãos²⁰.

No entanto, o advento das ferramentas de ferro e das armas de fogo traz novos desafios: faz-se necessário consegui-los, e eles só podem ser obtidos como botim em guerra ou pela troca. Armas de fogo, argumentam alguns autores, tornam-se indispensáveis não por razões econômicas, como o aumento da produtividade na caça, mas por razões políticas e militares: para poder atacar e se defender daqueles que as produzem, e principalmente de outros Mebengokré que (já) as adquiriram. Verswijver (1992: 143) e Turner (1992: 330) falam de uma verdadeira “corrida armamentista” que envolveu os mebengokré²¹. Tratando-se de proprietários especialmente bem preparados para a retaliação, exatamente pela posse dos objetos desejados, foi comum a opção por uma estratégia de furto, aproximando-se das casas dos colonos quando eles estavam fora e pegando o que pudessem (Verswijver 1992: 157-160). Por exemplo, a atual localização da aldeia do Bacajá, onde ficam o Posto da Funai e as instalações de saúde e educação, foi uma casa de seringueiros, cujas marcas, como árvores frutíferas que plantaram, ainda se vêem. Essas marcas, e o caminho ladeado de bananeiras

²⁰ Verswijver (1992: 146) comenta o uso pelos Mekrãgnoti de cestaria, bordunas, cachimbos e flautas “copiadas” de não-Jês, fabricadas por eles “usando as mesmas técnicas que o grupo do qual o artefato foi tomado”.

²¹ Deve-se mencionar que o argumento de Turner neste texto de retomada histórica (Turner 1992) é inverso ao que se propõe neste trabalho: fala da passagem de comunidades autônomas a uma situação de dependência em relação à sociedade nacional, que teria tido início nas guerras contra os não-índios e continuidade na fase quase inevitável de pacificação – quando aqui se sugere, em consonância aliás a outros trabalhos (Verswijver 1992, Gordon 2003: 48-49, entre outros), que nunca houve “autonomia”, e que o sistema sempre esteve aberto. Se dependência há, ela é constitutiva dessa socialidade, que só se faz na relação de diferença: será sempre dependente do Outro, qualquer que ele seja.

que leva ao rio, são freqüentemente apontados pelos homens quando relatam o episódio em que um homem que observava, em uma verdadeira tocaia, a movimentação na casa foi baleado. Dizem, com dramaticidade ímpar, que ele estava à espreita quando a janela se abriu, vagarosamente, e um cano de espingarda surgiu, sem lhe dar tempo de fugir.

Se a tendência é pensar o atrativo imediato de as armas de fogo (bélica, militar e cinegética) e das ferramentas de metal (o aumento da produtividade e a diminuição de esforço no trabalho), devemos pensar também um valor associado ao que discutimos nesse trabalho: elas são meios que potencializam os meios de produzir *Mebengokré*. Dito de outro modo: o valor da produção da roça está em criar relações e pessoas belas, por meio do ritual – e não excedentes e acumulação; o valor da arma de fogo, de trazer caça para fazer um ritual mais eficaz, e, novamente, produzir relações e pessoas belas. Não é um valor menor: os homens gostam de lembrar da época em que só havia uma faca de metal, utilizada por tanto tempo e por tanta gente que sua lâmina foi definhando até quase desaparecer. Quando contam essa história, lembram invariavelmente que, quando não tinham machado, os homens arrancavam as árvores, para a derrubada da mata e o plantio da roça, à mão: a abraçariam, e a iriam forçando em movimentos circulares – sempre imitados pelo narrador – e pendulares até a arrancar do solo! Onça nos dá a dimensão do valor dessas ferramentas, como vimos no capítulo anterior, quando monta sua narrativa em uma cadeia etiológica: antes não havia fogo e a caça era comida crua; então obtiveram os cultivares; e então, o machado... Assim como já tematizava essa ambigüidade que está também na lembrança dos tempos gloriosos em que os homens arrancavam árvores à mão: tempos dos ancestrais, em que os homens eram mais duros e fortes (*táx*).

Armas de fogo e ferramentas de metal são o estopim para algo muito mais extenso, e que se vive nas aldeias contemporâneas: a busca de uma grande variedade de mercadorias (Turner 1993, Gordon 2003, Inglez de Souza 2000). Falando de machados e facões de ferro, falando de armas de fogo e munição, estamos novamente diante do grande dilema contemporâneo dos Xikrin: não há como produzi-las, só é possível prendê-las, e a questão é como fazê-lo.

E isso pode ser feito de dois modos: pela guerra, tomando-as como botim; ou pela troca. Mais amplamente, como veremos no capítulo 3, a troca pode ser expandida, e o tem sido na história recente, para dar conta de novos modelos de apreensão, tais como a negociação com garimpeiros e madeireiros (cf. Verswijver 1992, Turner 1987, 1993, Vidal & Giannini 1992, Inglez de Souza 2000, Fisher 2001), a participação em projetos de desenvolvimento sustentável (Gordon 2003, Giannini 1993, 2000, Inglez de Souza 2000), a garantia de indenizações por exploração de recursos da Terra Indígena (Inglez de Souza 2000, Fisher 2001, Gordon 2003), como já havia ocorrido na aceitação das relações pacíficas com a sociedade nacional. Verswijver (1992: 144-145) comenta como foi rápido o contato com as turmas de pacificação nos anos 1950, e que, embora estivessem bem armados e preparados para uma guerra se assim fosse necessário, aceitaram com facilidade o armistício em troca de mercadorias. A razão para essa aceitação, fica claro ao pesquisador, é a crença na

generosidade (e na constância do fluxo) da oferta. Quando se revela que a promessa é maior do que o Estado consegue cumprir, outras fontes de renda e mercadorias são buscadas e negociadas. Essa é uma parte da história mebengokré bastante documentada e comentada, e remeto o leitor aos trabalhos que vimos enunciando ao longo desse item, lembrando que o caso específico dos Xikrin do Bacajá será tratado no capítulo seguinte. O que nos interessa, por enquanto, é mapear a pluralidade de alternativas de apreensão de instrumentos e armas de fogo, ou, mais amplamente, de mercadorias: a guerra, ou a troca, em suas diversas modalidades.

Talvez seja interessante lembrar que um dos problemas dessas modalidades de troca é que elas quase nunca se efetivam como uma troca. Falta-lhes a reciprocidade. Quando “pacificados”, aceitam os presentes das turmas de atração sem, aparentemente, ter que dar nada em troca, a não ser tornarem-se pacíficos co-residentes²². A mesma coisa acontece na relação com missionários evangélicos ou religiosos católicos. Por outro lado, as manifestações de agressividade quando de negociações com garimpeiros, por exemplo, são uma guerra também “relida”²³. O tal dilema que vivem implica reinventar essas duas importantes modalidades de apreensão, ou seja, tanto a guerra, quanto a troca²⁴.

A inserção social de armas de fogo e ferramentas de metal é também ambígua. Imediatamente, fica claro que sua incorporação dentre as propriedades pessoais ou coletivas é complicada. Por exemplo, Carneiro da Cunha (1978: 133) comenta que o morto e seus familiares são despojados de seus objetos, menos as armas de fogo, e, a partir de uma sugestão de Peter Fry, que talvez assim seja porque os Krahô não os considerem “feitos por mão humana”, já que feitos alhures e sem testemunho, ou, mais precisamente, não por um Krahô. Turner (1966: 395) lembra não haver herança entre os Gorotire, que costumavam inclusive derrubar suas casas quando morria um de seus membros, e que destruíam ou enterravam com o morto suas propriedades, sendo seus cônjuges destituídos das suas, tornados “pobres”, *bikên*, a não ser por bens industrializados, especialmente aqueles caros como as armas. Lea (1986: 75, nota) traz ao nosso conhecimento um comentário dos mais interessantes feito a ela por um xamã, de que as espingardas não poderiam ser colocadas na cova como os outros objetos do morto porque senão os mortos se matariam, entre si²⁵. Se roupas, panelas, miçangas são enterradas junto ao morto como o restante de seus objetos pessoais, ferramentas e armas de fogo geram um curto-circuito na herança. Não são enterrados com os mortos, mas não têm uma linha de transmissão a seguir. Lembre-se que a transmissão de bens e valores mebengokré lida com prerrogativas de uso e confecção, e não se volta aos objetos em si, que, quando não enterrados com

²² Evidentemente, essa é a moeda de troca aos olhos do Estado: tornam-se tutelados, e têm que se ver com a intervenção do Estado nacional em suas vidas. Discutiremos isso no próximo capítulo.

²³ Como, aliás, têm indicado diversos autores; cf. Lea (1986), Verswijver (1992), Inglez de Souza (2000), Gordon (2003). Ver também Cohn e Sztutman (2003).

²⁴ Como eles a têm reinventado será desenvolvido no próximo capítulo.

²⁵ A continuação do comentário é ainda mais interessante para o tema geral deste trabalho, sugerindo ser ao menos cogitável para os Mebengokré a possibilidade de que a apreensão continue no além-vida: “este pajé disse que os mortos pegam armas, machados e miçangas de caraíba [não-índios] mortos (*kub~e ker`yt nhô karõ*)” (Lea 1986: 75, nota).

os mortos ou usados em sua ornamentação, são destruídos. Espingardas e machados nunca se configuraram propriedade simbólica, são de uso universal; no entanto, são objetos físicos que perduram e que não são facilmente substituídos, de cuja herança há de se tratar. Uma possibilidade é distribuir aos não-parentes, o que eliminaria o perigo de manter por perto coisas que se ligam ao morto, que ele manipulou, com que ele trabalhou e produziu (*kupéx*), e que atraem seu espírito (*karon*) de volta, o que seria demasiadamente perigoso, e penoso, para seus parentes (Cohn 2000: 83). Daí as distribuições desordenadas e que com frequência geram descontentamento, “pois não existe entre os Xikrin qualquer regulamentação jurídica a respeito” (Vidal 1977: 171).

A circulação desses objetos impõe outros problemas: Fisher descobriu (2000: 115) que, no Bacajá, eles se restringem às casas (que aliás passam a contar com cadeados e compartimentos trancados, freqüentemente separando-se famílias nucleares) e não circulam como outros bens e serviços, atuando em um aumento da desigualdade entre chefes e a “comunidade”²⁶. A concentração de rendas e mercadorias nas mãos das lideranças, e sua ligação a parentelas e facções, foi também detectada por Gordon (2003) para o Cateté, e Inglez de Souza (2000: 67, *passim*) comenta a emergência de uma “elite negocial” entre os Gorotire.

O impacto da incorporação das mercadorias entre os Mebengokré parece então ser duplo: de um lado, aumenta as desigualdades internas; de outro, reforça algumas modalidades de liderança e de política, baseadas na organização do trabalho coletivo. O que se cria não são pessoas nem relações. Estamos no domínio dos grupos faccionais kayapó, e não mais nas casas, de onde saímos com as roças, nem nos rituais, para onde iremos, com os cantos, nomes e adornos²⁷.

O QUE SE TRAZ: MATÉRIA PRIMA

Esse item deve ser entendido como uma continuação do anterior, mas vem em separado porque trata não de objetos a serem preendidos, mas dos recursos para se fazer objetos. Esses recursos podem ser material retirado do meio ambiente, do cerrado ou da floresta, ou ainda dos rios – como as contas feitas de sementes polidas para a confecção de cocares – ou mercadorias – como as contas de vidro, miçangas. Neste caso, repete-se o que se dá com objetos: mercadorias, bens industrializados, só podem ser tomadas dos Kuben, seja por guerra ou por troca, seja de modo mais ou menos direto, com relações diretas com colonos, funcionários do Estado, ou com mediadores, como outras populações indígenas. E podem particularizar um ritual, como aquele realizado pelos Xikrin do Cateté em ocasião da comemoração de sete de setembro²⁸, em que, como nos relata

²⁶ Utilizo-me desse termo em uma acepção clara, e utilizada pelos Xikrin em certos contextos para diferenciar aqueles que têm liderança daqueles (a comunidade) que não a têm (Gordon 2003: 17, nota 9).

²⁷ Embora não se deva negligenciar o aumento de realizações de rituais, ou o aumento de pessoas celebradas em rituais, possibilitado pela maior afluência de bens na aldeia (cf. Gordon 2003: 294), como alimentos industrializados para seu patrocínio ou de matérias primas para a confecção de adornos, o que será tratado adiante. Efetivamente, Gordon (2003) demonstra que a incorporação das mercadorias responde à mesma lógica de incorporação, não se fazendo um caso à parte, mas, ao contrário, devendo ser entendida em sua inserção nessa mesma lógica.

²⁸ Essa não é a única experiência de realização de rituais em datas cívicas nacionais; cf., para os Gorotire, Turner 1991 e 1993.

Giannini (2000), no primeiro dia de danças, os homens se dividiram em categorias de idade e incorporaram os papéis de policiais federais, servidores do Ibama e da Funai, pelo uso de coletes, e o chefe Bemoti, com seu terno e sua gravata verde, o poder de Brasília. Giannini não só esteve presente no momento do ritual, como acompanhou o longo e cuidadoso preparativo em que se buscou reunir os uniformes para a personificação de cada papel, e que tinham que ser “autênticos”, por exemplo, negociando “pacientemente com os agentes do Ibama e da Polícia Federal (em Marabá)”, ou as camisas “branquinhas com o pastor evangélico em São Félix do Xingu”. Porque, por três anos, “tudo foi pensado, as negociações foram feitas de forma a que eles adquirissem as coisas das pessoas chaves”. E porque, no fundo, comenta a autora, “o ritual não é somente feito do momento ‘da festa’ mas também da aquisição de matéria prima necessária para que o indivíduo, através de sua roupagem, se transforme: se impregne da essência do outro e some em seu próprio corpo o eu e o outro”. Isso é feito com uniformes assim como é feito com penas e plumária.

Mas mesmo no caso dos recursos naturais, pode ser o único meio de acesso, respondendo a limitações no ambiente correntemente ocupado, como é o caso relatado por Vidal: “Os Xikrin também hostilizavam os Assuriní (Kuben-kamrek-ti). As expedições contra esses índios tinham como fim roubar-lhes, entre outras coisas, colares de sementes pretas (*akrôdja*) que os Assuriní furavam e usavam como contas. Estas sementes não existem em território xikrin e eram indispensáveis para acompanhar o colar *ngob* de plaquinhas de itã [nota no original: hoje enfeitam o colar com miçangas]” (Vidal 1977: 50). Este exemplo, diga-se de passagem, é bom para demonstrar que não é o objeto em si, ou sua origem aqui ou ali, mas a exterioridade (genérica) e a possibilidade de produção de colares de uso ritual que interessam. Sementes cuidadosamente perfuradas pelos Kubenkamrekti ou miçangas de vidro são intercambiáveis, assim como aqueles que a produzem e com quem se guerreia/troca. Ele nos ajuda a perceber, com uma clareza ímpar, que esse processo não teve início com o contato ou o advento da colonização das fronteiras interiores, mas vem se somar a uma longa história de relações com Outros e preensões para a produção de pessoas e coletividades mebengokré; que o que se faz com miçangas (e com as plaquinhas de itã, lembremos a versão da história de Topy coletada por Vidal e comentada no capítulo anterior) já estava sendo feito com outros objetos preendidos²⁹.

Diferenciemos então o valor e os meios de preensão. O valor da preensão de itens para confecção de objetos é associado ao valor que esses objetos tomam para os Mebengokré, e extrapola razões técnicas ou utilitaristas. Ao contrário, pode-se dizer que o valor maior está dado na preensão

²⁹ A maior parte dos comentários e das observações feitas por antropólogos sobre esses processos (de tomada de material para a produção de adornos ou mesmo de adornos prontos) tem como foco mercadorias e bens industrializados, o que provavelmente se deve menos a um ranço culturalista e mais a um vício de olhar: são-nos mais imediatamente reconhecíveis esses objetos e materiais. Certamente outros olhares mais bem treinados, indígenas ou antropológicos, perceberiam também outras apropriações. Mesmo assim, devemos considerar a preponderância contemporânea das relações com pessoas que podem ofertar mercadorias (frequentemente, que só têm acesso a produtos industrializados), como funcionários do Estado, missionários, antropólogos (cf. Fisher 2001: 103ss para uma análise das fontes de mercadorias no Bacajá atualmente).

mesma; se há dificuldade ou impossibilidade de produção própria, isto é apenas uma razão (ou uma complicação) agregada, não a principal. Porque o valor desses recursos está na produção de objetos rituais, que produzirão, por sua vez, pessoas.

Novamente aparece um tema que desenvolveremos no próximo capítulo: guerra e troca são meios alternativos, intercambiáveis, de apropriação de material para confecção de adornos e mesmo armas. Onça conta que se trocava com os Ngô-rere penas e um material para a confecção de pontas de flecha e das máscaras para o *bô* (as máscaras do Aruanã karajá, cf. Vidal 1977: 179) por miçangas, machados e facões. Verswijver relata casos interessantes de uma outra modalidade de troca sobre a qual nunca ouvi falar no Bacajá e que se somaria a esse tipo de troca *in persona* que eles realizavam com os Ngô-rere, à qual denomina “contato indireto”; por ela, deixava-se em lugares designados tabocas recheadas de penas e lacradas para se buscar posteriormente os objetos ou materiais recíprocos. Embora ele não possa nos informar como os acordos e as negociações sobre o que, onde e como deixar para a troca ocorriam, fornece-nos exemplos desse tipo de troca para os Mekrãgnoti: antes de 1853, deixavam penas de papagaio e penugem de gavião e recebiam dos Arara penas de japu; na segunda metade do século XIX, deixavam penas de arara para recolher miçangas recebidas dos Juruna; ainda no XIX, recebiam dos Xambioá (Karajá) machados, facões e tesouras (Verswijver 1992: 142)³⁰.

Devemos acrescentar à guerra e à troca uma outra modalidade de aquisição de matéria-prima para a confecção de adornos: a caça. Afinal, grande parte desses materiais são penas, garras, presas ou bicos de animais, conseguidas pelos homens em sua atividade cinegética³¹, e demonstrando que a caça, além de contribuir na fabricação de corpos e portanto na construção de relações de substância, pelo consumo da carne, contribui também, de mais de uma maneira, para a formação da parcela pública, ritual da pessoa – como vimos em complemento aos produtos da roça, os rituais devem ter grande oferta de caça para serem eficazes (Fisher 2003); mas as pessoas também devem se apresentar bonitas, *mex*, e isso é feito pela ornamentação corporal. A ligação entre a caça e os adornos não pode ser menosprezada: lembremos o que já apontávamos no capítulo anterior: que os irmãos Kukrut-Kakô e Kukrut-Wire criam *ao mesmo tempo*, ao matar o Gavião Canibal, as aves e a plumária, o que aliás nos foi narrado por Bep-Djoti naquele capítulo e é explicitado no relato publicado por Vidal (1977: 224-5), no qual, depois de matar o gavião com lança e depois borduna, “tiraram a penugem e puseram na cabeça como enfeite e ficaram cantando”, para então ir contar aos outros,

³⁰ É por demais tentador comentar a semelhança desse procedimento com o protocolo de atração e contato realizado pelo Estado brasileiro desde os tempos do SPI. A reação desses Mebengokré diante dos presentes ofertados pelas frentes de ocupação pode ganhar, com essa informação, todo um novo significado.

³¹ Para que esse exercício fosse exaustivo, deveríamos acrescentar a coleta (para itens como embira, sementes, conchas, e o urucum e o jenipapo para tingir), a pescaria, e a agricultura (para o algodão fiado pelas mulheres), ou mesmo híbridos entre caça e coleta, como o ovo do azulão imprescindível para a ornamentação dos rituais de nominação. Não tendo dados suficientes para essa empreitada, remeto o leitor à análise do uso de recursos naturais para a produção de objetos pelos Xikrin do Cateté, de Fabíola Andréa Silva (2000). No entanto, argumento por uma preeminência simbólica da caça neste caso, como se verá adiante.

que vieram retalhar o gavião e, ao soprarem as penas, criaram os pássaros e “fizeram todos os bichos de asas”. Giannini (1991: 96) ressalta esse ponto e sua importância, afirmando que “as aves e os *nekrei* [a plumária] foram criados pelos heróis mitológicos, possibilitando assim, a humanidade Xikrin, diferenciando os verdadeiros humanos dos animais e dos outros homens”. E a passagem das aves à plumária, que possibilita a transformação ritual em aves para a formação da pessoa e define a “verdadeira humanidade” (Giannini 1991a; Turner 1995) é feita pela caça, ou, alternativamente, pela aquisição, em guerra ou por troca, das penas caçadas por Outros.

Todo caçador mantém uma coleção de material para a confecção de adornos, que vai acumulando com o tempo. Embora atualmente malas e sacolas possam ser usadas para isso, é comum encontrar nas casas uma taboca com as laterais fechadas com cera, alças feitas de fibras e um recorte a funcionar como tampa, onde os homens guardam as penas de arara, congo, de gavião e, menos frequentemente, de mutum, para a confecção de cocares. Guardam também a penugem do gavião para o adorno da cabeça quando dos rituais (ou para a ornamentação das crianças quando do recebimento de uma nova pintura, Cohn 2000: 155), e a casca do ovo de azulão, para a pintura ritual da face. Colecionam também as conchas fluviais que serão utilizadas para fazer as plaquinhas de itã dos colares *ngàb*, ou para adornos auriculares³². Mais raramente, guardam presas e garras de animais, para fazer colares³³.

A importância desses itens colecionados pelos homens era um dos grandes motores do relato com que começamos nossa discussão: Topy roubava as penas de congo que os homens traziam de volta da caça e que planejavam usar para fazer cocares para seus filhos. Retomemos a narrativa: quando mobiliza os homens contra Topy, o ofendido diz: “nós que somos adultos e guardamos as penas para fazer cocar [*nekrex*] para nossos filhos, para fazer festa, e seu pai as pega”. Essa fala sintetiza de modo sublime o que tento demonstrar neste trabalho, ou seja, que todo esse esforço, que envolve guerras, trocas e negociações, caça, volta-se à produção de pessoas e dos Mebengokré. Mas vejamos como isso é feito.

Os *nekrex*, de que falaremos mais detidamente abaixo, são, para os Xikrin, os adornos plumários utilizados nos rituais. Como vimos, Giannini (1991: 95-96) demonstra que esse uso associa os *nekrex* às aves, os diferenciando – ou melhor, os destacando – dos outros adornos e prerrogativas rituais³⁴. Cocares são utilizados nos rituais de nomeação, a que já nos referimos, e podem, em minha obser-

³² Para os Mekrãgnoti, esses adornos marcam no ritual aqueles que tiveram seu nome confirmado (Lea 1986); pelos meus dados, no Bacajá eles são uma prerrogativa ritual transmissível.

³³ Há uma série de colares confeccionados com esses materiais na coleção etnográfica sobre os Xikrin no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) – à qual tive acesso graças à gentileza da Profa. Dra. Fabíola Andréa da Silva, de seus alunos e do pesquisador César Gordon, a quem agradeço. Atualmente, no Bacajá, esses materiais parecem ser utilizados para a confecção de adornos para a comercialização, e não para uso ritual. Assim também, Verswijver (1992: 228, nota 21) afirma que os Mekrãgnoti, até passarem a comercializá-las, costumavam tirar a pele de onça para fazer sacolas que os homens levavam nas caças, marcando-se assim aqueles que haviam matado uma onça.

³⁴ À diferença dos Mekrãgnoti (Verswijver 1983/1984; Lea 1986, 1992, 1993, 1995) e Gorotire (Turner 1966, 1993), que usam esse termo para todas as prerrogativas rituais, abarcando contemporaneamente as mercadorias.

vação, ser usados, no Bacajá, por todos quando homenageados em um desses rituais³⁵. Funciona quase como um marcador das crianças a serem nominadas, a depender da disponibilidade de penas e de conhecedores na confecção em sua parentela, enquanto outros adornos utilizados marcarão, quando for o caso, sua identidade ritual.

Na narrativa de Topy, há um deslizamento que foi usado também outras vezes pelo narrador: o roubo de penas é o estopim do assassinio de Topy, mas seu assassinato permite que os homens recuperem seus cocares (*nekrex*) roubados. Claramente, trata-se da mesma coisa, em dois signos: o material da plumária, as penas, ou o produto final, o cocar – mas pode-se supor que o que o narrador estava marcando é a generalidade, a universalidade dessa plumária, o cocar que todo pai pode fazer para todo filho, já que, como vimos, em seu relato ele enfatiza as identidades coletivas, enquanto Bemoti, contando a mesma história, falava de prerrogativas rituais pessoais. Apresenta-nos, portanto, e de um modo particularmente forte porque visa criar uma identidade indiferenciada do Mesmo, a importância de se adquirir penas como um primeiro passo em uma cadeia causal que leva aos cocares e ao ritual que forma pessoas bonitas (*me mex*).

Cabe aos pais colecionar as penas (ou, eventualmente, reunir penas que outros homens, a ele e a seus filhos aparentados, colecionaram) para fazer o cocar para o ritual; idealmente, cabe também a eles confeccioná-los, embora, se não o souberem fazer, possam pedir a um outro homem, por exemplo o avô da criança (Cohn 2000: 178-179). O importante é que um homem busca sempre reunir penas suficientes para a ornamentação ritual dos seus filhos. Porque é com os adornos feitos com essas penas que os Mebengokré se metamorfoseiam em aves, “se transformam em seres sobre-humanos podendo, assim, iniciar-se, ter contato ou ter relação com os diferentes domínios” (Giannini 1991a: 99; cf. também Turner 1995). As penas que vêm da caça, assim como aquelas que vêm da guerra e da troca, são cruciais para a formação de novas pessoas mebengokré, assim como de novas coletividades mebengokré.

O QUE SE TRAZ: *KUKRADJÀ*

Começando com o material para fazer adornos, acabamos por enunciar sua importância para a formação de novas pessoas mebengokré, ou de novos Mebengokré. Vamos continuar com essa questão para mostrar como *kukradjà* criam pessoas, e como e por que novos *kukradjà* são criados.

Como já indicado no capítulo precedente, e retomado acima, há uma diferença no uso pelos Mebengokré dos termos *nekrex* e *kukradjà*. Entre os Xikrin, as prerrogativas rituais são mais propriamente *kukradjà*, associando-as às “coisas mebengokré”, como diria Lukesch (1976) – ou seja, incorporando-as a um campo semântico que inclui as prerrogativas rituais pessoalizadas e os marcadores de uma condição mebengokré mais geral, como as “narrativas dos antigos” – e distinguindo-as dos

³⁵ Provavelmente porque os rituais a que assisti são aqueles pelos quais nomes de qualquer classificador podem ser confirmados, o *mereremex* ou *mebiók*; talvez a situação seja diferente nos rituais específicos. Por exemplo, a descrição de Giannini (1991a) mostra a ligação da ornamentação corporal das meninas *Nhiók* com sua transformação ritual em beija-flor.

cocares diretamente associados às aves. O que sugerimos acima é que o que esse uso faz é dar um destaque ao tipo de prerrogativa, ou ornamentação ritual, associada às aves – e, seguindo os argumentos de Giannini (1991a), à transformação ritual em aves que forma as pessoas mebengokré – enquanto associam todo o complexo de prerrogativas a algo mais amplo, e definidor não só das pessoas, e de suas particularidades, mas da condição mebengokré³⁶. Tratamos nesse item, portanto, e nos termos xikrin, dos *kukradjà*, tomados como todos aqueles objetos que são associados à pessoa e à sua participação ritual e transmitidos segundo uma regra.

Essas prerrogativas foram sistematicamente tratadas por Lea, usando a terminologia metuktire (em sua grafia, *nekretch*), e classificadas como: “(a) para ambos os sexos, o direito de confeccionar e usar certos adornos, atuar em papéis rituais específicos, e colecionar ou estocar determinados bens em sua Casa; (b) para os homens, o direito a cortes específicos da carne de caças de grande porte; (c) para as mulheres, o direito de criar certos animais de estimação” (Lea 1995: 208-209). No nosso quadro, eles estão separados porque, como se verá, nem todos podem ser adquiridos do mesmo modo. O que os torna a todos *kukradjà* é, sistematizando e seguindo, um tanto heterodoxamente, as sugestões de Lea – a partir da prática e das concepções metuktire – ao mixá-las à terminologia xikrin³⁷, seu caráter de constituição da pessoa mebengokré e sua transmissibilidade (na forma de direitos, ou prerrogativas, de detenção ou uso).

A transmissão dessas prerrogativas segue, para os Mebengokré, as mesmas linhas e normas das de nomes (Vidal 1977; Lea 1986, 1992). Como para os outros Jê, nomes e prerrogativas constituem uma parcela da pessoa, são parte da pessoa, o que Melatti (1976) denominou sua *persona* social³⁸. Este mesmo autor demonstra, de um modo particularmente bonito, a oposição e a complementaridade da fabricação do *corpo* e da transmissão e atribuição do *nome*, anunciando-os como responsabilidade de pessoas diversas, ou relações diversas. Este texto traz uma formulação que sintetiza as contribuições de pesquisas sobre os Jê, equacionando-as na fórmula “quem dá o corpo não dá o nome”³⁹. Assim, como é recorrente entre os Jê e nas análises sobre eles⁴⁰, apresenta-

³⁶ Para usar a imagem de Lévi-Strauss (2004), trata-se em um caso da atribuição de um valor “social” genérico e, no outro, de uma tradução (e introdução) de descontinuidades no social.

³⁷ Apenas retomando: parece-me que as concepções gerais e a prática que envolvem as prerrogativas e sua transmissão coincidem para Metuktire e Xikrin, embora a escolha diversa de amplitude semântica da terminologia – qual seja, a associação, de um lado, de adornos e prerrogativas, e a dissolução dessa associação, por outro, para ressaltar a associação dos adornos e seus portadores com aves – não deva ser menosprezada.

³⁸ O uso de *persona* traz consigo um certo tom jurista, que eu gostaria de crer ser possível evitar; neste texto, enfatiza-se a idéia de que essas prerrogativas que expressam e apresentam publicamente a pessoa são dela constitutivas *exatamente como* seus corpos.

³⁹ Quem dá o nome são as pessoas que estão na categoria de *kwatni* (FZ, FM, MM....) e *ngêt* (MB, MF, FF....). Da Matta (1976: 121-2) sugere, a partir dos dados Apinajé, a existência de uma zona de mediação entre genitores e nominadores, na qual se posicionam os pais classificatórios, uma paternidade social dos arranjadores de nomes, cujo valor para os Mebengokré, para quem alguns autores (Turner 1966 para os Gorotire, Verswijver 1992 para os Mekrãnoti) descrevem pra os meninos uma paternidade substituta na inserção às associações masculinas e a pintura corporal quando da iniciação, me parece, não está definido. Ou seja, parece haver a figura do “pai substituto” para os Gorotire e Mekrãnoti, embora eles atuem não como arranjadores de nomes, mas na iniciação masculina.

⁴⁰ Cf. para um balanço sobre as análises do parentesco jê Coelho de Souza 2002.

se dois tipos de relação – as de substância e as de nomeação – relativas à produção da pessoa – seu corpo e sua *persona*, sua identidade pública, ritual.

Os Mebengokré diferenciam-se dos Timbira (e portanto dos Krahô, Timbira Orientais, que servem de inspiração primeira a Melatti) por não transmitirem um conjunto de nomes e não associarem nesta transmissão nomes a prerrogativas. Entre os Timbira, epônimos ocupam a mesma posição na vida pública e ritual, e se diferenciam por partilharem corpos com pessoas diversas: diferenciam-se no corpo, identificam-se no ritual – uma das razões da beleza do texto aqui selecionado como guia é a incorporação da formulação krahô, de um informante de Melatti, falando de seu nominado como “quase a minha pessoa”. Para os Mebengokré, essa identificação não é completa, ou total – ao contrário, os nomes são distribuídos por uma multiplicidade de nominados, assim como as prerrogativas rituais, cuja transmissão, aliás, não é vinculada à de nomes⁴¹.

Lea sugere que essas prerrogativas, definindo e produzindo pessoas a partir de uma transmissão interpessoal, identificam também Casas, produzindo o que denomina (Lea 1995: 224) *matricasas*, e que nomes e prerrogativas rituais circulam entre pessoas mas devem sempre retornar à casa de origem, constituindo seu patrimônio e sua diferenciação. Este é um debate acirrado nos estudos sobre os Mebengokré (Kayapó). Essa interpretação é ecoada por Verswijver (1983/1984), e encontra sustentação em trabalhos sobre os Xikrin (Vidal 1977), mas revela-se pouco compatível com o modelo proposto por Turner (1979a, 1992). Trabalhos recentes têm discutido a aplicação desse modelo. Coelho de Souza (2002: 627-633) critica o tom “fortesiano” do uso dessa noção por Lea, apontando suas incompatibilidades com o conceito tal como apresentado por Lévi-Strauss (1984: 185-235), assim como sua conexão a uma idéia de corporação. Gordon (2003: 50) repete essa crítica, ao juralismo fortesiano embutido no uso que Lea faz da noção lévi-straussiana de Casa, e sugere que o mais interessante seria a indicação sobre as diferenças pessoais instituídas pela aquisição de novas prerrogativas. Ecoando essas críticas e a sugestão de Gordon, entabulo no que segue um diálogo com os riquíssimos dados e a análise etnográfica de Lea, especialmente no que eles nos revelam para o que interessa aqui, a constituição de pessoas mebengokré.

A) ADORNOS RITUAIS

Os adornos rituais são nesse sentido *suporte* de uma identidade pessoal, algo que torna essa importante parcela da pessoa mebengokré visível. Com isso quero dizer duas coisas: a primeira, que não é o objeto que importa, mas o significado que ele veicula; a segunda, que, no entanto, o objeto é crucial porque explicita o que constitui a pessoa. Em um trabalho anterior (Cohn 2000: capítulo

⁴¹ Lea (1986: 96, 188) sugere que isso revela um esforço mebengokré de evitar a coincidência extrema de nominadores e nominados, e de portadores de prerrogativas rituais. Esse esforço minimizaria o risco de uma identificação excessiva que se manifestaria, em sua forma mais dramática, durante os rituais, nos quais os espíritos dos mortos voltam e se aproximam dos vivos, especialmente os homenageados em festas, que são deles protegidos pelas suas parentas, dançando a seu lado e cuspidando para manter afastados os *mekaron* – o risco seria tanto maior, sugere a autora, quanto maior fosse a identificação entre um vivo e um morto.

5), tratei da ornamentação corporal das crianças, mostrando que o sistema que une pintura corporal e adornos revela a fase em que se encontra a criança – e, em um sentido mais geral, a própria condição que definiria uma concepção mebengokré de “infância” – assim como a identidade pessoal de cada criança. De um lado, as modificações nos tipos e materiais dos adornos apontavam para um paralelo às modificações tornadas significativas pelos Mebengokré no desenvolvimento infantil; assim, por exemplo, a utilização exclusiva de algodões é ampliada a materiais vegetais como coquinhos, depois penugens, e assim sucessivamente, até que ela possa portar os grandes cocares e outros itens da arte plumária, que já sabemos carregados de sentido (e perigos correlatos) para os Xikrin. De outro, marcam as identidades pessoais, pelo uso de adornos que são prerrogativa da criança.

A grande diferença no uso de adornos entre as crianças e adultos – como busquei demonstrar naquele trabalho e a qual, como disse, é uma marca do que mais se aproxima de uma definição xikrin de infância, distinguindo duas “idades” na vida de uma pessoa – é que as crianças usam em situações cotidianas adornos que os adultos usam apenas quando participam de rituais, dentre eles os que lhes foram transmitidos por uma *kwatui* ou um *ngét* como sua prerrogativa de uso. Argumentei então (Cohn 2000: 156-7) que essa ornamentação em situações cotidianas – ou seja, em que não se realiza rituais coletivos –, a cada vez que a criança tem sua pintura corporal e tonsura refeitas, liga-se à noção mebengokré de *amerin*, que se refere à idéia de aparecer, expor, explicitar. Embora a transmissão da prerrogativa de uso dos adornos não seja necessariamente uma ocasião pública, os Mebengokré valorizam aquela que se dá *in situ* (Cohn 2000: 93-4), ou seja, quando aquele que a transmite leva junto a si quem a recebe, desde novo, nos braços, depois de mãos dadas, e enfim apenas ladeando, a cada vez que o ritual é realizado – Lea (1986: 272) afirma mesmo que este é um critério de legitimação. Essa é uma ênfase na exposição visual e atuante da prerrogativa – e que extrapola, para as crianças, o momento ritual. Assim, o que os Xikrin estão fazendo ao enfeitar (*kunjiere*) suas crianças com suas prerrogativas rituais é apresentar desde cedo, e continuamente, sua identidade pessoal, que é revelada aos olhos de todos, *amerin*.

O caso das crianças nos é relevante por apresentar de modo contundente a importância dos adornos e da ornamentação para os Mebengokré. É nesse contexto, e na importância, já diversas vezes comentada acima, da plumária como veículo da transformação ritual em aves, que se inserem os adornos e os enfeites (*me kunjiere*) mebengokré. Eles definem a pessoa, e também um patrimônio a ser transmitido – nesse sentido, é veículo (e suporte, onde se expõe) de uma identidade pessoal, mas também de relações. Não surpreende, portanto, que os Mebengokré prezem a manutenção e a ampliação desse patrimônio.

Como afirmei acima, Lea explora, em seus trabalhos (1986, 1992, 1995), a circulação de nomes e prerrogativas e, embora não deixe de considerá-los, trata menos dos meios e dos processos de ampliação desse patrimônio. No entanto, e como mostra a análise de Verswijver (1992) sobre a guerra, os Mebengokré dedicam um esforço considerável à ampliação de seus adornos. Como em

outros casos de que temos tratado, a guerra é apenas uma das modalidades de aquisição de novos “enfeites” – as outras são a troca e a criação pessoal.

Começamos pela criação de novos enfeites. Verswijver (1992: 147-150) traz alguns exemplos interessantíssimos de criação de novos adornos utilizando-se de espelhos. No primeiro, um homem inova o brinco *ikre kam ngàp*, literalmente “concha na orelha”, que é, nesse caso, utilizado apenas por aqueles que tiveram seus nomes ritualmente confirmados, utilizando de um espelho no lugar da concha e denominando-o “espelho na orelha”, *ikre kam itxe*, tornado prerrogativa; o segundo, de um novo cocar, feito com um espelho e penas de arara, denominando-o “cocar com espelho” (*nhybn kam itxe*), cujo uso é “restrito àqueles homens que herdaram esse direito específico”.

O autor encerra a apresentação dessas inovações comentando que elas ocorreram no mesmo segmento (o equivalente às Casas de Lea), mas, antes que pudesse haver espaço para dúvidas sobre a legitimidade ou difusão de criações desse tipo, acrescenta que a variação na cultura material entre grupos kayapó é extremamente grande, a se considerar o pouco tempo de separação, e dá testemunho a um ritmo acelerado de modificações (Verswijver 1992: 148). Elimina ainda outra conclusão precipitada que poderia ser tirada da coincidência entre os casos relatados, ressaltando que a criação de novos adornos não envolve exclusivamente bens industrializados, e que “muitos dos adornos Mekrãgnoti atualmente em uso são variações de uns poucos adornos básicos nos quais apenas alguma transformação na forma ou de material foi feita” (Verswijver 1992: 147, nota 6).

Assim, temos dois modos de criar (inventar) novos adornos – mudar a forma ou o material; em ambos realiza-se uma variação sobre adornos existentes. O material pode ser substituído qualquer novo material que se revelar interessante – como disse acima, são nossos olhos que privilegiam as mercadorias, ou os produtos industrializados, como veículos de modificação, mas esses materiais, se em algo diferem dos outros, é apenas pelo fato de que dependem necessariamente de uma relação para sua aquisição, não podendo ser adquirido pela caça, coleta ou pelos meios de produção mebengokré. Talvez isso lhe agregue valor, já que faz deles uma matéria prima que tem que ser obrigatoriamente preendida fora, dado ser impossível produzi-la, e no fim, para os processos de que tratamos aqui, é de relações que se trata. Suspeito, porém, que o valor do objeto criado está em sua inovação, em um conjunto, e nesse caso as mercadorias são apenas meios de modificação.

Porque, como ressalta Verswijver (1992: 147, nota 6), há dois meios de se apropriar de mercadorias: uma é fazê-las parte de adornos, ou material para adornos; outra é fazer delas o adorno. Esses são os casos já tornados legendários de incorporação de roupas e acessórios como adornos rituais, como o vestido vermelho, o boné, os panos de diferentes padronagens⁴². Os Metuktire

⁴² Deve-se distinguir o uso ritual do vestido vermelho dos vestidos utilizados cotidianamente pelas mulheres. Esses vestidos compõem uma verdadeira “kayapó fashion”, comenta Inglez de Souza (2000: 184), que aponta a importância no comércio de cidades próximas às Terras Indígenas do consumo especializado mebengokré, como “o vestido usado pelas mulheres Kayapó (e somente por elas) e confeccionado em diversas lojas de Redenção”. Há uma preferência estética mebengokré, em cores e padronagens, e que favorece entre outras coisas o vermelho – porém, Lea (1986) comenta que o pano vermelho tem sido pouco utilizado pelas mulheres para confeccionar seus vestidos exatamente para evitar confusões com o vestido de uso ritual.

relataram a Lea (1986: 268-9) que alguns homens têm o vestido vermelho como adorno ritual, e o usam no início da última fase da cerimônia masculina de nomeação. Mas não é apenas o vestido vermelho que ganha esse estatuto de adorno ritual – ela cita também os exemplos do guarda-chuva aberto, do manto de pano usado no ombro, do boné vermelho (idem: 281). Entre os Xikrin do Cateté, Gordon (2003: 295, 296) observou que a tomada de mercadorias como prerrogativas rituais se restringe atualmente a pessoas mais velhas, citando os casos de um homem que tinha como prerrogativa ritual o uso do boné, e uma mulher, o guarda-chuva. Sua observação sobre isso é interessante: a de que esse valor ritual era impresso aos bens industrializados em um momento em que as interações com os Kuben, os brancos, eram menos freqüentes – em uma época anterior, portanto, ao contexto de inflação e consumismo que presenciou no Cateté. No entanto, ressalta, esse valor não é anulado, mas transferido, quando muito, a outros lugares, ou a coletividades e posições.

No caso dos Mekrãgnoti, “o vestido vermelho (*kubẽkàkamrek*, ‘não-kayapó envoltório vermelho’) foi trazido à aldeia pela primeira vez em meados do século XIX. O homem que teve sucesso em se apropriar do primeiro desses vestidos vestiu-o em diversas danças e o considerava seu *nêkrêx* (riqueza [patrimônio, wealth] ritual). Conseqüentemente, ele o transmitiu a seu *tãbdjny* (CC, ZC). Ao fazê-lo, essa prerrogativa ritual se tornou, e permanece sendo, associada a um segmento residencial específico da aldeia, o segmento natal desse homem” (Verswijver 1992: 146). Isso nos revela que, para tornar um adorno sua prerrogativa e poder transmiti-la, a pessoa deve usá-lo repetidas vezes, ou seja, legitimá-lo (literalmente) aos olhos dos outros, fazê-la, em um paralelo ao processo que vimos com as crianças, *amerin*, aparecer, ser vista.

