

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**ANDRÉA CARVALHO MENDES DE OLIVEIRA CASTRO**

***KORO'OP***

**E-moções. Sociabilidade, Paisagem e Temporalidade entre os Karitiana**

**Juiz de Fora  
2018**

**ANDRÉA CARVALHO MENDES DE OLIVEIRA CASTRO**

***KORO'OP***

**E-moções. Sociabilidade, Paisagem e Temporalidade entre os Karitiana**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais. Área de Concentração: Cultura, Poder e Instituições.

Orientador: Professora Dra. Elizabeth de Paula Pissolato.

**Juiz de Fora  
2018**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira Castro, Andréa Carvalho Mendes de.

Koro'op : E-moções. Sociabilidade, paisagem e temporalidade entre os Karitiana / Andréa Carvalho Mendes de Oliveira Castro. -- 2018.

527 p. : il.

Orientador: Elizabeth de Paula Pissolato

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

1. Karitiana. 2. Emoções. 3. Parentesco. 4. Temporalidade. 5. Paisagens. I. Pissolato, Elizabeth de Paula, orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Uma trajetória que tanto tempo leva para chegar ao fim, por certo, só foi possível porque muitas pessoas e instituições, de maneiras diversas, contribuíram. Meu caminho foi marcado por encontros enriquecedores com pessoas talentosas, generosas e muito estimulantes. Assim, os agradecimentos aqui são declarações públicas da dívida enorme que tenho com tantos. Agradeço, profundamente, a todos que já estiveram e aos muitos que ainda estão presentes em minha vida e acompanham essa trajetória.

Agradeço à CAPES pela concessão de bolsa para o doutorado no exterior, financiamento sem o qual não teria podido desfrutar do intenso aprendizado na Universidade de Saint Andrews, e agradeço também a paciência com que aguardou a finalização deste trabalho.

À Universidade Federal do Paraná e ao Departamento de Antropologia, agradeço, imensamente, pelo afastamento que me permitiu cursar o doutorado na Universidade de Saint Andrews e realizar a pesquisa de campo. Agradeço a meus colegas de departamento e técnicos administrativos, muitos deles amigos queridos que muito me estimularam a finalizar este trabalho, em especial, Liliana Porto, João Rickli, Laércio Brochier, Laura Gil, Lorenzo Macagno, Marcos Silva Silveira, Maria Regina Furtado, Miguel Naveira, Paulo Guérios, Ricardo Cid Fernandes, Sandra Stohl, Rosângela Digiovanni (*in memoriam*), Patrícia Carvalho Rosa, Osvanir José Andrade, Paulo Marins e Christina Bittencourt.

Ao CNPQ, agradeço pela aprovação do projeto de doutorado e trabalho de campo, e à FUNAI, que, na figura de Jô Cardoso, concedeu-me autorização para a entrada na Terra Indígena Karitiana.

Foi na Universidade de Saint Andrews que iniciei o doutorado, sob a orientação de Joanna Overing. Durante os dois anos de atividades acadêmicas nessa universidade, cursei disciplinas, participei de seminários, encontros e discussões que muito me ensinaram. Encontrei, sempre, nos professores do Departamento de Antropologia e entre os colegas de curso, uma enorme boa vontade, interesse e receptividade. Minha família e eu fomos acolhidos com muita afabilidade e pudemos contar com apoio e generosidade de muitos que ali se encontravam. Em especial,

gostaria de agradecer aos professores do Departamento de Antropologia Roy Dilley, David Riches, Tristan Platt e Nigel Rapport. Aos colegas Steven Kidd e sua esposa Sandra, Maggie Bolton, Roberta Bivar Carneiro, Guilherme Werlang e Griet.

À Joanna Overing, nenhuma palavra de agradecimento poderá fazer jus ao que dela recebi. O enorme privilégio do convívio com Joanna ensinou-me coisas tantas! A generosidade de seus ensinamentos, as diárias conversas, formais e informais, sua leitura cuidadosa do que eu escrevia, sua vivacidade intelectual, a afetuosidade comigo e com minha família, a compreensão com meus atrasos e minhas dificuldades em escrever em outra língua, o acolhimento em sua casa, o apoio que recebi dela e de Napier, enfim, uma infinidade de doações que jamais caberiam aqui. À Joanna, todo meu amor e gratidão.

Em Porto Velho, agradeço à FUNAI local, principalmente a Osmã Brasil, que me auxiliou em minha chegada, e a Milton, responsável pelas operações de rádio e que conseguia, eventualmente, transmitir notícias de minha família quando eu estava na aldeia. Por notícias, agradeço também aos motoristas da então FUNASA, que levavam aerogramas meus da aldeia para meus filhos para postarem em Porto Velho. À Emilia Altini, Laura Manso e Volmir Bavaresco, integrantes do CIMI-RO, pelas trocas de refeições, cafés e conversas na Aldeia Central. À Lilian Moser, que gentilmente me forneceu sua tese de doutorado. Na Aldeia Central, a Ricardo Gusmão, Chefe de Posto durante alguns anos entre os Karitiana, que foi sempre muito solícito e disposto a me auxiliar no que eu precisasse.

Foi no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora que finalizei este percurso, sob a orientação de Elizabeth Pissolato. Agradeço imensamente ao PPGCSO, a seus coordenadores e ao colegiado pela receptividade e possibilidade de encerramento do presente trabalho.

Jamais este trabalho teria sido finalizado – e não é uma afirmação retórica – se não fosse a presença de três pessoas, inigualáveis em sua disposição, generosidade, suporte, estímulo e carinho. Márcio Silva, há muito presente em minha vida e em todos os momentos em que ela tomou novos rumos, mais uma vez direcionou-me. Asseguro que, sem ele, nada disso existiria. Márcio, agradeço por ter tido, sempre, a sua mão para me guiar, suas palavras tão precisas e seu carinho. João Dal Poz Neto e Elizabeth Pissolato me acolheram e aceitaram a difícil tarefa de

me conduzir à finalização. A leitura pontual, generosa e cuidadosa de Márcio, João e Elizabeth do material para qualificação forneceu contribuições inestimáveis. João, sempre sagaz e trabalhando com os Cinta Larga, que em muito se parecem com os Karitiana, foi inspiração para muito do que há neste trabalho. João, agradeço pelas discussões, sempre muito instigantes. Elizabeth Pissolato, só mesmo ela, exemplo de paciência, calma, doçura, determinação e inteligência, para conseguir fazer com que eu colocasse para fora o que se mantinha em meu *koróop*. A liberdade que me concedeu na escrita deste trabalho e o respeito com que o tratou foram decisivos para sua conclusão. Sua escrita precisa, clara e elegante é também forte inspiração para mim. Márcio, João e Beth, minha gratidão – e gratidão é dívida impagável – com vocês três é acompanhada pela admiração, pelo respeito e por muito carinho. Se este trabalho contiver algo de bom, não terá sido por outro motivo senão o bem fazer de vocês.

Aos meus queridos amigos, Maria Isabel Limongi, Maria Adriana Capello e Eugênio Vinci de Moraes, Christine Chaves, Juliana Azoubel, Romana Maria Costa, Sonia Pimenta, Antônio Mendes de Oliveira Castro (*in memoriam*), Hosana Mochida, Cláudia e André Leôncio, Carlos Cavalcante, agradeço por tê-los em minha vida. Às minhas revisoras, Miriam e Nina Adelman, que se ocuparam da versão em inglês, e Fábria Mariela De Biasi, que se dedicou à versão em português. Ricardo Cid Fernandes e Marcos Lanna leram a primeira versão da tese, ainda em inglês, e muito contribuíram. Daniel Cabral fez imagens importantes para a primeira versão. José Antonio Oliveira de Jesus produziu mapas. Sou grata à amizade, ao carinho, ao incentivo de vocês, à sorte de tê-los perto e aos intermináveis momentos de conversa e felicidade que me proporcionaram. Todo o meu amor a vocês.

Yryhot ajakatyym Karitiana ajtyy ypy ejaty aj pyt hitity, se´apitat gogõrõngan ajtyyt y aka. Aj boopop jyn bodnipadni yhot y py ejep e pytimadna. Yryhodn ajxa ybotam hãrãjty ajkity ajxa ympypydnaty, yryhodn ynty ajkywytity. Horam kãja´ak pitat yn ajakatyym ajxaty. Se´a pitat typitat karitiana ki, osedna pitat yn ajtyyt ypytim adnaty. Y hadnipa akatyym yta py ejat yn ajtyyt, yhoramkaja´ak pitatyty. Se´a pitat yatoto yno Botyj aikyyn. Yhot; yaka yhot yket na´akat aikit. Yryhodn karitiana aktym. Yryhodn hak yiki okoki yhanipa sogan aitaka aguit ajxa, ajxatyym ytapy´otangãn y hot ypy´ejepeyty: Garcia, Antonio Paulo, Pereira, Rosa, Benita,

Joana, Carlinhos e Nazaré Baixinha. I akatyym yn i' o pana j sat aka, myhin myhin yn tá opãj, yryhot aja katyym. Yryhot pitat ajxa.

Cizino e Lindalva; Graça, Valter e Margarida; Gumercindo, Tereza e Janete; Valdemar e Jacira; John e Irene; Antonio José e Lucinda; Luciane e Daniel; Geovânia e Carlício; Silvana e Xavier; Valdemar e Jacira; José Maria e Vilani; Inácio e Sarita; Eptácio e Conceição; Júlia, Meireles e Leriane; Moacir e Celiane; Luiz Francisco e Maria Helena; Delgado e Selvina; Alzira e Raimundinha; Joana Bigode e Joaquina; Enedina, Sebastião e Luzia; Maria Rosa, Edelaine, Orlando e Vera, Raimundo e Iraci; Valdomiro e Alessandra; Márcia e Mauro, Eva e Celson; Geovaldo e Ivanete; Jorge e Dulcinéia, Jocinete e Claudionor; Edinéia, Jocélia, Jocilene, Rodinéia e Alenildo, Brena e Wellington, Mauro e Márcia, Cecília e Fernando; Ribamar e Joelma, Cláudio e Jaquicilene; Ribamar e Joelma, Nelson e Claudiana; Fátima e Luiz Carlos; Milane e Marcelo (*yowoj pita*). Yhot ykypeet, yhot ysyky Milena, Carlito e Iracema, Arnaldo, Cilene, Edilene, Nairi, Dioguinho, Dalvanete, Aginaldo. Yryhot pitat yjxa yhãdnipa akatyym pita, ibodnipadni hadna ajxaty y hadnipa, yryhodn ajxa ypy'otagngãty, Marinete e Roberto, Elivar, y'et, yhore hadnipa, Marilena tyym.

Aos meus irmãos e cunhados, Cristiana, Isabela, Éliton e Elisângela, Moacyr e Sandra e, meus sobrinhos, que fazem parte da minha vida e acompanham meus movimentos, agradeço o incentivo, as alegrias e os risos que sonorizam a vida.

À minha mãe, Lise, aos meus filhos, Tomás, Matheus, Tiago, Monique e Dayana, não há palavras para agradecer e com vocês estarei sempre em dívida. A família que formamos, a troca de afetos, o respeito e o amar estar juntos são todo alento que me mantém tão viva, amando tanto e agradecendo, a cada dia, a enorme dádiva que é estar no mundo tendo vocês por companhia. Com todo amor do mundo, esta tese é para vocês.

## **RESUMO**

A presente tese busca contribuir com o panorama da etnologia ameríndia apresentando uma etnografia do grupo indígena Karitiana. Explora-se o contínuo movimento karitiana de produção de si e do mundo em que vivem, fluxo que correlaciona, intrinsecamente, pessoas, paisagens, acontecimentos. Nesse cenário, percorre-se, em destaque, a linha da potência afetiva, fluxo em si, que confere forma ao mundo e à sociabilidade karitiana.

**Palavras-chave:** Karitiana. Emoções. Parentesco. Sexualidade. Paisagens.

## **ABSTRACT**

This thesis presents an ethnography about the Karitiana indigenous group intending to collaborate with Amerindian ethnology panorama. The thesis explores the Karitiana continuous movement regarding as much self-production as the production of world they live in, a flux that intrinsically correlates persons, landscape, and events. Following the line of affective power, flux in itself, is possible to evince how it gives form to the Karitiana world and sociability.

**Key Words:** Karitiana. Emotions. Kinship. Sexuality. Landscapes.

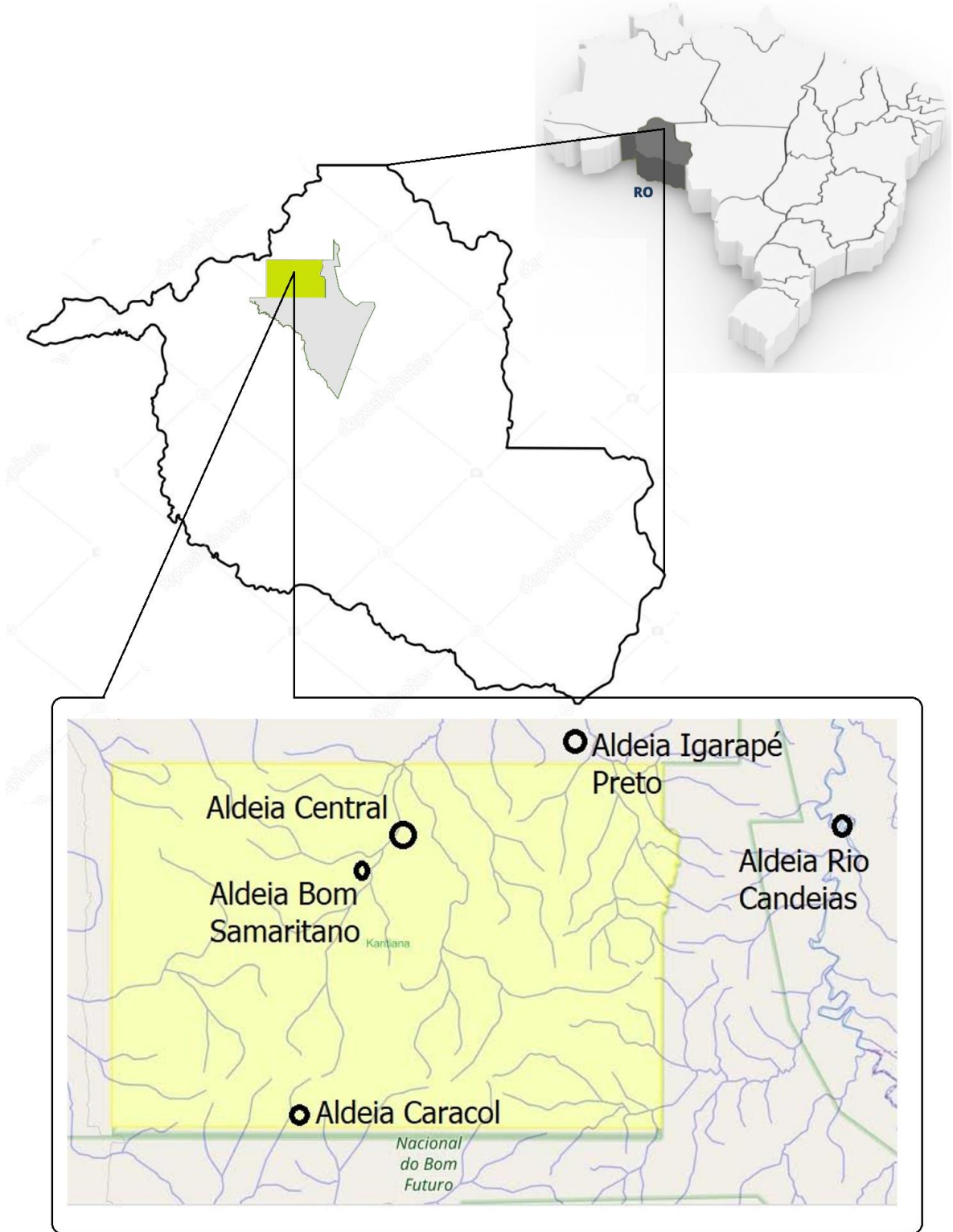


## SUMÁRIO

<b>1 O ENCONTRO COM AS LINHAS</b>	<b>2</b>
<b>1.1 A PESQUISA</b>	<b>2</b>
<b>1.2 DESIGNAÇÕES</b>	<b>10</b>
<b>1.3 O CONTEXTO ETNOGRÁFICO</b>	<b>12</b>
<b>1.4 A RELAÇÃO COM A LÍNGUA</b>	<b>14</b>
<b>1.5 O CORRER DOS ANOS</b>	<b>17</b>
<b>1.6 OUTRAS BRANCURAS</b>	<b>32</b>
<b>1.7 O PROBLEMA</b>	<b>38</b>
<b>1.8 NOTA SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS KARITIANA</b>	<b>53</b>
<b>1.9 BREVE EVOLUÇÃO DEMOGRÁFICA KARITIANA</b>	<b>55</b>
<b>1.10 NOTAÇÃO DO PARENTESCO</b>	<b>58</b>
<b>2 ONÇAS, COBRAS E PÁSSAROS – OS KARITIANA, OS OUTROS E SEUS OUTROS</b>	<b>59</b>
<b>2.1 A PERSPECTIVA KARITIANA DA HISTÓRIA</b>	<b>59</b>
<b>2.2 AS PRIMEIRAS CRIAÇÕES, A PRIMEIRA HUMANIDADE</b>	<b>77</b>
2.2.1 A INVEJA E A RAIVA – A RUPTURA DO PARENTESCO, ORIGEM DA GUERRA E DOS CONTRÁRIOS	77
2.2.2 TRISTEZA E O AFASTAMENTO – AS CRIAÇÕES	80
2.2.3 O CIÚME E AS EXIGÊNCIAS DE <i>AMBIOKYTYPI'YP</i> – O CONTROLE DA GUERRA E A ORIGEM DA ANTROPOFAGIA	83
2.2.4 O PERIGO E O DESTEMOR – <i>BAHIPTO</i> , <i>PYROGYGA</i> E A ALTERIDADE	92
2.2.5 A OBEDIÊNCIA, A HONRA E A SALVAÇÃO KARITIANA	103
<b>2.3 A RECRIAÇÃO – A SEGUNDA HUMANIDADE, OUTRAS HISTÓRIAS, OUTROS OUTROS E OUTROS NOSSOS</b>	<b>109</b>
2.3.1 A INIMIZADE ALHEIA – FUGAS, METAMORFOSES E NEGOCIAÇÕES – DOCILIZANDO A INDISPOSIÇÃO E A RAIVA DOS OUTROS	109
2.3.2 DESEJOS INDEVIDOS – A VINGANÇA, O CANIBALISMO: A ORIGEM DO INCESTO	115
2.3.3 CORAÇÃO DE ONÇA – A TRANSFORMAÇÃO HUMANA, O DESTEMOR E O RESGATE DO CHEFE	118
2.3.4 DESAMPARO E VULNERABILIDADE – <i>OREWOKO</i> VISITAM OS KARITIANA	122

<b>2.4 O 'NOVO MUNDO' – O TERROR E O ESPAÇO DA MORTE – OPOK PE'EJMA, O OUTRO QUE ESCREVE</b>	<b>125</b>
2.4.1 OLHOS QUE VÊEM E O CORAÇÃO QUE SENTE – OS XAMÃS – NEGOCIAÇÕES E A GESTÃO DOS AFETOS ALHEIOS – OU A 'CURA' AO TERROR	127
2.4.2 SACRIFÍCIO, CANIBALISMO, XAMANISMO	144
<b>2.5 CIÚME E TRAIÇÃO – ENCONTROS E DESENCONTROS</b>	<b>160</b>
2.5.1 MAIS TRISTEZA DO QUE ALEGRIA, MAIS MEDO DO QUE CORAGEM, MAIS FUGA DO QUE VINGANÇA	163
<b>2.6 PÁSSAROS E COBRAS</b>	<b>179</b>
<b>2.7 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES</b>	<b>189</b>
2.7.1 AFETOS E ALTERAÇÕES	189
<b>3 TOPOLOGIAS DA EXISTÊNCIA – AFETOS E PAISAGEM</b>	<b>201</b>
<b>3.1 A CASA DOS OUTROS – AS EXISTÊNCIAS VERTICAIS</b>	<b>209</b>
3.1.1 O CIÚME, A ORIGEM DA MORTE ETERNA E DA TRANSFORMAÇÃO DE <i>PSAM'EN PYYT</i>	220
3.1.2 MESQUINHEZ E GENEROSIDADE – OS AFETOS DO EX-VIVO E A PERIGOSA JORNADA DE SEU ESPÍRITO	221
3.1.3 SAUDADE E LEMBRANÇA DA VIDA – OS AFETOS PERIGOSOS DO MORTO – O FUNERAL	230
<b>3.2 LUGARES E PAISAGENS TERRENAS – AS EXISTÊNCIAS HORIZONTAIS</b>	<b>237</b>
3.2.1 <i>TRILHAS</i> E <i>LINHAS</i> DE SI – O MOVIMENTO	238
3.2.2 LOCAIS AFETIVOS E MORAIS COMPARTILHADOS – AS CASAS	243
3.2.3 CURVATURAS AFETIVAS – CASAS NA FLORESTA E LOCAIS NA ALDEIA	255
<b>3.3 ALGUNS AFETOS E MODOS DE EXPRESSÃO</b>	<b>264</b>
3.3.1 <i>HÄRAIN</i> – AS COISAS BOAS, BELAS E GOSTOSAS	284
3.3.2 <i>SARA</i> – AS COISAS RUINS	299
<b>3.4 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES</b>	<b>319</b>
<b>4 DESEJO E PRAZER – A PRODUÇÃO DA SOCIABILIDADE E DA VIDA</b>	<b>324</b>
<b>4.1 PASSAT – O INEXPLICÁVEL E ASSIMILÁVEL</b>	<b>324</b>
<b>4.2 AKOT KI – VIVER JUNTOS</b>	<b>339</b>
<b>4.3 ALGUMAS REGRAS – NOMES E PARENTESCO</b>	<b>357</b>
4.3.1 RESPEITO E O INDIZÍVEL – O SISTEMA ONOMÁSTICO	358
4.3.2 O PARENTESCO	375

4.3.3 POUCAS PALAVRAS – O RESPEITO E A VERGONHA – A RELAÇÃO ENTRE <i>SIBLINGS</i> DE DIFERENTES SEXOS	378
4.3.4 TERMINOLOGIA DE PARENTESCO	396
<b>4.4 SO'AAK – A POTÊNCIA DA VIDA</b>	<b>437</b>
<b>4.5 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES</b>	<b>460</b>
<b>5 CORTE NAS LINHAS</b>	<b>473</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>477</b>
<b>APÊNDICE I – MAIS HISTÓRIAS</b>	<b>495</b>
A HISTÓRIA DE <i>OKOROKOT</i>	495
A ORIGEM DAS COBRAS E DO VENENO	496
UMA DAS HISTÓRIAS DE <i>DOPA</i>	498
<b>APÊNDICE II – PARENTESCO</b>	<b>500</b>
<b>APÊNDICE III - FOTOS</b>	<b>509</b>



## **1 O ENCONTRO COM AS LINHAS**

### 1.1 A PESQUISA

A presente tese é fruto de meu trabalho de campo entre os Karitiana, grupo falante do Tupi Arikém. A maior parte dos Karitiana vive hoje em área demarcada de 89.682 hectares, na margem direita do Rio Madeira, a leste de seu alto curso, a noventa e cinco quilômetros de Porto Velho, capital do estado de Rondônia. Contudo, este não é seu lugar de origem, tendo os Karitiana aí chegado após as contumazes pressões decorrentes de frentes colonizadoras.

O trabalho de campo com o grupo se iniciou em setembro de 2000 e se estendeu durante todos esses anos, por períodos diversos e assumindo diferentes modalidades. A primeira vez que estive entre eles passei um total de doze meses divididos em duas etapas iniciais de quatro meses e meio cada e uma de três meses, com intervalos de quinze dias entre cada uma delas, tendo se encerrado em setembro de 2001. Depois desse período, retornei para Curitiba e, nos anos seguintes, recebi visitas de indivíduos Karitiana, que passavam em média dois meses em minha casa e, quando não tinha visitantes, mantinha semanalmente (e, em muitas épocas, diariamente) contato telefônico com os que, à época, tinham acesso à cidade de Porto Velho. Em 2007, porém, depois de vários anos de embates relativos à sua questão fundiária, os Karitiana sugeriram à FUNAI o meu nome para coordenar um grupo técnico com intuito de revisar os limites de sua terra demarcada, fato que me proporcionou passar, em 2008, um total de seis meses com eles, percorrendo os locais historicamente ocupados. Tive, então, a oportunidade de ouvir narrativas mais completas sobre suas experiências e seus movimentos anteriores. Também nessa época, hospedei em minha casa um líder Karitiana pelo período de um mês, a fim de aprofundar alguns elementos visando à elaboração do Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites. Novamente, respondendo à solicitação dos Karitiana, entre os anos de 2009 e 2012, estive com eles, quinzenalmente, por períodos que variavam de cinco dias a um mês, com o propósito

de auxiliá-los nas demandas e relações com uma das hidrelétricas que se instalava no Rio Madeira. De 2013 para cá, em razão das maiores condições de acesso à cidade e à internet, bem como da disseminação dos telefones móveis e computadores, os Karitiana passaram a utilizar as redes sociais e os aplicativos de celular. E, através desses meios, nossa comunicação se tornou diária.

A pesquisa junto ao grupo, portanto, estende-se de fato há muitos anos, assumindo diversas modalidades e configurando-se metodologicamente multimídia, multilocus e polimorfa. Se a primeira viagem tinha o caráter ortodoxo do trabalho de campo, supondo a imersão do pesquisador, a luta para aprender minimamente algo da língua, o extremo zelo na elaboração diuturna do diário de campo, o tempo, as situações diversas e as crescentes proximidade e amizade com o grupo permitiram-me trabalhar de modos diferentes. Assim, trabalhar com um indígena de cada vez, quando das visitas a mim feitas, explorando com vagar e detalhadamente temas já levantados anteriormente, em outros momentos, através de longas conversas telefônicas quando me surgiam as dúvidas (o telefone, antes, um único orelhão na casa de apoio da FUNAI); por meio de conversas curtas e tópicas nas redes sociais; de rápidas checagens de mensagens de voz nos aplicativos móveis; de encontros via chamadas de vídeo; da participação em reuniões, fosse em Brasília (na FUNAI), no Ministério Público (RO), junto à Hidrelétrica, junto à antiga FUNASA (RO) e outras instituições; das andanças no mato para os fins revisionais; dos momentos em que tive a oportunidade de vê-los interagir com regionais, fazendeiros, madeireiros e outros agentes; enfim, todas essas múltiplas situações, que divergiam do trabalho de campo 'tradicional', permitiram-me acesso a diversas esferas da vida karitiana. Além desses locais 'formais', tive o privilégio de me divertir com alguns Karitiana nos 'piseiros', bailes que alguns frequentam quando em Porto Velho; de visitar com outros o Cai N'Água, bairro de Porto Velho onde se situam o porto e os 'puteiros'; de aprender a dançar com eles no 'Barquinho', barcos que atracam no Rio Madeira, onde se localiza a antiga Estação Ferroviária, e que promoviam animadas noites; de frequentar outros bares e boates, todos locais aos quais comparecem quando estão na cidade (mas nem todos os Karitiana frequentam todos esses lugares). Alguns deles, nos últimos anos, estabeleceram moradia em Porto Velho por conta da continuidade dos estudos, de representações em órgãos municipais ou de trabalhos

diversos e, quando de minhas estadas em Porto Velho, recebiam-me como hóspede em suas casas. Momentos deliciosos de encontro com aqueles que, vindos da aldeia, se hospedavam nas casas na cidade temporariamente. E, invariavelmente, tinha festa! Certamente, tais situações me possibilitaram outros tipos de conhecimento que talvez eu não adquirisse se não tivesse me proposto a viver com os Karitiana não apenas na aldeia, mas em todos os lugares e de todos os modos que eles se dispusessem. Porque, além de antropóloga *no* grupo eu já tinha me tornado uma amiga, de uns mais, certamente. Uma das grandes vantagens do longo tempo de convívio com eles foi a oportunidade de poder estabelecer relações e diálogos de pesquisa no grupo como um todo, e não apenas com determinados informantes privilegiados. A confiança depositada em mim, um bom trânsito assegurado nas casas da aldeia e a partilha das intimidades de cada família me foram muito enriquecedores.

Por outro lado, como meu envolvimento com o grupo demandou a minha participação em vários momentos tensos de articulação com instituições da sociedade envolvente, sempre assumi, frente às decisões necessárias, a posição manifestada pelo grupo nas assembleias ocorridas na aldeia, que contavam com a participação de todos. E isso por entender que deveria levar em conta a não homogeneidade do grupo, pois, se havia (e ainda há) aqueles que já possuem bom domínio das práticas da sociedade envolvente, havia também aqueles que quase não saiam da aldeia e pouco (ou quase nada) entendiam desses processos. Todavia, nem sempre essas decisões do grupo eram do agrado de um ou outro indivíduo, que, por seu trânsito fluido junto às instituições ou empresas, já haviam traçado planos individuais que lhes garantiriam certas vantagens. Por não compactuar com tais exercícios pessoais e acompanhar as deliberações do grupo, estive envolvida em algumas contendas com dois indivíduos Karitiana, angariando, assim, também os desafetos. E, é preciso dizer, não fiquei incólume aos tipos de suspeitas e acusações que normalmente os Karitiana fazem entre si e em relação aos outros: fui acusada por alguns de "*levar dinheiro de fazendeiro*", "*ser comprada pela FUNAI*", "*ter levado dinheiro do GT*" e de "*ter sido comprada pela Hidrelétrica*". Diante de minha indignação, alguns Karitiana me diziam: "*Aqui é assim mesmo! Você já sabe como é!*", "*A gente não aguenta? Então! Assim você vai ter de aguentar também*", "*Prá*

*viver aqui, a gente tem que aguentar ouvir pessoal falando o nome da gente”, “Você já sabe já! Você Karitiana há muito tempo já! Viver aqui é pesado mesmo! O coração tem de aguentar!”.* Seguramente, tais ocasiões litigiosas também me ensinaram muito sobre o grupo.

No que concerne ao conhecimento acadêmico produzido sobre os Karitiana, em 2000, eram poucas as referências ao grupo. As primeiras foram os trabalhos do casal Landin, resultantes dos anos que passaram entre eles como missionários evangélicos. Rachel Landin (1982, 1985, 1987, 1989) produziu trabalhos de cunho antropológico e é a primeira a salientar a relação entre onomástica e parentesco para o grupo. Os escritos de David Landin (1973, 1974, 1983, 1984, 1988) se concentraram na linguística Karitiana, embora alguns tragam outros aspectos da vida do grupo. A linguista Luciana Storto havia começado a trabalhar com a língua Karitiana na década de 1990 e contava, já em 2000, com significativa produção (entre outros, 1994, 1996a, 1996b, 1997, 1998, 1999). Lucio (1996, 1998) foi o primeiro antropólogo brasileiro a produzir uma dissertação de mestrado sobre o grupo. Havia também um trabalho de monografia em História, de Lilian Moser (1993), sobre a relação entre os Karitiana e a colonização de Rondônia e alguns trabalhos na área de saúde de Coimbra Junior et al. (1995a, 1995b). De lá para cá, os trabalhos de Luciana Storto e outros autores, que dizem respeito à língua karitiana, vêm se avolumando significativamente; os da saúde, principalmente os que tratam das pesquisas genéticas, surgem em tal profusão que se torna impossível itemizá-los (basta entrar no *site* de periódicos da CAPES que lá estão eles); de cunho linguístico-antropológico, Pucu (2002), e antropológico, Velden (2004, 2010) e Araújo (2014) têm trazido à luz vários aspectos da vida social do grupo, colaborando seu entendimento<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Faço aqui uma explicação ao leitor. Fiz uma opção, que pode mesmo soar estranha, mas que achei por bem levar a cabo. Como disse, quando encontrei os Karitiana pela primeira vez, em 2000, eram pouquíssimas as referências bibliográficas sobre o grupo, referências estas que li e estão citadas ao longo do texto. Porém, o presente trabalho é fruto de muitos anos de pesquisa entre os Karitiana e levou muito tempo para ser finalizado e, ao longo desses anos, alguns outros trabalhos foram produzidos. Temi deparar-me, em outras etnografias, com dados que eu, eventualmente, já pudesse dispor ou, pior ainda, com as análises dos dados. Aí, o que fazer? Havia várias opções e nenhuma delas me deixava confortável: (a) se conferisse a autoria dos dados que eu já obtinha a outros pesquisadores – uma vez que foram tornados públicos antes dos meus –, estaria concedendo a primazia dos meus dados a outros; (b) se fizesse referência aos outros etnógrafos em notas de rodapé, com um mero “Fulano também percebeu isso”, apenas inverteria a opção “a” e trataria os



Se é possível dizer que o trabalho prolongado em um mesmo grupo pode oportunizar um melhor conhecimento sobre ele, bem como apreender com um pouco mais de nitidez suas emaranhadas 'linhas' e 'pontos soltos' é também correto, ao menos no meu caso, afirmar que a grande proximidade e familiaridade nos arma algumas ciladas, sendo a mais perigosa delas achar que 'já se sabe algo' por já ter ouvido repetidas vezes. Em alguns momentos, percebi-me tomando como dadas certas coisas sem solicitar explicações por julgar que já sabia. Ao me dar conta, recobrava a postura do 'não saber'. Mas, tais armadilhas nas quais caí não foram sem ajuda dos próprios Karitana, que, por sua vez, achavam que eu já "*sabia tudo*", "*já viu muito já*". Não foram poucas as vezes que ouvi frases do tipo: "*Você já sabe como foi*", "*Você não lembra? Você tava lá, você viu. Eu não preciso te contar*". E entendi que meu desejo por um aprendizado mais aprofundado e amplo se chocava com o entendimento, por parte deles, de que meu conhecimento – superficial e sempre incompleto – era muito mais do que satisfatório, pois eu "*já sabia tudo*", "*sabia como os velhos*", "*já tinha visto muita coisa*". Certo dia, cheguei à conclusão de que eu não poderia mais dizer que não sabia ou que desejava saber mais, pois o que eles me cobravam era um modo karitiana de buscar entendimento: pela dúvida. Na percepção karitiana, de fato, o que eu sabia já era suficiente e, a partir daí, eu teria de ter "*um pouquinho de dúvida*" ou "*ainda ter muita dúvida*" e manifestar que eu "*já tinha ouvido um pouquinho*". Foi descobrindo os modos de avançar nas etapas do conhecimento e os mecanismos karitiana de acessar outros níveis do saber, assim como eles fazem entre eles, que fui me versando mais em suas existências.

O fato de eu estar há tanto tempo em contato com os Karitiana e partilhado várias situações não significou que eu tenha tido êxito em tirar o melhor proveito das ocasiões, pois, muitas vezes não fui capaz de compreender os sentidos que eles conferiam às coisas, outras, tão perdida ficava que nem mesmo sabia o que deveria

---

dados dos outros como secundários; (c) se conhecesse suas etnografias e não as citasse, seria embuste. Para que eu não me visse conturbada diante de tais dilemas, decidi por não ler a extensa produção de trabalhos de Velden (2004, 2007, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2012, 2013, 2015, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c) e Araújo (2014). Muito provavelmente tais problemas nem mesmo surgissem, uma vez que os trabalhos desses autores não parecem dialogar, diretamente, com o tema aqui tratado, mas optei por não correr o risco. Certamente, tanto a curiosidade quanto o interesse em perscrutá-los e poder dialogar sobre os Karitiana são grandes, ficando para mais tarde, todavia. Assim, em razão do que expus, não realizarei, no presente trabalho, diálogo com esses autores.

perguntar. A cada ano que passava e conseguia pequenos avanços na compreensão de determinados aspectos de sua vida, mais eu percebia as lacunas de meu entendimento em outros. Dedicava-me a esses outros e, quando galgava mais um pouco nestes e olhava de volta àqueles primeiros, pronto, lá estavam eles novamente incompletos. Entendi, isto é, senti na carne, que fazer etnografia, falar sobre o outro, publicizar sua existência é, além de difícil, uma responsabilidade absoluta. Senti-me em uma empreitada sem volta, para lá de arrogante, e sempre distante de uma compreensão que lhes faça mais jus do que sou capaz. E, ainda hoje, mesmo depois de todos esses anos, os dados obtidos guardam lacunas e incompletudes. Por certo, o que as páginas seguintes contêm são apenas breves organizações e sugestões de análise de poucos dos muitos aspectos da vida karitiana – esta, por sua vez, tão rica e complexa, fonte inesgotável, durante os últimos anos de minha vida, tanto de avidez e prazer em seu aprendizado quanto de angústia pelo reconhecimento de meu pouco saber sobre eles.

Os Karitiana são muito alegres, brincalhões e piadistas no dia a dia até o momento que se esbarra em uma interdição. E não são poucas! Falar o nome próprio de alguém; falar o nome de algum ser com o qual mantém relações formais; cantar músicas utilizadas no agenciamento de algum ser ou músicas que propiciassem mudanças de estado, como a para estimular a gravidez são alguns poucos exemplos dos inúmeros impedimentos que recaem sobre a fala. Muito só se faz ou diz na hora certa, em condições específicas, por pessoas capacitadas para tal, nunca de outro modo. A interdição sistemática de enunciação reside no fato de que, entre os Karitiana, a palavra assume o caráter de um dos mais potentes meios de agência. O que se fala, acontece. Assim, se a música para uma mulher engravidar não for executada com cautela e controladamente, longe da maioria das pessoas, o canto fará com que todas as mulheres que estiverem por perto engravidem; cantar a música de *Isoasodna* – um rapazinho que vem em auxílio na época de queima dos roçados e que é requisitado pela música – sem propósito ou dentro de casa, por exemplo, pode fazer com que a casa pegue fogo de repente. Além disso, o impedimento de abordar certos assuntos está ligado à possibilidade de erro no pronunciamento do nome de seres, o que terá como consequência a exasperação dos espíritos, que voltarão sua ira contra eles em virtude do desrespeito. Vários

temas, tidos como “*sagrados*”, só podem ser falados por pessoas consideradas instruídas e qualificadas no assunto. Não podem, em hipótese alguma, ser falados por qualquer pessoa ou para qualquer pessoa; só são falados por indivíduos respeitosos, doutos no assunto, que não falarão “*coisa besteira*” nem cometerão erros. Para determinados assuntos, é necessário que se tenha o nariz furado e a presença de chicha, caso contrário, o ser sobre o qual se fala se voltará em represália enviando doenças e facultando acidentes e picadas de cobra. A transmissão do conteúdo do que é interdito à fala é também passado, cautelosamente, aos poucos, de modo que um jovem pouco ou nada sabe sobre eles. É preciso que a pessoa demonstre respeito e seriedade para ser digno de receber o aprendizado. Temas como os de *Ambiokytypi’yp* e *Py’pi’yp*, que o leitor encontrará no primeiro capítulo, são de difícil aprofundamento para a obtenção de dados minimamente sólidos em virtude do verdadeiro temor do grupo em falar sobre essas criaturas. As informações sobre *Ambiokytypi’yp* advêm dos mais velhos, que já tinham o nariz furado, mas, mesmo assim, com muita cautela, sobriedade e comedimento. Entretanto, esse ser não compartilha mais presencialmente o cotidiano de suas vidas, de modo que, apesar de ainda ser perigoso falar dele, a ameaça aos mais velhos não é tão premente. Porém, seu nome foi raríssimas vezes pronunciado e, no mais das vezes, era referido como “*bonequinha*” (*pom̄on*); algumas vezes fui alertada sobre o perigo de falar seu nome ou sondar sua história. Contudo, mesmo o ser não estando mais presente entre os Karitiana, trata-se de uma criatura “*sagrada*”, criação de *Botyj*, seu herói civilizador, cuja profanação pode atrair castigos àqueles que ousam falar demais e, porventura, errem seu nome ou sua história e, àqueles que ousem pronunciar seu nome sem ter o nariz furado. Da outra criatura, *Py’pi’yp*, seu nome não será muito escrito no trabalho, sua decoração e alguns outros detalhes tampouco revelarei, tratando-a como ‘Criatura da Cestinha’, pois seu nome é impronunciável pelas pessoas ordinárias, exceto pelo xamã ou pelos adultos (*tasso sota*), que, apesar de poderem dizê-lo, não o fazem. Portanto, para saciar o interesse em determinados temas, é preciso aguardar a ocasião e a pessoa certas para poder começar a “*escutar*”. As informações que os jovens detêm é muito esparsa, pois lhes vai sendo transmitida ao longo da vida e conforme a atitude da pessoa, pois há muito receio que os conhecimentos sejam tratados profana ou

levianamente. Para dificultar um pouco mais as coisas, além da interdição, há também as falas 'indiretas', referências oblíquas a situações e que, a depender do contexto, possuem seus significados alterados. Assim, é fundamental, para um mínimo entendimento, o recurso à pragmática da linguagem. Um Karitiana não caça, "espera [tal] fruta"; não anuncia que matou anta, traz seu carrapato, pequenos pedaços de sua orelha ou tufinhos de seu pelo; as vítimas de guerra não eram 'inimigos', mas um nambuzinho pintado. As informações não vêm tão diretamente quanto se espera e, sobre alguns aspectos de suas vidas, leva tempo para se obter um pequeno aprendizado. Sinto-me honrada pela confiança em mim depositada pelos Karitiana a ponto de descortinarem seu universo, que, sei, lhes é tão caro. Se, algum dia, alguns deles se dispuserem a ler o presente trabalho, não espero que, assim como qualquer outro que não tenha familiaridade com a antropologia, entendam as discussões teóricas que eventualmente surgirão ao longo do texto. Minha intenção é tão somente que eles possam se reconhecer em suas histórias e conferir o que aqui, no papel e na linearidade da escrita, é submetido ao crivo analítico.

A forte proximidade estabelecida com os Karitiana tem lá seu alto preço a pagar na hora da escrita. A grande amizade, o enorme afeto, o profundo respeito e admiração, a preocupação com o bem-estar, o tanto que tenho deles e que alguns deles têm de mim tornam a escrita muito difícil diante do desconforto que experimento em falar de suas vidas. Esse desconforto acompanha grande parte das linhas deste trabalho, uma vez que entendo, tomando emprestada a frase de Don Kulick, que 'the problem is that, in anthropology, other people's secrets are valuable commodities' (1995:11) e, afinal, para mim, os Karitiana não são dados, são meus amigos e minha família. Por essa razão, tentarei, ao máximo, escrever sobre eles a meio termo, isto é, não tão próximo, na esperança de não lhes desrespeitar e, não tão distante, a ponto de eles não se reconhecerem.

Ao longo desses anos, muita coisa mudou. Seja por demandas do próprio grupo, seja por imposições de fora, tais alterações são vividas de forma dinâmica por eles. Quero dizer com isso que se há algo que pode bem caracterizar os Karitiana é o movimento. Nunca estacionários, são o paradigma da 'continuidade do devir, que é a

própria realidade', como alude Bergson (1999)<sup>2</sup>. Certamente, novas situações colaboram para o movimento, mas, mesmo que elas não existam, eles próprios as concebem, artífices criativos das mudanças, reservam nichos para que elas possam ser feitas. E até o que pode parecer se repetir jamais é igual e, incansavelmente, traz a mais, a diferença. Esse é um dos pontos que pretendo abordar ao longo deste trabalho. De modo a ilustrar alguns desses movimentos, faço a seguir uma resumida apresentação do grupo e de como ele era quando lá estive a primeira vez e como é hoje, quase vinte anos depois. Isso facilitará a compreensão do leitor nas possíveis referências feitas aos diferentes períodos.

Quando utilizar o plural 'os Karitiana', não estou querendo dizer que todos eles são de determinado modo ou fazem a mesma coisa, pois não é de uma soma de indivíduos que estou a falar, mas de um conjunto de percepções compartilhadas. Assim, por exemplo, se falo de música, não significa que todos gostem ou componham músicas, mas que, de um modo geral, mesmo os que não gostam ou não componham anuem com o fato de que muitas pessoas gostam ou compõem músicas e que, ainda que fora das rodas de música, conversam e opinam sobre a música alheia. Portanto, quando me refiro aos Karitiana no plural é para destacar o que lhes chama a atenção, o que faz parte de suas conversas e o que é, de algum modo, destacado para ocupar suas vidas. As frases e os dizeres karitiana aparecerão sempre em itálico e com duplas aspas; expressões minhas e de outros autores, citações, em fonte regular e aspas simples.

## 1.2 DESIGNAÇÕES

Karitiana ou Caritiana, como é também grafado nas primeiras referências, não é uma autodenominação, mas antes uma nomenclatura alógena, não tendo os Karitiana certeza quanto à origem do termo, embora verse certo consenso entre eles

---

<sup>2</sup> De antemão, digo ao leitor que meu conhecimento de Bergson e Deleuze é limitado às minhas presentes intenções analíticas. Em ambos, encontro as noções de movimento e a produção da diferença, a potência dos afetos e do desejo e a noção de dobra de Deleuze, que vêm ao encontro do que ora proponho. Nada além disso.

sobre o nome lhes ter sido imputado pelos colonizadores, especificamente os seringueiros. Não obstante desconheçam a definição do termo Karitiana, em uma interessante leitura dos membros mais velhos do grupo, há o entendimento de que o termo signifique “*boca negra*”, referindo-se ao fato de que eles, à época do contato, costumavam pintar a parte inferior do rosto, em torno da boca, seguindo até a altura das orelhas, com jenipapo (ver Figura 1). Contudo, “*boca negra*”, sabe-se, é uma designação um tanto genérica utilizada nos séculos XVIII e XIX por expedicionários e colonizadores para se referir a vários grupos Tupi da região que utilizavam esse mesmo tipo de pintura facial, não se constituindo, portanto, em um traço específico do grupo nem indicando manter qualquer relação com a palavra Karitiana. De qualquer modo, a explanação nativa é significativa, pois, além de evidenciar um mecanismo de trazer para si, de dar causa e de se apropriar da origem da denominação dada de fora, os que tinham a “*boca negra*” eram aqueles com os quais os Karitiana mais frequentemente guerreavam, em particular, os Uru-Eu-Wau-Wau. De acordo com Leonel (1995), apesar das diversas investidas dos colonizadores sobre local, o conhecimento a respeito da população indígena era ainda esparso e obscuro, sendo consensual entre os autores a confusão etnonímica – e toponímica –, bem como as várias alternâncias nominais, às quais estiveram submetidos tanto os grupos indígenas quanto os locais em que se encontravam (Cf. Ramirez, 2010; Leonel, 1995). O que se sabe é que, quando Rondon os encontrou, em 1909, o grupo já era denominado como tal, pois Rondon se serviu do nome do grupo para batizar uma das estações telegráficas por ele implantada (Cf. Rondon, 1946:120; Bigio, 1996). De qualquer modo, o grupo adotou o termo Karitiana e designa a si frente aos outros como “*povo indígena Karitiana*”; porém, no dia a dia e entre si, referem-se como *Yjxã*<sup>3</sup> (‘nós’, primeira pessoa do plural inclusivo, ‘gente’).

---

<sup>3</sup> As palavras em Karitiana terão suas sílabas tônicas grafadas com sublinhado somente na primeira vez em que surgirem no texto.

**Figura 1 – Pintura facial Karitiana**



Fonte: Revista Momento, 2011.

### 1.3 O CONTEXTO ETNOGRÁFICO

Situados na região do atual estado de Rondônia, os Karitiana estão inseridos em uma área de grande riqueza etnológica – ‘encruzilhada geográfica e cultural’ (Cf. Viveiros de Castro, 1992b) –, cuja tônica é a marcada diversidade. Do ponto de vista linguístico: das dez famílias linguísticas Tupi, seis se encontram exclusivamente em Rondônia (Cf. Rodrigues, 1964, 1986, 2003; Pucu, 2002), o que permite aos Karitiana, falantes do Tupi Arikém, compartilhar o espaço com uma pluralidade de grupos Tupi (Mondé, Tupari, Tupi-Guarani, Ramarama, Maué, Puroborá) e não Tupi (Aruak-Maipure, Jabuti, Pano, Txapacura, Nambikwara, Aikanã e Koazá). Quanto à diversidade sociocultural, a região admite um amplo espectro de combinações e complexos arranjos sociais e, como afirma Viveiros de Castro (1992b: XII), constitui-se em ‘elemento estratégico para a história do continente’, uma vez que parece conformar uma ‘ponte entre as formações sociais amazônicas e aquelas centro-brasileiras’, sobretudo com relação ao parentesco.

A maior parte dos grupos da região – que aqui é tomada compreendendo o estado de Rondônia, o sul do Amazonas e o noroeste do Mato Grosso, traduzindo-se hidrologicamente nos cursos alto e médio Madeira, na região do Tapajós-Madeira e no Guaporé –, incluindo os Karitiana e os grupos com os quais eles mantêm relações históricas, não estava nas localidades que se encontram hoje. Eles se deslocaram para os atuais locais em razão de pressões coloniais e/ou da guerra com outros grupos indígenas: os Karitiana, partindo de uma região mais a sudoeste da qual se

encontram hoje, e os outros grupos, vindos, muito provavelmente, do leste, região do Alto Tapajós, cursos do Rio Juruena e Cuiabá (Cf. Peggion, 1999, 2002 para os Tenharim e Juma respectivamente; Kracke, 2005 para os Parintintim; Mindlin, 1984, 1985 para os Paiter), ocuparam intensamente a presente região, criando nexos e correlações socioculturais significativas.

Tomando sua atual localização, os Karitiana se encontram avizinados a oeste pelos Kaxarari. Ao sul, na Bacia do Guaporé, por grupos (Arikapu, Wayoro, Makurap, Djeoromitxi, Kwazá, entre outros) que compõem o conhecido Complexo do Marico (Meireles, 1991), que, apesar de pertencerem a famílias linguísticas diversas, partilham traços culturais, como a produção da chicha de milho, a ausência de farinha de mandioca, os cestos de tucum e a aspiração do pó de angico. Ainda no Guaporé, há as conhecidas modalidades de antropofagia, guerreira e funerária, txapacura (Vilaça, 1992) e kwazá (Van der Voort, 1998) e o intrincado sistema makurap de grupos patrilineares com subdivisões, modelo sudanês de terminologia e casamento com a prima patrilateral (Meireles, 1991). Ao norte e ao sul, por grupos Kawahiva, conhecidos por seus sistemas de metades patrilineares, guerras, cabeçatraféu e antropofagia – Tenharim, Parintintim, Juma e Djahoi, Uru-Eu-Wau-Wau, Amondawa, Karipuna. A leste, por grupos Tupi-Mondé, Paiter, Ikolen, Cinta Larga, Zoró, também conhecidos pela belicosidade, pelo casamento avuncular e pela filiação paterna, traços também presentes nos Karitiana, além dos ritos de puberdade feminina com reclusão (Kwazá, Nambikwara, Paiter, Tupari)<sup>4</sup>.

A área conta, ainda, com ricas variações e combinações institucionais, apresentando metades patrilineares, com residência uxorilocal e inclusão de um terceiro grupo capaz de contrair matrimônio indiscriminadamente com qualquer uma das metades (Parintintim), e patrilocal (Tenharim); bilateralidade acompanhada de rapto de mulheres e crianças (Ikolen); grupos patrilineares exogâmicos, com regra de residência uxorilocal, casamento entre primos cruzados e regras de nomeação baseada em estoque de nomes (Kaxarari – Pano).

Como podemos constatar, há de tudo e mais um pouco na região em que os Karitiana estão inseridos e cercados por conglomerados, que mantêm entre si

---

<sup>4</sup> Para a configuração da distribuição dos grupos indígenas no território brasileiro atual, foi utilizado o mapa do Instituto Sócio Ambiental (Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/regiao/14>>.)



estreitas relações, não apenas no presente, mas também no passado. Combatentes no passado, atualmente, esses grupos mantêm relações de trato político em virtude das políticas indigenistas que afetam a todos e se articulam politicamente de modo a fazer frente à sociedade nacional e fazer valer seus direitos, pautando-se na Constituição de 1988 e na Convenção 169 da OIT. Participam conjuntamente de reuniões com as instituições federais, estaduais e municipais responsáveis pelo atendimento de suas demandas. Todavia, as alianças políticas não revogam por completo animosidades históricas, que, volta e meia, se expressam no mesmo campo que os reúne: a política.