O vestido vermelho foi tomado de um assentamento, portanto em modo de guerra. Outros adornos podem ser incorporados por meios mais pacíficos, como nos conta Verswijver (1992: 267): “durante uma de suas recentes visitas ao Parque Nacional do Xingu, um velho Mekrãgnoti Central ganhou um belo cocar de penas de um amigo Kreen Akróre. [ele] me disse que considera o cocar sua prerrogativa ritual (*õ nêkrêx*), e que vai transmitir o direito de usá-lo a um de seus netos”. Inimigos em tempos de guerra tornam-se parceiros de troca em tempos de paz, amigos que se presenteariam, e dão seguimento a esse trânsito de objetos a serem usados na produção ritual de pessoas e de coletividades. Um exemplo de alternância de relações de guerra e de aliança, de inimizade e amizade que, argumentamos, é crucial para o sistema mebengokré de relações de diferença.

Parece haver uma dinâmica própria dada nos rituais mebengokré e que os impulsiona à busca de novos *kukradjà* (novamente, usando o termo xikrin para falar dessas prerrogativas transmissíveis e componentes da pessoa e da condição mebengokré). Novos adornos são tornados prerrogativas rituais, transmitidas e reconhecidas. Esse processo não se configura em uma acumulação contínua, mas mais precisamente de reposição contínua. Há algo no uso e na circulação que leva ao desgaste, à desvalorização de adornos, como se eles perdessem sua potência produtiva. Lea (1995: 209) revela que “nomes e *nekrets* que começaram a circular por outra Casa podem ser renunciados (*kanga*) por

aqueles que se consideram os legítimos donos, já que eles perderam seu poder de diferenciação⁴³. No mesmo sentido, Gordon (2003: 62) demonstra a desvalorização dessas prerrogativas (assim como o já comentado abandono de bens industrializados e mercadorias como prerrogativas rituais) e o seu “consumo” no ritual (: 265), argumentando (:300-301) em favor de um expansionismo mebengokré, de uma necessidade de buscar sempre novos objetos, dinamizando um movimento que é centrífugo.

Perder o poder de diferenciação é perder sua potência produtiva – é neutralizá-lo e torná-lo incapaz de revelar e construir novas identidades, e de produzir novas relações. Adornos são suportes de uma parcela importante da pessoa mebengokré; difundidos e tornados difusos, devem ser abandonados (por ao menos um usuário e possuidor), levando à busca de um novo suporte. Novos adornos devem portanto ser criados, ou prendidos. Constantemente, na guerra ou na paz, hoje como no passado.

B) ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO

Animais de estimação contam na definição que Lea (1995: 208-209) faz a partir dos Metuktire como uma prerrogativa feminina, o que Verswijver (1983/1984) também afirma. Não tenho certeza de que assim seja também no Bacajá. Animais de estimação podem ser vistos por toda a aldeia, mas a impressão que tenho é que quem captura o animal fica com ele, e isso explicaria porque ao longo desses anos três casas sem relações de parentesco próximas criaram queixadas. No entanto, esse procedimento nos interessa aqui por apresentar uma outra relação com os animais – se ao perguntar seu nome um xamã ou um caçador pode retornar com meios de humanização, de construção de pessoas, capturar um animal é trazê-lo à aldeia e socializá-lo. Tê-lo como prerrogativa, o que, como se tem apresentado até aqui, é parte da pessoa, é apenas formalizar e levar às últimas conseqüências a lógica dessa relação – talvez os Xikrin não o façam, mas essa é uma dessas diferenças conjunturais, que não devem desviar a atenção do principal.

Os animais trazidos para a aldeia são capturados na floresta quando jovens: apenas os filhotes são poupados e criados, sendo freqüentemente os filhotes dos animais adultos abatidos. Os animais criados recobrem portanto todos aqueles que são caçados: cuja carne é consumida, como porcos, antas, macacos, mutum; ou aves, cuja carne não é consumida, mas as penas utilizadas, como as araras⁴⁴. E pode-se criar também felinos, inclusive onças. O importante é que o animal deve ser

⁴³ Cf. também Lea (1986: 354): “Um *nekrets* é desvalorizado quando tem muitos usuários por perder sua função de diferenciação e, neste caso, costuma ser largado por uma das pessoas que poderiam usá-lo”.

⁴⁴ Cachorros e galinha nunca foram incorporados nessa lógica. As galinhas, ao menos no Bacajá, são um tanto ambivalentes, sendo criadas para comer, apreciadas, em geral, mas não muito consumidas na aldeia, embora fonte de intermináveis discussões e acusações de roubo – não é nem animal de estimação (*keri*), porque consumido, nem caça, porque domesticado, co-residente aos humanos. Os cachorros, enormemente apreciados por sua utilidade na caça, eram um dos maiores motivos de ataques a assentamentos, e realizam outro curto-circuito: não são caçados, mas prendidos; não são caça, mas companheiros de caçadas. Assim, chorados quando mortos, são também nomeados, mas freqüentemente com nomes dados pelos “brancos” a seus cachorros, ou com apelidos descritivos, o que parece retirar-os também da lógica de nomeação que descrevemos aqui. Vidal (1977: 171, nota 122) registra porém a situação oposta, por ela testemunhada entre os Xikrin do Cateté nas décadas de 1960 e 1970, em que os cachorros pareciam ser literalmente *humanizados*: eram nomeados e, quando morriam, chorados e enterrados emplumados como se fossem pessoas.

socializado: ele é tornado doméstico, amansado (tornado *uabô*, manso); ganha um espaço na aldeia; recebe um nome; e sua carne passa a ser interdita para consumo. Socializados, são, como afirmam os Xikrin e relata Lea (1986: 310) para os Metuktire, chorados pelas mulheres quando morrem. Os animais de estimação são ditos *kerit*, ou *me nbô kerit* (aqui, nossos animais de estimação), distinguindo-os dos animais da floresta, que podem ser abatidos, e chamados *mry*⁴⁵. Os Xikrin dizem que são trazidos quando têm sua mãe abatida pelo caçador: *me nã pa kam kerare mut*⁴⁶. A partir de então, começa seu processo de socialização.

Vejamos cada um desses procedimentos, e seu valor, em separado. Em primeiro lugar, ao ser trazido para a aldeia e ganhar um lugar no círculo das casas, pertencendo a uma delas, mesmo que ocupe com frequência apenas a área atrás das casas, o animal simbolicamente passa a ocupar o espaço aldeão, da clareira, da humanidade e das coisas domesticadas ou, como define Giannini (1991a: 97), da neutralização da agressividade: deixa de ser caça ou predador, *mry*, e torna-se animal de estimação, *kerit*.

Em segundo lugar, a domesticação dos animais, como é comum na Amazônia, serve a propósitos outros que não os utilitários, e sua carne passa a ser interdita, especialmente aos seus donos, mas não apenas. Entre os Metuktire, eles podem ser abatidos e consumidos se tiverem se revelado um risco, e o serão pelos parentes da vítima, que devem pagar uma indenização aos donos do animal (1986: 310). No Bacajá, um caso recente ficou legendário, e é contado como uma anedota, como se a graça anulasse a potência agressiva e de retaliação do evento. A falecida Txuíá, uma Kararaô que morava há anos no Bacajá, tendo criado todos os seus filhos lá, manteve por anos uma queixada, que um dia desapareceu. Não se passa muito tempo, até que aparece Pedro – o qual, só para se ter uma idéia do personagem que ele é, é conhecido pelos servidores da Funai, da Saúde e da Educação como Pedro Trovoada, porque, falando alto, sempre aumenta alguns pontos do conto que relata – carregando um queixada que se gabava de ter abatido muito perto da aldeia. Imediatamente, Txuíá a reconhece como sendo sua queixada desaparecida. Neste caso, e pelo que me relatam, o evento não teve desdobramentos – Pedro e sua família consumiram a carne da queixada, a qual Txuíá e sua família recusariam, e não tenho notícias de terem tido que pagar uma indenização. Mas ficará por muito tempo no anedotário do Bacajá, como o grande caçador que, reza a piada, só consegue abater animais domésticos...

Em terceiro lugar, quando adotados, recebem um nome, que Lea (1986: 303) afirma ser proveniente do estoque dos nomes pessoais, podendo conter um classificador ou ser um nome “comum” ou mesmo de brincadeira, e reservado pela Casa à espécie em questão. Os animais do Bacajá recebem nomes que vêm de uma linha de transmissão referente a outros animais: dá-se a seu bicho de estimação o mesmo nome que um parente, preferencialmente mãe ou *kmatusi* (neste caso, aparentemente de preferência a MM, mas também FZ, FM), dava ao seu bicho de estimação da

⁴⁵ Sobre os animais selvagens, da floresta, e seu valor na cosmologia xikrin, cf. Giannini 1991a, 1991b.

⁴⁶ *Me* = coletivizador; *nã* = mãe; *pa* = matar; *kam* = *; *kerare* = filhote; *mut* = pegar.

mesma espécie. Por exemplo, Irengri deu ao porcão de sua filha o mesmo nome que sua *kwatui* (MM) usava para o porcão que criava, Takàk me ngràti. Ngrei-tô me conta o oposto: tem o nome, não tem o animal – e diz que, se tivesse um porcão fêmea, daria o nome do que seu *ngêt* criava (trocando, aliás, até a posição do criador, transformando-lhe o gênero). Lembremos que receber um nome humaniza a criança, e só a partir de então ela pode, por exemplo, receber um enterro com todas as honras – ou que, inversamente, deve-se garantir que seu corpo esteja pronto a portar o nome que irá receber, ou seja, forte o suficiente. Portanto, fica claro o poder de socialização, ou humanização, dos nomes, e o fato de eles nomearem um animal ganha todo um novo sentido.

À exceção dos macacos, que são todos chamados Katop⁴⁷, o que, para alguns, significa que “não recebem nomes”, como me disseram Irengri e Ngrei-tô, os animais recebem um nome que os singulariza, vem de uma linha de transmissão e faz parte de um patrimônio onomástico. Por exemplo, no Bacajá há ou houve recentemente os seguintes animais domesticados, assim nomeados:

* Queixadas (*angró*): o da Kro’i, Takàk-me-ngràti (macho); a de Irepron, Panh-kudjoro (fêmea); a do ngêt de Ngrei-tô, Bekwoi-bokre (fêmea);

* Antas (*kukerui*): lembram-se dos nomes Ngrei-kakôti, para uma fêmea, e Katop-etekà, para um macho;

* *wakon*: lembram de Pakàt-na;

* Gavião (*àk kaka*): um casal, Ngrei-toroti, a fêmea, e Takàk-po, o macho;

* Macacos (*kukôx*): todos chamados por Katop.

Por fim, os animais são, em sua convivência com os humanos na aldeia, sendo tornados mansos (*uabô*) e domesticados. O termo *uabô* opõe-se a *okerê*, valente, forte, bravo, e pode ser usado em uma série de situações. Os pais se orgulham de uma criança que tem personalidade forte, que faz valer seus direitos e respeitar suas vontades, afirmando que ela é *okerê*; um caçador que não tem sorte e volta sempre com as mãos vazias ou caças de menor valor é *uabô*; um guerreiro deve ser *okerê*; um homem deve ser capaz de levantar e se dirigir enfaticamente aos outros, fazendo bom uso da oratória masculina, sob pena de ser *uabô* (Cohn 2000: 90). Gordon (2003: 168) mostra como essa distinção também é usada pelos Xikrin para pensar sua situação contemporânea, e seu modo de se postar nas relações com a sociedade nacional. O valor desse termo será retomado no próximo capítulo, e imediatamente quando discutirmos, abaixo, seu uso em relação aos cativos; aqui, refere-se à transformação do animal em um ser que é capaz de conviver com os humanos⁴⁸. O caso mais extremo, e que um casal gosta de contar, é o da onça que, trazida filhote, ficou tão mansa que os acompanhava à roça. Em contraposição, muitos demonstram ter dúvidas quanto à possibilidade de amansar

⁴⁷ É interessante notar que, se Katop não é um classificador ou prefixo ritual utilizado nos nomes no Bacajá atualmente, Vidal (1977: 109) o lista como um dos nomes apropriados dos animais, pertencente, originalmente, a um macaco; em suas palavras, “Kokô e Katob seriam nomes em voga entre os macacos”, sendo o primeiro um classificador feminino, o segundo um masculino, já apontando, no momento de sua pesquisa, a pouca expressividade numérica dos nomes Katob para os homens no Cateté (idem: 114, nota 38).

⁴⁸ Ou com Mebegokré, que é, neste sentido, “humano”, na perspectiva dos Mebegokré.

macacos, que são muito *okerê*, não obedecem aos donos e mexem em tudo (*moja kuni kupêx*⁴⁹). Se a onça tornou-se mansa porque perdeu sua “valentia”, o macaco permanece *okerê* porque se recusa a perder sua vontade própria. Os queixadas, conhecidos por serem bravos, são freqüentemente mantidos presos, a não ser aquele da velha Txuíá, que andava solto pelos arredores de sua casa (embora, lembremos, tenha tido o azar de ser abatido); alguns os associam aos cachorros, dizendo que eles agem como guardas da casa. Mas, se você perguntar aos donos, eles dirão que seu queixada está domesticado, é *uabô*, embora eventualmente sejam mesmo bravos, *okerê*.

Tornar um animal de estimação (*kriti*) manso, *uabô*, é torná-lo capaz de conviver com humanos. Isso refere-se a seu comportamento mais ou menos social, porque seu perigo é anulado, como no caso da onça que se torna incapaz de ferir uma criança, como me diziam seus donos, ou porque se torne apto a agir adequadamente – se comportar bem, obedecer a seus donos, não mexer nas coisas, não roubar alimentos... Alimentados na aldeia, convivendo com humanos, nomeados, aprendendo a agir adequadamente, os animais capturados vão sendo socializados. São a contraparte de seus congêneres na floresta porque tornados membros da sociedade; convivem com os humanos em situações cotidianas, ao contrário dos animais da floresta, com os quais apenas os xamãs podem se comunicar; alimentados, ao invés de fornecedores de carne ou material para a confecção de adornos (constituindo-se assim duplamente importantes na formação da pessoa); e, correlatamente, nomeados, e não doadores de novos nomes. Mas, como lembra Lea (1986: 310), sua condição será sempre ambivalente na aldeia, e reversível: chorados quando mortos como se a um parente, podem sempre voltar a se revelar um animal selvagem novamente, ao agir como *okerê*, uma “‘traição’ [que] é vingada pelos parentes da vítima, que o matam e devoram, como se fosse um bicho do mato”.

C) PARTES DA CAÇA

Algumas palavras sobre essa prerrogativa, a de receber partes da caça, que é um equivalente masculino da criação de animais pelas mulheres. Por ela, um homem tem o direito de consumir uma parte específica de uma caça, e todo aquele que abater o animal deve ceder a ele essa parcela do animal, que o consome com seus parentes. Atualmente, no Bacajá, só pude ver isso acontecer em meio a rituais, como o velho Tâpiet, que tem como prerrogativa o consumo da cabeça dos jabutis, muito consumido nos rituais; as famílias patrocinadoras dos rituais de nomeação sempre lhe oferecem as cabeças nos jabutis assados que fornecem aos dançarinos, pousando-as à sua frente no pátio, quando uma parente sua vem buscar.

Verswijver (1992) diz que essa partilha era realizada sempre que havia uma caçada coletiva (*ontomôro*), na qual os homens passavam vários dias na floresta, algo já sugerido por Lea (1986: 312-313) – ou seja, uma situação essencialmente masculina – que demonstra que, entre os Metuktire, essa é um importante critério para a distribuição da carne de caça, e que poucas Casas não têm direitos sobre partes da caça. Essa distribuição estaria também associada aos nomes “bonitos”,

⁴⁹ *Moja* = coisa/s; *kuni* = tudo, todas; *kupêx* = mexer, manipular.

especialmente se confirmados, e aos perigos do consumo da carne para pessoas em resguardo ou determinadas situações – como a gravidez –, assim como para pessoas portadoras de determinados nomes, como já descreveu Vidal também para os Xikrin do Cateté (1977: 110). Lea nos transmite uma informação que recebeu, de que, quando nenhuma Casa mais possui a parte da caça, ela seria consumida pelos homens membros de determinada categoria de idade. De fato, no Bacajá, há diversas restrições e prescrições de consumo da caça, associadas às categorias de idade masculinas, e aos perigos ou, inversamente, benefícios causados por este consumo⁵⁰.

Esta é uma modalidade de prerrogativa que, na descrição de Lea, invade o cotidiano, e diz respeito ao consumo da carne, da produção portanto de corpo físico, e de um atestado de bem estar e saúde, já que, em sua análise, ela é tão mais elaborada quanto mais “bonita”, *mex*, for a caça – o que está associado aos nomes *mex*, mas também a uma escala de perigo e afetos que torna grande parte dessas partes interditas a quem está de resguardo ou passa por momentos de crise. Voltamos, assim, ao espaço doméstico, e aos corpos, dessa vez com uma prerrogativa – tenha ela uma pessoa por portadora ou uma categoria de idade – que é eminentemente masculina. Casos em que a partilha da caça de acordo com prerrogativas acontece exclusivamente em ocasiões rituais, como parece ser o caso do Bacajá (por exemplo, o velho Tàpiet não recebe as cabeças dos jabutis assados e consumidos no cotidiano das casas), em que o consumo diferencial é relativo a categorias de idade, que extrapolam e se justapõem às casas e à domesticidade, e nos quais a partilha pode ser feita pelos homens na floresta, o que repõe o caráter público e masculino dessas prerrogativas, mesmo que, pela reciprocidade, o consumo efetivo da caça possa ser remetido às casas, mandadas por maridos ou irmãos. Temos aqui um intrincado jogo entre espaços doméstico e público, papéis masculinos e femininos, que pende ora (como no caso Metuktire detalhadamente relatado por Lea) para a produção de corpos e do parentesco, para o espaço doméstico, ora para o público e o ritual, quando os homens tomam para si a partilha ou o consumo das carnes na floresta ou no centro da aldeia.

O QUE SE TRAZ: NOMES

Como vimos, a transmissão de nomes e de prerrogativas rituais seguem a mesma lógica, acontecendo por meio das mesmas relações e contribuindo no mesmo sentido para a construção da pessoa mebengokré. Vimos também que, se eles são transmitidos a partir de uma mesma lógica, não o são, na prática, de modo atrelado. Cada pessoa pode distribuir seus nomes e suas prerrogativas rituais por várias crianças que a ela estão ligadas como suas tabdjuo. E ela assim o fará preferencialmente, produzindo uma situação em que nunca há uma coincidência exata entre duas pessoas: entre os Mebengokré, elas não se diferem apenas no corpo (nas relações de substância e no corpo que com elas se criam), mas também naquilo que Melatti (1976) definiu por *persona social*. Como já afirmei em outro trabalho (Cohn 2000: 175), e retomando a discussão que fizemos acima, se entre

⁵⁰ Cf. Cohn (2000: 124-125) para uma análise da associação dos perigos e benefícios da alimentação em relação ao aprendizado e à capacidade de aprender e sua relação com as categorias de idade.

os Krahô nominador e nominado são “quase a mesma pessoa”, diferenciando-se apenas no corpo, entre os Mebengokré eles o são ainda menos, porque apenas parte daquilo que constitui sua persona social será compartilhada. Jamais duas pessoas reúnem em si o mesmo patrimônio de nomes e prerrogativas, os quais serão sempre redistribuídos na geração seguinte, e, re-embaralhados, produzirão uma multiplicidade de novas relações e novas pessoas (em novos corpos e novas, inéditas, personas).

Os adornos rituais entram nessa lógica de uma maneira especial: eles revelam essa parcela da pessoa mebengokré, fazem com que ela apareça, seja mostrada, *amerin*. Os nomes têm a mesma importância na construção da pessoa – ou, teríamos que dizer, maior, porque uma pessoa pode não ter adornos rituais, utilizando-se apenas daqueles que são comuns a todos (*me kuni nbô kukradjà*, como dizem os Xikrin⁵¹), mas ninguém pode ficar sem nomes pessoais, mesmo que poucos e pouco valiosos. Nominar é, neste sentido, individualizar – e, mais amplamente, humanizar, fazer da pessoa “humano”, “gente”, mebegokré. Apresentam, porém algumas diferenças dignas de nota. Ao contrário dos adornos, que devem ser mostrados – e o são, como vimos, tanto mais revelados quanto menos consolidada é a identidade social da pessoa, como seu uso pelas crianças mostrou – os nomes quase nunca são pronunciados. Nomes pessoais são preteridos em praticamente qualquer situação social em favor de termos de parentesco e técnicos, os quais os Mebengokré têm em profusão e que respondem a praticamente qualquer situação de referência ou vocação⁵². Os adornos devem ser apresentados, tornados visíveis, revelados; os nomes não são pronunciados, e são mesmo pouco conhecidos. Uma pessoa pode ter mais de uma dezena de nomes, mas só será conhecida por alguns deles, talvez apenas um (cf. Vidal 1977: 114, nota 38); com frequência nem ela mesma sabe todos os seus nomes, e apenas seu (sua) nominador/a, ou quem serviu de veículo da nomeação, conhecerá a série completa, sendo as mulheres mais velhas as detentoras do conhecimento onomástico e de sua legitimidade (Lea 1986: 175). Enunciar o nome de alguém está associado ao perigo, e é recurso para fazer feitiço (*udju*) contra essa pessoa (Lea 1986: 104).

Esse caráter “silencioso”, discreto e íntimo dos nomes revela-se também na cerimônia de nomeação; em meio a essa festa grandiosa, em que os pais reais e classificatórios oferecem uma fartura de comida e todos se adornam no que têm de melhor, apresentando, revelando, tornando visível suas prerrogativas, “o rito [de nomeação] é realizado de madrugada, após as danças e os cantos que duram desde o anoitecer até o amanhecer do dia seguinte. De manhã cedo, cada nominador entra dentro da casa da criança, cujos nomes serão confirmados (ou suplementados), senta-se em frente a ela e proclama seus nomes em voz alta, perante quaisquer testemunhas que apareçam” (Lea 1986: 165). Voltamos ao mundo privado das casas, e os nomes são recitados em intimidade, para

⁵¹ “Os *kukradjà* de todos”: *me kuni* é todos e *nbô* indica posse; são os adornos, as danças e os cantos comuns a todos, dos quais, de fato, ninguém tem posse, de que não há posse exclusiva ou excludente.

⁵² A terminologia de parentesco é complexa, utilizando termos de referência, vocativos e triádicos, nos quais se fala de alguém a partir da sua relação com os interlocutores; cf., Lea 2004a.

quem quiser acompanhar⁵³. Intimidade e privacidade condizentes com o fato de os nomes serem uma parcela da pessoa que não é mostrada, que é, no limite, silenciada, e pouco conhecida ou explicitada – que é do conhecimento de poucos e, idealmente, como revela Lea (1986: 188), de parentes próximos, especialmente as mulheres.

Os nomes pessoais diferenciam-se pelo seu uso, e pela possibilidade de transmissão. Assim, há os nomes “bonitos” (*idji mex*) e os nomes “comuns” (*idji kakrit*), além daqueles que Lea (1986: 169-171) define como “de brincadeira”. Muito já se disse sobre a distinção entre pessoas bonitas (*me mex*) ou comuns (*me kakrit*), e sua ressonância em hierarquias sociais e poder. Parece-me que, dentre as interpretações a esse respeito, a mais produtiva é a de que a distinção entre “bonito” e “comum” refere-se, antes, à sua confirmação ritual – a qual, como vimos, é também transmissível, ou seja, a possibilidade de ter um nome confirmado é condicionada à sua confirmação na geração anterior. Como diz Lea (1986: 127), são “nomes cerimoniais, não no sentido de serem usados somente na vida cerimonial, mas no sentido de estarem relacionados a uma determinada cerimônia, no qual são confirmados”. Como diz Gordon (2003: 304), não é exatamente a transmissão, mas a confirmação ritual que confere valor aos nomes – e é portanto o ritual que faz os nomes bonitos, não o contrário. E, como demonstrou Fisher (2003: 128, *passim*), a *performance* ritual é portanto crucial, os rituais tendo que adquirir eficácia: sem eles, não há nomes, e pessoas, bonitos.

Os nomes bonitos (*idji mex*) têm necessariamente classificadores, ou prefixos rituais, os quais são seguidos de palavras, como se formando nomes compostos, que singularizam o portador; no Bacajá, esses classificadores são, para os nomes masculinos, Bep e Takàk; para os femininos, Nhiok, Ngrenh, Ire, Bekwoi, Koko e Pahn⁵⁴. Cada um desses nomes é confirmado em um ritual correspondente, ou em rituais em que quaisquer nomes podem sê-lo, denominados por Lea (1986: 153-4) “cerimônias genéricas”. Se não confirmados, não deixam de ser bonitos (*mex*), mas o são de modo menos verdadeiro, *kaigo*, o que Verswijver (1983-1984: 105) glosa como “belo nome dado falsamente” (*idji mex kaigo*), e Lea (1986: 155-156, 1992) por nomes inautenticamente bonitos. Vidal lembra que os nomes *kaigo*, que ela glosa como não-autênticos, “não são totalmente desprovidos de expressão ritual”; em outra passagem, diz que a atribuição de nomes pessoais em rituais coletivos – ou seja, não associados a seus classificadores – faz com que, aos olhos dos Xikrin, eles percam sua autenticidade, e tornem-se “nome cerimonial não verdadeiro”, como glosa a expressão que ora comentamos (Vidal 1977: 114, 110).

⁵³ Vidal (1977: 113) assistiu à outorga de nomes em uma festa do milho novo, o ritual realizado no início da colheita do milho, e que parece minorar o caráter privado da nomeação em rituais específicos. Nessa ocasião, as mães de filhos pequenos (e de poucos filhos, já que referidas pela autora como *mekrapôyn*, o que equivale a uma categoria de idade relativa àqueles que têm poucos filhos) ofereciam espigas de milho ao chefe cerimonial (*kaben-djuoi*), que lhes recitava o nome das crianças, tendo sido auxiliado pela esposa que “lhe assoprava os nomes e as seqüências corretas”. Em nenhum dos rituais *mereremex* que pude presenciar no Bacajá houve a outorga coletiva e pública de nomes.

⁵⁴ Utilizo aqui o termo “classificador” seguindo Lea (1986: 111); Verswijver (1983-4: 105) os denomina prefixos rituais, atrelando-os do mesmo modo aos rituais de nomeação. Esses prefixos, ou classificadores, coincidem com os reportados para os Metukrite (Lea 1986: 111) e para os Xikrin do Cateté, acrescentando-se Katop para os meninos (Vidal 1977: 175). Verswijver (1983-4), porém, considera que (e repetindo sua grafia) Nhiàk, Bekwynh, Ire e Pähn são tanto masculinos quanto femininos.

Os nomes comuns não têm prefixos ou classificadores e não estão atrelados a um ritual, não sendo confirmados. Lea (1986: 171) sugere que eles têm origem como nomes de brincadeira, e tornam-se nomes comuns (*idji kakrit*) quando transmitidos a um *tabdjuo*.

Os nomes de brincadeira seriam os únicos a serem criados, inventados; eles o são quando do esforço coletivo que precede um ritual de nomeação e iniciação: as mulheres os inventam, para si, nas roças, e os homens durante as caçadas – entre os Metuktire, a partir de um tema escolhido a cada ritual (Lea 1986: 170). Os Gorotire renomeiam as sociedades dos homens quando em excursão, ocasião em que as pessoas também se atribuem nomes pessoais “comuns” – enquanto as sociedades dos homens que organizam esses deslocamentos ganham nomes referentes a animais *kakrit* (comuns, ao contrário das caças valorizadas e ligadas a nomes pessoais “bonitos”), as pessoas escolheriam para seus novos nomes prioritariamente partes do corpo de animais (Turner 1966: 19). O mesmo procedimento (Turner 1966: 19, nota 2) ocorreria em outras situações de atividades coletivas, como as caçadas coletivas e as excursões de coleta das mulheres. Estes nomes, que os Metuktire discutem na aldeia quando todos se reúnem novamente (Lea 1986: 170), podem ser adotados como aquele pelo qual a pessoa será conhecida e, como sugere a autora, poderá se tornar inclusive um “nome comum”.

Teríamos portanto os nomes *mex*, aqueles que contam com classificadores, são transmitidos segundo uma linha prescrita e confirmados em ritual; os nomes comuns (*kakrit*), que são transmitidos como os nomes bonitos mas não contam com classificadores e não são confirmados ritualmente; e por fim os nomes “de brincadeira”, que não são transmitidos⁵⁵ – ao contrário, são uma auto-nominação, ou, como eles dizem, um *amin jaren*, um atribuir a si próprio nomes, os quais, se transmitidos, tornar-se-ão comuns.

Portanto, e para retomar nossa questão de base após essa longa introdução ao tema dos nomes, um modo de aquisição de novos nomes pode ter início em um inventar para si um nome, o que, em si, é uma subversão a toda a lógica de nomeação⁵⁶, mas que pode vir a gerar novos nomes para a circulação ao ser transmitido a outrem, segundo as linhas de transmissão. Portanto, o que começou, usando a terminologia de Lea, como brincadeira, pode vir a acrescentar ao patrimônio onomástico de uma parentela quando inserido na dinâmica e no processo de transmissão. Citemos mais uma vez o exemplo por ela conhecido, o de um homem metuktire que se auto-nomeou Wai-Wai, inspirado na etnia do Norte do Pará, e o transmitiu a um *tabdjuo* (cuja ligação com ele é inespecificada no texto), que o recebeu como um nome comum (Lea 1986: 171).

⁵⁵ Mas que poderão ser particularmente úteis nos casos em que há duas pessoas com o mesmo nome como um fator de diferenciação (Lea 1986: 190).

⁵⁶ Certamente não o digo como se fosse um ritual de inversão ou manipulação individual das regras. Falo aqui de uma subversão lógica do sistema, inerente porém a ele, e que pode ter dois destinos: uma vida curta, literalmente, quando o nome assim inventado não é utilizado ou o é por pouco tempo, sendo logo substituído; ou a inserção na lógica dominante do sistema, ao ser transmitido a outrem – porque aí já não é mais *auto-nominação*, mas *nomeação* no sentido do termo para os Mebengokré.

De resto, é pela caça e nas viagens xamânicas que se adquire novos nomes. Lea transcreve (1986: 81-84) e comenta (idem: 102 ss) um belíssimo relato em que se descreve o aprendizado por um xamã do nome de um tatu que ele encontra na viagem que empreende em uma situação de crise – entenda-se, viagem de seu *karon*, duplo, enquanto seu corpo jazia no leito, “inchado” após ter levado um golpe de borduna –, nome que ele transmitiu à sua filha. Verswijver (1983-4: 109) comenta casos como esses, afirmando que “o segmento residencial do xamã torna-se assim o segmento original ou ‘possuidor do novo nome’”, e amplia essa possibilidade para “as pessoas mais velhas da aldeia”, mesmo que acrescentando “geralmente na função de xamãs”, e para os passeios no mato e no cerrado, descrevendo o mesmo modo de aprendizado: “eles conversam com os elementos da flora e da fauna, pedindo-lhes seus nomes”. Vidal (1977: 109) conta que um xamã dos Xikrin do Cateté trouxe o nome de um porco, perguntando a ele “como tu chamas tua filha?”, o que mostra que o animal pode fornecer seu nome próprio, ou o nome de alguém de sua parentela – o que, aliás, seria muito mais condizente com a lógica da nomenclatura mebengokré.

Para estes autores, os nomes assim adquiridos serão sempre transmitidos; Lea (1986: 105) chega a comentar: “nunca soube de um pajé, que tenha conseguido nomes da maneira descrita [ou seja, de um animal em uma viagem onírica], guardá-los para si; sempre os transmite para um terceiro”. Como vimos, essa é a condição para a introdução de um nome no sistema, seja qual for sua origem.

Temos, portanto, como possibilidade de aquisição de novos nomes a invenção (para si, subvertendo a lógica de nomenclatura mas tornando-o nome pessoal propriamente quando retransmitido a outrem), pela caça ou pelo xamanismo, aprendendo os nomes dos animais – como afirma Lea (1986: 77), os xamãs fazem hoje o que um dia um xamã fez, quando aprendeu nomes e cantos dos peixes, um evento que se conta até hoje; o relato a ela narrado do encontro do xamã com um tatu conta “como ele ampliou seu estoque de nomes pessoais por apropriação (de um tatu, no caso), como sempre têm feito os pajés, desde as origens do tempo”⁵⁷.

Imediatamente, apresenta-se uma questão: qual o valor desses novos nomes? Vimos que os nomes recém-adquiridos devem ser postos em circulação, ser inseridos na lógica mais ampla da nomenclatura: dar nome a outro, e fazê-lo circular. Os nomes de brincadeira tornam-se nomes comuns – cujo valor não devemos desprezar, já que cada pessoa tem uma série de nomes, entre “bonitos” e “comuns”, e que ter vários nomes é valioso por constituir a particularidade da pessoa e por permitir um melhor jogo para a transmissão na geração seguinte. Mas os nomes aprendidos dos animais, seja na caça, nos passeios pelo mato ou pelo cerrado, ou em viagens xamânicas, são nomes

⁵⁷ Comentando sobre a ligação entre os relatos que apresenta, o do aprendizado do nome dos peixes por um personagem a ela referido pelo narrador como seu parente, como membro de sua Casa (Lea 1986: 91-92), e o da viagem xamânica de seu interlocutor, ela afirma: “ambos os episódios foram responsáveis pela aquisição de novos nomes, sendo que Kràmnge, um pajé ancestral, estabeleceu o protótipo de uma estratégia que é imitada pelos pajés de hoje em dia. Enquanto Kràmnge modificou todo o sistema de nomes pessoais kayapó, os pajés de hoje são menos poderosos, trazendo somente alguns poucos nomes que entregam para um parente”. Cf. também Lea (1992: 135).

com classificadores idênticos aos “bonitos”, *mex*. Eles guardam portanto uma ligação, ao menos em potência, com rituais de confirmação de nomes. Se a análise de Lea que comentamos acima indica que nomes só podem receber confirmação ritual se tiverem sido confirmados para os nominadores, ela (1986: 105) infere a probabilidade de “nas gerações seguintes este nome [ser] unido a um conjunto de nomes ‘bonitos’ com o mesmo classificador, e subseqüentemente ninguém mais saberá distinguir os nomes ancestrais do nome que veio do tatu *kapremp*”, ou da viagem onírica do xamã. Isso nos levaria a crer que as condições de sua *origem* seriam esquecidas – mas, seguindo as sugestões da própria autora quanto ao valor dos nomes bonitos e sua associação a rituais, não nos responde se ele poderá se tornar efetivamente um nome bonito, ou seja, que pode levar à confirmação ritual e portanto à realização de um grande ritual, mobilizando tanta gente para dançar por seu portador. Neste trabalho, ela sugere que esses nomes são considerados “inautenticamente bonitos” (*mex kajgo*) por causa de sua origem, e o serão enquanto ela for lembrada (Lea 1986: 105). Mas essa origem seria, em seu modelo, exatamente o critério de valorização dos nomes: “os nomes têm valor porque sua origem (*keray*) está na casa que os transmite” (Lea 1986: 120), o que pode ser entendido de modo mais amplo, como a capacidade de trazer e manter, transmitir, nomes. Ademais, se levarmos a lógica da nominação tal como apresentada aqui às últimas conseqüências, devemos atribuir peso não à lembrança da origem primeira do nome, mas na sua potência produtiva, na sua capacidade de criar pessoas nos rituais. Seguindo sua própria análise, devemos estabelecer que o verdadeiro critério de beleza é sua potência ritual, ou melhor dizendo, sua possibilidade de ser confirmado ritualmente, o que lhe dá uma potência criativa, de construção da pessoa, única em relação aos outros nomes pessoais, que se limitam a particularizar a pessoa, mas não a fornecem meios de uma produção ritual⁵⁸. Verswijver (1983/1984: 109) parece reforçar essa hipótese, lembrando que os novos nomes trazidos pelas “pessoas mais velhas” e pelos xamãs em suas interações com os animais (aliás, aqui também “elementos da flora”) passam a ser possuídos pelo segmento residencial daquele que o trouxe e o transmite: “daí a expressão kayapó ‘lá onde o nome começou’”.

Seguindo então a lógica de fundo da análise de Lea, devemos nos perguntar quando e em que condições esses nomes adquiridos passam a ser *confirmados* ritualmente – porque seria por sua confirmação ritual, e não por sua origem, que eles seriam tornados bonitos, verdadeiramente. E a resposta óbvia é: sempre que um portador desse nome for homenageado em ritual. Seguimos assim a sugestão que já adiantamos acima, de que é o ritual (e sua execução, que engaje as pessoas e ative sua potência criadora) que torna o nome bonito, e não o nome bonito que determina a realização do ritual. E, em um paralelo com os adornos e papéis rituais, também constitutivos das pessoas, são nos rituais de nominação que os nomes *amerin*, aparecem, são explicitados – sendo este também o único

⁵⁸ Para ilustrar essa minha afirmação, continuemos com o exemplo do nome adquirido pelo xamã na história que ele conta a Lea; trata-se de um nome feminino, cujo classificador é Nhàk. Nomes desse classificador são confirmados no ritual descrito e analisado por Giannini (1991a: 123-140), em que ela demonstra a gradativa transformação ritual das meninas Nhàk em pássaros, para sua verdadeira humanização. A pergunta que se faz aqui é em que condições a menina que recebe o nome aprendido do tatu ganha também o direito de participar desse ritual e ser beija-flor por um dia.

momento em que essa parcela da pessoa é tornada pública, conhecida e reconhecida. Imagino estar aí a importância dos rituais de nomeação, como, inversamente, o uso cotidiano dos adornos rituais pelas crianças permitia a apresentação e o reconhecimento de seu *kukradjà*.

É interessante notar que a guerra ou a troca parecem ser meios menos importantes, ou subsidiários, na aquisição de nomes, realizando-se assim uma inversão de todos os outros itens, pelos quais eles são os meios prioritários ou primários. Por outro lado, e ao contrário dos outros, nomes são os itens de aquisição xamânica por excelência. É possível criar novos nomes, como os nomes comuns, sem classificadores rituais, surgidos em uma auto-nomeação e só então inseridos no sistema e no patrimônio de nomes – mas, se privados do classificador ritual, não serão jamais vinculados à produção ritual de pessoas. Dentre essas possibilidades, apenas a do conhecimento xamânico, ou do caçador (mas este tem que ser um pouco xamã, para se comunicar com os animais na floresta sem correr riscos), ou seja, o aprendizado dos nomes dos animais, pode trazer novos nomes que, seria lógico supor, poderão se tornar “bonitos”, plenamente, e ser inseridos no complexo ritual de produção de pessoas bonitas.

No Bacajá, o uso de nomes que não são transmitidos e portanto não fazem parte da pessoa é, por isso mesmo, bastante freqüente. Há toda uma geração que é conhecida por nomes que se referem em português a espécies animais, como o Onça, ou seu irmão, o Cobra, ou o finado Kuprôre, conhecido como Bode. Recentemente, homens e mulheres têm adotado nomes “cristãos”, para usar o jargão local: o filho de Bode, por exemplo, foi por anos conhecido por Cabrito (antes, ainda, quando menino, Cabritinho), e hoje se utiliza bem mais do nome Roberto. Estes são nomes que facilitam o contato e a interlocução com os regionais, os madeireiros e garimpeiros com quem lidam e com aqueles que lhes prestam serviços na aldeia e na cidade. Alguns nomes nascem, mesmo que não intencionalmente, nessas relações, como a de uma menina que não parava quieta na sala de aula e freqüentemente tinha a atenção chamada pela professora não-indígena, que sempre iniciava suas reprimendas a ela por “coleguinha”. Rapidamente esse epíteto pegou, e até hoje, já mãe, esse apelido é ouvido pela aldeia.

São, de fato, verdadeiros apelidos, e não compõem, em nenhum dos casos relatados, a série de nomes pessoais transmitidos e transmissíveis. Por isso mesmo, são utilizados para se referir à pessoa em conversas, quando nenhum nome próprio poderia ser utilizado. Andam, assim, em paralelo ao sistema de nomeação⁵⁹.

Sua pequena incidência como botim de guerra pode ser aferida pelo fato de que esse fenômeno não aparece no histórico estabelecido por Verswijver (1992) em sua pesquisa. Se a guerra é fonte de *kukradjà* (novamente no sentido, amplo, do termo para os Xikrin), e essa sua potência onipresente

⁵⁹ Destes nomes, o único que me relataram ter a intenção de consolidar em uma linha de transmissão é o de um rapaz que foi nomeado, com a avó (MM) atuando como nominadora, Bill, em homenagem ao antropólogo William Fisher, que os visitava. Neste caso, a intenção da nominadora é o de estabelecer um vínculo (do tipo *ngét*, aquele que se estabelece com ZS ou CC) da criança com o antropólogo.

nesse item, ela não o é de nomes⁶⁰. O cativo traz cantos, adornos, rituais, mas não nomes. E, a não ser excepcionalmente, não se troca nomes – a não ser na lógica complexa da transmissão, que envolve o estabelecimento de relações e a reciprocidade. Ao contrário, e como veremos adiante, os cativos é que são inseridos nesse sistema; e o trânsito de nomes entre aldeias, ao invés de responder à necessidade de aquisição de novos nomes, revela a ligação, lógica ou histórica, entre essas aldeias. Lea (1992: 139) comenta que o constante trânsito de nomes e prerrogativas entre as aldeias atesta que elas são parte de uma mesma comunidade, a Mebengokré. Nomes só são transmitidos se puderem ser reciprocados, e só o serão por nomes que têm o mesmo valor e a mesma lógica de transmissão: que tenham, no fundo, a mesma potência criativa.

Talvez por isso o xamanismo seja o melhor recurso e meio para aquisição de novos nomes: porque, como já nos dizia Lea, os xamãs dão continuidade hoje ao que se fez desde sempre. Não porque seja um modo especial de predar, mas por ser um ser especial a ser predado: os animais, com quem só os xamãs se comunicam. Fora da circulação entre as casas e as aldeias mebengokré, os únicos detentores de nomes potencialmente bonitos são os animais, e neste caso guerra e troca não respondem à necessidade de enriquecimento do patrimônio onomástico. A não ser, como já apontamos, no suprimento de nomes comuns, *kakrit*, o que também não deve ser menosprezado, porque “pessoalizam” o portador, evitando a identificação demasiada; assim, para cada um, permite o equilíbrio entre nomes “bonitos”, a serem confirmados ritualmente, e nesse caso com uma explicitação (*amerin*) bem particular, silenciosa e privada, e nomes “comuns”, que evitam a identificação total com o nominador, e dão, na continuidade e na geração seguinte, novos jogos, permitem novas mãos, re-embaralhando as cartas....

O QUE SE TRAZ: CANTOS E RITUAIS

Já foram tornados clássicos nos estudos sobre os Mebengokré os casos de incorporação dos rituais *Kworo Kangô*, dos Juruna, e *Bô*, o Aruanã Karajá. O *Kworo kangô* teve um sucesso tão grande e uma difusão tamanha que é realizado com frequência, na maior parte (se não na totalidade), das aldeias mebengokré atuais.

Verswijver (1992: 154) nos traz a história da incorporação do *Kworo Kangô*, uma expressão em Mebengokré que quer dizer “sumo de mandioca”⁶¹, tal como relatada a ele pelos Mekrãnoti, que

⁶⁰ Devemos citar uma observação interessante de Lea (1995: 209), mas não desenvolvida e pouco condizente com os dados estatísticos que ela tão cuidadosamente analisa, de uma “acusação de ter roubado nomes e *nekrets* de inimigos que morreram pelas mãos [do acusador]”. Neste caso, teríamos nomes tomados em guerra, do inimigo morto – mas lembremos que os inimigos são ou mortos pelos Mebengokré no campo de batalha, ou tornados cativos. A única possibilidade seria o matador fazer com o inimigo o que o xamã ou o caçador faz com os animais, ou seja, perguntar-lhe o nome, neste caso, antes de o abater, ou tomar novos nomes a partir do ato de matar (não do, mas por meio do inimigo morto). Mas não há, nem em minha observação em campo, nem na literatura, evidências nesse sentido. Fica aqui, então, a questão em aberto, e neste trabalho operamos com a evidência de que os nomes, especialmente os bonitos, não são tomados em guerra, e, como veremos, nem mesmo de cativos.

⁶¹ *Kworo* é mandioca, *kangô* é sumo, suco, caldo.

lhes afirmaram também, em sua pesquisa etno-histórica, que ao menos um ataque aos Juruna tinha o aprendizado de cantos como motivação. Os Mekrãgnoti, afirma, conhecem duas variantes desse ritual; uma delas, mais antiga, foi trazida por um homem que viveu entre os Juruna; tempos depois, duas cativas juruna vivendo entre eles “corrigiram” a performance do ritual – em suas palavras, “informantes afirmaram que Kajwa e Kôkôpte, duas jovens juruna raptadas por volta de 1915, ensinaram a eles essa mesma cerimônia ‘mais corretamente’, i.e., corrigiram as canções e adicionaram algumas expressões rituais que Kajngârati [o jovem residente entre os Juruna] tinha entendido mal ou omitido”. Lea (1986: 131) afirma que entre os Metuktire esse ritual é realizado na época das chuvas e nele se confirmam nomes masculinos e femininos, e que atualmente na aldeia de Kretire “havia mais pessoas com nomes confirmados nessa cerimônia que em qualquer outra”. Entre os Xikrin do Cateté, Vidal (1977: 179) testemunhou “outro caso interessante, [o da] introdução de um novo ritual, o *kwörö-kango*”, a partir de 1971, desde o momento em que Kanaipô, nascido no Cateté e atualmente residente no Bacajá, volta de Belém, onde esteve em tratamento de saúde, trazendo a notícia do novo ritual, que tinha aprendido de um Gorotire durante as semanas em que conviveram no hospital, até quando o ensina aos outros, já que o ritual era “tão comum entre os Kayapó-Gorotire e desconhecido entre os Xikrin”. Vidal (idem: 179-180) relata que quando volta à aldeia em 1973, esse ritual “estava em plena voga”, sendo dançado todas as noites, “homens e mulheres participando, como sempre, divididos em categorias de idade”.

Além do *Kworo Kangô*, os Xikrin realizam com muita frequência o *Bô*, “palha”, ritual de máscaras que foi aprendido com os Karajá: é, como relata Vidal (1977: 179-180), o Aruanã karajá, e realizado pelos Xikrin com o que ela reconhece como uma sacralidade inexistente em outros rituais. Comparando os dois “rituais de origem não-Xikrin”, comenta que, “em oposição ao Aruanã, o *kwörö-kango* integra-se perfeitamente aos outros rituais xikrin”. Isso porque ele foi, no Cateté das décadas de 1960 e 1970, incorporado à lógica de transmissão de prerrogativas rituais e tornado ritual de nomeação. No Bacajá, no entanto, não é hoje prerrogativa ritual, nem realizado como ritual de nomeação. Tive notícia de uma execução que tinha em vista a homenagem (portanto, provavelmente a nomeação) de crianças, realizada (ou seja, patrocinada, pela lógica que comentamos acima) pelos pais de um homem que está, atualmente, em meados de seus 30 anos. Vimos que, para que adornos rituais e nomes sejam plenamente incorporados, eles devem ser inseridos em uma cadeia de transmissão – é a transmissão que lhes dá valor, ao inseri-los em uma circulação de nomes e prerrogativas, produzindo novas pessoas e novas relações. Mas o *Kworo kangô*, ritual de enorme sucesso e grande difusão, ganhou seu valor no Bacajá mesmo sem ser inserido nessa lógica. Na prática, é realizado do mesmo modo que os rituais de nomeação *mekrareremex*, em que nomes de quaisquer classificadores, ou prefixos rituais, podem ser confirmados. O fato de não ter um “dono” fixo e capaz de transmiti-lo pelas gerações não parece ser um problema naquela configuração ritual, em que, por diversas vezes, se ensaia primeiro o ritual para nesse processo se anunciar, e descobrir, aqueles que ficarão responsáveis pela sua realização, homenageando seus filhos e

reunindo os parentes para a produção da comida necessária a ser ofertada durante sua execução (cf. Fisher 2003).

O *Kworo kangô* é o único ritual em que a participação de homens e mulheres é igualitária. Dança-se em duas fileiras, a dos homens e, à sua frente, a das mulheres; as fileiras interagem, aproximando-se, afastando-se, uma enlaçando a outra... e assim vão percorrendo o pátio da aldeia. Esse tipo de movimento e de ocupação do espaço da aldeia é também específico desse ritual, diferenciando-se dos rituais de nomeação *mereremex* ou *mebiôke*, por exemplo, em que homens ou mulheres – a depender do gênero das crianças homenageadas, que é também o gênero dos dançarinos – dançam em uma ou mais filas circundando o pátio (Lea 1986: 71; Cohn 2000: 95-106; Vidal 1977 : 185-6, em que se descreve uma fila que dança “cortando” o círculo dos dançarinos; não falo aqui da participação de pessoas diretamente relacionadas aos homenageados, seus *ngêt* e *kwatui*, que têm participações especiais, em momentos determinados).

O *Bô* também tem suas especificidades no modo de dançar, na participação e na ocupação do espaço da aldeia. Nele, duas máscaras interagem, cantando uma para a outra, indo a cada casa da aldeia, e retornando em direção ao centro, quando são acompanhadas pelas meninas da casa, ornamentadas. Assim, desenha-se um movimento em raios, que vai das casas ao centro e retorna às casas, e todas as meninas, até a categoria de idade *meprinti*, logo antes de casar, acompanham a máscara durante sua performance à frente da sua casa. Como ressalta Vidal (1977: 179), a confecção das máscaras é carregada de mistérios, e acontece na casa central, o *ngàb*, fechada com folhas de buriti, impedindo a vista de fora: mulheres e crianças não podem ver as máscaras sendo confeccionadas, sob pena de as crianças adoecerem⁶². O *Bô* é realizado com frequência no Bacajá, e as máscaras permanecem por muito tempo penduradas na cozinha da casa do Onça – me sugeriram, um dia, que por ser prerrogativa de Irengri, sua esposa. Por ele, jamais houve uma nomeação – ao contrário, nele todas as meninas dançam de modo igualitário, ornadas e fazendo o mesmo percurso: o que vai da porta da sua casa ao centro. Assim, temos um duplo jogo de identificação (não se diferencia meninas homenageadas, nem na ornamentação, nem na participação, nem no trajeto da dança) e de diferenciação (a ornamentação mais ou menos rica de acordo com a quantidade de adornos rituais possuída por cada menina, a relação de cada uma delas – ou de um grupo de meninas – com sua casa, de onde partem e para onde voltam no ritual).

⁶² Vidal (1977: 179) interpreta essas interdições de ver a máscara enquanto ainda não estiver pronta, ou antes do ritual – assim como aquela correlata, de ver os dançarinos sem a máscara – como uma manifestação de uma sacralidade que seria própria do Aruanã e dos Karajá, mas estranha aos rituais Xikrin, tornando sua origem não-Xikrin “muito conspícua”. Uma vez, estava no Bacajá quando eram confeccionadas máscaras *mekaron*, feitas com a mesma técnica com que se faz as cestas de carga, com um formato antropomorfo. Elas foram preparadas nos arredores da aldeia, e dizia-se que as mulheres e as crianças não podiam vê-las enquanto ainda não estavam prontas, pelas mesmas razões, embora o ritual não fosse realizado com esse tom sacro. Nele, os jovens, vestidos com as máscaras, entravam na aldeia, falando bobagens com uma voz empastada e mexendo com a mulheres, que assistiam a tudo em frente a suas casas, e revidavam jogando-lhes sujeiras. Assim, talvez não seja (apenas) a sacralidade embutida no *Bô*, que teria vindo junto com o Aruanã, que levasse ao interdito de ver a máscara sendo confeccionada.

Citamos acima a observação de Verswijver de que os Mekrãgnoti conhecem duas variações de *kworo kangô*. Gostaria de aprofundar e comentar essa afirmação, a partir do caso do Bacajá, sugerindo, desde já, que é de variações que se tratará, sempre, e que a cada nova performance o ritual sairá alterado. Atualmente, no Bacajá, esse ritual é realizado com frequência. Recentemente, ele foi realizado em uma de suas variações, trazida por Maradona do Cateté e aparentemente incorporada em sua totalidade, como um cânone. Contam-me que ele voltou do Cateté com fitas gravadas com o ritual de que tinha participado nessa aldeia e o “ensinou” (*keum akere*) aos Xikrin do Bacajá, organizando os ensaios e repassando as fitas⁶³. Eu não assisti a essa performance do ritual, tendo chegado logo após sua realização, quando ainda vibrava na memória das pessoas, e cujas músicas eram as mais freqüentemente cantaroladas por adultos e crianças, que sempre repetiam tê-las aprendido do gravador. Quer me parecer que essa é uma das variações possíveis, assim lembrada porque o que se fez foi repetir o ritual tal como realizado no Cateté, aprendendo-lhes as músicas.

Porque, como dizia, a cada nova performance nascerá uma variação. Os rituais começam com um longo processo de ensaios das músicas, em que aqueles que dele participarão, dançando e cantando – sejam as mulheres, em um ritual de nomeação feminina; os homens, em um ritual de nomeação masculina; ambos, em um *Kworo Kangô* – reúnem-se diariamente para cantar as músicas que serão entoadas no momento “clímax” do ritual. Essas reuniões são realizadas sempre que um ritual é feito no Bacajá, assim como o são no Cateté (Vidal 1977: 181). Em um trabalho anterior, descrevi esse processo como um momento de aprendizado das músicas e das seqüências rituais (Cohn 2000: 95). No entanto, ficou-me claro, após a observação dos preparativos para um *Kworo Kangô* na aldeia de Mrotidjãm, em 2004, que esse momento deve ser entendido, para além de um aprendizado de uma seqüência canônica de músicas, como se fora a reprodução de um conhecimento cristalizado, como a *criação* mesmo de um repertório ritual⁶⁴. Por esses ensaios, escolhe-se músicas e canções para entoar, incorpora-se novas canções, recupera-se clássicos e esquecidas canções antigas, em um processo pelo qual, como frisa Fisher (2003: 120), o repertório ritual vai sendo criado, ao mesmo tempo em que se criam também um sentimento compartilhado, e a congregação ritual.

Novas canções são incorporadas de diversos modos – pela guerra, troca ou xamanismo – e, como no caso dos adornos, em que vimos uma inventividade nas modificações, novas canções podem ser compostas. Em todos os casos, o surgimento de uma nova canção é referido pelo mesmo termo que se usa para o nascimento de uma criança: uma canção *keatoro*, nasce, ou é posta no mundo (*me ngrere o apôx*). Das duas expressões, a mais corrente é a que diz *me ngrere keato*; o termo

⁶³ Verswijver (1992: 266) também relata casos entre os Mekrãgnoti de aprendizado de novas canções e rituais em visitas mútuas a *kuben kakrit* (aqui, outros índios, índios não-mebengokré).

⁶⁴ Descrevi e analisei esse processo em uma comunicação apresentada no 28º Congresso Anual da Anpocs, em 2004, no Seminário Temático “Transformações ameríndias: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história” (Cohn 2004b). Agradeço às sugestões de todos que participaram do debate nessa ocasião, e especialmente ao coordenador da sessão, Prof. Dr. Oscar Calavia Saez.

kato, além de nascer, fala de dar à luz, surgir, aparecer, se fazer ver. Volta o tema do fazer ver (ou ouvir), explicitar, tornar aparente, e tal como o *amerin* das prerrogativas rituais, devem ser expostas aos olhos dos outros para se legitimar⁶⁵.

Quem compõe uma nova canção é aquele que deu origem, fez nascer, uma canção, seu *o apóx djny*, em que *djny* significa o responsável, ou dono, de algo⁶⁶. Quem aprende uma nova canção e a ensina aos outros é dito trazê-la, *me ngrere o bôx*⁶⁷. Quem a traz é *me ngrere o box djny*, e com ele surge uma nova canção (*me ngrere kato*). Por exemplo, um recente torneio de campeonato gerou canções de vitória, cujos compositores reconhecidos são as categorias de idade masculinas dos jovens (*mekeranyre*, aqueles com poucos filhos, ou filhos pequenos) e meninos (*meôkere*); eram cantadas com vigor e frequência e foram incorporadas na seqüência ritual que se criava para o *Kworo Kangô*. A primeira diz:

Hadjô hadjô
Hadjô hadjô
 Bacajá perdeu
Bacajá perdeu
 Ajté me mō
Voltam para casa
 Ajté ari ba
Voltam a vagar
 Kaprin ari ba
Tristes por aí
 Kaprin ari ba
Tristes a vagar

A segunda,

Moroti Djâm
Moroti Djâm [a aldeia]
 Bacajá oapa
Venceu [a aldeia d'] o Bacajá

⁶⁵ Os Mebengokré dão uma ênfase especial ao ver e ao ouvir como condição de percepção e entendimento do mundo, e olhos e ouvidos são órgãos de aprendizado e entendimento, compreensão (Cohn 2000: 119-124; Cohn 2002; Cohn 2004a).

⁶⁶ Lea (1986: 248) sugere que essa partícula refira-se a realizar, ser o responsável *pela realização*, como no caso da fala *ben*, de que o *benadjnyry* seria não o seu dono, mas o responsável por entoá-la.

⁶⁷ Ensinar a canção aos outros é *me m̄ akéré*, expressão usada, nesses casos, de modo descritivo, ou seja, quando se refere ao processo de socialização e difusão desse conhecimento; porém, frisa-se o processo de *apropriação* da canção, enfatizando-se que ela foi *trazida* de outro lugar, de outro contexto.

Arym campeão
Tornou-se campeão
 Arym campeão
Tornou-se campeão
 Campeão!

Novas canções são também aprendidas na interação, seja pacífica ou belicosa. Por exemplo, uma série de marchinhas carnavalescas e músicas do cancionero nacional são incorporadas a a seqüência ritual do *Kworo Kangô* que se preparava na aldeia Mrötijâm:

Moreninha
 More more te ãõ
 A mute kudjá ãõ
 Ja ja ne re

Moreninha
 A mute kudjá ãõ
 Ja nora je
 Te pe coraxão

Essa música, conta-me Irengà, chegou (foi trazida) ao Bacajá por Beprere, um Gorotire que vem com a equipe da Frente de Atração para pacificá-los. O ritual do *kworo kangô*, conta ainda, lhes era desconhecido, e foi aprendido nesse momento. Aprende-se, portanto, na mesma ocasião, o ritual e essa música, que recuperavam e ensaiavam para a performance de 2004. Invertendo-se as expectativas culturalistas que já estiveram em voga na antropologia mas persistem com vigor no senso comum, por exemplo em projetos indigenistas, neste caso, fazer o ritual recuperando sua origem é fazê-lo cantando “Moreninha”.

Seja como for, o povo do Bacajá também trouxe suas canções. Com eles, nasceu uma nova canção, rapidamente reconhecível aos nossos ouvidos, e cantada quando Irengà era ainda *printire*, ou seja, jovem antes de casar e ter seu primeiro filho, o que nos remeteria ao início da década de 1970⁶⁸:

Mamãe eu quero
 Mamãe eu quero
 Mamãe eu quero mamá

⁶⁸ Nos censos compartilhados hoje por Funai e Funasa, a data de nascimento de Irengà é 01/01/1960. Marcar a data no primeiro dia do ano é uma estratégia usada em idades estipuladas, quando não se tem o registro exato do nascimento. Sua filha mais velha é de 1974. Assim, se quisermos estipular uma data, podemos fazê-lo em época anterior ao nascimento de sua primeira filha, digamos no início da década de 1970.

Ia kadjy me dá
 Ia kadjy me dá
 Ia kadjy me dá
 no no re me
 Xorá
 (Ô!)

Como essa canção foi aprendida e “trazida” ao Bacajá, Irengà não soube dizer. Mas porque – e isso é relevante – não era o que lhe interessava frisar nesse momento, em que se frisava a incorporação ritual de uma marchinha por alguém do Bacajá: ela é “deles”, patrimônio do Bacajá, muito mais que Moreninha, essa, em última instância, “dos Gorotire”. A passagem pelos Gorotire faz, portanto, toda a diferença, e a apreensão mais valiosa é daquele outro mais Outro, o que lhes forneceu “Mamãe eu quero”. A marchinha é “mais deles” não porque entre eles originária ou deles original, mas porque por eles apreendida, diretamente.

Do mesmo modo, o torneio de futebol que havia ocorrido logo antes, e que reuniu os diversos índios sob jurisdição da Administração Regional da Funai de Altamira na aldeia do Bacajá⁶⁹, lhes rendeu três canções parakanã, que muito apreciavam, já que os Parakanã, dizem, dançam e cantam forte (*tóx*) como eles: *Xá maracatu/xá maracatu/ a te te/ te te/ te é/hê hê hê; Ó tapi'i re pa/ ô tapi'i re pa/ o tapara tapi'ire ô; Jacaminó/jacaminó á/ hê hê hê/ hê hê hê/ hu!*

Trocas em reuniões indígenas e indigenistas também podem ser fonte de novas músicas. Por exemplo, um dos carros-chefe desse ritual que estava sendo preparado em Mrõtidjãm era a canção “*Indjó á*”. Esta é uma música aprendida a partir de uma fita K7, que um jovem trouxe de Altamira (PA), voltando de uma reunião, em que trocou uma fita que levava e que apresentava rituais realizados na aldeia do Bacajá, por essa, de um ritual Mekrangoti. A fita teria sido ouvida e ficado esquecida por algum tempo, até ser retomada na nova aldeia, que tomou para si a incorporação da canção em seu novo ritual.

Esses exemplos todos foram tomados da observação da criação de um repertório para o *Kworo Kangô*. Deve-se lembrar que eles se replicam em diversos rituais, e novas canções podem ser incorporadas em rituais de nomeação, como as que foram recentemente trazidas por dois meninos cativos parakanã, parte do *mereremex* realizado há poucos anos na aldeia do Bacajá. Cativos são importante fonte de novas danças e canções, como veremos mais detidamente abaixo, e como o relato etno-histórico de Verswijver, comentado acima, demonstrou. Visitas são também importantes, como demonstra o trânsito atual de fitas e pessoas entre aldeias, participando e conhecendo rituais que podem então ser ensinados. Lembremos o caso relatado acima do jovem Mekrãgnoti que

⁶⁹ Trataremos desse evento no próximo capítulo. Aqui, ressalte-se apenas que ele foi organizado, pelo que me dizem, sob a iniciativa e o patrocínio da Funai, e reuniu na aldeia do Bacajá os times das três aldeias xikrin do rio Bacajá, e dos Arara, Parakanã, Kararaô e Asurini.

morou por muito tempo entre os Juruna, retornando com o aprendizado de novas canções. Maradona sempre me diz que, ao visitá-los, aprender sua língua e seu *kukradjà*, eu faço algo que eles costumavam fazer com frequência: ir conviver com Outros, para aprender com eles, e retornar com esse conhecimento para contar e ensinar aos seus.

O xamanismo pode também ser uma fonte de aprendizado de novas canções, revela a pesquisa de Lea (1986: 283). Os Metuktire introduzem novos cantos que integram os cantos coletivos dos rituais de nomeação *mebiok*, e que não constituem prerrogativas: são coletivos. Diz ela: “cada vez que a cerimônia é realizada, os pajés fornecem novas letras para estes cantos. As letras são ouvidas em sonho, ou apropriadas do reino animal e vegetal. Os pares de cantores que circulam pela aldeia escolhem um dos cantos do gênero *õ kre poyts*, do repertório escolhido para aquela cerimônia”.

Até agora, falamos de incorporações de novos rituais, e de novas canções que compõem, inovando e enriquecendo, rituais. Mas é possível também incorporar novas danças, e novos passos. Isso aliás não deveria surpreender, porque de certo modo elas são uma única e mesma coisa, *metoro*, palavra que designa a música, a dança e, em alguns contextos, o ritual em si. Essa possibilidade de incorporar novos passos foi descrita por Giannini (2000), que a testemunhou durante um ritual no Cateté. Em meio àquela uma performance que ela denominou “o ritual sete de setembro”, que descrevemos acima e em que, para lembrar, as categorias de idade se distinguem por incorporar personagens como a Polícia Federal, o Ibama, a Funai, e para o qual, como relata, os Xikrin dedicaram muito esforço e dedicação, os jovens executam uma nova dança, a partir dos exercícios de alongamento que haviam aprendido quando da visita do antropólogo e jogador de futebol Fernando Fedola Vianna: “aqueles exercícios ganharam um movimento especial transformando-se em uma dança ritual”.

Em resumo: novas canções são compostas ou incorporadas, novos passos aprendidos e inventados, em interações mais ou menos pacíficas com Outros, em visitas e guerras, ou aprendidas com cativos, em interações xamânicas com animais e plantas. Elas vêm enriquecer as performances rituais, criando novos repertórios e movimentos, seja em cerimônias de nomeação, seja no *kworo kangó* que, como vimos, não se refere à nomeação no Bacajá. A questão que devemos endereçar agora é, portanto, o que essas novas canções e passos criam. E a resposta é a mesma que temos dado até agora: pessoas e coletivos mebengokré. Mas ela deve ser dada com a particularidade imposta a esse tipo de apreensão: porque o que se cria, no fundo, são *rituais* – rituais pelos quais se produzirá pessoas e coletividades. A potência de um ritual está dada na sua capacidade de congregar as pessoas que dele participam, torná-las alegres, *kih*. Fisher (2003) descreve os preparativos de um ritual como um processo do que podemos chamar a criação de uma congregação ritual, de um corpo social no sentido xikrin do termo. Acrescente-se aqui apenas que parte desse esforço é tornar o ritual diferenciado, de modo a engajar os participantes em sua realização, fazê-los participar dele com todo seu vigor, de modo a torná-lo o mais potente possível.

Fazer um ritual ser realizado em sua plena potência é fazer as pessoas dele participarem com vigor, força e engajamento – é fazê-las alegre, felizes, *amin kinb*. Essa é uma importante atribuição dos portadores do maracá. Quando recebem o maracá em um ritual, ouvem do velho (*keubengêt*) que o transmite a seguinte fala ritual *ben*⁷⁰:

“*Abakrãm-ny, ikrãm-re by, ba ikôt idjuá dja ga ari amiã ikinh o aba*”

“Meu *tabdjuo*, pegue minha cabeça⁷¹, e comigo, e em continuidade a mim, você vai nos fazer a todos felizes [com vontade de cantar e dançar]”

Porque fazer a todos felizes é fazer o ritual acontecer. É torná-lo produtivo. É torná-lo meio eficaz de produção de novas pessoas, de confirmação de seus nomes; pessoas que nele apresentam-se com suas prerrogativas, apresentando assim sua identidade; que neles se transformam em aves e se fazer plenamente humanos. Mas é, também, criar o corpo social, como frisa Fisher (2003). Isso vale para qualquer ritual, mas pode ser visto muito claramente neste *Kworo kangô* que se preparava na nova aldeia de Mrõtidiã. Essa aldeia foi criada por jovens, que se esmeravam na construção de um repertório próprio – um repertório que os fizesse cantar e dançar forte, diferenciando-se do Bacajá, de onde tinham saído há tão pouco tempo. Por esses rituais, cria-se e celebra-se diferenças que produzem pessoas. Por eles, cria-se a congregação dessas pessoas, e sua participação no ritual, e por isso, em suas diferenças e nos repertórios próprios e sempre mutáveis, eles são meio privilegiado de criação e consolidação de novas coletividades⁷². Quanto mais rico o repertório ritual, mais alegres ficam as pessoas, mais forte dançam, e mais potente o ritual. Daí, a incansável busca por novas músicas, novos passos, novas danças.

O QUE SE TRAZ: CATIVOS

Abrimos esse capítulo lembrando que a reconstituição da etno-história mekrãgnoti, realizada por Verswijver (1992), revela que a captura de cativos e o botim são importantes motivações para os Mebengokré fazerem a guerra. Fechamos então a apresentação dos itens sobre o que se prende

⁷⁰ Cf. Cohn (2000: 99-102) para uma descrição dessa cerimônia; mais uma vez, devo a Maradona a transcrição e a compreensão dessa fala altamente formalizada.

⁷¹ A identificação do maracá com uma cabeça, assim como com o centro da aldeia, já havia sido notada por Vidal (1977: 135). Assim como as pessoas, o maracá tem o *krãm amin* quando de um ritual: é decorado com penugens coladas na parte frontal da cabaça. Turner (1966: apêndice) já havia notado, também, a utilização dos termos *krãm-tum* (cabeça velha) e *krãm-ny* (cabeça nova) entre *ngêt* e *tabdjuo*; Lea (1986: 264) os analisa como termos de parentesco que compreendem uma metáfora de crescimento e reprodução, e Fisher (1991: 352) os interpreta como a expressão da relação de instrução formal entre essas duas categorias, que transmitiria conhecimentos guardados nas respectivas cabeças. Note-se que são esses termos que o vocativo para *tabdjuo* evoca.

⁷² Verswijver (1992: 140) conta que, quando no jogo de alianças e inimizade em tempos de guerra dois grupos mebengokré se fundiam, eles patrocinavam conjuntamente um ritual.

com os cativos, que funcionam como arremate de grande parte da nossa discussão até aqui. De fato, esse tema apareceu diversas vezes ao longo do capítulo, e a importância dos cativos nessa produtividade ampla que trata de construir pessoas e relações não poderia ser melhor apresentada que na “correção” que as cativas juruna fizeram do ritual *Kworo kangô* que tinha sido trazido por um Mekrãgnoti, e que havia sido aprendido pela sua convivência com eles. Raptadas, trazidas para a convivência da aldeia, contribuem para a realização “correta” do ritual, e estabelecem uma nova variação do ritual em relação àquele. Eles haviam também motivado diversas reflexões no capítulo anterior, que revelou o rendimento dramático e retórico da figura do cativo, na ambigüidade, entre um e outro, do outro entre nós, em vista da irreduzibilidade da diferença. Naquele momento, o que ficou claro é a impossibilidade de ser Outro e Mesmo simultaneamente – e a correlata necessidade de se escolher uma posição, de identificação ou de alteridade. O drama vivido pelos protagonistas das tramas que comentamos decorria de sua hesitação em escolher uma posição inequívoca. O cativo, deste ponto de vista, é alguém que tem que superar, em sua própria pessoa e em sua biografia, essa conjunção que nele se faz de identidade e alteridade – é alguém que deve se tornar, gradativamente, Mesmo.

Quando fazem a guerra, os Mebengokré raptam mulheres e crianças, que trazem para a aldeia, onde são adotados e iniciam um processo de transformação em Mebengokré. Portanto, eles são produzidos Mebengokré, ao mesmo tempo que produzem, em diversos níveis: ao serem incorporados, casando e gerando novos corpos e novas pessoas; enquanto mantêm a diferença, trazendo consigo novos cantos, danças, adornos, conhecimentos. O cativo é um ser ambíguo, e vive ele mesmo um dilema: sua alta produtividade, ou sua grande contribuição, está dada nos dois lados da moeda – porque *não são* Mebengokré, e assim são fonte de novos conhecimentos rituais, técnicos, de produção de pessoas; e porque *tornam-se* Mebengokré, contribuindo na produção de pessoas e relações. Entre um e outro, devem passar de uma condição à outra, devem transformar-se em legítimos Mebengokré. Isso não poderia ser melhor ilustrado que no comentário que uma vez me fez Ngrei-te. Contando-me da ameaça de um ataque parakanã há alguns anos, e sobre como estavam todos assustados com a possibilidade, arrematou sua narrativa com um comentário, o de que Kubut, uma Parakanã trazida cativa quando menina, voltara correndo à aldeia, em pânico, anunciando: “os Parakanã estão atacando!”. Ngrei-te então comenta: já é, já se tornou ‘mebengokré’, *arym kubengokré*.

Raptar um cativo é pegá-lo: fala-se que, na guerra, pega-se os filhos do inimigo, *kuben kra pa amu*⁷³. Essa é uma expressão utilizada em diversos contextos. Por exemplo, no cotidiano, qualquer pessoa que acompanhe uma criança tomando-a pelo braço está andando com ela *pa amu*: é utilizada, nesse caso, como o “dar a mão”, como dizemos, por exemplo, a uma criança ao atravessar a rua. No ritual, aquele que transmite a prerrogativa leva quem a recebe, quando criança, de mãos dadas: idealmente, a transmissão é consolidada com as várias aparições conjuntas nos rituais, quando a

⁷³ *Kuben*, estrangeiro, que pode aqui, mas mais raramente, ser substituído por *kuredjny*, inimigo; *kra*, filho; *pa*, braço, *amu*, pegar.

prerrogativa aparece, é apresentada (*amerin*), desde quando bebê de colo, quando são carregados (*kumut*), passando pelo momento em que acompanham de mãos dadas (*pa amu*) até que não precisem mais ser levado/as, quando acompanham os portadores da prerrogativa por si sós (Cohn 2000: 74, 94). Para os Metuktire, o processo de adoção de um órfão se diz “pegar-lhe pela mão”, utilizando-se dessa mesma expressão (Lea 1986: 45), e “uma pessoa passa a ser considerada o filho de quem ‘segurou seu braço’, e torna-se membro da Casa de sua mãe adotiva”. Portanto, há um valor de socialidade e construção de relações no uso cotidiano e ritual dessa expressão.

É quando se volta à guerra e ao rapto que a expressão ganha um sentido que nos parece violento, ou carregado de violência – mas vê-se que ele também já significa o estabelecimento de relação. Raptar uma criança em guerra implica sua socialização, ou humanização, o que será feito na sua inserção em relações daqueles que a raptam: rapta-se para se criar relações. Não obstante, um uso corriqueiro dessa expressão revela-nos que os Xikrin estão bem cientes dessa ambigüidade, ou da violência contida nessa modalidade de estabelecimento de relações, em que uma relação deverá ser quebrada e gradativamente anulada para dar lugar à nova – freqüentemente, diz-se a uma criança que não se comporta adequadamente algo como “comporte-se ou o *kuben* vem te pegar (ou te levar tomando-o pelo braço)” (*karikwain dja kuben a pa amu*), o que pode ser personificado por um *kuben* à mão, como os enfermeiros, quando se insinua às crianças que eles as querem levar⁷⁴. Nesses casos, fica evidente que se concebe a quebra das relações como algo a ser evitado, como uma violência – mas porque estes são casos em que ela vai na direção oposta, levando-lhes as crianças.

Não só crianças são raptadas: mulheres também o são. Nestes casos, também são pegas, *pa amu*, assim como também terão que ser “socializadas”, ou humanizadas. Em situações cotidianas e rituais essa expressão pode ser utilizada para falar de relações com mulheres não-cativas. Por exemplo, quando dos preparativos de alguns rituais estabelece-se uma relação recíproca entre dois casais, à qual chamam *aben pa amu*, acrescentando à expressão que víamos acima a mutualidade, ou a reciprocidade: *aben* significa recíproco, e a expressão torna-se algo como dar-se as mãos. Essa relação pode ser duradoura, e é reconhecida publicamente – de fato, os casais se formam pela escolha das mulheres, que combinam a troca quando os homens estão na caçada coletiva, os quais, em seu retorno, confirmam, ou não, publicamente o arranjo das mulheres⁷⁵. Quando esses casais assim se formam,

⁷⁴ O que, correlatamente, mostra a posição ambígua desses *Kuben*, servidores do Estado – co-residentes, relativamente inseridos em uma rede de reciprocidade, nunca (ou raramente) são tornados, ou se tornam, *mebengokré*. Os casos que mais se aproximam dessa condição são daqueles que atendem às reuniões no entardecer e à noite, colaboram ocasionalmente na roça, na pesca e caça, na coleta, e principalmente que aprendem a falar a língua. Os casos mais exemplares são os dos missionários e dos antropólogos, embora estes (nós) não se configurem co-residentes por tempo suficiente – o que pode ser simbolicamente substituído pelo retorno e pela repetição da visita, como nos contam a todos nós, e como relata Verswijver (1992) na introdução de sua pesquisa: de quando e como virou “nosso *Kuben*”.

⁷⁵ Pude observá-lo no Bacajá em 1994, quando dos preparativos de um ritual de nomeação e iniciação *mereremex*. Enquanto os homens estavam fora, em uma caçada coletiva, as mulheres, aos pares, anunciaram publicamente sua escolha. Quando do seu retorno, e quando concordavam, os cônjuges confirmavam este arranjo fazendo uma fala formal, reunidos nos pares correlatos, a poucos passos da casa central onde os homens se reuniam. Interessante notar que algumas mulheres consolidaram relações antigas, às vezes com mulheres solteiras, em cujo caso o homem fez sozinho a fala formal assumindo sua condição de responsável por aquela mulher solteira (*kupry*).

os filhos gerados em ambos os casamentos são tidos como irmãos reais, filhos de mesmos pais; assim também, produtos da roça e de caça e pesca são ofertados entre as casas que assim se unem. Essa é uma relação conhecida e reconhecida, e que gera novas pessoas e relações – ao contrário do adultério, da ligação ilícita entre pessoas do sexo oposto, tido como “roubo”. Por exemplo, Bep-djoti me dizia certa vez que o ritual *Pât*, em que se apresentam máscaras de tamanduá e macacos, não é mais realizado no Bacajá porque gerou recentemente diversos problemas, porque as pessoas tomavam umas das outras coisas que não deviam, *moja oakin*, especialmente mulheres.

Por fim, e para finalizar a exposição dos significados da expressão para a captura do cativo, lembremos que ela diferencia esse procedimento ao da captura do animal de estimação, *krit*. Ambos são tomados de seus pais: os filhotes de animais, da mãe abatida para consumo, e diz-se que o filhote da caça é pego, carregado: *mry kra iamu*; os cativos, roubados dos seus – e, em sua realização mais exemplar, crianças roubadas de seus pais, mas que são tomadas pelas mãos: *kuben kra pa amu*. Vimos que os animais são socializados, por meio de um processo que transforma caça (*mry*) em animais domésticos (*krit*). É como se a socialização das crianças (e mulheres) raptadas fosse também uma humanização, fosse além da “domesticação” dos animais.

A analogia com a domesticação dos animais não é absurda, e as semelhanças são tão significativas quanto as diferenças. Se o ato da captura é expressado de modo diverso, o que dela decorre é pensado, em uma certa medida, do mesmo modo. Crianças estrangeiras são *okeré*, e devem ser amansadas, tornadas *uabô*, assim como os animais. Memórias de cativos são pontuadas por comentários sobre sua valentia e determinação, e alguns são lembrados por terem resistido mais que outros à sua inserção em novas relações, a sua transformação em Mebengokré. Por exemplo, meninos podem se recusar a se alimentar, quando são forçados a fazê-lo pelos seus pais adotivos, até que passem a fazê-lo por conta e por vontade própria. O rapto de mulheres sempre teve esse problema adicional: elas resistem mais, fogem com mais frequência; os Mekrãgnoti chegaram a matar uma mulher raptada no caminho de volta por considerá-la excessivamente *okeré* (Verswijver 1992: 151)⁷⁶.

Mas os cativos não têm que aprender somente a se comportar adequadamente, a conviver com os humanos – eles têm que se humanizar, para engendrar relações efetivas com aqueles com que passam a conviver. Por isso, o que os torna passíveis de estabelecerem relações propriamente sociais é revelador do modo como os Mebengokré concebem a si mesmos e à condição humana.

As mulheres cativas devem aprender a falar – e só então poderão iniciar uma relação com os homens mebengokré. Entenda-se, com isso, aprender a se comunicar na língua mebengokré, ganhar fluência, marcador de sua inserção e incorporação na sociedade. Os Xikrin dizem que os cativos convivem com eles até aprenderem a língua, quando podem casar com um/a Mebengokré – ou, como me disse uma vez Pedro, mata-se os homens, e traz-se apenas seus filhos, que aprendem

⁷⁶ Aqui, sugiro o exato oposto da interpretação de Gordon (2003: *), que acredita que, uma vez tendo fornecido riquezas rituais, as mulheres cativas são tornadas redundantes. Sua ambigüidade está em que o valor da alteridade deve ser convertido no de identidade, e para isso deve ser “humanizada”, tornada Mebengokré.

a falar bem: *memyre na me pa, nhym krare bi o bôx, arym mekaben mari mex-ne*. Ele acrescenta que, quando se rapta mulheres, elas permanecem entre eles até aprenderem a falar, quando então podem tomar um marido: *dja arek ari ba, arym me kaben mari, arym me'õ yr mõ*; quando são crianças, alguém as cria: *me kuredjvy kra dja me'õ kiere o ba nhym arym abatori*.

Giannini (1991a: 89) afirma que “segundo os Xikrin, os diferentes grupos étnicos devem ser primeiro ‘amansados’ (entenda-se: humanizados) para depois serem possíveis as relações sexuais, ao passo que com os outros *m~ebêngokre* o ato sexual pode ocorrer imediatamente pois ‘falam a mesma língua’ (entenda-se: são humanos como nós)”. Para os Mekrãgnoti, as mulheres cativas passam a ter relações sexuais apenas quando perdem a “vergonha” (que aqui parece conotar timidez, medo) – Verswijver (1992: 153) apresenta (em sua grafia) a expressão *ar'yp piaàm ket kam*. Para ele, isso representa a sua adaptação gradual no novo ambiente, e sua integração na comunidade, a qual “é realizada não apenas pela adoção, mas especificamente pelo aprendizado da língua kayapó”. Sua interpretação é relativa à necessidade do tempo de adaptação e integração: “em outras palavras, no momento em que a cativa tinha aprendido a falar Kayapó fluentemente, ela estava plenamente integrada à sociedade e era considerada pronta para a relação sexual”. Sugerimos aqui uma interpretação mais voltada ao modo como os Mebengokré concebem a pessoa humana e a condição mebengokré, em consonância com aquela de Giannini. Falar bem é crucial para se fazer mebengokré, e humanos – e portanto adequados a casar, gerar filhos, conceber (e criar) novos mebengokré.

Essa socialização do cativo é realizada por meio da adoção do cativo e sua inserção em uma família. Para os Mekrãgnoti, essa adoção é privilégio de quem instigou e liderou o ataque, que pode criar o cativo ou doá-lo a um parente próximo, em especial a uma irmã ou filha (Verswijver 1992: 151), sendo que 71% dos cativos de que Verswijver teve notícia em sua pesquisa foram adotados por “homens importantes”, e o restante por seus parentes (idem, ibidem, nota 8). Para os Metuktire, os cativos são “‘salvos’ (*putà-rè*) da morte por alguém que os adota para criá-los” (Lea 1986: 109). Os Xikrin do Bacajá parecem ter distribuído igualmente pelas famílias cativos tomados em guerra, e muitos me contaram sobre *arinbõ kuben kra*, ou “nossos cativos”⁷⁷. Assim, cria o cativo quem o rapta, quem o toma pelas mãos em guerra, a não ser que prefira doá-lo a outrem. O destino do cativo, ou seu capital social de inserção plena, me parece variar no Bacajá, a ponto de não ser possível definir um padrão; dos cativos de que tive notícia, alguns morreram cedo; alguns foram para outras aldeias, como o Cateté; outros tiveram filhos, que não vingaram⁷⁸; outros tiveram filhos que por sua vez casaram e tiveram filhos; e algumas mulheres não casaram, tendo permanecido

⁷⁷ *Arinhõ* = possessivo que se refere à primeira pessoa do plural, inclusivo; *kuben kra* = filho de estrangeiro. É interessante notar que essa expressão trata explicitamente da posse, mas mantém a condição de origem do cativo, não havendo uma expressão que pudesse ser traduzida por cativo a partir do momento em que ele é tornado o Mesmo, ou seja, não havendo expressão lingüística dessa ambigüidade de condição. De Outro ele passa a Mesmo, e sua alteridade anulada.

⁷⁸ Ressalte-se porém que essa é uma situação razoavelmente comum à geração que atualmente são os *mebêngêt*, os “velhos”, e que viveu um período conturbado, com guerras contínuas, grande mobilidade espacial, e principalmente epidemias de doenças como a gripe, o sarampo e a varíola. Algumas famílias foram mais afetadas que outras, e aparentemente não há diferença entre famílias formadas por cativos ou não.

solteiras a vida toda. Para Verswijver (1992: 154), este é o destino mais freqüente para as cativas, já que seus dados sobre 30 cativas mostram que 11 morreram antes de chegar à maturidade, apenas quatro casaram, e as restantes 11 permaneceram solteiras⁷⁹.

No Bacajá, há dois irmãos que são filhos de uma Araweté tomada cativa, e que é lembrada pelo velho Bep-Djô por participar ativamente da sociabilidade aldeã, com quem cantava (*me kôt ngrere*) e se reunia, convivia (*me kôt keuê*), tendo sido raptada quando ainda criança. Sobrevivendo a um irmão (Kâdjoti) e uma irmã (Kâpu'ã), Tâpiet criou vários filhos, a maior parte deles casados (uma delas é separada, tendo permanecido solteira desde então), e casou um deles com a filha de Onça, o chefe da aldeia com maior influência atualmente, e que intermedia a maior parte das relações com o Estado e a sociedade nacional; seu irmão Domingos (Tedjere) ganhou logo cedo destaque, tendo sido líder de categoria de idade, e um dos braços-direito do chefe Onça. Há ainda o caso de Kubut, uma Parakanã raptada quando ainda menina, criada pelo velho Bep-ngрати (pai de Onça; diz-se que foi ele quem a capturou, *pa amu*), e que, depois de adulta, casou com ele, à época viúvo; tiveram um casal de filhos, hoje casados. Ela ficou viúva cedo, e permanece sozinha – mas contou com o apoio de parentes próximos de seu falecido marido.