#### 1.4 A RELAÇÃO COM A LÍNGUA

Os Karitiana compõem o único grupo indígena da atualidade a falar o Tupi Arikém, família do tronco Tupi. Há cerca de 70 ou 80 anos, todos os outros grupos falantes do Arikém (Ariquemés e Kabixiana) foram considerados extintos, com a exceção dos Karitiana (Rodrigues, 1986), o que permite fazer referência à sua língua apenas como Karitiana. O fato de serem falantes exclusivos da língua enseja nos Karitiana sentimentos que misturam, por um lado, orgulho e vaidade, em razão de sua distinção e unicidade e, por outro, de isolamento e solidão. Desde a minha primeira visita à aldeia, eles se manifestavam sobre essa característica de duas maneiras: uma com brio, afirmando: *“Só nós falamos essa língua”, “Ninguém mais fala a nossa ‘gíria’”, “Sabia que ninguém mais entende a gente? A nossa língua é muito difícil!”*; outra na qual os mesmos motivos que os levavam a se orgulhar de sua particularidade eram avaliados como uma desvantagem em relação à comunicação com outros além deles mesmos, exemplificada por frases como *“Os Karipuna entendem os Tenharim e os Uru-Eu-Wau-Wau, eles podem até conversar entre eles mesmos, se entender”, “A gente não entende o que eles falam e eles não entendem a gente”, “Acho que Cinta-Larga entende Zoró, mas não entendem a gente. Eu já estive nos Cinta-Larga, acho que dá pra aprender um pouco o que eles falam, mas eles não aprendem o que a gente fala”*.

Durante os primeiros quatro meses e meio que permaneci entre eles, quase diariamente eu era interrogada sobre se eu já teria visto ou ouvido falar da existência de outro grupo Karitiana. Embora eu fosse taxativa em negar a ciência de outro grupo Karitiana e afirmar sua singularidade, eles jamais ficavam satisfeitos com minhas respostas, aceitando-as não muito conformados e sempre incertos quanto à minha afirmativa. Olhavam com dúvida, meneavam a cabeça e, dias depois, tornavam a carga. E assim foi durante todo o período. Quando eu perguntava por que queriam tanto que houvesse outro grupo que falasse Karitiana, as repostas eram: *"Ia ser bom ter mais parente"*, *"A gente ia ser maior [expressando a vontade de o grupo aumentar]"*, *"Alguém também ia entender a gente"*. Apesar do dia a dia na aldeia ser inteiramente conversado em Karitiana, a população na faixa etária entre 17 e 50 anos já era, em 2000, bilíngue, com um domínio regular do português. Porém, os mais velhos e as crianças quase não entendiam o que era dito em outra língua senão na Karitiana. A exclusividade linguística faz com que eles a entendam como um patrimônio cujo direito lhes é, também, exclusivo. Quando cheguei à aldeia, disseram-me: *"Se você quiser aprender a nossa língua, você tem de pagar. Igual curso de inglês, se você quiser aprender inglês tem de fazer curso e pagar, não é mesmo? Assim também com nossa língua, porque só a gente pode ensinar"*.

Embora a língua não seja o único fator determinante na definição da identidade Karitiana e do pertencimento ao grupo, pois deve ser aliada a outros critérios (como ser filho de homem Karitiana), ela é, sim, um forte elemento na sua definição. Devo ressaltar que, se não estiverem combinados, nem falar a língua nem ser filho de pai Karitiana definem um *"Karitiana pita"* ('Karitiana de verdade', 'Karitiana mesmo'). A língua pode também ser utilizada como elemento balizador, se não do pertencimento, de um tipo de relação que situa os indivíduos falantes, mas não filhos de Karitiana, em uma esfera que não é nem da consanguinidade nem da afinidade, mas de uma alteridade, próxima, que articula o grupo com o exterior. Dois exemplos ilustram essa afirmação: o primeiro, um grupo de irmãos, filhos do casamento de uma Karitiana com um Cinta-Larga, criados na aldeia karitiana, falantes fluentes da língua, mas, de acordo com eles, *"Não são parentes porque não são filhos de Karitiana"*, *"A gente não chama de nada eles"*, significando que não empregam qualquer termo de parentesco para se endereçar ou se referir a eles.

Hoje, por morarem em uma das aldeias Cinta-Larga, são indivíduos por meio dos quais os Karitiana veem abertas as possibilidades de diálogo e trânsito com os Cinta-Larga. O segundo diz respeito a mim, pois, em determinado dia, em que eu já tinha adquirido certo manejo do idioma, conversava com os adultos sobre a demonstração dos sentimentos quando um grupo de crianças se aproximou. Estranhando o fato de um branco falar sua língua, uma delas perguntou ao avô: *“Por que que ela fala a nossa língua?”*, ao que o avô, jocosamente, respondeu: *“É que ela foi roubada pelos brancos quando era pequena e ficou branca, mas ela é Karitiana”*, a mulher dele, avó da criança, continuando a brincadeira, disse: *“Mentira do seu avô, ela é filha dele com uma branca”*, e tal brincadeira foi seguida por comentários dos que participavam da conversa que versava sobre a minha ‘karitianidade’: *“Você sabe mesmo a nossa língua, né? Então você é como a gente agora”*, *“Você fala como índio velho mesmo [referindo-se ao tipo de conversa que os mais velhos entabulam no vernáculo nativo]”*. A nós, os filhos de Cinta-Larga e eu, não haveria jamais um termo de parentesco que nos incluísse. Éramos outros, ‘terceiros incluídos’ (Viveiros de Castro, 1986:434), outros que tinham acesso a seu mundo e, reciprocamente, por meio dos quais eles garantiam o acesso a outros mundos. Éramos outros, mas outros com um grau de aliança conferida pelo entendimento que tínhamos de seu modo de vida e, sobretudo, pela compreensão de seu universo por meio da língua: *“Agora você já sabe já como é Karitiana”*.

Veremos, ao longo desse trabalho, que a palavra – além da forma como é proferida e dos contextos em que é proferida – não só delinea o campo da humanidade, diferindo os humanos de outros seres, mas também a possibilidade de aliança, de condição de negociação e de evitação da morte, sendo absolutamente potente, pois, quando proferida, age sobre o mundo. Tudo o que é dito acontece. O ato de fala transforma, cria, instaura e, por isso, é tão necessário desviar seu sentido original mediante referências oblíquas e movimentos no ato locutório, pois a elocução tem como interlocutor o mundo e os seres que nele existem.

## 1.5 O CORRER DOS ANOS

Na época de meu encontro com o grupo, há muito eles já estavam na área que, atualmente, lhes é consignada pela homologação. “*Quando a casa já estava pronta, chegou Luiz Lopes, veio de canoa e conhecia o pessoal do SPI*”, dizem os Karitiana, e “*Até aquele dia a gente não sabia que índio tinha dono*”. De acordo com eles, Luiz Lopes informara a um funcionário do SPI, Coronel Viveiros, sobre a presença dos Karitiana naquela área. Um tal de João Preto e Zé Rodrigues vão ao encontro dos Karitiana. “*João Preto queria matar os Karitiana, mas Zé Rodrigues não deixou*”, argumentando que já havia avisado aos “*donos de índio*” que eles estavam ali. Zé Rodrigues levou, então, alguns dos homens Karitiana a Porto Velho. Esse teria sido o primeiro encontro dos Karitiana com o SPI e, provavelmente, a primeira vez que viram a cidade. Contudo, veremos na história do grupo, no primeiro capítulo, que este está longe de ser o primeiro encontro com os brancos.

Até por volta da década de 1970, o acesso à aldeia Karitiana ocorria apenas por meio fluvial, o que lhes assegurava um relativo distanciamento da sociedade envolvente. Contudo, uma exploração de cassiterita se instalou próxima à aldeia. Na época, a FUNAI firmou um acordo com o empreiteiro Daniel Melgar para que ele abrisse a estrada que iria do Posto Indígena Karitiana à Mineiração Maria Conga de Nagô para extração de cassiterita (Diário do Congresso Nacional, 1972). Até então, apenas alguns poucos Karitiana haviam visitado e conhecido o meio urbano, e a maioria deles jamais tinha visto a cidade. A abertura dessa estrada propiciou, enormemente, tanto o acesso do grupo à cidade de Porto Velho quanto o de “*brancos*” à aldeia, intensificando o trânsito entre as duas localidades, o ingresso mais efetivo dos Karitiana a um contexto regido por outros ordenamentos e outras percepções, bem como com uma língua que pouco entendiam.

Em 1977, respondendo a uma solicitação da CPI destinada a apurar as denúncias relativas à invasão de reservas indígenas e a avaliar o sistema de medidas desenvolvidas no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos *habitat*, a Funai produziu um documento sobre a situação das terras indígenas no país e, nesse documento, apareceram duas áreas para grupos

Karitiana: uma, para 84 indígenas, no PI Karitiana, área delimitada sem demarcação, e outra no PI Jamari, para 20 indígenas, a ser delimitada<sup>5</sup> (MI, 1977:1159). Por ingerências da FUNAI, que tentava fabricar chefias que lhe fossem convenientes, irrompeu no PI Karitiana uma disputa entre lideranças, a “*tradicional*” e a insuflada pela FUNAI. Como consequência, um grupo, liderado por M23<sup>6</sup>, teria saído da área e sido removido para o PI Jamari pela FUNAI. Alguns anos depois, esse grupo volta para a terra do Rio das Garças.

Nos anos compreendidos entre 1971 e 1977, o casal de missionários do Summer Institute of Linguistics, David e Rachel Landin, instalou-se entre os Karitiana e os submeteu à evangelização<sup>7</sup>. Sob tal influência, alguns Karitiana têm os primeiros contatos com as igrejas evangélicas em Porto Velho e outros são iniciados na formação para pastores. David Landin, linguista, e Rachel Landin, antropóloga, produziram os primeiros trabalhos sobre o grupo. O de Rachel foi sua dissertação de mestrado (1989), na qual ela descreve os sistemas de parentesco e onomástico. Na ocasião da estadia dos Landin, o grupo, após uma drástica depressão populacional, advinda dos constantes confrontos e das doenças transmitidas pelos brancos, totalizava 75 indivíduos: “*Quando os missionários vieram, nós era bem pouco, pouquinho pessoa mesmo. Agora, a gente é muito mais. A gente tem que ter filho, é bom pra gente ter filho. Você não vê? Olha quantos nós somos Byjyty Ossop aky agora!*”. Foi também a partir desse período que os Karitiana iniciaram a demanda pela regularização de sua situação fundiária, de modo a incluir a área do Rio Candeias, reconhecida por eles como sua área “*tradicional*”, todavia, sem que tenha havido, até hoje, qualquer resultado.

Na década de 1990, os Karitiana figuraram nas notícias do país após terem sido vítimas de uma felonía: tiveram seu sangue roubado e comercializado no

---

<sup>5</sup> Esses vinte Karitiana que estavam na terra Caripuna são informados pelo grupo atual e também se encontram referidos em Leonel (1995:67).

<sup>6</sup> Optei por manter o anonimato das pessoas no presente trabalho. Portanto, as referências a elas serão feitas da seguinte forma: F quando feminino e M quando masculino, seguidos dos números que lhes correspondem na genealogia, que se encontra no Apêndice II. Nesse caso, é o homem 23 da genealogia.

<sup>7</sup> Tive acesso a fotos e áudios produzidos nessa época (fornecidos aos Karitiana por meu intermédio) pelo casal Landin, com quem, eventualmente, mantenho contato. Reestabeleci o contato de algumas pessoas do grupo com o casal e fizemos seções de Skype em que conversaram bastante. Os Karitiana que, na ocasião da estadia do casal, eram ainda adolescentes, mostraram suas famílias e ficaram extremamente felizes em poder rever o casal. O casal Landin, reciprocamente, também se alegrou em poder revê-los e conversar na língua karitiana.

exterior<sup>8</sup>. Sobre o que adveio dos anos 2000 para cá, abordarei mais detalhadamente adiante e não creio ser necessário secundar, mas apenas lembrar que os Karitiana têm enfrentado várias situações que os colocam em diálogo constante com a sociedade envolvente: problemas de retirada de madeira; invasão de suas terras e processos de regularização fundiária; construção de hidrelétricas na região; implantação de linhas de transmissão próximas a suas aldeias; cursos de formação para professores e lideranças ofertados pelas agências públicas, bem como ingresso no ensino médio e superior; envolvidos na esfera político-eleitoral nacional e em trabalhos remunerados; e outras mais.

Quando tive o primeiro contato com os Karitiana, em setembro de 2000, encontrei um grupo concentrado em apenas uma aldeia, chamada "*Aldeia Karitiana*", com poucas casas e um contingente populacional que versava em torno de 260 a 280 pessoas<sup>9</sup>. O grupo assinalava algumas clivagens – ao longo do texto, veremos melhor em seus conteúdos e propósitos – e entre elas uma divisão que estabelecia a não unidade do grupo, não seriam ali todos Karitiana, mas antes dois grupos: Karitiana e Capivari. Contudo, por razões que ficarão claras ao longo deste trabalho, refiro-me ao grupo como um todo por Karitiana e empregarei a denominação Capivari quando for necessário fazer distinções ou remeter a outras já feitas anteriormente.

A aldeia era (é) dividida pelo Igarapé Sapoti e uma ponte de madeira liga as duas margens. Desde a minha primeira visita, já havia na aldeia construções nos dois lados do rio, muito embora a margem direita, à época chamada de "*Central*" e ocupada basicamente por Karitiana, fosse mais densamente ocupada do que a esquerda, habitada majoritariamente pelos Capivari.

---

<sup>8</sup> Embora não tenha sido essa a primeira ou única vez que o grupo teve amostras de seu sangue coletado para fins outros que não a avaliação de sua condição sanitária, o evento de 1996 foi o que teve maior repercussão entre seus membros, visto que, de acordo com os Karitiana, envolvia ludíbrio, pois o sangue foi coletado mediante farsa da situação e da intenção da coleta. Não vou me deter nesse tópico, uma vez que tal evento foi objeto da dissertação de mestrado de Velden (2004), que, certamente, traz contribuições mais valorosas ao tema.

<sup>9</sup> Algumas pessoas moravam fora da aldeia, mais precisamente um homem que havia se casado com mulheres brancas e algumas mulheres que, para casar com homens não Karitiana, tiveram de deixar a aldeia e moravam alhures. Assim, o número de indivíduos da genealogia – incluídos esses que moravam fora – e o censo de habitantes da aldeia não coincidem. Na aldeia habitavam, à época, 260 pessoas.

Na entrada da aldeia, há três mangueiras sob as quais os Karitiana dispuseram alguns troncos de árvore, deitados, a servir de bancos. Ali ocorriam os encontros formais com os representantes dos órgãos públicos, as assembleias da comunidade e, no dia a dia, era o local privilegiado para que as pessoas se encontrassem e entabulassem conversas informais. A aldeia era sempre muito bem cuidada, organizada e, principalmente, limpa. O asseio e o zelo com o espaço em que vivem são desejados e intensamente comentados com brio, manifestando aprovação pela correção de suas atitudes: *“Assim é que tem que ser, tudo limpo”*. As explicações para a higiene com o local vão desde a possível infestação por insetos até o risco de atrair doenças. Assim, como com a aldeia, seus corpos devem ser aseados. Os banhos diários eram todos no rio que corta a aldeia, tendo cada família seu *“poço”*, isto é, o lugar em que cada uma tomava banho, lavava louça e roupas. Os Karitiana tomam, no mínimo, três banhos ao dia: um ao acordar, outro antes da refeição do meio do dia e outro antes da última refeição. Mas, ainda há outros, como o dos homens ao voltar do roçado, o das mulheres ao irem lavar a roupa e a louça. A água corrente tem lugar de destaque em sua percepção do mundo, pois o correr da água, seu movimento, possui propriedades benéficas, tanto corporais quanto morais, os mantêm *“limpos”*, por limpar todos os *“erros e pecados”* que possam ter cometido. Por contraste, a água estagnada, muito baixa no auge do estio, enseja desagrado, uma vez que, além das doenças que traz, não parece levar, eficientemente, as que já se supõem existir. Certa vez, ao irmos para o mato para passar remédio em dois de seus filhos, após andarmos mais de três horas no mato, M63 me mostrou uma cachoeira e me explicou: *“Aquele sim é bom. Leva tudo embora mesmo”*.

A limpeza, marcador diacrítico da identidade do grupo, é utilizada na comparação, geralmente desprezível, com outros grupos: *“Nossa aldeia não tem tantos mosquitos como as aldeias dos outros índios. Hum! Vai lá nos [nomeiam um determinado grupo indígena]! Lá é horrível! Porque a gente limpa, por isso que aqui não tem mosquito”*. Seu alvo favorito são os [um grupo indígena do qual são tradicionalmente desafetos]: *“Aqueles são índio porco mesmo! Muito sujos! Nunca tomam banho”, “Eles vivem cobertos de cinza!”*, *“Ah, eles tem muito piolho”*. Chega a ser mesmo divertido ouvi-los falar sobre outros grupos indígenas. Certa vez, os

Karitiana foram a um encontro de xamãs promovido por uma missão religiosa em uma das aldeias de um terceiro grupo indígena. Voltaram aterrorizados! *“Ah não! Nunca mais eu volto lá! Pessoal dorme no chão, na areia mesmo!”*, *“Sabe piolho de pé? [ombaky bwena gep sypi = ‘ovo do piolho do cachorro’; ‘bicho de pé’], eles não tiram!!! Fica aquilo tudo inflamado! Saindo água até! Cheio de piolho de pé!”*, *“Num dava pra tomar aquela chicha não. A gente fingiu que tomou. Quando eles não estavam vendo, a gente jogou [fora]. Eles iam pro roçado, passavam o dia todo sujo, chegavam tudo suado, amassavam a banana e faziam a chicha daquele jeito mesmo, com aquele braço sujo mesmo, enfiando assim na panela de chicha, não dava pra tomar de jeito nenhum”*. No idioma social Karitiana, a limpeza é um termo relevante para a diferenciação. Prazerosamente, a visão da chegada na aldeia (e ainda assim é) era tomada pela quantidade de crianças, outro motivo de orgulho para os Karitiana: *“A gente tá crescendo muito! Karitiana quase acabou, agora tá nascendo de novo”*. Ter muitos filhos, como veremos, é evidência do vigor corporal e sexual e da harmonia afetiva e também a certeza de que o grupo e seus membros não desapareceriam: *“Aquele ali é ogot [eu renovado, novo] do fulano, agora ele nunca vai acabar”*, *“O nome dele vai ficar, pra sempre”*, *“Nunca mais Karitiana vai acabar, só vai crescer”*.

O cotidiano Karitiana era (e é) conduzido de modo privado, muito mais dentro das casas do que nas áreas comuns. Durante o dia, quase não se vê grupos de pessoas nos locais públicos da aldeia, e as tarefas rotineiras são conduzidas por pequenos grupos – no mais das vezes, duas a três pessoas, no máximo – de irmãos ou irmãs. Muitas vezes, cruza-se a aldeia e ela está vazia, estando os Karitiana em suas casas ou discretamente visitando algum parente. Havia (e ainda há), como veremos, restrições de *“entrar na casa das pessoas, de qualquer jeito”* e, se já há outros presentes na casa de alguém, não se entra preferindo evitar a concentração de muitas pessoas em uma casa. Assuntos como aborto, gravidez, doenças, passar remédios em adultos ou crianças, rituais, como o executado quando uma gestante perde o bebê ou os de desmame, por exemplo, são levados a cabo não apenas fora das vistas de outros, mas também secretamente. Não se comunica tais eventos, eles ‘chegam’ aos ouvidos dos outros (alguém sempre descobre as coisas!). Os momentos públicos da vida karitiana, quando um número maior de pessoas estaria presente,



eram o futebol ao fim da tarde, as poucas ocasiões em que o televisor era ligado, as assembleias sob as mangueiras, as festas tradicionais e as comemorações ocasionais.

A falta de uma movimentação intensa na aldeia pode criar a impressão, certamente falsa, de uma vida monótona, onde nada acontece. Entretanto, a aparência estática da vida 'pública', ou, para entristecer Durkheim, a 'placidez – ou inefervescência – coletiva', contrasta fortemente com a riqueza e a vivacidade da vida karitiana, na qual, a todo instante, algo está acontecendo e com a cortante velocidade dos assuntos: a fofoca é uma das mais intensas características e preocupações cotidianas da vida do grupo. Por meio dela enreda-se a vida na aldeia e formam-se conexões, controlando a presença e limitando os movimentos, paradoxalmente. Nesse cenário, por receio de sua potência, por medo "*de ouvir seu nome falado na aldeia*", as pessoas restringem seus passeios. Homens ou mulheres jovens, casados ou não, são explícitos sobre evitar "*entrar na casa dos outros*" ou "*andar pela aldeia*", e é frase comum em uma conversação: "*Eu não ando muito não. Não ando mesmo! Eu só vou à casa de fulano, beltrano e sicrano*". As restrições de movimento podem até recair mais sobre mulheres recém-casadas e meninas já prometidas, mas não há ninguém a salvo de ter seu "*nome falado pela aldeia*" e, quando ocorre, é sempre experimentado de forma muito sofrida pelas vítimas. A palavra trocada sobre a vida dos outros, o leva e traz de informações e o entra e sai da palavra de uma casa à outra opera um movimento entre o público e o privado, conectando as pessoas de um modo no qual o coletivo, o público, é urdido nos bastidores da intimidade e a intimidade é compartilhada publicamente.

Cada família possuía (ainda possui) seu próprio roçado, onde entre os produtos mais cultivados estão a banana, o milho, diversos tipos de tubérculos, como mandioca, cará e inhame, arroz, café, abóbora e amendoim. As tarefas diárias são nitidamente divididas por gênero e idades. Resumidamente, as mulheres tomam conta das crianças, cozinham, limpam a casa e a caça, lavam roupas, fazem a 'chicha' e a maior parte do artesanato vendido em Porto Velho. Elas também ajudam seus maridos na limpeza dos roçados e são as responsáveis por trazer deles os produtos que serão consumidos nos próximos dias. Os homens constroem as casas e executam seus devidos reparos, abrem o roçado, isto é, fazem a limpeza do terreno

– derrubada, corte, queimada – em que as sementes serão plantadas e caçam. A pesca e a manutenção dos roçados, isto é, plantio, conservação e coleta dos produtos é uma atividade do casal. Tendo em vista que é necessário um trabalho cotidiano sem o qual não haverá produção, os comentários karitiana sobre o roçado são: “*É pesado!* [na acepção de ‘um árduo trabalho’]”, “*Não é qualquer um que aguenta não!*”. As meninas auxiliam as mães pegando água, cuidando dos irmãos menores, lavando roupas e louças; os meninos acompanham os pais ao roçado e, quando já estão maiores, por volta de seus 10, 12 anos, podem começar a acompanhar algumas caçadas.

Sem luz elétrica, a aldeia contava, esporadicamente, com um gerador de luz, que, no mais das vezes, não tinha combustível para funcionar, o que só ocorria quando a organização missionária religiosa, encarregada de lhes transmitir o conteúdo de 5ª a 8ª séries, ia à aldeia para suas etapas modulares, ou quando a antiga FUNASA ia à aldeia para os procedimentos rotineiros e ler lâminas de malária. Havia um rádio amador, único meio de comunicação com o exterior, que operava eventualmente.

Uma escola pequena que oferecia o ensino da alfabetização à 4ª série, mantida pela Secretaria Municipal de Educação<sup>10</sup>, contava, em seu quadro, com poucos professores indígenas, havendo um forte investimento no ensino bilíngue<sup>11</sup>, que, como já foi dito, tem sido muito aprimorado em decorrência do sério trabalho linguístico desenvolvido por Luciana Storto junto ao grupo. À época, não havia separação entre crianças, jovens e adultos, e pessoas de diferentes faixas etárias frequentavam a mesma série. “*Aprender a escrever na língua*” havia assumido um grau de importância entre eles, visto que seria uma das formas de “*preservar a cultura*”.

Havia a casa do Chefe de Posto da FUNAI, ocupada por um funcionário não indígena da instituição, o chefe de posto, que já trabalhava com eles há quase 20

---

<sup>10</sup> Mesmo após a Educação Escolar Indígena ter sido transferida para a competência dos governos estaduais pelo Conselho Nacional de Educação, em virtude da possibilidade dada pela Resolução nº 03/1999, de que os municípios poderiam trabalhar em colaboração com o estado, os Karitiana optaram, por algum tempo, que a escola se mantivesse gerida pela Secretaria Municipal de Educação. Depois, a escola passou à competência do estado.

<sup>11</sup> Para a capacitação de professores indígenas na gramática e escrita em Karitiana, havia (e há) uma pequena casa especificamente destinada a esse propósito, implantada pela linguista com auxílio de uma organização missionária. Essa pequena casa era chamada pelos Karitiana de “*casa bilíngue*”.

anos. Muito embora a FUNAI lá estivesse instalada, o chefe de posto não tinha o poder de decidir quem faria o que nem quais trabalhos deveriam ser feitos, o grupo mesmo escolhia. Como não poderia deixar de ser, existiam conflitos em quantidade entre o grupo e a FUNAI, mas mais com a administração de Porto Velho do que com o chefe de posto propriamente dito.

A relação entre o grupo e a instituição era (e ainda é) marcada pelas demandas Karitiana de um lado e, de outro, pelo não atendimento por parte da instituição. Assim como muitos outros grupos indígenas no país, os Karitiana dependiam da boa vontade da FUNAI, que, na maioria das vezes, não aparecia quando eles precisavam, mas sempre que tomavam a iniciativa de buscar outros diálogos, a FUNAI surgia para impedi-los, sob a alegação de 'proteção'.

A aldeia contava com uma pequena farmácia, abastecida de fármacos pela FUNASA, que tinha à sua frente um único Agente Indígena de Saúde e um leitor de lâminas de malária. Não havia um indígena técnico em enfermagem na aldeia. A farmácia funcionava bem, até porque, havia sido estabelecida uma parceria entre a FUNASA e a CUNPIR<sup>12</sup>, em que os últimos disponibilizaram determinado aporte financeiro para garantir que as aldeias tivessem um suprimento básico de medicamentos. Além disso, as diárias visitas residenciais do Agente Indígena de Saúde e a orientação para que buscassem medicamentos ao fim do dia tinham um bom efeito sobre afecções de menor importância. Havia campanhas de vermifugação e, no dia marcado, todas as crianças eram conduzidas à farmácia para tratamento. Com relação à FUNASA (atualmente SESAI), apesar de sempre longíssimo do satisfatório, os Karitiana recebiam um atendimento razoável por parte da instituição.

Em 2000, havia duas igrejas evangélicas na aldeia, mas só uma tinha pastor, um Karitiana, treinado pela missão evangélica. Não obstante, os dirigentes evangélicos da denominação à qual a igreja local se filiava, marcavam sua presença assiduamente na aldeia. A outra igreja havia sido construída por um homem, e ele mesmo promovia o culto para sua esposa e um de seus filhos. Em 2012, já eram três igrejas, mas somente aquela primeira continuava tendo pastor, mas todas

---

<sup>12</sup> Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia. Criada em 1994, essa associação reúne indígenas de Rondônia, do Sul do Amazonas e do Noroeste do Mato Grosso, congregando 42 grupos indígenas. Na época, a CUNPIR tinha um Karitiana como coordenador geral; um Zoró como vice-coordenador; um Parintintin como secretário e uma Oro Nao como tesoureira.

compartilhavam, inclusive a do pastor, do mesmo *status* de ser a “*igreja do fulano*”. Da mesma forma que os roçados e as casas, as igrejas pertencem aos homens chefes de família e são referidas levando o nome de seus donos. Os missionários católicos também têm seu posto na aldeia, desfrutando de uma casinha própria. Os evangélicos e católicos travavam uma disputa constante pela audiência do grupo e investiram fortemente em uma das divisões do grupo. De forma a pressionar os Karitiana, não foram poucas vezes que os evangélicos negaram carro ou carona àqueles que não os seguiam, do mesmo modo que os missionários católicos o fizeram com os que seguiam os evangélicos.

A aldeia possuía uma única televisão que era ligada nas noites em que funcionava o gerador, e um grande número de pessoas, com exceção dos mais velhos, reunia-se em volta para assistir, auxiliados por uma antena parabólica (chamada pelos Karitiana, naquela época, de “*antena diabólica*”), ao Programa do Ratinho e aos filmes que passavam após a apresentação do programa. Filmes que, geralmente, eram de ação, com perseguições, tiroteios e lutas. Esses eram momentos preciosos em que os costumes da sociedade nacional eram debatidos e confrontados com os seus próprios. O momento de aparecimento do ator principal, que eles já tinham visto em outros filmes (na maioria das vezes era Steven Seagal – a personificação do herói para eles), era muito ansiado e acompanhado da observação geral, normalmente em tom baixo em conversas paralelas, “*Principal!*”. Ele “*sabe brigar, é igual Xavante*”, ele “*é levianinho* [tinha leveza] *e escapava com ligeireza dos inimigos*”. Nas cenas de luta, cada esquiva ou golpe do “*principal*” em seus inimigos era acompanhado de sorrisos karitiana satisfeitos com o triunfo.

Outro filme apreciadíssimo, visto e acompanhado em todas as suas partes (são três), seguidas vezes, era ‘Anaconda’. Aquele ser que os Karitiana tanto temiam (e temem) e que ocupa lugar privilegiado em seu ideário, a cobra, aparecia ali em dimensões inimaginadas previamente. Os movimentos ardis e as intenções da cobra eram seguidos com esmerada atenção e suspense. O fato de o filme trazer alguns indígenas que, já de tempos imemoriais, sabiam da existência da tal cobra, conferia uma veracidade quase incontestável aos olhos dos Karitiana. Era fato! Aquela cobra, daquele tamanho, existia sim e poucos duvidavam dessa verdade. Os que duvidavam faziam de uma maneira bem Karitiana de duvidar: duvidando de sua própria dúvida.

Porque, além do mais, ela era vingativa! Em silêncio, ela “*pagava*” os malefícios feitos contra ela e a raiva nela sentida. Uma vez a raiva experimentada, como veremos ao longo do trabalho, é mandatório agir, “*pagar*”. A vingança é um componente essencial das relações entre os seres que partilham a existência com os Karitiana. O herói e a cobra apresentavam atributos em comum, capitais, os quais também são inerentes aos Karitiana: todos, ‘os três’ (a cobra, o herói e os Karitiana) eram solitários, rodeados por aquilo que só há a existir no mundo: inimigos e perigo, silenciosamente tramavam as vinganças e, como estrategistas, eram precisos em seus movimentos e ataques fatais dos quais a vítima não se recuperaria.

Se os filmes traziam algo da identidade e se inscreviam em um mundo possível, o programa do Ratinho, por sua vez, tudo o que trazia era, com certeza, “*mentira*” e colocava questões fundamentais sobre a diferença, fosse pelos personagens, fosse pelos temas que apresentava. Havia um personagem masculino, auxiliar do apresentador, um ator negro, acima do peso, que usava uma peruca loira e um biquíni verde: “*Por que ele é assim?*”, “*Assim que branco faz?*”, “*Como assim, um homem que é mulher?*”. Disputas de paternidade eram seguidas de “*Como que um homem não quer seu filho?*”, “*Será ele não sente o filho dele?*”, “*Ah, isso tá errado! Não é assim não!*”. As polêmicas entre os participantes do programa também eram comentadas: “*Branco grita muito! Por que não fala direito? Assim o outro nem entende o que ele tá falando!*”. O caso do marido que reclamava da mulher que tinha ido viver com outra mulher era observado “*Hã?! Como assim? Como mulher faz com mulher? Será com dedo?*”, “*Será que só lambe?*”, “*Mas, rapaz! Claro que não vai gostar!*”. Havia, porém, uma certeza, expressa também em tom de dúvida: “*É assim que branco faz!?*”. Com todas aquelas pessoas assistindo a uma única televisão, não havia qualquer tipo de demanda ou disputa em torno do volume do aparelho. Quando alguém sentia vontade de alterar o volume, levantava, aumentava e voltava a sentar. Um tempo depois, outro ia lá, abaixava e voltava a sentar, sem que jamais eu tivesse presenciado qualquer discussão entre os espectadores. O término da audiência era abrupto: desligado o gerador, sem anúncio prévio, a programação era interrompida, sem reclamações, e todos se dirigiam para casa, às vezes questionando-se sobre os conteúdos assistidos.

Havia (ainda há) um campo de futebol – à direita da estrada já na chegada à aldeia –, onde todas as tardes, após a realização das atividades diárias, os homens jogavam futebol e as mulheres, já de banho tomado, assistiam ao jogo ou ficavam mais afastadas conversando, em pequenos grupos, com as crianças brincando à sua volta. Enquanto catavam piolhos umas das outras, as mulheres trocavam as 'novidades' do dia, checavam as novas versões dos fatos e confrontavam as diferentes interpretações. Falavam de seus maridos ou de qualquer outra pessoa da aldeia, antigos amores (de outras pessoas), eventos passados, disputas antigas, novas implementações para a aldeia, filhos, afazeres domésticos, sexualidade alheia, entre outros. Esse era o momento em que as mulheres expressavam e trocavam entre si suas opiniões a respeito da vida na aldeia – pouco das próprias vidas e muito da dos outros.

Quando o sol começava a dar sinais de despedida, os homens iam tomar banho e as mulheres seguiam para casa com os filhos pequenos para que, depois, fizessem juntos a última refeição do dia. Após a refeição da noite, o casal poderia visitar parentes próximos, sogros ou cunhados, ficando até tarde da noite desfrutando de boas conversas e contando histórias. Alguns dos homens solteiros e uns poucos casados formavam um círculo para compor músicas – quase sempre sobre a mulher amada e os casos interrompidos ou não efetivados –, tocar seus instrumentos (o mais popular era o violão) e cantar à vontade suas "*músicas de apaixonado*". E davam boas gargalhadas. Era um momento de muita apreciação e prazer. Alguns homens iam caçar, casais iam pescar e jovens namorados encontravam-se secretamente.

Em 2000, com exceção dos que haviam saído da aldeia de vez, apenas uma moça, por volta de seus 22 anos, morava em Porto Velho. Importa ressaltar que ela, com o consentimento do grupo, dado em assembleia e com o comprometimento de auxiliar a comunidade, fazia um curso na área da saúde na cidade. Excetuando-se ela, um homem que havia casado com brancas e cinco outras mulheres que haviam saído e eram casadas com brancos ou indígenas de outros grupos, ninguém estudava ou morava na cidade. Quando os Karitiana iam a Porto Velho, os homens, mesmo os casados, tinham total liberdade de ir e vir para onde quisessem e a hora que bem entendessem. Às vezes, chegavam a passar dias sumidos. As mulheres, ao

contrário, não tinham a permissão para sair sozinhas; as únicas oportunidades de estarem sem a supervisão masculina eram os momentos em que iam vender artesanato ou acompanhar os filhos a CASAI<sup>13</sup>. Pouquíssimas vezes saíam a passeio pela cidade ou para comprar coisas para si, ficando restritas às dependências da FUNAI por imposição dos maridos, pais ou irmãos.

O acesso à cidade não era tão fácil, o que, de modo algum, impedia o trânsito karitiana até lá. A estrada de terra que conduz à aldeia era bem fechada e, no inverno, tanto as cheias dos igarapés que cortam a área quanto as incontáveis 'caídas' (grandes árvores que caem com os temporais bloqueando a passagem) impediam a passagem de automóveis de pequeno porte, só sendo possível o trânsito de veículos traçados e equipados com motosserra. A comunidade dependia, então, dos veículos da FUNAI, da FUNASA ou da CUNPIR. O deslocamento foi facilitado, algum tempo depois, quando a comunidade veio a contar com o uso de um único caminhão recebido do PLANAFLORO<sup>14</sup>.

Em 2001, a FUNASA construiu poços artesianos na aldeia com o intuito de fornecer água potável para os Karitiana. Instalaram, em cada residência, uma torneira com ponto de saída de água, mais para ingestão do que para qualquer outra finalidade. As atividades como lavar louça e roupas e os banhos diários eram ainda feitas no rio.

Em 2002, em virtude de o chefe de posto, que já trabalhava com eles há anos, ter se oposto a determinados projetos que os Karitiana tinham em mente, o grupo pediu que ele saísse da área e que a FUNAI enviasse outro servidor. A aldeia ficou algum tempo sem chefe de posto e, entre 2002 e 2003, um novo funcionário assumiu o posto. Uma de suas atividades foi a ampliação e a limpeza da estrada de acesso à aldeia, o que viria a facilitar para os Karitiana a entrada e saída da aldeia, além de propiciar o trânsito de veículos automotores de menor porte.

Em 2003, após alguns anos de disputas internas à comunidade, um dos líderes Karitiana decidiu retomar parte de seu território original, às margens do Rio Candeias, fora da área oficialmente demarcada, e abriu uma nova aldeia. Com ele

---

<sup>13</sup> Casa de Saúde Indígena, onde os indígenas ficam hospedados quando em tratamento de saúde. As CASAIs foram criadas em atenção ao direito indígena à saúde diferenciada.

<sup>14</sup> O Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia (PLANAFLORO) estabeleceu um projeto de plantação de consórcio de espécies nativas com os Karitiana, e uma das contrapartidas foi a doação do caminhão para que a comunidade tivesse meios de escoamento de sua produção.

seguiram suas duas esposas, filhas e filhos solteiros, duas filhas casadas e os genros, um irmão casado e sua família e uma irmã viúva, mãe de uma de suas esposas. O líder, evocando aspectos tradicionais do grupo, nomeou sua aldeia a partir da expressão com a qual se definem etnicamente, remetendo à história de sua criação na segunda humanidade, *Byjyty Ossop Akɣ* ('nascidos do cabelo de *Byjyty*') ou "*Aldeia do Candeias*". Tal fato reposicionou vários outros elementos, e a aldeia, antes única "*Aldeia Karitiana*", adquiriu também um nome indígena, passando a ser chamada *Kyowã* ('barulho de criança', 'som de riso de criança'), ou "*Aldeia Central*", nome dado antes como referência apenas à margem direita da aldeia, agora, assumia o plano total dela.

Em 2005, os Karitiana já eram por volta de 300 a 320 pessoas, e foi quando o primeiro casal entrou na universidade em Porto Velho. Ambos, mais uma vez, assumindo o compromisso de ajuda ao grupo: o rapaz ingressou no curso de engenharia florestal e sua agora esposa, a moça que antes fazia o curso técnico, frequentaria um curso superior de enfermagem. Depois deles, outros jovens também se aventuraram e, atualmente, já há alguns outros frequentando o Ensino Superior.

Em 2006, um dos líderes Capivari decidiu retornar à localidade original desse grupo e, acompanhando o movimento do líder Karitiana, fundou a aldeia *Nhoiñbit O'minimo* ('pequena semente de pupunha' ou *Se'mo* – 'água escura', 'água preta', Igarapé Preto, que mais tarde também seria nomeada de Aldeia Joari), também fora da área demarcada. Contudo, se a iniciativa de estabelecer uma nova aldeia se repetia, as razões que os motivavam divergiam: o líder Karitiana argumentava a recuperação do território tradicional e questões políticas internas; o Capivari era movido por questões de ordens econômicas e políticas externas ao grupo. A forma como o último conduziu a questão da abertura da nova aldeia encontrou, à época, alguma resistência do resto do grupo.

Depois de 2006, houve um movimento do grupo no sentido da escolarização, fazendo com que mais jovens procurassem o Ensino Médio na cidade – o que antes só era fornecido em sistema modular pela organização missionária – e para lá se mudassem. Lá, ficavam instalados na casa de apoio da FUNAI. Contudo, a maioria desses jovens que mudavam para a cidade era filho de alguns Karitiana, que, por serem funcionários da FUNAI na aldeia, tinham acesso a recursos monetários que os



permitia arcar com as despesas dos filhos em Porto Velho. Alguns anos depois, não sei precisar, mas seguramente antes de 2012, o Ensino Médio foi implantado na aldeia. Ainda assim diversos jovens acorrem à cidade para lá estudar. Algumas moças também tiveram permissão para morar na cidade e adquiriram uma autonomia e liberdade antes desconhecida. Esse período coincide com dois outros fatores: a instalação de um orelhão na aldeia, o que permitia aos que lá ficavam se comunicar com frequência com os que estavam na cidade, e a maior oportunidade de acesso aos sistemas de crédito e financiamento na cidade. Os Karitiana passaram a adquirir motos e veículos individuais, a fim de garantir a autonomia de ir e vir para a cidade.

Os anos de 2007 e 2008 foram marcados por conversas e negociações com o empreendimento que implantaria a Hidrelétrica Santo Antônio no Rio Madeira, que se instalava em Porto Velho e que deveria promover ações de 'mitigação do impacto' junto aos Karitiana e outros grupos indígenas da região. Suas terras não seriam 'atingidas', mas, de qualquer modo, sua vulnerabilidade era indiscutível dada a quantidade de trabalhadores que seriam atraídos para Porto Velho para o canteiro de obras, o que poderia ocasionar pressões sobre suas terras, impacto no sistema de saúde, entre outros. Os Karitiana substituíram o antigo local de reuniões (os bancos sob a mangueira) pela construção de um novo espaço, com muros baixos de alvenaria, cobertura de palha e bancos dispostos à maneira de igreja. A partir de 2008, houve também um realinhamento das relações institucionais com a FUNAI. Se antes as relações do grupo com a instituição eram mais restritas à FUNAI local, a partir da instalação da Hidrelétrica, foram minoradas em favor do relacionamento mais intenso com FUNAI/BSB.

Em março de 2009, chegou a eletricidade à Aldeia Central. Os Karitiana passaram, então, a adquirir televisores e DVDs para cada casa. Os televisores não tinham condições de recepção dos sinais das emissoras, funcionando apenas como meios para assistir os DVDs, milhares deles comprados nos vendedores ambulantes de Porto Velho. Grandes coleções de desenhos animados, filmes de ação (Jackie Chan e Bruce Lee eram agora os heróis), shows de suas bandas prediletas e programas infantis chegavam às casas karitiana. Refrigeradores, *freezers* e máquinas de lavar roupa eram itens imprescindíveis e sonho de consumo de todos. Logo em

seguida, uma parceria entre o SIPAM<sup>15</sup>, o Tribunal de Justiça de Rondônia e o SENAI garantiu a instalação de uma VSAT<sup>16</sup> e, juntamente aos computadores e cursos de informática fornecidos pelo Tribunal de Justiça, os Karitiana tinham agora acesso à Internet. Outro motivo de orgulho, pois sua aldeia era a primeira do estado a ter acesso à rede mundial de computadores<sup>17</sup>. Tais adventos viriam a modificar aspectos da vida cotidiana Karitiana, muito embora a maior parte dessas alterações fosse avaliada, de modo geral, de maneira positiva pelo grupo. E, para o silêncio total dos “brancos” que alegavam, ferrenhamente, que os ‘índios’ só iam à cidade por causa da eletricidade, os Karitiana mantiveram constantes seus movimentos em direção a ela.

Também em 2009, após a morte de um dos líderes Karitiana, seu filho mais velho decidiu, no local em que antes era o roçado de seu pai, fundar sua própria aldeia, a “*Bom Samaritano*”, dentro da área demarcada e a alguns quilômetros de distância da Aldeia Central. Essa aldeia pode ser, por vezes, referida pelo nome do líder falecido.

Em 2014, um dos irmãos do homem que abriu a Aldeia Bom Samaritano fundou sua própria aldeia no Rio Caracol, também dentro da área demarcada, porém mais distante da “*Aldeia Kyowã*”. Os movimentos de abertura de novas aldeias refletem tanto as questões de ordem política e as disputas implicadas quanto o reestabelecimento de um padrão original de disposição do grupo, que era, originalmente, assim como outros grupos Tupi da região, subdividido em vários grupos dispersos.

Em 2010 e 2012, o grupo foi contemplado com algumas benfeitorias promovidas pela Hidrelétrica, como: ampliação da escola e da farmácia, esta agora alçada a Posto de Saúde; aumento dos aposentos dos professores não indígenas; instalações sanitárias; conserto das pontes sobre os igarapés que cortam a área; organização e regularização da Associação do Povo Indígena Karitiana (APK); veículos traçados para as quatro aldeias existentes até então. Além disso, inúmeras reuniões entre a Hidrelétrica, o grupo, a FUNAI e agora a SESAI ocorreram visando

---

<sup>15</sup> Sistema de Proteção da Amazônia.

<sup>16</sup> Very Small Aperture Terminal. Uma antena parabólica equipada com sistema de banda larga.

<sup>17</sup> Entretanto, a alegria não duraria muito, pois, um tempo depois, a antena parou de funcionar e, sem ter como arcar com a manutenção, voltaram a não ter mais acesso à rede.

ao ajuste e à implantação do Plano Básico Ambiental da Hidrelétrica. No entanto, após passados dez anos, os Karitiana ainda não viram ser implantado o famoso PBA, que aguardam com ansiedade.

## 1.6 OUTRAS BRANCURAS

O “*branco*”<sup>18</sup> é *opok pe’ejema* (*opok* = ‘outro’; *pe’ejema* = ‘desenhar’, ‘escrever’, ‘usar a caneta’)<sup>19</sup>, ‘o outro que escreve’. *Opok pe’ejema* é usualmente representado como “*inteligente*”, “*esperto*”, “*que sabe as coisas*”. Essas características são, aos olhos karitiana, ao mesmo tempo, positivas e negativas, pois justamente elas fazem de *opok pe’ejema* também insidioso. Em razão do tempo de contato e da proximidade geográfica de Porto Velho, as relações com os brancos são regulares e de todas as ordens: tanto os Karitiana vão aos brancos, visto que na cidade frequentam bailes, lojas, escolas, bares e igrejas, trabalham e habitam, sendo sua interação na e com a vida dos brancos intensa, quanto os brancos vão aos Karitiana, pois o pessoal da saúde, da FUNAI ou do sistema educacional estão, volta e meia, elaborando projetos tomando como piloto a aldeia Karitiana (Aldeia Central). Ademais, ao longo dos anos também não foram poucos os estudantes universitários que estiveram na aldeia a fim de produzir monografias de fim de curso; os ‘amigos’ brancos (que os Karitiana conhecem em Porto Velho) que queriam conhecer uma aldeia indígena; os políticos oferecendo churrasco e camisas para os times de futebol; os funcionários do governo do estado com seus projetos; e muitas outras centenas de situações em que o “*branco*” está na aldeia. E, quando os “*brancos*”

<sup>18</sup> Com relação às categorias ‘índios’ e ‘brancos’, embora saibamos que categorias como estas não podem, de antemão, ser tomadas como fechadas em si mesmas (Cf. Gow, 1991), mantereí, neste trabalho, essa exata distinção, uma vez que, para os Karitiana ela é muito clara e se expressa nas categorias nativas *yjxə* (‘nós’) e *opok* (‘outros’). Independentemente do tipo de relação e contexto em que estejam envolvidos, seja com indivíduos, seja com instituições, os Karitiana encaixam os brancos na categoria genérica para alteridade, *opok*. Apesar de especificado como *opok peejima* (o outro que desenha), o branco e tudo aquilo que diz respeito a seu mundo é marcado com a expressão *opok*: *opok (o) hadna*, ‘língua do branco’, ‘português’; *opok(o) ki*, ‘o jeito do branco’, ‘a vida do branco’; *opok(o) ti yt*, ‘comida do branco’; *opok(o) soj*, ‘mulher branca’, ‘mulher do branco’. Farei referência aos não indígenas acompanhando os termos que os Karitiana utilizam quando se referem aos membros da sociedade envolvente, como “*branco*” ou “*opok*” (outro).

<sup>19</sup> Muito embora sejam referidos no cotidiano apenas como “*opok*”.

estão na aldeia, de acordo com os Karitiana, quase que em tom de represália, “*e/les têm que seguir a nossa lei, a lei Karitiana*”. Dos projetos, o que lhes agrada, tomam para si e levam adiante; o que não, adotam uma atitude de resistência passiva e não fazem o supostamente combinado, para desespero dos “*brancos*”, embora algumas (poucas) vezes as lideranças possam reagir abertamente e se declarar contrárias às ‘grandes ideias dos brancos’.

Não é raro ouvir aqueles que os cercam – regionais e funcionários da FUNAI e da SESAI – falar sobre os Karitiana como os ‘índios que estão perdendo sua cultura’, ‘que não lembram mais suas tradições’, principalmente no tocante à implementação de modos, objetos e discursos brancos. Contudo, Viveiros de Castro (1992) já esclareceu, em seu belíssimo artigo, que, para tormento dos jesuítas, os grupos Tupi já agiam dessa maneira no período da colonização. A rápida aceitação e a disposição em adotar aquilo que de novo lhes era transmitido contrastavam com a rapidez com que, no momento seguinte, retornavam ao que eram em vez de ter suas vidas alteradas definitivamente, como era esperado pelos europeus. Eles não resistiam às novas doutrinas, mas se recusavam a escolher entre estas e as suas. De acordo com o autor, os ameríndios absorviam a teologia e a cosmologia dos invasores como se elas mesmas já fossem parte de suas tradições ou como se já estivessem em suas memórias, e a alteridade seria, assim, indispensável. Tal posicionamento paradoxal, nas palavras do autor, refletiriam o ‘desejo de ser o outro [...], mas segundo os seus próprios termos’ (Viveiros de Castro, 1992). Os Karitiana correspondem fielmente aos termos descritos: amplamente abertos para o que vem de fora, sem alterar ou trocar completamente seu modo de vida pelo outro, todavia. Em certa medida, sua relação com os brancos e algumas características desse outro modo de vida é baseada em suas escolhas e seus próprios termos<sup>20</sup>, apropriando-se mesmo de alguns aspectos que reforçam valores próprios ao grupo. Um exemplo é o reforço de certos sentimentos tradicionalmente bem marcados – como a inveja e o ciúmes, a hierarquia e o prestígio – através da posse de objetos materiais ocidentais, tornando determinados aspectos de sua sociabilidade mais evidentes. De outro

---

<sup>20</sup> Claramente, muito do que ocorre em suas vidas não depende da escolha do grupo. Dizer que a relação entre eles e os brancos funda-se apenas em suas próprias deliberações seria tingir de um romantismo extremo as sevícias perpetradas pela sociedade envolvente e pelo Estado por toda a história da colonização até o presente.

modo, peculiaridades da sociedade envolvente lhes facultava argumentos para não desempenhar determinadas atividades tradicionais, como as festas, por exemplo. A não realização, mais amiudadamente, das festas tradicionais pode ser imputada à falta de dinheiro, mesmo quando a razão para sua não execução jaz sobre disputas internas impedindo o estabelecimento das condições necessárias requeridas para sua realização.

A observação de Viveiros de Castro (1992) sobre a sociedade Tupinambá como 'sociedade de consumo' parece se adequar bem aos Karitiana: a avidez por aprender e apreender o que for possível da alteridade – não apenas da sociedade ocidental, mas também de outros grupos indígenas – e sua 'abertura ao outro' (Lévi-Strauss, 1993) os tornam astutos observadores de diferentes hábitos, línguas, modos de pensar e realizar coisas. Comparativos, estão a todo instante medindo a si em relação aos outros. O aprendizado, os bens materiais e o dinheiro adquiridos de fora são trazidos para dentro em forma de prestígio, *status* e hierarquia. O conhecimento adquirido de outros grupos não é repassado aos demais; ao contrário, é mantido como bem pessoal, apenas transferível se e quando o indivíduo desejar, pois o habilita a dizer ou a fazer coisas de modo diferente dos outros membros, permitindo-lhe ser Karitiana por intermédio de outros dispositivos. O novo conhecimento não é utilizado para alterar suas maneiras de viver; ao contrário, sua maneira de viver é continuada mediante novos implementos, novos contextos, bem próximo do que Strathern (1992:07) afirma: a tradição só permanece justamente porque muda, porque é trazida para o presente e assume um lugar na contemporaneidade, ou seja, a tradição permanece porque muda. Nesse aspecto, a relação com os brancos é um caso particular do relacionamento mais geral com a alteridade e com o modo como definem a si, em um eterno "não parar".

Em 2000, as relações entre Karitiana e *opok pe'ejema* na cidade se caracterizavam pelos descompassos entre um modo e outro de estar no mundo, e era quase certo que, quando os Karitiana iam à cidade, problemas aconteceriam. Bebidas alcoólicas aliadas a um entendimento que, por vezes, não se harmonizava com o que os brancos julgavam que seria adequado fazer acarretavam brigas físicas severas, tanto com brancos quanto com outros indígenas que estivessem na cidade ou na CASAI, motivados, não poucas vezes, por ciúme de suas mulheres ou desejo

pelos dos outros. Atualmente, apesar de os Karitiana continuarem a se envolver em contendas (não apenas briga por mulher, pois há em Porto Velho uma série de processos das mais variadas ordens contra eles), estas já são mais escassas e os desfechos não são mais tão drásticos.