No Bacajá, as listas de cativos são variadas e variáveis, de acordo com o interlocutor e com o assunto em pauta quando o tema veio à tona. Vejamos:

* Pedro lembra de um evento recente, quando trouxeram vários Parakanã, dos quais uma fugiu e quatro foram levados (pela Funai) a Altamira, onde morreram; a última ficou, cresceu e casou. Conta que queriam vesti-las, e elas se recusavam, arrancavam as roupas, e que não queriam ir a Altamira, porque nunca haviam visto a cidade; essa memória é especialmente interessante porque, a partir da insistência da Funai em levar para Altamira as cativas, onde diziam iriam cuidar melhor delas, e após seu evidente fracasso, o ponto de vista adotado por Pedro é o do civilizador, assumindo o papel que teria cabido ao Estado, se tivessem tido sucesso, fornecendo roupas e cuidando daqueles que desconheciam tanto os bens quanto os lugares da sociedade nacional;

* Em uma conversa com os velhos Bep-djô e Mâd-ma sobre os tempos do contato – ambos estiveram diretamente envolvidos com as turmas de pacificação, e me explicavam seus motivos e o contexto de suas escolhas – eles lembram de duas meninas *Akokakore* (Parakanã), Ngrei-pre, raptada criança e que casou com Mry-kajbu, que morreu de picada de cobra, e então com Kre-iure, com quem teve filhos que hoje vivem no Cateté; e Ngrei-ngroti, raptada adulta com filhos, que morreram, em dois ataques; dos *Krâmjakoroti* (Asurini), com os quais se guerreou muito, asseguram, lembram de Ngrei-tukti, que foi levada pelos “brancos”, Kam tôt, que foi criado entre eles até ficar adulto, e Nemyre, que permaneceu solteira e, afirmam, “tendo relações sexuais com todo mundo”;

⁷⁹ Embora essa condição tenha interpretações conflitantes na bibliografia, vale ressaltar que, no Bacajá, as mulheres solteiras (*keupy*), seja por serem mães solteiras, seja por terem enviuvado, podem se ver com dificuldades no provimento de carne de caça ou para abrir uma roça, mas não me parecem sofrer uma marginalização. Ao contrário, o estabelecimento de relações do tipo *aben pa amu* que descrevi acima me parece uma prova de um esforço de inserção dessas mulheres, e de reconhecimento da paternidade para seus filhos.

dos Araweté (*Kuben kamrekti*), lembram de muitos – as mulheres, *ikanikwai-re* (“minhas irmãs”) Ikadju (que teve quatro filhos, dentre eles uma menina, Tāj iaka e um menino, Ôjire), Ôiro (cujos filhos morreram quando criança), Nibubenti, Bekwoi-aôt, Mry-i; os homens, raptados quando crianças, são Kubut-djua, Pongore, Djwytukre, Pêkre, Katàp-tok (que morreu no Cateté) e Kruwa-nore (que foi morto por branco).

* Kanaipô, um homem que cresceu no Cateté e foi morar no Bacajá depois de casado e com filhos, lembra de duas Parakanã raptadas no local que chamam Garimpo: Kubut, de que falamos acima, e que ele diz ter sido raptada por Onça e dada para o pai dele criar, com quem casou; e Krãmcretô, que teria sido raptada por Mro’o, do Cateté, e para lá foi, tendo casado com Pirenhryu; na época em que estava no Cateté, lembra das guerras com os Araweté, dos quais foram raptadas Korarê (falecida), Ireproti, Nibumkamnó, Nhok-beti e uma quinta de cujo nome ele não lembrou.

* Nhokrin, a velha Kaigo, lembra de Tojra, que foi raptado por Popokre quando criança, e é pai de Kaêre, do Bacajá.

* Ngrei-te fez um grande esforço de memória, e foi elencando nomes: dentre os *Akokakore* (Parakanã), os meninos Djwytukre, Ktãproti, Kukrut kregã, Mop krandjiê, Kam tôt, Djwy txê, e as meninas e mulheres Iamokaê, Ngrei-kutete, Ngrei-pre e Irengoti; dentre os *Kuben kamrekti* (Araweté), lembrou de Kangã nhô pin, que faleceu na aldeia do Bacajá; dos *Krãmjakoro* (Asurini), diz que só vieram mulheres, os outros tendo fugido: Ngrei-tukti (que teve uma filha, morreu em uma guerra e a filha foi para Belém), Ngêp-kex, Nhok-djãti (“*arinbô*”, nossa, raptada por seu pai e criada por sua família), Djei-pó, Kudjoro-kei e Ngrei-krãm (que é “Nhokrin nhô kuben”, criada pela família da velha Nhokrin, que, aliás, não me havia falado nada sobre ela); acrescenta uma informação inédita, a de que o pai do velho Mâd-ma é *Kuben kax Akati*, ou, explica, Xapara⁸⁰, que o teve com Nhok-bex.

Essas listas são, como disse, espontâneas e apareceram em situações as mais diversas. Certamente não representa a totalidade dos cativos incorporados em tempos recentes, e, para além de esquecimentos, algumas pessoas podem aparecer duas vezes, em listas distintas, já que cada um dos que puxavam da memória os cativos recentes do Bacajá pode conhecê-los, ou deles se lembrar, a partir de um nome diferente⁸¹. Alguns, inclusive, traçam comentários sobre os destinos desses cativos, mas em geral não é possível recuperar-lhes a história. Isso certamente se deve, em grande parte, ao modo como essas informações foram oferecidas e registradas, sem intenção de exaustividade. Mas há indicações também de um certo “apagamento” da memória dos cativos, especialmente aqueles cuja biografia é a de incorporação. Ressalte-se o grande esforço de memória empreendido

⁸⁰ Essa informação inédita permanece para mim um mistério; não reconheço o nome que ela me fornece para garantir o reconhecimento, Xapara, e nunca havia ouvido falar de Kuben Kax Akati, que significa Kuben do facão muito branco.

⁸¹ Lea (1986) comenta a dificuldade de se fazer genealogias entre os Mebengokré, que têm diversos nomes e podem ser conhecidos por pessoas diversas por nomes diversos; por isso, e para diferenciar epônimos, ela e seus (suas) informantes usaram a estratégia de se referir à pessoa por dois de seus nomes.

por Ngrei-te, e como já havia acontecido com o velho Bep-Djô, fui eu a lembrá-la da mãe de Tâpiet e Domingos e do pai de Kaêre, ambos araweté raptados. Seu esquecimento, explicou-me, devia-se ao fato de que eles já eram mebengokré, *arym kubengokré mex*, e que pareciam com Kubut, que eu conheci: em nada se diferenciavam dos outros com quem vivia e convivia. Isso nos leva novamente ao valor do cativo: ser Outro e por isso valioso, porque fonte de novas canções e conhecimentos – como o Parakanã Djwytxêt, que ensinou um canto hoje incorporado em todos os *mereremex* que realizam no Bacajá – mas também alguém a ser transformado, a ser tornado Mebengokré, a ponto de sua condição cativa ser esquecida – como Ka’ãere, a mãe de Tâpiet e Domingos, que “cantava convivia conosco”, como dizia acima o velho Bep-Djô, frisando a convivência e a semelhança, depois de ter sido lembrado por mim que ela era araweté.

Essa incorporação é feita a partir de alguns procedimentos. Um deles, como vimos, é garantir o aprendizado da fala, e cuidar para que eles adquiram o comportamento adequado a um mebengokré, conhecendo as coisas mebengokré (*me nhõ kukradjà*, ou simplesmente *me kukradjà*). Outro é nomeá-las. Sem contar a mais imediata, e que por isso poderia ter passado despercebida – alimentá-las correta e adequadamente, de acordo com a ética alimentar, criando o corpo partilhado que os inserirá cada vez mais em uma parentela, e tratar seu corpo com as pinturas e a ornamentação corporal próprias aos Mebengokré. Em todos os casos, os cativos são humanizados, tornados mebengokré, em um processo análogo ao que diz respeito às crianças. Também como as crianças, os cativos são diferenciados: uns mais cheios de vontade e teimosos, *okré*, outros mais mansos, *uabô*; uns mais espertos e capazes de aprender, *no mex*, outros com maior dificuldade de apreender as coisas (*ma kre kêt*) ou cabeças duras, *krâm tóx*. Cada um deles dará mais ou menos trabalho nessa (literal) criação, assim como as crianças, independente de sua origem. Portanto, todos os procedimentos que são usados para as crianças, para garantir seu aprendizado e para ensiná-las a falar, se comunicar e se portar adequadamente, serão replicados para os cativos⁸². E cada um deles terá maior ou menor sucesso nessa “transformação”, e destinos melhores ou piores; quanto maior o sucesso, mais mebengokré (*kubengokré*, porque referido à pessoa, portanto no singular) será, e menos lembrada sua origem estrangeira.

Dentre as várias marcas de socialização ou de humanização, a mais enfatizada pelos Mebengokré é a fala, o *keben mari mex*. Essa é uma analogia direta em relação às crianças, cuja primeira passagem para uma autonomização em relação aos pais é dada quando ela demonstra sua competência lingüística e sua capacidade motora, se locomovendo e se comunicando por si só (Cohn 2000b). Esse momento é marcado pela modificação na ornamentação corporal e na tonsura, revelando a todos sua nova condição (Cohn 2000: 148-150). Aparentemente, nunca houve um rito correspondente para os cativos, marcando o momento em que são capazes de se comunicar e relacionar autonomamente, como um verdadeiro mebengokré, e isso se fará ao longo do tempo – mas ressalte-se que a lógica é exatamente a mesma, que falamos de um mesmo processo de produzir pessoas, criar

⁸² Para esse processo de criação e de transmissão de conhecimentos, cf. Cohn 2000.

“gente”, humanos. Certamente que, assim como as crianças logo que cai o coto umbilical, ou a Mulher-estrela no mito (como ressalta Vidal 1992), os cativos e as cativas têm seu corpo transformado: seu cabelo cortado à moda mebengokré, sua pele pintada com os motivos não só apreciados como significativos de condições sociais e rituais (Vidal 1992, Turner 1977, 1981, 1995, Cohn 2000). Mas é quando passam a dominar a linguagem – momento que a ornamentação corporal marca para as crianças aprendendo a falar – que eles são considerados mebengokré plenos, ou, como glosa Giannini (1991: 89) na citação acima, humanos como nós.

As primeiras providências quando chegam (são trazidos) na aldeia são definir quem irá zelar por eles e arranjar-lhes nomes. Assim, mais uma vez replica-se o que vale também para as crianças: adotados, são alimentados e têm seu corpo formado por um casal; nomeados, passarão também a contar com uma *persona* (ver acima) e com relações ampliadas, aquelas que se estabelecem com os nominadores. Se os cativos são importante fonte de cantos e danças, sendo convidados a apresentá-los com frequência no pátio, e se, como diz Verswijver (1992: 155) para os Metuktire, “ataques eram realizados com o objetivo específico de trazer mulheres ‘para cantar e dançar’”, os cativos devem ter alguém para zelar pela sua saúde e pela formação (contínua) de seu corpo, mas também receber novos nomes. O nome com que chegam à aldeia é descartado, e, como a língua materna, desconsiderado, e eles são renomeados, nominados como a um Mebengokré. Porque a inserção dos cativos é produtiva duas vezes, no enriquecimento de *kukradjà* e rituais, e depois porque, inseridos, produzem novas pessoas também em corpo. Para isso, terão que ser tornados mebengokré, e, portanto, nomeados *como um* mebengokré. Vimos que os nomes, mesmo que tenham uma origem reconhecida e rememorada, devem entrar em circulação para ganhar e agregar valor: seu valor não está em sua origem, mas em sua transmissão. São esses os nomes que têm potência criadora, e que fazem Mebengokré. São eles, portanto, que devem ser atribuídos aos cativos, para que eles possam também exercer ao máximo sua potência criadora⁸³.

Os cativos, portanto, trazem tudo, menos nomes; porque é com os nomes que serão inseridos nesse mundo mebengokré, e que passarão, eles mesmos, a produzir novos mebengokré. Por isso, não poderiam ser fonte de nomes; mas são fonte de quase todos os diferenciadores operados pelos Mebengokré – e, tornado Mesmo, também de pessoas. Os cativos são, afinal, a maior riqueza que se traz da guerra.

O QUE SE TRAZ E O QUE SE PRODUZ

Temos apresentado um complexo sistema em que a relação de diferença cria o Outro e o Mesmo. Cada uma das linhas do nosso quadro contribui de modos variados com a produção tanto de pessoas quanto de relações. Assim, começamos com a apropriação de variedades de produtos da

⁸³ Esse valor que sugiro aqui ser atribuído aos cativos vai de encontro com a interpretação de Gordon (2003: 295), que afirma, discutindo a “domesticação” ou “aparentamento” das cativas para que com elas se estabelecesse relações sexuais, que mencionamos no texto, que “do ponto de vista mebengokré, depois de terem obtido das estrangeiras aquilo que mais interessava – cantos e cerimônias – a relação tornava-se como que residencial e circunstancial”.

roça, algo que poderia parecer trivial, mas que revela ser de grande importância para a formação de pessoas – em seu corpo, pela alimentação e pelos cuidados no resguardo quando em situações de crise e liminaridade, assim como em sua *persona*, pela realização (e efetivação, pela oferta de alimentos que faz com que se dance “forte”, *tôx*, e com vontade e vigor, *kihñ*) de rituais em que são confirmados nomes e as pessoas tornadas “bonitas”, *me mex* – e de relações – pela comensalidade, que é a condição de criação dessa comunidade de substância, dos corpos partilhados, e que, como vimos, produz filhos, germanos e cônjuges, e pela reciprocidade, na inserção de uma mulher em uma rede de trocas pela oferta de produtos da roça por ela cultivados e processados.

Vimos também as modalidades de apropriação e incorporação de aspectos da pessoa que foram tratados com mais atenção pela bibliografia, e que se referem à constituição da identidade pública, social, ritual da pessoa. Não à toa, esses são os aspectos mais visíveis, apontados e comentados, cujas regras de uso e herança são mais explicitadas e definidas – trata-se exatamente daquele aspecto da pessoa que é e deve ser tornado público, explicitado, feito aparecer, *amerin*. Esses são os *kukradjà xikrin*, ou os *nekretch mekrãgnoti* e gorotire, e têm sua expressão máxima, ao menos no que se refere ao nosso argumento, nos adornos rituais. Estes, tomados de inimigos e parceiros, reinventados, acabam por ser sempre renovados, guardando ou repondo uma potência criativa na construção de identidades e pessoas. Porque, como vimos, o uso e a difusão na circulação desses adornos acabam por desvalorizá-los e fazê-los perder o poder de diferenciação, perdendo assim sua capacidade produtiva, a de gerar pessoas sempre diferentes. Para os Mebengokré, a regra de base do jogo é que não pode haver duas pessoas iguais, e por isso, como diz Lea (1986: 398) a “busca Kayapó de singularidade é inesgotável” – por isso, novos adornos, novas prerrogativas devem sempre ser buscadas, “trazidas” (*o bóx*), tornadas partes constituintes de novas pessoas, em um sistema dinâmico em que as identidades são sempre e continuamente renovadas, jamais repetidas.

Essa mesma necessidade preside a lógica de renovação do estoque de nomes. Porém, há diferenças cruciais nas modalidades de apreensão de nomes em relação às prerrogativas, e que compõem uma verdadeira inversão. Se adornos e papéis rituais podem ser apreendidos ou tomados de inimigos, podem ser trazidos (para continuar empregando a formulação mebengokré) por meio da guerra ou da troca, nomes só podem ser apreendidos de animais – pelo xamanismo ou na caça. Cativos, como vimos, são fontes de todos os valores mebengokré, à exceção da língua e de nomes – ao contrário, devem ganhar fluência na língua e na oratória mebengokré e ser nominados para serem inseridos e iniciados no processo de transformação em Mebengokré. Do mesmo modo, a nomeação de animais transforma-os de caça ou presa (*mry*), doadores de nomes, em animais de estimação (*kerit*), interditos ao consumo e receptores de nomes. Nomes são fator de identificação para os Mebengokré.

Trazer ou inventar novos cantos e novos rituais responde à mesma intenção: criar pessoas bonitas, criar relações. Neste caso, também, a renovação ritual e do repertório produz um maior engajamento dos participantes do ritual, tornando-o mais eficaz e produtivo. A montagem do re-

pertório cria também a congregação ritual (Fisher 2003). Portanto, para além de criar novas pessoas, e torná-las bonitas, repertórios rituais recriados diferenciam, singularizam, produzem novas coletividades. Por isso a tendência que transparece na pesquisa etno-histórica de Verwijver (1992: 140) da realização conjunta de um ritual, quando da que a fusão e o estabelecimento de aliança entre inimigos recentes. Aliados que contribuem na produção de alimentos ofertados, estabelecendo-se relações interpessoais e interfamiliares, mas também produzindo a nova coletividade que a aliança promete. Por isso, a nova aldeia do Rio Bacajá é comemorada com um ritual, para o qual se ensaia seguidamente, rememorando canções, compondo novas, recuperando canções conhecidas mas esquecidas ou que não haviam sido usadas em outros rituais.

Mas essas diversas coisas preendidas o são a partir de modalidades diversas de relação. Guerra e troca são certamente dois modos de incorporação daquilo que constituirá partes de pessoas e de coletividades mebengokré. Mas o fato de nenhuma delas contribuir para a reposição contínua de nomes pessoais, o que é feito fundamentalmente pelo xamanismo, nos instiga a pensar nesse modo de relação como meio de apreensão. Assim, ampliemos o quadro apresentado acima para pensar a contribuição do xamanismo, ou da mediação xamânica, na relação de diferença, aproveitando para acrescentar algo que surgiu na exposição dos dados e na análise da literatura – a possibilidade de criação e inventividade⁸⁴:

	GUERRA	TROCA	XAMANISMO	CAÇA	INVENÇÃO/CRIAÇÃO
CULTIVARES					
INSTRUMENTOS E ARMAS					
MATÉRIA PRIMA					
K U K R A D J À ADORNOS RITUAIS					
ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO					
PARTES DE CAÇA					
NOMES					
CANTOS					
RITUAIS					
CATIVOS					

Se o xamanismo não é o único vetor de novos nomes, que podem ser criados como nomes de brincadeira mas tornados nomes pessoais, parte das pessoas, em sua inserção no circuito de transmissão e identificação pessoal, ele é a contraparte do complexo guerra-troca que responde pela apreensão de adornos, cantos, rituais, e pessoas. Mais do que isso, relaciona-se com esse complexo num modo de inversão ou complementação. Por exemplo, o xamã contribui com os rituais quando atrai a caça, ou, mais diretamente, quando *cria* a caça: no Bacajá, diz-se que uma importante fase da iniciação dos meninos que envolve a carcaça de uma anta só pode ser realizada quando há entre eles um xamã forte e poderoso que transforme gravetos ou pedra em anta a ser caçada⁸⁵. O xamanismo é um importante recurso para se fazer a guerra, e permanece sendo. Assim, feitiços para enfraquecer o inimigo (no Bacajá, há um preparado que é soprado em direção aos inimigos e que os faz ficarem com medo e enfraquecidos) ou para afugentá-los (como os que os Mekrãnoti usavam para saquear os assentamentos de colonos, Verswijver 1992:159), assim como para ameaçar com uma epidemia em grandes cidades brasileiras quando da reivindicação de direitos (Turner 1987, 1993) atuam para permitir a apreensão do que cada um dos inimigos em questão têm a oferecer. Inclusive cativos.

Mas, quando se pensa nos cativos, entrevê-se uma nova inversão: o xamanismo é a grande arma contra o roubo de pessoas mebengokré – aquele empreendido pelos mortos. Os mortos mebengokré sentem saudades daqueles que deixaram vivos, e buscam trazê-los para perto de si. Para isso, roubam-lhes o *kearon*, aquela parcela da pessoa de que falamos acima, que permanece após a morte e que pode se desprender do corpo, permitindo os sonhos e as experiências oníricas. O *kearon*, no entanto, deve sempre retornar ao corpo, sob pena de lhe causar o perecimento definitivo. Os mortos se aproximam dos vivos em situações cotidianas, nas roças, onde revêem suas parentas, que buscam garantir sua limitação a esse espaço cuspiendo para que eles não as sigam até a aldeia, ou nas situações rituais, quando retornam à aldeia para assistir à festa e tomam o espaço das casas, abandonadas nessa ocasião pelos vivos, que acampam no pátio da aldeia. As coisas que eles possuíam devem ser destruídas, porque eles guardam os hábitos de quando vivo, e voltam para utilizá-las, assim como a seus espaços de trabalho e descanso; parentas acompanham os homenageados em rituais, para garantir que os mortos que atuavam do mesmo modo no ritual se aproximem, os toquem e causem-lhes a morte.

Enfim, todo cuidado é pouco para manter os mortos, *mekaron*, afastados e distantes. Sua intenção de vir recuperar o convívio com, ou tomar para si, um vivo pode ser anunciada por trovo-

⁸⁴ Esse é um empreendimento sem fim; lembremos também da ornamentação corporal, e especificamente da pintura corporal, tratada extensamente pela bibliografia, e que Vidal (1992) demonstrou que, sistema comunicativo complexo que é, é também aberto a inovações e renovações, com novos motivos e recortes aprendidos ou criados, os quais permitirão a composição de novas pinturas, especialmente nas crianças, em que a criatividade e a habilidade da pintora são especialmente valorizadas.

⁸⁵ É parte do complexo de iniciação, denominado *kukrut krax*, em que uma anta é trazida ao pátio, “disputada” pelos homens divididos em categorias de idade e arranjados em times de categorias alternadas, que a puxam por uma corda como se fora um cabo de guerra; ao fim, o bucho e a gordura são assados e servidos à categoria de idade dos velhos *mebengét*. Cf. Cohn (2000: 96-99).

adas noturnas, quando se diz que eles vieram buscar (levar) o filho de alguém (*dja me'õ kra o ten*), em um paralelo exato à idéia de raptar um cativo, tomar (trazer) o filho dos inimigos (*kuben kra o bóx*). As crianças são mais suscetíveis de ter o *karon* roubado do que as pessoas que têm já o corpo formado e “endurecido”, mais capaz de guardar, proteger, o *karon*, e que só correrão perigo em situações extremas, de solidão e isolamento, se estiverem em espaços e ambientes desconhecidos, ou em caso de doença. Por outro lado, os *karon* das crianças ainda têm muito o que aprender, e podem se perder, tornando-se incapazes de retornar ao corpo que teriam deixado temporariamente⁸⁶.

Uma vez tornados cativos, os *karon* começarão a transformação em *mekaron*, ou naquilo que constitui o coletivo dos (espíritos dos) mortos. Os mortos recebem os recém-chegados com o choro ritual, pedem notícias daqueles que permanecem vivos (Vidal 1983), e dão-lhes novos nomes (Lea 1986: 192)⁸⁷. Quando tomam para si crianças, são parentes que as buscam, as ajudam na difícil travessia, e delas se ocupam no mundo dos mortos, até que cresçam e possam casar e montar família. Os mortos, que são inimigos, tratam portanto os vivos e principalmente suas crianças como os Mebengokré tratam em guerra seus inimigos; tomam-lhes as crianças, impedem-nas de retornar, tornam-nas alguém como eles, renomeando-as e transformando-as até que se insiram em suas relações. Contra isso, não se rebate com guerra, como aos inimigos terrenos, não se vinga, e não há possibilidade de se “compensar” (*o palm*) tomando desses inimigos, os mortos, suas crianças e mulheres. Então, negocia-se, com o xamanismo. São os xamãs que irão viajar até o mundo, ou a aldeia, dos mortos, e com eles se comunicar, pedindo que lhes devolvam, que permitam que com ele possa retornar o *karon* que tomaram como cativo. Portanto, o xamanismo liga-se indiretamente, ou inverte, as demais modalidades de apreensão: propicia a caça, criando-a ou localizando-a para um ritual; recupera almas cativas pelos mortos, que são inimigos; enfraquece, localiza, prevê os movimentos dos inimigos.

Nomes só podem ser sonhados, ou tomados de espíritos e animais; exigem portanto o xamanismo, ou uma capacidade xamânica do caçador. Assim também, alguns cantos, sonhados pelo xamã. Ao contrário, não é necessário ser xamã para incorporar *kukradjà*, mas guerreiro/caçador/negociador – necessita-se apenas que seja possível o contato com o Outro, de modo a dele prender seus feitos e conhecimentos.

A linha “pessoas” nos oferece um outro intercâmbio, já anunciado, ou insinuado, acima: a relação entre os cativos e os animais de estimação, ambos nomeados, socializados, tornados parte de uma socialidade mebengokré. A diferença parece ser que os cativos podem ser *humanizados*, e que os mesmos procedimentos – alimentar, cuidar, nomear, ensinar uma etiqueta – levam os cativos a se inserirem nas relações propriamente sociais. E isso decorre de duas razões: a possibilidade de ter relações sexuais e gerar filhos, e a de se comunicar, falar, aprender a falar “como gente”.

⁸⁶ Veja-se, sobre essa questão para os Xikrin, Vidal (1983) e Cohn (2001b); e Cohn (2000: 83) para o roubo do *karon* das crianças.

⁸⁷ Os Metuktire dizem que se pode apreender os nomes dos mortos, mas que eles fornecem seus “necronomes”, ou os novos nomes que tomaram após a morte (Lea 1986: 192).

Esse complexo de relações de diferença atua portanto para compor e criar o Outro e o Mesmo. Cada uma das modalidades é complementar às outras, e com isso pessoas e coletivos mebengokré são continuamente criados e recriados. Pelo quadro, vemos que duas delas praticamente se equivalem: guerra e troca permitem que se traga praticamente tudo que se busca para essa produção de pessoas, relações e coletividades – quase tudo, menos os nomes. Mas, atualmente, a guerra não é mais uma possibilidade – torna-se cada vez mais uma modalidade interdita de relação. Percebe-se claramente que, em termos puramente lógicos, nada se perde; mas algo, de fato, se perde. Devemos buscar entender o que será. No próximo capítulo, veremos como as relações de diferença foram se transformando no Bacajá.

Por enquanto, devemos reter a demonstração de que guerra e troca são alternativas e intercambiáveis, e, grosso modo, igualmente produtivas. No que se segue, desenvolverei o argumento de que o que se perde com o fim da guerra não é um meio único e singular de apreensão, mas, ao contrário, um pólo de um pêndulo que sem ele perde o movimento. O que se deve manter é a diferença, e a relação de diferença, que toma alternadamente a forma de troca ou de guerra. Mas essa alternância é necessária para que a diferença se mantenha, ou se reponha. O fim das guerras é o desequilíbrio do sistema, e o risco de anular a diferença que produz Mebengokré e seus Outros.

Verswijver (1992: 142) interpreta a maior parte das relações de inimizade como a quebra de um contrato e de uma aliança, mas isso certamente será sempre uma interpretação possível de acordo com o corte (inclusive temporal) que se estabelece. Sua pesquisa é uma das mais ricas na apresentação e demonstração exatamente da fluidez das relações, entre inimizade e aliança, entre grupos mebengokré ou entre Mebengokré e Kuben: por ela, podemos perceber lógicas de cisão e fusão, de pactos de parcerias em troca e de inimizade. É essa flutuação que deve ser tomada como dado – porque se, por definição, no tempo e na cronologia uma relação sempre precederá a outra, estabelecer qual é a fundante e primária será sempre mais uma tomada de posição do analista que uma demonstração histórica ou fenomênica. Afinal, é também ele quem nos mostrou (Verswijver 1992: 140) que a fusão de dois grupos mebengokré é estatisticamente seguida de um co-patrocínio de ritual, consolidando e efetivando o novo corpo social que se forma. O que sabemos é que ambas são efetivamente alternativas de relação, e que podem ser eventualmente tão produtivas uma quanto a outra – e que a cada caso e a cada momento relações diversas poderão ser estabelecidas com gentes diversas, sejam Mebengokré ou Kuben.

Nem todos aqueles com quem se lida são igualmente produtivos ou com quem relações podem ser intercambiáveis. Como vimos, com uns, os que falam a mesma língua, pode-se casar imediatamente; com outros, há de torná-los, antes, mebengokré. Alguns são especialmente respeitáveis como inimigos – como o são, para o Bacajá, os Parakanã, ou os outros Mebengokré. Outros são inimigos desprezíveis – como nos diriam no Bacajá dos Araweté (*kubenkamrekti*), ou como dizem os Mekrãgnoti (1992: 169) de seus kub~ekamrekti, ditos fracos (*rereké*) e mansos (*uabô*) – e assim para cada inimigo faz-se uma estratégia de ataque. Uns são mais ricos em coisas a serem “trazidas”: por

exemplo, nos ensinaram os Xikrin que as roças dos Araweté são muito mais ricas que as dos Parakanã, que, aliás, “não fazem roça”, invertendo-se assim os valores e a avaliação que faziam antes com sua habilidade bélica e militar. Mas, novamente, os Araweté não fornecem bons itens para serem tornados adornos rituais, ao contrário dos Asurini, objetos do ataque e da apreensão relatados pelos Xikrin do Cateté a Vidal (1977: 155); “os Assurini saíram correndo e aí todos apanhamos conta, aquela semente que eles furam (*akrô*), *warabae* (tipo de cesta), *pe-io-ia-ê* (cestinha) para botar farinha e milho e comer, *peitotiamu*, *môn-iamu* (penas de pássaro e arara), *krua* (flecha), *djudjiê* (arco) e três meninos pequenos”.

A potência de humanização, ou a capacidade de serem tornados verdadeiros humanos, também é objeto de reflexão – para os Mekrãgnoti (Verswijver 1992: 169), os seus kub~ekamrekti são particularmente desprezíveis, com seus hábitos canibais, como o foi Nieti, no relato do capítulo anterior. Assim também, nós somos especialmente ambíguos às suas vistas – pródigos em coisas, infelizes na condução de nossas relações e em condutas (Gordon 2001). As referências para se decidir sobre que modalidade de relação engendrar com Outros são várias e variadas, e compõem um sistema complexo. Por ele, os Xikrin do Bacajá têm decidido pelo estabelecimento de relações mais ou menos pacíficas, mais ou menos estáveis e freqüentes com uma pluralidade de gentes com quem têm lidado. Suas respostas, mais ou menos felizes e bem sucedidas, a esse dilema de que relação estabelecer com seus Outros, contemporaneamente aguçado com a interdição da guerra, poderão ser melhor compreendidas com essa exploração de seu sistema de relações e de apreensão. Vamos, então, a elas.

3 GUERRA E PAZ

Como vimos nos capítulos precedentes, os Xikrin vivem hoje em um mundo onde não há guerras, ao menos como eles a conheciam. Abdicar da guerra pode ter-lhes trazido benefícios – principalmente, como nos dizia Meiti, a tranqüilidade – mas leva a um dilema, o de rearranjar um complexo sistema de preensão para manter a produção contínua de pessoas, relações e coletividades propriamente mebengokré. São diversas as coisas buscadas (“trazidas”) pelos Mebengokré, que são valiosas e ganham valor por sua participação na construção de pessoas – em corpos, nomes ou *kukradjà* –, relações – entre genitores e seus filhos, entre cônjuges, entre afins, entre nominados e nominadores, entre aldeias – e coletividades. Se a guerra não é a única, nem mesmo a principal, modalidade de preensão, ela é um importante meio de “trazer” (*o bôx*) aquelas coisas que são tornadas valiosas por sua potência criativa – por serem meio ou suporte de identidades e relações –, e de formação de pessoas masculinas. Ela não é nem nunca foi a única relação possível com Outros, e sempre foi ou pôde ser alternada com a constituição de uma relação de troca. Não é a prévia inexistência dessa relação e sua emergência o problema enfrentado contemporaneamente pelos Xikrin, mas sua preeminência no sistema. Em um mundo pacificado, para usar o jargão oficial, a guerra não é mais possível, e sua produtividade terá que ser garantida por outros meios.

O problema de fundo na abolição da guerra é o risco de que o sistema como um todo perca sua potência – é o risco de que as relações de diferença que o fundam e que criam Mesmos e Outros se percam. Na base, não está em jogo o modo de se relacionar com a diferença, se em guerra ou em paz, mas a manutenção da diferença ela mesma. A guerra é um modo de relação que permite um trânsito importante entre identidade e alteridade, tornando Outros (e suas coisas) o Mesmo, mas que jamais reduz um ao outro – ao contrário, reitera a diferença. Como as narrativas discutidas no primeiro capítulo mostraram, o que é estéril ou mesmo a-social (ou anti-social) para os Mebengokré é a confusão e a hesitação entre Mesmo e Outro, e a convivência em um de identidade e alteridade. A diferença é que é primordial e fundante, e o modo de produção que nela se baseia deve ser capaz de capturar o que há de mais valioso – aos olhos mebengokré – do Outro para criar o Mesmo, mantendo (ou sendo capaz de repor), no processo, a diferença.

Sabemos já que as narrativas contam que a “pacificação” – ou seja, a aceitação dos termos da relação pacífica com a Sociedade Nacional e o Estado – só foi possível quando finalmente um personagem pôde compor em si identidade e alteridade produzindo relações. É um feito inédito, um evento único, de um personagem único – um pouco de Mesmo e um pouco de Outro mas que “sabia das coisas” e agia no sentido de produzir relações. No entanto, o modo de relação que assim se funda pode vir a trazer em si seu próprio fim: o risco de anular a diferença que é fundante de todas as relações, levando à incapacidade de criação de novos Mebengokré ou à possibilidade de criar apenas versões enfraquecidas de Mebengokré. Este é o dilema com que se defrontam os Xikrin atualmente, e que eles têm elaborado e buscado resolver em sua história recente.

Neste capítulo, pretendo explorar, com eles, as diversas respostas que têm dado a esse dilema. Um importante ponto para discussão será, portanto, o contato, e a pacificação. Não se trata de um estudo *do* contato, nem de debates sobre mudanças culturais ou sociais advindas do contato; a tomada de posição aqui é clara, e parte do princípio de que o contato foi, em algum momento, desejado e realizado por eles, com razões que lhes são próprias, e que nos cabe entender. Assim também, as conseqüências advindas do contato que nos interessa são aquelas que temos discutido até agora: o estabelecimento de um armistício que se revela generalizado e perene, e que lhes faz rever os modos de relação com o Outro e sua produtividade¹.

DA INIMIZADE E DA PACIFICAÇÃO

Para os Mebengokré, talvez se possa dizer que não se faz guerra ou vingança – o que se inicia e inaugura é uma *relação de inimizade*. Fala-se do inimigo não como aquele com quem se guerreia, mas aquele a quem se devota um sentimento, o ódio: o inimigo é *kuredjny*, alvo e objeto do ódio. Mais do que *ser*, se *está*, e se pode deixar de estar, inimigo. A inimizade tem um começo, e pode ter um fim. É uma modalidade, entre outras, de relação, definida contextualmente. Assim, pode-se relatar o momento em que alguém se torna inimigo (*arym kubê kuredjny*, *arym kuredjny kumokrax*²), e, complementarmente, o momento em que se deixa de sê-lo (*arym kuredjny kêt*, *arym kuredjny apêx*³). Era assim que Meiti introduzia seu discurso em 2004: “agora que não temos mais inimigos, agora que nossos inimigos acabaram...”. Neste caso, ele se referia a uma condição contemporânea de *fim da inimizade*: não há mais inimigos porque não há mais relações de inimizade. Mas, desde sempre, a relação de inimizade e o estado de inimizade podiam ser invertidos ou revertidos, e troca e guerra alternavam-se como modos de relação e apreensão.

¹ Para interessantes discussões do impacto e dos desdobramentos desse estabelecimento de relações pacíficas e continuadas com a sociedade nacional, cf. Fisher 2000, para os Xikrin do Bacajá, Gordon 2003, para os Xikrin do Cateté, Verswijver 1992 para os Mokrãnoti, Turner (1991a, 1991b, 1992, 1993) e Inglês de Sousa 2000 para os Gorotire.

² Para a primeira expressão: *arym*: já, agora; *kubê*: ser, estar na 3ª. pessoa do singular; *kuredjny*: inimigo, objeto do ódio, detentor do ódio. Para a segunda, *kumokrax* denota o início, compondo-se de *ku-*, para referência à 3ª. pessoa, e *mokrax*, começo, início (*krax* = raiz).

³ Para a primeira dessas expressões, *kêt* é a negativa: já não há mais inimigos; na segunda, fala-se que os inimigos acabaram: *apêx* é acabar, terminar.

Quando se tornam inimigos, em uma relação recíproca, diz-se que *aben o kuredjny*, ou seja, chamam-se (mutuamente) de *kuredjny*. A partícula “o” é usada em diversos contextos para denotar a relação que liga duas pessoas: mais do que falar que alguém é minha mãe, eu digo que chamo essa pessoa de mãe: *o inã*. A pergunta para se saber qual a relação que liga duas pessoas, correspondentemente, é “como você a chama?”, “*moj-na ga o?*”. Outras perguntas terão que ser adicionadas para se saber, por exemplo, o grau de proximidade com cada uma das pessoas chamadas por alguém de mãe, como quem a gerou, ou de quem ela nasceu. Assim, inimizade não é uma definição, um atributo – ao contrário, é o *tratar* (e ser tratado) alguém por inimigo que faz a relação. Portanto, essa partícula denota e refere relações, sejam ela interpessoais, sejam coletivas, de parentesco ou de inimizade – e, neste último caso, ela deve ser mútua e simultânea. Se na terminologia do parentesco chamar de algo leva a ser chamado pelo termo que denota a relação correspondente, a inimizade é recíproca e equivalente⁴.

O fim da inimizade gera uma relação de outro tipo, que engendra igualmente ambos os participantes, e que fala da reciprocidade na troca; na formulação de Onça, *aben mã o panh o keú*⁵, o que já me foi dito, economicamente, *aben o panh*. Como se vê, fala-se aqui do que constitui a relação – do que se faz – e não mais de um sentimento, ou da relação. Fala-se da troca e da reciprocidade que faz a relação, enquanto o ódio é em si mesmo relação, e relaciona. Por outro lado, a reciprocidade também está dada na relação de ódio, ou mais precisamente, na guerra: na vingança. Uma morte é vingada por outra, em uma ação correspondente – uma vez Bep-pumati me disse que pôde estabelecer (ou aceitar que se estabelecesse) relações pacíficas com os Parakanã porque já tinha vingado a morte de seu pai. A vingança é, como a troca, *pahn*, e pode referir-se a uma vingança específica: no caso de Bep-pumati, ele me dizia “já havia vingado o meu pai”, “*arym ibam o pahn*”; a própria guerra fala da mutualidade das ações, em que se mata mutuamente: *amin pahn kupa*⁶. No entanto, se não podemos desconsiderar, ou subestimar, a importância da vingança como motivação para se ir à guerra, sabemos que a guerra não se limita a ela, ou que, muito pelo contrário, ela tem uma produtividade, uma positividade,

⁴ Essa analogia entre o *chamar* alguém de inimigo e o uso dos termos de parentesco pode ser enriquecida pelo comentário de Marcela Coelho de Souza (2002: 421) de que “no Brasil central, o *uso* de uma terminologia específica constitui – assim como a partilha alimentar, a solidariedade política, e o interdito sexual – um dos componentes normativos mais importantes do relacionamento entre pessoas que se classificam como ‘parentes’”. Por essa analogia, vislumbra-se a possibilidade de que esse critério de definição de relações de parentesco seja replicado e valha para outras relações. Lembre-se também que um momento em um sistema de parentesco em que a referência é recíproca e equivalente poderia ser a relação entre germanos, mas que (cf. Lévi-Strauss 1991, EVC*) não necessariamente é pensada pelos ameríndios como uma identidade – muito pelo contrário, funda a diferença. Para os Mebengokré, são comuns os casos em que a primogenitura é relevante, e termos como irmão mais velho (*ikukamã*) ou mais novo (*eire*) são adequados. O único termo que é simultâneo e equivalente, me parece, é o da amizade formal, que, aliás, se define como uma relação entre não-parentes; mesmo assim, dela decorre diferenças quanto ao gênero das pessoas envolvidas e, correspondentemente, nas relações com a parentela do amigo formal.

⁵ *Aben* denota reciprocidade, mutualidade; *mã* estabelece a direção da ação; *o panh* fala de troca, vingança, pagamento; *o keú* denota continuidade.

⁶ *Kupa* é matar, e diferencia-se de *kubin* porque fala do mesmo ato mas denotando sua multiplicidade e repetição: quando se mata muitos, fala-se em *kupa*, enquanto uma morte individual é *kubin*.

em si⁷. A vingança engendra e liga um evento (guerreiro) ao outro, mas não é o único meio de fazê-lo, e embates podem (e devem sempre poder, é o que se argumenta aqui) ser alternados com a troca.

Lembremos que o que se faz (ou o que se traz) com a guerra também se faz (e se obtém) com a troca. Não à toa, essas relações são intercambiáveis, e o têm sido desde sempre. O correspondente e complementar ao se chamar de inimigos (objetos de ódio mútuo) é tratar-se, reciprocamente, *bikwa*. Como quando dizem ser reciprocamente alvo do ódio do outro, falam chamar-se de *bikwa*, *aben o bikwa*, novamente incorporando na expressão a mutualidade e a reciprocidade. Este termo tem um amplo campo semântico⁸, e refere-se, no sentido mais estrito, à relação entre germanos. Refere-se também aos co-residentes, e pode abarcar a aldeia como um todo, as várias coletividades mebengokré, ou mesmo, ocasionalmente (e para adotar o critério deles), aqueles que falam outra língua. Vidal (1977: 52) sugere que o uso desse termo extrapola as relações de parentesco *strito sensu* e as relações interpessoais, e conta que os Xikrin do Cateté “dizem ‘quando troca é *ômbikwa*’”, analisando o termo como “[indicador] de uma relação primordial no sentido de que nos tempos míticos, antes de terem derrubado o pé de milho e as diferentes tribos se dispersarem (mito 23), ‘todos os índios eram *ômbikwa*’”. A referência da sua análise é a narrativa da dispersão e da origem da descontinuidade sociológica – mas talvez pudéssemos aproveitar sua observação para lembrar que esta sempre foi uma relação possível aos olhos dos Xikrin, mesmo entre aqueles que, como diz Vidal, “eram seus inimigos mais férreos”.

O importante a reter aqui é que se trata sempre da *relação*, e não de uma característica essencial daqueles que assim se relacionam. Com quem se guerreia, luta-se (*aben tak*⁹), mata-se (*aben pa*, *aben bin*¹⁰), ou se ataca (*aben yr pron-ne*) mutuamente, e passa-se a se chamar de objeto do ódio, *kuredjny*. Quando não se guerreia, é possível manter a alteridade, a diferença, tornando a relação produtiva pela troca (*aben mã o pahn*), e passando-se a se tratar de *bikwa*, cuja glosa mais próxima de que dispomos é parente¹¹. Por exemplo, disseram-me um dia sobre as relações com o Cateté: tratávamo-

⁷ A guerra mebengokré tem portanto uma produtividade para além da vingança, o que nos levaria a rever a sugestão de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) de que a guerra jê é “de quitação”, em que a vingança quita uma dívida de sangue, ao contrário da guerra tupi, que é uma memória e um vetor que aponta para o futuro. Se a guerra mebengokré não é uma guerra de vingança *à la* Tupi, e não é este o seu motor, não deixa de ter, ela também, uma positividade, e uma produtividade.

⁸ Para uma discussão das definições desse termo nos diferentes trabalhos sobre os Mebengokré, cf. Marcela Coelho de Souza (2002: 363-367).

⁹ Turner (1966) relata o uso dessa forma de luta entre categorias de idade entre os Gorotire, e Verswijver (1992) comenta lutas desse tipo que levaram à cisão do grupo.

¹⁰ *Pa* e *bin* referem-se ao ato de matar, tirar a vida de alguém; a principal diferença entre os termos é que *pa* é usado quando as mortes são muitas.