Contudo, outros novos problemas com os brancos e suas “/eis” têm surgido, principalmente diante da recente possibilidade de as mulheres Karitiana circularem e estudarem em escolas da cidade; de os homens terem tirado carteira de motorista; das novas formas de agenciamento e controle feminino sobre suas escolhas sentimentais; e da ampliação do rol de substâncias psicoativas consumidas. Tudo isso tem causado sérios problemas para os quais os Karitiana precisam acionar advogados ou outros brancos que gravitam em torno de suas vidas. No que diz respeito às transações comerciais ou financeiras, os Karitiana acabam prejudicados por pouco entenderem dos sistemas de juros, por não saberem que existem garantias em produtos, por exemplo. Um ‘amigo branco’ é, portanto, alguém que pode vir auxiliar em determinadas situações. Não um cunhado branco, mas um amigo, alguém a quem ele não tem de dar mulher, mas que estará disposto a lhe prestar favores e auxiliar nos trâmites institucionais brancos. Além disso, ter como amigo um branco que domina bem os meandros da sociedade envolvente, que os auxilia e, particularmente, pertença a uma esfera mais alta na hierarquia social, principalmente políticos, além de estratégico, significa prestígio perante os outros Karitiana. Em alguns casos, esse amigo é, em certo sentido, como os *apapaatai* para os Waujá: a depender da situação, pode até roubar um pouco a alma e fazer mal, mas também protege. E, nesse processo de conquistar um amigo branco, acabam por se relacionar com pessoas que, mais do que o interesse que eles, os Karitiana, possam ter nele, o amigo branco já tem os dele muito bem traçados. Assim foi com um homem, do tipo ‘quintessência do bem’, “*que só queria ajudar os índigenas*”, “*amigo mesmo dos índios*”, que “*não cobrava nada dos índios, faz tudo de graça porque é amigo*”, e ia para a aldeia para poder manter relações sexuais com as meninas Karitiana. De qualquer modo, os brancos são deslocados, rapidamente, da categoria de amigos (ou aliados) para a de desafetos, caso o interesse Karitiana não seja atendido.

A adesão ao sistema monetário certamente diz respeito a desejos de consumo. Porém, há outros imperativos, como na Aldeia Central, que constroem a cada vez mais crescente dependência da alimentação e dos artigos industriais, exigindo, portanto, a participação deles no sistema monetário. A situação de fragilidade no que toca à subsistência recrudescer a cada ano, uma vez que a terra oficialmente demarcada já exaure seus recursos de fauna para caça e pesca – e isso não é pouco! Os comentários mais recorrentemente feitos sobre as novas aldeias se referem justo à piscosidade dos rios e à abundância da caça, visto que sua falta somada aos outros fatores ora mencionados orquestram a vulnerabilidade econômica do grupo, o que faz com que muitos deles busquem recursos na cidade por meio de empregos ou da venda de artesanato. Os benefícios, do tipo aposentadoria rural, a que os mais velhos ou aqueles diagnosticados como sem condições para o trabalho têm acesso, auxiliam no sustento dos parentes próximos. O fascínio por artigos digitais, automobilísticos, de vestuário, eletrodomésticos, eletroeletrônicos e tudo o que mais houver os mobiliza no sentido da aquisição. Assim, os grandes projetos que os atingem são vistos também como uma oportunidade de poder se organizar economicamente para fazer frente às necessidades e aos desejos.

De 2008 para cá – de acordo com a APK, os Karitiana em 2015 já somavam 415 indivíduos –, eles vêm se instalando com mais regularidade na cidade. Porém, contrastivamente com o estar na aldeia, ficar na cidade significa, para a maioria, ter de se alojar na casa de apoio da FUNAI. Tal local é o oposto do apregoado por eles para a aldeia: “*sujo*”, no qual por várias vezes falta-lhes água, “*malcuidado*”, “*cheio de gente*”, “*muito quente*” e “*cheira mal*”. Os que possuem mais recursos alugam casas próprias na periferia da cidade, nas quais hospedam parentes próximos. Tem havido um significativo investimento nos telefones móveis, *tablets*, computadores com uso intenso da internet, e os Karitiana participam, por exemplo, de grupos no Whatsapp que reúnem indígenas de várias etnias, trocando fotos e vídeos que os interessem e travando discussões políticas.

Várias mudanças também afetaram as mulheres. Elas montaram um time de futebol e agora também jogam. Passaram a acompanhar seus maridos nas saídas em Porto Velho e até mesmo moças solteiras saem sozinhas atualmente. Reclamam seus direitos e vêm se vinculando às organizações de política indígena. Esses processos

femininos são muito estimulados pelos tópicos debatidos sobre as relações de gênero levantadas pela sociedade envolvente. Enfermeiras da SESAI, o pessoal da Educação, entre outros, não se cansam de repetir para as Karitiana que as 'mulheres têm direitos iguais', 'que uma menina não pode engravidar tão cedo, pois tem de estudar para ser alguém na vida', entre outras máximas similares a essas. Concomitantemente a esses fatores de influência, há ainda as organizações das mulheres de base, que, por contar com a coordenação de mulheres indígenas, têm um grande poder de cativar as disposições das mulheres Karitiana.

O processo de "*valorização da cultura do povo indígena Karitiana*", fomentado também pela escola, sendo a "*cultura Karitiana*" parte do currículo escolar, promove mudanças no cenário: hoje, ao chegarmos na aldeia, a primeira coisa que se vê é uma enorme casa no estilo tradicional (*ambiatyna* = 'casa redonda') erigida para servir de "*casa do conhecimento Karitiana*". Processo pernicioso que perverte o entendimento Karitiana: cultura não é o que fazem no dia a dia, mas aquilo que está no passado e cabe à escola, esta sim o espaço legítimo da aprendizagem, ensinar-lhes. Quanto a isso, os mais velhos não silenciam seu desgosto e veem a escola como um lugar no qual se passa um conhecimento destacado da vida por não ensinar valores que lhes são fundamentais, como o respeito aos mais velhos e "*conhecer os parentes*"; isto é, saber exatamente quem são seus consanguíneos e afins.

Entretanto, todos esses 'novos' fatos – sistemas escolar, de saúde, econômico, político, cultural e religioso, novas propostas de relações entre gêneros, etc. – da sociedade envolvente caminham *pari passu* com os sistemas tradicionais. Processos de ressignificações constantes fazem com que a igreja, por exemplo, seja bem aceita por alguns períodos, por outros, não, mas não deixam de ter suas igrejas de homens, sem pastores. A escola passa por vários processos de adequação do conteúdo pedagógico aos entendimentos do grupo. Nesse sentido, os Karitiana estão se organizando para solicitar professores de Cultura Karitiana, discriminados por gênero, um professor para os meninos e uma professora para as meninas, pois, entre eles, apenas os homens podem passar certos conhecimentos aos meninos, e as mulheres, às meninas. Do mesmo modo, enquanto só existia um agente indígena de saúde masculino, os Karitiana se sentiam desconfortáveis e insistiram na



contratação de um feminino, pois homens atendem homens e mulheres atendem mulheres. Homens não podem atender mulheres jamais. Eles desejam esse outro mundo, mas a seu jeito.

Ao mesmo tempo em que tudo isso ocorre, os Karitiana não estão incólumes às dinâmicas dissonantes dos processos de afirmação da identidade: de um lado, o desejo de acompanhar e angariar benefícios da sociedade envolvente; de outro, uma espécie de extorsão externa que os pressiona de modo a serem merecedores de políticas específicas. Paradoxalmente, como já foi notado por outros etnólogos, são cobrados de uma suposta pureza e legitimidade de sua identidade indígena: mostrar que são 'índios de verdade' para serem merecedores da atenção do Estado e da sociedade envolvente. Para tanto, é necessário que estejam em constante preocupação em "*preservar a cultura*", "*resgatar a cultura*" – e, de fato, já estão, em parte, convencidos disso –, trazendo para seu dia a dia boa parte da experimentação e da vivência de uma identidade e condição indígenas dadas de fora, pelos "*brancos*". Não é raro ouvi-los dizer que "*estão perdendo a cultura*".

## 1.7 O PROBLEMA

Como já foi dito, era setembro de 2000 quando cheguei à aldeia Karitiana pela primeira vez. Também já mencionei que, à época, só havia uma aldeia Karitiana, a atual Aldeia Central. Chegar ou sair da aldeia não era fácil, pois a comunidade não dispunha de veículo próprio e dependia-se inteiramente dos meios de transporte de instituições, ou seja, só se entrava ou saía da aldeia quando um desses veículos fosse ou voltasse de lá, e isso poderia significar uma demora de vários dias.

Antes de ir, havia pedido autorização à FUNAI/BSB para o trabalho de campo, que, seguindo o protocolo, entrou em contato com a FUNAI local para que esta solicitasse autorização ao grupo. Assim que recebi a autorização, parti para o trabalho de campo sem ter feito, como outros pesquisadores, um *survey* ou coisa que o valha. Ao chegar a Porto Velho, portanto antes de chegar à aldeia, dirigi-me

diretamente à sede da FUNAI para me apresentar aos funcionários e receber instruções para a chegada na aldeia. Para minha surpresa, foi lá que travei meus primeiros contatos com alguns poucos Karitiana que lá estavam para tratamento de saúde. Em Porto Velho, também estava o cacique da aldeia para a resolução de algumas questões do grupo. Após as apresentações e explicações sobre meu interesse em trabalhar junto ao grupo, fui informada de que, para minha sorte, haveria um veículo indo para a aldeia em dois dias e que eu poderia aproveitar esse carro. O cacique (M13) me diz: *“Eu vou levar você. Você vai ser gente minha, da minha gente. To vendo nos seus olhos que você é gente minha”*. Passei os dois dias em Porto Velho mantendo encontros para levantamento de informações com um funcionário da FUNAI que conhecia os Karitiana já de muito e com os próprios Karitiana, além de fazer as compras para o campo.

Dia da partida. O veículo era de um advogado – que trabalhava para um japonês que pretendia elaborar um projeto, em parceria com os Karitiana, de retirada de castanha-do-pará nas terras karitiana pelos indígenas, de um lado, e de compra da castanha pelo japonês, de outro (projeto que, como ficou claro mais tarde, não passou de algumas poucas reuniões e muitos sonhos). Ele iria à aldeia para fazer uma reunião com o grupo sobre o projeto. Havia também um candidato a vereador – amigo do tal advogado da castanha – que já havia feito campanha política entre os Karitiana anteriormente, distribuindo uniformes de futebol e prometendo-lhes mundos e fundos, e faltando apenas um mês para as eleições municipais, decidira dar uma última passada na aldeia para assegurar-se dos votos indígenas. Além disso, os Karitiana fariam uma festa na aldeia para comemorar a aprovação da primeira etapa do projeto de consórcio do PLANAFLOORO, cuja contrapartida era o tão esperado caminhão para a comunidade. Para a festa, os Karitiana haviam ganhado um boi (do político que iria conosco), que ainda teria de ser pego em algum lugar e levado para a aldeia. Acertou-se que a irmã do cacique haveria de solucionar o problema do transporte do boi.

Assim, no veículo tipo utilitário do advogado, estavam indo para a aldeia: o advogado, para a reunião da castanha; o japonês comprador da castanha e um auxiliar; o candidato político, para sua campanha final; eu, para começar o trabalho de campo; um indígena Karitiana, que seria o motorista do caminhão quando este

fosse entregue à comunidade; o cacique, uma de suas irmãs, casada com um “branco” e que morava em Porto Velho, e sua filha, que fazia o curso técnico na cidade, para organizar a festa, fazer a reunião com a comunidade sobre a castanha, pegar o boi, apresentar o indígena como futuro motorista, acompanhar o político e me levar para a aldeia.

Se – como eu me familiarizaria mais tarde – a chegada de um veículo à aldeia fazia com que as pessoas acorressem para ver quem vinha, o que trazia e saber as novidades, aquele em que chegávamos trazia vários ‘eventos’ corpóreo-personificados ao mesmo tempo, causando uma aglomeração à sua volta. Uma falação de lá e de cá, olhares indagadores, aproximações, distâncias. Uma vez que os Karitiana já conheciam a todos, exceto a mim, a curiosidade não era tanto com as pessoas que chegavam, mas com o fato da chegada em si e com os assuntos a serem tratados. Ademais – como entendi com o tempo –, entre os Karitiana tudo havia de ser dito novamente: o projeto da castanha, reexplicado; o advogado e o japonês, rerepresentados; o político, lembrado. Explicações sobre a concomitância paradoxal da presença do motorista e da ausência do caminhão (porque ainda não havia sido emplacado) eram cobradas do cacique. Ao mesmo tempo, muitos queriam lembrar ao político das promessas individuais que ele havia feito. Quase todo mundo queria saber de alguma coisa: quem era quem, quem fazia o que e – como descobri depois – muitos não sabiam sequer que haveria alguém “chamado antropólogo”, interessado em trabalhar com eles. Eu já não sabia se eles não sabiam mesmo ou se deveria ser reexplicado como tudo o mais. Como eu era a única totalmente desconhecida, era alvo de muitos olhares curiosos acompanhados de expressões faciais e conversas baixas.

Os Karitiana, como já comentei, levam seu dia a dia em sua própria língua e, nela, olhavam para mim e comentavam entre si coisas que, obviamente, eu não entendia, o que me fez experimentar, de saída, o estranhamento, a exclusão e o banho de realidade das barreiras que eu teria de transpor para, talvez, quem sabe, um dia, entender algo sobre a vida daquelas pessoas. Apesar de a FUNAI ter pedido ao grupo autorização para que um antropólogo fosse para lá trabalhar e esta tivesse sido concedida, ninguém, exceto a liderança, sabia de minha chegada. Como vim a aprender mais tarde: as lideranças, muitas vezes, decidem sozinhas o que fazer e,

não necessariamente comunicam ao grupo. E esse foi o meu caso. Arguida sobre o motivo de minha ida para a aldeia, expliquei o que eu havia ido fazer, algo que tive de fazer, mais tarde, de casa em casa. Eles já haviam tido experiência prévia com um antropólogo, Carlos Frederico Lucio, que passou três meses entre eles. Todavia, sua experiência mais longa era com a linguista Luciana Storto, e daí entenderam que eu estava entre eles para *"aprender a língua"*. Expliquei-lhes que não queria apenas aprender a língua, mas entender o que era ser um Karitiana. Mas eles não entenderam o meu objetivo. Ainda, aquele que me levou para a aldeia e veio a ser um dos meus pais Karitiana me preveniu, logo no primeiro dia, que eu não poderia *"tirar sangue de ninguém"*, em referência ao caso do roubo e comércio de sangue por uma equipe formada por pesquisadores da área da saúde e projeto genoma, que os ludibriou. Disse-lhes que nunca iria querer o sangue deles, o que os acalmou. Anos mais tarde, brincava com ele sobre seu alerta a respeito do sangue no primeiro dia e lhe dizia: 'Tá vendo, eu não queria o sangue, mas a alma, a vida Karitiana', e ele, esbaldando-se de rir, me dizia: *"Você pegou mesmo! Tá dentro de você agora. Não tem mais jeito não!"*.

Aquele primeiro dia foi marcado pelas atividades de chegada: apresentações, explicações individuais sobre o que eu havia ido fazer na aldeia (o que eu continuaria a fazer durante alguns anos, ou seja, explicar o que faz um antropólogo), acomodação, arrumação de rancho, banho, primeiro reconhecimento da aldeia, distribuição dos presentes que eu havia comprado para o grupo. Nessas tarefas, fui acompanhada e auxiliada por algumas mulheres, que, com a mesma destreza e celeridade que executavam as tarefas, me escrutinavam com perguntas: *"Por que quer conhecer os Karitiana?"*, *"Você é casada?"*, *"Pode viajar sozinha?"*, *"Tem filhos?"*. E, com olhar que demonstrava certa pena de mim, diziam: *"Ah! Será você vai aguentar de saudade?"*, *"Será você não vai ficar triste aqui longe?"*, *"Será você não tem medo de ficar aqui sozinha?"*, *"Será você não tem ciúme de deixar seu marido lá?"*, *"Seu marido não fica com ciúme de você?"*. Não muito convencidas de que a tristeza não poderia – ou deveria – me consumir, falavam: *"Você vai ver! Aqui é muito bom, você vai ficar felicidade aqui nos Karitiana"*, *"Karitiana é muito bom, não é igual a outro índio ruim não"*, *"Karitiana não faz nada ruindade com as pessoas de fora"*. O dia assim transcorreu.

A princípio, haviam me perguntado se queria me hospedar nas instalações da FUNAI, o que eu prontamente recusei. Então, destinaram-me uma casa dentro da aldeia, situada bem no meio da margem esquerda, onde a maioria dos residentes era Capivari<sup>21</sup>. Após todas as atividades do dia, por volta das 18h30min, eu havia ficado só em minha casa e notei que pairou certa quietude na aldeia. Constrangida para sair de casa e andar pela aldeia à procura das pessoas, que, no meu precipitado entender, já deveriam estar recolhidas e repousando em suas casas, não me senti à vontade para incomodá-las. Decidi me recolher também (na mesma noite, descobri que aquele não era o horário Karitiana de dormir!). Porém, era impossível dormir naquela hora. Lia com o auxílio de uma lanterna. Por volta das 20h, ouvi algumas vozes e barulho e, vencendo a timidez, decidi sair para ver o que acontecia. Já estava totalmente escuro (não tinha luz elétrica) e, ao abrir a porta de minha casa, levei um enorme susto ao me deparar, inesperadamente, com um dos indígenas, um homem de meia idade (M50), em pé, parado na porta, do lado de fora, com uma menina que deveria ter por volta de 10 anos (F265), filha de seu irmão mais novo.

Calmamente, em um tom de voz baixo, ele pede desculpas pelo susto que me dera e diz que lá estava porque achou que eu "*estava chorando*", que eu "*deveria estar muito só e triste*" e, certamente, "*com saudades*". De acordo com ele, que havia visto "*meu jeito durante o dia*", eu "*olhava tudo em volta, como gente mesmo que chega num lugar estranho*". Discorria sobre os mesmos temas que eu já havia ouvido das mulheres durante o dia e continuou a rotina de perguntas a qual eu já havia sido apresentada: Era eu casada? Tinha filhos? Estavam eles muito longe? Meu marido tinha me deixado vir para a aldeia? Eu poderia viajar sozinha? Estava eu "*chorando por dentro*"? Estava "*doendo dentro de mim*"? Estava eu "*com medo de ficar sozinha*"? Ele estava "*preocupado com minha solidão e meus pensamentos*". "*Saudade dava muito pensativo*." Eu não deveria me "*preocupar*", não precisava "*pensar que iria acontecer*" [*acontecer* significa acontecer algo ruim, desde doenças até a morte] "*com meus filhos*". Eu não deveria ter "*vergonha de falar com os outros*", "*de perguntar o que quisesse*". Disse ainda que me introduziria no conhecimento dos Karitiana contando-me suas histórias. Naquela mesma noite, ao

---

<sup>21</sup> A mesma distribuição espacial já havia sido notada por Lucio (1996) na época em que conduziu sua pesquisa. Embora houvesse Capivari e Karitiana em ambas as margens do igarapé, os Capivari se concentravam em uma delas.

fim de meu primeiro dia entre os Karitiana, ouvi a história do encontro entre Karitiana e Capivari – uma trama de paixão, traição, inveja, desejo sexual e ciúme. A menina que lhe acompanhava havia ficado calada a noite toda, e ele, ao se despedir de mim para dormir, me disse: “*Vou deixar ela com você para você não ficar sozinha*”, [...] “*para você não ficar com medo*”, [...] “*não ficar triste*” [...], “*não ter muito pensamento, porque pensamento demais deixa a gente doente*”, [...] “*tristeza demais deixa a gente doente também*”. Ela morou comigo até a época de seu noivado, quase um ano depois. E ele – eu soube alguns dias depois – era o líder “*tradicional*”, que se tornou um grande amigo e um dos três pais que tive na aldeia.

Ao escrever sobre isso, constatei que, metodologicamente, talvez as primeiras perguntas que o antropólogo deve fazer em campo, de modo a começar a conhecer o grupo que está disposto a estudar, são justamente aquelas a que ele é prontamente chamado a responder quando o grupo quer conhecê-lo. Estava posto ali, durante todo aquele dia e em todos os outros mais, a importância que as emoções possuíam para o entendimento e o ordenamento do universo Karitiana, o que só com o passar do tempo eu viria a perceber. Enquanto eu tentava obter dados sobre a divisão do grupo, seu sistema de parentesco, sistema onomástico, enfim, as instituições consagradamente delineadas pela antropologia, não havia um tema que não fosse precedido por histórias que eu, em virtude de meu pensamento obtuso, entendia por ‘fococas’. E vinham todos os pormenores das histórias da vida alheia: quem sentiu o que e por que, o ciúme, a paixão, o desejo sexual. Nada poderia me ser explicado – por que alguém tinha tal nome se deveria ter outro, por que chamavam um grupo de pessoas de irmãos e apenas uma delas por outro termo – sem que houvesse um longo preâmbulo justificativo que tomasse os sentimentos como fundamento. As conversas cotidianas karitiana que começavam, quase que invariavelmente, sobre algum tipo de ‘sentir’ me pareciam superficiais e eu não lhes conferia a devida importância. Meu desejo era logo ver passada aquela parte da entrevista ou conversa para chegar ao ponto almejado, saber sobre os aspectos formais por meio dos quais o grupo engendrava sua constituição e organizava suas relações. Aos poucos, fui entendendo que mesmo aquelas ‘instituições’, já tão exaustivamente analisadas pela antropologia, eram referidas pelos Karitiana através das emoções. O que tudo parecia indicar era que as afetividades – os sentimentos –

ordenavam as ações cotidianas do grupo. As tomadas de decisão – individuais e, por vezes, coletivas – sobre ações a serem executadas surgiam antecedidas por um princípio que sopesava o sentimento experimentado. Tal estimativa parecia posicionar a afetividade no cálculo racional a coordenar as ações, seja no âmbito das relações pessoais no grupo, seja na relação com a alteridade.

Não apenas as conversas cotidianas se iniciavam com ‘algo que aconteceu porque alguém sentiu algo’, havia também o som ao redor, as músicas – “*músicas de apaixonado*”, como falavam em português – e os sentimentos que punham, uníssona e compassadamente, a elas! As músicas que, por determinado segmento da sociedade envolvente, metropolitano, escolarizado e branco, isto é, elite, intelectual ou econômica, são chamadas de ‘brega’, compunham o repertório de predileções musicais dos jovens. Joelma e Banda Calypso, Amado Batista, Rick e Renner e outras mais diziam coisas que eles sentiam. Tocavam as músicas e me explicavam o que ela exprimia sobre o sentimento que a pessoa estava experimentando, ou quem e qual situação aquela música fazia lembrar. Essas músicas eram eficazes, mesmo naquela língua de fora, no processo de explicitação (Strathern, 1995) do sentimento nativo. Tais músicas, além das que eles próprios compõem, até então desconhecidas por mim, passaram a fazer parte do meu próprio repertório. Sabia não apenas seus refrãos, mas também letras inteiras e me tornei uma consumidora de CDs desses artistas. Passei a entender – e até mesmo a sentir – a dor ou a felicidade que os Karitiana sentiam ao ouvi-las. A tragédia de estar longe do ser amado ou a felicidade de tê-lo por perto; as artimanhas para a conquista; o sofrimento pelo desprezo; a expectativa do encontro; o ciúme, insuportável de aguentar e dificilmente disfarçável, eram todos explicitados pelas músicas. A existência tinha a afetividade como potência motora.

Se, como pesquisadores, estamos sempre a buscar a razão subjacente às explicações ‘emocionais’ dadas pelos indígenas para suas ações, impedindo-nos assim de considerar os sentimentos como a própria razão de ser das coisas, não é por outro motivo senão o de sermos herdeiros – como já apontaram Descola (2011) e Surrallés (2005) – de uma ideologia canhestra, derivada da separação cartesiana entre emoção/razão e seu corolário estruturalista entre natureza e cultura, que inflete na forma que coletamos e analisamos os dados. O material Karitiana parece

apontar para algo já advogado por outros pesquisadores (entre eles Rosaldo, 1980 e 1984; Lutz, 1986; Surrallés, 2003 e 2005): uma indissociabilidade entre razão e emoção. Assim, os dados karitiana parecem sugerir uma irreduzibilidade dos sentimentos e da moral à razão (Overing, 1985b), colocando a afetividade como elemento próprio à razão e indicando o fato de que a afetividade não é apenas subsidiária dos cálculos sociais, ela é também um dos pontos a partir dos quais os Karitiana tecem sua engrenagem social, algumas se constituindo, de fato, em um princípio sociológico que ordena a práxis nativa. Tampouco a afetividade parece ser somente o resultado da ação da sociedade na constituição dos sujeitos e de seus modos de sentir. Ela é também isso, mas parece ser mais, pois os afetos sentidos pelas pessoas ordenam a vida cotidiana tornando difícil, mais uma vez, a superada dicotomia analítica subjetivo/objetivo, individual/social.

Durante décadas de exercício da antropologia, alguns temas ficaram à margem daqueles considerados pertinentes para a compreensão da organização social e do modo de vida dos grupos humanos. Muito embora alguns já tivessem, lá no início da antropologia, merecido descrição e análise antropológicas não pouco importantes para a disciplina e sido advogados como seus objetos legítimos (cf. Mauss, 1981[1921], 1974[1924], [1936] e [1938]; Malinowski, 1973[1927], 1983[1929]), certa divisão silente acabou por delegar tais temas, taciturnamente entendidos como mais da individualidade do que da coletividade, a cargo do foro de discussão das disciplinas 'psi'. As tentativas analíticas da Escola Cultura e Personalidade podem ter colaborado para a não insistência da antropologia em se debruçar sobre áreas não tão matematizáveis ou evidentes, como parentesco e sistemas políticos e religiosos, e que tangenciassem instâncias de mais difícil acesso, uma vez que dependeriam de uma suposta incursão na subjetividade alheia, e não no que seria imediatamente perceptível como coletivo. Porém, uma combinação de novos eventos acabou por nortear a atenção contemporânea da disciplina a temas sobre sexualidade, emoções, gênero, sentidos. Entre eles, é possível citar os eventos ocorridos nas sociedades ocidentais – como o surgimento do HIV e as discussões sobre a sexualidade, novas técnicas reprodutivas, acompanhadas de novas conformações familiares, novas maneiras de lidar com os corpos, incrementadas por inovadas técnicas de modificação corporal, a multiplicação das possibilidades de



gênero, entre muitos outros – e na antropologia – como as novas abordagens teórico-analíticas de cunho mais fenomenológico, o acento sobre a corporalidade e a ampliação das perspectivas sobre a noção de pessoa. De acordo com Surrallés,

a possibilidade de abordar a afetividade se aprofunda com a introdução da noção de corpo que rompe com a fratura entre representações ideais e práticas sociais que atravessava a antropologia do pós-guerra e as etnografias vêm mostrando a possibilidade de enraizar o social no somático. (Surrallés, 2005:04, tradução nossa)

A antropologia, então, retoma algumas e se abre a outras questões das quais havia se tornado devedora, expandindo, conseqüentemente, áreas e campos de estudo específicos dentro da disciplina: Antropologia das Emoções, Antropologia dos Sentidos, Gênero, Sexualidade, Pessoa, entre outros. Contudo, a etnografia praticada nas baixas terras sul-americanas já mostrava, há muito, a centralidade de tais eixos na vida das populações dessa região (Cf. Seeger et al., 1979), e vários trabalhos seguiram a esteira de evidenciar o rendimento analítico da noção de pessoa, corpo, substâncias e afecções para o entendimento desses povos (para citar somente alguns: Carneiro da Cunha, 1978; McCallum, 1989; Conklin, 1996a e 1996b; Gow, 1989; Vilaça, 1992; Viveiros de Castro, 1996). Já se mostrava ali (Seeger et al., 1979), por exemplo, que o corpo, a pessoa e o parentesco eram para os grupos ameríndios frutos de construção contínua e irreduzíveis a ordem do 'dado', existindo, nessas sociedades, um investimento social de peso em suas constantes manufaturas e para as quais a noção de pessoa desfrutava de precedência em relação ao clássico conceito de sociedade. Desse momento em diante, a etnologia das baixas terras não prescinde mais de abordagens que tomem como eixo a corporalidade, as substâncias, as atitudes morais, a produção de pessoas. As propriedades que estariam em circulação no parentesco se encontrariam também na produção de pessoas (Viveiros de Castro, 2002:168), sendo ambos os processos concomitantes, tornando 'o campo do parentesco e o campo da humanidade idealmente co-extensivos: o verdadeiro humano é um parente', parentesco e humanidade são 'quantificáveis e reversíveis (pode-se não apenas ser, mas tornar-se, mais ou menos humano, mais ou menos parente)' (Souza, 2004:26-27). A pessoa ameríndia como um 'feixe de afecções', isto é, a orquestração de capacidades, atitudes morais que

definem o que é ser pessoa, consolida-se a partir dos artigos de Viveiros de Castro (1996) e Stolze Lima (1996) sobre o perspectivismo ameríndio.

Porém, se os afetos surgiam, transversalmente, em grande parte das etnografias do continente, até recentemente ainda eram pouco explorados; temas como desejo e erotismo já haviam surgido anteriormente (cf. Crocker, 1990; Gregor, 1984, 1985; Gow, 1989), embora sem serem alçados a potências criadoras e fatores fundantes dos nexos relacionais entre as pessoas, estes tributados, em sua maioria, às instituições formais. A partir de 1985, Overing (1985 e 1999b; Overing e Passes, 2000) começa a enfatizar a importância da moral, da estética da vida cotidiana e da arte de viver entre os ameríndios, o que passaria a conferir relevo à afetividade e à moral, que passam a ser destacadas nas etnografias (Belaunde, 1992; Santos-Granero, 1991; Gow, 1991; McCallum, 1989, entre outros). Recentemente, outras etnografias vêm ressaltando a afetividade (cf. Mello, 2005; Figueiredo, 2010; Naveira, 2007; Viegas, 2007; Panet, 2010; Rosa, 2015, entre outros).

Consonante com o exposto, uma das propostas desta tese é a de tentar mostrar que a afetividade ocupa um lugar legítimo de constituição do mundo Karitiana juntamente a outros aspectos mais formais, pois falar de sujeito entre os Karitiana é falar de afetos. Diferentes sujeitos e situações e/ou acontecimentos se definem por diferentes afetos, fazendo com que temas clássicos na antropologia assumam diferentes feições ao serem informados por afetos qualificados a depender dos sujeitos e das situações. Quero dizer que a coinflexão de afetos, sujeitos e situações faz com que determinadas instituições assumam múltiplas feições e evidenciam seu caráter maleável. Um exemplo do que afirmo é o tema da troca, que, como será possível perceber, perpassa todo o presente trabalho, assumindo ora a conformação de dívida, ora de dádiva; de reciprocidade simétrica ou assimétrica; restrita ou generalizada, tudo a depender dos afetos Karitiana, de seus destinatários e das situações específicas. Porém, a proposta não é a de trazer os sistemas de troca para o primeiro plano, mas explorar o fluxo que produz essas constantes diferenças.

A expressão 'aprender a ser afetado', de Latour (2004:205), significa ser movido, 'posto em movimento por outras entidades, humanas e não humanas', a partir da qual é possível perceber a importância de contrastes e diferenças, dos sentidos, das emoções e subjetividades. Se, por um lado, um dos objetivos deste

trabalho é examinar o que coloca um Karitiana em movimento, o que é ser afetado, isto é, o que constitui suas afecções, por outro, entende-se o afeto, em si, como o próprio movimento. Explico melhor. Talvez o maior problema de a antropologia não ter se devotado com mais afinco aos afetos é a falta conceitual. Muito embora a etnologia deva acompanhar o que os grupos com os quais trabalha dizem sobre algo, fato é que, se a disciplina se devota a intermináveis discussões em torno de outros conceitos sobre os quais os 'nativos' talvez jamais venham a entender como pertinentes ou atinentes a seus mundos – como estrutura, sociedade, indivíduo, sujeito, objeto, convivialidade, sociabilidade, socialidade, entre outros –, não as temos para os afetos. Além dos debates da chamada Antropologia das Emoções (Lutz e White, 1986; Rosaldo, 1980 e 1984, para ficar só com alguns) – que não discutem, propriamente, o conceito de afeto, mas antes a natureza das emoções –, Surrallés (2005) ensaia uma proposição de definição da afetividade, porém ainda de modo inicial. Diante dessa carência, foi perscrutando a literatura em busca de uma definição de afeto e afecção que pudesse mais se aproximar do que pretendo explorar, que encontrei, nas noções de dobra e potência criativa do desejo de Deleuze e Gattari (2004) e nas delimitações de emoção de Depraz (2012)<sup>22</sup>, definições que me pareceram mais próximas do que pretendo explorar<sup>23</sup>. Bergson (1999) vem ao texto pela dimensão que confere aos afetos e afecções, pelo movimento que afetos e afecções encerram e como orientam as ações no mundo. Nos três autores, se os li corretamente, a potência dos afetos se destaca como o movimento que impulsiona para a vida, e minha intenção é olhar os Karitiana e o mundo em que vivem como um feixe de afetos que formam circuitos entre pessoas e instituições, conferindo e criando sentidos.

Depraz (2012) ilustra a diferença entre 'affectio'<sup>24</sup>, 'que origina os termos afeto, afetividade e afecção'; 'sentire/sensus', 'que nos remete à esfera do

---

<sup>22</sup> Ênfase ao leitor que meu conhecimento dos filósofos que utilizo não vai além do que deles me valho para o propósito ora em curso.

<sup>23</sup> Também para Espinosa (2009), os afetos são variações contínuas, movimentos caracterizados por maiores ou menores intensidades, mas sempre movimento, mudanças. Variações da força de existir e da potência de agir. Afecção seria o estado de um corpo ao sofrer a ação de outro corpo. Ambos, afetos e afecção, supõem um contexto relacional e impulsionam a uma ação no mundo. Mas Deleuze e Bergson me pareceram mais adequados para tratar dos Karitiana.

<sup>24</sup> Neste parágrafo reproduzo, fielmente, algumas definições de Depraz de modo a situar o leitor quanto ao entendimento de como tratarei os afetos e emoções no presente trabalho.

sentimento e da sensação'; e 'pathein/pathos', 'que dá lugar ao domínio da paixão'. Entretanto, de acordo com a autora, 'nenhuma destas três séries corresponderia à singularidade da emoção no sentido etimológico, pois emoção está em relação a outro grupo, o do movimento (motus), como moção ou inclusive, como mobilidade'. Continuando, Depraz ensina que

e-mover significa, literalmente, por em movimento, e vem do latim ex-movere [...] colocar ou levar fora de si [...]; se e-mocionar (ou emocional, que corresponde ao estado de estar emocionado) traduz o caráter da emoção, como movimento impulsionado por outra coisa que eu mesmo, que me conduz fora de mim, sem que tal movimento contenha implicações de direção ou finalidade. Nem sempre sabemos determinar seu objeto [...] e implica numerosos movimentos (múltiplos, dispersos e coexistentes). [...] A especificidade do fenômeno da emoção parece residir neste tipo singular de mover, de por em movimento. As três séries acima indicam o tipo de mobilidade com que nos enfrentamos na emoção. (Depraz, 2012:40-41)

Sigo, neste trabalho, as precisas definições de Depraz, porém entendendo, cabe ressaltar já de início, que, assim como outros grupos e já salientado por outros autores (Surrallés, 2005), os Karitiana não possuem um único termo que abarque tudo aquilo que sentem sob uma mesma denominação; não há um termo como 'emoção', 'afeto', 'sentimento'. Destarte, uma vez que o grupo não dispõe de tal termo, sinto-me à vontade para utilizar, ao longo do texto, para bem da redação, os termos ora mencionados, de modo intercambial e querendo referir a uma mesma coisa: tudo aquilo que um Karitiana diz sentir e reconhece como sentido por outros e formula sua experiência no mundo e, acima de tudo, como movimentos. Afetos, sentires, paixões todos como e-moções.

Experimento, ao ler etnografias produzidas recentemente, uma estranha sensação de que o descomunal avanço da teoria etnológica para grupos ameríndios nos últimos anos é uma faca de dois gumes. Por um lado, seu talento, vigoroso e genial, foi combustível e tanto estimulou a empreitada de conhecimento de vários grupos indígenas até então não descritos e analisados; abriu nossos olhos para tantas questões subsumidas por modelos clássicos de outras terras; lançou novos parâmetros teóricos para a antropologia como um todo; contribuiu, enormemente, para a evidência das diferenças entre aqueles povos tão sedimentados na categoria genérica de 'índios' e revelou suas particularidades filosóficas e cosmológicas. Por outro, justo por sua grandiosidade, a impressão, talvez incorreta,

que tenho, é a de que a recente produção de etnografias vem salientando, sobretudo, dados a respeito de diferentes grupos indígenas que se adequam e corroboram o que já havia sido dito por aqueles que alavancaram a tropicália etnológica. O resultado, parece-me e talvez eu esteja muito errada, foi o retorno, agora subsidiado pela teoria etnológica, à uma pasteurização da diferença, ao 'índio genérico'. Minha escolha foi, portanto, a de privilegiar os dados Karitiana em relação à teoria etnológica/antropológica, ou seja, não trazer a teoria como carro-chefe, a rebocar os dados e ver como os Karitiana se coadunariam ou não a ela, ou mesmo suprimir aquilo que não se adequasse a ela; ao contrário, conferir à explicação Karitiana do mundo o mesmo estatuto dado à teoria etnológica e verificar se as premissas teóricas dão ou não conta do mundo que os Karitiana me mostraram. Portanto, pretendo colocar em diálogo o que os Karitiana dizem do mundo deles e o que a etnologia diz dos ameríndios. Com o conhecimento, embora pouco, sobre esses dois mundos, meu esforço é o de mediar tal debate, de modo a propor o que a etnologia nos ajuda a compreender os Karitiana e o que os Karitiana nos oferecem para o entendimento da etnologia.

A proposta do presente trabalho é a de oferecer uma colaboração etnográfica à paisagem ameríndia, apresentando e analisando os dados sobre o grupo indígena Karitiana, aos moldes de uma etnografia clássica, contemplando a organização social do grupo – parentesco, onomástica, padrão de residência, guerra<sup>25</sup>. Todavia, temas presentes no universo Karitiana parecem ser mais bem entendidos se outros forem levados em consideração, tais como a afetividade e a sexualidade e, como já foi dito, tentando demonstrar como os afetos são constitutivos da vida Karitiana, não apenas no plano das relações interpessoais, mas também na constituição de seu mundo. O ato de lembrar, o tempo e os lugares, como se verá, são experimentados e usinados através dos afetos e percorrem todo o texto. A intenção é ir, ao longo da tese, costurando alguns aspectos da construção da pessoa Karitiana consoante aos afetos, nas diferentes situações marcadas pela relação entre identidade e alteridade, e averiguar como estes infletem no que

---

<sup>25</sup> Infelizmente, em virtude do espaço aqui disponível e por prezar a consistência do texto, vários temas foram retirados da tese, entre eles: chefia; fabrico de corpos e pessoas; nosologia, etiologia e métodos terapêuticos; sistemas de troca; modos de atenção e conhecimento, bem como sua transmissão. Assim, o leitor pode ter a certeza de que, se, eventualmente, 'sentir falta' de algo neste trabalho, terá minha inteira concordância.

chamamos de 'instituições formais' e podem ser vistos como princípios ordenadores da vida karitiana. Se haveria muitas formas de trazer esse mundo Karitiana, interessa-me, sobretudo, apresentá-lo como eles entendem, experimentam e narram o seu mundo. A narrativa histórica dessa existência é marcada por uma linha que supõe um fluxo afetivo emaranhado às coisas e à produção do mundo, de modo que uma emoção/sentimento/desejo dá causa a uma ação da pessoa que sente e que, por sua vez, configura um fato. É nesse sentido que tomo os afetos, fluxos em si, como investidos de um poder de ordenação, explicação e compreensão dos fatos da vida e da existência no mundo, sejam eles da vida ordinária, sejam de sua história ou de sua espacialidade, do parentesco e da pessoa.

O que será apresentado nem de longe pretende dar conta da totalidade do universo Karitiana, mas constituirá apenas um recorte que tenta apreender um pouco dos Karitiana por meio de uma etnografia que busca destacar os processos de construção da identidade Karitiana, isto é, como entendem a si, constroem a si, diferenciam-se dos outros e produzem a diferença a partir de si. O diálogo com outras etnografias da região na economia interna do texto visa, exclusivamente, elucidar o caso etnográfico Karitiana, sem qualquer pretensão de um ensaio comparativo.

Contudo, residem aqui algumas dificuldades na redação e exposição dos dados, pois, como já indicaria o mestre francês, não escrevemos no formato de partituras. Desse modo, a opção pela apresentação dos Karitiana segue uma ordem de três capítulos e algumas poucas páginas dedicadas ao fechamento.

No primeiro capítulo, abordo a percepção do grupo de sua conformação como tal na história, levando em conta as questões da formação de seu mundo; a guerra e a antropofagia; as questões identitárias entre Karitiana e Capivari; e a importância de um movimento constante em direção à produção 'interna' da diferença. Com esses temas, busco analisar a relação dos Karitiana com a alteridade e como constroem e entendem a si em relação ao Outro. No segundo capítulo, trato da ocupação dos locais, das residências e das aldeias, bem como de alguns afetos e aspectos morais karitiana. No terceiro capítulo, apresento o parentesco e a onomástica karitiana, além de outros afetos, como amor e desejo, explorando um pouco da relação entre os gêneros.

Como foi dito antes, optei por manter o anonimato das pessoas e, ao mesmo tempo, não me parecia pertinente inventar-lhes nomes. Assim, reitero que elas serão aqui referidas pelas letras F quando feminino ou M quando masculino, seguidas dos números que lhes correspondem na genealogia (Apêndice II), de modo que, por exemplo, M50 é o homem de número 50 na genealogia.

## 1.8 NOTA SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS KARITIANA

A grafia utilizada neste trabalho acompanha as propostas da linguista Luciana Storto (1999) que, como já foi dito, tem se dedicado à pesquisa da língua Karitiana desde o início da década de 1990. Seu trabalho tem tido ecos significativos, uma vez que o ensino da leitura e da escrita em língua materna pelos Karitiana segue suas recomendações. Contudo, se a escrita do grupo formaliza determinadas combinações, em seu cotidiano e em conversas informais, algumas modificações são feitas e não encontram correspondência na gramática formal. Farei, no corpo do texto, as indicações dessas variações quando achar pertinente. Reitero que, na primeira vez que as palavras em Karitiana aparecerem no texto, serão sempre grafadas com as indicações de acento utilizando o sublinhado, oclusivas glotais com apóstrofe, e as palavras que são compostas por mais de um termo serão separadas e traduzidas. As ocorrências seguintes não necessariamente trarão tais marcações.

### **Vogais:**

a	[a]	
e	[e]	
i	[i]	
o	[o]	
y	[ɰ]	vogal central alta

Vogais nasais são marcadas com til [~] quando não adjacentes a consoantes nasais.

Vogais longas são representadas por duas vogais adjacentes



**Consoantes:**

b	[b]	como em <u>b</u> oca
d	[d]	como em <u>d</u> ono
g	[g]	como em <u>g</u> arfo
h	[h]	como em <u>r</u> ádio
j	[j]	como em sa <u>j</u> a
~J ou ng	[ɲ]	como em ban <u>h</u> o
k	[k]	como em <u>c</u> orte
m	[m]	como em <u>m</u> undo
n	[n]	como em <u>n</u> ome
p	[p]	como em <u>p</u> ato
r	[r]	como em mir <u>a</u>
s	[s]	como em <u>s</u> entido
t	[t]	como em <u>t</u> odo
w	[w]/ [β]	como em á <u>g</u> ua
x	[ç]	como em <u>ch</u> ange em inglês
'	[ʔ]	oclusiva glotal

## 1.9 BREVE EVOLUÇÃO DEMOGRÁFICA KARITIANA

Os dados do censo populacional Karitiana foram obtidos de variadas fontes e em diferentes épocas. Isso significa que os critérios de aferição da população indígena podem não ter sido sempre os mesmos, o que incide, diretamente, sobre os números. Não apenas a confusão etnonímica que comentei anteriormente, mas, até bem pouco tempo, indígenas que não residissem em Terra Indígena eram tidos como 'desaldeados' ou 'integrados' à sociedade envolvente.

Do mesmo modo, costumava-se utilizar os critérios brancos para a contagem populacional, sem indagar aos indígenas quem era considerado pertencente ou não ao grupo. Os próprios critérios indígenas de pertencimento se modificam quando 'contam para si e entre si' e quando contam para os brancos. Premências políticas, como a questão fundiária; construção ou ampliação das instalações de saúde e educação; apoio à escolarização em Porto Velho, por exemplo, com as quais estão envolvidos, estimularam modificações nos modos Karitiana de estimar e declarar seu número populacional.

De qualquer forma, não é fácil fazer um censo dos Karitiana, pois, por vezes, conta-se uns que não serão contados em outra ocasião; não raro, incluem-se mortos e excluem-se os que estão há muito fora da aldeia: "*Aquele lá não é mais Karitiana não. Já virou branco já!*".

Veremos, no segundo capítulo deste trabalho, que os Karitiana se deslocam com frequência e podem mesmo passar algum tempo longe de casa. Daqueles que são filhos de Karitiana e estão 'fora' ou daqueles que não são filhos de Karitiana e estão 'dentro', tudo irá depender do informante e de sua relação com o emigrante/imigrante. No que concerne a essas pessoas, a relação entre autodeclaração e heterodeclaração, no caso Karitiana, nem sempre é coincidente, embora, no retorno daqueles que estão fora, estes sejam novamente saudados e incluídos. Para fins políticos, todos são considerados.

Eu não acompanhei tal critério mais flutuante e adotei um que levasse em conta todos os que residiam na aldeia e os que habitavam fora da aldeia, orientada tanto pelo critério de pertencimento compartilhado pelo grupo – seriam Karitiana todos aqueles que, por descendência patrilinear, fossem filhos de Karitiana – quanto pelo critério de inclusão dos indivíduos que eram filhos de mulheres Karitiana com homens de fora, falavam a língua e moravam na aldeia.

De qualquer modo, mesmo os números não sendo exatos, é possível perceber, na Tabela 1, que a população Karitiana, tão reduzida em função do contato, experimentou uma recuperação demográfica robusta.

Feitas as devidas ressalvas, apresento na Tabela 1, a seguir, os números populacionais Karitiana:

**Tabela 1 – Dados populacionais Karitiana**

<b>Ano</b>	<b>Nº de indivíduos</b>	<b>Fonte</b>
1950	70	Hugo (1959) – O padre se baseia em relatos dos salesianos que estiveram entre os Karitiana. Contudo, estiveram em apenas uma aldeia.
1967	45	Kietzman citado em Landin (1989:06)
1972-1977	65	Landin (1989)
1981	80	FUNAI – 8ª DR – Quadro Demonstrativo das Terras Indígenas.
1983	88	Gambini, R.; Junqueira, C.; Leonel, M; Mindlin, B – “Avaliação da situação Zoró, Aripuana, Karitiana, Karipuna, Gavião, Arara (Karô), Uru-Eu-Wau-Wau e Uru-Pa-In”. Relatório III, v. I. Ministério do Interior/SUDECO/FIPE.
1986	136	CIMI – Os dados do Cimi destoam da seqüência de crescimento populacional das outras fontes. Não sei explicar o motivo, pois que não tenho bases para supor o critério utilizado.
1986	109	Apoena Meirelles, Renato Leoni e João Pacheco de Oliveira Filho - Parecer nº 090/86 do GT para Demarcação Administrativa da Área Indígena Karitiana – MIRAD (Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário) Coordenadoria de Terras Indígenas.
1989	130	FUNAI – Documento da Superintendência de Assuntos Fundiários – SUAF/ Divisão de Demarcação e Fiscalização – DDF. Situação das Terras Indígenas.
1992	160	FUNAI
2000	254	Andréa Oliveira Castro
2005	320	M109 – Vinculado ao órgão estadual de educação, fez a contagem. Contudo, não sei dizer qual o critério utilizado por ele.
2008	312	Andréa Oliveira Castro
2012	340	Andréa Oliveira Castro
2015	415	APK – Associação do Povo Indígena Karitiana <i>Akot Pytjin’adnipa</i> <sup>26</sup> . A APK considera em seu cálculo todos os indivíduos Karitiana, mesmo os que não estejam morando nas aldeias ou em Porto Velho; os filhos de homens de fora, mesmo que não residindo na aldeia.
2016	360	Andréa Oliveira Castro

<sup>26</sup> *Akot* significa ‘junto’, ‘estar junto’ + *Pytjin’adna*, que significa ‘trabalho’ + *pa*, que, nesse caso, indica ‘lugar’.

## 1.10 NOTAÇÃO DO PARENTESCO

A notação utilizada neste trabalho para descrever as posições de parentesco é a inglesa:

M	mother	mãe
F	father	pai
S	son	filho
D	daughter	filha
B	brother	irmão
Z	sister	irmã
W	wife	esposa
H	husband	marido
C	children	filhos, sem distinção de sexo
e	elder	mais velho
y	younger	mais novo

Para a identificação de kyntipes, a leitura deve ser feita da esquerda para a direita. Exemplo:

FZD	Father's Sister's Daughter – Filha da Irmã do Pai
BS	Brother's Son – Filho do Irmão
MZeD	Mother's Sister's elder Daughter – Filha mais velha da irmã da mãe.

## 2 ONÇAS, COBRAS E PÁSSAROS – OS KARITIANA, OS OUTROS E SEUS OUTROS

Neste capítulo, a intenção é a de apresentar a história dos Karitiana tal como experimentada, entendida, organizada e contada por eles próprios, seguindo o que se tem entendido como história indígena (Viveiros de Castro, 1993a). Busca-se levar em conta as maneiras como os Karitiana, a partir de sua própria percepção da temporalidade, seleção, interpretação, disposição e narração dos eventos dão sentido à sua trajetória e a seu lugar no mundo, de onde vieram e quem são. Indispensavelmente, exploram-se a relação do grupo com os não Karitiana, *opok*, bem como a produção da alteridade a partir de si.

### 2.1 A PERSPECTIVA KARITIANA DA HISTÓRIA

Naquela mesma noite de minha chegada à aldeia – à qual já me referi na apresentação, quando M50 veio conferir meu estado de espírito – comecei a ouvir a história contada por eles. No que concerne ao período colonial, não diferindo de outros povos da América do Sul, à diferença entre a fonte documental, vaga e incompleta, e a oralidade Karitiana, detalhadamente rica, corresponde a diferença entre aqueles orientados por um princípio generalista e sintético de história (global), os colonizadores, que registravam de modo desigual os grupos indígenas que encontravam pela frente, e os detentores de uma história local, particular a si, a comunidade indígena, empenhada em registrar as dramaticidades e os feitos dos sucessivos acontecimentos a seu grupo em particular (Cf. Viveiros de Castro, 1993a).

É preciso alertar que aqui se passa longe da distinção entre história e mito, que já rendeu muitos debates em torno do caráter documental e factual da versão letrada ocidental colonial e oral dos povos colonizados (Cf. Sahlins, 1985, 1988 e 1990; Goody e Watt, 1977; Goody, 1986; Wolf, 1982; Zonabend, 1980; Overing, 1995; Ricoeur, 2000), visto que, do ponto de vista Karitiana, os eventos de seu passado – ou como diria a conceituação ocidental, se 'míticos' ou 'históricos' – foram,

de fato, experimentados por alguém, isto é, eles realmente aconteceram; não existindo história karitiana se não houve alguém que tenha vivido os fatos. Ainda, a atenção que o tema da 'memória' recebeu ao longo da história da academia não é, nem de longe, pouca (Nietzsche, 1976 e 2002; Bergson, 1999; Foucault, 1979 e 2008; Deleuze, 1988 e 1999; Halbwachs, 1990; Hobsbawm e Ranger, 2008; De Certeau, 1998; Goody, 1986, entre muitos outros). Desse modo, opto por tratar a 'memória' como ato de lembrar, como ato que não apenas se volta a um 'passado', mas também se projeta para o futuro. Bergson (1999:156) afirma que a lembrança é, ao mesmo tempo, 'um estado presente e algo que contrasta com o presente e, por isso é reconhecida como lembrança', sentença que será apropriada, posteriormente, por Deleuze e Ricoeur.

Ricoeur (2000) argumenta que a questão da representação do passado não começa com a 'história', mas com a memória. Continuando, ele afirma que,

na simples forma de uma lembrança da infância, a memória carrega a certeza de que o evento ocorreu assim como está sendo representado. Entretanto, tal certeza oculta um paradoxo: a lembrança pretende ser a imagem presente de algo ausente. Além disso, esta ausência se refere a algo que existiu previamente.