¹¹ Vale lembrar, nesse sentido, que, aqui, chamar de parente não significa tornar alguém parente. Isso pode ser feito (retomando o que já foi discutido no capítulo anterior) individualmente, como o é com os cativos, ou mesmo coletivamente, como o é nas fusões, em que uma das primeiras iniciativas é co-patrocinar um ritual. Mas, se fosse sempre assim, a relação de diferença seria definitivamente anulada – e alguns devem portanto ser mantidos Outros, o que, quando levado ao extremo, implica não ser tornado aliado (efetivo). Troca-se como se guerreia, e não se alia, ao mesmo tempo, com todos aqueles que já se odiou; e quando se alia, ou se guerreia, sabe-se de antemão que a situação pode (e ao menos em alguns casos deve) ser transitória e temporária. Como se verá na conclusão, é nesse ponto que reside o dilema contemporâneo com que se deparam os Xikrin.

nos como inimigos, guerreamos, e depois novamente tratamo-nos por parentes: *aben o kuredjny*, *aben yr pron-ne*, *ajte aben o bikwa*. Na narrativa de Onça sobre Topy, comentada no primeiro capítulo, os Kubenkrākêx tornavam-se *bikwa*, embora o narrador ressaltasse que não se esquecem da inimizade que já tiveram:

Por isso, todos sabem bem, lembram sempre, nunca esquecem. Então, aqueles que nós encontramos, chamamos de parente [*bikwa*]. Os que são jovens, os que nasceram há pouco, estão nascendo agora, nos chamam de parentes. Mas não esquecemos. E nós por acaso brigamos pouco? Brigamos muito.

Lembrar que brigaram antes é lembrar que a guerra permanece sendo uma possibilidade em aberto. Uma vez, comentando a figura de Topy, Nhokrin me disse que “guerreamos, e então passamos a chamar de Kuben”, *me yr mō nhym kam o kuben*. Nesta formulação, primorosa, a condição mesma de Kuben é dada pela relação, e não o contrário. A questão que se coloca é deixar de fazer a guerra sem diluir a diferença, sem confundir Outros e Mesmos.

Portanto, a questão não é a possibilidade do estabelecimento de uma relação pacífica e de troca, que sempre existiu, mas a manutenção, em aberto, da *reversibilidade* da relação. Ambas modalidades de apreensão e ambas relações de diferença, são alternativas uma à outra e intercambiáveis – sua reversibilidade deve ser mantida para que a *diferença* o seja. O problema não é a troca e a reciprocidade – não é isso que anula a diferença, é o inverso, a diferença é que faz da troca algo desejável e produtivo –; o problema é o “congelamento” da relação, que, ao longo do tempo, tende a neutralizar a diferença. O risco é tornar todos os Outros parentes, e portanto torná-los Mesmos. É efetivar uma relação de parentesco e construir-se mutuamente como parentes e idênticos.

A transformação da relação dá-se por uma ação que pode ser coletiva ou de iniciativa de um só homem: da negociação e da introdução da paz, os Mebengokré dizem *kron*¹². Quando Onça nos contava das relações com os Ngô-rere, ele nos dizia que elas eram pacíficas usando a expressão *me aben kron*. Neste caso, como na referência recíproca de “objeto de ódio” e como no se tratar por parente, novamente refere-se à mutualidade e à equivalência, utilizando-se do termo *aben*. Referindo-se a um discurso de apaziguamento, Bep-Djoiti me dizia que *amin kron o iaren*, falava aos antagonistas para apaziguá-los. Sempre que uma disputa irrompe, a ação de apaziguamento é referida por

¹² Esse termo, de enorme importância para o que discutimos aqui, embora tenha aparecido diversas vezes em meus dados, e eu tenha cuidadosamente verificado em campo, não tem sido discutido pela bibliografia especializada. Falando, como se vê aqui, de um contrato de paz, sugiro que o diferenciemos de *uabô* (ou *djuabô*), que, como recentemente discutiu Gordon (2003), os Xikrin têm usado como uma oposição a *djâkré*, significando com isso uma *atitude* frente aos Outros. Esse ponto é especialmente interessante, porque, como vimos no capítulo anterior, os animais de estimação e os cativos são tornados *uabô*. *Kron*, portanto, em fala de algo diverso da domesticação dos animais ou da humanização dos cativos, fala de negociação e estabelecimento de acordos de paz.

uma expressão que utiliza esse termo¹³. Sempre que dois ‘partidos’ (seja como for que o definirmos, facções, grupos, comunidades) entram em acordo de paz, fala-se na reciprocidade do acordo, usando-se da expressão *aben krono*.

Assim, teríamos duas alternâncias – entre se chamar mutuamente objeto de ódio ou parente, entre brigar (guerrear) ou trocar. Ambas hão de ser possibilidades abertas, assim como o que é desejável não é algo como a guerra permanente e generalizada, nem fazer a todos parentes, mas a reversibilidade da relação. Esta é garantida, entre outras coisas, por isso que denominam *kron*, e que faz a passagem da guerra à troca.

E é esse o termo utilizado por eles para se referir ao contato, ou à aceitação de relações pacíficas com a sociedade nacional – mas freqüentemente, como discutiremos mais a fundo, com um importante diferencial, que indica uma percepção de desequilíbrio na relação, expressa na afirmação *kuben me ikrono*, ou seja, em uma tradução livre, os Kuben nos pacificaram. Em sua história recente, que veremos melhor ao longo do capítulo, os Xikrin estabeleceram relações diversas com os Kuben, inclusive os não-índios, que vão da cooperação e troca à guerra e ao roubo¹⁴, até que um longo processo os levou a aceitar a “pacificação”, ou seja, a se reunir com os não-índios (a Frente de Atração do SPI), montar uma roça e co-residir pacificamente. O problema é que esse desenlace da relação revela um desequilíbrio: em primeiro lugar, porque cada vez mais fica claro para eles que não há volta atrás, que não é possível voltar à guerra e à inimizade; em segundo lugar, porque não há de fato reciprocidade – aparentemente, tudo o que se pedia deles era que aceitassem a co-residência pacífica, em troca de uma inédita profusão de bens. Evidentemente, essa é a moeda de troca aos olhos do Estado: tornam-se tutelados, e têm que se ver com a intervenção do Estado nacional em suas vidas – o que, conforme foi sendo percebido por eles, gerou respostas variadas, como a grande participação na votação da Carta Constitucional¹⁵, a organização do Encontro de Altamira em 1989 (Turner 1991a)¹⁶, ou a tomada de reféns entre servidores da saúde ou da educação para a garantia da qualidade dos serviços. Por fim, fica cada vez mais claro também que aceitar as relações pacíficas com os “brancos” significa abdicar globalmente da guerra e da inimizade. Ou ter que reinventá-las.

Isso tudo é tematizado pelos Xikrin quando falam da pacificação, e suas motivações e seus termos poderão ser entendidos a partir do que temos exposto e discutido até aqui. No que se segue,

¹³ Lembremos mais uma vez da atitude “pacificadora” dos velhos, *mebengét*, que dizem já terem lutado muito e se cansado de lutar, em um momento da vida que se retiram das disputas políticas (Vidal 1977: 158-159), ou do papel de pacificador daqueles que se mostraram capazes de mobilizar um grande número de pessoas para realizar um ritual e nele homenagear seus filhos (Lea 1986: 167). Há, do outro lado, líderes mais ou menos belicosos, mais ou menos apaziguadores, como observou Turner (1966) entre os Gorotire. De qualquer modo, sempre há alguém que instiga à guerra e lidera as expedições (Verswijver 1992:172-174).

¹⁴ Como se viu no capítulo anterior, o roubo é para os Mebengokré uma estratégia bélica deliberada que se volta especialmente aos colonos, armados com espingardas, sendo usado excepcionalmente com outros antagonistas em guerra, quando encontram suas aldeias, acampamentos ou roças esvaziadas em um ataque. Para essa estratégia entre os Xikrin do Bacajá, cf. Fisher (2000: 45 ss.).

¹⁵ Cf. “Kayapó fretam avião para pressionar Constituintes”, e “Constituintes visitam Kaiapó”, in: *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90 - CEDI*, pp. 321-322.

¹⁶ Cf. *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90 - CEDI*, pp. 329-336.

começaremos com relatos de expedições guerreiras, repondo o tema da produtividade da guerra, passaremos pelo debate sobre o momento da pacificação e seguiremos, para concluir, com algumas ilustrações dessa guerra reinventada.

EM TEMPOS DE GUERRA: RELATOS GUERREIROS

Nossa discussão até aqui tem apresentado a produtividade da guerra, modalidade de preensão que traz valores que permitem produzir pessoas e coletividades mebengokré. Trago aqui dois relatos que a ilustram, esclarecendo muito do valor que a guerra tem aos olhos dos Xikrin. O primeiro é a narrativa de Kuprôre apresentada na Introdução, a que deu mote a toda essa discussão – um minucioso relato em que nos apresenta, para além de eventos e ações, os protagonistas, suas relações e o valor de suas ações. O segundo, um relato de Bep-moipá, que o forneceu após saber da gravação do primeiro, e que nos ajudará a reforçar alguns pontos e acrescentar e retomar outros. Como no primeiro capítulo, apresento uma íntegra de sua tradução (realizadas com Maradona em campo em 1999, a partir da transcrição das fitas) para depois tecer comentários. O relato do Bep-moipá será dividido em duas partes, das quais a primeira nos servirá de guia e ilustração nesse item, enquanto uma segunda será retomada no próximo item.

RELATO DE KUPRÔRE

[Introdução: Canção do Inimigo, *kuredjny kam ngrere*]

PARTE I

Ele viu o inimigo e voltou cantando para a aldeia. Chegou no centro e o velho perguntou. O velho Tenidja perguntou: *“Abrakany, we ri ajé kubere o atee mã mã ajé we ri yr mã aêre iabiere?”* *“To na ba ipron mã mã nhym kubere arym tare yr o amerin ba omunh akukamã-re angryk â amin akôit imo jaré”* [diálogo formal, que Maradona explica como significando “eu vi os brancos e vim contar”].

Eu fui com eles e vou te contar agora. Na clareira empalhamos a borduna. Nós esperamos por ele até o fim da tarde e ele retornou cantando. Trazia uma flecha e veio cantando. Quando chegou, o velho novamente fez a pergunta. Nós cantamos até de manhã e partimos cedo. [...] Combinamos onde nos encontrar: “pra onde vocês retornam?”, “retornamos para aqui mesmo”. Chegamos no acampamento [inimigo], os Kuben tinham partido há pouco. Eles tinham alvejado um urubu que ofegava no chão. Alguém disse: “partiram há pouco, o urubu ainda está respirando”. Descansamos um pouco e partimos novamente, Mop-kore foi na frente levando com ele a borduna empalhada (*kô iaka*). Voltou cantando. Vinha cantando e por vezes olhando para trás. Vinha às vezes olhando para trás, e, perguntado, disse: “eles estão na altura do babaçu”. Disse: “estão aqui perto, nas cercanias do tronco de babaçu”. Em pouco tempo eles apareceram,

seguindo suas pegadas. Vieram seguindo seu rastro e, quando nos viram, jogaram, bravos, os machados no chão, pegaram as flechas e apontaram para nós. Nós também lançamos flechas neles. Então eles se viraram. Eles deram as costas para nós e atiramos [com espingarda] neles, que se juntaram e fugiram. Paravam um pouco e corriam novamente. Nós corremos atrás deles. Eu ainda era novo e fui também. Nós ficamos atrás; os outros os perseguiram. Depois alguém raptou uma mulher lá longe e gritou: “venha cá, meu irmão. Onde você está?”. “venha cá”, disse, e eu fui correndo. Eles estavam lá longe com a mulher enquanto um homem que fugiu correndo voltava, e Kukex-kamrek [Bep-ngrati] mandou que a gente levasse a mulher porque ele ia seguir atrás dos outros. Nós trouxemos a mulher [para o acampamento] e ele partiu. Tinha acabado de partir e já matou [os inimigos] que se escondiam embaixo de palha. Acertou neles, procurou pelo filho, e eu o matei. Voltamos para encontrar os outros, e ficamos lá atrás. Perguntaram: “onde está a picada?”, respondemos: “está lá”, e resolvemos segui-la. Nós fomos sozinhos. Eu fui com meu irmão mais novo e meu cunhado, o marido de Nhok-êx. Fomos correndo e quando chegamos na *opore-ô* [nome de planta (uma folha) não identificada] escutamos os gritos. Nós corremos e eles já tinham chegado. As pessoas gritavam o aviso, avisavam umas as outras. Gritavam “*adju, adju, adju, Goroti, Goroti, ub, ub, ub*”. Nós fomos atrás deles. Alguns dentre eles correram. Cheguei na aldeia deles. Disseram-me: “olha, para. Vamos primeiro pegar o facão e depois nós os perseguimos”. Ainda estávamos lá quando uma moça veio correndo. Um dentre nós a pegou. Ela ficou gritando “*tabiê, tabiê, ô, ota goroti mō, tabiê, ô*” [venham, venham, alguém me pegou] e muitas vezes responderam: “*ô, ô, ô, ô. Adju, adju, adju. Ô, ô, ô, ô. Ka, ka, ka, ka*”. Então alguém pegou uma mulher já grande e me deram, e eu fiquei esperando meu *ngêt*¹⁷ Brinhökre. Ele me perguntou: “o que foi?”. E eu disse: “Pegaram uma mulher, que eu guardo para você”. E ele me disse: “tá”. Ele chegou e a pegou. Eu o acompanhei até o acampamento levando a mulher. Chegamos e comemos um pouco de mel. Ele me disse: “*Krāny*¹⁸, vá buscar algo para a gente beber”. E eu fui até o rio. Bebi água e lá fiquei preguiçosamente. Quando estava voltando, ele se aproximou e disse: “quer dizer que você ficou aí brincando até eu chegar e só então vocês vão?”. Então ele começou a abrir o casco de um jabuti. Ele tirou a carne do jabuti e a trazia junto com o mel que carregava. Então ele subiu e desceu o rio. Ele vinha pela pinguela, assim vinha vindo, quando eu escutei “*totuk*”, ouvi “ah, ah, ah” e o mel afundou. Eu fui correndo, mas ele já tinha caído na água. Ele foi flechado no ventre. Me chamaram. Gritavam para Iuirê, que cantava junto ao corpo de um inimigo morto. Nós matamos apenas um, e trouxemos Djwy-xêt. Viemos cantando. Outros vieram atrás da gente. Encontramos Kängānoti, e eles nos flecharam, sem acertar. Eles estavam perto. Alguém disse: “vai lá, Kokbam¹⁹, e agarra”. Ele foi e pegou, e aquele que se chama Nhōnprykàje [Iuirê] matou. Então foi de novo

¹⁷ Categoria de parentesco: MB, FF, MF.

¹⁸ Vocativo referente à categoria de parentesco *tabdjuo*, ZS, CC.

¹⁹ Tecnônimo: pai de menina com nome de classificador ou prefixo ritual Koko.

atrás deles. Eu fiquei esperando e ouvi quando começaram a atirar. Não mataram ninguém, e voltaram para onde eu estava. Eu perguntei: “cadê?”. E me disseram: “não matei ninguém”. Chegaram até onde estávamos, e perguntaram: “onde vocês estão reunidos?”, respondemos: “aqui perto”. Eu disse: “estamos reunidos no acampamento”. Partimos de manhã e andamos sem parar até chegar de volta à aldeia. Por acaso é perto? Andamos o dia inteiro e paramos. De manhã partimos novamente, e chegamos na aldeia.

PARTE II

Recentemente eu disse para minha esposa: “eu vou ver o que as pessoas estão fazendo”. E ela me disse: “olha, a munição do 16 está aqui pendurada”. “Eu estou levando o 20. Vou ver as pessoas”, e saí. Fui até onde eles estavam e quando cheguei vi que já construíam a escada. Falei: “apóia o pau por trás do ninho de marimbondo enquanto os outros vão fazer uma picada até a estrada”. E fui ver aqueles que abriam a picada, quando ouvi o grito “venham logo”. Eu disse: “alguém gritou alguma coisa lá de longe”. Gritaram de novo: “venham logo”. E eu perguntei: “o que foi?” E disseram: “o Kuben flechou um de nós”. “Qual foi o Kuben que nos atacou?”, e fui correndo. “Qual foi o Kuben que nos atacou?” E me disseram: “*Akokakore* [Parakanã] nos atacou” e eu fui correndo até onde eles estavam enquanto Domingos foi buscar a arma. Quando cheguei fui procurá-los [os que atacaram]. Entrei correndo no mato. Entrei no mato e vi o sangue. O sol já estava se pondo. Esperamos pelos outros, e nos reunimos. E eu me reuni com eles. Estava quase escuro e comecei a cantar. Comecei a cantar. Cantei muito. Cantei:

Re dja, re dja, re dja, dja kruwa nimrô,
 Re dja, re dja, re dja, dja kruwa nimrô,
 Re dja, re dja, re dja, bam mō,
 Re dja, re dja, re dja, ngô mǎ,
 Ngô mǎ
 Re dja, re dja, re dja, ngô mǎ
 Re dja, re dja!

E acabou. Dissemos [fala formal]: “nós vamos te matar. Será que você vai ver de novo essa terra? Na verdade é a última vez que você vai ver essa terra”. Já era noite e eu parti com eles. Seguíamos em fila pela picada. Andamos muito e chegamos ao acampamento deles. Na manhã seguinte partimos novamente. Descansamos no acampamento deles e eu novamente entoiei uma canção. Na manhã seguinte encontramos a carcaça de uma anta que tinham matado. Nós matamos um veado, assamos, comemos e seguimos adiante. Chegamos a um lugar de onde se via muita fumaça. Nos reunimos. Chegamos até uma cacimba que eles haviam feito em

uma gruta seca e nos reunimos novamente. Alguns seguiram adiante e ficaram lá. Nós que ficamos atrás éramos em muito maior número. Ficamos escutando. O velho me falou: “cante alguma coisa para a gente”. E eu cantei:

Io turuti rê, io turuti rê,
Amu imã o a kaka
Mâd no kwo ngã
Mâd no kwo ngã
Io turuti....

Cantei até amanhecer e de manhã partimos para encontrar os outros. Nos reunimos quando um *karon* passou²⁰. Desapareceu. E nós o ficamos procurando, esperando reaparecer. Segui adiante. Me perguntaram: “o que foi?”. E contei que um *karon* havia aparecido. Seguimos adiante e sentimos cheiro de fumaça. Logo chegamos a um acampamento e vimos muita fumaça. Chegamos à aldeia e um casco de jabuti me esperava perto do fogo. Eu comi o jabuti e fui até onde os outros estavam. Então um velho fez um discurso. Nós nos reunimos e seguimos adiante. Passamos por um lugar onde eles tinham matado muitos porcos, cortado as cabeças e jogado fora. Vimos aquele monte de cabeças de porco e seguimos adiante perseguindo o rastro deles. Fui andando, perseguindo o rastro, até chegar perto de onde eles estavam, e voltei para encontrar os outros. Encontrei algumas pessoas perto do palmito e perguntei: “o que foi?”. E eles me disseram: “vamos tirar palmito. Onde está o facão?”. E eu disse: “quem está com o facão vem vindo”. E segui adiante. Eu estava indo encontrar os outros quando Krãny²¹ veio ao meu encontro. Bemoro veio ao meu encontro e disse: “já estamos chegando”. Eu disse: “vai chamar os outros, diz para virem rápido, para deixar o palmito”. Então seguimos em fila, pegamos a picada em fila. Paramos um pouco e eu disse: “vamos embora, senão eles podem nos ver”. Disse: “viu? Lá vem um deles”. Ele se aproximava imitando o canto do azulão “fuiu...”. Então o Onça foi atrás dele. Mauré foi também. Foram também Domingos e Topan. Eu fiquei lá atrás. Eles voltaram e o Tampinha me disse: “eu trouxe munição”. Eu pulei dentro da gruta quando um que vinha tirar palmito se aproximou. Eu disse: “olha, vou matar aquele”. Peguei um pedaço de pau, pus atravessado e subi nele. Me perguntei onde estariam os outros que haviam partido fazia tempo e estavam demorando. Um pássaro (*pekan*) cantou. Eu disse: “silêncio, vamos ouvir o *pekan*”. Atiravam com espingarda, eles corriam, e uma mulher gritava. Por acaso eu tinha me escondido? Eu estava em campo aberto, e ela surgiu na minha frente. Então me disseram: “olha lá, Kokban²². Ela apareceu aí perto”. Eu disse: “eu já vi”, e fui atrás.

²⁰ *Karon* é espírito, e sua aparição um mau presságio e um dos riscos de se aventurar longe na mata.

²¹ Ver nota 18.

²² Ver nota 19.

Então eu acertei um deles que caiu baleado nas costas. Eu escorreguei e caí. Fiquei só olhando por cima do ombro. Eu o estava perseguindo quando caí. Os outros já estavam chegando e vinham gritando “*adju, adju, adju, goroti, goroti, ab, ab, ab, ab*”²³. Olhei só com o canto dos olhos. Me virei, coloquei a munição no cano da espingarda. Ele me olhou enraivecido, jogou o facão e preparou a flecha. Mas eu fui mais rápido e atirei. Fui atrás dele. Encontrei o Tampinha e ele tal como eu atirou, acertou no meio da cabeça dele. [...]. Depois de descansar, falei para meu filho Katàp-ken [Cabritinho] onde tinha escondido a flecha. Conteí onde estava a flecha quando o homem baleado veio engatinhando. Eu olhei para a frente e o vi. Ele estava engatinhando e gemendo. Eu chamei meu filho: “*Apa, Bep, Bep*”²⁴, *apa*”; “onde você está? venha rápido”. Eu o mostrei para ele; ele atirou e acertou no beço. O chumbo entrou no buraco do beço; ele levantou a cabeça mais uma vez e gritou; e eu disse: “atire de novo”. Perto de nós eles batiam com a borduna em um outro. E foi assim que eu mais uma vez voltei cantando.

Esse relato tem início com a canção que informa a todos reunidos na aldeia que inimigos foram avistados. Recupera-se assim o início da empreitada guerreira, que tem como ponto inicial a informação da vista do inimigo e sua localização, com canções e falas formais entre os homens, e os preparativos para a guerra, que acontecem na clareira próxima à aldeia. O marcador principal neste caso é a confecção da borduna recoberta de palha, arma guerreira por excelência e utilizada pelos Xikrin sobretudo pelos batedores, dois jovens ainda solteiros, da categoria de idade *menorony* (Vidal 1977: 155, Verswijver 1992: 127). Com essas referências, o canto do inimigo, o diálogo formal, o preparo da borduna de uso guerreiro, e a flecha trazida por aquele que avistou os inimigos, e que, infere-se, deles capturou, está introduzido o evento guerreiro.

Kuprôre começa então a contar a expedição guerreira, com a marcha ao encontro do inimigo, a deliberação sobre o local de retorno e reunião, a chegada ao acampamento abandonado, a “atração” dos inimigos que seguem o batedor até os guerreiros reunidos, o primeiro confronto. A partir de então, seguimos a guerra tal como presenciada pelo narrador, à época um jovem (“eu ainda era novo e os acompanhei; nós ficamos atrás, os outros o perseguiram”) e que, portanto, ficava na retaguarda, próximo ao acampamento e ao local de reunião dos guerreiros, em companhia dos mais velhos (cf. Verswijver 1992: 225-226). Fica claro que sua participação é subsidiária à ação dos outros – a ele são confiadas as mulheres raptadas, as quais guarda até que quem sobre elas têm direito (um deles, um homem na condição de *ngét* do narrador, MB, MF ou FF) retornem para levá-las à aldeia;

²³ Nesse que é um grito de guerra, um inimigo genérico é chamado Goroti – atualmente, Gorotire é um etnônimo e nomina uma aldeia e um território. O mesmo percurso parece ter acontecido com o termo *Kararaó*, que era usado pelos Mekrãgnoti como grito de guerra (Verswijver 1992: 97, nota 6).

²⁴ Bep é prefixo ritual, ou classificador, e aqui substitui o nome próprio em um uso comum entre pais e filhos.

a ele pedem para buscar água; a ele cabe matar uma criança nas proximidades do acampamento (porque um homem mais velho, e participante com autonomia na expedição, matou seu pai quando mal iniciava seu retorno ao campo de batalha); coube-lhe ir buscar um facão na aldeia abandonada pelo inimigo. Vislumbramos um pouco mais diretamente a ação quando ele resolve, com outros que podemos presumir de sua idade aproximada, seguir pela picada e ir à aldeia inimiga – mas novamente seu papel aqui será o de cuidar de uma mulher raptada, e ele acaba por ser orientado a retornar ao acampamento.

A narrativa apresenta-nos uma tomada de números em mortes e raptos; o narrador nos conta que poucos foram mortos, e que um menino, Djwytxêt, foi raptado, além das mulheres que a ele foram confiadas. Esse menino e uma das meninas são os que ensinaram um novo canto incorporado ao ritual de nomeação *mereremex* (cf. capítulo anterior). Em uma rápida passagem, aprendemos também que os inimigos estavam armados com flechas e portavam machados, enquanto os Xikrin atacaram com espingardas. Essa primeira expedição termina com o retorno à aldeia, após uma nova reunião no acampamento e uma longa caminhada.

A segunda parte nos leva a um outro momento, quando o narrador já é um homem feito e tem um filho que também participa da expedição guerreira. Trata-se, portanto, de um outro momento na vida de Kuprôre, o oposto exato. Se a primeira expedição teve início com uma canção de um homem mais velho e o diálogo formal com um velho, nesta Kuprôre toma parte *como* um velho. Ele toma para si iniciativas como coordenar atividades e entoar cantos, e de ataques e mortes.

Nessa segunda parte, o relato trata de um evento recente e de memória viva no Bacajá: um ataque dos Parakanã nas cercanias da aldeia atual, em que um homem, Katino-ôk, é alvejado (seu sangue é o que o narrador vê quando se acerca do local do ataque). Este ataque levou à organização de uma expedição de retaliação (em que se percebe a lógica da vingança atuando), que nos é contada em detalhes. Aqui, o início é diferente: ao invés do canto do inimigo que introduz o tema de um ataque de sua iniciativa, parte-se do envolvimento do narrador em um evento independente que permite marcar na narrativa a surpresa e o inesperado do ataque e da batalha que dele advém. Interessante notar que esse evento paralelo é no entanto coletivo e dedicado a uma importante fase da iniciação, tendo grande valor para a formação de pessoas masculinas: o ataque a um ninho de marimbondo, que simboliza a aldeia inimiga (Vidal 1977: 177, Verswijver 1992: 230). A analogia ganha grande valor dramático na introdução narrativa, em que um ataque a um ninho de marimbondo é planejado e preparado para ser substituído por um equivalente, a expedição guerreira em retaliação.

Como na primeira parte do relato, somos apresentados a uma série de marchas e paradas, passagens por acampamentos inimigos, interações e comunicações entre os participantes da expedição – com o diferencial de que, aqui, o narrador é um protagonista mais direto e mais capaz de dirigir a ação dos outros. Por duas vezes, a narrativa nos traz as canções entoadas pelo narrador para

os homens reunidos na floresta – na primeira, logo na partida, quando se forma portanto o “bando guerreiro”, e, na segunda, a pedido, já em plena expedição²⁵.

Os perigos da floresta são-nos também apresentados, uma vez pelo canto do pássaro *pekan* (sobre o qual me diz Maradona “o sonhador está avisando”), que é preciso ouvir e saber ouvir – pede-se explicitamente silêncio na narrativa para que se possa ouvir seu canto –, e, em um segundo momento, pela aparição de um espírito *kearon*. A floresta é o local do perigo e onde moram os espíritos e os mortos (ambas categorias denominadas *kearon*, sendo os mortos pessoas desencarnadas e portanto incompletas, exteriores ao convívio e à socialidade, mas que buscam sempre o contato de seus parentes vivos para levá-los junto a eles, i.e., matá-los), o “mundo das relações agressivas” (Giannini 1991: 97). É lá que os homens devem se aventurar para ir ao encontro dos inimigos, mas nessa busca arriscam-se a encontrar outros perigos, e podem vir a encontrar a morte de modos inauditos. Nosso narrador não deixa de lembrá-lo.

Mas o cerne da narrativa são os encontros efetivos com os inimigos. Eles não acontecem imediatamente, e os participantes da expedição guerreira têm que passar por diversos sítios abandonados pelos inimigos até chegar a eles – sítios onde encontram restos de refeições (caças, na carcaça da anta e nas desprezadas cabeças de porco), uma cacimba para beber água, e fogo, onde, em um toque humorístico, nosso narrador pára para se deleitar com os (deliciosos, enfatiza) restos do casco de um jaboti, embora a expedição guerreira tenha cuidado de arranjar caça também para eles, um veado. Além de espaço de perigo, a floresta é o local da caça e da coleta, e ambas as atividades são realizadas pela expedição guerreira e pelos seus antagonistas.

Seguem a pista do inimigo até encontrá-los. É exatamente a atividade da coleta que põe frente a frente os antagonistas: o encontro do narrador com o inimigo que ele alveja tem por referência o palmito – palmito que alguns dos seus planejaram derrubar, e que o inimigo vinha também procurando. Finalmente, o encontro: Kuprôre nos conta em detalhes como o matou – se escondeu, esperou por ele, atravessou a grotta por uma pinguela que improvisou. Porém, não se acanha em contar também que escorregou e caiu em meio ao ataque – quando foi visto, e quando aprendemos que novamente eles lutam com armas de fogo contra um inimigo armado de flechas: o episódio se repete quase integralmente como na primeira parte do relato, e, com ar enraivecido, o Parakanã se livra do facão que carregava e busca sua flecha. Mas, como diz, Kuprôre foi mais rápido que ele, e o acertou. Nesse momento, uma importante faceta da guerra tal como os Mebengokré a praticam é apresentada: a socialização da morte de um inimigo no campo de batalha. É matador não só quem primeiro acerta, ou causa,

²⁵ Estou aqui sugerindo uma analogia: se o ritual e seus preparativos criam a congregação ritual (Fisher 2003), os preparativos guerreiros, nos quais os cantos e danças entoados durante a noite anterior à partida têm grande importância, atuam no sentido de criar o “bando guerreiro”. Vidal (1977: 155) comenta que antes da partida realiza-se o que denomina “danças propiciatórias”, o *métoro-m~e-ngrük* (que glosa “dança de ‘zangado’”) e o *kô-iaka-métoro*, glosada como a dança da borduna branca. Se são propiciatórias, sugere-se aqui, elas o são de um sentimento – o ódio que define a relação de inimizade – e da coletividade que participará da expedição guerreira. Por essa sugestão, percebe-se a importância da participação dos velhos, entoando canções e propiciando a expedição mesma.

a morte do inimigo, mas todos aqueles que nele batem com a borduna²⁶. Primeiro, em continuidade a seu ato, Tampinha (que já havia aparecido no relato avisando que ia buscar munição e é irmão de Kati-no-ôk, que foi alvejado nas proximidades da aldeia) acerta o inimigo já baleado. Depois, Kuprôre chama seu filho, à época um jovem solteiro da categoria *menorony*, para ir buscar a flecha do inimigo que ele havia guardado e o apressa a ir também alvejar o inimigo já baleado, e que agoniza. O tema permanece, com o comentário de que “perto dali eles batiam com a borduna em um outro”.

A primeira parte nos apresentou, entre outras coisas, uma das produtividades da guerra: o rapto de mulheres e crianças. Participando como coadjuvante e observador, tendo suas ações concertadas por outros, é como quem fica atrás e cuida dos cativos que ele nos apresenta o saldo de guerra. Na segunda parte, homem feito, com filho já participando da guerra, ele passa a protagonista e personagem ativo, e, se fica para trás ocasionalmente, é exatamente para acompanhar os rapazes que tomam pela primeira vez parte de uma expedição guerreira, um papel que cabe aos velhos. Sua participação diferenciada nos permite ver uma outra produtividade na guerra, aquela advinda da morte de um inimigo. Como vimos no capítulo anterior, a participação na guerra e a aquisição do estatuto de matador é um importante fator de formação de pessoas masculinas, e aprendemos aqui que a socialização de uma morte em guerra tem início no campo de batalha, na floresta. É como pai e na posição de *ngét* que ele coordena a ação dos outros, e cuida do maior aproveitamento dos jovens durante a ação. Se na primeira parte ele agia de acordo com os desígnios de alguém que a ele era relacionado primordialmente na posição de *ngét*, é como tal agora que ele coordena as ações dos mais jovens e garante a socialização da morte de um inimigo. E é como pai e *ngét*, e é como velho, que ele pauta os momentos da guerra com suas canções. Por fim, fechando a narrativa que foi introduzida com a memória do retorno da floresta de alguém cantando e avisando que havia avistado um inimigo, agora é ele quem retorna à aldeia cantando. Cantando a morte de um inimigo, e do alto de sua posição conquistada ao longo da vida. É assim, nos diz, que mais uma vez, tendo participado de batalhas e se embrenhado na floresta enfrentando seus perigos, volta triunfante e, por isso, cantando.

RELATO DE BEP-MOIPA

Parte I

Antigamente não havia brancos, e os índios andavam por aí à sua procura. Trouxeram uma criança e a mataram na aldeia. Então, começaram a guerrear. [explicação de Maradona:

²⁶ Essa borduna é deixada no campo de batalha, ao lado do corpo do morto, e os participantes de uma expedição guerreira fabricam novas bordunas para empunhar em seu retorno à aldeia (Verswijver 1992: 131). Este mesmo autor nos informa que, se todos aqueles que batem com a borduna são matadores, é quem causou a morte que pegará para si (para transmiti-los) adornos e tudo o que poderá se tornar *kekradjá* (cf. capítulo anterior e Verswijver 1992: 178-9). Os Xikrin o chamam de *me te bin djny*, o verdadeiro matador, mas que também pode ser entendido como uma expressão que denota quem tem direitos adquiridos pela morte causada.

brigavam por causa do capturado – quem pegou para criar brigou com quem matou, o que levou à cisão]. Se espalharam.

Mataram o filho de Py-ngra. Começaram a guerrear e se dispersaram. Alguns foram para Bât pra noro [aldeia], outros para Kwo Ky Kayr. Nós daqui fomos para a Me tyk nhô pyr. Foi assim até que um dos homens começou a nos reunir [*me'õ oatop*] novamente. O branco diz que essa terra era deles. Eu digo: “não. Meu pai andou por aqui tudo à procura dos brancos”. Buscavam os brancos por causa dos facões e do machado. Alguns não sabiam (não tinham visto) como atirar com espingarda e então fechavam o olho enquanto atiravam. Sim. Nossos antepassados fechavam o olho para atirar de espingarda. Então meu ngêt Pà-Krô foi atrás dos brancos e me levou. Eu era ainda menino [*ngàdjure*] quando fui com meu ngêt até os brancos. Só trouxemos cachorro. Trouxemos só cachorro. Trouxemos também farinha, machado e facão. E galinha. Voltamos e nos juntamos aos outros.

Fomos atrás dos Kubenkrâkex (que Maradona associa aqui aos Akokakôre, Parakanã), que mataram muitos dos nossos. Raptamos uma criança e começou a briga. Era um de nós que instigava à guerra. Outros juntaram as bordunas e partiram no meio [explicação de Maradona: para não guerrear]. Cedo de manhã as pessoas cantaram. Fomos brigar com os Parakanã. Então um velho fez remédio. Passou lábio de onça pintada. E foram fazer o cerco. Então os Parakanã gritaram, avisando [do ataque]. Atacamos, e os Parakanã revidaram jogando flechas.

Partimos e paramos para descansar (sentamos para comer). Os Parakanã vinham vindo atrás da gente. Alguém foi ao rio. Olhou e voltou correndo. “os Parakanã vêm vindo”. Então corremos. Mas os Kuben já tinham nos cercado. Quando percebemos, corremos e mergulhamos no rio. Alguns correram e mergulharam. Um velho mergulhou, nadou até a outra margem e ficou correndo na beira do rio. Então um Kuben começou a flechar. Vinha flecha por todo lado. E o velho não era pequeno! Então os Kuben nos espalharam. Eu era pequeno quando os Kuben nos perseguiram e nós dispersamos. Perdemos um dos meus sogros, Punire. Ninguém viu. Ninguém sabe, ninguém viu quem matou, mas jazia lá.

Então começamos a nos juntar de novo. Fizemos uma festa do *ngrua ja ngrôn*. Fizemos a festa. Então nos preparamos para guerrear com os Asurini. Assim, começamos a brigar com os Asurini. Matamos muitos. Voltamos para a aldeia. Fizemos a festa Bemp por causa dos Parakanã. Já éramos grandes e já usávamos estojo peniano. Eu já usa estojo peniano quando brigamos com os Araweté. Mas os do Cateté já estavam atrás da gente [explicação de Maradona: os do Cateté estavam perto dos Araweté, viram o rastro deles e foram atrás]. Chegamos primeiro. Os do Cateté chegaram até nós. Ficamos no centro da roça. Voltamos ao centro da roça. Então um dos meus sogros me mandou pegar urucum. Eu já estava indo mas um dos meus pais não deixou. O pessoal do Cateté estava chegando. Fomos todos ao *ngà*. O pessoal do Cateté estava chegando. Estávamos sentados e alguém atirou. Trepei correndo em uma bananeira. Topan me falou para descer: “Estão chegando”. Falei: “Quem?”; me disse que os Kubengokré estão atrás

da gente. Tínhamos comido o milho deles e eles vieram atrás da gente para nos matar. Corri e peguei a flecha do velho Kukrãinti. Cheguei com uma flecha enorme. Então Pintadinho [Topan] pegou outra. Aquele a que chamam Castanheira pegou outra. E meu krabdjuo (amigo formal) Krungêt pegou outra. Me falou para soltar a flecha e falei: “você não têm flecha, para pegar a minha?” Então meu pai gritou, vindo trazendo lenha. Deixou a lenha na frente da casa dele. Ele foi pegar a flecha em casa. O arco estava na frente de sua casa, ele estava ajeitando a corda do arco. Ele estava ajeitando o arco no meio do *ngàb*. Alguém estava escondido esperando por ele com a espingarda. Atirou. O velho falou: “abaixa, abaixa mais” e ele se abaixou um pouco. A bala se alojou na cabeça. Saiu pela nuca. Então alguém disse que o chefe (*benadjnyry*) estava morto. Correram para tirar apenas o labrete labial (*akokakô*). Tiraram apenas a pedra. Então os moços (pais com poucos filhos) que estavam vivos vieram correndo. Ele já tinha morrido. Então Kropiti disse: “traz a espingarda”. Meu pai Bemoti (do Cateté) o matou. Baleado, saiu para o mato e voltou. Morreram e jaziam na cama. Bateram nele com borduna e voltaram. Vieram na minha direção. Ficamos rodeando o lugar da guerra procurando os outros. Então meu pai Ima foi cantando (explicação de Maradona: para amansar o pessoal do Cateté) e voltou. Falou para o povo do Cateté, falou para todos. Fomos ao descampado e esperamos até que o velho Mykaigó (do Cateté) se aproximou. O velho Mykaigó chegou e foi abraçando a todos quando meu pai se assustou e voltou o corpo. E meu pai não era pequeno. O velho chegou e nos disse que éramos poucos, e não daríamos conta, sozinhos, de guerrear com Krikati-re. Então nos reunimos, e partimos juntos para uma excursão na floresta.

Sáimos em excursão e fomos atrás dos Araweté. Depois fomos atrás dos do Cateté para matar (se vingar). Fomos e apenas cortamos mandioca. Então o velho se aproximou cantando. Seu filho Mry-krere chegou com ele. Chegaram e espantou todos; ficaram com medo do velho Pa-ngri. Era tempo de excursão na floresta e fomos buscar palma de buriti. Mry-krere me chamou e eu fui com ele encontrar os outros. Cheguei onde estavam todos reunidos e Txói falou para eu voltar. Cheguei de novo junto a eles e meu pai me levou para outro lugar. Me levou para lá. Preparavam-se para ir atacar os Asurini, e fui com eles. Já usava o estojo peniano há tempos. Mas era ainda solteiro (*norony*). Fui com eles e chegamos aos Asurini. O velho Ngô-ruti chegou com a taboca. Sentamos de manhã cedo e o velho fez um discurso. Descascamos a árvore. Dançamos em torno dela. Montamos barraco, ficamos reunidos perto do babaçu grande. De manhã cedo empalhamos as bordunas. Quando acabamos fui com os outros. Fui com os outros. O Kuben cortou o mel embaixo e cortou a taboca – tanto que ficou cheio de buracos brancos. Fui com eles e meu pai Bep-kadjât se aproximou. “Fica aí com seu pai que vamos voltar. Eu que já sou homem feito vou seguir e me encontrar com os outros”. Fiquei ali. Então meu sogro chegou. “Fiquem aí que nós vamos seguir em frente. Nós que somos homens maduros vamos. Fiquem aí e quando os outros voltarem você segue com eles. Nós que somos grandes vamos até o inimigo”. Fomos pelo caminho dos Kuben e chegamos até eles. Chega-

mos até eles. Ficamos na espera até amanhecer. Chegaram. Mas alguém deixou no caminho o embrulho da taboca (onde tinha carregado as flechas), o Kuben viu e fugiu. Chegamos e nos encontramos perto do babaçu. Então o Kuben pegou o embrulho da taboca e correu. Então os mais velhos perseguiram os Kuben. Eu não cheguei a ver os inimigos, fiquei na retaguarda.

Então foram mais uma vez procurar os Kuben e dessa vez eu fui com eles. Só encontramos o fogo. Os kuben já tinham fugido. Voltaram e disseram para os outros: “Os Kuben fugiram”. No outro dia fomos até eles. Chegamos e vimos apenas o acampamento. Descansei lá esperando os outros chegarem. Então aquele que carrega a borduna branca falou que partiriam, o outro falou também para esperarmos e eles foram em busca do Kuben²⁷. Eu falei que ia também. Fui até lá e ouvi baterem no pilão (*tuk*), pisando no pilão. Batiam o pilão, conversavam, ouvia-se muitas vozes. Fui ver e voltei para contar aos outros. Vim cobrindo as minhas pegadas com folhas secas. Então o velho entoou o *bendjire*. Foi o velho Tàkàk-djoroti (pai do Jabota) quem fez o *bendjire*.

Partimos. Andamos muito até chegar. Sentamos para esperar os outros. Eu nunca tinha matado Kuben. Eu bati na cabeça dele, minha mão ficou ralada. Me aproximei dos Kuben pelo atalho. Corri e cheguei no lugar certo. Bati na cabeça e ele caiu. Bati com a borduna na cabeça dele antes dos outros. As mulheres também bateram nele com facão. Corremos e acertei o lugar e encontrei outro. Bateram nela com a ponta da borduna. Já havíamos matado quando meu cunhado Bep-tum me chamou. Corremos e quando chegamos matamos outro. Bep-tum pediu a borduna e bateu. Mas eu já tinha matado. “Já está morto, por que vou bater mais?” Fiquei apenas olhando. Pegamos as espingardas para nos vingarmos do Cateté. Fomos (eu e meu irmão) ao garimpo guerrear para pegar espingarda. Voltamos à aldeia e cantamos e espantamos os brancos, que fugiram.

Os brancos pegavam seringa, iam riscando a seringueira. Pegamos deles faca e farinha. O branco vinha vindo trazendo o leite da seringa. Peguei a flecha e meu pai flechou o seringueiro. Flechou e o seringueiro gritou, “ai!”. Não consegui tirar a flecha. Flechou de novo. Foi a primeira vez que eu flechei brancos. A corda do meu arco arrebentou e eu o abandonei. Não matei e fui embora. Depois voltei. Dessa vez matei com espingarda. Depois de alguns dias fui atrás de novo e eles já tinham duas novas espingardas. Já estava esperando com a borduna. Fiquei com Pintadinho, e esperamos o seringueiro até de manhã. Quase morremos de sono. O seringueiro veio vindo, vinha cheirando a sabonete. Falamos uns aos outros: “ele já está indo para casa”, “já está subindo [o barranco]”. Ele já tinha subido quando nos espalhamos, e foi cada um para um lado. Nos reunimos entre duas estradas, e combinamos: “o que vamos fazer? Onde vamos nos esconder?”, “Vamos entrar pelo mato”. Meu sogro Bep-tum me falou: “vai

²⁷ Esses são os batedores, os que carregam a borduna empalhada, *kó iaka*, dois jovens da categoria de idade *menorony*, solteiros (cf. Vidal 1977: 155).

buscar o machado, está na casa”. Fui até a casa e peguei. Tinha um cigarro enrolado ao lado do machado, e eu peguei também. Todos já tinham se posicionado, na tocaia, e eu fiquei no fim da fila. Procurei um lugar para ficar, deixei o machado, e fiquei na espera. Eu estava de um lado da picada, meu irmão do outro. Um de frente para o outro. Então ele me disse: “fica lá”. Guerreávamos os Kuben para pegar facão e machado. Ficamos lá, escondidos, e começou a garoar. Estava garoando, e ele veio vindo. Um carregava um macaco, o outro um saco, e havia mais um que carregava outro saco. Vinham se aproximando, se aproximando, se aproximando, e eu preparei a flecha para atirar. Vinham chegando e meu sogro flechou um, que caiu para trás. Ele caiu para trás. Então meu ngêt arremessou a flecha. Pintadinho e Tàkàk-djô também flecharam. Tàkàk-djô flechou mais um, que também caiu. Disseram-me “vai, ninguém deixa para você não”. Eu nunca tinha batido em um Kuben com a borduna, e da primeira vez que bati com a borduna em alguém fiquei com a mão machucada. Bati duas vezes, pegaram a borduna da minha mão e bateram também. Fiquei cantando baixinho. Puxamos e abandonamos seus corpos. Eu peguei dois facões e pegamos as duas espingardas. Então meu sogro veio e pegou outro facão. Fiquei olhando o Kuben. Fiquei a seu lado, observando, e depois de um tempo peguei na borduna e *totuké*, bati nele. Fiquei batendo, os outros se aproximaram e o flecharam. Voltamos à aldeia. Cantamos [ainda na mata], e rumamos para a nossa terra (*ne negre arym ni inhô pukà yr mō*). Fomos para a minha mata (*ba me arym ni inhô bà yr*).

Esse relato tem início com um evento, apenas mencionado, que causa uma cisão. O evento teve que me ser explicado por Maradona, quando transcrevíamos a fita, já que a narrativa começa com a informação de que antes não havia Kuben naquelas matas, seguida do relato de que uma criança foi raptada e morta e que isso deu início à guerra. A ênfase nesse início está dada na demonstração de que aquelas terras eram deles, que por lá andavam, e que, em suas andanças, puderam constatar a ausência dos brancos, que clamam hoje o direito sobre elas. A explicação de Maradona acrescenta que aquele que adotou o cativo (que, logo ficamos sabendo na continuação do relato, foi Py-ngra) começou a guerra contra aquele que matou a criança adotada. Antes de mais nada, note-se a importância do cativo e a sua inserção em uma rede de relações, fazendo com que sua morte seja vingada por quem o adotou e seus aliados, ponto que já tivemos ocasião de explorar nos capítulos anteriores. Por enquanto, será importante reter que essa introdução nos apresenta a situação em que se encontravam os personagens da trama no momento em que os eventos ocorrem: em uma situação inicial de guerra, dispersão e inauguração de uma relação de inimizade entre aqueles que até pouco antes estavam reunidos.

Apresentado o cenário, Bep-moipá passa a relatar diversos encontros com uma diversidade de Kuben. Em sua fala, os termos Kuben, Kubengokré e Mebengokré aparecem com frequência, e,

se em termos genéricos referem-se a estrangeiros ou pessoas “como nós”, trata-se sempre de inimigos, e pessoas contra quem se guerreia. Temos múltiplas possibilidades de marcação do desenrolar dos eventos narrados, todas elas intercaladas e interdependentes: as guerras com os diversos tipos de inimigos, a mobilidade e o faccionalismo, os rituais e preparativos de guerra, as coisas preendidas e o ciclo de vida do narrador-protagonista. O relato começa com uma cisão, já decorrente de um ato guerreiro anterior, que trouxe um cativo alvo de disputa, que leva à dispersão e à ocupação de várias aldeias. Passa pela reunião e os preparativos guerreiros para um ataque de vingança aos Parakanã, que envolve o ritual *Bô* e ações xamânicas, o uso de um remédio. Tudo isso acontece quando o narrador era menino, e o ataque aos Parakanã leva ao revide e à dispersão dos atacantes. Uma nova reunião é pontuada pelo ritual *ngrua*, e preparam-se para um ataque aos Asurini, que se revela bem sucedido e tem um grande saldo de mortes no campo inimigo. Agora, reúnem-se em uma única aldeia, onde fazem o ritual Bemp. A essa altura, Bep-moipá já usava o estojo peniano, e planejam um ataque de vingança aos Parakanã, de que o ritual Bemp era parte. Realizam um ataque aos Araweté e retornam à aldeia, onde são atacados pelos Xikrin do Cateté, que encontram seus rastros porque também se aproximavam dos Araweté. Esse ataque dos Xikrin do Cateté leva a mortes, e dessa vez é gente “de cá” que propicia o estatuto de matador aos “de lá”, que em seus corpos batem com a borduna. Um acordo e uma reunião são efetivados pela ida de Ima para falar com os do Cateté, e uma aproximação de Mykaigó, que os procuram. A reunião leva a uma excursão conjunta à floresta e a um ataque aos Araweté. O relato traz aproximações e distanciamentos, e reações ambíguas de ambos os lados, com pessoas lhe dizendo para voltar. Bep-moipá anuncia então uma guerra de vingança ao Cateté, mas enfatiza o ataque aos Asurini, que acontece quando ele já usa o estojo peniano há tempos mas é ainda solteiro – para tal, em reunião na floresta, fazem um discurso, emplumam as bordunas e proferem o *bendjire*, o discurso que dá formalmente início ao ataque. Saem então em perseguição aos inimigos, e Bep-moipá, que não havia ainda matado um inimigo, tem a primeira oportunidade de bater com a borduna em um inimigo morto. Tomam espingardas para se vingar do Cateté. Retornam à aldeia, onde cantam, e partem para buscar coisas dos Kuben (“brancos”) que estavam na região que chamam atualmente de Garimpo, tomando-lhes faca e farinha. Toma também um machado e cigarro dos seringueiros, em sua casa vazia. Mas o retorno dos seringueiros permite-lhe a consolidação de seu estatuto de matador, quando novamente bate no inimigo morto com a borduna e canta baixinho, entoando o canto que decorre da morte de um inimigo, embora discretamente, baixinho²⁸. É então que eles lhes tomam três facões e duas espingardas, porque, como nos diz Bep-moipá, a guerra contra esses inimigos tinha como motivação tomar-lhes armas e ferramentas.

²⁸ A discrição na realização ou efetivação de alguns atos é um comportamento esperado dos jovens, e abarca a oralidade, a confecção de ornamentos, a entonação de cantos, a participação em danças e rituais. Quando jovem, espera-se que um homem tenha *pia'am*, vergonha, recato, e seja discreto na participação em ações coletivas e rituais (cf. Cohn 2000: 127-132). Compare-se esse cantar baixinho do jovem Bep-moipá com os cantos de inimigo que aparecem no relato de Kuprôre, e que comentamos acima.

Acabamos com isso por apresentar uma versão seqüencial da narrativa transcrita. Mas podemos sistematizá-la ainda mais, e separar em alguns eixos narrativos os acontecimentos e as guerras. Isso porque esse relato é curto para a quantidade de eventos que condensa. Assim, um esforço de separação e ordenação desses eventos nos permitirá melhor apreender sua riqueza. A começar, a diversidade de inimigos, que são, na ordem da narrativa²⁹:

EIXO 1: INIMIGOS
KUBEN
AKOKAKORE (PARAKANĀ)
KRĀJAKORO (ASURINI) [“DE NOVO”]
AKOKAKORE (PARAKANĀ)
KUBEN KAMREKTI (ARAWETÉ)
CATETÉ (ATAQUE DOS KUBENGOKRÉ)
KUBEN KAMREKTI (ARAWETÉ)
CATETÉ (VINGANÇA)
KRĀJAKORO (ASURINI)
KUBEN (SERINGUEIROS)

Vê-se que os inimigos revezam-se no quadro. A primeira entrada dos Asurini no relato já trazia o comentário da repetição, que eu acrescentei ao quadro, e eles reaparecem ao longo do relato. Todos os outros aparecem também mais de uma vez, alternados com outros antagonistas, alguns (como é o caso dos Parakanã e do Cateté) ora como atacantes ora como atacados. Vê-se que o quadro tem como primeira e última entrada os Kuben, que aqui tem por referência os não-índios – mas deve-se lembrar que a narrativa tinha como mote o momento anterior à pacificação, e introduz exatamente esse evento, que veremos no próximo item. Concluir por uma possível preeminência dessa ocorrência seria enganoso, e desconsideraria um duplo viés, o do contexto narrativo e o do corte que estabeleci na análise. Esta é, de fato, mais uma ocasião para se considerar o contexto

²⁹ Apenas como lembrete, ressalte-se que a interrupção nesse ataque a seringueiros é feita por mim, e o narrador continua a narração com a parte que veremos no próximo item.

narrativo, na interlocução (é um relato para a antropóloga), no registro (uma narrativa a ser gravada e transcrita, e que, sabem bem os Xikrin, ganha com isso um valor documental), e o diálogo que entabulávamos, qual seja, exatamente a relação que estabelecem com os “brancos”. Evitemos conclusões precipitadas, e fiquemos com a indicação preciosa de que, se os Kuben abrem e fecham a narrativa tal como apresentada aqui, e se serão personagens principais na narrativa a partir de agora, eles no entanto têm o exato peso e valor que os outros inimigos: guerreados mais de uma vez, intercalados com outras guerras e outros inimigos³⁰. Como todos os outros, eles podem ‘estar’ inimigos.

Esses eventos guerreiros acompanham uma outra série, a de movimentações e mudanças: o relato começa com uma cisão e um movimento de dispersão; conta de outra dispersão, dessa vez causada pelo ataque de um inimigo; passa para uma nova reunião, em que se faz um ritual e os preparativos para mais uma guerra; vamos a um esforço de fusão com o Cateté, com Ima, a quem Bep-moipá chama de pai, indo ao Cateté, e o velho Mykaigo, do Cateté, vindo encontrá-los; pare-se para uma excursão à floresta, um ritual, os preparativos para mais uma guerra, e um ataque a seringueiros.

Eixo 2: mobilidade e faccionalismo
Cisão e dispersão por várias aldeias
Reunião
Nova dispersão (em decorrência ao ataque parakanã)
Reunião em uma única aldeia
Reunião com Mykaigo (do Cateté) – excursão pela floresta
Retorno a uma aldeia

São diversos eventos guerreiros, mais ou menos distantes no tempo, mas cuja relação temporal podemos acompanhar pelas mudanças no ciclo de vida de nosso personagem principal, o narrador, que começa menino, passa a participar da guerra na condição de rapaz solteiro já portador de estojo peniano, depois como um portador de estojo peniano “há muito tempo”, e enfim em uma condição que ele não vê necessidade de nomear ou definir. Novamente, pauta-se aqui a condição de participação na guerra, mais ou menos ativa, mais ou menos na linha de frente, e acompanhamos Bep-

³⁰ Teremos sempre que nos ver com o diferencial da produção material exclusiva aos “brancos”, os bens industrializados, que são procurados inclusive como mote guerreiro – num dado momento, Bep-moipá nos diz que foram buscar espingardas para se vingar do Cateté, motivo para um ataque aos Kuben. Tuner (1992) sugere um acirramento da atividade guerreira mebengokré com a entrada dos “brancos” no sistema.

Moipá em sua trajetória, cada vez mais atuante, por sua própria orientação, na batalha. Ele nos relata com maior ênfase que Kuprôre sua iniciação na condição de matador, e apresenta um dado novo: pontua a primeira vez que mata tipos diversos de Kuben. Assim, nos diz que a primeira vez que bateu em alguém com a borduna ficou com a mão machucada, e adiante pontua a primeira vez em que bateu com a borduna naqueles Kuben superlativos, os brancos. Sua condição nos é apresentada de acordo com sua situação frente à iniciação e ao casamento, importantes marcadores de categorias de idade masculinas (era menino, já usava estojo peniano, usava estojo peniano há tempos mas era ainda solteiro) e à participação na guerra (em que sua condição de matador – nunca tinha *batido com a borduna* em um inimigo morto – é inaugurada e depois consolidada – quando repete o ato, e bate com a borduna em outro inimigo morto, em outro ataque).

Eixo 3: referências ao ciclo de vida do narrador-protagonista
Menino (<i>nàdjure</i> [rapaz não-iniciado] & <i>iprive kam</i> [referência genérica à condição de criança])
Já usando o estojo peniano: <i>ari mudjiê</i>
Já usando o estojo peniano há tempos, ainda solteiro (<i>imudjiê tum-ne inorony rã'ã</i>)
A primeira vez em que bate em um inimigo morto: 'matador'
A consolidação do estatuto de matador com a repetição do ato de bater no inimigo morto

Em meio a essa série de eventos, há referências aos rituais e aos preparativos de guerra, pontuando os momentos de reencontro: a reunião após a cisão e o ataque dos parakanã que os dispersa é mote para a realização de um ritual *ngrua*³¹, seguido de um ataque aos Asurini; no retorno à aldeia, realizaram o Bemp³² e se prepararam para atacar os Parakanã; uma nova reunião leva a uma excursão, onde realizam novamente um ritual *ngrua* em um acampamento montado na floresta, em pleno preparativo para a guerra. Estes, além dos eventos rituais, são marcados na narrativa pela confecção da borduna, mais especificamente pela sua ornamentação com palha.

³¹ Esse ritual me foi descrito por Bep-Krãm (o Cobra) como uma das fases da iniciação masculina, quando dançam em torno de uma tora comprida de buriti que é cortada pelos *mekrakarore*, aqueles que têm filhos pequenos (literalmente recém-nascidos, bebês novos), carregada pelos homens até o pátio da aldeia e lá fincada. Vidal (1977: 125-128) insere o *ngrua* na “seqüência ideal” do ritual de iniciação masculina e, comentando que nem sempre a seqüência ideal pode ser realizada plenamente, relata que no Cateté foi realizado um *mekutop ngrua* para a iniciação do filho do chefe Bemoti em 1974. Ela descreve o *ngrua* como uma cerimônia em que uma tora de buriti é transportada pelos homens, divididos em categorias de idade, até o centro da aldeia.

³² O Bemp é um importante e complexo ritual de nomeação e iniciação. Vidal (1977: 125) o insere no ciclo ritual da iniciação, assim como o fazem meus informantes no Bacajá. Cf. Turner 1966 para uma rica descrição desse ritual tal como realizado pelos Gorotire na década de 1960.

Eixo 4: preparativos para a guerra
Ritual (<i>bô</i>) e preparo xamânico (remédio de lábio de onça)
Ritual (<i>ngrua</i>)
Ritual (Bemp)
Discurso na floresta e confecção das bordunas empalhadas (<i>kô iaka</i>)
Reunião na floresta – <i>bendjire</i> (fala formal que dá início oficial ao ataque)
Retorno à aldeia: cantam
Confecção de bordunas

Por fim, podemos acompanhá-los na série de apreensão, que inclusive abre a narrativa: ela tem início com o rapto de um menino, passa para o roubo de bens industrializados e animais domésticos dos “brancos” (cachorro, galinha, farinha, machado e facão), um novo rapto, de uma criança parakanã, depois as espingardas dos inimigos mortos, o roubo do machado e do cigarro da casa, e por fim os facões e espingardas dos seringueiros. Percebe-se que, após a referência ao menino cativo, Bep-moipá enfatiza as mercadorias apreendidas; isso é coerente com sua ênfase, ao longo de todo o relato e mais precisamente na segunda parte, das relações com os “Kuben” representados pelos portadores de bens e mercadorias, e sua demonstração de que a terra em que eles perambularam e guerrearam é portanto deles. Aqui, ela é uma relação entre as outras, de inimizade, mas é a partir desses Kuben que a apreensão é tratada em sua narrativa³³.

Eixo 5: apreensão
Rapto de cativo
Cachorro, galinha, machado, facão

³³ Mais uma vez deve ser lembrado o contexto narrativo, que aqui faz diferença. Como contei na Introdução, à pergunta de Kuprôre sobre o que eu gostaria de ouvir, arrisquei a expressão “kuben kêt kam”, quando não havia Kuben, para ouvir sobre os tempos anteriores ao contato oficial. A resposta de Kuprôre, por sua vez, foi o relato que vimos acima, de expedições guerreiras; a de Bep-moipá ganha um viés um pouco mais próximo das relações com os “brancos”, e acaba por se tornar uma introdução à narrativa do contato, que veremos logo abaixo.

Rapto de cativo
Espingarda
Faca, farinha
Machado e cigarro
3 facões e 2 espingardas

O conjunto e o entrelaçamento dos cinco eixos narrativos ilustram o valor da guerra aos olhos dos Xikrin. Eles apresentam, quando tomados em conjunto, facetas importantes do que temos chamado de produtividade da guerra: meio de criação e cisão de coletividades, em reuniões em aldeias, em excursões pela floresta, na realização de rituais que alternam e precedem ataques guerreiros; de produção de pessoas, aqui principalmente em uma ilustração de como a participação de um homem na guerra fornece um paralelo e um modo de apresentar sua situação social mais ampla, e sua iniciação, tendo como importante marcador a sua condição de matador; modo de apreensão, em uma ênfase nesse relato naqueles bens que não poderiam ser conseguidos de outra forma que não pela mediação, na guerra ou na troca, dos Kuben.

Ambos os narradores pontuam cuidadosamente sua participação na guerra de acordo com sua idade e condição. Referências como usar ou não o estojo peniano, e há quanto tempo, aparecem dando ritmo às narrativas, e as duas partes do relato de Kuprôre podem ser lidas como um desenvolvimento desse tema, sua participação diferencial na guerra como menino e rapaz, tendo sua ação coordenada por outros e permanecendo na retaguarda e no “apoio”, e depois, quando velho, em que pontua e efetiva ações da expedição guerreira com seus cantos, e que mata um inimigo que lhe permite socializar o ato e tornar outros, inclusive seu filho, matadores.

Verswijver (1992: 225-226) desenvolve para os Mekrâgnoti essas passagens, e mostra como a participação na guerra começava cedo, e os meninos acompanhavam a expedição guerreira, mesmo que permanecendo com os velhos na retaguarda e não participando do ataque, desde antes de formalmente iniciados. Algumas marcas então revelavam sua condição: embora não fossem portadores de estojos penianos, porque não iniciados, eles os utilizavam temporariamente, quando do ataque, porque se considera que nenhum homem deve se exhibir nu em um ataque; o estojo peniano então é removido, e é dito “não-verdadeiro”, *mydjiê kajó*, porque tem como razão o ataque, e não o estatuto social do menino (Verswijver 1992: 214-215). Seja como for, receber e ter removido o estojo peniano nessa ocasião marca duas coisas ao mesmo tempo: a condição de menino, que ele ainda não passou pela iniciação, mas também sua participação na expedição guerreira. Alguns anos depois, ele participará de outra expedição como aprendiz, quando finalmente seu estojo peniano não será removido após o ataque, e quando se torna um *memydjiê-nyre*, alguém que recebeu há pouco

o estojo peniano, e está pronto a entrar na categoria de idade dos jovens solteiros, *menoronyre*, (a primeira a ter assento nas reuniões masculinas). Na mesma lógica, os guerreiros mekrãgnoti retornavam à aldeia adornados com colares – os dos meninos, de palha, simbolizando sua permanência na retaguarda, na floresta; o dos homens, de algodão, dito “algodão dos inimigos”, *kubêkadjùt*, o que o autor interpreta da seguinte forma: “os dados dos informantes podem ser parafraseados como participantes reais na guerra recebem algodão tomado da aldeia inimiga, enquanto os meninos jovens que permaneceram no acampamento recebem um cordão de fibra vegetal” (Verswijver 1992: 227). A pintura corporal e a tonsura oferecem evidências no mesmo sentido: marcam ao mesmo tempo a condição social, estatutária, do menino, e sua condição de participante nas atividades guerreiras: para os Mekrãgnoti, “seja pela entrega do estojo peniano e o decorrente rito manifestado pela ‘última pintura’ aplicada no seu corpo por seu ‘pai substituto’ ou pela mudança em corte de cabelo, algum aspecto do desenvolvimento biológico e social é sempre enfatizado. Pode-se concluir portanto que os Kayapó percebem a guerra como uma parte inerente do desenvolvimento masculino” (Verswijver 1992: 225-226). Kuprôre e Bep-Moipá se utilizam da narrativa sobre expedições guerreiras para apresentar seu desenvolvimento, sua passagem de menino a iniciado e a matador, e, inversamente, sua biografia e condição de participação na guerra para dar ritmo e dramaticidade aos eventos narrados, explorando ao máximo na construção narrativa o paralelo entre o desenvolvimento masculino e a participação na guerra de que nos fala Verswijver.

Mas talvez o maior valor dessa narrativa esteja em nos apresentar a dinâmica das relações entre aqueles que são ou já foram chamados de inimigos; está aqui apresentada a vingança que motiva ataques, a apreensão, e a fluidez das relações entre “partidos”, como a vingança ao ataque Parakanã, no relato de Kuprôre, as dispersões e novas reuniões, levando a novas composições de coletividades, ou a negociação e a ambigüidade das relações entre Cateté e Bacajá.

A passagem em que Bep-Moipá relata a partida de Ima para ir falar com o Cateté (mantenho aqui o modo de referência de nosso narrador, que assim denomina seus antagonistas) e a aproximação do velho Mykajó, que abraça a todos e comenta seu número insuficiente para a guerra, ao que se segue uma partida conjunta à floresta em uma excursão³⁴, apresenta-nos uma modalidade de estabelecimento de acordo entre duas partes em conflito a que os Mebengokré chamam de *aben keron*. No entanto, a guerra de vingança ao Cateté é feita logo após, o que nos revela, entre outras coisas, que não se trata de blocos indissolúveis em conflito ou acordo, mas, ao contrário, coletividades contextualizadas e fluidas, e que os acordos não “abolem”, definitiva ou completamente, as dívidas de sangue³⁵. O que importa é a *reversibilidade* da relação, que impede que se congelem posições – o que acabaria por fazer preceder a definição à relação, ou seja, congelaria e essencializaria os termos, esvaziando e anulando a potência da relação (a diferença) que os produz.

³⁴ Sobre as excursões na floresta *me'u* – aqui, *idjy*, veja-se Vidal 1977: 80-86.

³⁵ A própria narrativa parece incorporar a ambigüidade e indefinição de fundo, e me é difícil acompanhar os cortes e rupturas desse momento narrativo, em que os velhos se aproximam e aproximam as partes logo antes em conflito, e o conflito logo depois é retomado.

Como sabemos, esse é o dilema que lhes trouxe o estabelecimento de uma relação pacífica com as Frentes de Atração, que acabou por culminar em uma *pax* constante, permanente e generalizada, tornando a guerra interdita e expondo o sistema ao risco da imobilidade.

EM TEMPOS DE PACIFICAÇÃO: ME KRONO KAM

Se hoje, após a pacificação, a guerra fica proscrita do sistema, levando a uma irreversibilidade da relação, esta não é, aos olhos dos Xikrin, um atributo e definidor da relação com os Kuben, tomando-os pelos “brancos”, nem dos Kuben³⁶. Pelo contrário, a reversibilidade da relação é uma possibilidade lógica aos seus olhos. Nem sempre os Kuben foram inimigos, como me contou Mâd-ma:

Chamamos os Kuben de inimigos de pouco tempo para cá. Antigamente, nos reuníamos, visitávamos. Estava tudo bem. Os Kuben namoravam nossas filhas, e lhes davam facão, farinha, machado. Mas um dia, chegou muita gente que não prevíamos e a farinha acabou. Os Mebengokré ficaram enraivecidos porque os Kuben não lhes deram nada. Houve um conflito entre um Kuben e um de nós sobre a farinha, brigaram, e ele matou o Kuben. Foi assim que começaram a se tratar por inimigos. Primeiro, os Mebengokré chamaram os Kuben de *keuredjny*, e os mataram; depois, os Kuben passaram a também chamar os Mebengokré de *keuredjny*. Então começamos a guerrear, e guerreamos muito. Foi assim que definitivamente nos chamamos de *keuredjny*.

Mais do que uma indicação de quando a inimizade começou, o que devemos reter desse comentário é a reversibilidade da relação. Antes do contato oficial, da “pacificação”, tanto a guerra e a inimizade como a troca eram possibilidades abertas aos Mebengokré e aos Kuben. Eventos diversos permitem a passagem de um estado ao outro, e poderíamos nos dedicar a qualquer uma dessas situações, em que disputas sobre farinha ou mulheres iniciam a inimizade. Porém, devemos lembrar que esses relatos nos indicam que, como nas relações com diversos Outros, inimizade e troca são alternativas (afinal, não teriam porque não sê-lo) de relações com estes que aparecem como essa modalidade superlativa de Kuben.

Se com isso somos obrigados a repensar uma imagem corrente, mesmo que se mantenha nas entrelinhas, de que a pacificação veio acabar com um estado de guerra anterior, ou seja, de que antes havia só guerra e com o contato ela se torna paz, tornando-nos capazes de perceber a complexa dinâmica que antecede o processo de contato oficial com a sociedade nacional, não devemos, por outro lado, subestimar sua particularidade. Sabemos, afinal, que as há: estes são kuben de que se

³⁶ Neste item, convencionarei usar o termo Kuben para os não-índios, a não ser quando especificado.

preende coisas que não estão disponíveis de outros modos – exclusivo deles, não podem ser confeccionados pelos Mebengokré³⁷ – e que, portadores de armas de fogo, levam a uma estratégia de roubo e furto, em contraste com o cerco que costumam fazer em ataques mais ofensivos (Verswijver 1992: 164, Vidal 1977: 156). Sabemos também que as coisas que são “trazidas” nessas investidas podem ou não compor *kukradjà* (como vestidos e panos que se tornam prerrogativa ritual, material para fazer novos adornos rituais), e que aquelas que não compõem a pessoa, como ferramentas e armas, acabam por instituir um dilema, o da ligação com quem o usou quando de sua morte, levando a decisões sobre a herança de mercadorias³⁸. E que a estratégia “furtiva”, de saque a casas quando os moradores estão fora, pode levar a um menor número de cativos “brancos”, como é o caso dos Mekrãgnoti (Verswijver 1992:). Enfim, as diferenças podem ser muitas, mas há algo que esses relatos, do início da inimizade, nos revelam: ao menos até certo tempo, as relações com esses Kuben eram as mesmas que se podia estabelecer com qualquer Kuben ou Mebengokré, abertas à alternância entre trocas e guerras que supre o trânsito de coisas e mantém a diferença e a relação de diferença³⁹. O que muda não são os objetos, os termos, da relação – é uma qualidade da relação, a perda disso que temos chamado de reversibilidade.

Se os Mebengokré tinham ciência disso, e desde quando a teriam adquirido, essas são questões a que essa pesquisa não poderá responder. Fisher (2000: 28-30) comenta mesmo que eles não se questionam sobre desde quando têm contato com os não-índios, pensando-o como mais uma relação com Outros, com quem estiveram em guerra assim como mantiveram boas relações. O que se pode afirmar é que, quando se aproximam da Frente de Atração, dão continuidade a um processo que já havia se iniciado há tempos, e que sempre consistiu em maior ou menor proximidade de seringueiros, gateiros, pescadores, ou ataques a acampamentos e casas.

Os Xikrin do Bacajá responderam à aproximação da Frente de Atração de modos diversos. Em termos genéricos, podemos distinguir uma estratégia que enfatiza a aproximação e outra que enfatiza o afastamento. Como temos argumentado, são respostas opostas que no entanto têm por base a mesma lógica e devem ser, por princípio, alternativas e intercambiáveis. Mais do que alternativas complementares ou em disputa, elas são móveis e podem ser assumidas pelas mesmas pessoas em momentos diversos, o que os levará a essa condição contemporânea de “índios mansos”, como se diz.

³⁷ É verdade que pode sê-lo por mediadores, como nos processos de troca de penas por mercadorias, tal como o relato de Onça sobre os Ngô-rere (cf. capítulo 1, e também Fisher 2000: 19-20) nos apresenta, e Verswijver (1992) comenta, mas isso não me parece ser um modificador do argumento: eles só podem ser prendidos, como já afirmamos, ao se estabelecer uma *relação* (e aqui, não importa com quem), e jamais por produção própria.

³⁸ Não custa repetir: as que compõem a pessoa são transmitidas, em prerrogativas de uso (e não em sua materialidade), de acordo com uma regra de transmissão, e o objeto físico enterrado com o morto.

³⁹ Fisher (2000: 40-41) também ressalta esse ponto, lembrando que as “hostilidades eram uma decorrência de tensões que cresceram no curso de trocas e interações, e não de primeiros contatos: os adversários se conheciam pelo nome” (minha tradução).

MANTENDO DISTÂNCIA

Um dia, Onça me desenhou na areia suas andanças quando jovem pela região dos rios Xingu, Bacajá e Pacajá. Esse período é aquele que precede imediatamente a aceitação oficial do contato, e é disso que Onça trata em seu desenho. Infelizmente, esse é um documento que não permite arquivamento, e tento recuperar seu esquema descrevendo-o:

Onça me conta de quatro aldeias. A primeira, Koka'yry, era uma aldeia Krãmjakoro (Asurini), tomada por eles, e que ficava na beira do Xingu. Nela, estavam todos reunidos. Dessa aldeia, alguns, dentre eles sua família, partem em direção ao rio Bacajá pelo interior (e não acompanhando o curso do rio), com um desvio em que os homens vão em perseguição aos Kuben (“brancos”), matando dois deles perto do curso do rio e retornando por terra para encontrar os seus um pouco adiante, onde levantam uma aldeia, próximo já ao Bacajá, na qual Onça rememora a existência de seis casas: a de Bemore, a de Ngôrârätti, a de Uire, a dele (ou seja, de seus pais), a de Mereti e a de Patukre. Os outros, me conta, vão ao rio Pacajá, inclusive Irengri, que veio a se tornar, mais tarde, sua esposa. Estes vão então para o Igarapé São José, e montam uma aldeia, passando então ao Pacajá, onde chega o time de Camiranga da Frente de Atração. Onça me diz que a maior aldeia de todas essas que enumera é a do Pacajá, onde ocorreu a guerra contra o Cateté. Depois desse período de dispersão e residência em diferentes aldeias, reúnem-se novamente, uns atravessando o rio Bacajá, outros se aproximando dos Igarapés Manelão e Carapanã, e os atravessando, em uma nova aldeia próxima ao Igarapé Carapanã, onde ele se casa e a Frente de Atração, com Afonso e Camiranga, se aproxima, tendo subido o Igarapé, que estava seco: é o Posto Velho.

Onça comenta que “antes brigava-se muito”, que neste momento brigavam muito entre si, e se dispersavam em aldeias diversas, reunindo-se depois. De fato, podemos vê-lo em uma referência pessoal e bastante bonita: a primeira dispersão afasta Onça de sua atual esposa, a primeira reunião permite-lhes se casar. A aproximação e o distanciamento daqueles entre os quais se encontram, de um lado, Irengri, de outro, Onça, é apenas uma delas. A outra é a que reúne, pela memória de Onça, Mâd-ma, Bep-djô, Pukatire, Iuire, Kanhum e Bep-moipá, que ficam onde atualmente é o Posto Indígena Bakajá (PIN), a aldeia construída em um antigo sítio de seringueiros chamado Flor do Caucho. Lá, esses homens fazem uma roça, e vão à aldeia do Igarapé Carapanã buscar os outros para residirem no PIN, encontrando-a vazia, já que todos tinham partido para o Pacajá, vendo apenas a roça. Quando Onça e os outros voltam ao Carapanã, Bep-djô os leva ao PIN, onde ficam doentes. Daí decorrem idas e vindas, que veremos logo abaixo, com os relatos destes homens que abrem a roça em Flor do Caucho, e que representam a estratégia de aproximação.

Antes, vejamos mais um relato, de Cobra, irmão de Onça⁴⁰, e que vive atualmente na aldeia do Bacajá (esta a que chamamos acima de PIN), em que Onça é importante líder e chefe reconhe-

⁴⁰ Dizíamos no capítulo precedente que nomes em português são utilizados como uma alternativa aos nomes pessoais ou aos termos de parentesco e afinidade, e que freqüentemente eles remetem à fauna. Os dois irmãos são uma ilustração disso, e ganham seus nomes em português (em certo sentido, nomes “de contato”) a partir de eventos biográficos: Onça foi atacado por uma onça quando cavava um buraco de tatu, e se salvou porque seu parceiro de caça atirou no felino e

cido pelos Kuben. É, portanto, uma outra versão da mesma história, em que o que muda são apenas as ênfases e os detalhes, ou a perspectiva, já que os eventos são comuns, estando os irmãos sempre juntos em suas andanças. Cobra (Bep-krâm) me conta que era menino (*iboktire kam*) quando os times de pacificação se aproximaram deles (*kuben me ikrono kôt box*), com uma diversidade de intérpretes, *mebengokré kramtin*, para os levar (*me ikrono kadjy, me io mō*). Ente os intérpretes, todos Mebengokré, estavam Beprere, um Mekrãgnoti; Nodjuro, de Kokraimôro; Bep-kwai, Ikarôro e Ngremaê, do Cateté; e Aibi, que era um líder da equipe (*benadjnyry*), um Gorotire. Eles fizeram roça para os atrair.

Mas, antes dessa roça, muitas coisas se passaram: Cobra me conta que eles prepararam o ritual de nomeação *mebiôk*, fizeram roça, dançaram na festa, e logo depois adoeceram. Estavam em Posto Velho, na beira do Igarapé Carapanã, ele, seus pais, seus irmãos, com Bekwoi karo, Kronmrare e Mereti e a família. As pessoas, doentes, morriam pelas estradas, nos caminhos, e poucos sobreviveram, a aldeia tendo ficado pequena, com poucas casas; andando pelo mato, comiam castanha-do-pará e coco de babaçu pilados, já que não tinham farinha e o bolo assado de mandioca acabava logo, sendo mais perecível, mais difícil de armazenar. Eles estavam dispersos, entre as aldeias Pó krô, na região onde hoje está a cidade de Marabá, e outros, especialmente os jovens, em Bât pro nôro, hoje a cidade de Repartimento; nesta última aldeia, fizeram uma pescaria com timbó. Isso, quando não havia Kuben, e eles andavam pela floresta. Mas as aldeias eram pequenas, tinham poucas casas. Cobra me diz que ele mesmo nasceu em uma aldeia grande, boa, *kikre mex*, chamada Rob kô, e que seu pai nasceu em Roiti-djâm, uma aldeia antiga, “para lá do Cateté”, tendo ido depois para Kenpoti, “na floresta dos Krãmjakoro”, *Krãmjakoro inbô bâ*. Estas eram aldeias de verdade, bonitas, *kikre mex*, com muitas casas em disposição circular: *inburukwa djny*.

A mobilidade entre aldeias pode ser percebida também na enumeração que me fez Nhokrin das aldeias em que eventos importantes de sua vida ocorreram. Afinal, como lembra Fisher (2000: 49), a enumeração dos nomes de aldeias é também “indicador de uma história pessoal”. Ela mesma nasceu, assim como Bep-djô e Ngrei-koba, acrescenta, em uma aldeia conhecida como “a roça dos Araweté”, *kuben kamrekti nhô puru*. Seu marido, Kuprôre, nasceu em Pukati-ngrà, no cerrado (*kapôt*). Eles se casaram, e viveram em Pukati ô krain e Motikré; sua primeira filha, que faleceu ainda menina, Ngrei-prekti, nasceu em Kikre-pokti; o segundo filho, Pry-kêx, em Bekwoi ô kre djâ. Depois, tiveram Irepunu, que nasceu em uma aldeia quando a estavam ainda abrindo. Sua história continua, e outras várias aldeias são levantadas, ocupadas, desocupadas: Ikiê bê puru, Ngô djudju, Putakô...

Relatos como esses nos permitem perceber, mais uma vez, que não se trata de um bloco único, os Xikrin do Bacajá, que serão contatados e aceitarão, ou não, a pacificação – nem mesmo dois partidos em disputa, um a favor e outro contra. Estas são certamente duas estratégias alternativas – o que se sugere aqui é que elas não cindem um bloco uniforme, uma totalidade coesa, fixa,

conseguiu matá-lo; Onça tem os lóbulos da orelha rasgados pelas garras do bicho. Cobra ganhou esse nome porque foi picado por uma cobra, que lhe deformou os dedos, em um buritizal.

homogênea: ele não existe previamente a esses fatos. Verswijver (1992: 139) argumenta, após análise de seus dados etno-históricos, que um importante motivo para a cisão foi, na época do contato, disputas sobre suas vantagens – e imagino que isso tenha acontecido por diversas vezes, e em diversos lugares, entre os Mebengokré. O que não devemos concluir, o que seria precipitado, é que o processo do contato oficial cindiu comunidades fixas e estáveis. Ao contrário, esse processo *criará* essa coletividade que atualmente se reconhece e é conhecida como os Xikrin do Bacajá, e que se divide, neste ano de 2005, em três aldeias ao longo do rio que mantêm entre si boas relações. Antes, tínhamos um movimento de grande dinâmica que reunia e separava pessoas, famílias, grupos, aldeias – movimento que já tivemos ocasião de perceber nos relatos de expedições guerreiras, e que reaparecem aqui.

SE APROXIMANDO DAS FRENTE DE ATRAÇÃO

Estávamos indo ao Morro Pelado. Os Kuben procuravam nossas pistas, e naquela região os Kubengokré estavam em guerra – uniram-se ao marido [traído] e foram à guerra. Tinham cortado a frente com facão. Os Kuben apareceram. Foi assim: meu pai⁴¹ me disse: “venha, vamos cercar a anta”. Encontramos bacaba. Subi, e desci com ela. Fui encontrar os meus pais⁴², que falaram “olha, vamos em frente, que o pássaro *pekan* está avisando”. Tirei um cacho para que o pessoal pudesse fazer enfeites para a cabeça com a bacaba nova, e o levei. Estávamos quase chegando em casa, e vimos o pessoal correndo. Eu e meus pais também partimos correndo. Ele pulou para trás do pau preto, eu da seringa. Minha mãe pegou Nhok-beiti e veio correndo: “seu pai já está pronto para atirar”. Nós já estávamos prontos quando alguém disse: “pára”. Disse: “eu vim para encontrar vocês. Para falar com vocês”. Deu a meu pai a espingarda e em troca pegou a flecha. O Kuben usava um bracelete de miçanga branca, o Kubengokre também. Ficamos com as miçangas dos dois. No dia seguinte o chefe *benadjnyry* juntou as espingardas. Então nos ensinaram a atirar e me deram a espingarda do Afonso. Fomos caçar. Os jovens foram caçar. Os mais velhos permaneceram com os Kuben. Caçar com a espingarda era muito fácil. As pessoas estavam na aldeia, eu entrei no mato e vi o chifre de um veado que estava deitado. Atirei bem na cabeça, esbagaçou tudo. Voltei trazendo o veado e os Kuben estavam cozinhando sua comida. Foi quando eu comecei a atirar, foi quando usei a espingarda pela primeira vez. Sim, foi assim. Começamos a cantar. Estávamos fazendo uma festa quando Chico Meireles chegou e nos disse: “vou levar o irmão de vocês comigo”. Ele nem precisou procurar muito, me viu e veio direto falar comigo. Já estava escuro. A festa grande já estava começando. Quando a festa acabou, ainda enfeitados, fomos. Nós acompanhamos os Kuben ainda enfeitados.

⁴¹ Bep-mojpá precisa a relação, e fala de *ibam djny*, o pai “verdadeiro”, não-classificatório: o genitor.

⁴² Aqui, inclui o pai classificatório, referindo-se a dois pais, *djunuwa amen*.

Fomos só os jovens, acompanhando o Kuben chamado Eroti. O Kuben Eroti matou uma anta. Nós tiramos o couro e os Kuben foram retalhar a carne. Como eles sabiam o preço das coisas, retalharam bem a carne para levar para a cidade. Perguntamos aos Kuben como eles haviam encontrado a borduna, porque a tínhamos escondido bem na folhagem da floresta. “Foi com isso que vocês mataram os Kuben”. “Nós tínhamos escondido bem a borduna, como vocês acharam?”. Éramos muitos e os Kuben nos deram muitos calções. Meireles nos deu calção e camisa. Continuamos e chegamos muito tarde, já era quase noite. Atiramos para avisar que estávamos chegando. Eu nunca tinha visto a cidade, e quando vi Altamira fiquei de olho arregalado. Quando vi Altamira arregalei os olhos. Lá ao longe Altamira era só casa branca. Eram muitos os Kuben. Fiquei de olho arregalado. Permanecemos por um tempo e meu pai nos disse: “os Kuben já nos ‘amansou’ [*kron*]. Vamos ficar aqui com eles. Vocês não devem mexer com as mulheres dos outros”. Eu disse que se eles fossem Gorotire já teríamos nos matado. Fui para Altamira, e foi quando voltei que começou a doença. Chegamos e um morreu, outro morreu. Todos os nossos antepassados estavam morrendo. Peguei a doença e a febre comeu meu corpo todo. Fiquei só osso de tão magro. Era só osso. Andava assim por aí. Voltamos para uma antiga aldeia. Ficamos um tempo por lá e retornamos para a aldeia. Nos reunimos novamente e fomos juntar os ossos dos mortos. Eu havia ficado e os outros voltaram trazendo os ossos. Eu já havia casado. Ficamos um tempo juntos e nos separamos, eu e minha mulher, essa que já morreu, essa com quem casei e larguei. Depois casei com minha atual mulher. Casei com ela e ficamos juntos, casados de verdade. Fui e algo que parecia *mekaron* surgiu na chuva. No dia seguinte um morcego passou voando. Então meu irmão me deu uma espingarda e me disse: “você sabe atirar, fica com a espingarda”. Ele foi na minha frente e chegou na aldeia antiga [lugar da pacificação]. E choramos. Nós ficamos um dia e meu *ngét* me chamou dizendo: “vamos atacar os Araweté”. Ele disse: “vai cortar madeira que eu te faço uma borduna para irmos atrás dos Kuben. Quero pegar miçanga para fazer um colar para sua mãe”. Cortei pau preto e levei para ele, que me fez a borduna. Não demoramos nem um dia. No dia seguinte fomos pegar castanha e levamos para o *ngàb*. No outro dia fomos de novo ao mato. Seguimos uma picada, matamos uma anta e voltamos cantando. Então no dia seguinte empalhamos a borduna. Sim, aqui não tinha ninguém, nem Kuben. Andamos muito à busca dos Kuben e não havia ninguém. A floresta estava vazia. Então apareceram os Kuben que tiravam leite da seringueira. Deles roubamos espingardas. Meu pai roubou deles espingarda. E lá no Pirará os brancos nos atacaram e mataram muitos de nós. Lá longe. No Pirará. Antigamente, eu era ainda criança e me contaram sobre as guerras. Sempre ouvi isso, até crescer. Os Kuben mataram muitos de nós, e mataram dois batedores [*kó iaka*⁴³]. Os nossos fugiram correndo. Os batedores estavam sentados no centro com as cabeças abaixadas. Ouviu-se um tiro e a bala acertou neles.