[...] na competição entre memória e história, a memória possui a vantagem de reconhecer o passado como tendo sido, mas não mais presente. Entre a fidelidade da memória e a verdade da história, não há ordem de prioridade possível. (Ricoeur, 2000)

Goody e Watt (1977:458), ao discutirem o papel da memória e da importância da tradição oral, asseveram que 'the whole content of a social tradition is held in memory'. De acordo com o entendimento dos autores, o que é conservado na memória tende a ser de importância crucial na experiência do sujeito de suas relações fundamentais, e a interpretação é de extrema relevância para o processo de ajuste de novos elementos aos antigos, sendo a memória fator significativo na mediação da tradição (ou patrimônio) cultural. Os autores enfatizam que aquilo que não tiver relevância contemporânea tende a ser eliminado através do processo de esquecimento. Ambos, memória e esquecimento, formam um processo que denominam de 'organização homeostática', pelo qual uma sociedade mantém o que for relevante para ela e descarta aquilo que não lhe interessa. Também para Pollack, a memória é seletiva (1992), negociada (1989), no plano tanto das memórias

individuais quanto das coletivas, e nem tudo é registrado ou guardado, caracterizando a memória como um fenômeno tão construído quanto qualquer outro fato social, sendo ela um forte elemento constitutivo do senso de identidade social.

O trabalho de campo, realizado em 2008, para ampliação da área atualmente demarcada, foi uma excelente oportunidade de passar alguns meses com o grupo visitando antigas aldeias, roças e tapiris antes ocupados por eles. As conversas entre os membros do grupo sobre os fatos ocorridos no passado, que antes eram mencionados de modo desobrigado, naquele momento, adquiriam um valor diferenciado, pois a memória assumia o papel de 'moeda da tradição' e deixava de ser uma história narrada por eles e para eles, passando a ter importância política e econômica, deslocando-se do campo da disputa interna da memória para o processo de sua construção como ferramenta de disputa com a sociedade envolvente. Ali, para eles, era fundamental lembrar o que haviam sido para assegurar o que viriam a querer ser. Mas a memória karitiana não se limitou às necessidades práticas do momento; um processo nostálgico e de atualização dos afetos os assaltou, e uns e outros choraram ao lembrar os entes queridos enterrados. Os que ficavam na aldeia aguardavam ansiosos nosso retorno querendo saber das novidades e municavam com mais lembranças, várias delas doloridas, outras divertidas. Nessa ocasião, pude entender que, para os Karitiana, lembrar não se limita a pensar o passado, mas envolve senti-lo novamente, reexperimentar os afetos de relações passadas, pessoas, lugares. Chora-se ao pensar em quanto tal pessoa havia sido boa, ri-se ao recordar das brincadeiras, revive-se os cheiros, a temperatura da água, o dia em que tal muda de árvore foi plantada.

Em comum, as abordagens teóricas referidas apontam para uma característica da memória da qual também me baseio, ela é, antes de tudo, relacional e afetiva, fruto de um acordo entre o coletivo e o individual, o público e o privado. Não apenas a memória coletiva é construída dessa maneira, mas também as memórias individuais. Assim como a história é construída através de um processo coletivo de negociação, as biografias são mosaicos de várias e plurais memórias e representações afetivas do passado que os indivíduos guardam uns dos outros.

É possível afirmar que os Karitiana partilhavam da visão de Ricoeur (2000) sobre como o passado é reconstruído, mas com a vantagem estratégica de dispensar



o paradoxo. No processo karitiana de selecionar fatos e atribuir-lhes veracidade, se ao menos uma pessoa lembra um fato ou ouviu falar dele, é bem provável que ele tenha acontecido. Se alguém viu (*so'ot* = ver) ou ouviu (*opisoop* = ouvir) diretamente algo, não há dúvidas, e o evento é entendido como verdadeiro; ser testemunha ocular ou auditiva e atestar o que viu ou ouviu é prover de autenticidade a narrativa. A credibilidade da narrativa é também proporcional à idade do narrador e, quando um dos mais velhos relata uma história ou evento e o atribui ao passado, o relato assume o valor de verdade do passado, mais ainda se suas habilidades mnemônicas são reconhecidas. Assim, a memória, entre os Karitiana, assume valor documental e é antes a permanência no presente de um passado factual do que a representação atual de um fato ausente, como para Ricoeur (2000).

Há, além da credibilidade do narrador, termos e mecanismos que modulam as narrativas, de forma a situar, concomitantemente, a distância do narrador e o tipo de evento. Os termos *saryt* ('diz-se que') e *õom* ('parece', 'aparentemente', 'alegadamente', 'exemplo', 'sombra')<sup>27</sup> indicam a distância entre o narrador e o evento, seja ela temporal ou espacial, atestando que o narrador não presenciou o evento, ele o soube por alguém e/ou não necessariamente o fato ocorreu. Também se referem a palpites e conjecturas do narrador sobre o que ele acha que pode vir a acontecer. Tais termos são utilizados tanto para narrar histórias antigas ou projeções para o 'futuro', isto é, situações que os membros do grupo atual não presenciaram, quanto para focos e eventos com terceiros em outras aldeias ou na cidade, por exemplo.

O termo *keerep* significa 'cedo', 'jovem', 'crescer'<sup>28</sup>. É possível falar de uma criança que cresceu: *pyry keerepyn i* (*pyry* = afirmativo + *keerep* + *i* = 3ª pessoa, singular e plural). Assim, *keerep* tem um sentido de anterioridade e/ou continuidade até o presente. Os Karitiana, quando se expressam em português, utilizam, em lugar de *keerep*, as expressões "tempo antigamente" ou "tempo antigo". Contudo, prefiro glosar o termo como 'o passar dos anos', uma vez que parece se aproximar mais do sentido expressado por *keerep* ('o tempo que passou', 'no tempo passado'). Esse

<sup>27</sup> Além do caráter de inferência do narrador sobre o que possa acontecer no futuro ou esteja acontecendo no presente, Landin (1988:30) sugere, acertadamente, que *õom* 'é só a impressão do que aconteceu'.

<sup>28</sup> Em alguns contextos, significa 'sempre'.

termo é também muito utilizado na narração das histórias, referindo-se a eventos que estão temporalmente distantes no passado, considerando sempre a posição atual do narrador, portanto, ele se refere aos fatos retrospectivamente. Dos três termos (*saryt*, *õm*, *keerep*), é ele o único investido de um sentido específico de temporalidade e denota movimento do passado ao tempo presente, isto é, o termo carrega, precisamente, o sentido processual que os Karitiana conferem à história. No que concerne às histórias antigas, *keerep* e *saryt*, em certo sentido, podem ser vistos também como marcadores geracionais da fala, uma vez que os mais velhos, ao contarem tais histórias, utilizam mais *keerep* do que *saryt*, ao passo que os mais jovens podem fazer o inverso, o que, por sua vez, recai na questão do conhecimento dos fatos e na atribuição de autoridade a quem fala, pois os mais jovens alegam “*não conhecer bem as histórias antigas*”, e os mais velhos são tidos como os que as conhecem em profundidade. Nesse sentido, os mais velhos são reconhecidos como aqueles que não apenas podem ter presenciado os fatos que são ditos ter ocorrido, mas também são aqueles que, mesmo não os tendo presenciado diretamente, ouviram de seus pais e avós o que aconteceu em algum momento que os antecedeu. Nesses casos, *saryt* pode indicar incerteza (ou incompletude) de conhecimento, e *keerep* conferiria maior asseveração.

Se a história do grupo deve ser lembrada, ela o é através de uma técnica mnemônica que consiste na negação do que alguém falou “*Quem falou isso? Tá falando errado pra você. Foi assim...*” e narra-se, de novo, exatamente a mesma história, acrescentando um detalhe a mais em algum trecho ou invertendo a ordem do que o outro disse. Processo interessante que, além da repetição de quase toda a história, os trechos acrescentados, de certo modo, particularizam a história, que é referida como a “*história de [fulano]*”. E a dos outros, quase sempre duvidada, é tida como “*errada*” ou incompleta.

Esse processamento dos fatos parece formar um conjunto em que a história do grupo é, ao mesmo tempo, o olhar de cada um e a sua versão pública da história, pois todos conhecem como cada um a conta, e disputada; porém, na esfera da

oralidade, há certa dinâmica de integração, uma vez que, nas narrações seguintes, incorporam-se elementos da história do outro<sup>29</sup>.

Certa vez, ao indagar se havia alguma diferença entre as 'histórias que ninguém viu e só ouviu falar' e as 'histórias que alguém tinha visto', fui informada do seguinte:

*"Escuta! Essas não eram histórias, elas viraram histórias, mas eram reais. Por exemplo: nós estamos vivendo aqui e agora nessa aldeia. Daqui uns anos, o tempo vai passar. Os nossos filhos vão contar para os filhos deles sobre a gente, e os filhos dos filhos deles vão contar para os filhos. E assim vai. Eles vão falar sobre o jeito que era a nossa vida aqui e agora, no tempo antigamente (keerep) [a vida atual se tornará tempo antigamente]. Assim mesmo aconteceu. Alguém viu o que aconteceu no tempo antigamente (keerep), como os nossos parentes viviam e ouviu o que eles contaram. E passaram aos outros. [M102] viu tudo o que aconteceu nos dias antigos. Tudo o que estamos te falando hoje foi gerado keerep (no tempo antigo). Tudo aconteceu de verdade e só depois virou história". (M96)*

A escrita é outro aspecto a se levar em conta no que concerne à narrativa karitiana da história. Há uma clara distinção entre um relato para ser ouvido e o que tem como objetivo a escrita. O primeiro tipo tem como efeito um engajamento mais espontâneo, mais vivamente narrado, carregado das peculiaridades e visões de cada narrador, e não há uma preocupação exagerada com a 'produção de uma verdade'; há margem para discussões e negociações no processo de formular uma história de si, contada para si. O segundo, investido de maior formalidade, é cuidadosamente falado, por vezes quase ditado, havendo receio do narrador quanto à exatidão e de, eventualmente, poder "*não estar falando verdade*", o que aponta para o cuidado na estruturação da história a ser oficializada como representação de si perante os brancos; uma história de si para os outros. Certamente, essa história também acaba por se incorporar à história que se conta para si e, ao fim e ao cabo, a tessitura de sua história é um mosaico da que se conta para si e a que se conta para os outros.

---

<sup>29</sup> O mais fascinante é o desafio de escrever sua história, pois, quase certamente, a história que deles contarei já será "*errada*" ou incompleta, ao menos para alguém. Por isso tentei, ao máximo, incorporar, às vezes em notas de rodapé, os elementos distintos, de modo a contemplar, ainda que minimamente, a todos.

Tratando-se das histórias do contato, os Karitiana não falam hodierna e espontaneamente sobre elas; é necessário estímulo para dar início às narrativas sobre o período, pois esta é uma daquelas a ser silenciada. Geralmente, há um narrador principal, responsável pela seleção e encadeamento dos fatos, e os ouvintes (se houver) raramente interrompem. Posteriormente, um ou outro pode até discordar e dar sua versão dos fatos, mas, naquele momento, estabelece-se um compromisso com uma verdade. Se alguém duvida do que está sendo narrado, dirá, apenas posterior e privadamente, *“Ele está mentindo! Ele não viu nada não! Fulano é quem sabe! O pai dele viu mesmo!”*

Se me aproximasse com o bloco de notas e caneta à vista<sup>30</sup>, não raro eu ouvia hesitações que podem ser resumidas em uma das tantas frases de igual teor: *“Se você vai escrever, então é melhor escrever bem certo mesmo. Eu não sei muito disso aí que você está perguntado. Será não é melhor você falar com outra pessoa que pode te falar o jeito mesmo que aconteceu?”* (F37) ou *“É só isso que eu sei. Não sei muito não”* ou, *“Eu ouvi só pouquinho”*. Em contrapartida, se eu chegasse para uma conversa informal e meus apetrechos estivessem guardados, falavam animadamente, com interrupções de uns e outros complementando ou debatendo os fatos e as versões.

A escrita invoca o valor de ‘registro da verdade’. Ademais, o advento da escrita e sua incorporação – cada vez mais profusa pelo grupo, pois hoje há um número de professores e estudantes indígenas bastante superior do que em 2000 – e o encorajamento dos programas de capacitação do magistério para a produção de material didático próprio têm despertado a vontade dos professores de registrar a *“história dos mais velhos”* enquanto estão vivos. O registro escrito tem se configurado como necessidade expressa em termos de *“E quando [fulano] morrer? Acabou? Quem vai saber a história dele? Aí eu vou ter a história dele”*. Contudo, para além dos fatos de se constituir a lembrança e se produzir sua história por meio da escrita, sobre um suporte fixo, desvela-se aqui outro campo de disputa da memória e da ‘verdade’ sobre o passado, visando ao controle e à propriedade sobre a

---

<sup>30</sup> A mesma reticência havia perante o gravador, que era visto como um registro indelével da ‘verdade’ histórica. Contrariamente, em relação a músicas e cantos, o gravador era apreciadíssimo não apenas como meio de ouvir a si cantando, mas, principalmente, como maneira de *“deixar minha música”* (várias são próprias) para outros no futuro.

informação. A concorrência sobre a detenção do conhecimento já existe em relação à língua. Os professores Karitiana embasam seu trabalho em uma cartilha, produzida há 20 anos pela linguista Luciana Storto, com auxílio de um dos poucos professores indígenas da época (M109). Nos últimos anos, com a abertura de novas aldeias e mais professores formados, instalou-se uma cizânia sobre a forma de grafar a língua. Cada um assegura: "*Meu jeito é que está certo. Já conversei com os mais velhos já*". Como as aldeias têm autonomia e liberdade para fazer ou ensinar o que lhes for mais conveniente e de próprio modo, na prática, o ensino da escrita em Karitiana tem sido particularizado de acordo com o professor e a aldeia. E se desdobra, então, outra disputa: uns acham que se deve normatizar e uniformizar a escrita em todas as escolas, outros acham que se deve manter a autonomia; assunto que ainda está pendente de decisão.

Ambas as ocasiões, tanto a narrativa para a escrita quanto a para ser ouvida, propiciaram, por motivos diferentes, oportunidades de acompanhar as feições das versões. Na ouvida, havia bons debates entre os Karitiana e, invariavelmente, cada um é que estava certo quanto à 'verdadeira história'. Na escrita, na insistência em que eu tivesse a 'verdadeira história' para registro, sempre me dirigiam para cinco ou seis narradores mais velhos. Fato é que havia para eles uma única e verdadeira história, dependente da autoridade do conhecimento, pois apenas os mais velhos deteriam o conhecimento correto: "*Eles é que sabem como aconteceu*", "*porque viram mesmo*", "*porque fulano viu tudinhô*". As variações entre os velhos são entendidas como desconhecimento da história real ou incapacidade mnemônica. Essa situação se mantém até que as negociações cheguem a uma composição que vá sendo aceita e transmitida pela aldeia, conduzindo à inextricável relação entre memória e narrativa (Le Goff, 1990; Nora, 1984; De Certeau, 1998, entre muitos outros).

Com base no que foi dito, todas as narrativas, inclusive as chamadas 'mitos', serão aqui referidas assim como os Karitiana se referem a elas: histórias (Cf. Overing, 1995). E os Karitiana possuem muitas delas! Uma característica da clíoteca karitiana é que várias histórias, principalmente a saga dos heróis criadores, dispõem os eventos em uma cadeia linear e sucessiva. Ao trabalhar com suas narrativas interessada em uma parte específica, abordava alguém e, já com meu assunto em

mente, ia direto ao ponto e ouvia: "*Não, não é assim não, isso que você está falando aconteceu depois*", "*primeiro foi assim*". A história deles tem um começo: o dia em que os primeiros Karitiana apareceram nesta camada em que habitamos, e, de lá para cá, os eventos da existência karitiana são conectados consecutivamente.

No que tange à seleção dos fatos a serem narrados, com o tempo aprendi que os Karitiana se interessavam em narrar episódios invulgares, feitos individuais que distoassem da vida ordinária. Tal característica me conduziu a enganos no sentido de tomar o que estava sendo narrado como fator comum de seu comportamento quando, precisamente o contrário, narravam a exceção. Se, no presente, era possível acompanhar os relatos das façanhas individuais e confrontá-los, porque assim o marcavam, com o que era tido como usual e, portanto, entendia que falavam desses feitos exatamente por serem interessantes para eles narrá-los justo porque distoavam do ordinário e eram caracterizados por perigos, inventividade e/ou comicidade, não me ocorreu que seria assim para o passado. Antes, tomava o passado como algo que seria narrado em sua homogeneidade e continuidade da vida comezinha, e não que poderiam não ter o mesmo interesse na narração da vida ordinária acontecida. Talvez por não ter me lembrado da lição stratheriana do caráter dinâmico e plural da 'tradição' (Strathern, 1992), e sim tomada por uma visão fictícia de 'tradição', demorei a perceber que muitas vezes não me era contada a 'tradição', pois a 'tradição' era contar eventos extraordinários; assim como os fidjianos optando por contar apenas o episódio da morte de Cook, e não as inúmeras vezes em que esteve lá.

Enquanto não havia compreendido esse traço dos Karitiana, fiz interpretações errôneas do passado ao tomar fatos inusuais daquele tempo como costumeiros. Esse aspecto foi se revelando aos poucos, à medida que as informações iam sendo checadas, e entendi que, para distinguir os eventos, eu deveria perguntar: 'Mas só ele fez assim ou sempre se fazia assim?' para então saber: "*Resto do pessoal não fazia assim não. Só ele mesmo fez assim. Pessoal fazia de outro jeito*". Entretanto, esses feitos específicos são consolidados na memória comum dos membros do grupo, e não apenas de um ou outro indivíduo, e se tornam também memória do grupo, correlato ao que Pollack (1992) identifica como 'vivência por tabela', consolidando uma 'herança da memória' voltada para a valorização do grupo,

bem como um senso de participação similar aos ouvintes de De Gaulle<sup>31</sup>. Dessa forma, a memória do grupo é pontilhada de histórias individuais, e não apenas daquelas que, na condição de coletivo, experimentaram; biografias individuais são coletivizadas e apropriadas no sentido histórico do grupo. Advirto, portanto, que optei, em vários momentos deste trabalho, por assinalar algumas das diferenças entre as narrativas, o que chamei de 'versões', de modo a criar um diálogo entre o entendido como 'comum', mais correntemente difundido como 'coletivo' e fatos que podem muito bem ter sido resultados daquelas iniciativas individuais ou mesmo entendimentos particulares, pois não é raro ouvir dos Karitiana: "*Eu sei assim. Eu não sei se outro sabe de outro jeito...*".

Há também fatos que são silenciados, os que "*doem*" lembrar e os que devem ser esquecidos (Pollack, 1992; Ricoeur, 2000). Não se fala sobre episódios da história coletiva que lhes marcaram pelo sofrimento, a não ser que sejam incitados; acontecimentos pessoais que se enquadram no que os Karitiana consideram vergonhoso ou errado devem ser esquecidos: "*Não lembra mais isso não*", "*Não fala mais isso não*". Por certo, eles não desaparecem dos pensamentos, mas somem da fala.

Os Karitiana utilizam uma vasta gama de recursos no processo de construção de sua história, entretecendo sua cosmogonia, seu passado glorioso de temíveis guerreiros, fatos históricos da "*chegada dos portugueses ao Brasil*", sua própria história do contato, os feitos individuais, a produção de sua sociedade tal como é, entre outros. Sua constante produção da história se dá através da resoluta repetição das narrativas; do canto de músicas consideradas sagradas; da produção das festas tradicionais, nas quais são rememoradas as recomendações divinas; das conversas sobre os fatos; e, atualmente, das aulas na escola.

Em Karitiana, as "*histórias antigas*" são chamadas *pyn hadna hyk* ou *hadna hyk* (*pyn* = 'falado', 'focado', 'difamado'; *hadna* = 'palavra', 'fala', 'discurso'; *hyk* = 'velho', 'antigo' = "*assim falaram antigamente*"). As *pyn hadna hyk* não supõem que alguém as tenha visto, mas 'diz-se que' podem ter acontecido. As *hadna hyk*, alguém

---

<sup>31</sup> O exemplo de Pollack (1992:06): 'No instituto onde trabalho, o Institut d'Histoire du Temps Présent, fizemos pesquisas sobre a lembrança da Resistência e pudemos verificar que, nos anos 50, a percentagem de resistentes que relatavam ter ouvido pessoalmente o apelo do general De Gaulle, no 18 de junho de 1940, era relativamente baixa. Mas se hoje formos entrevistar antigos resistentes, teremos dificuldades em encontrar um que não tenha escutado o apelo do 18 de junho'.

viveu naquele momento, viu ou ouviu o que aconteceu e passou adiante. Os personagens que aparecem nas narrativas foram, na quase totalidade, Karitiana, genuinamente reais, que viveram em dado momento do passado. Uns foram grandes guerreiros ou chefes, outros se tornaram divindades, uns tantos sofreram transformações para o que hoje podemos ver como Sol, Lua, Beija-Flor, entre outros. O mundo que atualmente os cerca está aí para provar os acontecimentos passados, como as grandes pedras na floresta, que são o testemunho da caída do céu, seus pedaços pelo chão<sup>32</sup>. Com respeito às histórias antigas (*pyn hadna hyk*), não existe entre os Karitiana alguém que seja considerado um especialista, embora, como já vimos, os mais velhos são reconhecidos como os maiores conhecedores. Com exceção de crianças e dos muito jovens, grande parte é capaz de articular os enredos ou, ao menos, parte deles, os quais são contados com boas doses de jocosidade – até porque, vários deles são, de fato, histórias com grande conteúdo pilhérico. É verdade também que o conhecimento disseminado, que não conta com um especialista, permite que algumas pessoas saibam ou retenham apenas parte de uma história e, às vezes, na falta dos mais velhos, é necessário conversar com muitas pessoas de modo a obter o conteúdo integral. Por outro lado, admite uma pluralidade maior de versões.

No que concerne à sua experimentação da temporalidade, existe um 'passado', um tempo passado karitiana que não volta. Porém, as transformações lá engendradas constituíram os seres e o cosmos atual que é partilhado com os Karitiana. O universo é composto por antigos Karitiana que, no passado, foram transformados, e o que há por aqui hoje no mundo é a continuidade e a evidência

---

<sup>32</sup> No primeiro ano de minha pesquisa, eventualmente, solicitavam-me que contasse a eles "histórias dos brancos". Conteí histórias de diferentes gêneros e obtive reações também diferentes. Quando pediram "história antiga dos brancos" (*opok hadna hyk*), contei-lhes as histórias bíblicas, que, além do fato de já terem maior intimidade com o tema em virtude dos missionários, já agradavam de saída simplesmente por serem histórias que falavam de Deus (ou de Jesus); e mais interessante e críveis se tornavam quando os poderes divinos de criação ou destruição eram mencionados. Por outro lado, outras histórias eram ouvidas com incredulidade, desapontamento e contrariedade, sendo seguidas do comentário: "Você está mentindo!" (*pyry horojn an*). Depois de ouvir a história karitiana da origem dos mosquitos (também das moscas e outros insetos hematófagos), ao ser solicitada a também contar uma história, contei a eles a teoria da evolução das espécies. Em sua avaliação, só poderia mesmo ser mentira ou brincadeira nós, brancos, acreditarmos que viemos dos macacos e riram muito de a galinha vir do dinossauro; que, certamente, alguém tinha inventado essa história e eu, boba, acreditei, claramente, aquela história nunca seria igual a de *Makyryjda* (o homem do qual surgem os mosquitos), porque a história do branco era mentira, enquanto a deles era verdadeira. E eles podiam provar: "Você não vê? Como você acha que os mosquitos estão aqui?"



desse passado histórico: árvores que foram utilizadas como rotas entre os patamares celeste e terrestre para certos seres; as grandes pedras, resquícios da queda do firmamento; o sol e a lua brilhando no céu; os pássaros que hoje voam e cantam.

Sol, Lua, Beija-Flor, *Sesseeto*, *Nhojn Hijn* e muitos outros, em sua maioria, pessoas Karitiana que, pelos mais variados motivos – características próprias, atitudes desvirtuadas ou vitimados por alguém – foram transformados no passado. Esses seres, cujas presenças são percebidas no cotidiano do grupo, estão ainda vivos em seus mundos e mantêm relações constantes com os Karitiana, interferindo decisivamente em suas vidas. Do mesmo modo que Overing (1995) observou para os Piaroa, o tempo 'mítico' da historicidade karitiana não é exatamente o passado, mas em certo sentido, um tempo onipresente que tem um efeito contínuo no presente e na formulação do futuro. Grande parte desses seres do passado que vivem no presente podem ser vistos como produtores e organizadores da vivência karitiana da temporalidade. Lua, como veremos mais detalhadamente no último capítulo, administra a menstruação e a reprodução feminina. Pássaros, a depender da maneira que voam, do momento em que cantam, de onde pousam, previnem os Karitiana de eventos do futuro e alertam para acontecimentos presentes sobre os quais os Karitiana estejam desatentos.

Todos eles são informantes privilegiados daquilo que um Karitiana não vê, mas que vai acontecer, e tudo aquilo que por eles é sinalizado é, certamente, verdade, pois, afinal, eles são mensageiros do que *Botyj*, herói criador com estatuto de divindade, quer dizer aos Karitiana. O ensinamento que permite compreender o que lhes é comunicado é transmitido nas "*palavras de Botyj*", ou seja, só consegue ler o que os pássaros – ventos, insetos, chuva – querem transmitir aquele que segue as normas corretas de vida, que observa a conduta adequada de comportamento deixada pela divindade, compondo uma relação entre atitudes morais e conhecimento, que, infelizmente, não será explorada neste trabalho. Assim, no tempo cosmológico, a continuidade parece promover a persistência do passado: seres de diversos tempos são colocados a interagirem em um mesmo momento – capaz de assegurar o futuro –, e as mensagens só são possíveis de serem lidas porque utilizam aquilo que "*Botyj deixou para nós*" através do conhecimento tradicional que persiste no tempo.

Entretanto, o tempo social passa. As pessoas e as coisas mudaram, a “*cultura mudou*”. Como em outros grupos ameríndios, em Karitiana, não há um termo para designar ‘natureza’ como categoria. Apenas recentemente os termos ‘natureza’ e ‘cultura’ passaram a ser utilizados no processo político de sua associação com a categoria ‘índio’, resultando nas ideias disseminadas em quase todos os coletivos indígenas no país, de que “*índio precisa preservar a cultura*” e “*a cultura do índio é preservar a natureza*”. A percepção das mudanças ocorridas vai desde a alimentação, passando pela questão fundiária até a maneira como as pessoas se relacionam. Muitas vezes lastimando tais mudanças, eles afirmam com frequência: “*Agora a gente não tá mais vivendo como antigamente. A gente não tá mais fazendo direito as coisas que Botyj deixou para gente. A gente tá esquecendo. Muita coisa tá mudando. É por isso que a gente tá sofrendo, não tá vivendo bem mais não. Só sofrendo mesmo*” (F5 e F11).

Tal distanciamento do modo de vida tradicional é percebido como um dos fatores que os torna suscetíveis a acidentes, doenças, mortes e sofrimento. E, se continuarem assim, “*Karitiana vai acabar*”, “*Viver desse jeito aqui? A gente não vai durar não*”. Motivo de sofrimento, a sequência de eventos de seu passado recente (pós-contato) e das dificuldades do momento atual, aos olhos do grupo, é o limiar da ruptura e do distanciamento do passado tradicional e glorioso, promovendo uma situação que é experimentada e definida como corrompida e precária, que coloca em risco o futuro. O caráter transversal do sofrimento, algo que começa no passado, com o contato, atravessa o presente e aponta para o futuro, faz do sofrimento advindo da relação com os brancos experiência perene.

Por outro lado, as mudanças são também desejadas. Os desejos de estudar, de frequentar uma universidade e de ter um emprego que garanta a retribuição monetária necessária para a aquisição de bens são acompanhados da observação: “*Agora a gente tá aprendendo. Mais tarde a gente vai saber mais. Aí a gente vai ficar como vocês [brancos]*” (M96). Ter carro, instrumentos agrícolas que facilitem o trabalho, ventilador e luz e uma série de outros implementos garantem que o sofrimento seja coisa do passado: “*Agora a gente não sofre mais não. Quando a gente mata anta no mato, dá para trazer de caminhão, não precisa sofrer mais não*”

(M104), “*Ah! Você não sabe não. Era sofrido oh! Passava o dia pra tirar um pau só pra fazer casa com hikyndyt [machado de pedra]*”.

Diante desse cenário, é possível afirmar que um Karitiana sofre. Sofre, pois o mundo ideal, tão distante de sua realidade, seria a possibilidade de acumular as vantagens do passado e os benefícios do presente visando ao futuro. O dilema posto por não ser, integralmente, como se era no passado e não ter, integralmente, tudo aquilo de que o branco dispõe e que desejam instaura uma condição entendida, mais do que como liminaridade, como incompleta, incompletude que é expressa em termos de sofrimento.

Já fomos alertados por Strathern (1992) sobre os modos como continuidade e mudança coexistem e a atenção quanto ao fato de que:

what we might take as characteristically typical, a product of some continuous and taken-for-granted identity, may well be revealed as equally the product of specific historical times and thus of change’ (Strathern, 1992:03)

Assim, os Karitiana parecem experimentar e organizar sua ‘historicidade’ através, concomitantemente, do desejo de permanecer como *Botyj* os criou e ensinou, isto é, em termos lévi-straussianos, ‘submeter a história à estrutura’ (Lévi-Strauss, 1976) e, ao mesmo tempo, ‘desejar as mudanças’, ou, como belamente mostrou Viveiros de Castro (1992) em *O Mármore e a Murta*, querer ser outro, mas em seus próprios termos. Uma temporalidade, por um lado, linear, para a qual eles selecionam e organizam eventos e transformações, formulados com base na reflexão sobre a diferença entre o agora e o passado – “*Agora não é mais como no passado, tudo mudou*” – e em uma temporalidade estática/cumulativa, na qual os seres cosmológicos de diversos tempos coexistem em um mesmo presente. Mais uma vez, ocorre-me a perspicácia de Overing (1995) ao perceber que o tempo metafísico piaroa é contextual no sentido de não haver contradição entre esse poder ser linear e não linear, a depender da situação. A sugestão de Sahlins (1985 e 1990) de como história e cultura estão em constante relação recíproca de subordinação, apropriação e interpretação poderia parecer pertinente para o entendimento da engenharia histórica karitiana, na qual ‘sociedade’ e ‘indivíduos’ são ambos agentes da história.

Entretanto, é a noção de duração de Bergson (1999:31 – e que depois será retomada por Deleuze), com seu entendimento do presente vivido como contração do que seria ‘um passado’ e ‘um futuro’ operando, e da memória como uma contração de uma multiplicidade de momentos e referências, que me parece mais apropriada, uma vez que é entendida como maior do que a experiência vivida do sujeito, caracterizando-se por uma não descontinuidade entre passado e futuro a partir do presente, ou seja, pela congregação de ambos no instante vivido e cujos elementos principais são os afetos e o devir. A noção de duração como tempo vivido e experimentado, que comporta o passado vivo no presente e é aberto ao futuro, não linear nem sucessiva, mas, ao contrário disso, imensa, infinita, densa, onde tudo está em relação com tudo e em eterno movimento, que possibilita que algo novo sempre seja formado nas múltiplas e infinitas possibilidades de conexão. Para Bergson (1999), movimentos e impressões que se tornam afecções elaboram o modo como se experimenta as situações, definindo as ações. Os afetos perduram e definem o modo de ação no mundo. Segundo o autor, existe o tempo cronológico, exterior, mensurável, esse tempo que passa e que se opõe à duração, como fluxo do devir, ancorada na vivência, nas percepções, em constante relação e mutação.

Quaisquer aspectos de suas vidas avaliados como positivos os Karitiana atribuem à benevolência divina, que a eles tudo deixou e ensinou; contrariamente, aqueles considerados ruins e daninhos são, de forma indubitável, consequências das más escolhas feitas por eles no passado, da teima em desobedecer ou de não “*escutar a palavra*” da divindade<sup>33</sup>. Por não terem seguido, estritamente, os diversos preceitos de *Botyj*, os Karitiana passaram a sofrer. Um dos sofrimentos que mais os atinge na relação com o Outro é o dissabor quase resignado de que ficaram em uma posição pior que a dos *opok* (Outro)<sup>34</sup>. Tudo o que pertence hoje aos brancos deveria ter sido deles, pois foi sua divindade que, ressentido com as más atitudes do grupo, concedeu aos brancos o conhecimento de que dispõem atualmente.

---

<sup>33</sup> Vale lembrar que seus heróis criadores serão aqui referidos como divindades porque não apenas os Karitiana assim os entendem, mas também porque *Botyj* e *Byjyty* são criadores dos homens e *Ora*, o criador dos animais e plantas, e por compartilharem algumas características dos *Mai Araweté* (cf. Viveiros de Castro, 1986:209, nota 22), que levaram o autor a glosar tais seres como divindades, a saber: a separação entre os vivos e esses seres; a habitação celeste; princípio e substância.

<sup>34</sup> Nesse caso específico, *opok* (outro) refere-se particularmente ao “*branco*” como categoria oposta aos grupos indígenas em geral.

Contudo, eles não livram os brancos (*opok*) das injúrias que os coletivos indígenas em geral e eles, em particular, vêm sofrendo desde que o contato foi estabelecido. Por esse motivo, separam e atribuem, precisamente, o que resultou da falta deles e o que é de responsabilidade dos brancos no processo que os conduziu a ser o que são hoje. Intrinsecamente articulados – Karitiana, divindade, outros grupos indígenas e brancos –, ou se preferirem – cosmologia, política, guerra e contato –, cada um tendo sua contribuição na conformação e nos processos de transformação vividos pelo grupo, a historicidade Karitiana é elaborada na inscrição das múltiplas relações que os diferentes campos mantêm entre si, conformando um sistema em que os Karitiana não estão propriamente no centro, mas equidistantes em um tipo de configuração na qual, a depender da situação, as posições são reconfiguradas. Assim, no momento anterior à chegada dos brancos, a relação dos Karitiana com sua divindade, necessariamente envolvia os outros grupos indígenas. No período pós-contato, sua relação com os outros grupos indígenas, anteriormente beligerante, é reposicionada, e os últimos se tornam ‘aliados’ (mas, nem tanto!); se os ‘inimigos’ os aproximava da divindade, os brancos os afastam dela, causando a pior das rupturas possíveis. Mas os Karitiana não deixam por menos e, diante da nova situação – o contato –, contribuirão com suas novidades.

Se, no passado, o engajamento na relação com os outros grupos indígenas com quem guerreavam (*opok pita*) os fazia experimentar um sentimento de superioridade; a relação com os brancos e com um sistema que exalta outros grupos indígenas que não eles como “*guerreiros*” ou “*índios de verdade*”<sup>35</sup>, que, muitas vezes, os destitui de uma suposta ‘indianidade verdadeira’<sup>36</sup>; faz com que suportem certo sentimento de desvantagem na relação com a alteridade. Se, antes do contato, a assimetria entre eles e outros grupos indígenas era entendida para mais, em favor dos Karitiana, na relação com os brancos e com outros grupos indígenas, mediada

---

<sup>35</sup> Os Karitiana utilizam como referência a essas categorias os Kayapó, como aqueles “*índios guerreiros mesmo*”, e povos isolados ou com pouco contato, como “*índio brabo*”, protótipos daquilo que a sociedade nacional entende por ser ‘índio verdadeiro’.

<sup>36</sup> Não são poucas as vezes que os Karitiana são referidos por aqueles que os cercam – regionais, equipes de saúde, técnicos da FUNAI etc. – como aqueles que ‘estão perdendo sua cultura e tradição’, ‘esquecendo sua cultura’, são ‘índios civilizados’ ou ‘estão virando brancos’. Os próprios Karitiana se valem dessas fórmulas em situações em que estão em disputa valores tradicionais do grupo e configurações atuais advindas da relação com a sociedade nacional.

pela visão branca do que é 'ser indígena', a assimetria é, quase sempre, para menos, conferindo-lhes, novamente, a experimentação do sofrimento.

Antes de tudo, devo ressaltar que é digno de nota o entusiasmo com que os Karitiana se dedicam à tarefa de contar histórias. Quando se trata de narrar um acontecimento, um arsenal de elementos paralinguísticos – hesitação, pausas, expressões faciais, gestos, sons – inexequíveis na assepsia e linearidade da escrita, uma abundância daquilo que se costuma designar, ordinariamente, de tropos compõe as narrativas. Porém, não são exatamente tropos, antes, os significados variam de acordo com o contexto de fala, isto é, as circunstâncias vividas são fundamentais para a determinação do significado dos atos e das palavras; o que importa é o aspecto da relação, mais do que o aspecto de conteúdo, tornando imprudente uma análise que se afaste da pragmática da linguagem. Alguns exemplos do que digo e que serão recuperados ao longo do trabalho são: chamar o gato maracajá de "*peessoa unhuda*"; chamar de "*o Onça*" ou "*cobra*" a um dos homens que havia matado um parente, que significa "*não ter coração*". Quando um caçador mata uma anta, ele não deve jamais dizer que matou a anta, mas sim levar o carrapato da anta, um pedaço de sua orelha ou um tufo de seu pelo e mostrar aos outros. Quando matavam as vítimas de guerra, jamais diziam que mataram *opok pita* ('outro mesmo'), mas *kyryndy manhin*, um nambuzinho pintado, que os Karitiana chamam também pelo nome em português, 'oro'. Quando os homens saem para caçar, não dizem que vão caçar, mas "*esperar fruta*", por exemplo: *yn ikydna kerontxa* (*yn* = primeira pessoa do singular + *i* = pronome demonstrativo da terceira pessoa do singular e do plural + *kydna* = 'esperar' + *kerontxa* = 'uxi') significa que o caçador tem a intenção de matar um dos animais que da fruta se alimenta, como paca, porco, cotia, anta ou macaco; *yn ikydna ep'o* (*ep'o* = 'pama') será nambu, mutum, tucano e outros. A depender do animal que o caçador pretende abater, ele nomeia a fruta que o animal come. Não designarei tais atitudes de fala como metáfora, metonímia, alegoria e outras figuras de linguagem dessa natureza, porque não as percebo desse modo e elas não parecem cumprir o mesmo papel que os tropos ocupam em nossa linguagem. Dessa forma, denominarei esse modo de se referir às coisas como 'referências oblíquas' ou 'referências não diretas'.

Se essa característica deu muito trabalho, tendo de interromper amiúde a contação de histórias para perguntar o que tal coisa queria dizer e por que se dizia daquele modo, ouvi-los, bem como suas explicações, é fonte certa de entretenimento e prazer, sendo impossível não se entusiasmar com o conjunto acionado na arte de falar. Diria que quase todos, com pouquíssimas exceções, crianças inclusive, dominam a arte de contar uma história e adoram se engajar em uma narrativa, seja qual for o teor – eventos cotidianos, brigas, caça, pesca, relacionamentos de casal, problemas políticos da aldeia, fofoca, histórias antigas, com exceção das interditas – e inúmeras delas são contadas com muito humor. Eles são capazes de seduzir os outros com uma narrativa prazerosa sobre algo ou alguém. E sempre têm o que contar.

Haveria muitas formas de contar sua(s) história(s), e a escolha foi narrá-la(s) conforme o destaque de um tema que recebe dos Karitiana uma forte ênfase: os afetos que a ordenam e que parecem funcionar como cláusulas do contrato karitiana com o mundo. Invariavelmente, um sentimento experimentado por alguém desencadeia uma ação, e essa ação tem resultados práticos na configuração do mundo e da vida como ela foi e é. Assim, praticamente não há ação que não seja precedida e ordenada por uma emoção. As histórias Karitiana foram divididas em três fases: a primeira humanidade, antes do quase extermínio provocado pela queda do céu; a segunda humanidade, refeita a partir dos cabelos de *Byjyty* e a terceira fase – que não deixa de ser outro tipo de humanidade –, que narra a história de suas interações com os brancos. Isso porque, ao mudarmos de humanidade, mudamos os Outros (*opok*) com quem os Karitiana se relacionavam, bem como as formas desse relacionamento e a produção de seus outros.

A história karitiana é muito rica e, certamente, não será apresentada na íntegra nem com os interessantíssimos detalhes, mas um resumo permitirá entender um pouco de como eles definem a si e como vieram a ser o que são. Hoje, eles são *Byjyty ossop akɣ* (*aky* = 'nascer' + *ossop* = 'cabelo' + *Byjyty*, divindade), 'nascidos do cabelo de *Byjyty*<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Chamo a atenção do leitor para o fato de que há pouquíssimas variações entre as histórias coletadas por mim e as apresentadas por Lucio (1996).

## 2.2 AS PRIMEIRAS CRIAÇÕES, A PRIMEIRA HUMANIDADE

### 2.2.1 A Inveja e a Raiva – A Ruptura do Parentesco, Origem da Guerra e dos Contrários

“*Tempo antigamente, era tudo diferente, não era como é agora*”. Não havia Sol, não havia Estrelas, não havia Lua. Não tinha gente e também não existia caça. Nada, nada mesmo existia. Primeiro de tudo veio *Botyj*. Ele veio pela ‘casa da cigarra’ (*yryn ambi*, *yryn* = ‘cigarra’ + *a(m)bi* = ‘casa’)<sup>38</sup>, veio de dentro da terra. Logo depois de *Botyj* veio *Tomboto*, sua esposa, também pela casa da cigarra. Veio do mesmo lugar. Um pouco depois, veio *Ora*, irmão mais novo de *Botyj*<sup>39</sup> (*i keeto i* = pronome possessivo da 3ª pessoa + *keet(o)* = termo de parentesco para irmão mais novo, homem falando). Ele veio do olho d’água, formado pela chuva no buriti. A mãe de *Botyj* e *Ora* era *Kyryryt*, uma espécie de sapo “*tão venenoso que só cobra come*”<sup>40</sup>. Vieram os três: *Botyj*, *Tomboto* e *Ora*.

*Ora* tinha muita inveja de seu irmão mais velho, porque *Botyj* tinha uma mulher e ele não. A todo custo, queria a mulher de seu irmão para ele. Chegou mesmo a se transformar em criança para enganar *Tomboto* e com ela manter relações sexuais. Tanto que reclamou e lamuriou *Ora* que *Botyj* fez uma mulher a partir do barro e a colocou na rede de *Ora* enquanto ele dormia para pegá-lo de surpresa. Ao acordar e ver sua mulher, *Ora* ficou muito alegre! Ele pôde ficar com ela e aproveitar bastante. Ficou muito feliz até quando as chuvas vieram,

<sup>38</sup> Os Karitiana indicam o túnel construído pela ninfa da cigarra para subir à superfície, como o caminho pelo qual veio a divindade (Foto 1 do Apêndice III).

<sup>39</sup> *Botyj* e *Ora* são irmãos, mas vêm de locais diferentes porque são ‘irmãos distantes’ (“*ikeeto opap*” = ‘irmão mais novo distante’), isto é, são considerados irmãos porque suas mães são irmãs, são irmãos classificatórios. *Kyryryt* era mãe só de *Ora*, e *Botyj* a chamava *y te’et* (MyZ). Porém, apesar de serem irmãos classificatórios, *Botyj* decidiu que ela seria mãe dos dois. “*Assim ele falou, que ela ia ser mãe dos dois*”.

<sup>40</sup> A informação de que esse sapo seria venenoso não é nada disseminada no grupo; ao contrário, muitos dizem que é “*mentira*”. Contudo, essa explicação me foi dada por um integrante de determinada categoria entre os Karitiana que tem exclusividade na ingestão de determinado sapo. Por essa razão, mesmo não sendo essa a informação corrente, vou mantê-la.



derretendo-a então. Sem mulher, ficou tudo ruim de novo para ele, e sua inveja só crescia, pois *Botyj* e *Tomboto* tinham filhos. *Orā* pensava, com muita tristeza: “*Ah! Por que eu não tenho um filho?*”, “*Ah, por que eu não tenho mulher?*”. Um dia, sua inveja não aguentou e, aproveitando-se de que *Botyj* tinha ido para o roçado, *Orā* fez armadilha para matar os filhos de *Botyj*, mas fingindo que estava brincando com eles, e pediu que as crianças passassem embaixo da armadilha. A primeira criança a passar transformou-se em paca. *Orā* fez outra armadilha e pediu para que a outra criança também passasse. A criança passou e se transformou em tatu. Viraram *hijim*, animal de caça<sup>41</sup>.

Outros dois filhos de *Botyj*, escondidos, viram o que o tio havia feito com seus irmãos. *Otandā*, o mais novo, ficou com muita raiva e fugiu para o mato. Ele tinha o “*peessoal dele*”, isto é, pessoas que o acompanhavam e de quem ele era chefe, havendo também o sentido de “*parente*” nessa expressão. *Orā* fez *paneiro*<sup>42</sup> para carregar os animais e os levou para *Botyj*, anunciando que tinha matado caça, paca e tatu. Entregou para que a mulher de *Botyj*, *Tomboto*, preparasse. Ela limpou a caça, tirou as tripas e embrulhou na folha para assar. Quando ela assou, disse para o marido: “*Fígado*<sup>43</sup> *do tatu já assou, o fígado da paca já assou*”. *Botyj* comeu os fígados sem imaginar que aquela comida eram seus filhos. Já estava prestes a comer a carne quando o punho da rede em que ele estava o avisou que as carnes eram seus filhos. Imediatamente, ele parou de comer, deixou de lado e não falou nada. Então, *Botyj* mandou *Orā* procurar os outros filhos para almoçar. *Orā* chegou onde eles estavam e falou: “*O pai de vocês está chamando*”. Os dois, por já saberem o que o tio fizera, não quiseram ir e disseram: “*Não, não! Você matou nossos irmãos*”. *Orā* voltou e disse a *Botyj* que eles não queriam ir. *Botyj* falou para tentar novamente. Mas, enquanto *Orā* tinha retornado a *Botyj*, *Otandā*, que sentia muita raiva do que *Orā* havia feito, decidiu matá-lo para vingar os irmãos e falou ao irmão: “*Vamos fazer flecha para matar Orā*” quando ele voltar.

<sup>41</sup> *Hijim* é ‘carne’ quando se refere à carne de animal capturado para consumo. Ao avistar um animal de caça no mato, é possível chamar a atenção de um caçador para que o mate, sem proferir o nome do animal e simplesmente gritar o substantivo: “*hijim!*”

<sup>42</sup> Cesto de palha.

<sup>43</sup> Essa história possui algumas variações quanto ao que é ingerido por *Botyj*: se o coração ou o fígado dos ‘animais’; quanto ao motivo pelo qual ele envia *Orā* para chamar seus outros filhos: se almoçar ou beber água; quanto ao material da flecha feita por *Otandā*: para uns era de palha, para outros, de taquara. Utilizarei aqui a versão que ouvi mais comumente.

Nessa época, não existia arco nem flecha; foi *Otandã* e seu pessoal que os criaram. Primeiro eles eram de palha, não eram de verdade, eram como brinquedo. Quando *Orã* retornou para chamá-los, eles o flecharam. *Orã*, então, começou a gritar: “*Ai! Não faz não!*”, “*eles estão atirando em mim!*” e, nesse momento, os arcos e as flechas de brinquedo se transformaram em verdadeiros. Ele já não aguentava mais de dor e gritou: “*opok pita!*”<sup>44</sup>, e os dois irmãos se transformaram em *opok pita*. Muitos *opok pita pa'ira* (*pa'ira* = ‘raiva’, ‘bravo’, ‘índio brabo’) o flechavam. *Botyj* escutou os gritos de *Orã* e correu para ver o que acontecia. Quanto mais *Orã* gritava *opok pita!*, mais *opok pita* aparecia. Tão enraivecidos eram que queriam flechar, inclusive *Botyj*, mas não flecharam e falaram: “*Nós vamos ficar assim agora. Orã matou nossos irmãos e nós matamos Orã. Nós já temos o nosso povo. Pode ir embora papai. Nós vamos comer Orã*”. *Botyj* lhes disse: “*Come ele e não deixe nem um pouquinho de sangue, porque senão Orã vai viver de novo, ele sempre vive de novo*”<sup>45</sup>. *Otandã* e seu pessoal tinham ido embora para o mato e lá ficaram: foi aí que se tornaram os primeiros *opok pita*, os primeiros Outros. *Botyj* chorou, chorou, pois ficou sem filhos. Três dias se passaram e veio a chuva, que curou e ressuscitou *Orã*. *Botyj*, em casa, pensou: “*Tá vendo, Orã já está aí de novo!*”. *Orã* foi à casa de *Botyj* e entrou: “*Bom dia, meu irmão [mais velho], como está você? Opok pita me matou*”. *Botyj* não falou nada.

*Opok pita* não é necessariamente um inimigo, é ‘Outro mesmo’, literalmente; termo para a alteridade, que pode incluir também os inimigos, mas estes não esgotam a totalidade da categoria. Há *Opok pita* com quem se guerreava e há os que nunca mesmo se viu, como índios isolados, por exemplo. Conhecidos ou não, *opok pita* são, por definição, alter e, por isso, guerreáveis. Durante este trabalho, outros termos, como contrários, adversários, aversos, serão utilizados para fazer referência a esses Outros. O termo ‘inimigo’ será utilizado mais por pertinência à

<sup>44</sup> O termo *opok*, literalmente ‘outro’, refere-se a todos que não são Karitiana, é o termo que marca a alteridade. *Opok Pita* (*opok* = ‘outro’ + *pita* = ‘mesmo’, ‘de verdade’) é o modo pelo qual os Karitiana designam aqueles contra os quais guerreavam no passado e aos “*índios bravos*”, isto é, grupos atualmente considerados isolados. Entretanto, qualquer outro indígena é, a princípio, *opok pita*, mas, no quadro atual das relações políticas que mantêm com outros grupos indígenas, eles tendem a não manter hostilidade aberta. No dia a dia contemporâneo, tanto outros indígenas quanto os brancos são chamados apenas de *opok*.

<sup>45</sup> Em outra versão, os agora *opok pita* não reconhecem *Botyj* e, por isso, querem matá-lo. Contudo, logo em seguida, ele é reconhecido por *Otandã* que não o mata, mas o adverte para que, daquele dia em diante, não se aproxime mais deles.

literatura etnológica e para evitar a repetição de 'Outros' do que propriamente para caracterizar um estado de relações entre os Karitiana e os Outros. Havia, certamente, aqueles privilegiados contra os quais, mais frequentemente, guerreavam, seja por seus próprios interesses, seja motivados pela vingança, como Uru-Eu-Au-Au, Parintintim, Zoró e Karipuna.

### 2.2.2 Tristeza e o Afastamento – As Criações

Foi *Botyj* quem criou as pessoas. Ele se sentia só e achava o mundo muito triste, o que o levou a decidir fabricar pessoas para ter como companheiros. Pegou casca da castanheira com a qual fez bonecos e espalhou pelo mato. Depois de um tempo, foi até eles, um de cada vez e fez festa, bebeu muita chicha com eles e, por isso, viraram mesmo "*seu pessoal*". Essas foram as primeiras pessoas que existiram.

Ainda não havia nenhuma *hijim* (animal de caça), não havia comida alguma. Os primeiros animais (a primeira carne) que caçaram foram os sapos ou os girinos da espécie – *maam(o)*, uma espécie de rã –, depois os passarinhos (pássaros pequenos). Na época, os seres humanos criados por *Botyj* só se alimentavam de sapos e pássaros, era só essa a comida deles, além da chicha de milho com amendoim. *Botyj*, ele mesmo, não bebia água, somente chicha de milho com amendoim, alimento dos mais fortes, mantinha o vigor e os poderes de quem a ingeria. Graças a *Orã* as pessoas têm hoje o que comer, porque foi ele quem transformou tudo em *hijim*<sup>46</sup>. *Orã* via as coisas de modo diferente e, quando gritava o nome de um bicho para a coisa que ele estava olhando, a coisa se transformava em bicho. Ao proferir o nome das coisas, *Orã* as criava.

Assim ele criou muitos bichos que *Botyj* mantinha em uma cerca para quando as pessoas quisessem comer, "*Pessoal não precisava sair para caçar, era só ir lá e pegar*". Até que um dia, *Tomboto* pediu a *Orã* que pegasse um nambu para que ela cozinhasse, e *Orã*, ao abrir o portão, deixou que os animais escapassem,

<sup>46</sup> Lucio (1996) acertadamente nota que *Botyj* realizava as coisas pelo pensamento, e *Orã*, pelas palavras. Também delas *Orã* transformava o que *Botyj* criava.

pisoteando-o e matando-o. Por causa do descuido de *Orã*, as pessoas hoje tem o que caçar. Mas *Orã* ainda não havia morrido, ele revivia com a chuva. Tantas vezes ele morreu e viveu de novo!

*Botyj* estava decidido a se livrar de *Orã*, pois não aguentava mais as coisas que ele fazia. Planejou convidá-lo para tirar castanha e subiu bem no alto da castanheira. *Orã* não conseguia imitar o irmão, que o enganara dizendo-lhe que havia subido de cabeça para baixo. *Orã* começa a subir de ré quando, lá de cima, *Botyj* atira-lhe os ouriços da castanha. Um deles atinge os testículos de *Orã*, que cai morto. *Botyj* atira mais castanhas de modo a cobrir todo o corpo de *Orã*. Lá debaixo da pilha de castanhas, do corpo de *Orã*, brotavam várias raízes hoje comestíveis pelos Karitiana; do pênis dele foi criada uma fruta (*ten'ó*); do sangue, veio a macaxeira vermelha. Ele mesmo foi quem cozinhou a primeira comida. *Orã* assou primeiro a castanha. De novo *Orã* viveu! Mas *Orã* não parava! Ele agora estava com sede. Chegou perto da água. A água era bem pequena, pois não tinha rio grande ainda, e, ao se aproximar, assustou-se com sua própria sombra achando que era bicho. Pegou um toco do pau e bateu na água para matar o bicho. Nisso, a água cresceu. Não parava de crescer até que *Botyj* rezou para parar. Decidiram voltar para casa. Contudo, para isso, agora precisavam atravessar a água que havia crescido. *Botyj* rezou, a água baixou e ele atravessou. *Orã* não conseguia e, a mando de seu irmão, atravessou nadando. Enquanto nadava, assustado com os pedaços de pau que boiavam na água passando por ele, gritava: "*sucuri!*", "*jacaré!*" e muitos outros bichos que hoje vivem na água foram criados assim.

*Botyj* tentou de diversas maneiras se livrar de *Orã*, no entanto, sem sucesso. *Orã* sempre voltava! *Orã* fazia tantas coisas erradas que *Botyj* foi ficando cada vez mais triste. Triste com seu irmão e também com as coisas erradas que ele via as pessoas fazerem aqui na terra, decidiu pegar todas as suas coisas, puxou sua casa e foi morar no céu. Naquele tempo, o céu era bem baixo, da altura das árvores, bem pertinho. Porém, ele não queria deixar seu pessoal, ou seja, as pessoas que ele havia criado aqui na terra, sozinhas, sem ninguém para cuidar delas. Resolveu, então, criar *owã iina* (*owã* = 'criança', + *iina* = 'pequeno'; *pom(on)* = 'brincar', nesse caso, significa 'bonequinha', porque essa criação parecia 'boneca', 'brinquedo') para ficar aqui como chefe do seu pessoal.

A partir de um dente de onça, confeccionava ele a bonequinha quando *Tomboto* veio averiguar o que ele estava fazendo. Ao chegar, viu o que seu marido fazia, tomou um grande susto, levou um choque e morreu. Mas, *Botyj* era *kýse oti* (*kýse* = 'saliva', 'cuspir' + *oti* = 'doença', 'sofrimento'), aquele que cura 'rezando', cuspendo e soprando. Então ele rezou<sup>47</sup>, rezou, cantou e fez com que ela revivesse. Por conta dessa interrupção, a manufatura de *Botyj* ficou mal-acabada; falava, mas só dizia: "Eu não quero ir". "Esse daí era o bicho próprio!"; ela comia gente, o próprio povo de *Botyj*.

De tão perigosa que era essa criação, *Botyj* achou melhor que ninguém ficasse encarregado de cuidar dela, só ele mesmo e, por isso, levou-a lá para cima. Decidiu, então, fazer outra criatura. Mais uma vez o que havia acontecido durante a feitura da primeira se repetiu: *Tomboto* veio ver o que o marido estava fazendo, tomou susto e choque, morreu de novo e, novamente, *Botyj* a curou e a fez reviver. Porém, ainda que essa criatura não falasse direito, só murmurasse "mmmmmm", dessa vez, com essa criação, ele ficara satisfeito. Depois que *Botyj* terminou seu fabrico, foi viver no céu e deixou *Ambiokytypi'yp*<sup>48</sup> como chefe dos Karitiana. Não era uma entidade distante pertencente a outro patamar ou mesmo 'imaterial'; mas um ser terreno, com poderes ultrapotentes, com o qual os Karitiana lidavam em seu cotidiano.

---

<sup>47</sup> Tudo aquilo que os Karitiana glosam em português como "reza", "oração", é *amanhãnan*, 'solicitação', 'pedido'. Cada 'oração' é composta pelo nome do ser a quem se solicita algo seguido ou precedido do termo *amanhãnan*, por exemplo, *amanhãnan Botyj*, 'solicitação para *Botyj*'; *amanhãnan ombaky* 'solicitação para a onça'; em português seriam 'oração' ou 'reza' para *Botyj* e para a onça.

<sup>48</sup> *Ambi* = 'casa' + *okyty* = 'costas' + *pi'yp* = o que fica dentro, que acompanha inerentemente. Ex: a língua é *pi'yp* da boca, a flecha é *pi'yp* do arco etc. O nome é descritivo do local em se situava a casa desse ser: na parte posterior da casa karitiana. Ele também pode ser chamado de *Ambi Okyty Tako*, *Byj okyty pi'yp*, em que *byj* significa 'chefe', 'líder', e pode ser chamado de *Poom*, significando 'boneca', 'brinquedo'. Manterei o termo que os Karitiana consideram mais correto e o 'nome próprio' desse 'chefe', termo esse perigosíssimo de ser pronunciado.

### 2.2.3 O Ciúme e as Exigências de *Ambiokytypí'yp* – O Controle da Guerra e a Origem da Antropofagia<sup>49</sup>

*Ambiokytypí'yp* foi feito de cedro (*ikin*), assim como a onça, e ambos se assemelham em sua periculosidade e letalidade. Esse chefe possuía casa e apetrechos e era mantido em sua redinha. A “*casinha*” (*ambiatanaina*)<sup>50</sup> de *Ambiokytypí'yp* ficava atrás da casa<sup>51</sup> onde moravam as pessoas. Apesar de haver várias aldeias, não havia um desses chefes para cada aldeia, mas apenas um para todas elas e todos os Karitiana que houvessem. A casa de *Ambiokytypí'yp*, sua rede e os esteios de sua casa eram feitos a partir de *gopihok(o) oti* (*gopihok*<sup>52</sup> + *oti* = doença), e ambos, cedro (*ikin*) e *gopihoko oti*, são considerados altamente venenosos e perigosos – o *gopihoko oti* ainda mais do que o cedro. Quem havia mantido relações sexuais não podia pegar ou cortar *ikin* ou *gopihoko oti* de forma a

<sup>49</sup> Os Karitiana compartilham com outros grupos da região dois traços culturais: o complexo de caça à cabeça (ou cabeça-troféu) e o canibalismo guerreiro, os quais apresentam aspectos semelhantes. Embora arcos e flechas pudessem ser também utilizados na guerra, as bordunas eram para os Karitiana, assim como para outros grupos da região, as armas mais apreciadas para suas investidas; elas deveriam ser da altura do peito do guerreiro. A guerra e a conseqüente consumação do corpo da vítima eram estreitamente associadas e cruciais para a manutenção de uma boa vida. O repasto canibal significava a consumação do outro e nunca do mesmo. Os Wari' poderiam levar apenas partes dos corpos de seus inimigos para a aldeia (Cf. Vilaça, 1992:98-99); os Mundurucu (Murphy, 1957) não prescindiam, especificamente, da cabeça e do úmero; os Cinta Larga (Dal Poz, 1991 e 2004), diferentemente dos Tupinambá, não faziam prisioneiros de guerra primeiro para depois comê-los, isto é, o inimigo não era levado vivo para a aldeia, antes, era morto ainda no campo de batalha, lá era esquartejado e assado para depois ser levado para a aldeia e comia-se apenas partes do corpo ao invés do corpo inteiro. Para os Karitiana, o objetivo das expedições de guerra não era outro senão o de matar, trazer a carne de *opok pita* para a aldeia e oferecê-la a *Ambiokytypí'yp*. Os Karitiana mantêm outras similaridades com os Mundurucu: captura, decoração e manutenção da cabeça do inimigo como troféu (Murphy, 1957:1026); a afirmação de Murphy de que o simples fato de tribos inimigas existirem já era, por si só, suficiente para atizar os Mundurucu a guerrear contra eles; e o fato de o termo linguístico utilizado para inimigo significar qualquer outro grupo que não Mundurucu. Os Karitiana assavam a carne, cozinhavam a cabeça e a guardavam como troféu. Assim como os Mundurucu, que poderiam até mesmo matar membros do próprio grupo acusados de feitiçaria, mas jamais decaptá-los, e como os Cinta Larga, que até poderiam matar seus parentes, mas nunca comê-los, os Karitiana também jamais decaptavam ou comiam seus parentes – e já vimos como o endo-canibalismo solerte de *Orã* foi rechaçado.

<sup>50</sup> *A(m)biatana* é a casa tradicional dos Karitiana. *Ambiatana* (*ambi* = 'casa' + *atana* = 'circular', 'redonda') + *ina* = 'pequena', 'pouca'; 'casa redonda pequenininha'.

<sup>51</sup> Tradicionalmente, cada aldeia karitiana possuía uma grande casa comunal habitada por todos os membros da aldeia. Em alguns casos, após o contato, a depender do número populacional, poderia existir até três casas.

<sup>52</sup> Até onde sei, a planta que os Karitiana chamam de *gopihok(o)* é uma espécie de urucuri.

não potencializar sua toxidade. Se alguém cortasse a planta por acaso, deveria se desculpar dizendo: “*y syybo*<sup>53</sup>, *eu cortei sem querer, não me dê doença*”.

*Botyj* foi procurar comida para sua criação. E não conseguia achar nenhuma, pois todas que ele tentava não agradavam a *Ambiokytypi'yp*. *Botyj* tentou todas as *hiim*, mas *Ambiokytypi'yp* não aprovava nenhuma. Os homens mataram e lhe ofertaram queixada, veado, depois anta, todos os animais, mas nenhum ele quis. Então, ordenou que os homens procurassem e lhe trouxessem *kyryndy manhin*<sup>54</sup> – essa era a maneira pela qual ele se referia aos *opok pita*. Mas os homens mataram capivara e ofereceram para que ele provasse; da capivara<sup>55</sup> ele comeu um pouquinho. Os homens que lhe tinham dado capivara pediram em troca “*salvação*”, e *Ambiokytypi'yp* retrucou: “*Eu gostei um pouco, não foi muito não; mas, se fosse kyryndy manhin eu iria gostar de verdade!*”. A única coisa que ele queria comer, só o que o agradava era *opok pita pissyp* (*pissyp* = ‘carne de gente’<sup>56</sup>, ‘carne de Outro’), a carne crua do contrário e chicha de milho. Dizem os Karitiana: “*opok pita é caça*” (M23, M13), “*Aqueles lá não são índio não, não são gente não*” (M63). É notável, porém, que é uma ‘caça’ sem estatuto de caça animal, *hiim*, mas caça-gente, porque *pissyp*. Certa vez *Ambiokytypi'yp* provou a carne dos brancos e não gostou. Ele disse: “*Este aí é quase como nosso [como Karitiana*<sup>57</sup>”.

<sup>53</sup> *Syybo* é o termo utilizado pelos homens para se referir ao cunhado, sogro ou genro. O mesmo termo é utilizado para essas três posições de afinidade masculina. No caso de determinadas plantas, principalmente as empregadas na fabricação dos remédios e as consideradas perigosas, os homens se dirigem a elas por esse termo. Contudo, os líderes tradicionais, *Honghongabyj(o)*, chamam a essas mesmas plantas de *y ombyj*, termo também de parentesco infletido pela onomástica, como veremos adiante, é utilizado entre FF/SS e FM/SD, conferindo um estatuto de semelhança entre as pessoas que ocupam tais categorias. As mulheres chamam essas plantas de *y man*, H.

<sup>54</sup> *Kyryndy manhin* é o termo utilizado para um pequeno nambu, todo pintadinho, uma espécie de pássaro oro. Alternativamente, adotarei, ao longo do texto, os termos ‘oro’ ou ‘pássaro’ quando me referir à ‘comida de *Ambiokytypi'yp*’.

<sup>55</sup> A relação entre capivara e o inimigo já estava presente entre os Tupinambá. Florestan Fernandes (1970:292) menciona que os Tupinambá utilizavam o dente da capivara para cortar a pele do inimigo morto. Dizem os Karitiana que “*capivara é um pouco como gente*”.

<sup>56</sup> *Hiim* refere-se à carne somente quando relativa aos animais de caça, ou seja, na condição de alimento, como já foi dito em outra nota. *Pissyp* é ‘carne’ em sentido mais genérico e pode ser utilizado também para carne de gente, para carne gorda (ou pessoa gorda) ou para carne como propriedade do animal. No caso de humanos, jamais se utiliza o termo *hiim*, apenas *pissyp*. De acordo com um dos mais velhos, é possível dizer da carne de *opok pita*, *yjxa pissyp* (no caso, *yjxa* = ‘gente’, ‘pessoa’ + *pissyp*).

<sup>57</sup> Note-se que jamais ouvi referência a qualquer tentativa, mesmo que por engano, de *Ambiokytypi'yp* comer um Karitiana.

Ele não podia ser alimentado diretamente, tinha de ser com pauzinho, espeto, pois ele comia como fogo, como uma grande chama. Se não fosse assim, a pessoa que lhe estava ofertando a carne seria consumida inteiramente. Havia uma única categoria de pessoas aptas a lhe alimentar, eram os *pyrogyga*, mas mesmo eles tinham de usar os espetos. Nenhuma outra pessoa, além de *pyrogyga*, poderia tocar ou ver *Ambiokytypi'yp*, uma vez que poderiam levar choque e morrer<sup>58</sup>. Pessoas que tivessem mantido relações sexuais ou mulheres que estivessem menstruadas, igualmente, não poderiam jamais se aproximar, pois constituíam ameaças de anulação do poder de *Ambiokytypi'yp*. Ele era muito perigoso! Os homens pediam a ele proteção antes de sair em uma expedição de guerra, e ele garantia que os guerreiros não sofressem qualquer dano, porque seu poder infalível os acompanhava; mas ninguém se aproximava dele.

*Ambiokytypi'yp* "era muito poderoso, muito forte mesmo". E era peculiar, muito ciumento, não queria que os Karitiana mantivessem relações de amizade com nenhum outro "índio", "não queria que Karitiana chegasse junto a nenhum *opok pita*", "Botyj criou *opok pita* pra bonequinha comer, não para ser amigo da gente". "Byjkytypi'yp não gosta que a gente encontre com outra pessoa não. Nós vimos Botyj antigamente. Ele deixou esse chefe pequenininho" (M50). *Ambiokytypi'yp* era *kyryn* em todos os sentidos: ciumento, cioso e tomava conta dos Karitiana<sup>59</sup>. Ele enviava os homens para matar *opok pita*. *Opok pita* só existia para ser comida de *Ambiokytypi'yp*, para mais nada, porque *Ambiokytypi'yp* só gostava mesmo de *opok pita pissyp*. E só podia ser mesmo crua, não podia ser de outro jeito. Os Karitiana tinham de fazer guerra e matar *opok pita* para alimentar esse chefe. Precisavam alimentá-lo porque seria ele quem garantiria-lhes "salvação"<sup>60</sup> e "saúde" (*sopipok*,

<sup>58</sup> Do mesmo modo que *Tombgto* havia morrido ao ver *Botyj* fabricando-o.

<sup>59</sup> *Kyryn* é o termo para 'ciúme'. A composição do termo *kyryn* (*o*) com diferentes prefixos resulta em: *koro'op kyryn* (*koro'op* = 'dentro', 'interior', por exemplo: dentro de casa, dentro da bolsa. *Koro'op* refere-se também à 'parte interior da pessoa', o fígado fica 'dentro' do corpo, 'dentro' do peito, e ao interior sentido, como 'sede das emoções', ou seja, onde a pessoa guarda os sentimentos, o que a pessoa está sentindo dentro dela. Pode ser usado para advertir uma pessoa para tomar cuidado com qualquer perigo e para pedir para cuidar de alguma coisa). *Koro'op kyryn* – assim como *soky* – é 'cuidado', 'zelo'. Mas *kyryn(o)* é alguém que ultrapassa as definições de cuidado e assume um comportamento excessivo de não permitir que o outro se envolva ou converse com ninguém, é um ciúme extremado. Assim, *Ambiokytypi'yp* é *koro'op kyryn* e *kyryn(o)*.

<sup>60</sup> A "salvaçãõ" é entendida tanto como uma proteção contra qualquer mal – doença, acidente, morte, ataque de *opok pita*, entre outros – durante a vida aqui na terra quanto a garantia de chegar seguro a *Botyj* após a morte. Há várias maneiras de entender o que glosam, em português, como 'salvaçãõ'.



*otignipa* e *opawak(o)*), o que os fazia alegres. “*Por isso pessoal ia procurar opok pita, matava e trazia para Ambiokytypi’yp*”. Era preciso garantir salvação e proteção, condição para a alegria.

Para se referir à guerra, ouvi dos Karitiana duas expressões declaratórias e descritivas do ato de guerrear: *yj py pajra* (*yj* = pronome 1ª pessoa do plural + *pajra* = raiva; ‘nós com raiva’) e *yjxa i oky opok pita* (*yjxa* = 1ª pessoa do plural + *i* = 3ª pessoa singular/plural + *oky* = ‘matar’ + *opok pita* = outro; ‘nós vamos matar outro’)<sup>61</sup>. Era mister sentir raiva e, para isso, ela deveria ser estimulada através da beberagem de chicha com dente de onça imerso. Raiva esta necessária, que deveria ser fabricada, pois somente sentindo raiva alguém é capaz de matar. Raiva que deveria ser declarada, aberta, “*nós com raiva*”, “*vamos matar opok pita*”. Quando a festa estava marcada, com data “*certinha mesmo, com a chicha pronta*”, saíam em busca de *opok pita*.

Antes de sair para a guerra, ainda na aldeia, todos os membros do grupo, sem exceção, já em abstinência sexual, decidiam qual homem mataria *opok pita*. “*Primeiro separavam os que tinham coragem dos que não tinham. Só ia mesmo quem tem coração de onça*” (*ombaky* = onça + *hadnipa* = coração; ‘coração de onça’), (M50, F11, M13, M23). Um, entre eles, voluntariava-se, garantindo aos outros que traria uma vítima; “*ele tinha que dar a palavra dele. Não podia mentir não*”. Ele não poderia falhar. O homem que se voluntariasse seria acompanhado de seu irmão; o mais velho atiraria primeiro e seria auxiliado pelo mais novo<sup>62</sup>. Juntos, eles trariam a carne da vítima e se tornariam *bahipto*, chefes que já houvessem matado *opok pita*. Assim, aquele que se tornaria o homicida não era apenas uma eventualidade

---

*Otignipa* significa ‘sem doença’; *opawak* significa ‘dar saúde’, *sopipok* significa a habilidade de ‘desviar-se’, ‘esquivar-se’ e *patom* significa ‘se esconder’. Todos esses atributos estão abarcados quando se pede salvação. É a garantia dessas qualidades que os garante a salvação.

<sup>61</sup> M23, o homem mais velho da aldeia durante os primeiros anos de minha pesquisa, recordava-se de alguns episódios de guerra de quando era bem criança e “*ainda não podia comer a carne de opok pita*”: “[Certa vez], *pessoal* [os Karitiana], *armados com bordunas, atacaram uma aldeia de opok pita*. *Eu não lembro qual opok pita era. Eles atacaram enquanto opok pita dormia. Esse era um jeito que os Karitiana gostavam de atacar, enquanto eles dormiam. Lembro também de uma noite em que uns opok pita vieram se vingar e tocaram fogo na casa da gente. Todo mundo tava dormindo. Tocaram fogo na porta e em volta da casa toda. Pessoal ficou preso lá dentro. Velho e criança morreu tudo. Foi assim que os Karitiana aprenderam a fazer isso, a tocar fogo na casa dos outros*”.

<sup>62</sup> O padrão de atacar em dupla é descrito em outras etnografias Tupi (cf. Viveiros de Castro, 1996) e, entre os Karitiana, replica também os modos antigos para caçadas, sempre em duplas. Atualmente, os caçadores podem ir acompanhados ou sós.

surgida na hora e no campo de batalha ou nas ocasiões em que eram atacados<sup>63</sup>, o que poderia eventualmente acontecer, mas antes uma incumbência. *Bahipto* seria, então, aquele a proporcionar a festa, o dono da festa e iria ofertá-la a seus corresidentes e às outras aldeias convidadas para a ocasião. Seria ele o ofertante da comida, da carne de *opok pita* para *Ambiokytypí'yp*.

Quando *opok pita* era morto, seu corpo era levado para a *akapa*<sup>64</sup> dos homens. Lá ele era inteiramente descarnado com taquara, isto é, sua carne era separada dos ossos, sendo apenas a glândula e a parte de fora do ânus descartadas; tinha a cabeça decepada; pés e mãos cortados. A carne da vítima era disposta em cestos feitos com a mesma palha utilizada para a construção dos túmulos dos mortos Karitiana e transportada para a aldeia<sup>65</sup> promotora da festa onde cochos cheios de chicha aguardavam<sup>66</sup>. *"A festa para alimentar Ambiokytypí'yp era grande mesmo porque Botyj e os espíritos tinham que ver o que a gente estava fazendo. Porque eles ficavam só olhando o que a gente estava fazendo. Se estava fazendo certo e seguindo as palavras de Botyj. Não podia fazer errado, senão, ia acontecer com a gente [mortes, doenças, acidentes]. Tinha que fazer como deus mandou a gente. Botyj e os espíritos que tão com ele tem de ficar alegres. Ambiokytypí'yp tinha rezas muito poderosas para chamar [atrair] opok pita, [de modo que] ele mesmo nunca ficava sem comida. Não se podia falar que tinha matado opok pita, tinha que falar que tinha matado um pássaro"* (M13, M23, F12, F5).

<sup>63</sup> Foram-me narrados dois casos em que homens que mataram seus agressores abriram mão do crédito pela morte do inimigo e o imputaram a outro, outorgando sua *bahiptocidade* e seu direito de chefia a outro homem como presente. Todavia, apenas em um deles fui capaz de obter a natureza da relação mantida previamente entre esses 'doadores' e 'tomadores' da condição de matador: eram cunhados.

<sup>64</sup> *Akapa* é o nome dado às casas utilizadas por homens e mulheres para seus afazeres. Havia uma *akapa* para cada gênero, interdita ao sexo oposto.

<sup>65</sup> Um exemplo do que foi dito no início deste capítulo sobre a relevância da narrativa de feitos individuais. Por muito tempo, foi-me narrada a festa antropofágica com o corpo da vítima sendo levado inteiro e direto para a aldeia. Porém, como descobri mais tarde, esse foi o feito de apenas um homem, Myj Sopipok(o), que, por ter matado *opok pita* sozinho, levou o corpo inteiro para a aldeia. Aliás, esse homem é muitíssimo comemorado e, volta e meia, tem suas façanhas retumbadas pelos Karitiana.

<sup>66</sup> Há uma fortíssima semelhança entre elementos de outras festas tradicionais, particularmente a Festas da Caça e Gopatoma atuais e as descrições feitas da festa para o ritual antropofágico. Não consegui saber se a festa para a qual *opok pita* era trazido para ser consumido compunha com as outras um ciclo de festas. A festa para o consumo da vítima aglutina elementos presentes nas outras e, embora não tenha elementos para afirmar, tendo fortemente a suspeitar que estaríamos diante de um ciclo anual de festas no qual o consumo de *opok pita* ocuparia uma espécie de 'clímax', uma vez que as descrições da festa com a vítima a idealizam como um momento em que aparecem combinados elementos fundamentais das outras festas.

As outras aldeias eram convidadas para a festa<sup>67</sup>. Quando a carne chegava, o primeiro pedaço, ainda cru, era dado a *Ambiokytypí'yp* pelo *pyrogya*. Ele, por sua vez, comeria vorazmente, como fogo, o que pode ser entendido como um assamento prévio do corpo de *opok pita*. Era necessário aguardar para poder começar a festa, pois as pessoas só podiam comer *opok pita pissyp* depois que *Ambiokytypí'yp* a comesse<sup>68</sup>. Não poderiam comer antes em hipótese alguma. Uma vez a carne provada por ele, era possível começar os preparos: a cabeça era reservada; as extremidades – mãos e pés – eram colocados direto sobre o moquém e, depois de assadas eram golpeadas com pedra, de modo a quebrar-lhes os ossos, sendo, então, abocanhadas, isto é, levadas diretamente à boca, ingeridas com voracidade. A carne do corpo, fracionada em pequenos pedaços, era enfiada em palitos de madeira (espetos) para ser assada sobre o moquém<sup>69</sup>. Essa porção do corpo dos contrários, diferentemente dos pés e das mãos, deveria ser ingerida com parcimônia – “*diferente de como se come macaco*” – e acompanhada de pamonha chata de milho<sup>70</sup>.

Os homens permaneciam sentados lado a lado em um banco, feito de tronco de árvore especialmente retirado e preparado para essa ocasião (*nhomby*<sup>71</sup>), tendo à sua frente, sobre uma esteira de palha, pratinhos de babaçu contendo a carne do

<sup>67</sup> Por ora, não tenho informações se havia ou não a espera da chegada dos convidados para o assamento e, portanto, tampouco qualquer informação sobre técnicas e modos de conservar a carne.

<sup>68</sup> Quase que de modo literal ao salientado por Mauss e Hubert (1981[1899]:183) de que ‘Para que a vítima possa ser utilizada pelos homens é preciso que os deuses hajam recebido sua parte’.

<sup>69</sup> Certa vez, um político resolveu promover uma festa na aldeia e, para isso, deu um boi aos Karitiana. Eles separaram a cabeça e as patas e cortaram toda a carne crua do corpo do boi para enfiá-la em espetos e assá-la no moquém. Diziam alegres: “*Era assim que a gente fazia com opok pita. Do mesmo jeito que a gente tá fazendo agora*”. Mas insistem que, antigamente, não podiam comer nada mais em espetos, tendo sido esse um modo exclusivo, uma cozinha específica para a ingestão da carne da vítima.

<sup>70</sup> Se compararmos os Karitiana com outro grupo não Tupi da região, os Wari’ (Vilaça, 1992), constatamos que os Karitiana dão ao corpo da vítima um tratamento que conjuga os dois tipos de tratamento dado pelos Wari’ aos mortos: o exo-canibalismo, dirigido às vítimas de guerra, e o endo-canibalismo, tratamento funerário destinado aos mortos Wari’. Vilaça (1992 e 1999) também menciona a importância da pamonha no repasto antropofágico Wari’: a carne do inimigo jamais é comida só, requerendo sempre um complemento. Os Karitiana ingerem pés e mãos das vítimas do mesmo modo que os Wari’ comem seus inimigos. Quanto ao canibalismo funerário, a carne do morto Wari’ é desfiada do corpo e espetada em pauzinhos (espetos) de madeira, da mesma forma como ela é desfiada e espetada para o assamento nos Karitiana. Tanto o morto Wari’ quanto parte da vítima dos Karitiana devem ser comidas calma e parcimoniosamente. Ao que parece, o que entre os Wari’ é dividido em dois tipos de tratamento e consumo antropofágico a depender do estatuto do morto surge conjugado entre os Karitiana, que não ingeriam os parentes.

<sup>71</sup> Essa mesma configuração, dos homens sentados em um *nhomby* aguardando a apresentação da caça – e outras fortes similaridades, como a ingestão da carne com pamonha de milho –, aparece na Festa da Caça (*Hijim Myj* ou *Hijim Boryt*).

morto assada e a pamonha, arrumados por *pyrogyga*. Um dos homens mais velhos (*tasso sota*), agachava-se diante dos homens sentados no banco e, de uma certa distância, atirava na boca dos homens, um de cada vez, primeiramente, um pequeno pedaço de carne e, depois, um pequeno pedaço de pamonha<sup>72</sup>. Repetiria os mesmos atos, seguindo em ordem todos os homens até que servisse o último deles quando, então, voltaria ao início do banco e recomeçaria o serviço. Assim procederia até que todo conteúdo dos pratos tivesse acabado. Ele não poderia cometer qualquer erro. Se o arremesso não fosse preciso e errasse a boca do outro, o erro era percebido como o sinal trágico de que o *opok pita* viria em vingança e mataria aquele que teve o petisco extraviado de sua boca. Precisão era imperativa nesse processo<sup>73</sup>, perder o arremesso significava lançar a sentença de morte sobre um dos seus.

Apenas os homens adultos comiam a carne assada do morto. Dizem os mais velhos que “*era proibido enjoar e vomitar, tinha que comer e gostar*”. Homens jovens receberiam apenas porções previamente mastigadas pelos mais velhos. Os últimos mastigariam a carne até que se tornasse uma papa e depois cuspiriam, também a certa distância, em suas bocas. Tal como ocorria com os lançamentos da carne, os mais velhos não poderiam errar o cuspo à boca dos jovens, e esse erro era visto da mesma forma que o anterior. Tripas, vísceras e pênis eram reservados às mulheres<sup>74</sup>, que os degustavam com muito prazer. A carne do morto, a pamonha e a chicha de milho deveriam ser completamente consumidas no mesmo dia sem que restasse qualquer sobra<sup>75</sup>. As crianças não ingeriam a carne (*opok pita pissyp*), mas seus corpos eram friccionados com o sangue da vítima para ficarem fortes. “*Botyj ensinou que os Karitiana tinham que se esfregar com o sangue (ge) dos opok pita*

---

<sup>72</sup> Ouvi apenas de uma pessoa que seria *pyrogyga* a arremessar a carne do morto na boca dos homens, mas mantereí aqui a versão correntemente propagada, pois a de que caberia aos homens mais velhos, *tasso sota*, atirar a comida na boca dos outros não é nem um pouco desprovida de sentido se a compararmos com outro processo técnico, que veremos adiante, de transformação de neófitos em *boroja yt*.

<sup>73</sup> Outra versão advogava que os próprios homens sentados no banco lançavam a carne da vítima e a pamonha na boca do homem sentado ao lado. Contudo, também nessa versão, o atirador não pode errar.

<sup>74</sup> Assim também é com a caça, somente as mulheres comem tripas, pois caso os homens as comam, terão seus pés enredados por cipó quando no mato para caça ou guerra.

<sup>75</sup> Atualmente, as festas seguem o mesmo procedimento: não pode haver sobras nem da Festa da Chicha nem da Festa da Caça; tudo deve ser consumido e nada guardado. Ainda hoje, a interdição recai sobre os intercursos sexuais de maneira que só se pode voltar a manter relações dessa natureza depois de não haver mais qualquer vestígio da festa. Até mesmo as panelas utilizadas já devem ter sido lavadas antes que as relações sexuais possam ser retomadas.

*para crescerem bastante, ficarem altos e fortes*”. Além de banhar-se no sangue, também o ingeriam<sup>76</sup>. Esse uso do sangue garantia a eles valorizadas qualidades, como bravura, destemor, força e saúde, de modo que todos os indivíduos deveriam nele se banhar. Banhar-se no sangue de *opok pita* era considerado crucial no processo de construção de um corpo alto, bonito e forte: o corpo de um guerreiro<sup>77</sup>.

A cabeça que havia sido separada era fervida em água na qual folhas medicinais eram adicionadas, produzindo um caldo, *Gopatoma ty*<sup>78</sup>, para afastar qualquer tipo de doença e malefício, seu mais importante remédio, e todos os membros do grupo, sem exceção, deveriam banhar-se com o remédio feito com a cabeça e as folhas. O remédio feito a partir da cabeça protegeria da vingança daqueles que haviam sido atacados, garantiria mais mortes futuras e os tornaria saudáveis, fortes, altos, destemidos, bonitos e não suscetíveis a doenças.

Após a utilização do remédio, a cabeça, já desprovida de pele e de cabelos, era colocada em uma estaca para que secasse. Assim que estivesse seca, era pintada<sup>79</sup>. Às mulheres cabia a decoração da cabeça, pois consideravam que elas é

<sup>76</sup> Os Karitiana ingerem também o sangue de alguns animais de caça, com a finalidade explícita de tornar as pessoas mais fortes e corajosas. Alguém com a intenção de se tornar destemido deve, portanto, bebê-lo. Explicaram-me que o sangue também torna as pessoas mais saudáveis.

<sup>77</sup> A utilização do sangue da vítima pelos Tupinambá foi relatada por Florestan Fernandes (1970), que destacou tanto sua ingestão, ainda fresco, pelas mulheres mais velhas quanto a atitude das mães em banhar as mãos de seus filhos no sangue ou friccioná-las com ele de modo a garantir a vingança.

<sup>78</sup> *Gopatoma* é o termo utilizado para tudo aquilo que seja percebido como possuindo propriedades: (a) curativas, sanando qualquer mal já instalado na pessoa; (b) profiláticas, impedindo as doenças de entrar no corpo do indivíduo; (c) protetivas, fechando o corpo contra feitiços e inveja; (d) propiciatórias, pois utilizar os remédios alegra divindades e espíritos; (e) de desenvolvimento – do corpo e das habilidades; (f) de controle dos afetos e habilidades – autocontrole, destemor, ficar leve etc.; (g) nome para os rituais privados de passar remédio e para a festa coletiva específica em que são passados os remédios em toda população; (h) todas as outras festas tradicionais, como a da Caça e da Chicha, são entendidas como *Gopatoma*. Esses são apenas alguns, entre muitos outros exemplos, do que é considerado *Gopatoma*. Esse termo é comumente glosado em português como ‘remédio poderoso’, diferentemente de como são chamados outros remédios para doenças específicas e também os remédios ocidentais, ambos, *apo*. A alteridade máxima, *opok pita*, é *Gopatoma ty*. *Ty* significa ‘grande’, ‘verdadeiro’, ‘poderoso’, ‘maior’. *Gopatoma ty* seria ‘o maior remédio’, ‘o remédio por excelência’. A alteridade como remédio pode ser ilustrada por um episódio. Na Aldeia Central, as famílias contavam com poços em que se banhavam. O ponto do rio onde se localizava o poço em que eu e outras duas famílias nos banhávamos era contíguo ao poço em que se banhava a família de um rapaz, filho de homem Cinta-Larga e mãe Karitiana, e, por conta da regra de patrifiliação, os Karitiana o entendiam como *opok*. Os Karitiana atribuíam meu bom estado de saúde e das outras duas famílias ao fato de que tomávamos banho na água que *opok pita* tomava banho. Nós nos banhávamos no “caldo dele” e “todo dia tinha remédio” para nós.

<sup>79</sup> Quanto à tinta com a qual se pintava a cabeça, ouvi dos Karitiana a informação de que tanto era pintada com urucum (*eky*) quanto com *go'em(o)*. *Go* é radical para a quase totalidade das folhas utilizadas como remédio, diferentemente de folha genérica *epessap*; *em* significa ‘escuro’, ‘preto’; *go'em(o)* é uma folha que produz uma tintura preta, diversamente do jenipapo, *kindapassajo*. Os

quem sabiam pintá-la. Sementes verdes eram colocadas nos olhos. Após a decoração, era encabada no forâmen por uma estaca para que, com ela, o matador dançasse e cantasse. Alguns dizem que era “*mesmo por causa da cabeça que matavam opok pita*”. Depois de um tempo de uso – que não sei precisar – era colocada em um cordão e guardada<sup>80</sup> para assegurar que mais *opok pita* seriam mortos no futuro<sup>81</sup>. Excetuando-se a decoração e a dança, o tratamento dado à cabeça de *opok pita* é o mesmo aplicado aos crânios dos animais caçados: o caçador mantém os crânios dos animais que matou em cordões separados para cada tipo de animal caçado para assegurar bem-aventurança nas próximas caçadas (vide Foto 2). Como os Tupinambá e outros grupos que praticavam a captura de cabeças, a cabeça da vítima dos Karitiana pertencia ao matador, um *bahipto*, e, da mesma maneira que cada caçador tem seus próprios cordões de crânios de animais, os matadores, tinham, cada um, seu cordão com crânios dos *opok pita* mortos. Os dentes, extraídos da mandíbula, eram utilizados na fabricação de colar (em outras versões, também cintos) utilizado pelo matador<sup>82</sup>.

Do ponto de vista Karitiana, eles são todos “*pecadores*”. Expressões significando ‘fazer mal’, ‘ter maus sentimentos’, ‘ser mau’, ‘ter maus pensamentos’, ‘desejar o mal’, entre muitas outras, podem ser entendidas ou significar ‘pecado’ (como traduzem em português). Assim é, por exemplo, com *kinda sara by’a* (*kinda* = ‘coisa’ + *sara* = ‘ruim’, ‘feio’, ‘mal’ + *y’a* = ‘fazer’), *ki sara* (*ki* = ‘ser’, ‘jeito’, ‘estar’ + *sara*). A percepção é a de estariam, no mais das vezes, em um estado de poluição, e as doenças são entendidas como consequências dos males e erros, especialmente no que diz respeito ao comportamento sexual. É preciso, portanto, “*limpar as coisas erradas que a gente faz*”, e que se acumulam na pessoa, no corpo e no seu interior, *koro’op*. Com a morte de *opok pita*, de acordo os Karitiana, eles estariam “*protegidos, com saúde e limpos*”, isto é, assumiriam um estado diferenciado do

---

Karitiana não sabem me informar o nome da planta em português, referem-se a ela em português como “*tinta de índio*”. Não vou aqui especificar a tintura utilizada na cabeça, se urucu ou ‘tinta de índio’, uma vez que seriam necessárias informações mais precisas do que as que disponho por ora.

<sup>80</sup> Não tenho certeza se os dados que detenho possibilitariam acompanhar e afirmar a discussão sobre o processo de ‘familiarização’ do contrário por meio de sua cabeça (cf. Fausto, 2001; Menget, 1993).

<sup>81</sup> O processo parece se assemelhar ao Mundurucu (Murphy, 1958; Von Ihering, 1907), se não quanto à interpretação possível, ao menos quanto às etapas e benefícios atraídos pela cabeça do contrário.

<sup>82</sup> Novamente aqui a analogia com a caça: os dentes de certos animais caçados, principalmente macacos, eram (e ainda são) utilizados para a fabricação de colares que seriam presenteados à noiva.

experimentado antes da execução. Não apenas estão protegidos do massacre por *opok pita* e das doenças por vir, mas também estão libertados das faltas prévias. Seu *status* moral é modificado, havendo um ganho em termos dos benefícios da proteção e alegria nesta vida e a salvação na próxima. É através do corpo da vítima que eles alcançam a purificação e se aproximam dos seres celestes.

Sobressair sobre o contrário, a certeza de sua morte, sua oferta à *Ambiokytypi'yp*, produzir a festa com destreza de forma que agradasse *Botyj* e os espíritos e utilizar todas as partes do corpo da vítima como remédio eram o que lhes conferia alegria. “*Pessoal ficava alegre, feliz comendo opok pita. Ficava feliz porque Botyj achava bom*” (M13). Após a festa, as vasilhas eram lavadas e, na madrugada, os Karitiana se banhavam na água corrente do rio, visto que o fluir da água é percebido como “*levando embora todas as doenças e pecados*”. Com as abluções finais, expurgavam de si qualquer mal que houvesse e asseguravam o futuro próximo, “*estavam limpos*”, tornando-se livres de pecado e protegidos por mais um tempo determinado, articulando, através da vítima, ‘temporalidades’ e ‘espacialidades’ – passado, futuro, seres terrenos e seres celestes.

#### **2.2.4 O Perigo e o Destemor – *Bahipto*, *Pyrogyga* e a Alteridade**

Como bem nos lembra Viveiros de Castro (1986), os Tupinambá que não tivessem matado um inimigo ‘não teriam existência’, e somente os bravos e matadores teriam acesso ao mundo pós-morte. De igual maneira, entre os Karitiana, aquele que não tivesse matado e trazido uma vítima não teria existência digna nesta nem, especialmente, na outra vida. A garantia de que o inimigo seria morto para a salvação e a alegria de todos estava nas mãos do *bahipto* e a ele se aplica bem a afirmação de Fausto (2009:387) de que a ‘façonha guerreira era a forma individual de realização de uma escatologia coletiva’.

"*Sojoty*<sup>83</sup> dá raiva na gente. Deixa a gente corajoso, bravo mesmo. A gente não tem medo de nada. Bahipto passava muito" (M13). Bahiptos produziam sua raiva (*paira*) com *sojoty* e dente de onça (*ombaky nhojn*) torrado e moído, misturado na chicha de milho. "Torrava o dente de onça bem preto, misturava na chicha e bebia. Bahipto é muito perigoso porque ele sabe matar, ele já matou gente. A gente tinha de respeitar muito, ajudar e obedecer" (M13, M50, F5).

Após o homicídio, o matador Karitiana poderia, agora, passar pela cerimônia de alargamento da perfuração nasal<sup>84</sup>. A perfuração já existente do septo era dilatada e um cilindro grosso de madeira, do calibre de um dedo, pintado de vermelho (em outras versões, esse pau é tingido de preto), era inserido no orifício. O pau seria adornado com penas de arara<sup>85</sup>, uma para cada *opok pita* morto; de modo que um homem que tivesse matado muitos *opok pita* teria, ao fim de sua vida, um grande cordão cheio de crânios e o nariz plenamente adornado. *Botyj* não aceitaria, de forma alguma, no céu, alguém que não tivesse o nariz furado; ainda, o nome de *Ambiokytypi'yp* só poderia ser pronunciado por aquele que tivesse o nariz furado – e em presença de chicha. *Ambiokytypi'yp* virava onça e matava aquele que ousasse pronunciar seu nome sem ter o nariz furado. Errar a pronúncia de seu nome, então, enfurecia-o de tal maneira que ele "entrava na casa da pessoa à noite e pegava na goela. Matava como onça mesmo". O nariz largamente perfurado e adornado era a marca especial de um *bahipto*, daquele que possui o "coração de onça".

<sup>83</sup> *Sojoty* é uma planta cujo nome em português, de acordo com os Karitiana, é comigo-ninguém-pode, planta do gênero *Dieffenbachia*. Qualquer remédio feito com ela é também chamado de *sojoty*. Usualmente, o remédio é utilizado na gestão de afetos e do corpo. As duas ocasiões principais na qual aplicam *sojoty* são: a primeira, como "vacina" para os recém-nascidos, com a intenção de que a criança não venha a ter ataques repentinos (como epilepsia ou ficar revirando os olhos) e "meningite", talvez por conta das convulsões. A segunda, homens adultos empregam o remédio para tirar panema e para ter direção na caça e inebriar os animais com seu cheiro. Era muito usado durante o *Ossipo*, ritual de iniciação masculino, e hoje é profusamente adotado por caçadores. O fato de *sojoty* ser utilizado pelo homicida só me foi informado pouquíssimas vezes, mas por homens que detinham a lembrança das guerras. Decidi manter a informação dada a pertinência de sua utilização e de correspondência, mais uma vez, com as situações de caça.

<sup>84</sup> Todos os Karitiana, homens e mulheres, por volta de 15, 16 anos deveriam perfurar o nariz. Os homens somente após terem passado pelo *Ossipo*, momento ritual de passagem para a vida adulta. Essa primeira perfuração é um pequeno orifício no qual é introduzido uma pequena madeira cilíndrica, e a perfuração alargada é própria dos *bahipto*.

<sup>85</sup> As informações sobre esse aspecto não são muito precisas. Uma das versões advoga que seria possível que houvesse mais de uma perfuração nasal, subindo o septo em direção às sobrancelhas; na outra versão, a que adoto, afirma-se que não seriam várias perfurações, mas várias penas de arara, uma para cada *opok pita* morto.



Após a execução, o matador ficava impregnado do sangue de sua vítima, que havia passado para dentro dele; venenoso e tóxico, deixava-o tonto. “*Talvez esse sangue ficasse dentro dele para sempre*”. Também a alma do morto o acompanhava, dizem alguns, para a vida inteira. *Bahipto* deveria se afastar temporariamente do convívio com os outros, não podendo andar pela aldeia ou rir, só mesmo ficar sério (*sopytira*). Além disso, havia um rigoroso jejum: não era permitido comer carne ou beber água, ingeria apenas mingau de amendoim e chicha. Dizem alguns que até chegava mesmo a não comer nada durante um mês. Após esse período, retomava aos poucos a alimentação, começando com milho assado, passando para a pamonha e, depois, reintroduzia a alimentação cotidiana. Mas a maior provação era suportar o longo período de abstinência sexual – dizem os Karitiana que seria por volta de uns cinco meses –, uma das razões pelas quais os Karitiana dizem que “*por isso não dava para matar muito não. Só matava pouquinho. Senão a gente ia ficar doido sem transar*”. “*Matador não fica bom mais não, fica sem comer mesmo. Se a gente mata, não come e não faz relação; se não mata, come e faz relação*” (M50). Para que pudesse voltar a manter relações sexuais após o período de resguardo, o *bahipto* deveria passar pelo ritual da *poompissoambigna* (*poom* = ‘paxiúba’<sup>86</sup> + *pisso* = ‘raiz’ + *ambigna* = ‘casa pequena’). Nessa casinha, ele passaria os remédios que o limpariam de sua condição anterior e, a partir daí, poderia retomar sua vida ordinária. O procedimento marca o fim do estado de toxidade em que se encontrava o *bahipto*, advindo do contato com o sangue – e seu cheiro – da vítima, marcando a saída da condição de perigo para si e para os outros.

De acordo com o grupo, *bahipto* era – e ainda é – o paradigma de liderança. Ocupada, invariavelmente, por homens, esse tipo de liderança se constituía em uma equação de possibilidades na qual o homem que tivesse matado mais *opok* teria mais chances de se tornar líder de um grupo e aldeia. Uma hierarquização dentro da categoria dividia os homens em “*bons matadores*” ou “*grandes matadores*” e “*pequenos matadores*” de acordo com número de *opok pita* que tivessem matado e

---

<sup>86</sup> A característica paxiúba ressaltada pelo grupo são suas raízes-escoras, que crescem muito acima do solo, pois é dentro das raízes que se constrói a casinha para o remédio. Cobre-se as raízes da paxiúba com plantas medicinais, e o indivíduo que passará remédio deve ficar lá dentro para que as doenças não o ‘vejam’. No próximo capítulo, veremos isso detalhadamente o processo de construção dessas casinhas para remédio, pois são também utilizadas para o ritual pelo qual os casais devem passar antes de retomar as relações sexuais findo o resguardo pós-parto (ver Fotos 3 e 4 do Apêndice III).

se a morte tivesse sido executada individualmente ou com o auxílio de outros. Os que tivessem matado muitos eram chamados *Byj pita*, (*byj* = 'chefe' + *pita* = 'real', 'verdadeiro', 'mesmo') ou *Byj ty* (*byj* = chefe + *ty* = 'grande', 'poderoso') e a eles eram conferidos atributos morais como "corajosos", destemidos, "coração de onça" e *tasso gep* ('homem sem sangue', os Karitiana glosam no português, "esse[a] aí não tem sangue não"), que os habilitavam ao comando. Embora para se chegar a um posto de liderança fosse preciso, primeiramente, ser *bahipto*, nem todo *bahipto* necessariamente se tornava chefe<sup>87</sup>. Como já foi dito, os matadores deveriam ir às expedições guerreiras aos pares, geralmente de irmãos, e se tornavam *bahiptos* juntos. Contudo, o irmão mais velho seria de um nível mais alto que o mais novo, acompanhando uma hierarquia já existente entre pessoas de idades diferentes. Ambos teriam seus narizes alargados, mas "a palavra [*hadna*] do maior *bahipto* era para ser mais ouvida e respeitada pelos outros". *Bahiptos* tinham o poder de tomar decisões importantes sobre a vida das pessoas e submetiam os outros às suas ordens e decisões. Poderiam decidir quem permaneceria na aldeia ou quem deveria ser banido, aplicavam punições, organizavam trabalhos e expedições guerreiras, entre outros. *Bahiptos*, então, adquiriam o poder de formular políticas e fazer viger leis internas. A morte de *opok pita* era, portanto, também um modo de consolidar hierarquias internas. Aqueles considerados grandes *bahiptos* tornaram-se famosos e poderosos na percepção Karitiana de sua própria existência histórica, e seus nomes são constantemente lembrados e referenciados<sup>88</sup>.

*Botyj* havia escolhido entre os homens aquele cuja função seria a de cuidador de sua criação, *Ambiokytypi'yp*. Esse homem seria um *pyro(n)gyga*. Como as pessoas criadas na primeira humanidade, *pyrogyga* foi feito a partir da casca da castanheira<sup>89</sup> e foi um dos poucos a sobreviver à queda do céu; justamente por estar ao lado de *Ambiokytypi'yp* foi protegido dos destroços do firmamento pelas vigas da casa da criatura. A partir dele, por descendência patrilinial, formou-se a categoria

<sup>87</sup> Como o exemplo dado do homem que abriu mão da chefia após ter matado *opok pita* e a presenteou a outro homem.

<sup>88</sup> Destaco que esses chefes do passado tinham a seu dispor "empregados" e também contavam com o auxílio de uma categoria chamada pelos Karitiana de "castigadores", muito comumente comparados à "polícia", que ajudavam o *bahipto* a manter a ordem na aldeia.

<sup>89</sup> Outra versão afirma que *pyrogyga* foi também feito de cedro (*ikin*), assim como *Ambiokytypi'yp* e a onça. Mas a versão mais corrente é a de que ele também foi feito a partir da casca de castanheira, versão que adoto.

de *pyrogygās*, especialistas nos cuidados das necessidades de *Ambiokytypi'yp*. Ficava a seu encargo alimentar a criação de *Botyj*, fabricar sua rede, manter sua casa arrumada, sendo ele o único humano apto a chegar perto, ver a criatura ou entrar em contato com suas coisas. Pessoas comuns não podiam nem mesmo ver a bonequinha sob o risco de que *Ambiokytypi'yp* desse um choque e matasse aquele que ousasse olhá-lo. E dizem também que seria possível alguém ter uma audiência com *Ambiokytypi'yp*. Nesses raros casos em que alguém poderia querer falar com *Ambiokytypi'yp*, especialmente para pedir proteção, a pessoa falava com *pyrogyga*, que, por sua vez, agendava determinado dia e acompanhava o sujeito em sua reunião com o pequeno chefe; ninguém poderia ir só, sem a intermediação de *pyrogyga*. De acordo com os Karitiana, um *pyrogyga* era um "empregado", de *Ambiokytypi'yp* e um "auxiliar", "secretário" de *Botyj* (*Botyj ogy* = *ogy*, 'empregado', 'auxiliar', 'trabalhador'; 'funcionário de *Botyj*'); isto é, a relação dele é com a divindade.

Tomar conta da bonequinha era uma ocupação extremante perigosa, pois tudo o que lhe dizia respeito era potencialmente letal. *Ambiokytypi'yp* é um ser não humano e compartilha com seres não humanos, considerados malévolos, atributos de desumanidade: mata com choque, come como fogo e não fala direito. Imagem da alteridade superlativa, pois nada ou nenhuma outra criatura era capaz de lhe ombrear em periculosidade. Esse enorme perigo, mas que os protegia, residia ali mesmo, grudado à casa, no contexto intra-aldeão. *Pyrogyga* é um especialista no manejo desse superalter pequeno chefe. Por consumir pessoas e coisas como fogo, os *pyrogygās* o alimentavam com espetos compridos feitos de madeira. A rede de *Ambiokytypi'yp* era feita a partir da fibra de uma planta altamente venenosa, *gopihok*<sup>90</sup> *paira* (*gopihok* + *paira* = raiva, bravo) ou *gopihok oti* (*gopihok* + *oti* = doença) e os *pyrogygās* estavam qualificados a entrar em contato com a planta e manufaturar a rede<sup>91</sup>. As pessoas que "tomam conta" desse tipo de *gopihok* são chamadas *gopihok kyrin(o)* (*kyryn* = 'cuidar', 'zelar', 'cuidadores de *gopihok*' – desse tipo exclusivo de *gopihok*).

<sup>90</sup> Há várias espécies de *gopihok* bem como várias utilizações. No caso mencionado, é um tipo considerado altamente venenoso pelos Karitiana.

<sup>91</sup> Outra versão diz que a rede de *pyrogyga* era feita de *gopihok*, e a de *Ambiokytypi'yp*, de algodão.