⁴³ São os rapazes solteiros mas já iniciados que levam a borduna empalhada e fazem o reconhecimento do terreno e dos inimigos, de que comentamos já acima; *kó* é borduna, *iaka* refere-se à cor da palha, ou, em uma glosa literal, borduna branca.

Acertou neles. Todos fomos embora. Andamos um pouco por aí e retornamos. Voltamos para juntar os ossos. Quando chegamos os Kuben tinham tirado fotos e as pendurado em um pau. Tiraram fotos dos mortos e penduraram no pau. Vimos as fotos e rimos de felicidade, achando que eles estavam vivos. Quando vimos que estavam mortos, ficamos enfurecidos. Eu não era ainda nascido quando isso aconteceu. Era na capoeira dos Juruna. Isso nossos antepassados nos contaram. O rio se chama Tàkàk-pokti nhõ ngô⁴⁴. Os Kuben chamam de Bacajá. Tàkàk-pokti nhõ ngô. Andaram o rio todo, da cabeceira ao Xingu, procurando os Kuben. Então os Kuben nos amansaram. nos amansaram, e vieram dizer que aqui era terra deles. Falam que o Manelão é terra deles. Manelão é nossa aldeia velha. Ainda tem banana. Os Kuben viram a banana e concordaram. Aqui não tinha Kuben, como eles teriam feito roça? Não tinha nada mesmo. Não tinha nada, não tinha Kuben, nós os procuramos. Então eles nos amansaram e não havia mais guerra. Antigamente nossos antepassados matavam os seringueiros. Matavam por causa de facão e farinha. Eu já era grande e matei um branco [*Kuben Kryt*⁴⁵], bati com a borduna em sua cabeça. Então os Kuben nos amansaram. eu já estava casado e fui para o Posto Velho. Lá fiz roça. Os outros estavam abrindo roça no Carapanã. Foi a primeira roça que eu abri. No Carapanã fiz a minha primeira roça. No igarapé Carapanã. Eu casei e logo abri uma roça. Lá plantei algumas coisas. Plantei batata, banana, e mandioca. Fiz tudo direitinho. Fui até os Kuben e lá fiz outra roça. Plantei coisas. Ainda não tinha filhos quando abri essas roças. Tínhamos recém chegado quando abrimos a roça por lá. Nós que permanecemos com os Kuben éramos em três: meu Ngêt, Mâd-ma e eu. O velho Mâd-ma, o velho Bepdjô e eu fizemos a roça do Kuben. Nós abrimos a roça para todo mundo. Era roça de Mebengokré? Não. Era roça do Kuben. Então nos dirigimos à aldeia. Encontrei o pessoal e voltei com eles. Eles pegaram gripe e partiram. Fui buscá-los de novo, mas novamente pegaram gripe e novamente partiram. Trouxe-os mais uma vez. Mais uma vez pegaram gripe e partiram. Fui de novo com Oliveira e de novo voltei com eles. As pessoas ficaram de vez. Então construímos casas e plantamos roças. Ficamos de vez. Logo os homens fizeram festa, e então as mulheres fizeram festa.

Esse relato de Bep-moipá, um homem diretamente engajado no período de aproximação da Frente de Atração, recupera as várias relações com os Kuben, e retoma o tema da terra mebengokré, ilegitimamente reivindicada pelos Kuben. Foi por lá que eles andaram, guerrearam, fizeram roça, e as bananas plantadas atestam sua presença; essa sua presença, por outro lado, atesta a ausência dos Kuben, que só chegaram para explorar seringa e para ‘pacificá-los’. Sua narrativa, direta, fala por si mesmo, usando imagens fortes. Bep-moipá retoma algumas imagens que já vimos nos relatos ante-

⁴⁴ *Tàkàk-pokti*: espécie de banana; *nhõ*, possessivo, *ngô*, rio, água.

⁴⁵ *Kuben kryt* é uma referência a esse tipo de estrangeiro que tem a pele clara, sendo *kryt* um tipo de cristal de cor embranquecida. É um termo de uso aparentemente muito mais comum em outras terras mebengokré, aqui utilizado para distinguir o inimigo morto.

riores, como os perigos da mata, o anúncio dos perigos advindos dos Kuben no canto do pássaro *pekan* e na aparição de um morcego. Faz referência às guerras, com a decisão de atacar os Araweté “para pegar miçangas” e os preparativos de guerra com a confecção da borduna.

Mas o relato nos traz novidades, no que diz respeito às várias relações com os Kuben, que podem ser diversas de ambos os lados. Do ponto de vista mebengokré, com eles se faz a guerra (quando pegam as espingardas dos seringueiros, ou quando Bep-moipá se torna um matador tendo batido com a borduna em um Kuben *Kryt*, não-índio⁴⁶), ou se aceita a colaboração em paz (quando abrem uma roça juntos). Do lado Kuben, há cenas de requintes de crueldade – as fotos dos mortos penduradas na mata – ou aproximações generosas, em que se fornece, entre outras coisas, as espingardas que antes eram roubadas, e se os ensina a usá-las. Se os Mebengokré já usavam as espingardas tomadas dos seringueiros, não sabiam atirar, e atiravam cerrando os olhos; foi a equipe de contato que os ensinou a atirar, e Bep-moipá não deixa de lembrar que a espingarda que ganha era de Afonso, um dos líderes da equipe, e que tempos depois ficou encarregado da espingarda que seu irmão lhe passou, porque sabia atirar. O poder da espingarda também é notado, em dois episódios – o da caça ao veado, em que o tiro de espingarda “esbagaça” a cabeça do animal, e no comentário sobre a primeira caçada após as aulas de tiro, em que diz que o mato se tornou fácil, caçar ficou mais fácil. A espingarda é signo da nova relação também em outro episódio, crucial: na primeira aproximação do time de pacificação, quando, em fuga, se preparam para atacar os Kuben, que lhes asseguram suas intenções pacíficas, trocam as flechas com que se armaram pela espingarda⁴⁷.

A generosidade dos Kuben extrapola a dádiva e os ensinamentos de armas de fogo – deles recebem calções e camisas, em grande número. Tomam para si, também, as miçangas que ornavam os braços dos homens do time de pacificação, sejam eles Kuben (aqui, não-índios) ou Kubengokré (aqui, índios, mebengokré de outras terras que serviram de intérpretes) quando da primeira aproximação, em uma ambigüidade – tratados como inimigos, de quem se preda, com hostilidade, mas em um ato que tem o efeito contrário, ajudando a fundar uma relação pacífica pelo excesso de generosidade dessas contrapartes.

O relato tematiza também outras características superlativas desses Kuben, além de sua infinda e aparentemente desinteressada generosidade – abrem mão das miçangas, dão roupas e armas: em uma bela passagem, Bep-moipá nos conta de sua primeira impressão de Altamira, vista ao longe, uma imensidão de casas brancas que lhe faz arregalar os olhos. Tendo sido escolhido para essa viagem por Chico Meireles em pessoa, descobre que, além de pródigos em bens, os Kuben são numerosos. Chegam à cidade em uma situação análoga à imagem da troca de espingardas por flechas: enfeitados ainda, tendo acabado de realizar um ritual. Ou seja, se apresentam como os

⁴⁶ *Kryt* é um modo de adjetivar a condição de estrangeiro que, fazendo referência a um cristal de cor branca, denomina os “brancos”, não-índios. Seu uso parece ser mais comum entre outros Mebengokré, e é raramente visto no Bacajá.

⁴⁷ Se aqui os “pacificadores” doam espingardas e recebem flechas, ganhando o valor “civilização” em oposição à “selvageria”, à condição de “bravos” dos Mebengokré, no relato de Kuprôre, comentado acima, inversamente, são os Mebengokré que portam a espingarda, contra inimigos que se armam com flechas.

Mebengokré devem se apresentar, do modo bom e belo (Vidal 1992) de se apresentar, recebendo complementarmente roupas para se fazerem apresentáveis na cidade. Os homens que partem com a equipe do SPI passam um tempo em Altamira, convivendo com os Kuben, e consolidam assim a aliança – o que no relato nos aparece na fala que a funda, a do pai do narrador, que anuncia as relações pacíficas com os Kuben, lembrando a seus pares que eles devem doravante respeitar as mulheres de seus aliados. Vimos que adultério é uma razão freqüente de inauguração de uma relação pautada pelo ódio mútuo e pela guerra, o que a pesquisa de Verswijver (1992) demonstra estatisticamente, e que as mulheres e filhas dos inimigos são raptadas em guerra e tornadas Mebengokré. Sendo assim, anunciar o propósito de respeitar a mulher do próximo é anunciar o propósito de manter as relações em bons termos, em paz.

Mas o retorno à aldeia revela-lhes uma nova face das relações com os Kuben: as doenças, e o contágio. Até hoje aparecem nas genealogias as mortes por “feitiço” desses Kuben, *kuben djudju*. Bep-moipá nos conta que foi quando chegou à aldeia que as doenças começaram, e que ele mesmo quase sucumbiu a ela, a febre tendo-lhe consumido o corpo. Esse é um período de mortandade e mobilidade espacial, e a aldeia em que a doença os vitimou é abandonada, a ela retornam apenas para recolher e juntar os ossos dos mortos – para realizar as segundas exéquias, que consiste em desenterrar, limpar e ornar os ossos para um novo sepultamento, ou, como sugere Vidal, para reunir os ossos de familiares (Vidal 1977: 173-174). Nesse período, nosso narrador se casa duas vezes, permanecendo com a segunda mulher até hoje; de novo, vemos a biografia do narrador como marcador temporal e recurso narrativo. Esse não é, de qualquer modo, um detalhe irrelevante – porque é a consolidação de seu segundo casamento que o leva a abrir a primeira roça, onde planta o que se espera de uma roça de um novo casal – banana, batata, mandioca. Essa roça é aberta junto às outras roças, de outros casais, na região do Igarapé Carapanã (em uma ocupação que Onça e Cobra também citaram, vale lembrar). Mas essa não é a única roça aberta por Bep-moipá: ele colabora na derrubada e no plantio da roça das equipes de contato, feitas na região onde se situa atualmente a aldeia do Bakajá, o antigo sítio de seringueiros denominado Flor do Caucho⁴⁸. Abriu essa roça com outros três homens, uma roça que, planejada para alimentar os Mebengokré, era, porém, como ele afirma, dos Kuben. Uma roça ele abre para e com sua mulher, consolidando um casamento e uma colaboração na produção; a outra, abre com outros homens Mebengokré para os Kuben, embora para produzir coisas para os outros Mebengokré, “para todo mundo”, em uma multiplicidade de inversões e curto-circuitos.

Com a abertura da roça em Flor do Caucho, Bep-moipá se engaja no esforço de pacificação, tendo ido diversas vezes buscar “o pessoal”, como me traduz Maradona, para irem morar naquele sítio. Além da roça aberta, constroem casas. Mas isso só se faz após um longo processo, em que as aproximações levam a doenças e retiradas, para novas buscas, aproximações e retiradas, até que as

⁴⁸ A borracha extraída na região era o caucho, *Castilloa elástica*; cf. Fisher 2000: 31-33. Para a história desse sítio, as atividades do Serviço de Poteção aos Índios, e a colaboração de Bep-moipá e seus parentes, cf. Fisher 2000: 71-72.

peças ficam de vez. Essa permanência definitiva é marcada na nossa narrativa de um modo já nosso conhecido de consolidar (ou expressar a consolidação de) coletividades: com a realização de rituais. Bep-moipá encerra, então, seu relato com a memória dos rituais *mebiok* feitos pelos homens e, a seguir, pelas mulheres.

Um outro participante ativo desse convívio inicial com os Kuben, Pedro (Bekanhê, cunhado [WB] de Bep-moipá e sobrinho [ZS] de Bep-djô, que foi citado no relato como um dos homens que auxiliaram a abrir a roça “dos Kuben”) me faz um comentário⁴⁹ sobre os tempos da pacificação em que também aparecem roupas e comida como signos e objetos da nova relação que se estabelece. Conta-me que, à época, os Xikrin se recusavam, desconfiados, a comer a comida cozida – os Mebengokré assam seus alimentos, e até hoje comentam que cozinhar “amolece” os alimentos e com isso os faz perder valor nutritivo, em uma imagem bem próxima da de “sustância”. Os Kuben montaram uma mesa repleta de comida, com arroz, feijão, e tudo o mais (*moja kuni*), mas os Xikrin continuaram resistindo, e foram dormir sem comer. De manhã, recusaram também tomar café e comer o pão com manteiga. A sua recusa em consumir esses alimentos contrasta com as ações dos intérpretes, Gorotire há muito pacificados (*me kute amrebê krono*) que acompanharam os Kuben para pacificar os Xikrin (*mebengokré kron kadji*), que se saciaram com a comida cozida (*omrô*). Do mesmo modo, conta-me Pedro, recusavam-se a usar roupas, porque, como me diz com um toque de humor, diziam que “com calção não poderiam cagar”. Foram, então, nus a Altamira, onde Francisco Meireles (que não foi ter com eles no mato, ficou esperando – *arek kamamak o nhy* – na cidade) os recebeu e com eles conversou e negociou a paz (*kum kaben*). Voltaram de barco, trazendo comida, roupa e outros Kuben – foi quando as pessoas adoeceram e fugiram.

Esse relato traz a mesma oposição, dessa vez alimentar (e não armamentista) e de ornamentação corporal. Se Bep-moipá dizia que eles haviam recebido roupas (calções e camisas) no mato e então ido à cidade, ornados ainda para o ritual que tinham acabado de realizar, Pedro radicaliza a polaridade, e afirma que chegaram nus em Altamira, tendo se recusado a vestir roupas, como haviam antes se recusado a comer os alimentos cozidos, tema que no relato transcrito aparece só *en passant*, com o narrador contando que ao retornar com o veado encontrou os Kuben cozinhando a comida para eles mesmos. Pedro me contava como eles haviam ficado, como ele mesmo verteu ao português, “acostumados”, *no rerek*. Seu comentário visava me ilustrar um processo que ia do estranhamento em relação aos modos dos Kuben de se alimentar e ornar ao costume, à perda da desconfiança, que possibilitou o estabelecimento de uma relação mais direta e continuada, e a aceitação dos presentes, que enchem o barco no retorno à aldeia (ou a floresta, em oposição à cidade) – presentes que, em sua narrativa, não tinham valor de início, e ganham valor no processo de “se acostumar”, quando passam a consumir os alimentos dos Kuben e a usar suas roupas.

⁴⁹ Chamo aqui de comentário porque, à diferença do relato de Bep-moipá, que foi gravado e transcrito, esse relato de Pedro me foi oferecido em uma conversa, quando me foi possível apenas anotar, com a rapidez que se faz necessária, o que ele dizia. Ele falava na língua mebengokré, e minhas anotações usam as duas línguas, transcrevendo apenas expressões que me pareceram especialmente significativas, e que reproduzo aqui.

Porém, novamente, o retorno traz doenças e leva à fuga dos demais Mebengokré. Por diversas vezes, os homens que se decidem a permanecer ao lado dos Kuben vão ao encontro dos seus, tentando persuadi-los a voltar com eles, e a permanecer. Pedro me conta que dois homens, Kanhum e Bep-djô, foram encarregados de ir ao encontro daqueles que haviam aberto uma aldeia na região do garimpo. Eles viajaram cinco dias, e levaram presentes. Chegando lá, não conseguiram estabelecer contato ou conversar com as pessoas, que eles só avistaram quando fugiam. Trouxeram de volta adornos e enfeites, *kungiere*. Mas, conta-me Pedro, Oliveira, aquele que “abriu o posto”, e que, como me diz Bep-djô, veio para abrir a roça (*puru djiri kadjy na bôx*), não acreditou nos enfeites como testemunho da tentativa e de seu fracasso, acusando-os de tê-los confeccionados eles mesmos. Mandou então Bep-moipá, que conseguiu falar com as pessoas, entregar-lhes os presentes que levou, e convencê-las a ir ao posto com ele. Quando chegam, adoecem e partem novamente – esse episódio se repete diversas vezes, e Bep-moipá volta incansavelmente para buscar os seus. Um dia, quando retornam ao Posto, encontram lá uma enfermeira, que lhes medica e vacina. Assim, sem mais sofrer (tanto ou tão fatalmente) com as doenças, vão ficando, já acostumados, “*arym* acostumados”.

Portanto, é fato, como diz Turner (1992: 330), que os Mebengokré não estabeleceram relações pacíficas com os “brancos” porque queriam passar a ter aqueles objetos, e sim porque já os tinham. No entanto, o argumento desse autor gira em torno de uma geração de dependência (que é a contraparte da autonomia que ele postula ter existido pré-contato) e uma opção por um meio mais fácil de obter as mesmas coisas. Nenhum desses pressupostos são aceitos ou sugeridos aqui – ao contrário, como vimos, jamais houve uma “autonomia” das “comunidades” mebengokré⁵⁰, e é exatamente por isso que se faz a guerra, que não é um meio mais “difícil” de obter coisas que são tornadas valiosas. Formulando nos termos dessa tese, é porque guerra e troca são alternativas que eles puderam cambiar as relações bélicas por pacíficas – é porque já obtinham adornos, miçangas, armas de fogo, ferramentas de metal, cativos por roubo ou rapto que puderam optar por obtê-los pela troca. No entanto, essa opção revela-se o fim do ciclo de intercâmbio de relações: é uma passagem irreversível e generalizada da guerra à troca. Por isso arriscada, e por isso o risco com que se vêem, já formulado, de tornar aqueles com quem passam a co-residir parentes efetivos.

A opção pela pacificação não se fez e não se mantém sem disputas⁵¹. Ainda hoje há, no mínimo, duas atitudes que lembram a vontade de se aproximar ou de manter a distância dos Kuben: uns casam mais com Kuben, se aproximam da cidade, etc., enquanto outros mantêm um discurso tradicionalista⁵², e rechaçam a possibilidade de casar com Kuben. Gordon (2001) formulou esse

⁵⁰ Gordon (2003: 48-49) e Coelho de Souza (2002: 622) também recusam esse postulado da autonomia comunitária mebengokré no pré-contato.

⁵¹ Cf. Gordon (2003: 100), em que se sugere que a aproximação dos “brancos” não deve ser visto como um fenômeno disruptivo, mas como “um processo cujo efeito foi potencializar a dinâmica sociopolítica indígena”.

⁵² Quando afirmo que mantêm um discurso tradicionalista, não pretendo esvaziá-lo de sentido, ou deslegitimá-lo – ao contrário, a fala, e os discursos, especialmente os coletivos, públicos, formais, têm grande eficácia para os Mebengokré, que se pode dizer é produtiva e produz.

problema como o risco de, para incorporar o meio de objetivação daqueles com quem lidam, sua cultura, se contagiar também com seus meios de subjetivação, sua sociedade⁵³. É nesse sentido que devemos entender a evitação de se casar com os Kuben, tornando-os afins efetivos, assim como uma atitude que recupera o valor *okeré* e que responde a uma “necessidade de manter o Kubê (algum Kubê) em posição de ‘estrangeiro’ – em, sendo *djàkɛrɛ*, ressaltando nele, estrangeiro, a diferença” (Gordon 2003: 170-171). De fato, aqueles que atualmente mais se aproximam dos Kuben são acusados, parafraseando Gordon, de se contagiarem por um modo de subjetivação – e uma vez me disseram que na aldeia Pàtkrô só há Kuben, já que apenas as mulheres são Mebengokré....

É, como temos insistido, a relação de diferença que está em jogo e em risco. Por isso, faz-se necessário, e premente, reinventar a guerra e a inimizade. Ou a possibilidade dupla de se fazer a guerra e se manter a paz. E isso eles têm feito de modos variados, como veremos a seguir.

EM TEMPOS DE PAZ: REINVENTANDO A GUERRA

A pacificação, portanto, leva a um desafio: o de manter o valor da reversibilidade, sabendo-a impossível. Não há mais como alternar tempos de guerra com tempos de paz, fazer dos Outros inimigos e parentes. O pêndulo não pode mais oscilar entre guerra e inimizade e paz e relações de troca, e está em risco de perder o movimento. Guerra não sendo mais uma possibilidade, ela deve no entanto ser reinventada, de modo a manter um pólo magnético forte o suficiente para atrair o pêndulo e mantê-lo em movimento.

A inimizade continua rondando o Bacajá, como um horizonte possível, ou uma promessa. Algumas situações levam a embates e conflitos, e vários segmentos da sociedade nacional podem ser alvo de uma atitude belicista e agressiva, já comentada por diversos autores. As relações com a Funai nunca foram inambíguas e tranqüilas – pelo contrário, fica-lhes sempre a impressão de que foram ludibriados, de que as promessas não foram jamais cumpridas. Uma tarde, a velha Nhokrin me fazia uma visita, e aproveitou para pedir ao chefe de posto alguns bens de que necessitava. Frente à resposta de que ele não os poderia fornecer, ela se zangou, lembrando-lhes que havia sido com promessas de fluxo de bens que eles, o antigo SPI, os atraíram e pacificaram, *me i kerono*. Turner (1987) já afirmava que os Mebengokré esperam receber da Funai presentes e assistência médica em troca de sua amizade e cooperação, respondendo às falhas em responder a essas promessas com hostilidade e resistência⁵⁴, e o argumento de Gordon (2003) que acabamos de ver, sobre a insistência mebengokré de guardar uma atitude de hostilidade e agressividade *djàkɛrɛ*, pode ser entendido como uma tentativa de manter a atração do pêndulo, e portanto seu movimento.

Essa atitude pode ser vista em diversos momentos. Por exemplo, recentemente, o sul da Terra Indígena foi invadido por posseiros. Quando perceberam a presença dos invasores em suas terras,

⁵³ Ver também supra, capítulo 1.

⁵⁴ Em outro trabalho, comenta também, na mesma lógica, a capacidade revelada pelos Gorotire de “colonizar os colonizadores” (Turner 1991b).

os Xikrin foram em excursão expulsá-los. Cobra me conta esse processo como tendo início no momento em que alguém ouviu o ronco do motor de um trator. Resolveram ir averiguar, e partiram pela estrada (a Terra Indígena tem sido cortada por estradas de madeiras, feitas para retirar as toras de madeira), mas encontraram os Kuben espalhados, dispersos. Embora esperassem, descobriram que eles haviam retirado a madeira sem nada dizer e não voltaram mais. Ficaram preocupados e se mantiveram atentos – foi assim que logo depois receberam um aviso de parentes (*bikwa*, que, sabemos já, pode querer dizer ‘aliados’) que estavam em Tucumã, de que os Kuben estavam se reunindo (para invadir a área indígena). Pegaram novamente a estrada, e andaram por muitos dias, em verdadeira expedição, armados de espingardas, arco e flecha, bordunas, lanças *keop*: prontos, portanto, para a guerra. É com orgulho que Cobra me conta que, à vista de sua chegada, os posseiros, aterrorizados, foram embora – e que eles mantiveram (*pa amu*, em uma referência direta ao rapto em guerra) uma cozinheira (*omrõ djny*), que passou alguns dias cozinhando para eles, enquanto eles prepararam e fizeram o ritual *kuoro kangô*.

Eu cheguei a presenciar alguns desdobramentos dessa invasão e da expulsão dos posseiros. Quando cheguei na aldeia, a expulsão já tinha acontecido, mas o evento podia ser visto, pressentido, em todo canto. O que mais me saltou aos olhos, à época, foi a profusão de coisas de bebê que podiam ser vistas pela aldeia: carrinhos de bebê, bebê-conforto, bonecas, mamadeiras, chupetas, roupinhas de bebê. Estes não são objetos que os Xikrin do Bacajá costumam comprar na cidade, ou pedir à Funai ou a qualquer um que lhes forneça mercadorias⁵⁵. Embora gostem de roupas de crianças, eles costumam priorizar sua aquisição para as crianças depois da primeira infância, ou quando ela já anda, comprando pequenos calções, blusinhas e vestidinhos, e especialmente sandálias⁵⁶. Essa foi, de fato, a única vez em que vi (tantos) macacõezinhos, carrinhos de bebê e coisas afins na aldeia. Minha curiosidade logo foi sanada: eles haviam conseguido (“trazido”, *o bôx*) tudo isso das coisas que os posseiros haviam deixado para trás, quando abandonaram suas casas e fugiram. Mercadorias e mantimentos se distribuía com profusão pelas casas da aldeia.

Mas os desdobramentos da expulsão dos posseiros não se limitaram a mercadorias e mantimentos imediatamente levados à aldeia. Por muito tempo, eles foram periodicamente ao local da invasão (conhecido regionalmente por Malária) explorar as roças que haviam sido plantadas pelos posseiros. Famílias inteiras se deslocavam às roças dos posseiros, *kuben nhô puru*, e lá permaneciam, consumindo os produtos da roça e da pesca e caça que lá faziam. Acampava-se nos barracos erguidos também pelos posseiros nas proximidades das roças que abriam (não lhes foi dado tempo para construir casas, e em sua maioria o que se via eram abrigos improvisados e temporários; como se percebe, os posseiros não chegaram a aproveitar nenhuma safra de suas plantações), e ia-se toda

⁵⁵ Ver, para as mercadorias adquiridas pelos Xikrin do Bacajá e seus fornecedores, Fisher 2000: 101-110. O fato de minha percepção ter enfatizado as coisas de criança pode facilmente ser explicada por ser esse à época meu objeto de pesquisa.

⁵⁶ O uso de roupas pelas crianças parece seguir a lógica que preside a mudança na pintura corporal e na ornamentação da criança quando ela começa a andar; cf. Cohn 2000: 148-150.

manhã às roças buscar abóboras (as mais valorizadas) e milho (que já estava envelhecendo, e os grãos, duros, eram ralados para fazer uma massa a ser assada). Essa foi uma verdadeira expedição, e as famílias reunidas erguiam periodicamente acampamentos para seguir adiante e permanecer por dias nas proximidades de outra roça a ser explorada, alternando as idas às roças com coletas na floresta. As mulheres colhiam grande quantidade de abóboras para levar à aldeia, para que pudessem ser consumidas por aqueles que lá haviam permanecido, e principalmente para que pudessem usar as sementes para plantar nas suas roças. Desde então, come-se abóboras que tiveram origem nas roças dos posseiros, e de tempos em tempos alguém vem me oferecer uma abóbora dizendo “lembra, é daquela época em que fomos às roças dos Kuben”, referindo-se, evidentemente, a abóboras plantadas com aquelas sementes, pelo processo que descrevemos no capítulo 2⁵⁷.

Mas a memória do ataque e de seus preparativos não pode ser menosprezada como um desdobramento desse evento. Pela primeira vez em anos, os Xikrin puderam recuperar todos aqueles preparativos que Kuprôre e Bep-moipá nos descreveram: as reuniões na clareira, as canções entoadas, os discursos dos homens e as falas formais que dão início à expedição guerreira; a confecção de bordunas; as danças realizadas na noite anterior à partida; a partida em grupo, e o deslocamento por dias até o local da batalha; por fim, as demonstrações de valentia e braveza na chegada ao local onde os posseiros tinham erguido suas casas e roças, os rostos pintados em carvão, as mãos empunhando espingardas e bordunas. Pouca coisa, me parece, poderá superar ou mesmo substituir essas lembranças, rememoradas com evidente orgulho. Como os Gorotire (Turner 1987, 1993), eles também se utilizaram dos conhecimentos xamânicos, e prepararam, na ocasião, um “remédio” (como traduzem) para amedrontar e dispersar os Kuben, e que foi soprado em sua direção, propiciando o ataque.

É fato que não se podia fazer, de verdade, a guerra: não podia haver derramamento de sangue e mortes, sob o risco de um conflito muito maior, e o rompimento das alianças com os diversos tipos de Kuben representados, principalmente, pela Funai. Não haveria mortes, não haveria matadores. Mas, de resto, houve de tudo: os preparativos, a investida xamânica, a atuação do “bando guerreiro”. A expulsão dos posseiros e a ocupação e exploração de suas roças. E o botim de mercadorias, de produtos da roça, e de conhecimentos agrícolas, já que sementes e frutos foram trazidos para enriquecer suas plantações⁵⁸. Se não houve cativos, houve um cativo: a cozinheira que foi mantida por dias preparando-lhes os alimentos que propiciaram, no relato de Cobra, a realização de

⁵⁷ Fisher (1991) comenta que as árvores frutíferas, que existem em profusão pelos arredores da aldeia, plantadas pelos antigos seringueiros que ergueram aquele sítio, não são plantadas pelos Xikrin, que apenas consomem os seus frutos – o que, aliás, pode gerar conflitos com os funcionários da Funai, que clamam direitos sobre algumas árvores plantadas, como a mangueira, e que reclamam que os Xikrin pegam os frutos das árvores que plantaram no que imaginam ser seu quintal, ou seja, os arredores da casa do Posto, uma propriedade obviamente não reconhecida pelos Xikrin, que de fato se servem dos frutos lá crescidos a seu bel prazer. Do mesmo modo, nem todas as plantas da roça dos posseiros foram valorizadas para consumo e plantação em suas próprias roças, embora eles manifestassem curiosidade a seu respeito.

⁵⁸ Inglez de Souza (2000) traz também interessantes observações desse tipo de atitude entre os Gorotire.

um ritual. Houve, principalmente, o reavivamento da lembrança de que a inimizade pode ser reativada, e que o pêndulo pode continuar seu movimento.

As relações com os posseiros não são as únicas mantidas nesse equilíbrio instável de hostilidade e acordos. Madeireiros e garimpeiros são também alvos dessa oscilação. Se com os garimpeiros – especialmente os do Manelão, em área fronteira à Terra Indígena – há acordos oficiais que garantem a legalidade da atividade de extração e regulam a comissão devida aos Xikrin do Bacajá, apenas recentemente eles têm buscado regularizar as atividades madeireiras na sua área, fundando uma associação em 2003, e preparando um projeto de manejo florestal sustentável que atualmente tramita em Brasília. Até então, as relações com madeireiros são irregulares, e a extração de madeira em sua área ilegal. Os conflitos, portanto, se entrelaçam e se desdobram: se aproximar de madeireiros significa entrar em conflito com o Estado, nas figuras da Funai e da Polícia Federal, mas significa, para eles, garantir o suprimento de bens e víveres que a Funai nem sempre tem sucesso em manter.

Os homens reunidos um dia me contaram os vários ataques que já realizaram a madeireiros. Uma vez, me dizem, há muito tempo, quando não havia ninguém nessas terras, que eram deles (*me nbõ puká djny, me nbõ puká tum*), e por onde eles andavam livremente, encontraram madeireiros perto da atual cidade de Repartimento, do outro lado do Igarapé Prazer. Trouxeram farinha, mas deixaram as motosserras, tendo só quebrado o cordão da ignição – os homens comentam que isso só podia ter acontecido há tempos, quando não conheciam a motosserra e sua utilidade (*me te motosserra omunb két*). Mais recentemente, organizaram uma expedição em que os homens solteiros, da categoria de idade *menoronyre*, foram em reconhecimento, por uma estrada que havia sido aberta para carregar madeira, a um local onde tinham ouvido roncões de motor. Andaram muito, dizem, e, chegando lá, encontraram apenas comida (açúcar, refrigerante, bolacha, farinha, arroz), pilhas, anzol e panela. Encheram um barco a motor com essas mercadorias, que trouxeram à aldeia de Pàtkrô⁵⁹. Os Kuben, desde então, não retornaram, e Cobra diz que vai sempre se certificar, mas que não há mais ninguém. Mais uma vez, trago o resumo desses relatos lembrando que eles nos revelam, mais do que eventos e a história recente, uma ênfase e um modo de pensar essa história. Nesses casos, os relatos pautam a antiguidade da ocupação dessas terras – quando os madeireiros chegaram, já era terra verdadeira, antiga, legítima mebengokré –, a capacidade guerreira e a produtividade dessa guerra reinventada. Assim, recorre-se a batedores para ir verificar a presença de madeireiros, e, percebendo-se sua ausência, mas os marcos de sua passagem recente, o saque de mercadorias e víveres que sempre fizeram parte das atividades guerreiras.

O garimpo é outra fonte de recursos e descontentamento, e também com os garimpeiros os Xikrin lembram a possibilidade de reverter as relações pacíficas em hostilidade e conflito. Em minha última visita, em 2004, contavam-me de seu descontentamento com os garimpeiros que traba-

⁵⁹ Relembro que optei aqui por utilizar a grafia oficial do nome dessa aldeia, tal como usado pelos órgãos do estado, embora ela indique um erro de compreensão: pàtkrô é o sítio do tamanduá, e o nome mebengokré refere-se ao sítio da taboca, *poti*.

lham atualmente no Manelão, uma fonte quase esgotada e que atrai atualmente pouca gente, e Kanaipô me assegurava que iriam expulsá-los e fechar definitivamente o garimpo, *dja me kuben bom o ten, dja garimpo angíêt*. Dez anos antes, em 1994, Onça organizou um ataque ao garimpo em apoio a uma operação policial, e para isso realizaram rituais, prepararam remédios xamânicos, e se ornamentaram; como com os posseiros, os garimpeiros fugiram com a aproximação dos Xikrin, que, aqui também, aprisionaram prostitutas que lhes serviram de cozinheiras e levaram o que os garimpeiros haviam deixado para trás, por avião, coisas como galinhas, roupas e um motor (Fisher 2000: 165-166). Como se vê, o padrão de ataque, dessa guerra reinventada e que prescinde do factual derramamento de sangue, se repete.

O apoio a uma operação policial é na realidade revelador de outra alternância de aliança, aquela com os representantes oficiais do Estado brasileiro. As relações com a Funai e a Polícia Federal, esta a responsável pela proteção de suas terras e das riquezas nelas contidas, estão longe de ser tranqüilas e estáveis. Como dizia Nhokrin, eles ora se aproximam oferecendo miçangas, ora dizem que não podem mais fornecê-las – e se há algo que madeireiros e garimpeiros fornecem, como as situações nas diversas áreas kayapó mostram, e mesmo que seja uma troca injusta e desfavorável, são bens e mercadorias. Madeireiros, garimpeiros e Funai aparecem, portanto, aos olhos dos Xikrin do Bacajá, como alternativas equivalentes – e suas fidelidades são móveis e instáveis⁶⁰. Mesmo serviços prestados pelo Estado podem, e novamente aos olhos dos Xikrin, ser garantidos por outros aliados, como mostra um momentâneo privilégio das relações com madeireiros sobre as relações com a Funai, que se retira temporariamente da aldeia em 1994 em represália às negociações que os Xikrin estavam fazendo para a extração irregular de madeira; nesta ocasião, os madeireiros enviam remessas de remédios à aldeia, e uma pessoa para fazer os atendimentos de saúde. Sendo assim, os Xikrin imaginaram ter conseguido uma alternativa à dependência do Estado para lhes suprir serviços como os de saúde e educação⁶¹. Novamente a situação se reverte, e recorrem à Funai, que logo volta à aldeia. Porque, se a Funai nem sempre consegue manter sua palavra, o mesmo acontece com madeireiros, garimpeiros e quaisquer outros Kuben com quem lidam, inclusive os antropólogos. Resguarda-se uma certa desconfiança, e uma possibilidade de que a relação possa ser revertida e tornar-se mais ou menos abertamente hostil e conflituosa.

Até aqui, falamos das relações ambíguas com os Kuben representantes do Estado, das atividades econômicas ou da academia – mas mantêm-se também relações ambíguas com estrangeiros

⁶⁰ A situação muda de acordo com as conjunturas das áreas kayapó; cf. Inglez de Souza 2000 e Turner 1993 para os Gorotire, e Gordon 2003 para os Xikrin do Cateté, que contam com a indenização da Companhia Vale do Rio Doce, para comparações. Para uma análise sobre esse aspecto, para os Xikrin do Bacajá, cf. Fisher 2000.

⁶¹ Quando isso aconteceu, estávamos na aldeia, o antropólogo William Fisher e eu, apreensivos com a péssima qualidade do atendimento de saúde; foi porém só quando de um caso grave que eles de fato passaram a compartilhar de nossa preocupação com o atendimento (em sua qualidade técnica e profissional), tendo tido até então apenas reclamações quanto à prontidão e gentileza da moça que lhes foi apresentada como enfermeira, ou de seu envolvimento com Negão, um trabalhador também alocado pelos madeireiros, muito apreciado por eles, mas que talvez pudesse distrair a atenção da enfermeira. Para um relato dessa ocasião, ver Fisher 2000.

que, como eles, são “índios”. Muito já se comentou da constituição, em períodos recentes no Brasil, de uma identidade indígena genérica. Em alguns contextos, os Xikrin aplicam a distinção índios/não-índios, assimilando o que atualmente o Estado e a sociedade nacional reconhecem como etnias indígenas aos Kuben ou aos Mebengokré, marcando-lhes, contextualmente, sua alteridade, sua condição de estrangeiros, ou sua identificação no que se pode perceber como uma identidade indígena, étnica. Nos discursos sobre a alteridade, em uma dada situação se assimilam identitariamente aos outros grupos indígenas em oposição aos não-índios, em outra enfatizam a diferença desses outros índios em relação a si mesmos. Isso pode ser visto em sua utilização alternativa dos termos *mebengokré* e *kuben* a outras etnias indígenas ou aos não-índios; de um termo mediano que diferencia a alteridade absoluta dos não-índios, *kuben*, de uma alteridade minorada dos outros índios, *kuben kakrit*, ou “estrangeiros comuns/não verdadeiros”; ou ainda na identificação das outras etnias indígenas como *mebengokré*. O quadro abaixo sistematiza essas utilizações, referindo-as às denominações de tipo étnico conhecidas na bibliografia especializada e reconhecidas pelo Estado. Como se vê, o uso de *kakrit*, que significa “falso, de imitação”, e fala de uma modalidade fraca de alteridade *kuben*, faz a mediação entre as diferenças tomadas em sua máxima potência, referidas por Mebengokré e Kuben. Coerentemente, em alguns contextos políticos, pode ser substituída por “*Mebengokré kakrit*”, que realiza a modulação pelo outro lado: se numa acepção é uma modalidade mais fraca (ou enfraquecida) de Outro, na outra é uma modalidade enfraquecida do Mesmo. Essas categorias recebem um valor político quando associadas a uma discussão das identidades indígenas no âmbito da inserção na política nacional, permitindo modulações entre a admissão de uma identidade indígena ou étnica⁶²:

<i>Mebengokré</i>	<i>Kuben kakrit</i> <i>Mebengokré kakrit</i>	<i>Kuben</i>
Xikrin + Kayapó	outras etnias indígenas	brancos
Xikrin + Kayapó + outras etnias indígenas	–	brancos
Xikrin + Kayapó	–	brancos + outras etnias indígenas

⁶² A depender do contexto, também nacional, diferenciando brasileiros de estrangeiros e modulando por esse critério sua alteridade.

Esse jogo identitário só é possível porque, na base, é de diferença que se trata, Índios ou não-índios, são Kuben que podem ser tornados inimigos, objeto do ódio, ou parentes e aliados, *bikwa* – e portanto, no limite, Mebengokré. O tipo de categorização e reificação dado nas identidades étnicas não cabem no modo mebengokré de pensar a diferença, e portanto as identidades político-jurídicas podem ganhar esse movimento e esse jogo. Daí não ser de se estranhar que a ambigüidade das relações com os atores de que tratamos acima seja a mesma que vivem em suas relações com os outros “índios” da região. Com eles também, se guerreava, mas a guerra não é mais possível. Com eles, faz-se uma aliança perene e contínua. Porém, também no que se refere a eles a reversibilidade da relação deve ser, em alguma medida, mantida possível.

E o é. Recentemente, dois eventos envolvendo os Parakanã nos permitirão perceber pulsando a produtividade da guerra e da troca. No primeiro, em uma conversa amigável na cidade de Altamira, uma alusão dos Parakanã deixou os Xikrin apreensivos, e com uma preocupação que só foi crescendo, levando à tomada de providências há muito não praticadas. Pelo que me contam, jovens Parakanã comentam (assegura-se, depois do susto passado, em brincadeira) que os que estão na aldeia planejam um ataque à aldeia do Bacajá para vingar seus mortos. Os Xikrin que estão na cidade, Pedro e Kengoti, passam um rádio com o alerta à aldeia, ordenam as mulheres a não se distanciar da aldeia, deixando-as temerosas de ir às roças, e percorrem as lojas de Altamira tentando comprar fiado um estoque de munição. A mobilização é tamanha que o Chefe do Posto da Funai à época, Carlos Benigno, me conta ter tido que, em setembro de 2002, recorrer à Administração Regional, para que pedissem aos Parakanã que garantissem aos Xikrin não terem intenções bélicas. Quando me relembra esse evento recente, Ngrei-te rememora também os ataques parakanã, e as perdas sofridas pelos Xikrin: os Parakanã são os inimigos mais temidos pelos Xikrin na região, e seu ataque recente, que feriu Kati-no-ôk nas cercanias da aldeia, só dá legitimidade às suas preocupações. A ameaça de ataque era muito temida porque, como me disseram, “eles estão a apenas três dias de distância a pé” e, como vimos no relato de Kuprôre, haviam atacado nas proximidades da aldeia há não muito tempo.

O segundo evento tem o patrocínio da Funai, na figura do Chefe de Posto Carlos Benigno. Ele organiza um campeonato de futebol, a ser disputado no campo da aldeia do Bacajá em 2004, e para isso reúne os times das três aldeias xikrin do rio, além dos Kararaô, Arara, Parakanã e Asurini. Não trazem o time dos Araweté, porque, em sua avaliação, não estavam preparados para um campeonato. Cada um dos times ficou hospedado em uma casa na aldeia, trazendo carne de caça que conseguiram no percurso, feito por água – antas e porcões –, e os Xikrin ofereceram um boi de sua manada⁶³. Durante as noites, contam-me, cantaram e dançaram, e as apreciações sobre as habilida-

⁶³ Os Xikrin expulsaram recentemente fazendeiros que haviam aberto pastos na área indígena, e resolveram aproveitá-los para a criação de rezes próprias, adquiridas com o dinheiro da apreensão do maquinário. Essa fazenda tem sido administrada, com ajuda de regionais, por Maradona, que levantou a aldeia de Mrotidjãm em suas proximidades, preparando uma estrada de ligação – a proximidade da fazenda e a estrada que leva mais facilmente a Marabá, com a promessa de afluxo de bens, é um dos grandes atrativos da nova aldeia.

des musicais dos times visitantes eram muito debatidas quando cheguei na aldeia. Eram unânimes no desprezo à performance dos Arara, que em sua avaliação não têm canções, já que apenas sopriam um instrumento dançando sem grandes forças, enquanto elogiavam a performance dos Parakanã, que, como eles, dançam e cantam forte e em uníssono. Como vimos, as músicas entoadas pelos Parakanã naquela ocasião foram incorporadas ao repertório do ritual Kworo Kangô que preparavam ainda em 2004, na aldeia do Mrotidjãm. Ao fim do campeonato, os primeiros lugares ficaram reservados aos times da casa, do rio Bacajá, o que lhes reassegurou a superioridade mebengokré em força e destreza, e deu nova expressão às diferenças entre as aldeias – gerando inclusive hinos de torcida, como já visto.