Durante a maior parte do tempo, o *pyrogyga* deveria ficar isolado do resto das pessoas, pois, pelo fato de estar constantemente em contato com substâncias venenosas, ele, em si, era venenoso. Seu prato e colher deveriam ser separados<sup>92</sup>, uma vez que, por também permanecer em estado de toxicidade, poderiam eventualmente contaminar com seu veneno todas as outras coisas. Tudo aquilo que um *pyrogyga* tocava imediatamente se impregnava de veneno e adquiria intensa letalidade para as pessoas ao redor. Um *pyrogyga* não podia sequer comer com suas próprias mãos, pois poderia intoxicar a própria garganta com a ingestão e a inalação do veneno que o impregnava. O cheiro do veneno era por demais forte e a tudo contaminava. Também sua comida era diferente, comia mingau com *hygnym*<sup>93</sup>, do qual ninguém mais poderia comer. Tão forte era seu mingau, com carne de nambu dentro, que quem dele comesse decerto adoeceria, pois pessoas comuns não podem comer mingau muito grosso e forte porque lhes faz mal. Além do mais, seu mingau só podia ser preparado em panela de barro, manufaturada com esmero, feita a partir da mistura de casca de árvore queimada e barro de formigueiro. Como se pode perceber, a contextualização karitiana dos fatos que envolvem esses personagens faz com que determinadas características de *pyrogyga* e *Ambiokytypi'yp* sejam ora atribuídas a um, ora a outro, intercambiando-os.

Um *pyrogyga* não podia andar pela aldeia e deveria permanecer deitado em sua rede pela maior parte do tempo, “*pyrogyga não podia sair não*”<sup>94</sup>. Por conta disso, um *pyrogyga* tinha empregados aptos a desempenhar as tarefas cotidianas, os quais o auxiliavam fornecendo as coisas que precisava para cuidar da bonequinha, os *gopihok kyryn*. Como acontecia com as outras pessoas sobre as quais recaíam severas interdições – aqueles que tivessem mantido relações sexuais e mulheres que estivessem menstruadas, pois *Ambiokytypi'yp* não suportava os cheiros do coito e da menstruação, sendo percebidos como poderosos meios de anular seus poderes –, também um *pyrogyga* que tivesse mantido relações sexuais não poderia se

<sup>92</sup> A versão contada pela esposa de um *pyrogyga* já falecido advoga que suas coisas não necessitavam ser separadas; os outros dizem que sim, que o contato com ele, suas coisas ou o cheiro de ambos seria mortal, todavia.

<sup>93</sup> Veremos que o conceito de *hygnym* surgirá em vários momentos específicos da vida Karitiana. *Hygnym* é o termo utilizado para qualquer caça ofertada. No caso, o mingau de *pyrogyga* pode ser chamado simplesmente de *hygnym*, pois nele havia caça.

<sup>94</sup> “*Ficar deitado em sua rede, só mandando pessoa!*” é também uma prerrogativa de grandes chefes, líderes e guerreiros, assim como *Ambiokytypi'yp*.

aproximar de *Ambiokytypi'yp* e, antes de fazê-lo, deveria resistir a um longo período de abstinência sexual para limpar-se e livrar-se de todo cheiro antes do contato com a criatura. Contudo, mesmo depois de tê-lo alimentado, o *pyrogyga* deveria manter-se um longo tempo privado de relações sexuais. Nem mesmo chegar perto de quem tivesse mantido relações sexuais ou de uma mulher menstruada ele poderia. Seu longo isolamento era mandatório. Por conta dos extensos períodos de suspensão das atividades sexuais, era necessário que existisse mais de um *pyrogyga*. Muitíssimo respeitado e acatado, além de cuidar da criação de *Botyj*, um *pyrogyga* “*podia chamar festa, mandava os homens matarem caça e as mulheres fazerem chicha*”. Ele organizava as atividades festivas realizadas para a divindade e para os espíritos, mas não se comunicava diretamente com esses seres nem com qualquer outro ser. Uma vez na aldeia, a carne da vítima, após ter passado pelo descarte na *akapa*, somente ele entra em contato com a vítima, tanto para entregar sua carne a *Ambiokytypi'yp* quanto para distribuí-la e arrumá-la nos pratos dos quais serão servidos os homens. Se um *bahipto* ascende à liderança por seus feitos e méritos, um *pyrogyga* nasce predestinado às funções que exerce. Tampouco lhe é necessário treinamento específico para ser *pyrogyga*, o que lhe é exigido é perícia, aprimorada ao longo da vida, no exercício daquilo para o qual foi talhado, cabendo aos pais, também *pyrogyga*, transmitir os meandros do ofício a seus filhos.

À primeira vista, poderia parecer que estaríamos aqui, com o par *bahipto/pyrogyga*, lidando com algo próximo à famosa distinção Tupi entre o profeta e guerreiro (ou o ‘principal e o profeta’ – Sztutman, 2008) ou xamã e guerreiro, pois parecem atender aos requisitos já sabidos na literatura. Digo ‘próximo’, pois *pyrogyga* não é exatamente um profeta e não é xamã. Se reluto em vê-lo como xamã se deve mais ao que lhe falta para assim ser definido do que propriamente o que lhe caracteriza. Vejamos. Por suas atividades, *pyrogyga* é, por certo, um perito no tratamento da alteridade metafísica de *Ambiolytypi'yp* e sua intermediação ‘interna’ junto ao grupo. É ele que oferta a carne da vítima a *Ambiolytypi'yp*, tornando-a, com isso, edível aos homens, e encarrega-se, então, de distribuí-la a eles, sendo ponto nodal da intermediação das relações entre os Karitiana e *Ambiokytypi'yp* – é através dele que se fala com *Ambiokytypi'yp*. De certa forma, é ele quem torna as ocasiões festivas seguras aos membros do grupo e quem pode

conduzir e organizar festas, características que o aproxima de várias descrições de xamãs na etnologia (Cf. Hugh-Jones, 1979 e 1994; Overing, 1975; Santos-Granero, 1986, entre outros). O *pyrogyga* partilha também algumas poucas características do xamã do tipo vertical (VS), especificamente o *kumu* (ou *kubu*) descrito por Hugh-Jones (1994:37): posição patrilinearmente transmitida; caráter vertical de suas relações; fisicamente inativo; respeitado e com elevado *status*; pacífico e moralmente não ambíguo. Suas atitudes jamais são objeto de especulação quanto à benemerência de sua natureza e pode ser visto do mesmo modo com o qual Hugh-Jones (1979:120) descreve o *kumu* barasana como um 'mestre de cerimônias', tendo em suas atividades sempre o bem-estar do grupo no horizonte.

Diferentemente de xamã e mesmo de um *kumu* (Hugh-Jones, 1984), um *pyrogyga* não se transformou (ou foi transformado) por outro agente; ele nasceu assim, não deriva seus conhecimentos de outros seres e não os transmite, não pode transferir seu posto a não ser para os próprios descendentes e aprimorar o que os últimos já portam e não requer um treinamento específico. Ninguém lhe ensinou nada, "*ninguém treinou pyrogyga, ninguém ensinou nada. Só mesmo o que Botyj deixou para ele*". Ele não tem acesso ao mundo espiritual, não efetua curas ou recupera almas dos enfermos, não negocia almas e não é responsável por elas, não tem qualquer capacidade protetiva sobre os membros da comunidade contra os ataques – o poder de garantir tal proteção advém da bonequinha, cujos cuidados são imperativos para que ela a outorgue –, bem como não tem a capacidade de predição. Principalmente, um *pyrogyga* não se desloca pelos patamares do cosmos; diferentemente do xamã (não apenas do xamã Karitiana, como veremos mais adiante, mas também de vários descritos na literatura etnológica, cf. Hugh-Jones, 1979 e 1994; Overing, 1975; Santos-Granero, 1986, entre outros) e do *bahipto*, cuja eventual intransitabilidade e retiros são periódicos. *Pyrogyga* é o paradigma da imobilidade e do isolamento. Além disso, a percepção Karitiana o desvincula de qualquer possibilidade de equação ao xamã para aquele período: "*nessa época não existiam os pajés, a bonequinha não gostava de quem falava com espírito, para ele era doença*"(M50).

Além disso, se essas distinções não fossem já suficientes, há ainda uma mais significativa. Um *pyrogyga* se endereça a *Botyj* como *y ombyj*, termo de parentesco

entre FF/SS derivado do sistema onomástico, que supõe uma igualdade entre essas categorias; um xamã faz o endereçamento a *Botyj* pelo termo *syybo*, termo utilizado para as categorias de afinidade, genro/cunhado/sogro<sup>95</sup>. A relação de *pyrogyga* com a divindade passa pelo princípio de compartilhamento de semelhanças entre pessoas, conferido pela regra de filiação karitiana, e faz com que o primeiro seja entendido como partilhando uma mesma origem, uma mesma natureza, com a divindade, pertencendo ambos a uma mesma 'linhagem'. Contrariamente, o termo de tratamento utilizado pelo xamã – que é o mesmo utilizado por todos os outros homens ordinários quando se remetem a *Botyj* – supõe a distintividade de procedências familiares. Portanto, seguindo o sistema Karitiana, *pyrogyga* é um 'consanguíneo' de *Botyj*, e o xamã é seu afim. Reciprocamente, aos olhos de *Botyj*, *pyrogyga* é seu *ogot*, sua renovação; um xamã é um cunhado. Figura central no banquete da vítima, *pyrogyga*, que os Karitiana o entendem como aquele que "cuida das palavras e os desejos de *Botyj*"; dizem que, sem ele, *Ambiokytypi'yp* não sobreviveria e, dessa maneira, seriam perdidos seus ensinamentos. Sem os devidos cuidados a *Ambiokytypi'yp*, este, por sua vez, não zelaria pelos Karitiana e não os preveniria de infortúnios como doenças, acidentes e morte por *opok pita*, ficando sem a salvação pós-morte garantida. Mas, ainda pior, *Botyj* e os ancestrais enfureceriam-se profundamente, negando aos viventes toda sorte de salvaguarda.

Os Karitiana, como é possível perceber, não diferem muito dos famigerados Tupinambá no que concerne à produção e à condição da vida social a partir do exterior, através da morte de *opok pita*. Entre os Tupinambá, já sabemos, o matador é a 'imagem da medida e da cautela' (Viveiros de Castro, 1986:694); entre os Karitiana, o matador, *bahipto*, acompanhado por *pyrogyga*, têm mbos atitudes comedidas, pouco movimento, seriedade, silêncio e, acima de tudo, o cuidado com seus compatriotas mediante controle absoluto das toxidades. Os *bahipto*, como outros guerreiros ameríndios, cujas notoriedades favoreceram seu destaque entre os cronistas, ao que parece, faziam então a gestão da guerra, como política externa e das lides políticas internas ao grupo. *Pyrogyga*, sugiro, pode ser visto como um

---

<sup>95</sup> Apenas aqueles que são *pyrogyga* e *honghongabyj* (categoria que veremos adiante) chamam todos os seres considerados 'chefes' (*Byj*) – como *Byjyty*, *Botyj*, onça, *Dopa*, entre outros – de *y ombyj*; o resto dos homens, inclusive o xamã, refere-se e dirige-se a eles através do termo *y syybo*.

especialista, meio religioso, na falta de um termo melhor o chamaria de 'sacerdote'<sup>96</sup> (não custa lembrar que havia apenas uma bonequinha para todas as aldeias, apontando para uma centralização da função dos *pyrogyga*<sup>97</sup>). Todavia, mesmo a designação de 'sacerdote' não lhe cai totalmente bem, pois se, por um lado, é ele a ofertar a carne a *Ambiokytypi'yp*, encarregar-se da distribuição tanto da carne da vítima no banquete antropofágico quanto da caça nas outras festas destinadas a agradar os seres celestes, a possuir distinções conferidas pelo demiurgo e é um mediador entre os humanos e a bonequinha; por outro lado, não parece se aproximar do *cornesha amuesha* (Santos-Granero, 1982 e 1986), pois um *pyrogyga* não arregimenta seguidores, não comanda um templo de peregrinação e estava, definitivamente, vinculado ao quefazer bélico, só que em sua outra ponta. Destinados a se relacionar com o perigo, dinamizados pela alteridade, 'mobilizando forças exteriores ao mundo propriamente social'<sup>98</sup> (Sztutman, 2008:35), impregnados de veneno e imbuídos de autoridade, ambos, *bahipto* e *pyrogyga*<sup>99</sup>, não tinham medo; ao contrário, eram temidos; em ambos a letalidade como condição de existência: em um, os atributos da onça, e, no outro, os atributos dos seres venenosos. Solitários em sua vida ordinária, temporariamente impedidos de conduzir seu cotidiano como os outros homens, submetidos a terríveis jejuns sexuais e alimentares (prazeres mais caros aos Karitiana) e solidários na tarefa de guardar os mandamentos de *Botyj*, essas categorias, ladeadas por *Ambiokytypi'yp*, o

<sup>96</sup> Também Lucio (1996) assim entende essa categoria de pessoas.

<sup>97</sup> Embora as outras aldeias também tivessem *pyrogygas* para a distribuição da comida das outras festas, no que concerne aos cuidados de *Ambiokytypi'yp*, estes são localizados em uma única aldeia, garantindo a proteção de todas as outras. Não tenho informações se a bonequinha era trasladada, periodicamente, para as outras aldeias ou se permanecia sempre em uma só. O problema aqui seria o de termos a cerimônia com a carne da vítima sempre em uma única aldeia, o que, em si, não pode ser tomado como uma afirmação correta, pois dizem os Karitiana que todos matavam *opok pita*. Faltam-me dados, nesse sentido, para poder explorar mais densamente a dinâmica do grupo no ordenamento da guerra, no consumo da vítima e em sua necessária oferta a *Ambiokytypi'yp*.

<sup>98</sup> Sztutman (2008:36) resume as funções de guerreiro e profeta: 'O que importa, para que esses personagens ganhem destaque é o fato de eles se desprenderem de seus contextos locais – de suas redes de parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva) – e serem aptos a se apropriar de prerrogativas que se encontram no exterior, tanto em relação à humanidade – o sítio da inimidade – como da extra-humanidade – o sítio da sobrenatureza e da divindade –; [...]'

<sup>99</sup> Uma condição para se tornar *bahipto* era – e ainda é – também matando uma capivara, e, novamente, temos a associação desse animal com *opok pita*. Assim que, atualmente, se não há mais *bahipto* produzidos pela morte dos contrários, ainda há aqueles que assim são eventualmente referidos por terem matado capivara. Contudo, não é algo que tenha qualquer relevância na vida Karitiana. Do mesmo modo, por não haver mais *Ambiokytypi'yp*, as *pyrogyga* de agora não são 'venenosas' e, portanto, não são submetidas aos rigores do isolamento.



suprassumo do destemor, pautavam triangularmente a vida do grupo: *bahipto* enfronhado na face física, e *pyrogyga*, no aspecto metafísico das dinâmicas da alteridade.

Chegamos ao momento em que interessa notar, brevemente, certa diferença que parece marcar os Karitiana em relação às hipóteses para outros grupos ameríndios, e aqui me refiro particularmente a duas hipóteses: a da distinção entre 'chefia' e 'profetismo'<sup>100</sup> (cf. Clastres, 1978; Fausto, 2009; Stutzman, 2008) e a hipótese de predação/familiarização do inimigo (cf. Menget, 1993; Fausto, 2001) – ou sua precedente humanização (cf. Viveiros de Castro, 1986) através da equação Karitiana vítima de guerra/caça.

*Ambiokytipi'yp* demanda *kyryndy manhin*, única caça que lhe apetece. Os homens devem buscá-la. Para isso, utilizam *sojoty*, o remédio que, além de raiva, confere direção e pontaria na caça. Já foi mencionado o impedimento de falar, diretamente, que se matou *opok pita* – em substituição, exclama-se “*Olha! Quem será que matou? Vou levar esse pássaro!*”. Nem o matador é matador, nem *opok pita* é humano; um é um caçador andando no mato, e o outro, pássaro, *kyryndy manhin*<sup>101</sup>, encontrado por 'acidente', e não intencionalmente determinado. A carne da vítima entra na aldeia e é apresentada como caça, portanto. Como pássaro, é ofertado à bonequinha; como pássaro, é ingerido pelos homens; como pássaro, é usada como remédio e seu fim é o cordão de crânio, tal qual o destino de qualquer outra caça. Contudo, uma caça diferenciada, pois preparada e ingerida de modos específicos, uma caça ritual. Dissociada de qualquer traço de humanidade, destacada do corpo que a portava, a carne da vítima chega pelas mãos do *bahipto* como caça e passa às mãos do *pyrogyga* como caça, que a distribui como caça. Se seria possível ler a ação de *pyrogyga* como um 'xamanismo da caça' a retirar-lhe o componente humano – já vimos, todavia, que não seria pertinente a equação de suas práticas às do xamã.

<sup>100</sup> Uso os termos entre aspas justamente por sua amplitude conceitual tanto nas descrições etnográficas quanto na formulação de hipóteses para essas categorias. Aqui, entendo o *pyrogyga*, assim como já foram entendidos xamãs e profetas, um especialista no trato da ordem metafísica.

<sup>101</sup> Pássaro entendido como caça a ser ofertada aos espíritos como na Festa da Caça, que veremos adiante.

A guerra Karitiana, diferentemente de outros grupos ameríndios, não angariava cativos, que, por sua vez, eram administrados de forma a tornarem-se cada vez mais humanos, para que o grupo engenhosamente se inscrevesse no transcurso de devir inimigo. Ao contrário, entre os Karitiana, de saída, desumanizava-se a vítima e assim ela era mantida, sem qualquer chance de familiarização. A parceria *bahipto* e *pyrogyga* garantia que *opok pita* se mantivesse como caça, do início ao fim, operando complementarmente, e não hierarquicamente. Juntos, asseguravam a manutenção do estatuto metamorfoseado da vítima e formavam uma cadeia contínua que conectava e transformava alteridades em benefício do grupo. Em uma ponta, *bahipto* e a alteridade física, *opok pita*, agora pássaro, na outra, *pyrogyga* e a alteridade metafísica, compondo, assim, expediente único capaz de saciar as vontades daquela entidade caprichosa, que agora se torna ao grupo favorável. São os procedimentos do par *bahipto/pyrogyga* que garantem que a carne da vítima sequer chegue perto de qualquer humanização possível e possa cumprir, dessa forma, o destino desejado. A guerra em si, além, claro, da consumação da vítima, parece surgir aqui como processo de interferência no e alteração do cosmos; encomendada a vítima, ela, a guerra, em si mesma é parte do processo de transformações. “*Opok pita não é nada, é caça*”. Caça transformada em alimento ritual da bonequinha e transformadora dos homens.

A vítima é colocada entre os humanos de um lado e os espíritos e divindade de outro, que a tudo estão espiando, através de *Ambiokytypi'yp*; a vítima dos Karitiana é uma vítima sacrificial por excelência.

### **2.2.5 A Obediência, a Honra e a Salvação Karitiana**

Conforme já mencionado, a ‘salvação’ é definida como proteção contra qualquer malefício ou infortúnio aqui na terra e garantia de chegar a *Botyj* após a morte. Quando se morre, um dos espíritos da pessoa segue o caminho para a casa de *Botyj*. Porém, o percurso até lá é longo e cheio de percalços, pois lá estará a espreitá-lo um dos piores seres do universo Karitiana, *Kindahonghong!* Dele não se

pode dizer nem mesmo ser um *Kinda Sara* de tão pior que é. *Kinda* pode ser glosado como 'coisa', 'bicho', 'isso', e *sara*, como 'ruim', 'malévolo', 'omnioso', 'nefasto'. No caso, *kinda* não é exatamente coisa, mas não humano. Há vários seres considerados *Kinda Sara*, tanto no céu quanto na terra. Os *Kinda Sara*<sup>102</sup> são também obras de *Botyj*, que os criou "quando tentava fazer gente" (M50; F17) e teve seu trabalho interrompido – ora por *Tomboto*, ora por *Ora*, a depender do narrador – durante a fabricação de seres específicos. Por várias vezes, a curiosidade de *Tomboto*, que insistia em espiar a que tanto o marido se dedicava, morrendo de susto em seguida e depois reavivada por ele com orações, estorvou suas obras, dando origem a vários seres malévolos. Foi o caso de *Owoj*, ser aterrador, que come as pessoas vivas e nem mesmo os ossos ficam – ele começa pela cabeça e vai comendo tudo. Esse mesmo ser atende, ainda, por dois nomes: *Kinda Harara* (*haraha* = ideofone, 'barulho de fogo'; 'ser ruim que faz barulho de fogo') e *Kinda'so'em(o)* (*asso* = 'rosto', 'face' + *em* = 'escuro', 'preto' = 'ser de cara preta'). O plano de *Botyj* era fazer *Kindaharara* para ser um eterno *bahipto*, o mais poderoso de todos, mas com a atrapalhação de *Ora*, ele ficou assim, bicho ruim! *Kindaharara* se transforma em qualquer coisa que ele queira comer. Se ele quiser comer uma pessoa, transforma-se em alguém conhecido dela; a pessoa vai lá, feliz, abraça o 'conhecido' e é imediatamente devorada por ele. *Owojsepip* (*owoj*<sup>103</sup> = + *esse* = 'água' + *pip* = indicador de lugar = 'Owoj que mora na água') é o nome de um *Kindaharara* que mora na água. Se ele aparece, todos vão morrer, pois tão poderoso que é, aflige as pessoas com uma doença letal: "Ele come primeiro o espírito da pessoa". A incompletude dos *Kinda Sara* em relação aos humanos parelha sua periculosidade. Altamente temidos, deles, os Karitiana sofrem ataques e são vulneráveis a seus poderes, *qui* mortíferos e torturantes que, não apenas podem matar, mas fazem suas vítimas experimentarem as mais terríveis agonias, de modo que o mero

<sup>102</sup> Utilizo o termo em maiúsculo para equiparar tais entidades às outras e para diferenciar das referências, em outras situações, às atitudes que são *sara* e às outras coisas consideradas muito ruins, que podem ser ditas *kinda sara* como predicado – como doenças, plantas, entre outros –, as quais também recebem a designação *kinda*. Vale notar a semelhança das características desses seres com *Ambiokytypi'yp*.

<sup>103</sup> Não há tradução para *owoj*. MF e MBS, posições de afinidade, são chamados de *owoj* tanto por homem quanto por mulheres. Quando se está no mato, não se pode falar o nome desse ser, *Kindaharara*, pois o nome "doi nele", pois é como se o "estivesse xingando". No mato, portanto, para que ele não se sinta ofendido ou desrespeitado, utiliza-se a categoria de afinidade *owoj* para que ele se "sinta respeitado".

pensamento de um encontro com esses seres toma de tamanha consumição as pessoas. *Owojsepip*, que mora na água, *Kindaharara*, que mora aqui na terra, e *Kindahonghong*, que mora no céu, até podem ser chamados de *Kindasara*, pois *Kindasara* são os espíritos que querem fazer mal, e essa é toda a sua intenção. Contudo, apesar de cotidianamente temidos, sua aparição, felizmente, é esporádica na vida karitiana, pois seu grande poder de afetar os humanos causa morte imediata. “*Eles não querem fazer mal o tempo todo e para qualquer um. Não fazem assim, de qualquer jeito não. É específico para uma pessoa*”. Quando decidem, porém, não há saída. Se *Kindaharara* ficar com raiva dos Karitiana, todos os outros seres ficarão com raiva e se voltarão contra eles: “*Tudo vai ficar com raiva! Cobra, passarinho, todos os bichos, a terra, tudo fica com raiva da gente. É como se ele fosse chefe dos animais e das coisas todas. Se a pessoa ver Kindaharara, vai morrer. Mas ele não fica com raiva assim, muito fácil. É difícil ele ficar com raiva*”. Todos se lembram de uma noite em que *Kindaharara* veio à aldeia no meio da noite, o que fez com que todos saíssem em pavor desabalado de suas casas para o mato, fugindo da criatura. Os comentários sobre as reações de cada um nessa noite variam, além de outros, do “*coração disparado*”, “*paralisia*”, “*tentar parecer calmo para o bicho não perceber e comer mesmo*”. Foi o xamã quem o espantou. As principais características desses seres são: a incapacidade de falar e só produzir sons ou murmúrios, a letalidade de natureza ígnea (através do fogo) ou elétrica (com choques) e seu apetite por humanos.

Mas de *Kindahonghong* nem mesmo o nome pode ser muito pronunciado pelo risco de atraí-lo. Ao falar dele, deve-se sempre utilizar outras referências. Ser malévolo que perpetra todo tipo de sofrimento e provação aos espíritos, sua intenção única é desencaminhar o espírito do morto para canibalizá-lo em suplício. O caminho para *Botyj* possui bifurcações nas quais ele se posiciona à espera. O espírito tem de estar atento para saber recusar ofertas insidiosas. Se bem-aventurado o espírito, encontrará Yjtamama<sup>104</sup>, parente morto e antigo xamã, responsável por recepcionar os espíritos dos mortos. Yjtamama o questiona sobre seus feitos durante a vida. Se o

---

<sup>104</sup> Esse personagem é o falecido irmão dos atuais mais velhos do grupo e do atual xamã. Atua como auxiliar do xamã nos processos de recuperação do espírito dos enfermos e apenas ele tem acesso a *Botyj*. Assim, se o xamã precisa de alguma intervenção junto a espíritos ou divindade, é a ele que recorrerá.

morto tiver seguido corretamente os preceitos estipulados, é por ele conduzido, com segurança e sem atribulações, à direção do caminho de *Botyj* (*Botyj pa*) para o patamar de cima, onde reside *Botyj*. Porém, os que erraram nesta vida não terão a mesma sorte. O espírito do faltoso, cansado da longa jornada, pede água, e *Kindahonghong* o convida a beber chicha. O espírito, enganado, acha que está indo no caminho de *Botyj*, mas quando chega lá, *Kindahonghong* o atira no fogo e depois o devora. Esse ser cruel não mata prontamente, ele mata e faz viver de novo. Várias vezes. Ele come suas vítimas, mas nunca completamente! Dos restos de sangue ele as revive para comê-las outra vez e, de novo, outra vez, eternamente, sem fim. Ele não deixa o espírito morrer em paz, fica revivendo-o para comê-lo para sempre<sup>105</sup>. Há para os Karitiana, então, um verdadeiro pavor de correr o risco de seguir pelo caminho errado ou ser iludido pela criatura perversa durante a trajetória. De acordo com eles, todas as suas festas, incluindo a do banquete antropofágico tinham (têm) o objetivo de satisfazer a divindade e os espíritos que estão a seu lado. Portanto, realizá-las e levar uma vida que respeite os preceitos ditados por *Botyj*, que cumpra seus ensinamentos, garantem que os espíritos e a divindade irão protegê-los das doenças, dos ataques de *opok pita* e de seres malévolos, dos malefícios advindos de feitiços e de sua chegada segura a *Botyj* após a morte.

Os espíritos e a divindade sabem exatamente tudo aquilo que alguém faz enquanto está vivo, pois eles a tudo espiam. É até mesmo possível que alguém consiga esconder seus erros, suas faltas e seus malfeitos das outras pessoas, mas não dos espíritos e da divindade. Eles vêem quem suspende ou não as relações sexuais na ocasião das festas, vêem se a chicha foi benfeita, se as pessoas respeitaram ou não os ensinamentos de *Botyj* durante suas vidas. Àqueles que falharam, qualquer tipo de proteção e salvação será negada, tanto em vida quanto após a morte. Durante a vida, os erros dos faltosos podem ser atestados pela sorte de adversidades que os acomete e a tristeza que os acompanha. Dessa forma, a proteção garantida pela divindade e pelos espíritos em troca da obediência, do comportamento moral adequado, da carne de *opok pita* e da boa chicha prevenia que os Karitiana fossem canibalizados, seja nesse patamar pelos contrários, seja no céu por aquele monstruoso ser. Ser canibalizado era o destino a ser experimentado

---

<sup>105</sup> A jornada do espírito após a morte será mais detalhada no próximo capítulo.

pelo Outro, não por eles. Diferentemente dos intrépidos e destemidos Tupinambá, que faziam discursos altivos e desaforados de vingança a seus captos, os Karitiana nutrem um verdadeiro pânico de serem mortos (e do tipo de morte a que podem estar sujeitos) e pavor de serem comidos<sup>106</sup>. Tanto no passado quanto no presente.

No passado, se os Karitiana iam à guerra para capturar *opok pita* era porque *Ambiokytypi'yp* assim exigia; eles não se relacionavam com outros grupos porque ele era ciumento. Certamente, *Ambiokytypi'yp* não era o único motivo que os movia à guerra, e vingar-se dos parentes mortos pelos outros era também um móbil. Sim, pois, do mesmo modo que matavam e devoravam os outros, eram, também, alvo de assaltos e vingança de seus contrários. Se os ataques e os repastos canibais karitiana, suas motivações, personagens e posições me foram, mais de uma vez, relatadas, até aqueles que jamais viram ou presenciaram, mas que faziam questão de enfatizar a intrepidez e periculosidade karitiana, com orgulho e jactância, o mesmo não pode ser dito das narrativas sobre o que lhes acontecia quando aprisionados. Apenas frases simples e muitas vezes lacônicas, por vezes proferidas em tom de indignação e injustiça ou sem o menor entusiasmo – como “*Os Uru-eu-au também atacavam a gente*” e “*Os Zoró também comeram Karitiana*” –, eram pronunciadas sobre o que lhes acometia<sup>107</sup>, abreviando, ao máximo, os atos e os méritos de seus contrários. Na atualidade, não foram poucas as vezes que, convidados por outros – brancos ou outros grupos indígenas – a visitar aldeias ou locais, pernoitar por ocasião de uma festa ou mesmo para um passeio, os Karitianas consideraram a hipótese ou especularam sobre se a real intenção do convite não seria matá-los e comê-los; um convite desses pode ser sempre interpretado como ‘emboscada’.

Entretanto, são capazes de gritar ameaçadoramente a todos aqueles a quem querem deixar claro sua altíssima periculosidade. Foi isso que aconteceu com um rapaz que havia roubado uma motocicleta no Jacy e, para se safar da Polícia Federal que há na BR 364 em direção a Porto Velho, decidiu ‘pegar um atalho’ que cruzasse por dentro do mato. Que desdita! Caiu na aldeia Karitiana. Já era por volta das 22h e

<sup>106</sup> Como Fausto (2001:232) sugere, ‘o desejo se inverte e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento (isto é, sua própria morte)’.

<sup>107</sup> Consegui ouvir apenas poucos relatos (um deles, já mencionado em nota anterior) de ataques de *opok pita* aos Karitiana. Tal situação, veremos, muda drasticamente com o contato, o branco levando grande vantagem sobre eles.

o barulho da moto foi ouvido quando ela ainda estava distante. Foram todos para a entrada da aldeia e, no que a moto entrou, pegaram o rapaz. Afirmavam que ele só poderia ser um ladrão e lhe asseguraram, diversas vezes, aos brados, que iriam comê-lo com pamonha. Assim também vi acontecer com os profissionais de saúde, da antiga FUNASA, em reuniões. Ataques e prejuízos causados por qualquer *opok* são entendidos como insultos à sua honra e não devem ficar sem o devido troco ou, ao menos, uma ameaça de represália. De acordo com os Karitiana, eles faziam muitas guerras, mas não "*comia opok pita sempre. Era só um que comia, para a festa*". Alguns relatos de guerra narram as expedições organizadas em represália a ataques anteriores, portanto, há, sem dúvida, a vingança. Porém, a antropofagia não se vincula à vingança; não se ingeria *opok pita* após todas as guerras, mas em festa específica para esse fim.

Tudo leva a crer que o sistema Karitiana difere um pouco do Tupinambá. Sem dúvida alguma, o consagrado sentimento de honra Tupinambá está também aqui presente. Os ataques eram percebidos como 'insulto à honra de seu grupo', assim como a 'vontade da imortalidade em um devir guerreiro; a morte [do outro] como alavanca para a vida social' (Viveiros de Castro, 1986:678). Mas não havia honra alguma em um Karitiana em ser capturado ou devorado por outros. Essas situações indicavam sinal de desatenção cognitiva aos fatos e pouca ponderação; de não ter levado uma vida conforme os ensinamentos de *Botyj*; de descuido dos pais ou da pessoa por não usarem os remédios corretamente; ou seja, morrer em mãos alheias indica falha moral e/ou cognitiva mais do que um direito justo adquirido pelo adversário por mortes passadas. Aliás, a morte karitiana só acomete os faltosos e incautos. O destino de um Karitiana e de um *opok pita* devem andar em paralelo e em direções opostas: não se mantém qualquer relação a não ser a guerra, e um deve morrer, o outro, não.

Aqui, nesta vida, a proteção mais almejada é a que impede que o "*coração dos outros fique ruim*" para com eles. Porque a expressiva maioria dos males que atinge um Karitiana é decorrente da indisposição afetiva de outros para com eles, sendo a inveja, a raiva e o desejo de vingança alheios os móveis de toda agressão e a origem de todo o mal. *Salvação* é tanto uma garantia de boa vida, saúde, alegria e proteção tanto para os Karitiana que habitam este mundo quanto para a existência

pós-morte. O ideal Karitiana de vida seria aquela em que todos se tornariam *bahipto*, seguiriam os preceitos da divindade, de modo a alcançar proteção e salvação que garantiriam a eles, por um lado, poder para executar mortes e canibalismo, por outro, proteção contra qualquer canibalismo e malefício impetrado contra eles. Contudo, como vimos, são também a origem de seu mundo.

### 2.3 A RECRIAÇÃO – A SEGUNDA HUMANIDADE, OUTRAS HISTÓRIAS, OUTROS OUTROS E OUTROS NOSSOS<sup>108</sup>

As criações de *Botyj*, os primeiros Karitiana, *Ambiokytypi'yp* e os primeiros seres transformados, como Sol, Lua, *Opok Pita*, são acontecimentos do primeiro mundo, da primeira existência. *Byjyt* marca um novo ciclo. Não apenas ele é o 'eu' renovado de *Botyj*, mas o mundo todo é renovado. A humanidade Karitiana é outra, surgem novas categorias karitiana; os inimigos são outros, uma vez que chegam os brancos; perde-se *Ambiokytypi'yp* e chegam ao fim as guerras seguidas de banquetes antropofágicos. Os bravos Karitiana se tornam as vítimas no segundo mundo, elaborando estratégias de escape ou negociação. Aqui, há a elaboração de movimentos múltiplos entre permanências e transformações que conferem o sentido particular aos Karitiana atuais. Repetição sim, mas com diferença (Bergson, 1999; Deleuze, 1999), jamais os mesmos.

#### 2.3.1 A Inimizade Alheia – Fugas, Metamorfoses e Negociações – Docilizando a Indisposição e a Raiva dos Outros

O céu era bem próximo à terra. Não era longe como é hoje. *Botyj*, triste com o que *Ora* e os humanos faziam de errado, pegou todas as suas coisas, sua casa e

---

<sup>108</sup> Da mesma forma que foi feito para as histórias da primeira humanidade, também aqui não será possível reproduzir, minuciosamente, todos os eventos contemplados pela historicidade karitiana.



algumas poucas pessoas e foi morar no céu. Mas *Orā* o seguiu! Ele não gostou que *Botyj* fosse embora para o céu deixando-o aqui. Ele fez tanta arruaça, tanta desordem no céu, tanto pulou, que o firmamento veio abaixo. Todo mundo aqui embaixo na terra morreu, exceto aqueles que estavam próximos a *Ambiokytypi'yp*, pois perto dele havia uma viga bem forte que sustentou um pedaço do céu, impedindo-o de cair, protegendo as pessoas que ali estavam. Mas ficaram pouquíssimas pessoas, praticamente os Karitiana acabaram nesse episódio. Exausto das consequências de seu irmão, finalmente *Botyj*, após enganar *Orā* dizendo-lhe que *kyryryt*, a mãe deles havia morrido, conseguiu conversar com o irmão e condená-lo a viver embaixo das águas sem que jamais pudesse voltar.

*Otandā* também decidiu ir embora para o céu, morar com *Botyj*<sup>109</sup>. Lá ele se casou com uma mulher da aldeia de *Botyj* e teve filhos. Estava determinado a ficar, definitivamente, vivendo no céu, mas, para isso, deixaria seu filho, *Byjyty* (*Byj* = 'chefe', 'aquele que manda', 'líder' + *ty* = grande, 'chefe grande'), para cuidar das coisas e para ser chefe do pessoal que tinha sobrado aqui na terra. *Byjyty* era o mesmo que *Botyj*, era igual a ele<sup>110</sup>. *Byjyty* ficou para cuidar dos Karitiana, e *Botyj*, ensinou a ele algumas rezas<sup>111</sup>. Ele era criança quando foi deixado aqui para ser chefe.

Um dia, um grupo *opok pita*, chamado *opoksossyma* – “eram como índio quati, índio cachorro, que sente o cheiro dos outros longe” –, roubou *Byjyty* e seu irmão, que foram criados entre os *opoksossyma*. O irmão de *Byjyty* namorava (mantém relações sexuais) uma mulher *opoksossyma*, os homens aí o mataram, comeram-no e deram de sua carne a *Byjyty*<sup>112</sup>. *Byjyty* cresceu mais um pouco e começou a namorar uma mulher *opoksossyma* escondido, pois sabia que o matariam. Mas os homens descobriram por causa do cheiro da mulher e decidiram matá-lo. Convidaram *Byjyty* para pegar lagarta da castanheira. No entanto, sua

<sup>109</sup> Assim que, mesmo tendo sido o primeiro *opok pita*, *Otandā* lhes origina e depois vai morar com *Botyj* no céu, reestabelecendo as relações de consanguinidade antes rompidas. No céu, não no mundo terreno, as relações de parentesco (consanguinidade) entre pai e filho se recompõem, indicando a não existência de aversos no patamar celeste de *Botyj*.

<sup>110</sup> Veremos no capítulo sobre sistemas de parentesco e onomástico como o processo nomeação faz equivaler as gerações alternadas.

<sup>111</sup> Rezas são ferramentas fundamentais para os Karitiana, uma vez que necessárias para protegê-los de quase todos os feitiços, doenças, emboscadas, acidentes; são meios de comunicação com outros seres, instrumentos de cura e de feitiços e garantia de alcançar o destino *post-mortem* desejado.

<sup>112</sup> Os dados não são precisos a respeito da ingestão ou não da carne do irmão.

mulher já havia avisado a ele que os homens planejavam matá-lo e comê-lo como haviam feito com seu irmão. O casal combinou que ele tentaria fugir e depois voltaria para encontrar seus filhos e ela. Para que ele pudesse reconhecê-los, deveriam cortar os cabelos como os Karitiana cortavam<sup>113</sup>. Tão certos estavam que dariam cabo de *Byjyty*, que os *opokossyma* até milho levaram para comer com a carne dele. Depois de uma série de metamorfoses sucessivas (*Byjyty* se transforma em calango, cupinzeiro, fumaça e, novamente, em calango), na árdua tentativa de despistar e escapar de *opokossyma*, já que eles seguiam pelo cheiro, *Byjyty* virou pedra. Estava lá sentado, amolando machado de pedra (*hikyndyt*), quando os *opokossyma* o cercaram. Bateram com uma pedra em sua testa até quebrarem. *Opokossyma* jogaram palha de babaçu em cima dele e tocaram fogo. Nesse momento, ele virou metralhadora<sup>114</sup> e matou quase todos. Os que sobraram, voltaram para casa para narrar o ocorrido. Foi aí que começou a existir arma de fogo, antes disso não existia. *Byjyty* decidiu, então, procurar seu *ombyj*, seu avô, *Botyj*, no céu. Puxou o babaçu até o alto para subir. Reclamou para o avô da tentativa de *opokossyma* de matá-lo. Quando *opokossyma* descobriu que *Byjyty* estava no céu, construíram uma escada para chegar a ele. Contudo, o avô o orientou a esperar que todos eles galgassem a escada e, quando se aproximassem do céu, *Byjyty* deveria empurrá-la, derrubando a todos. *Opokossyma* subiram a escada, já carregando seus cestos cheios de milho para o banquete da carne de *Byjyty*, e, quando estavam já na beirinha do céu, *Byjyty* empurrou a escada. Aqueles que não morreram e caíram com a planta do pé no chão, viraram veado, quati, macaco e outros animais.

*Botyj* disse ao neto que não o procurasse mais, que se ele quisesse falar com ele mandaria chamá-lo. *Byjyty* decidiu procurar seu *tait* (termo para MB), e seu avô aconselhou-o a levar carne de *opokossyma* para a jornada. Durante o percurso, *Byjyty* foi encontrando uma série de seres perigosos e canibais e, para apaziguá-los, ofertava a carne de *opokossyma*, angariando sua boa vontade e obtendo indicação da direção que deveria seguir para encontrar seus parentes. Após uma longa

<sup>113</sup> Uma das versões, na qual *Byjyty*, nesse momento, destrói a todos com sua reza "forte", "muito poderosa".

<sup>114</sup> Em algumas versões, em vez de 'metralhadora', as referências são a uma grande explosão comparada à arma de fogo. Aqui, a presença do branco já está registrada nos campos relacionais do grupo.

caminhada, ele viu o tio tirando palmito com a esposa e o abraçou por trás. O tio assustou-se imaginando ser *opok pita*, demorou a reconhecê-lo<sup>115</sup>, mas, por fim, o identificou. *Byjyty* decidiu namorar a esposa do tio (MB), sua irmã. Enquanto tiravam palmito, uma aranha picou a mão do tio. Para obter o que queria, isto é, a mulher do tio, *Byjyty*, fingindo que curaria a mão do tio com *kyse ot*<sup>116</sup> (*kyse* = 'saliva', 'cuspir' + *oti* = 'doença', 'sofrimento'), em vez de curar, fez aumentar o veneno e obteve êxito em matar o tio. Porém, antes de o tio morrer, *Byjyty* declarou: "Ah, você fica me chamando de perna preta, por isso eu estou fazendo assim". Então, ficou morando um tempo com essa irmã e, depois de três meses, foi atrás de outro *tait* (MB), que também era casado com outra irmã de *Byjyty*. Do lado de fora da casa, ele chamou o tio; quando o tio saiu, não viu ninguém, só viu calango. O tio resolveu procurar quem o havia chamado e, a esse tio, ele também assustou fingindo ser *opok pita*. O tio depois o reconheceu, e *Byjyty* chamou sua mulher, que havia ficado escondida no mato. Voltaram para a aldeia e lá todos verificaram que a mulher de *Byjyty* era sua própria irmã. Eles passaram remédio para não adoecer da relação proibida e viveram juntos mesmo.

Assim como *Botyj* havia feito, *Byjyty* também fez as pessoas. Ele teve de fazer as pessoas novamente porque quase todo mundo havia morrido quando o céu caiu. Ele fez as pessoas a partir de seu cabelo. Espalhou fios de seu cabelo por vários troncos de árvore no mato. Desses cabelos, as pessoas foram aparecendo. Dos cabelos da frente, nasceram os homens; dos cabelos da lateral, surgiram as mulheres. Os Karitiana de hoje são *Byjyty Ossop Aky* (*Byjyty* + *ossop* = 'cabelo', 'pelo' + *aky* = 'nascer'; 'nascidos do cabelo de *Byjyty*'). *Byjyty* viu que as pessoas que já o acompanhavam (seu próprio pessoal) estavam com medo das novas que ele estava a criar, pois pensavam que esses novos seres eram bravos e ferozes, e aí foi beber chicha com eles<sup>117</sup>. Enquanto bebiam chicha, eles iam se transformando em pessoas de verdade.

<sup>115</sup> Em uma versão, o tio não o reconhece porque *Byjyty* tinha pelos no rosto e olho azul; em outra, o tio demora a reconhecê-lo em razão do longo tempo que não o via.

<sup>116</sup> Como *Botyj*, *Byjyty* também tem o poder de curar cuspiando, soprando e rezando.

<sup>117</sup> A chicha é muito presente na vida karitiana e ocupa um lugar de destaque na organização da vida do grupo, como veremos em algumas partes do presente trabalho. Tradicionalmente, o grupo fabricava a bebida a partir do milho (embora outros vegetais, como banana e amendoim, também pudessem ser, eventualmente, utilizados). A chicha de milho fermentada (azedada) era destinada para ocasiões rituais, e a doce, para o dia a dia. Atualmente, a chicha do cotidiano é feita a partir da

*Byjyty* quis casar de novo e pediu uma filha para sua outra irmã, casando assim com sua *saka'et* (termo para ZD). A mulher nova havia saído para buscar água no rio, deixando o filho com *Byjyty*. Sua primeira mulher, com ciúmes da mulher nova, mentiu dizendo que aquele filho que a nova havia parido não era dele, mas sim de outro homem. Com raiva e ciúmes, *Byjyty* jogou a criança na chicha fervendo. A mãe chegou do rio e, ao mexer a chicha, viu o pezinho do neném lá dentro. Ela tirou a criança, mas já não adiantava mais, o filho estava morto. A criança morta subiu no *ep'parakajep*<sup>118</sup> e foi para o céu. No dia seguinte, a mãe foi ao roçado e, escutando um choro de criança, viu que era seu filho. A mãe tentou amamentá-lo, mas ele mordeu o bico do seio e tirou um pedaço. Ao retornar para casa, *Byjyty* rezou o seio dela, esfregando as mãos, cuspiendo e soprando, alcançando sua cura. *Byjyty* dormiu e sonhou com o filho dizendo que voltaria para buscar a mãe. O filho voltou três dias depois<sup>119</sup>. O pai tentou falar-lhe, mas ele se recusou, argumentando que não queria mais contato com o pai e que só tinha retornado para buscar a mãe e a outra mulher do pai para, juntos, irem morar com *Botyj*. O filho ordenou a mãe como se sua esposa fosse: “*Vamos embora mulher!*”. Do mesmo modo, falou para a outra mulher do pai. Elas juntaram as coisas e o seguiram para o mato, deixando *Byjyty* só com a mulher velha ciumenta. No mato, ele subiu no *ep'parakajep*, mas a mãe não conseguia subir. Ele rezou o pé da mãe e eles todos subiram para o céu.

Após ter descoberto que nada daquilo era verdade, *Byjyty* ficou desolado. Sem a mulher e o filho, tomado pela tristeza e pela saudade, *Byjyty* lembrou-se,

---

mandioca e também desempenha papel de destaque. No caso específico, a chicha aparece aqui como marcador cultural e elemento socializador por excelência.

<sup>118</sup> *Ep'parakajep* é uma árvore com tronco liso, conhecida regionalmente por ‘mulateiro’ ou ‘escorrega macaco’ (*Calycophyllum spruceanum*). Ocupa lugar de grande importância no sistema karitiana por ser um dos meios privilegiados de conexão entre os patamares celeste e terreno; é considerada uma árvore ‘sagrada’ pelos Karitiana. É amplamente empregada em fórmulas medicinais, pois que sua utilização faz com que a doença caia como cai a casca do tronco dessa árvore. O nome da criança morta, filha de *Byjyty*, é *Seseto*, e *ep'parakajep* também pode ser referida como *Seseto pa* (*pa* = ‘caminho’), ‘caminho de *Seseto*’, ‘estrada de *Seseto*’. *Seseto* retornava sempre nos meses de agosto, um pouco antes do início das queimas dos roçados. Ele ainda era criança, não crescia mais não. Mas, mesmo assim, tinha muito poder. Ele vinha falar com os homens, saber como estavam as coisas, e a ele os homens pediam saúde para as plantas do roçado e que crescessem bem.

<sup>119</sup> Há algumas versões que assinalam a volta da criança três dias após seu sepultamento. Em várias ocasiões, os Karitiana equiparam *Byjyty* a Jesus, e esse seria um dos motivos pelos quais os brancos só conheceriam parte da história, pois a conheceriam apenas a partir de Jesus, e não a história de deus, *Botyj*. Portanto, a menção do retorno do filho de *Byjyty* três dias após o sepultamento não seria de todo extraordinário.

também com saudade, da mulher *opokossyma* e decidiu ir a seu encontro. Para sua viagem, matou *opok pita* e levou sua carne. Novamente, em seu caminhar, encontrou seres malévolos que queriam comê-lo, mas com a oferta de carne de *opok pita* ele passava ileso e seguia na direção indicada por eles corretamente.

Também no caminho, *Byjyty* encontrou outros *opok pita*, muitos índios diferentes, e queria torná-los gente com o intuito de conversar e se entender. Para amansar e conquistar a boa vontade e a amizade desses *opok*, para cada grupo que encontrava, *Byjyty* dava carne de *opok pita*<sup>120</sup> para que eles comessem. Só depois de comerem é que conseguiam conversar. Encontrou um grupo que não comia porque não tinha ânus e foi *Byjyty* mesmo quem fez. Primeiro fez os dos homens, colocando-os de quatro e indo por trás, com seu pênis, furando-os. As mulheres não queriam, mas os homens mandaram-nas. *Byjyty* furou todo mundo, até criancinha, nenenzinho. Depois, ele encontrou um grupo no qual os homens tinham o pênis tão grande, mas tão grande, que ia de uma casa a outra. Tinham que carregar seus pênis em cestos, como se fosse tripa. *Byjyty* os curou com *kise otj*. Assim ele foi encontrando e transformando. Caminhou até chegar em uma água grande, a casa de *Orã*<sup>121</sup>, e lá encontrou os brancos. *Byjyty* foi amansando os brancos dando carne de *opok pita*. O branco comeu a carne de *opok pita* e, assim, foi possível conversar. Conversaram durante um tempo, e *Byjyty* foi embora.

*Byjyty* avisou seu pessoal que, a partir de então, não deviam matar mais ninguém, pois todas as pessoas diferentes estavam juntas. Mas o "*pessoal não ouviu a palavra de Byjyty*", não ligaram para a advertência que ele havia feito. Dois dias depois, os brancos chegaram de canoa; os Karitiana os flecharam, mataram e levaram a cabeça para fazer festa. *Byjyty*, inconformado, lhes fala: "*Eu não disse para vocês não matarem? Agora vamos ter de sair daqui porque eles vão voltar e matar todo mundo*". Dias depois, os brancos vieram e mataram. Vieram de novo e mataram mais. E mais. E mais! *Byjyty* ficou muito chateado com seu pessoal e

---

<sup>120</sup> Em outra versão, a oferta de *Byjyty* foi a de uma criança Karitiana viva para cada grupo, inclusive para os brancos. Preferi utilizar a alternativa da carne de *opok pita*, uma vez que não há consenso se a criança viva ofertada seria Karitiana ou *opok pita*. De todo modo, em qualquer uma das versões está implícito o movimento para a aliança.

<sup>121</sup> Em uma das narrativas, os brancos e outros índios são "*parentes de Orã*".

resolveu ir embora<sup>122</sup>, mas disse que voltaria como pássaro, como jaburu, e que eles não deveriam matá-lo. Contudo, as pessoas esqueceram o que *Byjyty* havia dito e, um dia, um homem viu um jaburu pousado em cima do túmulo<sup>123</sup>. Mirou bem e atirou a flecha no pássaro, matando-o. Só depois as pessoas se lembraram do que *Byjyty* havia dito e que o jaburu era ele retornando para seu povo. Tão triste ele ficou que nunca mais voltou. Uma das versões apregoa que *Byjyty* teria ido viver com os brancos e teria lhes transmitido todo o conhecimento que hoje detêm, inclusive com a ênfase: “*Se não fosse Byjyty não existiria a gente branca*”. Em outra narrativa, teria ido morar com *Ora* no mundo das águas. Independentemente da versão, o fato é que os Karitiana “*ficaram sem chefe*”. Só aí é que se lembraram da reza que *Byjyty* havia ensinado a eles para se protegerem. Por causa da reza, os brancos pararam de matar um pouco os Karitiana, mas nunca mais poderiam viver juntos como *Byjyty* queria. A reza (música) ensinada por *Byjyty* aos Karitiana é percebida como capaz de apaziguar a indisposição afetiva (“*coração dos outros ficar ruim*”) – a qual já mencionei anteriormente – que os outros certamente têm em relação a eles. Se há algo certo é de que os outros, principalmente os brancos, podem ter “*raiva*” (*pa’ira* = ‘raiva’, ‘estar bravo’) deles. Qualquer atividade ou situação que envolva relação com outros é precedida pela canção para desmobilizar a afetividade negativa alheia.

### 2.3.2 Desejos Indevidos – A Vingança, o Canibalismo: A Origem do Incesto

Nessa nova humanidade – que já supõe a presença dos brancos em seu universo relacional – iniciada com *Byjyty*, considerado o primeiro chefe dos Karitiana, será possível notar movimentos no sentido de refazer-se e alavancar estratégias de estar no mundo agora compartilhado com outros outros, que nos interessa de perto

<sup>122</sup> Em outra versão, *Byjyty* pensa que vai morrer, constrói seu túmulo e avisa as pessoas que ele morreria, mas voltaria como jaburu.

<sup>123</sup> Outra possibilidade é que o jaburu estivesse pousado em uma árvore, que, por sua vez, muda de acordo com as versões.

destacar. De saída, não podemos esquecer que ele é neto de *Botyj*, e com o avô<sup>124</sup> – relação altamente enfatizada pelos Karitiana<sup>125</sup> – partilha características e comunga semelhanças. Assim, é um Karitiana (*yjxa*) em toda a sua plenitude, e é dessa maneira que acaba por ser abrigado pelo grupo em seu retorno. No entanto, um semelhante que guarda o paradoxo de ser filho de *Otanda*, primeiro *opok pita*<sup>126</sup>, sendo filho de contrário, *Byjyty* poderia, muito bem, ser também um contrário<sup>127</sup>. Contudo, sua identidade é dada com o avô, *Botyj*, processo regido pelo princípio de assemelhamento entre gerações alternadas, entre nominador e nominado e, portanto, optando pela manutenção do cálculo em favor da ‘consanguinidade’, assim como foi com *Otanda* ao ir morar no céu.

Continuando, *Byjyty* e seu irmão são cativos dos *opok pita*, o que – como já chamei a atenção antes – vai na contramão da maneira como os Karitiana narram suas relações de guerra, na qual a ênfase recai em suas conquistas, e não em suas derrotas. Seguindo, se na primeira humanidade a não aliança com outros era uma prerrogativa e um interesse do grupo, na segunda, o fenômeno se caracteriza pela tentativa karitiana e recusa por parte do outro; a aliança matrimonial intentada com outros grupos não é uma possibilidade, e sua tentativa é punida com o canibalismo – o casamento com a mulher *opoksossyma* transforma *Byjyty* (e seu irmão) no cunhado canibalizável tupi, consagrado na literatura etnológica (cf. Viveiros de Castro, 1986). Deter-me-ei um pouco mais nesse ponto. A ousadia de *Byjyty* (e seu irmão) em desfrutar de uma aliança indevida resulta na vingança, na paga, através do canibalismo punitivo, que jamais é cancelado ou esquecido. A perseguição implacável de *opok sossyma* a *Byjyty* dele requer desteridades transformativas extra-humanas, de modo a driblar a morte e o devoramento, só conseguindo escapar, finalmente, em função da sapiência do avô, que instrui a aniquilação dos *opok*

<sup>124</sup> Pela regra onomástica e seguindo a noção de pessoa Karitiana já apontada anteriormente.

<sup>125</sup> Devo chamar a atenção para o fato de que a forma como interpreto os dados dessa passagem da segunda humanidade é muitíssimo semelhante à interpretação feita por Lucio (1996). Talvez pelo fato de se tratar de relações tão evidentes e descritiva tenhamos percorrido o mesmo caminho analítico.

<sup>126</sup> Ressalto que *Otanda* é muito raramente mencionado pelos Karitiana. Aliás, as vezes em que ouvi falar de *Otanda*, fui eu, por estar interessada em saber mais sobre os *opok pita*, quem provocou a fala sobre esse personagem. A *Byjyty* as referências são constantes, mas não tanto quanto a *Botyj*. Sobre o último, não importa com quem e o que se converse, ouvem-se inúmeras menções diárias a ele, seja porque está “*nos cuidando*”, por ter “*deixado* [ensinamentos] *no coração da gente*”, por “*só ele saber o que marcou para a gente* [destino]”, por ser necessário “*guardar sua palavra*”.

<sup>127</sup> Pela lógica de patrifiliação do grupo.

*soossy*. O que essa história parece sugerir é que a vingança surge aqui como um mecanismo auxiliar da interdição da aliança matrimonial, esta, por sua vez, relegada à condição de algo como uma semi-interdição – um ‘cunhado’ (como nos conceitos etnológicos) que não pode efetivar e consolidar a aliança para frente – marcada pela efemeridade temporal entre o tornado cativo e a antropofagia final; ele é ‘como cunhado por um tempo’. Um cunhado pode ser para sempre, pois a aliança é efetivada (mesmo um cancelamento ou a dissolução supõem um pacto anterior); um cativo, símile, faz as vezes de cunhado, ocupa, temporariamente, uma posição que cabe a outro, algo próximo de um ‘anti-afim’ (Cf. Viveiros de Castro, 1986:434-435), no caso específico, para negar-lhe a esposa. A vingança nunca cancelada, ou melhor, nunca esquecida por *opok soossy* permite sugerir – para além daquilo que já foi dito por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985) e Fausto (2001) sobre a vingança entre os Tupinambá – que, entre os Karitiana, ela parece ser também um suporte de memória da condição que se quer manter: a da não aliança. Nesse sentido, a situação de *Byjyty* leva-me a enxergar a relação inimigo/cativo/cunhado como um elemento distópico e emblemático da intolerância à aliança matrimonial, situado entre a prisão e o devoramento do cativo, reafirmando que a única relação desejável com o outro é a guerra.

*Byjyty*, não podendo retornar à sua mulher, regressa a seus parentes. Suas estratégias para escapar da ira dos seres que encontra em seu caminho ocorrem pelo sacrifício, e não pelo casamento. Ao chegar, não imediatamente reconhecido e não tendo atitudes de parentes, mas simulando (ou confundido com) com *opok pita*, nem totalmente ‘afim’ lá (com os *opok soossy*), nem totalmente ‘consanguíneo’ aqui, *Byjyty* é marcado com a insígnia do desejo inadequado por mulheres indevidas; agora, a sua irmã. “*Ele foi o primeiro que fez assim. Ninguém nunca tinha feito com irmã assim desse jeito*” (M13; M50). Para conquistar seu objetivo, usa de solécia para matar o tio materno (*i tait*, termo para MB). Casa-se com a irmã e, mais tarde, pede a filha de outra irmã. A não aliança matrimonial com outros grupos, amparada pelo canibalismo, poderia fazer parecer que a única alternativa possível para *Byjyty* seria deslizar, lateralmente, em direção ao ‘incesto’. Porém, tanto no caso de *Byjyty* quanto entre os Karitiana terrenos, o incesto, antes de uma resposta resignada à falta, parece ser uma opção, tornando-se um movimento no sentido da produção de



uma alteridade – tema também já abordado por Coelho de Souza (2004) – que orienta os recursos matrimoniais para a ZD, instaurando um movimento avuncular, que, como veremos, é o casamento preferencial entre os Karitiana.

### 2.3.3 Coração de Onça – A Transformação Humana, O Destemor e O Resgate do Chefe

Um dia *Ambiokytypi'yp* e seu irmão foram roubados por *opok pita*. Os Karitiana estavam sem proteção alguma diante da ausência de seu poderoso chefe. Então, Parin, um grande *pyrogyga*<sup>128</sup>, decidiu que se transformaria em onça para resgatar a bonequinha sequestrada. “*Como faria isso?*”, pensou. Precisava de muita coragem, raiva e não ter medo. Precisava ficar com “*ombaky hadnipa*” (*ombaky* = ‘onça’, ‘jaguar’ + *hadnipa* = ‘coração’; ‘coração de onça’). Seu coração lhe indicou um remédio do mato que o permitiria virar onça. Testou. Tomava o remédio e, aos poucos, foi adquirindo a capacidade de se transformar. Fazia tudo escondido dos outros. Ninguém estava sabendo de nada do que estava acontecendo com ele. De início, no mato, transformava-se em onça e lá caçava. Para a aldeia, voltava como gente e só trazia cotia; o resto, comia no mato. Um dia um homem foi caçar, e Parin foi atrás dele e virou uma onça enorme bem na frente do homem. O homem perguntou: “*Você tá com raiva de mim, onça? Eu vou te matar*”. Ele flechou a onça, mas não conseguiu acertá-la. A onça destruiu o arco e a flecha e fugiu. Transformou-se em humano novamente e veio correndo para a aldeia como se não soubesse de nada. O outro homem veio atrás e gritou para todos que Parin era onça. Ele desmentiu e disse que a onça, ao vê-lo se aproximar, fugira.

As pessoas começaram a desconfiar e decidiram observar: “*Se ele for onça mesmo, ele vai matar a caça na cabeça e vai chegar só com flechinha*”

<sup>128</sup> Alguns dizem que Parin era um grande guerreiro, um *bahipto*, talvez em razão de sua audácia (portanto, mais adjetiva) do que, de fato, de uma posição. Na versão dos mais velhos, ele é, incontestavelmente, *pyrogyga*, pois chama *Ambiokytypi'yp* de *y ogot*, forma pela qual somente os *pyrogyga* se endereçavam a ele. Porém, a alusão a ele ser um *pyrogyga* e/ou *bahipto* poderia ser interpretada como um possível instante, no processo de transformações e transições, em que as duas posições confluiriam para uma mesma pessoa.

*pequeninha*'. Dito e feito, Parin chegou à aldeia com uma cotia com a cabeça quebrada, com a marca de dois dentes e com apenas uma pequena flecha. "Vamos ver", disseram, "se for onça mesmo, ele vai aparecer na frente da gente como onça". A essa altura, Parin já dominava a habilidade de alternar entre as formas humana e felina. Parin aguardou o amanhecer e espreitou uma mulher que se levantava para urinar. Sem a intenção de machucá-la, deu-lhe o bote apenas para brincar e assustar. Ela gritou: "Ai!!! Onça me pegou!!!". Saíram todos e começaram a flechá-lo. Mas ele não morria de jeito nenhum. Pegaram pau para bater nele e ele nada de morrer. Só brincava e achava graça do pessoal. Transformou-se em gente e explicou-lhes que seu real propósito em se transformar em onça era o de poder recuperar *Ambiokytypi'yp*. Ainda passou um tempo transformando-se em onça para treinar com os homens, que haviam decidido auxiliá-lo atirando flechas para que ele pudesse adquirir a capacidade de não morrer nas mãos de *opok pita* e, quando já estava pronto, determinou que é hora de partir para o resgate. Antes de sair, avisou a todos que não saíssem de casa – alguns dizem que ele pediu que não saíssem de casa porque Parin receava não reconhecê-los se estivessem no mato quando de seu retorno e poderia atacá-los sem querer – e mandou que fizessem chicha de milho e mingau de amendoim para aguardá-lo. Ele avisou que, quando chegasse, iria gritar e assobiar. Foi gritando. Procurou os *opok pita* que mantinham *Byjokytypi'yp*. Após três dias, encontrou. Esperou uma mulher sair para urinar e a atacou, matando-a no meio da aldeia. Os homens saíram para flechá-lo, mas não conseguiram matá-lo, as flechas não o atravessam; ao contrário, ele matou todos os que ali estavam. Pegou a bonequinha, que, com seu grande poder, matou todos os que haviam restado com um choque hipermortal, como um relâmpago. Seu irmão, que havia sido levado por outros *opok pita*, nunca foi encontrado e se perdeu de vez. Parin retornou com *Byjokytypi'yp*. Trouxe o pequeno chefe nos braços e, durante o percurso, rezou e cantou para que nada lhes acontecesse. A volta foi demorada em virtude das interdições de locomoção com a bonequinha. Qualquer deslocamento que devesse ser feito com ela (mudança de aldeia, mudança de casa etc.) implicava seguir, rigidamente, as regras de seu traslado. Ela só poderia ser transportada por seus responsáveis – um *pyrogyga* – e bem vagorosamente, com passos bem curtos e sem jamais cruzar águas (rios ou lagos), em hipótese alguma, sob o risco de enchente.

Era inadmissível que as crianças estivessem soltas durante o transporte. O *pyrogyga* que o carrega deve cantar até chegar ao destino, sempre uma aldeia. Assim, Parin retornou com o pequeno chefe. Ao se aproximarem da aldeia, Parin gritou e assobiou, e apenas *pyrogyga* poderia sair para recebê-lo. Recolocaram a bonequinha em sua casinha. Parin ficou um pouco na aldeia, mas conversou com as pessoas informando que ele não poderia mais morar lá, pois o remédio para virar onça já quase não permitia que ele se transformasse em gente de volta, e avisou que, daquele momento em diante, iria morar com seus parentes, as onças. Pediu também que ninguém mais proferisse seu nome no mato e que o chamasse apenas por um nome que não “*doesse nele*” – chamar seu nome o faria lembrar de seus parentes e a saudade seria insuportável, causando-lhe grande sofrimento –, que só o chamassem de Tao’kora, uma referência ao fato de ele “*matar com os dentes*”. E foi embora.

O pequeno chefe ficou entre os Karitiana por mais um tempo. Mas os *pyrogyga* mais velhos haviam morrido e Parin se fora, restando apenas bem poucos *pyrogyga* muito novos, que mal tinham se iniciado na arte de cuidar da bonequinha. Eles ainda não tinham o conhecimento e o respeito necessários para cuidar da perigosa bonequinha e não levavam a sério as interdições que sobre eles recaíam. Um deles chegou mesmo a morrer, pois, sem acreditar na periculosidade de comer com suas próprias mãos, usou-as levando a comida diretamente à sua boca, morrendo intoxicado com o próprio veneno. Assim, quando *Byjokytypi’yp* foi roubado novamente, não havia nem quem pudesse resgatá-lo nem quem dele pudesse cuidar, já que não existia mais *pyrogyga* competente e as pessoas tinham muito medo de dele se aproximar: “*Parece que foi comido pelos Zoró*” e, por isso, “*Ambiokytypi’yp não existe mais hoje em dia. Karitiana ficou sem chefe para proteger o pessoal das ruindades*”.

Apesar de os bahipto ainda atuarem nesse período, seu desempenho já não se compara ao da primeira humanidade, pois sua disposição para assaltar *opok pita* passa a ser subordinada à preocupação, agora, em fugir desses outros outros, os brancos. Fugir, em vez de atacar, passa ser a prioridade dos Karitiana.

Já vimos a correlação entre *pyrogyga*, *Ambiokytypi’yp* e a onça. Os dois últimos, fabricados a partir do mesmo material, o cedro; *Ambiokytypi’yp* devora

como onça os que ousam falar seu nome sem ter nariz furado, come cru o primeiro pedaço de carne do contrário. *Pyrogyga* e *Ambiokytypi'yp* têm suas peculiaridades invariavelmente confundidas, sendo ora atribuídas a um, ora a outro. Já foi dito também que um *pyrogyga* se caracterizava pela imobilidade e não dispunha de qualquer habilidade transformativa. A história de Parin faz unir os três elementos: onça, o pequeno chefe e *pyrogyga*. Mas o que interessa apontar é que, diferentemente de grande parte dos processos transformativos pelos quais passaram outros seres que compõem a cosmografia e o universo Karitiana – como Sol, Lua, Estrelas, Pica-Pau, Beija-Flor e muitos outros –, cujas metamorfoses não eram necessariamente intencionais e/ou reversíveis, Parin é aquele que se dedica a desenvolver a tecnologia transformativa e maneja, durante certo tempo, a habilidade de revertê-la, transitando, a seu bel prazer, entre as formas. Ele é o primeiro a virar onça. Ele agora é outro; com a transmutação, cancela tudo aquilo que antes costurava sua ligação com os parentes – o nome, a residência e não quer sentir-lhes a falta –, abre mão de seu ofício de *pyrogyga* e estabelece outras alianças, adquire novos parentes. A perda de *Byjokytypi'yp* e dos *pyrogyga* e a conversão definitiva de Parin – a onça (*Ambiokytypi'yp*), que como epítome do perigo, não está mais próxima a eles e não os protege – parecem corresponder ao momento de transformações pelo qual passam os Karitiana, já cercados pelos brancos. É necessário mudar, é necessário gregar outros tipos de pessoas e abrir novas possibilidades para lidar com o novo contexto. O movimento *de si* e *da* sua história, *na* história – com o advento dos brancos – a potência afetiva da duração para a continuidade do devir produz uma interseção de movimentos de si, de modo a acompanhar os alheios, que se volta para uma 're-produção', isto é, a produção do novo, a reorganização, a redistribuição das identidades do grupo.

Do que vimos até aqui dessas transformações do universo Karitiana – além das que já foram comentadas em parágrafos anteriores –, é possível destacar duas que parecem relevantes. Uma delas refere-se à mudança da direção do sacrifício, que, na primeira humanidade, era no sentido vertical e, agora, com *Byjyty*, assume um sentido horizontal e alteram-se também as posições dos sacrificantes. Apaziguava-se os seres celestes com a carne dos homens; agora, a divindade,

terrena, pacifica os homens. A outra agencia-se, agora, através de implementos: a metamorfose de si e a possibilidade de trânsito em outras formas. Voltarei a isso.

### 2.3.4 Desamparo e Vulnerabilidade – *Orewoko* Visitam os Karitiana

Com o desaparecimento de *Ambiokytypi'yp* e *Byjyty* tendo ido embora, “*Karitiana ficou sem chefe. Não tinha mais proteção. Não tinha mais quem cuidasse do pessoal*” (M50, M13, M23, F24, F11). “*Ai Karitiana rezou, rezou, pedindo. Pediu muito porque não tinha mais chefe. Não tinha mais nada pra segurar*<sup>129</sup> *a gente*”. Os *Orewoko* ficaram com pena dos Karitiana e, acatando suas súplicas, resolveram vir atendê-los. *Orewoko* era um povo que vivia com a divindade, *Botyj*, mas não eram espíritos, estavam vivos como a divindade estava. Eles vieram do céu. Desceram pelo *ep'parakaj'ep*<sup>130</sup> e vieram para junto dos Karitiana<sup>131</sup>.

Um dos homens *Orewoko* namorava escondido uma mulher Karitiana e queria se casar com ela. Mas o chefe Karitiana não gostou da ideia de que a mulher se casasse com um homem que não fosse Karitiana e não queria dar mulher para ele de jeito nenhum, proibindo que se relacionassem. Porém, o casal já estava mantendo relações sexuais às escondidas e a mulher engravidou. Descobertos, o chefe Karitiana decidiu, então, que matariam aquele pessoal *Orewoko*. Os *Orewoko* haviam construído uma casa para eles e estavam lá em cima assentando a cobertura de palha quando o chefe Karitiana ordenou a seus homens que atirassem flechas para matá-los. Mataram todos eles, não sobrou qualquer um. Entretanto, o homem já tinha deixado sua herança: a mulher grávida deu à luz a um menino, filho de *Orewoko*, iniciando com ele a linhagem dos “*verdadeiros chefes*” entre os Karitiana, os *Honghongaby(o)*. A palavra *Honghongaby(o)* é o resultado da composição do termo para o som das flautas tocadas por *Orewoko* quando de sua chegada, as mesmas utilizadas durante as festas Karitiana, *honghong* (ideofone, também pode

<sup>129</sup> ‘Segurar’ no sentido de amparar, proteger, cuidar.

<sup>130</sup> A mesma árvore utilizada por Seseto.

<sup>131</sup> As informações que obtive oscilam entre os *Orewoko* permanecerem apenas durante um tempo, ou seja, “*visitando os Karitiana*”, e uma estadia mais permanente “*eles queriam morar com Karitiana*”.

ser utilizada para 'assobio') e *byj*, 'chefe'<sup>132</sup> (*Honghongabyj* = algo como 'chefe do som das flautas'). Estes estão presentes até hoje entre os Karitiana e somente os descendentes patrilineares de *Orewoko* são considerados "verdadeiros chefes", "chefes tradicionais".

"Só mesmo depois que *Byjytj* fez as pessoas novamente e foi embora é que o pessoal *Orewoko* veio e, antes disso, esses chefes, *Honghongabyj*, não existia."

As pessoas que ocupam essa categoria são aquelas que detêm o conhecimento das festas tradicionais e são elas as habilitadas para "chamar festa", isto é, somente elas podem declarar que haverá festa – da Caça (*Hiim Myj*, ou *Hiim Borytj*), da Chicha (*Ktop Borytj*), Jaturarana (*Pojpok Borytj*) – e organizá-la. A preparação das festas consiste, primordialmente, em garantir que a abstinência sexual seja rigorosamente seguida por todos e que mulheres menstruadas e puérperas mantenham-se distantes da preparação de qualquer coisa que será consumida durante as festas, principalmente da chicha, bem como que estejam ausentes de quaisquer etapas das festas. *Honghongabyj* são assim, responsáveis pela segurança do grupo na relação com *Botyj* e os espíritos na ocasião das festas. Embora sejam apenas eles que chamem as festas, qualquer liderança pode sugerir aos *Honghongabyj* que é necessário fazer festa, principalmente se o grupo passa por situações de grande adversidade, como muitas mortes, acidentes, doenças e picadas de cobra.

De acordo com alguns, uma das etapas das festas chamadas por *Honghongabyj* deve sempre acontecer em espaço limpo e aberto, pois como são realizadas para agradar *Botyj* e os espíritos – a eles deve ser possibilitado ver o acontecimento e conferir sua exatidão, não pode haver árvore sequer que obstrua sua visão da festa<sup>133</sup>. A chicha não deve, jamais, estar adulterada - portanto, imprestável para o consumo dos espíritos - pelo contato com a menstruação ou relação sexual. O principal critério utilizado para testar sua satisfatoriedade para os seres celestes é aferir sua densidade, rejeitando aquela que, por sua viscosidade,

<sup>132</sup> O termo *byj* pode ser utilizado também significando "pessoa importante", não se restringindo a 'chefe', no sentido de comando ou liderança política. Assim que alguém com um bom conhecimento sobre algo, alguém que, momentaneamente, esteja coordenando ou se encarregue de uma atividade, qualquer que seja ela, também pode ser referida como *byj*.

<sup>133</sup> Essa informação me foi dada por um dos *Honghongabyj* (M50). Contudo, não é consenso, e vários, principalmente os mais novos, dizem desconhecer tal exigência.

assemelhe-se ao esperma. Alguém que “*estraga a chicha da festa*” por quebrar as interdições sente vergonha e seu nome é alvo de comentários jamais esquecidos. A chicha estragada desperta a ira da divindade e dos espíritos, que se sentem profundamente ofendidos com tamanho desrespeito. Certeza de atração de males e infortúnios dos mais diversos, a morte como destino infalível e o sofrimento pós-morte, a putrefação da chicha e a corrupção das carnes oferecidas pela impureza das pessoas tornam todo o grupo alvo da ira e vingança dos seres celestes, devendo ser evitadas a qualquer custo.

Os *Honghongabyj* precisam “*estudar a comunidade*”, “*ver que o pessoal tá com o coração bom*”, perceber a disposição do grupo para que a festa seja realizada somente em um momento que haja garantia de seu exato cumprimento. Observam, “*estudam o coração das pessoas*” e, se desconfiarem ou perceberem que há qualquer animosidade, não chamam a festa.

Com *Orewoko*, surgiu uma nova categoria de pessoas e um novo tipo de liderança. Os *Honghongabyj* pertencem ao grupo chamado Capivari, a que já me referi na apresentação. Relembrando, quando cheguei à aldeia Karitiana, em 2000, o grupo se dizia dividido entre dois subgrupos, Karitiana e Capivari, ou seja, naquele grupo chamado de Karitiana, nem todos o seriam. Chamo a atenção, por ora, para a frase dita tanto pelos chamados Karitiana quanto pelos chamados Capivari, “*Karitiana ficou sem chefe*”. Nenhum dos chamados Karitiana é *Honghongabyj* e, somente os Capivari e seus descendentes em linha patrilinear, até hoje, são *Honghongabyj*. Vale lembrar que a origem deles é diferente da dos Karitiana; os últimos foram feitos do cabelo de *Byjyty* (alguns poucos da casca da castanheira), e os primeiros, do sangue de *Orewoko*.

Novamente, constatamos a recusa da aliança matrimonial e, invertendo o que ocorreu a *Byjyty*, restaura-se a indisponibilidade para o pacto como prerrogativa Karitiana. Todavia, a descendência do cunhado recusado, dessa vez, permanece entre eles e, em vez de ser canibalizado, torna-se “*chefe tradicional*”, especialista nas festas para espíritos e divindade.

## 2.4 O 'NOVO MUNDO' – O *TERROR* E O *ESPAÇO DA MORTE* – *OPOK PE'EJMA*, O OUTRO QUE ESCREVE

Percebe o leitor que me valho das duas expressões, muito bem-vindas por sinal, com as quais Taussig (1993), diligentemente, busca entender a relação dos horrores do colonialismo e a cura entre comunidades indígenas do Putumayo. Minha intenção aqui não é a de descrever a hediondez de cada ataque dos brancos aos Karitiana a mim relatados por eles; antes, trata-se de trazer sua experimentação e percepção do encontro com os colonizadores como capítulo inesperado e insólito de sua história. Como o autor instrui, o processo colonizador faz com que os espaços de morte se misturem em um 'fundo comum de significantes essenciais, ligando a cultura transformadora do conquistador à do conquistado' (Taussig, 1993:27). Até então, a morte como evento era, de certo modo, controlada, administrada. As guerras com *opok pita*, fosse quando preparavam o ataque ou quando em defesa dos assaltos, eram esperadas e já se tinha conhecimento de quem matava como e quantos matavam.

No entanto, aconteceu que os brancos trouxeram o novo mundo. Chegaram e, como já se sabe, instauraram o terror na vida dos Karitiana. Sua existência hoje, assim como de outros grupos ameríndios, é paradigma da 'medida exata da força plástica' de qual fala Nietzsche (1976), 'a capacidade de transformar e assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar suas feridas e reparar suas perdas [...] (Nietzsche, 1976:108). Em sua apreciação de habilidade e destreza guerreiras, tão jactanciosamente proferidas, como já comentei anteriormente, nunca antes haviam tido a experiência de avaliar que outro pudesse suplantá-los tão descomedidamente como passara a acontecer. Não se matava mais um ou outro; aquele *opok* matava 'a rodo'. As formas de matar fugiam totalmente às regras reconhecidas, pois matavam e não comiam. Até mesmo quem os matava beirava o absurdo do incompreensível: aproximavam-se, faziam amizade e, depois, matavam. Não tinham palavra! Mentiam e enganavam para poder matar mais Karitiana. Faziam como "fazem com o porco que se cria. Aquele porco rosa que branco cria. Assim eles faziam. Quando tá criando porco, dá comida para ele. Para o porco, tá bom, ele tá comendo. A gente tá



*parecendo bom para o porco. Mas, ele não tá sabendo que depois que ele comer bastante, vai morrer*". Após vários episódios bélicos com os brancos, em que somaram mais resultados amargos do que façanhas gloriosas, sopesaram que não havia vingança possível, pois o revide, a paga dos brancos era com uma usura inimaginável. A chegada dos brancos altera, significativamente, o cálculo Karitiana da morte, e sua prognose ou estimativa não é mais uma possibilidade. A única coisa que se podia esperar desse novo *opok* era a destruição total. Sua capacidade de aniquilação era tamanha que até mesmo se vingar desse *opok* era perigoso, visto que a represália seria fatal. A isso chamo de 'terror' e 'espaço da morte', a morte em desvario, em desgoverno, inadmissível mediante expedientes marciais.

Como afirma Taussig (1993:28), o 'espaço da morte é proeminente um espaço de transformação [...]'. A vida social Karitiana buscou formas de garantir que a lide com aquele *opok* não determinasse mais estragos do que aqueles que já vinham ocorrendo. Inversamente ao que estavam acostumados, eram agora obrigados a fugir. Experimentando mais o medo de morrer do que a alegria de matar, assumiam o lugar que antes cabia apenas aos *opok pita*. Estrategicamente, *Ambiokytypi'yp* havia provado de sua carne sem aprová-la, todavia, dizia que aquela carne "era quase como da gente"; um *bahipto* que matasse um deles teria de padecer por quase um ano de abstinência sexual.

A chegada dos brancos e os enfrentamentos com eles inserem uma temporalidade distinta da até então experimentada. Uma temporalidade anterior que operava a assimetria percebida a favor de si pelos Karitiana nas guerras com *opok pita* – fosse por vingança ou para agradar as divindades. A guerra tinha "a hora certa" e não se "comia toda hora", atacavam no momento certo, após o preparo da raiva, do grupo e da garantia de morte do contrário. Submetidos ao controle, entre guerras e banquetes, havia as pausas. O resguardo do matador equivalendo ao resguardo do parto (como já apontado em tantas outras etnografias) é, assim como as interdições pós-parto e menstruais, um operador de temporalidades, de periodicidades; não se mata novamente logo em seguida. Com os brancos, não há mais pausa, apenas o movimento desordenado, não calculado previamente, da fuga. Se o preparo da guerra e a expectativa da ingestão eram fontes de alegria e certeza de salvação, agora a fuga tinha como companhia o medo e a desesperança no

futuro. Reconheceram que o único meio de subsistir a esse *opok* seria, como já havia indicado *Byjyty*, amansando-o. Mas *Byjyty* já se tinha ido e era necessário alguém que executasse tal tarefa.

#### **2.4.1 Olhos que Vêm e o Coração que Sente – Os Xamãs – Negociações e a Gestão dos Afetos Alheios – Ou a ‘Cura’<sup>134</sup> ao Terror**

Agumas vezes informei que antes os xamãs não existiam, mas ainda não tratei do surgimento dessa categoria. Passemos a ela<sup>135</sup>.

Ver espíritos era considerado, principalmente pela bonequinha, como doença. Havia mesmo uma terapêutica para tratar daqueles que estivessem vendo espíritos: fazia-se com que aquele que estivesse experimentando essa condição carregasse ossos de humanos mortos ou de capivara, de modo a proporcionar o desaparecimento da doença. Àqueles que sonhavam algum acontecimento – principalmente ataque de brancos – e que, porventura, se concretizasse, logo se desconfiava: “*Ah! Você está sendo syypotagna!*”.

Embora os Karitiana também tenham empreendido ataques aos brancos, sua desvantagem em relação a esse *opok* lhes era muito clara. “*Naquela época, os brancos matavam muita gente. Matavam demais! Nunca paravam de matar. De todo jeito matavam, cortando garganta, com tiro, com veneno, com faca. Não tinha hora não. Matavam qualquer jeito*”. A mentira dos brancos também matava: “*Primeiro ficavam como bom pra gente. Que ia dar remédio, que ia levar pra trabalhar na seringa e depois dar espingarda. Aí, não era remédio que dava não, era veneno; depois que tirava seringa, matava*”.

Quando os brancos chegavam para atacar as aldeias, os Karitiana, dizem, fugiam para se esconder no mato. Certa vez, um homem, *Py’ojt*<sup>136</sup> foi cedo para o mato caçar. Os brancos chegaram na aldeia já atirando e matando. Acabaram com

<sup>134</sup> Mais uma vez, a referência é ao termo que nomeia a segunda parte do livro de Taussig (1993), uma vez que a “Cura” aqui é diretamente relacionada ao xamanismo, embora não haja o yagé.

<sup>135</sup> As narrativas sobre o advento do xamã têm uma circulação um pouco restrita, embora não proibida, ficando coartadas ao círculo dos mais velhos.

<sup>136</sup> Outro modo de falar seu nome é *Py’odit*.

duas casas. Mataram muita gente e pegaram a mulher nova, bonita, de *Py'ojt*. A mulher abraçou os brancos para eles não a matarem, e eles amarraram seus braços e a levaram. *Py'ojt*, chegou do mato e viu todos mortos, seu pai, sua mãe, mas não viu o corpo de sua mulher. Ele logo intuiu que os brancos haviam raptado ou levado sua mulher para matar na aldeia deles. Resolveu ir atrás de sua mulher. Levou só arco. Andou, andou e não encontrou. Andou mais um pouco e chegou em uma "aldeia do branco". Lá, viu os brancos sentados, conversando. Nesse momento, veio uma grande escuridão<sup>137</sup>. Horrível. Sua mulher estava viva, mas presa; estava amarrada a um poste. Ele decidiu salvá-la, mas também foi pego pelos brancos e amarrado<sup>138</sup>. Depois que os brancos pegaram *Py'ojt*, a escuridão foi embora e o dia clareou novamente. Os brancos mantiveram *Py'ojt*<sup>139</sup> por muitos anos. Durante esse longo tempo com os brancos, *Py'ojt* aprendeu a falar o português<sup>140</sup> e "amansava" os brancos, era bom para eles e pedia "não faz mais isso com a gente não, cunhado"<sup>141</sup>. O tempo foi passando e *Py'ojt* conseguiu mesmo amansar os brancos<sup>142</sup>. A raiva dos brancos em relação aos Karitiana e a sanha de matá-los haviam sido domesticadas, retomando-se, assim, a administração e a prevenção das mortes. Os brancos decidiram, então, levar *Py'ojt* de volta para seus parentes<sup>143</sup>. Os parentes de *Py'ojt* já o tinham como morto e, quando retornou à aldeia, o pessoal se assustou em vê-lo vivo. Ele contou o que lhe tinha ocorrido e distribuiu os presentes que os brancos lhe haviam dado – miçangas, terçado, roupas, panelas. Dividiu tudo! Até terçado ele picou para dividir e dar um pouco para cada um, assegurando aos parentes que, daquele momento em diante, os brancos não os matariam mais. Mas, mesmo ele tendo dividido, ao máximo, as coisas que trouxe dos brancos não foram suficientes para atender a todos. *Py'ojt*, então, convidou a todos para, se quisessem

---

<sup>137</sup> Em uma variação que escutei, a escuridão chegava antes da partida de *Py'ojt* em busca da esposa, e ele foi levado na escuridão ou, por causa da escuridão, ele foi levado.

<sup>138</sup> Em outra compreensão da história, *Py'ojt* sumiu na escuridão "carregado pelo bicho".

<sup>139</sup> Após a primeira referência à mulher de *Py'ojt*, a que dá início à sua saga, ela não é mais mencionada, e a narrativa se concentra apenas em *Py'ojt*.

<sup>140</sup> Na versão alternativa, os brancos é que aprendem a língua dos Karitiana. De qualquer modo, o que importa é o fato de que o conhecimento linguístico permite a comunicação e, principalmente, como já alertei na Introdução e repito aqui, o entendimento. Além disso, a fluência na língua do outro garante aos Karitiana a possibilidade de aliança e a condição de negociação e evitação da morte.

<sup>141</sup> Não matar mais os Karitiana.

<sup>142</sup> Registro que os Karitiana produzem uma série de músicas que têm como tema o apaziguamento da ira alheia.

<sup>143</sup> Outra variação é a de que teria sido um espírito a levar *Py'ojt* de volta para sua aldeia.

mais coisas, irem até os brancos, já que eles não matariam os Karitiana e dariam o que eles pedissem. Foram e lá dormiram três dias. A gripe os pegou e retornaram por medo da doença. No caminho de volta, vários morreram, *“muita gente apodreceu no mato”*. *Pyojt*, o *“homem que pegou a miçanga”*, *“que foi parar nos brancos pela escuridão”*, esse foi o primeiro homem a virar *tassō syypotangna*, o xamã. *“Foi assim que surgiu o primeiro pajé. Esse homem nunca mais parou de ver espírito”*.

Outra história também pode ser utilizada para dar causa ao surgimento dos xamãs.

*“Antigamente não tinha tasso syypotagna não. Foi da cinza do Dopa<sup>144</sup> que apareceu pajé.”* No princípio, *Dopa* matava indiscriminadamente, matava muita gente mesmo. Os homens saiam para caçar e não voltavam mais, pois *Dopa* os matava. O cunhado do chefe (ZH) disse a ele: *“Syybo<sup>145</sup>, hoje eu vou achar Dopa. Vou enganá-lo dando comida para ele, para ele pensar que eu estou bom com ele. Vou segui-lo e descobrir onde ele mora”*. Ele procurou, procurou e descobriu. Viu de longe *Dopa*, que estava matando muita gente. Descobriu onde *Dopa* bebia água. Notou que *Dopa* bebia diferente, fazendo muito barulho. O homem decidiu fazer uma isca para *Dopa* e lhe deu água de coco. *Dopa* bebeu uma vez, bebeu de novo, bebeu de novo. Aí o homem pensou: *“Ah! Agora eu mesmo vou ser isca pra Dopa!”*. Passou fezes e milho podre sobre seu corpo para fazer parecer que estava morto e enganar *Dopa*. Subiu em uma árvore e se jogou no chão, como se tivesse caído porque morto. No que ele caiu, *Dopa* logo apareceu e perguntou o que tinha acontecido. O homem respondeu como se não fosse ele, falando diferente, como *Dopa*, em terceira pessoa, como se fosse outro *Dopa*: *“Subiu na árvore, a formiga mordeu, caiu e morreu”*. *Dopa* colocou o suposto morto nos ombros e foi voltando para casa. Enquanto *Dopa* percorria o caminho para sua casa, o homem, pendurado com a

---

<sup>144</sup> Muito magrinho, *Dopa* é um ser que vive na floresta, também criado por *Botyj*, é glosado em português como ‘Curupira’. Não se trata de apenas um único ser, mas de vários deles, existindo mesmo famílias de *Dopa*. Possuem casas e excelentes e eficazes instrumentos de caça. *Dopa* fala, mas usa termos diferentes, come e bebe água, mas diferente também, faz muito barulho. A relação dos Karitiana com *Dopa* é ambígua e versa entre a alta periculosidade deste ser e a proximidade e auxílios eventuais promovidos por eles. *Dopa* era, no passado, muitíssimo perigoso, mas, assim como os brancos, foi amansando. Porém, apesar de se alimentar de animais, *Dopa* come as pessoas vivas (ver Apêndice I).

<sup>145</sup> Termo entre afins masculinos.

cabeça para as costas de *Dopa*, ia quebrando galhos para saber o caminho de volta. *Dopa* chegou em casa, jogou o corpo do homem no chão e mandou seu filho buscar a faca. Para sorte do homem, o filho de *Dopa* procurava, procurava e não achava a faca. Mas o que fazia a faca sumir de um lugar para o outro era o poder da reza do homem. *Dopa* resolveu ele mesmo buscar a faca. Quando foi, o filho dele gritou: “*Pai!!! Esse homem tá piscando!*”, e o pai lhe respondeu que morto não piscava. O homem, que tinha com ele uma flauta, embrulhou-a com palha e fez barulho ela e, nesse momento, todos os *Dopa* desmaiaram. O homem aproveitou que estavam desacordados e voltou correndo à sua aldeia para avisar ao chefe/cunhado que havia achado o esconderijo de *Dopa*. Acertou com o chefe e outros homens da aldeia de partirem para matar *Dopa*. Foram! Enquanto o chefe tocava sua flauta, os outros assobiavam. Os *Dopa*, meio atordoados, entravam no oco do pau que os homens já haviam preparado como armadilha. Assim que se juntaram e entraram no buraco, os homens tocaram fogo e mataram os *Dopa*. Queimaram todos. “*Muito Dopa queimado!*”. O chefe alertou que não mexessem nas cinzas residuais dos *Dopa* incinerados. Transgredindo as ordens do chefe, uns homens pegaram as cinzas escondido e resolveram passar em si mesmos. Esfregaram no braço e no peito. Ficaram invisíveis!!! Testaram para certificar-se de que ninguém poderia vê-los. Viram macaco. Por estarem invisíveis, mataram fácil, fácil, e levaram a caça para a aldeia. Um deles ideou, então, transar com a mulher do filho do chefe, *Yjtaino*. Misturou as cinzas de *Dopa* com urucum, esfregou-se com as cinzas de *Dopa* e aplicou também na mulher de *Yjtaino*. Manteve relações com a mulher na frente do marido. *Yjtaino* descobriu e, de tristeza, resolveu ir embora; levaria consigo todas as cinzas de *Dopa* e se invisibilizaria<sup>146</sup> dali em diante. Foi embora para o mato e nunca mais voltou. Foi embora – como morto – como vivo, “*Isso mesmo! Foi embora como vivo!*”. Criou “*gente dele lá mesmo e ficou lá. Assim começaram os ventos. Antes não tinha vento nem temporal*” (M13, F11, M66).

Passou a matar gente. Matou a esposa que o traía e o homem que havia mantido relações sexuais com ela. “*Parecia como gente viva, invisível, batendo nela. Bateu até que ela morreu. Quando ele estava indo embora disse tudo como ia ser as*

<sup>146</sup> Em Karitiana o mesmo termo pode ser utilizado para ‘invisível’ e para ‘perdido’, *pyryandyman*, como aconteceu com *Pyojt*.

*festas da gente, o que não podia fazer de jeito nenhum: não pode ter relação sexual, não pode mulher menstruada. Por isso não pode, senão, ele mata. Desde que ele falou isso, a gente tem de fazer desse jeito. Se transar antes e durante a festa, ele vem. Começa puxando cabelo, aqui em cima da cabeça. Parece gente viva puxando o cabelo da gente. Cobra também morde a gente se a gente não faz direito” (F11, M66, entre outros).*

A primeira versão é mais comumente utilizada para instruir sobre o aparecimento dos xamãs; a segunda é utilizada ora para explicar o aparecimento dos xamãs, ora a origem dos espíritos auxiliares do xamã<sup>147</sup>. As duas estão em relação direta com o xamanismo e garantem ao xamã atributos fundamentais: a gestão de seres ontologicamente predispostos ao mal, que, de outro modo, estariam fora de controle, e a invisibilidade. As duas versões apresentam muitos elementos em comum: a caça; a floresta; a invisibilidade (em ambos os casos, os sujeitos *pyryandyman* – ver nota de rodapé nº 146); a morte iminente por seres perigosos; a aquisição de implementos distintivos da alteridade; a troca linguística e a aquisição de capacidade de comunicação; a conjugalidade rompida; a posição dos brancos e de *Dopa* no mesmo lugar, além de falarem, comerem e beberem água de forma diferente dos modos Karitiana. Esses elementos se complementam no personagem que, como morto, chega vivo à aldeia e passa a ver o invisível (como os xamãs) e no outro que vai embora como morto, mas vivo, pois é invisível (como os espíritos).

A associação dos conquistadores à escuridão e aos *Kinda* não é fortuita. Na concepção Karitiana, os dois últimos são muito comumente associados: a escuridão é motivo de certa apreensão e, até mesmo, de temor, pois é perigosa porque entendida como a ocasião mais apreciada por espíritos maléficos e *Kinda* é motivo para efetuar seus ataques. Some-se a isso a condição de solidão – estar sozinho na escuridão é se expor, quase certamente, às investidas, até mesmo letais,

---

<sup>147</sup> Ambas respondam pelo todo da atividade xamânica (o xamã e os espíritos que o auxiliam). Além disso, as versões das histórias Karitiana que envolvam xamanismo – ou o(s) xamã(s) – dependem muito de quem conta. Aqueles que, atualmente, são seguidores das expressões neopentecostais e que tendem a ver o xamanismo como a encarnação do mal, charlatanismo e ardilidade, com frases do tipo “*pajé não é coisa de deus não*”, têm adotado a segunda explicação para o surgimento dos *tasso syypotagna*. Todavia, já ouvi de uma mesma pessoa, a primeira versão antes de ela adotar o evangelho e, após sua adesão, a segunda narrativa. Porém, em mais de uma ocasião em que fui checar se a segunda poderia ser utilizada para o surgimento dos xamãs, ouvi enfáticas negativas como a que se segue: “*Não! Tá errado! Quem te contou assim tá mentindo! Isso é só dos espíritos, não é tasso syypotagna não! Tasso syypotagna é outro!*”.

desses seres. A escuridão é também considerada como um momento no qual a própria pessoa pode cometer atos trágicos, como, por exemplo, devorar os próprios dedos ao comer no escuro. Tanto é assim que, até bem pouco tempo, dizem, não se dormia sem fogo para ter, ao menos, uma iluminação. Não parece haver combinação mais perfeita para a incorporação do colonizador. Ausência da luz é também o momento oportuno para aqueles que, tirando proveito da impossibilidade de visão, enganam e confundem para manter relações sexuais indevidas ou indesejadas pelo outro.

Muito do que é – e, mais propriamente, do que não é – um xamã já foi dito quando discutida a condição de *pyrogyga*. Diante disso, para não ficar repetitivo, vou me concentrar no que ainda não foi dito sobre o xamã Karitiana. Um homem ou uma mulher Karitiana que veja ou se comunique com espíritos é alguém com a capacidade de se tornar xamã, *tasso syypotagna* ou *jongsõ syypotagna* (*tasso* = ‘homem’ ou *jongsõ* = ‘mulher’ + *syypotagna*, *syypo* = ‘olho’ + *tagna* = ‘fartura de bicho no interior de algo’, ‘homem/mulher quem tem muito bicho dentro do olho’<sup>148</sup>), homem ou mulher com uma capacidade interior de ‘ver muito’ bicho, que tem a capacidade de prever os ataques inimigos, principalmente de brancos. Além da comunicação com espíritos e da previsibilidade do futuro, a pessoa enxerga o que todo mundo faz na aldeia. Mesmo que seja privado ou escondido, um xamã é capaz de ver tudo. Ele “*vê o coração das pessoas. Mesmo a pessoa quer esconder, ele já sabe. Se ele quiser ver as pessoas transando na casa delas, ele vê*” (M168, M96 e F76). Porém, isso não é o bastante para que alguém seja xamã. São necessários também um processo de conversão feito por um espírito e um posterior aprimoramento realizado através de treinamento. A seguir, faço um resumo do processo de conversão de um homem (M13) em xamã, o qual me foi narrado por ele mesmo<sup>149</sup>.

Ele não nasceu xamã. Membro de uma família de xamãs – sua mãe, seu pai e alguns irmãos e irmãs eram xamãs –, ainda rapaz, um dia adoeceu. Durante a doença, viu a mãe abraçada a um homem, que não era seu pai. O homem pediu que

<sup>148</sup> Exemplos da expressão *tagna*: quando há muito peixe na água, pode-se dizer *tagna esse*; *esse* = água; ‘há muita fartura de peixe na água’; se há muito tapuru dentro do pau de árvore, pode-se dizer *pykytagna*. A referência a “*ter muito bicho no olho*”, já entendemos, inicia-se com a equação entre brancos e *kinda* (‘bicho’).

<sup>149</sup> Utilizo aqui o relato que foi coletado em português em 2001.

ele abrisse a boca para que visse dentro dela. Ele abriu e o homem cuspiu dentro de sua boca. A mãe lhe pediu segredo, que não contasse nem mesmo para seu pai. Outro dia foi ao roçado com a mãe tirar milho. Lá, eles avistam quatro pessoas diferentes, *“esquisitas mesmo”*. Eram espíritos. Cantaram para ele e, ao escutar a canção, o rapaz ficou tonto. Os espíritos rezaram o rapaz e disseram que iam embora. Pediram chicha. Alguns dias depois, o rapaz foi matar piau sozinho. Foi quando viu aquele primeiro homem que havia cuspidos em sua boca. Ele perguntou se o rapaz havia melhorado e lhe disse que, naquele local onde ele pescava, havia cobra. O rapaz retornou para casa e o homem o acompanhou, embora não pudesse mais ser visto pelo rapaz. Ao chegar, contou à mãe que havia visto o homem e que ele estava ali. A mãe retrucou dizendo que ele não poderia estar ali, pois ele era *“vento, temporal, com cheiro de urucum”*.

O pai do rapaz decidiu *“fechar jatuarana”*<sup>150</sup> para *“chamar espírito”*. Bateu *sacopema*<sup>151</sup> para chamar os seres, *Dopa, Onça* e outros. *“Dando comida pra eles, pra todos esses bichos, a gente tem salvação”*. O pai fez festa, tocou flauta, fez chicha – nesse caso, o xamã está narrando a Festa da Jatuarana (*Pojpok Boryt*). Quando vieram os seres, o rapaz não viu mais nada: *“Eu não vi mais eu não”*<sup>152</sup>. Perguntaram se o rapaz queria *“ver gente”* (espíritos e seres), e ele disse que queria. Colocaram, então, folha de urucum em sua mão. Esfregaram também na testa e no peito. *“Como que clareou o dia. Ficou tudo claro!”*. Veio primeiro Beija-Flor<sup>153</sup>. O rapaz caiu. Veio mais *“gente”*, e ele caiu de novo. Deram choque e cuspiram no peito do rapaz. *“Só quem era pajé tava vendo o que tava acontecendo. Resto do pessoal não tava vendo nada.”* O rapaz ficou doente. Sua mãe e seu irmão o rezaram bastante até que ele curasse. Aí ele não viu mais *“gente no mato”*, parou de ver

<sup>150</sup> *“Fechar jatuarana”* é a expressão utilizada em português para a tapagem feita ao fim do verão para a espera das chuvas, na época do inverno em que o rio está cheio. A tapagem consiste em uma armação, em toda largura do rio, e em um único local de passagem pela qual os peixes podem seguir, e esta desemboca em um pequeno curral onde as jatuaranas ficam aprisionadas e são pegas. Veremos mais sobre as tapagens no próximo capítulo (ver Fotos 7 e 8 do Apêndice III).

<sup>151</sup> Os Karitiana utilizam muito as raízes tubulares desse gênero de grandes árvores amazônicas como meio de comunicação no mato. Batem sacopema quando alguém se perde no mato; quando querem indicar a direção para os que irão encontrar, quando querem avisar algo que acharam etc.

<sup>152</sup> Aqui, ele se refere à perda de consciência da vida terrena.

<sup>153</sup> Não é à toa que o Beija-Flor aparece na transformação do xamã. De acordo com os Karitiana, o Beija-Flor vermelho – também um ex-Karitiana que se transformou – é *“mãe da caça”*, é um entre muitas ‘mães da caça’, e dele não se pode falar mal, xingar ou desmerecer, pois, além de atacar com bicadas a pessoa que o insultou, manda doenças. Mas ele também é um *“protetor muito poderoso de Karitiana. Ele avisa quando há perigo, avisa se o branco está chegando”*.



espírito. Mataram, então, seu irmão. Irmão que era um grande xamã e é, hoje, aquele quem recebe os espíritos quando morrem e sobem aos céus, ao qual já me referi anteriormente<sup>154</sup>. Mas o rapaz viu o espírito do irmão mesmo antes de ele morrer. Aí ele soube que já era *"tasso syypotagna"*, *"pajé"*. Foi o irmão que o ensinou a *"receber carne na mão, receber gopatoma, gopeterema, veneno de cobra. Qualquer remédio o pajé recebe na mão. O espírito bota na mão do pajé, o espírito fala pela boca do pajé. Quando ele entra na aldeia [Yjtamama] ele não entra como gente mais não, ele entra como temporal, como vento"*. Espíritos só andam em par e não andam de frente, só de costas. Quando o xamã está acompanhado dos espíritos, ele sai de casa andando de frente e entra de costas, podendo, às vezes, só andar de costas. Um dos ensinamentos dos espíritos aos xamãs é enxergar pelas costas: *"Mesmo não vendo com os olhos, pajé e espírito sabem de tudo"*. Um xamã enxerga pela frente e por trás. Ademais, ele tem o atributo da invisibilidade, pois, além de seu espírito, invisível, perambular por todos os cantos, quando o xamã está acompanhado dos espíritos, ele mesmo se torna invisível.

Acompanhando a maior parte das descrições de xamãs ameríndios (Hugh-Jones, 1994), o xamã karitiana possui acesso a e domínio de um conhecimento específico, tem a potência de agenciar espíritos que causem mal a alguém, bem como a capacidade de *"saber tudo o que acontece"* e de enxergar *"o coração das pessoas"*, isto é, conhecer suas verdadeiras e ocultas intenções e pensamentos. De um aspirante a xamã, exige-se idoneidade e treinamento, este feito por um xamã mais velho e só consentido a alguém que não seja invejoso e não tenha um *"coração vingativo"*. O xamã mais velho, ou mesmo um espírito, ensina remédios próprios para o xamã, remédios que *"ensinam o coração da gente a saber as coisas. A gente sabe quando cobra vai picar"*. Entretanto, é preciso que o noviço seja, além de bondoso, destemido e que tenha coragem para o aprendizado, pois a relação com os espíritos lhe expõe a situações de alto risco, demandando do xamã cautela e diplomacia. Se, por um lado, ele pode ser uma ameaça aos outros, por outro, também está em situação de risco: *"Pajé nunca se cura, mas tem de se proteger"* (M13).

---

<sup>154</sup> Esse irmão é Yjtamama, o mesmo referido anteriormente.

Entre as atividades do xamã<sup>155</sup> estão a cura de certas doenças – digo ‘certas’, pois todos os Karitiana têm conhecimentos de remédios – e, principalmente, a recuperação de almas de doentes. Quando alguém está adoecido é porque seu espírito já está indo embora, já está no segundo céu. A intervenção terapêutica do xamã consiste em negociar com os espíritos celestes na tentativa de recuperar o espírito da pessoa adoecida e impedir a morte. Para que a transação tenha chances de sucesso, o xamã ordena que um parente masculino (consanguíneo) do adoecido cace algumas aves – as mesmas utilizadas em dois momentos que veremos neste trabalho: na Festa da Caça e no funeral – e que uma mulher (consanguínea) faça chicha, ambos para ser ofertados aos espíritos e demandar a devolução do espírito do enfermo. A negociação para a devolução do espírito do adoecido é, por vezes, difícil, pois parentes mortos que já estão lá em cima querem que o parente fique com eles. Cabe também ao xamã: garantir a segurança coletiva através da comunicação com espíritos bons e afastamento dos ruins; atentar aos seus próprios sonhos – o que também não lhe é exclusivo, detendo o grupo chaves interpretativas dos sonhos –, pois ele recebe em seus sonhos mensagens dos espíritos sobre o porvir; atentar às intenções secretas das pessoas e tentar evitar o mal que possam causar; e interpretar as mensagens contidas nos sonhos alheios e advertir as pessoas, já que conta com a capacidade de predição, operando como um arauto do devir.