Ainda em 2004, a Administração Regional de Altamira (Funai-ADRA) pediu-lhes a colaboração nos times de demarcação da Terra Indígena Cachoeira Seca, dos Arara. Alguns homens foram designados, e partiram para trabalhar lado a lado com os Arara e funcionários contratados pela Funai. Passaram dias marcando a linha seca da T.I., montando acampamentos e caçando em companhia dos Arara. Sua presença lá foi planejada pela Funai como um modo de demonstrar aos fazendeiros que disputam as terras a colaboração, a força e o belicismo indígena da região, e eles foram armados e cheios de munição. Como se pode imaginar, a situação era explosiva, e os Xikrin foram retirados da área, voltando em aviões fretados pela Funai, quando os fazendeiros passaram a se interpor aos times de demarcação em um corpo-a-corpo. Mas a capacidade dos Arara em seguir uma pista na caça ou sua habilidade em montar a linha seca foi reconhecida e comentada pelos Xikrin, que voltaram revelando uma certa admiração a esses Kuben depois de uma experiência de proximidade em modo de aliança.

Quando chega em 1987, na aldeia do Cateté, a antropóloga Isabelle Giannini os encontra em pleno resguardo do matador (*bixangri*), após um ataque aos Araweté. Ela comenta: “o homicídio, a volta ao tempo passado, a retomada das guerras extintas há tanto tempo, tudo isso mostra aos índios que tudo pode recomeçar, nada termina por tempo indefinido” (Giannini 1991: 109-110). Cada vez menos encontros sangrentos como esse – e digo sangrentos por uma razão, porque é, como vimos, o golpe no inimigo e o contágio pelo sangue inimigo que faz o matador e torna necessário o resguardo – são possíveis. No entanto, as guerras continuam a ser feitas, e alianças e relações de ódio continuam a ser opções sempre abertas. O ataque aos Araweté e as mortes infligidas foram importantes, como bem nota e formula a antropóloga, para mostrar-lhes que “nada termina por tempo indefinido”. Reassegurou-lhes, como o ataque aos posseiros no Bacajá, que o pêndulo pode se manter em movimento.

Se a guerra reinventada mantém a promessa da hostilidade e da reversão (ou reversibilidade) das relações com os Outros, em um olhar para o futuro, as indicações da existência de Mebengokré “bravos”, como se diz regionalmente, ou não-contactados, para usar o jargão oficial, lhes traz de volta uma imagem do passado. De tempos em tempos, alguém retorna à aldeia, das roças ou da floresta, contando ter visto indicações da proximidade de *mebengokré axwé*, ou seja, “perigosos”,

“violentos”, especialmente cascos de jaboti assados. Essas notícias causam um certo alvoroço, e quanto mais perto estiverem esses sinais, mais preocupados ficam, temendo um ataque. Esses seriam os Mebengokré que não foram ainda pacificados, *me kute kukron kêt rã’ã*, e me asseguraram que, se eles aparecerem, serão mortos (*dja mebengokré axwe amerin nhym me dja ajte kubin*). Essa é uma atitude radical, e inversa àquela que outros mebengokré tiveram na história de sua pacificação, dos Xikrin do Bacajá, que, como vimos, foi a de mediadores e intérpretes, ou que alguns, como Bep-djô, Bep-moipá, Mâd-ma, tiveram na negociação para a permanência ao lado dos Kuben. Eles não me dizem que se os Mebengokré não-pacificados aparecerem eles os pacificarão, ou serão mediadores no processo de negociação de paz: eles me dizem que farão a guerra. Não consigo pensar em um modo mais forte de dizer que a guerra é uma imagem de Mebengokré que (ainda) a têm como opção, ou seja, vivem em um mundo em que a reversibilidade das relações de diferença é possível, é necessária para que eles mesmos possam se sentir e perceber Mebengokré. E de pensar que, se para eles hoje a guerra é interdita, está proscribida do sistema, ainda há um modo de ser mebengokré que a contempla. Não à toa, alguém certa vez se referiu a eles como *Mebengokré djny*: Mebengokré de verdade, os verdadeiros Mebengokré.

CONCLUSÃO

“Se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los”, disse Clastres (2005 [1977]: 267). Como acabamos de ver, o que os Xikrin do Bacajá estão fazendo é mais ou menos isso. Não inventando inimigos onde não os havia, é certo; mas inventando novos modos de inimizade quando não há mais guerra. Pois, como temos apontado desde o início desse trabalho, o dilema contemporâneo com que vivem os Xikrin é que a possibilidade da guerra deixou de existir. “Pacificados”, tendo feito parte de um tratado de paz, se vêem hoje com a necessidade de reinventar a guerra, ou ao menos a inimizade. Sendo as relações de diferença cruciais para os Mebengokré, seus Outros têm que poder ser, de tempos em tempos, também inimigos.

As narrativas analisadas já nos mostravam que há de haver Mesmos e Outros – e que, se essas posições permitem um certo trânsito, se diferentes podem ser tornados semelhantes e semelhantes podem tornar-se diferentes e Outros (e se estes podem ser inimigos ou aliados), não é possível estar nos dois lugares ao mesmo tempo. As relações podem ser várias e intercambiáveis, mas a diferença, e com ela a descontinuidade, não pode ser dissolvida. Mas, lembremos, foi este o grande feito de Merere, que, conjugando em si semelhança e diferença, atuou como mediador e pôde fundar essa nova condição, a da paz perene e generalizada. Merere deixa assim como herança um dilema com que se vêem cotidianamente os Xikrin: nesse momento de *pax*, em que a guerra e a inimizade ficam proscritas do sistema, em que as relações de diferença e as modalidades de apreensão passam a se dar exclusivamente por meio da troca e da aliança, podem vir a se tornar capazes apenas de produzir versões fracas, ou enfraquecidas, de Mebengokré, como nos mostrou a reflexão de Onça no final do primeiro capítulo. No limite, apenas semelhança e semelhantes. Ou seja, nem Mesmos nem Outros, portanto nem Mebengokré nem seus Outros, porque é na relação de diferença que ambos se criam. No capítulo 3, ao discutir a extensão do termo *bikwa*, já se configurava que a questão é o congelamento da relação, anulando a alternância de guerra e troca que poderia levar a tornar a todos parentes, e idênticos. Para além de versões enfraquecidas de Mesmos e Outros, o que se arrisca é criar a indiferenciação, que se revela estéril e paralisante.

As múltiplas modalidades de apreensão, e a diversidade de ‘coisas’ apreendidas, buscadas ou trazidas (*o bôx*), revelaram um sistema complexo voltado à produção contínua de Mebengokré, que

só existe nas e pelas relações de diferença. Ao contrário do que com frequência se afirma, os Mebengokré – ou, para esse propósito, os Jê – não são auto-suficientes, não contêm em si todas as condições necessárias para sua reprodução. Se isso já vinha sendo apontado por diversos trabalhos, mencionados na introdução, essa imagem permanece forte, de modos variáveis, nos modelos comparativos que tomam por base outras realidades etnográficas. Argumentamos aqui¹ que o exterior é *constituente*, e que esse movimento contínuo de buscar novas coisas para compor pessoas é fundamental para fazê-las belas, para criar a potência dos rituais que as fazem belas. O que se revelou foi que a diversidade de coisas preendidas contribui para aspectos diferentes das pessoas e dos coletivos por meio delas criadas, e isso em diversos níveis. São coisas trazidas para produzir corpos, que produzem pessoas em suas prerrogativas e nomes, ou produzem adornos e rituais que por sua vez produzem pessoas. Em qualquer dos níveis que abordemos, aquilo que comporá Mebengokré, em relações, pessoas e coletivos, é buscado fora. E, em todos esses níveis, essas coisas têm que ser constante e continuamente trazidas – porque sua circulação e consumo ritual levam à sua desvalorização, e conseqüentemente à busca de novas coisas, de potência renovada (cf. Gordon 2003: 62, *passim*).

Voltemos àquela palavra polissêmica, que em sua acepção mais específica fala dos atributos que compõem a pessoa mebengokré, e, mais amplamente, da coletividade formada por esses Mebengokré. O *kukradjà*, no uso que ganha entre os Xikrin do Bacajá, refere-se tanto às prerrogativas rituais e aos adornos herdáveis que compõem a pessoa como a um modo de ser e a um conjunto de conhecimentos que definem uma condição de estar no mundo. Fala não só do que (coisas, atributos, capacidades, afetos, relações) compõe as pessoas, mas do modo de fazê-las e fabricá-las.

Já apontamos que esse termo ganha um campo semântico particularmente amplo para os Xikrin, abarcando as prerrogativas rituais que constituem as pessoas. Assim, os Xikrin reservam o uso de *nekrex*, que outros Mebengokré estendem às prerrogativas rituais, à plumária²: nem todo adorno é *nekrex*, apenas aqueles que guardam aquela potência transformadora da plumária – que, como apontam Giannini 1991 e Turner 1995, se realiza nos rituais, em que os homens se fazem aves para serem mais plenamente humanos –, enquanto para os demais mebengokré todo adorno de uso ritual e que é transmitido por uma regra é *nekrex*. Ora, estes últimos são para os Xikrin *kukradjà*, e por essa sua característica referimo-nos a eles (assim como o faz Fisher 2003) como parte da pessoa.

Mas o *kukradjà* é também para os Xikrin aquilo que permite que tudo isso se realize, se efetive. Em um trabalho anterior, associei essa acepção à nossa noção de *conhecimento* (Cohn 2000:

¹ Em consonância com trabalhos recentes, como o de Gordon (2003) e Coelho de Souza (2002), que também anunciam e demonstram a necessidade de se admitir a abertura para o Outro como constituinte dos Xikrin e dos Jê, reciprocamente.

² Retomo aqui uma discussão que faço ao longo do texto, especialmente no capítulo 2; para os Mekrãgnoti, cf. Verswijver 1983-1984, Lea 1986, 1992, 1993, 1995; para os Gorotire, veja-se Turner 1993.

131³). Nesse sentido, o *kukradjã* deve ser aprendido, e deve-se dar-lhe continuidade: este é um aspecto importante do aprendizado mebengokré – o continuar a contar (*iukre iaren*), mostrar, ensinar (*akrè*), o passar adiante (*iukre*) o que foi aprendido (Cohn 2000: 115; 2001a, 2004a). Mas este conhecimento a ser transmitido, passado adiante, não deve ser entendido como um repertório fechado a ser continuamente reproduzido – ao contrário, os Xikrin valorizam o interesse pessoal e a iniciativa na busca do aprendizado, que se realiza pelo pedido (*kukiere*), gerando, em cada pessoa, conhecimentos (*kukradjã*) diferentes e únicos. Assim, o aprendizado de *kukradjã* é um daqueles momentos que nos revelam a *ativação* e a *efetivação* das relações, mais do que regras e normas de transmissão, e mais do que grupos do tipo corporado, detentores de conhecimentos. A maior comprovação disso é a constatação de que à transmissão de prerrogativas (e de seu uso) não segue obrigatoriamente um aprendizado específico e especializado de sua confecção ou realização, em nenhum nível, e só coincidirão na mesma pessoa o uso e o conhecimento de confecção de um adorno se for de seu interesse pessoal e por sua iniciativa, quando convida alguém a ensiná-la⁴.

Em seus diversos níveis, como revelou especialmente a análise das coisas que são trazidas (*o bôx*), o *kukradjã* é ampliado, renovado, refeito. No que diz respeito às prerrogativas rituais, novos adornos são trazidos e transmitidos, novas canções são aprendidas e novas composições de pessoas são com elas realizadas, novas pessoas são construídas. A literatura especializada tem demonstrado que essas prerrogativas *compõem* a pessoa, são parte importante da pessoa mebengokré, e que os Mebengokré valorizam a distribuição de nomes pessoais e prerrogativas por diversas pessoas (na posição de *tabdjuo*), em oposição à transmissão “em bloco” de um conjunto de nomes e prerrogativas. O que está em jogo (é o que se sugere aqui) é a criação contínua de pessoas únicas, não completamente coincidentes com outras em nenhum nível. A cada pessoa, um feixe de relações – de substância, nominação e transmissão de prerrogativas. A cada pessoa, um corpo diversamente partilhado e um conjunto diferente de nomes e prerrogativas. A cada pessoa, um conhecimento sobre o mundo. Os Mebengokré parecem, portanto, levar ao extremo a lógica da composição única de pessoas.

Passemos a outro nível, o dos rituais. Aqui também, como revela o caso descrito no segundo capítulo, há uma contínua alteração e modificação. Novos rituais são aprendidos e trazidos, velhos rituais são renovados a cada performance. A cada preparo de um ritual corresponde um período de

³ Fisher (1996: 3-4) já indicava que “a qualidade de ser Kayapó, no entanto, não se liga ao que é fisicamente compartilhado, mas à posse, ‘dentro da cabeça’, de um conhecimento específico de tradições culturais. O mais autêntico desses conhecimentos (*kukradjã*) é centrado em códigos de conduta e em regras de saúde, assim como conhecimento cerimonial, mitologia, etc.”.

⁴ Descrevi e comentei algumas situações relativas a esse pedido/convite (*kukiere*) para mostrar que ele relaciona duas (ou mais) pessoas, independente de suas relações de parentesco e afinidade, ou das afiliações respectivas a associações masculinas ou categorias de idade; a depender do contexto, essas pessoas devem resguardar um recato e um respeito (*pi'am*) na interação, e pode vir a ser necessária a mediação de uma terceira pessoa, mas a possibilidade existe independente dessas circunstâncias, e é dada apenas pela situação de conhecimentos e pelo interesse em aprender. Cf. Cohn 2000: 114-115.

“ensaios” que consagra seu repertório e cria o sentimento que lhe garantirá eficácia: o engajamento, o tornar, a si e aos outros, alegre (*amin kihñ*) (Fisher 2003). Os rituais são exatamente o grande palco em que a construção da pessoa é encenada e realizada – e, para terem eficácia (porque nem sempre se consegue esse efeito, e essa é a questão endereçada por Fisher [2003]), precisam criar o engajamento de todos. Sugerimos que, se isso é realizado por meio dos ensaios, o é também pela formação do (sempre novo) repertório, especialmente importante se considerarmos, como fizemos nesse trabalho, que é a ação ritual que torna os nomes e as pessoas bonitos, belos.

Para os Xikrin, portanto, o *kukradjà* faz a pessoa mebengokré em diversos níveis: a constitui, na condição de atributos e conhecimentos; constitui o repertório e o modo de fazer ritual que atua em sua construção; constitui, em termos ainda mais genéricos, os conhecimentos necessários para toda atuação (adequada, apropriada, mebengokré), no mundo, e que culminarão na produção de pessoas, relações, afetos – fala nesse sentido de conhecimentos produtivos, femininos e masculinos, técnicos ou esotéricos. Por isso mesmo, é o termo a ser usado para exprimir aquilo que constitui (e expressa) a diferença: como o cabelo raspado que visa criar a distinção em relação àqueles de quem se separa, é *kukradjà* todo marcador da diferença, na pessoa ou em traços diacríticos. E em todos os níveis, ele deve ser renovado, enriquecido, de modo a permitir que cada pessoa se faça de novas composições.

Trata-se, sempre, da construção de novos Mebengokré. E isso quer dizer a construção de novas pessoas – e a fabricação de pessoas. Em todas as suas dimensões, é o *kukradjà* xikrin que está envolvido, porque, como assinala Coelho de Souza (2002: 372), a fabricação de parentesco é “uma atividade real de aparentamento, uma construção corporal. A ‘humanidade’ apresenta-se, da mesma maneira, como objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo: o que vemos como atributos culturais definidores de suas identidades coletivas específicas (língua, ornamentação, etc) constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que chamamos ‘construção da pessoa’, e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas (vistas como relacionamentos de parentesco ou definidas em relação a estes), confunde-se com o próprio processo do parentesco”. Pois, como nos diz Gordon (2003: 300), fazer parentes “belos” é um objetivo e um valor essencial para os Mebengokré, e para isso eles buscam as coisas de fora: para os constituir, para os fazer belos.

Constroem-se novos Mebengokré construindo-se novas pessoas, em corpos, atitudes e afecções – porque isso tudo é, no fundo, a mesma coisa (Gordon 2003: 248) – e para isso precisa-se repor a cada momento a diferença e o material para compor essas novas pessoas, para efetivar o parentesco, para fabricar corpos e atributos. O que é, então, esse “ser mebengokré” que emerge desse processo? Ele não é uma posição vazia, mas plena de sentido e valor. Afinal, qualquer um pode ser aliado, *bikwa* – mas, para se tornar parente, *bikwa*, há de se tornar também Mebengokré. Este é um resultado e uma condição, e só pode se dar, ao menos legitimamente, respeitando-se o que Vidal (1992: 144) chamou de uma ética e uma estética, o modo bom e correto de se apresentar, que ela demons-

tra ser expressado pela ornamentação corporal. Efetivamente, com ela – a pintura, a tonsura, as intervenções que abrem e fecham os corpos, um sistema que simultaneamente é expressivo e efetiva as condições de comunicação e interação com o mundo –, pode-se ver claramente a ligação entre a formação e a construção de um corpo e o seu tratamento para que ele venha a ter uma existência social. A pintura e a ornamentação corporal, como já foi demonstrado em diversas análises⁵, ao mesmo tempo expressa e realiza essa transformação, e por isso pode nos revelar como se faz um Mebengokré. Afinal, um corpo deve ser fabricado, o que se faz pelo partilhar dos corpos – que começa na gestação, continua ao longo da vida, se efetiva na comensalidade e nos resguardos em momentos de crise – e atributos devem lhe ser concedidos – como os nomes que se recebe desde novo e se pode continuar a receber ao longo da infância e como os adornos e as prerrogativas rituais *kukradjã*. Sabemos também, pelas análises anteriores, que para que isso se realize uma diversidade de relações deve ser ativada – e cada mebengokré é, nesse sentido, formado por essas suas relações. Relações que são expressas e efetivadas, como demonstra a análise de Vidal (1992) sobre a ornamentação corporal em contextos como o nascimento de uma criança – especialmente do primeiro filho –, também pela ornamentação dos corpos⁶. A pintura corporal é o modo ético e estético de se apresentar, já nos dizia Vidal – e conjuga quase todas as informações que são relevantes sobre as pessoas: seu gênero, sua idade, sua situação, e as relações que a constituem.

Por isso mesmo, reencontraremos a ornamentação corporal em um momento crucial da fabricação de pessoas – as passagens durante a infância, e principalmente a primeira infância, são por ela cuidadosamente marcadas e efetivadas, e todos os envolvidos nessa fabricação também expressarão por meio dela essa sua participação⁷. Novamente, temos aqui a expressão e a ativação de afecções e relações.

O modo próprio de se apresentar, a ética e a estética manifestadas pela ornamentação corporal, revela-se também em outros lugares. Revela-se, por exemplo, no comportamento e nos modos de se tratar e relacionar, como indicam as analogias entre a domesticação dos animais de estimação e a humanização dos cativos. Revela-se no modo próprio de se comunicar, como no caso das crianças (e dos cativos) que aprendem a falar. Revela-se no modo próprio e apropriado de fabricar pessoas. E isso tudo nos é dramaticamente revelado na *humanização*, no processo de aparentamento do cativo, que, afinal, só se casa e se insere nesse mecanismo de fabricação de pessoas quando se torna fluente na comunicação mebengokré.

⁵ Cf. Vidal 1978, 1983, 1984/1985, 1992; Turner 1977, 1981, 1995; Seeger 1980; Giannini 1991, Cohn 2000. Veja-se especialmente Turner (1995) para a ligação entre a pintura corporal e a comunicação com o mundo. Vidal analisa seqüências de pinturas corporais em situações como resguardo ou participação em rituais, motivos gráficos e composições para mostrar que “a pintura corporal como toda ornamentação do corpo possui as características de um sistema visual rigidamente estruturado” (1992: 158), indicando também que o repertório de motivos e sua composição são abertos à inovação, a partir do mesmo processo que examinamos no segundo capítulo.

⁶ E como demonstram as descrições relativas aos Gorotire (Turner 1966, 1995) e Mekragnoti (Verswijver 1992) da pintura dos meninos, realizada por seus pais adotivos, nos momentos cruciais da iniciação e da participação em expedições guerreiras, e que marca sua entrada na vida pública.

⁷ Cf. Cohn 2000, capítulo cinco, para uma descrição e análise desse processo.

Descrevemos esse processo e ressaltamos que ele é marcado pela nomação – pelo renomear – e pela aquisição da competência lingüística. Ao chegar, o cativo é adotado e ganha um novo nome⁸; com isso, ganha os atributos necessários a uma pessoa verdadeiramente mebengokré, e principalmente as condições para que seu processo de transformação em Mebengokré aconteça. Ser criado por uma família, a comensalidade, o tratamento do corpo – a ornamentação que, quando se é criança, é feita por uma parenta, em casa – fabrica-lhe gradativamente um corpo mebengokré. A nomação não só lhe dá o nome mebengokré como lhe fornece outras relações que contribuirão para sua constituição de uma pessoa mebengokré. Mas será apenas quando adquire e demonstra competência lingüística que o cativo poderá vir a se casar, ou mesmo estabelecer relações sexuais com seus raptos, agora parentes e afins potenciais.

De fato, falar bem o mebengokré é um dos marcadores mais poderosos do ser e tornar-se mebengokré. *Me kaben* e seus qualificativos (*me kaben mex*, o falar bem, a boa fala, por exemplo) é, de um lado, um definidor da condição mebengokré e da socialização de crianças e estrangeiros. A competência lingüística das crianças é valorizada e incentivada, e a passagem da primeira infância é marcada pela autonomia lingüística e de movimentos: saber falar e aprender a andar (Cohn 2000a, 2000b, 2004a). Mais do que isso, a criança, especialmente vulnerável a perder o *karon* e em consequência a vida, deve ser mantida alerta e no meio dos vivos, quando em situações liminares, pela fala: falar com a criança (*kum kaben*) é manter a comunicação, um meio de mantê-la entre os vivos.

O falar bem, como já se apontou em diversos trabalhos, é também uma condição e um instrumento para a efetivação do *status* político entre os Mebengokré. A oratória masculina (*me mã kaben*, falar para os outros, falar para todos), o levantar-se e falar para os homens reunidos no *ngà*, a casa no centro da aldeia, é algo que se deve treinar e fazer bem, prerrogativa dos mais velhos e condição de inserção na vida pública; o discurso ritual ou formal *ben*, que pontua a passagem da vida cotidiana ao ritual e as fases do ritual, é também definidor da chefia (o dono/proferidor do cântico *ben*, *benadjnyry*), e ambas as habilidades são apontadas por Verswijver (1992: 68-69) como critérios de definição da liderança; o choro ritual, que como aponta Lea (1994) é a oratória feminina, é um discurso biográfico e narrativo, de memória social e afetiva; os mitos são chamados de *me kaben tum*, nossa fala antiga. Do outro lado da moeda, a “fofoca”, como traduzem o *kaben punu*, a fala ruim ou má, ou falar e proferir o que não deve, é condição freqüentemente citada para a cisão entre aldeias. A língua mebengokré, *me kaben*, “nossa fala”, é, por isso tudo, definidora do ser mebengokré, e se opõe ao *kaben kokre*, a fala confusa e inarticulada, dos Outros.

Por isso mesmo, a aquisição da competência lingüística pelos estrangeiros é uma importante marca do seu tornar-se mebengokré; ela é citada em todas as histórias de crianças raptadas, que são ensinadas a falar a língua de seus raptos, e cuja competência lingüística passa a ser prova de sua

⁸ Como já tivemos ocasião de apontar no capítulo 2, iniciando um processo de identificação como acontece em outros momentos, a cada nascimento de uma criança que é logo nomeada e inicia seu processo de humanização e aparentamento, assim como, no outro pólo, os mortos são renomeados ao chegar na aldeia dos mortos.

plena inserção na socialidade mebengokré. Por isso mesmo, também, os Mebengokré não se interessam pelo aprendizado da língua de seus Outros, em oposição a seu desejo de aprender suas músicas, rituais, técnicas de cultivo e cultivares e adornos. Parte do *kukradjã*, a “boa fala” mebengokré parece ganhar um estatuto especial, definindo pessoas e coletividades como legitimamente mebengokré.

Mas sem guerra não há cativos. Não há Outros a serem tornados Mesmos. Porque o cunhado real não é o equivalente do cunhado tomado em guerra – e isso independente do gênero. Este último é aquele que, *para se tornar* cunhado, tornou-se (foi tornado) antes Mebengokré. Restam-lhes duas opções – ou tomar cônjuges apenas de Mebengokré, ou ampliar a busca por afins àqueles que não são Mebengokré, e que não serão transformados em Mebengokré antes do casamento. Mas por que isso seria um problema? Como percebe Gordon (2003: 170), há uma equivalência entre a “recusa em tornar-se branco e a recusa em tornar os brancos afins verdadeiros através do casamento”. Um dia, Bep-Djoti me confessou um temor: dizia-me que o uso indiscriminado de roupas poderia levá-los a se tornar brancos, *amin o kuben*, em um verdadeiro processo de metamorfose⁹. Como dizíamos, e já se notou em outros lugares, virar Kuben é uma possibilidade lógica aos olhos dos Xikrin, assim como é uma possibilidade torná-los Mebengokré. Argumentamos aqui que isso não é, em si, um problema – as passagens entre o Mesmo e o Outro constituem possibilidades, processos de identificação ou diferenciação podem se alternar. O que não é possível é ser as duas coisas ao mesmo tempo, ocupar as duas posições. Tomar o Kuben *em aliança* é diferente de torná-los afins efetivos após o cativo, *porque dilui a diferença*, porque aproxima os pólos entre os quais nosso pêndulo se movimenta¹⁰. O que importa é a *reversibilidade* da relação, que impede que se congelem posições – o que acabaria por fazer preceder a definição à relação, ou seja, congelaria e essencializaria os termos, esvaziando e anulando a potência da relação que os produz.

O cativo é fonte de riqueza porque chega Outro, e assim traz consigo a diferença, mas logo a oferta e se inicia em um processo de transformação em Mesmo, ao fim do qual, já *kubengokeré djny*, verdadeiro Mebengokré, como Ngrei-te nos contava com a anedota da Parakanã raptada que anuncia em pânico a eminência de um ataque parakanã, se casa e se insere nesse processo de construir a si e aos outros em verdadeiros mebengokré. Ele é o exemplo forte de transformação do Outro em Mesmo, de *aparentamento*. Por outro lado *não se pode tornar Mesmos todos os Outros*. É por isso que o cativo não é intercambiável com os aliados efetivos, assim como é por isso que a co-residência prolongada com os Kuben, estes que os atendem nas aldeias, mais provavelmente do que esse fluxo de visitas e de passagem daqueles com quem negociam, é a eles incômodo, análogo que é a esse

⁹ *Amin o* denota a metamorfose, como no caso das mulheres que, em represália aos maridos, ao mergulharem no rio mais do que se tornaram, *fizeram-se* peixes (cf. Lukesh 1976, Vidal 1977, Wilbert 1982 para versões dessa história), *amin o tep*.

¹⁰ A co-residência, que facilita e realiza o processo de aparentamento, é um ícone poderoso desse risco de se tornar Kuben, ou, mais precisamente, *indiferenciado dos Kuben*.

processo de aparentamento – e é interessante notar que, de ambos os lados, uma distância deve ser mantida, uma diferença deve ser cultivada.

Se voltarmos aos quadros apresentados no capítulo dois, veremos que a única coisa em que a troca não equivale à guerra é na incorporação de pessoas; em seguida pudemos mostrar como essas várias outras coisas ‘trazidas’ em guerra o são também, contemporaneamente, pela troca, pelas visitas, por reuniões políticas, etc. Mas essas novas relações não levam a alianças matrimoniais, a casamentos com Outros, como o fez a guerra. Porque o cativo, *para se tornar aliado*, tem que passar por um processo de identificação, de aparentamento. É isso que nos diz a condição de que fale bem para casar, ou mesmo estabelecer relações sexuais, com seus raptos. Sem a possibilidade do cativo, as alianças são feitas com aqueles que já falam a mesma língua – entre mebengokré. Ou a diferença será diluída, tornando-se a todos afins reais, *bikwa*, dessa vez efetivos.

Mais uma vez, o problema não é a passagem do Mesmo ao Outro, mas se deixar enredar e prender nas armadilhas que se encontram no caminho. Para que isso não aconteça, uma perspectiva tem que ser assumida, e a relação precisa se manter reversível. Porque, voltando a Clastres (2005: 258), não é possível “nem ser amigo de todos nem ser o inimigo de todos”. Qualquer uma das alternativas é inviável porque é a relação de diferença que cria os Mesmos, os Mebengokré, ao mesmo tempo em que cria seus Outros. A alternância de guerra e troca, de inimizade e aliança, é o que permite uma espécie de distribuição adequada de amizade ou inimizade. É a relação de diferença que deve ser mantida, e o grande risco, o que se deve evitar, é a *indiferenciação*, esta sim estéril.

Como se demonstrou nesse trabalho, os Xikrin estão bem cientes desse risco, e respondem a ele de modos diversos. Com inesgotável inventividade, descobrem sempre novos modos de fazer a guerra, e novas modalidades de apreensão, como as apresentadas e analisadas aqui. Podem não mais derramar o sangue em campos de batalha e se contagiar com o sangue do inimigo, para, voltando para casa, secá-lo ao sol e fazê-lo correr pelos veios da escarificação – mas escarificam seus jovens em rituais, mantendo-os ágeis e com o corpo leve. Depositam em uma imagem de passado e outra, inversa, de futuro, sua promessa da guerra – e, entretanto, a realizam em novas e variadas formas. Sua grande preocupação, porém, revela-se quando se perguntam se esse novo mundo lhes permitirá produzir sempre pessoas belas e engendradas em relações que a constituam como devem ser. Porque a diluição da diferença leva, na melhor das hipóteses, a um enfraquecimento dessa capacidade de criar pessoas belas, e por isso a indiferenciação deve ser evitada a todo custo. Afinal, Onça já compartilhou conosco essa sua preocupação, na narrativa na qual falava do risco de se criar meras versões enfraquecidas de Mebengokré. Para evitá-lo, reinventam essas duas importantes modalidades de apreensão – tanto a guerra quanto a troca. E reinventam a si mesmos, para manter belo seu *kukradjà* e com ele criar pessoas belas, e Mebengokré.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALBERT, BRUCE. 2002. "Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: Bruce Albert & Alcida Ramos (orgs.) 2002, *op. cit.*
- ALBERT, BRUCE & RAMOS, ALCIDA (orgs.) 2002. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado.
- BARTH, FREDERIK. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH, FREDERIK. 1998. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Editora da UNESP.
- CAIUBY NOVAES, SYLVIA. 1993. *Jogo de Espelhos. Imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, Edusp.
- CALÁVIA SÁEZ, OSCAR. 2002. "Nawa, Inawa". In: *Ilha: Revista de Antropologia*. Florianópolis: UFSC/PPGAS, v. 4, n.1, pp. 35-57.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krabó*. São Paulo, Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1986a. "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963". *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1986b. "De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades". *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. 1986c. "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível". *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. & VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1985. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes* LXXI, pp. 191-208.
- CLASTRES, PIERRE. 2004a [1977]. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". *Arqueologia da violência. Pesquisa de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CLASTRES, PIERRE. 2004b [1977]. "Infortúnio do guerreiro selvagem". *Arqueologia da violência. Pesquisa de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.

- COELHO DE SOUZA, MARCELA. 2002. *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- COHN, CLARICE. 2000a. *A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.
- COHN, CLARICE. 2000b. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia*, v. 43 n° 2, pp. 195-222.
- COHN, CLARICE. 2000c. “Trincheira-Bacajá: retornos e mudanças” in: Carlos Alberto Ricardo (editor), *Povos Indígenas do Brasil 500 – Porto Inseguro 1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pg. 518.
- COHN, CLARICE. 2001a. “Culturas em transformação: os índios e a civilização”. *São Paulo em Perspectiva* vol. 15 n° 2, pp. 36-42.
- COHN, CLARICE. 2004a. . “Os processos de ensino e aprendizado e a escola indígena”. In: *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, vol. 3, n° 1. Barra do Bugres/MT, UNEMAT.
- COHN, CLARICE. 2004b. “Uma revisão do fechamento jê: o caso mebengokré”. Paper apresentado no 28° Encontro Anual da Anpocs.
- COHN, CLARICE & SZTUTMAN, RENATO. 2003. “O visível e o invisível na guerra ameríndia”. In: *Sexta-feira [guerra]*, vol 7. São Paulo, Editora 34, pp. A043-A056.
- DA MATTA, ROBERTO. 1970. “Mito e antimito entre os Timbira”. In: *Mito e Linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- DA MATTA, ROBERTO. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.
- DA MATTA, ROBERTO. 1977. “Mito e autoridade doméstica”. Petrópolis, Vozes.
- DA MATTA, ROBERTO. 1979. “The apinayé relationship system: terminology and ideology”. in: Maybury-Lewis (1979), *op. cit.*
- DUARTE DO PATEO, ROGÉRIO. 2005a. *Niyayu. relações de antagonismo e aliança entre os Yanomam da Serra dos Surucucus (RR)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo (PPGAS/FFLCH).
- DUARTE DO PATEO, ROGÉRIO. 2005b. “Guerra e devoração”. in: Gallois, Dominique (org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- ERIKSON, PHILIPPE. 1993. “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L’Homme* XXXIII 126-128.
- FAUSTO, CARLOS. 1999. “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: Adauto Novaes (org.). *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FAUSTO, CARLOS. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FERNANDES, FLORESTAN. 1970 [1952]. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Livraria Pioneira/Edusp.
- FISHER, WILLIAM H. 1991. *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Ph.D. Dissertation. Faculty of the Graduate School of Cornell University .

- FISHER, WILLIAM H. 1996. "Kayapo leaders, public associations, and ethnophysiology of age and gender". Paper prepared in advance for participants in Symposium no. 121, "Amazonia and Melanesia; Gender and Anthropological Comparison".
- FISHER, WILLIAM H. 2000. *Rain Forest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- FISHER, WILLIAM H. 2003. "Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre)". In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9:1, pp. 117-135.
- FRANCHETTO, BRUNA & HECKENBERGER, MICHAEL (orgs.) 2001. *Os povos do Alto Xingu. História e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- FREIRE, CARLOS AUGUSTO DA ROCHA. 2002. "Dos Xavante aos Kayapó: Políticas de Pacificação e Territorialização de Povos Indígenas (1940–1960)". Paper apresentado no 26º Encontro Anual da Anpocs.
- GALLOIS, DOMINIQUE TIKIN (org.) 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/FAPESP.
- GALLOIS, DOMINIQUE TIKIN (no prelo). "Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes". A ser publicado nos anais do congresso "Tempos índios".
- GIANNINI, ISABELLE VIDAL. 1991a. *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, mimeo.
- GIANNINI, ISABELLE VIDAL. 1991b. "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin" in: *Revista de Antropologia* 34.
- GIANNINI, ISABELLE VIDAL. 2000. "O ritual Sete de Setembro". In: Beto Ricardo, *Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 497.
- GORDON, CÉSAR. 1996. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.
- GORDON, CESAR. 2001. "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos". In: *Sexta Feira 6* [Utopia]. São Paulo, Editora 34/Pletora, pp. 126-136.
- GORDON, CESAR. 2003. *Folhas Pálidas. A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- GOW, PETER. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.
- HUGH-JONES, CHRISTINE. 1979. *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, STEPHEN. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível. Nomenclatura no Noroeste Amazônico". *Mana* 8 (2).
- INGLEZ DE SOUSA, CÁSSIO. 2000. *Vantagens, vícios e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado.
- KEIFENHEIM, BARBARA. 1990. "Nawa: un concept clé de l'altérité chez les pano". *Journal de la Société des Américanistes* LXXVI.

- KEIFENHEIM, BARBARA. 1992. "Identité et alterité chez les indiens pano". *Journal de la Société des Américanistes* LXXVIII-II.
- LADEIRA, MARIA ELISA. 1983. "Uma aldeia Timbira" in: Sylvia Caiuby Novaes (org.) *Habitacões Indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp.
- LEA, VANESSA. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Museu Nacional- UFRJ, mimeo.
- LEA, VANESSA. 1992. "Mébengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Brazil". in: *Man* 27, 1, march.
- LEA, VANESSA. 1992b. "Gênero Feminino Mebengokré: Novas Questões para Velhos Fatos". Unicamp, *Pagu* 8.
- LEA, VANESSA. 1994. "Gênero Feminino mebengokre (Kayapó): desvelando concepções desgastadas". in: *Cadernos Pagu* (3).
- LEA, VANESSA. 1995. "The Houses of M~ebengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization" in: Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (org.) *About the House – Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEA, VANESSA. 2004a. "Aguçando o entendimento dos termos triádicos M~ebêngokre via aborígenes australiando: dialogando com Merlan e outros". *LLAMES* 4.
- LEA, VANESSA. 2004b. "Repensando a data base do 'contato' com os índios M?bêngôkre (Kayapó)". Paper apresentado na Anpuh, mimeo.
- LEACH, EDMUND. 1964 [1954]. *Political Systems of Highland Burma. a Study of Khasin Social Structure*. London, G. Bell & Sons, Ltd.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1976 [1942]. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". in: Egon Schaden (org.) *Leituras de etnologia indígena*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1986. *Minhas Palavras*. São Paulo, Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1991. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.
- LOPES DA SILVA, ARACY. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, Série Antropologia, 6.
- LUKESH, ANTON. 1976. *Mito e vida dos índios Caiapós*. São Paulo: Pioneira/EDUSP.
- MENGET, PATRICK. 1985. "Présentation" e "Jalons pour une étude comparative" in: P. Menget (org.) *Guerre, Sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud*. *Journal de la Société des Américanistes* LXXI.
- MENGET, PATRICK. 1993. "Notas sobre as Cabeças Mundurucu". In: Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/ FAPESP.
- MENGET, PATRICK. 1999. "Entre memória e história" in: A. Novaes (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, MINC-Funarte-Cia das Letras.

- OVERING, JOANNA. 1983-1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought" in: *Antropologica* 59-62, 1983-1984.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. (org.) 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. 1979a. "Introduction". in: Maybury-Lewis (1979), *op. cit.*
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. 1979b. "Conclusion: kinship, ideology and culture". in: *op. cit.*
- MELATTI, JÚLIO CEZAR. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó" in: Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SAHLINS, MARSHAL. 1968. *Tribesmen*. New Jersey, Prentice-Hall.
- SEEGER, ANTHONY. 1981. *Nature and Society in Central Brazil – The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press, 1981
- SEEGER, ANTHONY. 1992. "Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?" in: David Maybury-Lewis & Uri Almagor (orgs.), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
- SEEGER, ANTHONY; DA MATTA, ROBERTO; VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO (1979) – "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". in: *Boletim do Museu Nacional* n° 32: 2-19. Rio de Janeiro.
- SILVA, FABIOLA ANDRÉA. 2000. *As tecnologias e seus significados*. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo (PPGAS/FFLCH).
- STRATHERN, MARILYN. 1988. *The gender of the gift. problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.
- STRATHERN, MARILYN. 1996. "For the Motion I". 1989 Debate: the concept of society is theoretically obsolete. in: Tim Ingold (ed.) *Key debates in Anthropology*. Routledge.
- TOREN, CRISTINA. 1996. "For the Motion II". 1989 Debate: the concept of society is theoretically obsolete. in: Tim Ingold (ed.) *Key debates in Anthropology*. Routledge.
- TURNER, TERENCE. s/d. "The kayapo myth of the origin of fire". mimeo, 206p.
- TURNER, TERENCE. 1966. *Social structure and political organization among the Northern Kayapo*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
- TURNER, TERENCE. 1977 [1969] "Cosmetics: the language of bodily adornment". in: James Spratley & David W. McCurby (org.) *Conformity and Conflict Readings in Cultural Anthropology*. Boston, Little, Brown & Co.
- TURNER, TERENCE. 1979a. "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". in: Maybury-Lewis (1979), *op. cit.*
- TURNER, TERENCE. 1979b. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". in: Maybury-Lewis (1979), *op. cit.*

- TURNER, TERENCE. 1980. "Le dénicheur d'oiseaux en contexte". In: *Anthropologie et Sociétés* v. 4 n. 3.
- TURNER, TERENCE. 1981. "The Social Skin" in: Chefas, J. & Lewin, R. (orgs.) *Not Work Alone. Survey of activities superfluous to survival*. London, Temple Smith.
- TURNER, TERENCE. 1987. *The Kayapo of Southern Para*. Prepared for CEDI, Povos Indígenas do Brasil, mimeo, 132p.
- TURNER, TERENCE. 1988a. "History, myth and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil". In: Jonathan Hill (org.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- TURNER, TERENCE. 1988b. "Commentary: Ethno-Ethohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". In: Jonathan Hill (org.), *op. cit.*
- TURNER, TERENCE. 1991a. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". *Cadernos de Campo*.
- TURNER, TERENCE. 1991b. "Baridjumoko em Altamira". In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90 – CEDI*.
- TURNER, TERENCE. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica". in: Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras.
- TURNER, TERENCE. 1993. "De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó" in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.
- TURNER, TERENCE. 1995. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, vol. 10, n° 2.
- VERSWIJVER, GUSTAAF. 1983/1984. "Ciclos e práticas de nomeação Kaiapó". *Revista do Museu Paulista* 29.
- VERSWIJVER, GUSTAAF. 1985. *Considerationms of M~ekrãgnoti warfare*. mimeo, 417p..
- VERSWIJVER, GUSTAAF. 1992. *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare amog the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent.
- VIDAL, LUX. 1976. "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos". in: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, Societé des Américanistes.
- VIDAL, LUX. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo, Hucitec.
- VIDAL, LUX. 1978. "A pintura corporal entre índios brasileiros". *Revista de Antropologia*, vol. 2 (2ª parte).
- VIDAL, LUX. 1983. "A morte entre os índios Kayapó". In: José de Souza Martins (org.) *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec.
- VIDAL, LUX. 1984/1985. "Aspectos da Pintura na Cultura Indígena". *Revista de Antropologia*, vol. XXVII/XXVIII.

- VIDAL, LUX. 1992. "A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté" in: *Grafismo Indígena*. São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP.
- VIDAL, LUX. 2001. "O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do Sudoeste do Pará". in: Aracy Lopes da Silva e Mariana Kawall Leal Ferreira (orgs.) *Antropologia, História e Educação. A questão indígena na escola*. São Paulo: Global/MARI/FAPESP.
- Vidal, Lux & Giannini, Isabelle Vidal. 1992. "Xikrin do Cateté exploram madeira. E são explorados por madeireira". in: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo, CEDI, Série Aconteceu Especial, 18.
- VILAÇA, APARECIDA. 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari?*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1984/5. "Os deuses canibais". *Revista de Antropologia* 27/28.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Anpocs/Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1992. "O campo na selva, visto da praia" in: *Estudos Históricos* vol. 5 nº 10, pp. 170-190.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP-Fapesp.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1996. "Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1999. "Etnologia Brasileira". in: Sergio Miceli (org.) *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo/Brasília, Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2000. "Os termos da outra história". in: Carlos Alberto Ricardo (org.) *Povos Indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo, Insitute Socioambiental.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WILBERT, JOHANNES (org.). 1978. *Folk Literature of the Gê Indians, volume one*. UCLA Latin American Center Publications.
- WILBERT, JOHANNES & SIMONEAU, KARIN (orgs.). 1984. *Folk Literature of the Gê Indians, volume two*. UCLA Latin American Center Publications.