Principalmente dos espíritos ele “*recebe carne de gente na mão*” e, quando isso acontece, trata-se de um alerta de que alguém vai morrer. O xamã é, então, aquele a quem cabe saber quem será e notificar ao antecipado morto, uma vez que, juntamente à carne recebida, ele vê que o espírito da pessoa não está mais aqui, entre os vivos. Similarmente, ele percebe a aproximação dos *psam’en sara* (*psam’en* = ‘espírito’, ‘alma’ + *sara* = ‘mau’, ‘ruim’, ‘feio’), ‘espíritos maus’, ‘espíritos do mal’; seres que vêm para matar, “*para levar a gente daqui da terra*”. Nessas ocasiões, o xamã canta, canta bem alto, vai andando cantando e espargindo remédio em todos. Canta instando os espíritos bons e repelindo os malfazejos. Porém, dizem também

---

<sup>155</sup> Durante alguns anos, o xamã acumulou as posições de *byj* (‘chefe’) da Aldeia Central e presidente da Associação Karitiana. Em grande parte dos eventos e das reuniões políticas com os brancos (e até hoje é assim, pois ele é chefe da Aldeia do Candeias), ele usa seu colar de dentes de onça.

que, quando o xamã não gosta de alguém, ele deita em sua rede e seu espírito sai para matar o desafeto.

Seu estatuto ambíguo (Wagley, 1988; Murphy, 1958, entre outros) torna os xamãs, sejam homens, sejam mulheres, alvo de acusações de que, motivados por inveja ou vingança, podem provocar doenças ou assassinar, causar infertilidade, separar casais e, se homens, fingir utilizar seus poderes para a cura encobrendo sua verdadeira intenção de acesso e abuso sexual de mulheres, que, de outro modo, lhes rejeitariam. Como apontado por Hugh-Jones (1994) para outros grupos, os xamãs Karitiana também sentem inveja de outros xamãs e entram em violentas contendas. Os Karitiana se recordam de grandes disputas xamânicas até bem pouco tempo<sup>156</sup> e sublinham que muitas pessoas morreram nesses conflitos.

De acordo com o xamã atual, um xamã não se comunica diretamente com *Botyj*: “*Meu pensamento não chega lá não*”. Certa vez, ele chegou mesmo a ir à casa de *Botyj*, sem tê-lo visto, todavia. O organograma cosmológico prevê que, só quem fala com *Botyj* é Yjtamama – o mesmo que recebe o espírito dos mortos ao chegarem ao céu –, o “*pajé espírito*”. O xamã se reporta a Yjtamama sobre suas necessidades e ele, por sua vez, fala com a divindade. É também ao xamã espírito que o xamã terreno recorre nas ocasiões de sessão de cura, pois é ao xamã espírito que ele solicita auxílio no sentido de interceder junto a outros espíritos – bons, de parentes ou malignos, a depender de quem quer o espírito do adoecido – para negociar a devolução das almas dos enfermos por eles retidas. Certo dia, um menino adoeceu e não havia meios de melhorar. O xamã, após exame da situação e parlamento com Yjtamama, entendeu que o caso do menino estava um pouco difícil de solucionar, pois o avô da criança e sua irmãzinha, que já haviam morrido, queriam que o menino ficasse junto deles. O xamã, então, pediu que o pai do menino caçasse as aves necessárias para oferecer aos espíritos e, quando já na aldeia as caças, pediu a interferência de Yjtamama apresentando as carnes para agradá-los. Ainda renitentes, os espíritos parentes se negavam a concordar com o retorno do menino. Yjtamama foi obrigado a “*brigar feio mesmo com eles. Ficaram brigando lá até que Yjtamama ganhou. Por isso menino tá vivo*” (M13).

---

<sup>156</sup> Desde o falecimento de M102 e a inatividade de F11 e M23, há apenas um xamã em atividade entre os Karitiana. Até o momento, nenhum jovem se dispôs ao aprendizado, o que preocupa deveras o xamã atual, uma vez que não há ninguém para substituí-lo no futuro.

Mas, principalmente, o xamã é o cuidador de uma criatura que protege a aldeia. Tal criatura é feita de pedra e acomodada em uma pequena cesta, amarrada no alto da viga da casa do xamã, que deve dela cuidar e alimentar com chicha – seu nome é *Py'pi'yp*<sup>157</sup> ("aquilo que é da mão"). FXXIX<sup>158</sup> era *jongsq syypotagna* ('mulher xamã'), via e se comunicava com espíritos. Um morador do céu (um espírito) deu essa pedra a FXXIX e até hoje ela está com os Karitiana. Essa pedra veio do céu em uma cestinha. Depois de um tempo que ela estava aqui na terra, o mesmo espírito que dera a pedra instruiu FXXIX a fazer uma nova cestinha para ela, mas fechada, e deveria colocar dentro da cestinha algodões para que a pedrinha pudesse se deitar. Ela já veio pronta do céu. Do jeito que ela chegou do céu, ela está até hoje. Dizem que ela é linda, brilhosa! Não se pode mexer nela nem alterá-la, com pinturas ou decoração, ou mesmo se aproximar dela. De fato, não se pode nem mesmo vê-la; jovens, então, nem pensar. Só o cuidador da pedrinha, só o responsável por ela, é que pode chegar perto dela, pegá-la, falar com ela. E esse é o xamã. E deve estar em abstinência total. Homens adultos (*tassq sota*), podem se aproximar desde que acompanhados pelo xamã. Porém, de jeito algum, alguém que tenha tido relações sexuais pode se aproximar, nem mesmo o xamã, seu cuidador: "*Quem faz sexo não pode chegar perto dela, a gente morre*".

Com relação à sua mobilidade, ela, assim como *Ambiokytypi'yp*, não pode ser tratada ou transportada por qualquer pessoa e de qualquer modo: só se pode carregá-la a pé e andando sem a menor pressa<sup>159</sup>, "*bem devagarzinho, um passo de cada vez, como jaboti*". Quando se está transportando a pedra, anda-se devagar: anda-se uns passos para frente e volta-se uns passos para trás, andando de ré. Do mesmo modo que com *Ambiokytypi'yp*, não se pode cruzar a água quando se a transporta; se houver um rio no caminho, é preciso contorná-lo, jamais cruzá-lo, sob o risco de enchente e inundação da terra toda. As crianças jamais podem estar soltas. Se *Ambiokytypi'yp* só poderia ser transportado, cuidado e alimentado

<sup>157</sup> *Py* significa 'mão', e o termo *pi'yp* expressa relação de pertencimento inerente. Remeto à nota sobre o significado do nome de *Ambiokytypi'yp*.

<sup>158</sup> Os números da genealogia que aparecem em algarismos romanos são de pessoas que já morreram há muito tempo e poucos se lembravam dos nomes verdadeiros e das relações de germanidade e filiação. Assim, foram sendo acrescentadas após a primeira genealogia produzida com o grupo que encontrei na Aldeia Central.

<sup>159</sup> Atualmente, frisam bem o fato de que ela não pode ser transportada por automotores; velocidades altas ou passar por cima de pontes.

exclusivamente por *pyrogyga*, *Py'pi'yp* tem como seu encarregado exclusivo o xamã. Só o xamã é o responsável por ela; ninguém mais pode se relacionar diretamente com ela sob o risco de morte. Tal como o nome de *Ambiokytypi'yp*, o seu não deve ser pronunciado. Foi um espírito que deu a pedra a FXXIX e forneceu-lhe as instruções de como utilizar a pedra e como dela zelar para que os Karitiana obtivessem o que necessitassem, pois ela atrai, se bem cuidada e propiciada, tudo aquilo que os Karitiana desejam: saúde, crescimento, alegria etc. e afasta todos os malefícios, como doença e ataques inimigos. *Hiim Boryt* (Festa da Caça) e *Pojpok Boryt* (Festa da Jatuarana) são realizadas também “*para a pedrinha, para pedir saúde*”, para afastar os malefícios. Sem fazer as festas, não se pode demandar nada a ela. As festas são para solicitar as coisas à pedrinha, demonstrando respeito. Pelo que foi exposto, é possível notar que tal ser é um correlato atual de *Ambiolytypi'yp* e, como ele, é considerado fundamental para a saúde e proteção do grupo<sup>160</sup>.

Um xamã não chama festas, função do *Honghongabyj*, mas ele sonda e avalia a situação da comunidade. Além de outros fatores que não dizem respeito à posição de xamã e que são reconhecidos também para outras categorias – como ser mais velho que o *Honghongabyj* e ter, alegadamente, mais conhecimento sobre a vida cultural do grupo –, em situações muito críticas, como as exemplificadas anteriormente, ele, por sua capacidade de ver o presente escondido e predizer o futuro incógnito, tem poder de influência sobre o chefe cerimonial para convencê-lo a chamar festa. Ele pode avaliar a necessidade de fazer festa em virtude da situação do grupo, isto é, se há muitas mortes, doenças ou assuntos importantes que envolvam perigo (como tratar com fazendeiros, madeireiros e outros dessa natureza), e de agradar a Criatura da Cestinha para que lhes confira proteção. De qualquer modo, se, durante as festas da primeira humanidade não havia xamãs e *Honghongabyj* e as festas eram decididas e comandadas por grandes chefes, *bahiptos* e *pyrogygas*, na segunda humanidade, na qual, lembrando, não há mais *Ambiokytypi'yp* e os *bahipto* e *pyrogyga* estão enfraquecidos e em desaparecimento, são eles os xamãs, *Honghongabyj* e a Criatura da Cestinha, que protagonizam as

<sup>160</sup> Muitos anos depois de FXXIX receber a pedra do espírito, outro poderoso xamã também recebeu uma pedra. Contudo, essa pedra por ele recebida era entendida pelo grupo como “*para o mal. Matava criança, criava cobra, criava anaconda para comer gente. Não era do bem essa daí não. Por isso enterraram quando o dono dela morreu. Ninguém queria essa daí não. Mandaram embora esse aí junto com o dono, morreu junto com o dono*”.

festas, sendo o papel das atuais *pyrogyga* minorado em relação à humanidade anterior. Vejamos.

Como já foi dito, os Karitiana executam as festas chamadas *Hijim Boryt* (caça ou jatuarana, *Pojpok Boryt* a depender da época. *Hijim* = caça + *boryt* = 'para fora', 'sair'; 'a caça do lado de fora') para agradar e pedir<sup>161</sup> a *Botyj*, aos espíritos e a *Py'pi'yp* proteção, saúde e afastamento do mal e de doenças. Transcrevo a seguir alguns trechos da fala do xamã sobre a Festa da Caça, a fim de elucidar as intenções Karitiana na elaboração da festa.

*"A gente faz comida de Botyj e tem de pedir para o espírito bom (go'pyrygnoma) levar doença embora, afastar o espírito mal (go'paydna). Se a gente não faz, não tem limpeza não. Ele [espírito bom] leva doença embora. Espírito bom vem para fazer a limpeza. [...] Se a gente não faz festa, a gente fica muito com raiva, parece mesmo brabo [...]. Go'pyryngoma faz [o branco] não ter raiva do índio, ser amigo do índio. Se a gente só tem go'paydna, a gente fica com raiva de muita gente e outro fica com raiva da gente. [...] A gente brabo com o outro e o outro brabo com a gente. Branco inimigo da gente. Se a gente anda com espírito bom, não vem nada coisa ruim não. [...] Se Botyj não gosta do que a gente tá fazendo, cobra pica a gente. Se cobra gosta da gente, aí é ruim. Botyj tá vendo todas as coisas erradas que a gente tá fazendo. A gente paga pecado. Se a gente não lembra Botyj, não escuta a palavra dele, não fala com ele, ele não gosta. Cobra pica a gente. Ele castiga a gente" (M13).*

Uma vez que o *Honghongabyj* decide que o momento é oportuno para chamar a festa, marca a data e a comunidade como um todo entra em abstinência sexual por cinco dias antes de sua realização. O cumprimento da interdição sexual, bem como a condição menstrual das mulheres é rigorosamente inspecionada pelo *Honghongabyj* por meio de perguntas e conversas. Aquele que não cumpre a abstinência sexual e mulheres menstruadas deverão ficar fora da festa. A festa deve ser livre de sangue, pois os espíritos o detestam e, só se não o houver, os espíritos virão comer aquilo que lhes é ofertado, "até espírito de cobra vem tomar chicha e comer carne". Quando eles aceitam e comem a comida da festa, a comunidade será

<sup>161</sup> Na Festa da Caça e em outras, como no banquete de *opok pita*, os Karitiana *amanhãnan* ('pedir', 'solicitar') *Botyj*, e os espíritos 'pedem a *Botyj*.

agraciada com saúde e as crianças crescerão bem. Uma festa bem-sucedida é motivo de imensa alegria para os Karitiana. Do contrário, se houver 'mulher menstruada', isto é, sangue, a chicha da festa deverá ser toda jogada fora com o conseqüente desagradado dos espíritos, que se recusarão a se aproximar. O fracasso de uma festa infunde um sentimento de vergonha avassalador, pois o grupo torna-se vulnerável não apenas aos maus, mas também àqueles que poderiam protegê-los.

*Honghongabyj* convoca os homens para tirar a madeira da qual será feito o banco cerimonial (*nhomby*) e sobre o qual se sentarão durante a festa<sup>162</sup>, acompanhando-os durante a expedição e certificando-se de que eles não irão descumprir nenhum preceito. Uma vez posicionado o banco, *Honghongabyj* envia os homens para o mato atrás da caça a ser ofertada na festa: pássaros, geralmente pequenos, como mutuns, nambus, tucano e, no máximo, macaco (mas, não o preto), sendo a caça de grande porte ou "*gordá*", como anta, porco, veado, jacu, tatu, paca, não propícia para a ocasião. A proibição ou prescrição de caça para a festa são formuladas em razão de propriedades; os desautorizados têm atributos não desejáveis: o porco, por ser muito gorduroso, o veado e o jacu são vistos como tendo "*cabeça doída*", entre outros. As aves são apreciadas pelos espíritos por serem leves e entendidas como "*purás*", imaculadas, pois não possuem doenças ou males. Na Festa da Caça, as poucas caças que são utilizadas somente se prestam para tal porque eles consideram que não há quaisquer doenças associadas a elas e, assim como em outras ocasiões em que se oferece carne aos espíritos e a *Botyj* e outros momentos da vida Karitiana<sup>163</sup>, apenas essas aves ora indicadas e o macaco podem estar presentes, pois "*só elas são as comidas dos espíritos. Se der outra caça, espírito não come e vai embora com raiva*"; são também chamadas em português de "*pássaro sagrado*" – "*Só pássaro sagrado pode oferecer para espírito*", "*Só presta para a festa pássaro impecável*". Por sua vez, nos roçados, as mulheres colhem o milho a partir do qual farão a pamonha que será consumida com a carne.

<sup>162</sup> Em 2001, tive a oportunidade de acompanhar a primeira Festa da Caça, em um processo de retomada de sua realização após um período de anos de suspensão, pois o grupo passou muito tempo sem realizá-la. Depois disso, embora não muitas, outras foram feitas. Farei aqui apenas um brevíssimo resumo de alguns aspectos da festa, com a intenção de salientar os exercícios do xamã e de *pyrogyga*.

<sup>163</sup> São os mesmos animais utilizados na caça do funeral e na cura xamânica.

Os homens chegam do mato e depositam toda a caça que trouxeram no chão da casa do xamã, abaixo da Cestinha. *Honghongabyj* chama todos, até mesmo os homens que não puderam ir ao mato, com assobios, *hong hong*. O ideal é que todos os homens adultos tragam caça, mas, às vezes, não conseguem. Então, nesse momento, toda a caça obtida é dividida por todos os homens, de forma que todos tenham o que apresentar. Já cada um com sua caça, eles rezam, embaixo da Cestinha, pedindo proteção e salvação. As mulheres levam a caça para ser preparada; pronta, a caça deve ter os pés amarrados com um cipó que não arrebente. Um tempo depois, com a carne já preparada e amarrada, *Honghongabyj* dá outros assobios para chamar as pessoas. Agora, as famílias devem vir completas, inclusive crianças e bebês de colo. Vem, cada uma, trazendo sua panela que contém a carne preparada e a pamonha. Todos os membros da família devem manter contato constante com a panela. O cuidado tanto para não desprenderem as mãos da panela quanto não deixá-la cair faz com que andem e se movimentem com cautela. Ao chegarem à casa do xamã, as panelas são depositadas, novamente, no chão, abaixo da Cestinha. Aí, todos rezam novamente. *Honghongabyj* “*puxa a reza*”, isto é, ele começa e os outros o seguem, iniciando pelas mulheres, depois os homens. Começam a rezar pelo mais velho da aldeia e, em sequência, chega-se até o mais novo. Vai se formando um círculo no qual todos rezam juntos. Jamais um homem mais novo pode se adiantar e rezar antes de um mais velho sob o risco de prejudicar o mais velho. Depois de todos terem rezado, as famílias se dirigem para o local em que está colocado o *nhomby* (banco cerimonial), onde a carne será distribuída. Os homens se sentam, por ordem de idade, no *nhomby* e, na primeira festa que presenciei, as mulheres entraram com as panelas na casa em frente à qual estava disposto o banco e rezaram sob o comando de *pyrogyga*<sup>164</sup>. Os homens conferem se a caça está bem amarrada, e *pyrogyga* a dispõe em pratinhos feitos a partir da casca de babaçu, pois é entendida como imaculada e “*impecável*”, arrumados sobre uma esteira, em frente ao *nhomby* (ver Fotos 5, 6 e 7). *Pyrogyga*<sup>165</sup> toma a frente e começa a reza, “*puxa*” a reza de todos, ofertando a comida à *Botyj* e

<sup>164</sup> No passado, era a mulher de *pyrogyga* que capitaneava a oração das mulheres.

<sup>165</sup> Lembrando que, atualmente, há apenas três mulheres ocupando a posição de *pyrogyga*, e as mesmas regras de abstinência sexual dos *pyrogyga* homens recaem sobre elas. Atualmente, as interdições do passado decorrentes da toxidade advinda do contato com *Ambiokytypi'yp* não mais existem, uma vez que a bonequinha se perdeu.



aos espíritos, e solicita, em troca, proteção, saúde e afastamento do mal e da doença. Depois de ter iniciado a reza, *pyrogyga* chama, por ordem de idade, os homens a rezarem. Somente após todas as rezas, a caça e a pamonha serão pegas pelas famílias, em fila, uma família após a outra toma um pouquinho de cada um dos pratinhos e leva para consumir em suas casas. Contudo, a ceia não será toda repartida entre os participantes, deve-se deixar um pouco, ali nos pratos, para os espíritos se servirem daquilo que lhes cabe. A carne e a pamonha devem ser inteiramente consumidas na mesma noite, não podendo haver qualquer sobra para o dia seguinte. As panelas são lavadas, e as pessoas se banham no rio durante a madrugada, pois a água corrente “*leva embora a sujeira e os pecados*”. Só após a conferência da ablução dos corpos e da limpeza das panelas é que *Honghongabyj* encerra a festa e o período de abstinência.

Como é possível perceber, as semelhanças e continuidades entre a Festa da Caça e o banquete antropofágico são grandes. Os homens enviados ao mato para trazer a caça para a Festa e para a Cestinha são os *gopihok(o) kyryn(o)*, aqueles que, na primeira humanidade, eram os “*empregados*” de *pyrogyga*, encarregados de buscar *gopihoko* e tudo o mais que *pyrogyga* necessitasse para cuidar das coisas de *Ambiokytypi’yp*. A caça da festa é primeiramente apresentada à Criatura da Cestinha e em hipótese alguma deve ser consumida antes de ser ofertada a esse ser, assim como era *opok pita* para *Ambiokytypi’yp*. A Criatura da Cestinha compartilha com *Ambiokytypi’yp* algumas características: proteção e saúde do grupo e altíssima periculosidade; acesso, conhecimento e cuidado exclusivos a uma única pessoa (*pyrogyga*, num caso, e xamã, no outro); deve ser propiciado, alimentado e zelado; seu nome é impronunciável e sua história imperscrutável pelos insipientes; está vinculado à casa e a seu esteio. De acordo com os Karitiana, comer a carne da festa sem rezar e ofertar é perigoso, pois pode acarretar malefícios severos às pessoas. Assim, fazem da oferta e da oração mecanismos que tornam a caça segura para ingestão. Contudo, não por transformar a caça ou tirar dela algo que não seja edível, mas comê-la sem ofertá-la em troca de proteção. Assim, parece que, mais do que um xamanismo da caça propriamente dito, na segunda humanidade, novamente estamos diante de um sacrifício. *Opok pita*, que era referido como pássaro, *kyryndy manhin*, agora é mesmo pássaro e, assim como *opok pita*, é acompanhado por

pamonha, disposto em frente aos homens sentados no banco cerimonial; do mesmo modo que com a carne da vítima, todo o grupo deve ter contato com a carne da festa. É também, só e somente só, *pyrogyga* quem dispõe a carne para os humanos. No entanto, algumas transformações relativas ao banquete da primeira humanidade se apresentam. Da carne da festa, todos comem. A caça é trazida inteira, não podendo se quebrar ou desmantelar e, por isso, bem amarrada com cipó<sup>166</sup>.

De acordo com os Karitiana, o grupo sempre produziu a Festa da Caça, mesmo quando ainda não havia Criatura da Cestinha nem xamã ou *Honghongabyj*, e era conduzida por *pyrogyga*, portanto, concomitantemente ao momento em que ainda faziam a festa de consumo de *opok pita*<sup>167</sup>. As festas do passado, tanto o banquete antropofágico quanto a Festa da Caça, eram marcadas por uma linearidade na qual os homens se organizavam em fila, sendo substituída por uma circularidade – os homens rezando – em torno da cestinha: “*Foi pajé que inventou isso daí, de fazer festa com balaio, ficar rezando em volta do balaio*”. Diante desse cenário, a Festa da Caça atual não me parece, exclusivamente, uma transformação do banquete antropofágico, antes parece ser um movimento no sentido de combinar as duas festas de maneira a conciliar com momento histórico vivido pelo grupo e fazer frente ao ineditismo relacional – com os brancos. Como já vimos, com o advento do contato, houve, concomitantemente à desvitalização da antropofagia (das figuras que a sustentavam), *Ambiokytypí'yp*, os *pyrogyga*, os *bahipto* e o surgimento de novas categorias, *Honghongabyj* e o xamã, permitindo que o sacrifício – que, na primeira humanidade era vertical e, na segunda humanidade, com *Byjyty*, passa a ser horizontal – inverta-se novamente, voltando a ser vertical, reassumindo um destino metafísico. O movimento das direções, das orientações ‘espaciais’, move-se juntamente ao deslocamento das temporalidades.

Tudo leva a crer que o surgimento dos xamãs apenas na segunda humanidade – já indicado nas operações de *Byjyty* e na empreitada de Parin, que, considerado um poderoso *pyrogyga*, é o primeiro homem a se transformar e, não ao

<sup>166</sup> Se bem que uma versão sobre a guerra e a antropofagia contemplava que o corpo da vítima deveria estar inteiro, intacto e sem que se pudesse quebrá-lo. Mas, como já deixei claro anteriormente, apenas um homem, Myj Sopipok, teria feito dessa maneira. A opção pela caça amarrada e mantida em sua integralidade pode ser, embora isso nunca me tenha sido dito, uma prática adotada decorrente do exemplo de Myj Sopipok, o que não seria nada incomum aos Karitiana adotar novas maneiras a partir de situações inéditas que considerem proezas espetaculares.

<sup>167</sup> Esse é um dos motivos que me leva a suspeitar de um ciclo anual de festas.

acaso, também é referido como um “*pajé grande*” – e a sua coincidência com a inclusão do branco no universo relacional Karitiana podem ter sido favorecidos com a diáspora à qual foi submetida o grupo, da mesma maneira que sugeriu Fausto (2009:387) quando afirmou que o processo de conquista do litoral pode ter sido um ‘catalisador do discurso profético’ tupi-guarani. Até a chegada dos brancos, a gestão política Karitiana com aquilo que lhe era exterior estava a cargo de *bahipto* e *pyrogyga*; esses novos outros impõem aos Karitiana um tipo de relação com a alteridade antes inconcebível, a negociação, já iniciada e recomendada por *Byjyty*. Trata-se, agora, de apaziguar não apenas os deuses e os espíritos, mas também os homens, principalmente estes, tão difíceis de matar e aniquilar. O papel, ao mesmo tempo político e protetivo do xamã, seus conhecimentos obscuros e seu poder de agenciar os seres passam a ter destaque nas últimas guerras Karitiana, nas quais “*o pajé acompanhava os guerreiros. Eles iam na frente flechando e o pajé ia atrás cantando, rezando para proteger*” (M13).

#### **2.4.2 Sacrifício, Canibalismo, Xamanismo**

Faço uma pausa na história karitiana, pois há alguns pontos suscitados pelos dados que não me permitem escapar de comentar, uma vez que se relacionam, diretamente, com algumas questões caras à etnologia ameríndia e que vêm pautando sua produção nos últimos anos. Retomo aqui uma discussão clássica, em especial entre os Tupi: a do sacrifício. Minha intenção, não é, nem de longe, recuperar toda essa literatura, já percorrida com acurácia por outros pesquisadores, mas colocar em perspectiva alguns pontos nos quais o material karitiana parece diferir e tentar contribuir com o que já vem sendo feito.

Do que foi descrito anteriormente, parece claro que a relação dos Karitiana com a vítima – ou com a caça – é presidida pela lógica do sacrifício<sup>168</sup>, seguindo princípios expiatórios, propiciatórios e expurgatórios, sendo a vítima indispensável

---

<sup>168</sup> Vale notar que os Cinta Larga, de acordo com Dal Poz (1991) também performam um ritual sacrificial com o animal cativo, o *gomey*.

para alterar a condição moral dos participantes. Em toda história Karitiana, o que se apresenta é o sacrifício como mecanismo de relação com a(s) alteridade(s) – *opok pita* e seres celestes –, desde as guerras, passando por *Byjyty*, cujo esforço em forjar alianças ocorre pelo sacrifício, e não pelo casamento, até a Festa da Caça atual. Sacrifício não apenas no sentido maussiano, mas, concordando com Viveiros de Castro (2002) ao se alinhar a Lévi-Strauss (1976), sem dúvida alguma, o esquema karitiana é sacrificial, uma vez que pode ser visto como um 'ato interessado', um sistema de operações e uma técnica para se obter determinados resultados.

Uma das fortes críticas de Viveiros de Castro (1986) à abordagem de Florestan Fernandes (1970) sobre a execução Tupinambá pautada no modelo do sacrifício de Hubert e Mauss é a de que a noção central de Fernandes é o culto aos ancestrais e/ou a recuperação do espírito do morto do grupo; uma recuperação mística que faz com que o parente morto faça parte do grupo novamente de modo a reestabelecer sua unidade e que, ao mesmo tempo, 'quebrava a unidade mística do inimigo' (cf. Fernandes, 1970:327). Viveiros de Castro refuta a mirada teórica de Fernandes argumentando que

o sistema Tupinambá se caracterizava por estar em "desequilíbrio perpétuo onde 'autonomia' de uns só podia ser obtida às custas da 'heteronomia' dos outros. E que, portanto, a ideia mais geral de Florestan, a de que a guerra garantia a eunomia e o equilíbrio sociais ameaçados pela morte, a qual dissimilava a Sociedade e lhe confrontava com o devir, deve ser abandonada. Pois o que acontece é que a Sociedade Tupinambá incluía os Inimigos, ela não existia fora da relação com o Outro - heteronomia generalizada, dialética "externa" do sacrifício humano, necessidade de mortos alheios e de morte em mãos alheias. A noção de restauração da identidade grupal via vingança, a ideia de uma "autonomia" só fazem sentido dentro de uma perspectiva que confunde o local e o global [...]. (Viveiros de Castro, 1986:666, grifos no original)

Viveiros de Castro (1986) refuta a ideia de Florestan Fernandes (1970) no que tange à guerra como mecanismo de garantia da autonomia e equilíbrio social ameaçadas pela morte de um membro e focaliza no que há antes da guerra em si, sustentando que, para os Tupinambá, 'a relação com o inimigo é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade-a-si indiferente e natural' (Viveiros de Castro, 1986:692). Como vimos, a prática do sacrifício Karitiana, de fato, não supunha qualquer reintegração de parentes ou recomposição mística do

grupo. Do mesmo modo, a 'sociedade Karitiana' não só não existe fora da relação com o outro, como os produz (os diversos processos pelos quais passam os seres *Otandá*, descendentes de *Orewoko*, *Ora*, *Byjyty*).

Conforme já mencionamos, entre os Karitiana não há a famosa ética de reciprocidade Tupinambá sobre a maneira honrada de morrer; se era um destino Tupinambá ser morto e devorado pelo inimigo, certamente esse não era um fim ambicionado pelos Karitiana. O tratamento que os Karitiana davam a *opok pita* era, de fato, bem o oposto do que queriam para si mesmos<sup>169</sup>: uma vida longa e saudável, e a boa morte – que significava não morrer nunca, isto é, a imortalidade Tupi – é a que se tem depois de se ter levado essa vida desejada, e bem por isso se propiciavam *Ambiokytypi'yp*, as divindades e os espíritos. Embora a vítima fosse ofertada para a bonequinha assegurando proteção, no nível sociológico, o sacrifício Karitiana era também operativo, e sua realização interferia diretamente no processo de construção da pessoa almejada pelo grupo, como ressalta Viveiros de Castro (1986). Não obstante existisse o componente da vingança, a retribuição de mortes anteriores não era o que primeiro desencadeava a morte e a ingestão de *opok pita* na primeira humanidade<sup>170</sup>.

Ainda, o autor discorda da proposta de Florestan Fernandes (1970) sobre o ritual antropofágico Tupinambá ser uma maneira de recuperar substâncias morais e místicas perdidas pelo grupo, bem como refuta seus argumentos de que o canibalismo poderia ser visto como um meio de assimilar os poderes do inimigo. Viveiros de Castro (1986) e sua realização interferia diretamente no processo de construção da pessoa almejada argumenta que o que era incorporado não era o inimigo enquanto substância, mas antes sua posição metafísica. Contudo, mesmo dispensando os argumentos de Fernandes (1970) sobre execução e ingestão da vítima Tupinambá serem meios de comunicação com os acentrais, Viveiros de Castro retém, entretanto, o cerne da ideia da execução como estrutura sacrificial.

---

<sup>169</sup> Como também afirma Fausto (2001) para os Parakanã.

<sup>170</sup> Assim como para os Parakanã (Fausto, 2001).

Em outra oportunidade, Viveiros de Castro (2002) retoma a discussão da adequabilidade do modelo do sacrifício de Hubert e Mauss (1981[1899]) para os grupos ameríndios. O autor argumenta que, na maioria dos povos das terras baixas sul-americanas, é possível encontrar

aqui ou ali práticas que poderiam talvez ser ditas de 'tipo sacrificial', mas que jamais atingem a elaboração sociológica, a formalização ritual e a densidade cosmológica alcançada, por exemplo, nos sistemas religiosos das culturas andinas ou mesoamericanas. (Viveiros de Castro, 2002:459)

Em primeiro lugar, difícil seria alinharmo-nos com a fixação de um 'tipo ideal' de sacrifício para o continente e, a partir dele, estipularmos o que seria ou não sacrifício. Até porque, se bem entendo, dizer que não 'atingem a elaboração sociológica' parametrizada pela prática sangrenta do sacrifício mesoamericano seria o mesmo que dizer, para a antropofagia, que todos aqueles que não a praticam (praticaram), efetivamente, seriam 'tipo canibais', uma vez que jamais chegariam ao rendimento sociológico dos Tupinambá; argumento que, curiosamente, esvazia o conteúdo simbólico que sustenta a teoria das 'posições'. Isso indica que, para alguns casos, o rendimento sociológico é entendido como grau de elaboração prática 'metonímica' e, para outros, o plano 'simbólico', 'metafórico'<sup>171</sup>, assume com plenitude sua rentabilidade sociológica (contudo, não sei se é possível mensurar rendimento sociológico). O autor sugere que a metafísica da predação opera por duas vias: canibalismo (na figura do guerreiro) e xamanismo (na figura do xamã).

A proposta de Viveiros de Castro é

a de saber se essa noção [de sacrifício] é adequada a eles [Araweté] e aos povos congêneres. Mais geralmente, a questão é saber se a definição maussiana clássica de sacrifício (Hubert & Mauss 1899), que continua a nos servir de referência, é rica o bastante para incluir de modo pertinente (ou para excluir de modo significativo) o complexo do xamanismo sul-americano. Pois a palavra 'sacrifício', nos raros momentos em que surge no universo de discurso dos etnólogos da Amazônia, vem quase sempre associada a esta outra, bem mais comum entre nós, 'xamanismo'. (Viveiros de Castro, 2002:459)

Anteriormente, como bem aponta o autor, sua crítica decisiva à utilização do modelo clássico do sacrifício por Fernandes havia sido a de que ele postulava a

---

<sup>171</sup> Uso os termos entre aspas não por entendê-los como tais, mas somente com a intenção de marcar a diferença analítica que recai sobre um modo e outro de tomar os discursos nativos.

existência de algo que não estaria presente nas fontes documentais: a entidade sobrenatural e que 'sua presença e propiciação fossem a causa final do rito' (Viveiros de Castro, 2002:461). Difícil de ser explicado pela sua redução ao modelo maussiano clássico, o sacrifício ameríndio exigiria ser submetido a um escrutínio analítico tal qual o utilizado por Lévi-Strauss em *O Tempo Redescoberto*, que permitiria a Viveiros de Castro conceder 'o selo de sacrifício' (2002:465) ao esquema antropofágico ritual tupi, apostando em um tipo diverso de transformação promovido pelo sacrifício: o dessemelhamento. Na intenção de lidar com os desafios do entendimento do significado e do lugar do sacrifício entre os grupos ameríndios, Viveiros de Castro (2002) faz confluír o modelo anímico de Descola; o seu próprio, perspectivista, e as noções sobre a instituição do xamanismo. Intercambiando xamãs e guerreiros, o autor sugere que ambos, xamanismo amazônico e canibalismo ritual tupi, seriam, em verdade, estruturas sacrificiais e, se há qualquer coisa de sacrificial entre os grupos ameríndios, ela deve ser encontrada no xamanismo, uma vez que 'o xamã horizontal pan-amazônico impede a coincidência entre poder político e potência cósmica, e assim a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico' (Viveiros de Castro, 2002:472). De acordo com o autor,

Florestan Fernandes (1952), que aplicou de modo bastante literal a teoria de Hubert e Mauss aos materiais quinhentistas. Para poder fazê-lo, porém, Florestan precisou postular algo que não se encontrava diretamente nas Fontes documentais: um destinatário do sacrifício, isto é, uma 'entidade sobrenatural'. (Viveiros de Castro, 2002:461)

As observações de Viveiros de Castro sobre o sacrifício ameríndio, feitas nos dois diferentes momentos (1986 e 2002), deixam o seguinte problema: por um lado (1986), a utilização do modelo maussiano por Fernandes não seria adequada, uma vez que, entre as sociedades ameríndias, não teríamos o tal receptáculo do sacrifício, a 'entidade sobrenatural'; por outro, o arsenal teórico empregado por Viveiros de Castro (2002) transforma o sacrifício na forma social interrompida (ou abortada) pelo xamanismo<sup>172</sup> e leva ao antagonismo criado pelas discontinuidades entre a existência dos dados e as aspirações teóricas: de um lado, há a execução ritual e a ingestão da vítima sem os dados sobre a entidade sobrenatural; de outro, não há efetivamente nem a execução ritual e tampouco a ingestão da vítima, mas há as entidades

<sup>172</sup> E parece figura especular dos sistemas mesquinhos propostos por Lévi-Strauss para o parentesco.

sobrenaturais! Cada uma dessas locuções conduz a diferentes conclusões, respectivamente, que havia de fato um sacrifício e que esse 'sacrifício' não era lá muito um sacrifício.

Mas, se é possível haver xamanismo sem xamãs, e aí reside o poder irrefutável da instituição, como é possível não ser possível haver sacrifício sem receptor do sacrifício? Quero dizer, haveria um rendimento sociológico 'menor' em um xamanismo sem xamãs? Ou em um canibalismo sem que se coma? Se não, não haveria por que haver rendimento sociológico 'menor' em um sacrifício sem receptor ou sem qualquer uma das partes que o integrem, embora esse não seja o problema karitiana. Por que, então, pensar o canibalismo sacrificial juntamente ao xamanismo? Seria preciso outra instituição, no caso, o xamanismo, para fechar o sentido sacrificial do complexo guerra/canibalismo? O material Karitiana da primeira humanidade parece apontar para a prescindência desse amparo. Se entre os outros grupos citados na etnologia há aquele que não come, o matador, como figura principal (Cf. Viveiros de Castro, 1986), nos Karitiana, a personalidade cardeal é **aquele que come primeiro**, *Ambiokytypi'yp*. Relembrando, o primeiro pedaço da vítima lhe era ofertado e, caso ele não aprovasse, o repasto não ocorreria. Criação e representante do demiurgo nesse patamar, não oferecer sua "comida" significa enfurecê-lo e enfurecer a própria divindade. *Ambiokytypi'yp* exige ser constantemente propiciado, e o único meio de ter êxito nessa satisfação é alimentá-lo com a carne crua de *opok pita* – o que, por sua vez, aprazia os espíritos e as divindades – fazendo com que a atitude karitiana em relação às suas vítimas possa ser vista como de sacrifício **sem associação ao xamanismo**, e, contrastando com o que sugere Viveiros de Castro (1986) com relação à motivação de matar o inimigo e à oferta de sua carne, *opok pita*, para os Karitiana, torna-se mais um meio para atingir a salvação do que um fim em si mesmo. Evidentemente, até mesmo para Mauss, sacrifício e dádiva são, em grande medida, inseparavelmente conectados (cf. Parry, 1986). Tanto é assim que, em todo o seu trabalho sobre sacrifício, o caráter de dádiva é notavelmente enfatizado. Similarmente, no ensaio sobre a dádiva (Mauss, 1974[1923]), o componente sacrificial é crucial. A natureza compulsória de ambos e a 'destruição' implícita que mobilizam criam um tipo de unidade complexa que poderia ser expressa como dádiva-sacrifício-contradádiva. Essa expressão,



dádiva-sacrifício-contradádiva pode bem ser transportada para a estrutura Karitiana, na medida em que existe a dádiva (oferta Karitiana a *Ambiokytypi'yp*), a contradádiva (asserção da salvação e proteção divina) e a 'coisa destruída' entre eles (*opok pita*). Nesse sentido, a expressão *bahiptol/pyrogyga – opok pita pissyp* (carne do inimigo) – *Ambiokytypi'yp/divindade/espíritos* seria perfeitamente intercambiável com a primeira expressão que reduziria dádiva e sacrifício a uma síntese econômica que intercede junto aos poderes divinos e sagrados. Porém, há mais, e retomaremos esse tema nas sistematizações do capítulo.

Quanto ao receptáculo do sacrifício, já é amplamente sabido que os seres que compõem as cosmologias ameríndias – espíritos dos parentes mortos, divindades, outros seres – não são, exatamente, 'seres sobrenaturais'. Tanto os espíritos dos parentes mortos quanto aqueles chamados de divindades – heróis criadores que são também ancestrais, como *Botyj, Byjyty* – não são entendidos como não humanos, mas antes como seres com características meta-humanas<sup>173</sup>. Porém, isso Florestan Fernandes (1970) não sabia quando escreveu seu trabalho, anterior ao grande impulso etnográfico e analítico da etnologia no país. No caso Karitiana, há vários espíritos, bons (*go'pyrygnoma*) e ruins (*go'paydna*), parentes ou não, e a diferença entre eles é que os espíritos ex-parentes nunca são ruins; espíritos ruins são de outros. Faz-se festa para todos os espíritos bons, pois são eles que asseguram a proteção dos Karitiana. Aqueles que, um dia, pertenceram ao grupo não deixaram de ser parentes e, ao contrário do que foi proposto na etnologia ameríndia há algum tempo (Cf. Carneiro da Cunha, 1978; Viveiros de Castro, 1986), como já apontado por Chaumeil (1983) e por Gonçalves (2001), não são exatamente 'Outros' ou uma 'aliança negada' (Cf. Albert, 1986), mas entes seus que residem em outro plano e que podem ser auxiliares<sup>174</sup>, não havendo uma descontinuidade radical

---

<sup>173</sup> Destaco que não é apenas a oposição natureza × cultura que não é mais operativa entre os povos das baixas terras sul-americanas (cf. Viveiros de Castro, 1986). Por extensão, também as categorias de sobrenatureza, seres sobrenaturais etc. não seriam adequadas para o tratamento desses grupos. Nesse sentido, meta-humanos não seriam seres sobrenaturais, mas seres nos quais os Karitiana identificam humanidade, porém, dotados de poderes especiais e capacidades superiores às dos humanos. Assim, a humanidade é um gradiente de poderes, aqueles que têm menos e os que têm mais. São eles, os humanos, que foram transformados em função de suas supercaracterísticas (calor = sol), os que trabalharam para isso (remédio para virar onça), os que foram criados por *Botyj* e que, apesar de partilharem humanidade com os Karitiana, são mais poderosos, mas não necessariamente seriam todos eles perigosos.

<sup>174</sup> Como no caso de Yjtamama e outros que auxiliam seus parentes em sonho ou mesmo em visões.

das relações. Depois da morte, caso o espírito do recém-morto esteja muito aturdido, o espírito de um dos parentes já mortos poderá vir em auxílio até sua sepultura para buscá-lo e guiá-lo ao céu, e, depois de ser recepcionado por Yjtamama, uma vez chegando ao céu, o recém-morto encontrará todos os parentes que já morreram. Os atributos afetivos atribuídos aos espíritos dos parentes mortos os fazem diferir daqueles que lhes podem causar danos. Os Karitiana têm maneiras diversas de manter relações com aqueles ancestrais: sistema de nominação, transmissão da chefia e termos de parentesco alterados após a morte. Aquele que morreu sente saudades daqueles que ama e que o amam reciprocamente, mantém seu gosto pela chicha feita pela esposa, aguarda o cumprimento das promessas que lhe foram feitas em vida. Os vivos tomam dele o nome e o transmitem, o morto é “*renovado*” em outro; se lhe lembra, contam seus feitos. O fato de terem morrido e adquirido outros afins lá em cima não cancela as relações afetivas e de cuidados que mantiveram aqui, e é justo aí que reside o perigo apenas nos primeiros meses de sua morte, não depois, ressalto. Ultra-afetivos, os parentes mortos que, certamente, dizem os Karitiana, não quiseram morrer não aguentam a saudade sentida e, por não se conformarem, os primeiros dias de sua morte são extremamente perigosos. Experimentam o sentimento de saudade por aqueles com os quais conviveu, sentimento que lhes é recíproco; a saudade que sente um vivo por um parente morto faz adoecer o vivente e, mais ela do que o próprio morto, pode matar. Saudade, algo que jamais se sente por espíritos de outros – como *opok pita*, desconhecidos ou espíritos ruins. A confiança depositada nos espíritos bons, a certeza, a tranquilidade e a alegria experimentadas quando são agradados contrasta com o receio e o temor dos implacáveis espíritos maus; os espíritos bons, parentes ou não, bem propiciados afastam os maus. Os afetos fazem assim ‘desequacionar’ os espíritos de parentes mortos, espíritos bons e espíritos Outros, maus (*opok pita*, brancos, outros seres malévolos).

Além disso, a sorte da trajetória do parente morto, se bem-aventurada ou não, depende do comportamento adequado de seus parentes vivos não apenas no momento da morte, mas também antes e depois dela. Antes de ser uma ‘aliança negada’, tudo indica que é uma relação que, por uma impossibilidade de continuação, “*chegou ao fim*” da forma que era, mas, no caso dos mortos, sem

revogar o conteúdo relacional que a marcava em vida. Refere-se a um pai morto como 'aquele em que eu fiquei no lugar'; à mãe, 'aquela de quem bebi o leite', à irmã do pai, 'minha parente de verdade', isto é, são termos descritivos que indicam que a relação que se mantinha aqui é relembada e retida na relação com o agora morto. E é para eles, para esses espíritos ex-parentes, para outros espíritos bons e para as divindades que se esmeram em fazer festas.

Desse modo, a crítica dirigida por Viveiros de Castro (1986 e 2002) à heteronomia mágica proposta por Fernandes (1970) não parece pertinente no caso karitiana, uma vez que eles ofertavam a vítima à entidade com o intuito não de resgatar o espírito do morto, mas de lembrar-lhes que são bons, de pedir sua proteção e que afastem espíritos ruins, prevenindo a própria morte; não trazer de volta os mortos perdidos, mas de garantir que não se morra, mantendo o guerreiro aqui mesmo e os contrários à distância, a fim de afugentar o espectro da vingança alheia. É antes driblar a morte do que resgatar algo que ela tenha levado. Rogam os Karitiana para que seus mortos, tendo em vista que já tiveram a infelicidade de morrer, ao menos os protejam para que tal temeridade não se lhes acometa. Suspeito um pouco do tão temível parente morto, investido de um iminente perigo em função de sua suposta condição de alteridade. Não, não me parece isso. O perigo reside mais na condição de ser parente do que de ser morto. Não é por ter morrido que ele se torna mais perigoso do que qualquer outro parente vivo. Um parente pode ser perigoso em qualquer lugar, sendo aqui ou lá (no céu), os sentimentos de parentes podem ser tão ou mais letais que os dos Outros (*opok pita*, divindade, etc.), ao menos entre os Karitiana. As relações entre os mortos do grupo e os vivos pode ser alterada, mas não invertida. Um parente morto, como, por exemplo, Yjtamama, é articulador dos Karitiana com os outros seres de lá. Certamente, que há muito mais espíritos no céu do que apenas os parentes, e, para estes também se realizam as festas. Os Karitiana possuíam – e ainda possuem – o tal 'receptáculo do sacrifício': as divindades, os espíritos – parentes ou não –, *Ambiokytypi'yp*.

Canibalismo e sacrifício são, por certo, duas formas de destruição e poderiam, conseqüentemente, ser equacionados. Nesse sentido, concordo com Viveiros de Castro (2002) quando afirma que o canibalismo independe do sacrifício, não há de fato a 'necessidade de postular entidades sobrenaturais', e não porque o

canibalismo pode se resolver em si mesmo (Viveiros de Castro, 2002:465), mas porque eles não são a mesma coisa, pois o sacrifício exige a 'entidade sobrenatural', e o canibalismo, não. Contudo, embora um repasto antropofágico possa ser precedido por um sacrifício, o oposto não é verdadeiro, um sacrifício não é, necessariamente, seguido de canibalismo e, nesse sentido, eles estão situados em planos diferentes. Se o canibalismo é sempre uma destruição, mas não uma destruição qualquer, o que o torna diferente é que à destruição se segue a ingestão tendo as alterações moral e corporal como pano de fundo aos dois momentos: o guerreiro impregnado do sangue da vítima quando a mata, e, quando o grupo a ingere, incorpora suas qualidades.

O material Karitiana mostra que o canibalismo é parte do sistema sacrificial, mas não todo ele, como evidencia a Festa da Caça. Assim, teríamos um sistema que congregaria três elementos: a lógica sacrificial presente na deliberação de buscar uma vítima, sua oferta para *Ambiokytypi'yp* e, por extensão, para a divindade e os espíritos que necessariamente precisam ver e aprovar o repasto canibal que se segue, e os benefícios angariados e as transformações dos humanos envolvidos; eles estão limpos. Chegamos a uma questão: se o sacrifício karitiana já estava definido nas outras etapas, por que, então, comer a vítima? Não podemos supor que seria indistinto comer a vítima ou não, pois havia diferença para os praticantes; eles não precisariam fazê-lo, comer a vítima é uma escolha. Mas os Karitiana, engenhosamente, ganham dos dois lados: ofertam a vítima e angariam simpatia dos seres celestes e a proteção da bonequinha. Além disso, (e)incorporam os benefícios do corpo de *opok pita* e nos colocam alguns problemas: em primeiro lugar, há a divindade e o espírito dos mortos, que, de acordo com Viveiros de Castro (2002), nada poderia garantir, nas fontes quinhentistas ou seiscentistas, sua existência a Fernandes (1970). Tal ausência, talvez, tenha compelido Viveiros de Castro a formular uma proposta mais abstrata, mais 'simbólica' do que a 'concretude' da utilização do modelo maussiano por Fernandes. Porém, o material karitiana parece se ressentir das exclusões que supõem tais modelos: por um lado, o 'simbólico' deixa de lado as qualidades "bromatológicas" (cf. Viveiros de Castro, 2002:462) e, de outro, ao sacrificial concreto de Fernandes deixaria de lado as condições e as posições. Para Viveiros de Castro, a execução do cativo Tupinambá se configura como um 'sacrifício

invertido', no qual o inimigo não era o meio, mas o fim, 'o outro como destino', isto é, o devir era tornar-se outro; entre os Karitiana o que se vê é o sacrifício propriamente dito, tendo a vítima como meio e condição para suas vidas e destinos, o devir é manter-se o mesmo, maximizado e potencializado: alteridade não é um projeto perspectivo, mas a condição de permanência.

Em segundo lugar, em relação à diferença entre posição e substância, há um ponto que me causa certo incômodo. Se, por um lado, as ideias de Viveiros de Castro (2002) sobre o perspectivismo, juntamente ao componente xamânico, debruçam-se, brilhantemente, sobre modos nativos de percepção e resgatam os entendimentos particulares da aura alegórica de representação ou do puro simbolismo aos quais sempre estiveram submetidos, por outro, o mesmo ainda não foi feito no que diz respeito à guerra e às antropofagias tupi. Ainda que Viveiros de Castro (2002) tenha se disposto a rever o sacrifício e o canibalismo, reposicionando-os, o discurso Tupi sobre a apropriação da substância do inimigo é ainda mantido, analiticamente, refém de uma visão que o considera empírico demais para ser tomado tão seriamente quanto o discurso sobre a predação e a apropriação xamânicas das relações. Concede-se legitimidade ao 'impalpável' e ao perceptivo, mas se diminui a importância do 'concretamente' praticado.

Viveiros de Castro propõe que não seriam suas substâncias, mas sua posição e ressalta:

o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância - pois se tratava de um canibalismo ritual, onde a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos -, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação ao devorador, e portanto, sua condição de inimigo. O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo'. (Viveiros de Castro, 2002:462, grifo meu)<sup>175</sup>.

A antropofagia ritual já foi bem caracterizada – no continente e alhures (Cf. Viveiros de Castro, 1986; Vilaça, 1992; Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 1985; Fausto, 2001 e 2002, entre outros) – como um ato simbólico no qual o que é ingerido tem menos importância do que propriamente a posição e a relação

<sup>175</sup> Nesta passagem, é possível colocarmos outra questão: como escapar do problema gerado pelo paradoxo entre quantificação das porções ingeridas da carne da vítima e o simbolismo das 'posições'?

destruídas no ato. Como já bem apontou Viveiros de Castro (1986:678-700), toda a coletividade deveria participar, conferindo uma unidade em relação aos Outros; ao mesmo tempo, o ato antropofágico surge como um momento privilegiado no qual as regras da sociedade e sua estrutura social assumem uma força particular, sendo um momento ritualizado que não admite erro ou negligência. É um momento em que uma multiplicidade de relações e suas diferenças são explicitadas (cf. Menget, 1993) – diferença de gênero e etária, diferenças de *status* e níveis hierárquicos, relações de parentesco, noções de identidade, alteridade e pessoa – e refletidas nas diferentes atitudes e no tratamento do corpo da vítima. A dinâmica sociológica das diferenças articuladas no repasto antropofágico é o que confere ao canibalismo sua própria unidade. É porque todos os membros tomam parte, e cada um em sua especialidade, nos diferentes momentos que o canibalismo Karitiana assume uma natureza totalizante naquele instante. Os diferentes destinos das partes do corpo da vítima, isto é, os distintos usos da cabeça, do corpo e do sangue asseguram diferentes benefícios aos Karitiana. A carne crua dada a *Ambiokytypí'yp*<sup>176</sup> era o meio pelo qual eles poderiam obter salvação e invulnerabilidade; com o banho de sangue, tornar-se-iam vigorosos, poderosos, bravos, altos e fortes; com *Gopatoma*, feita a partir da cabeça, tornar-se-iam saudáveis e protegidos dos agentes etiológicos; guardando a cabeça, dançariam cantando seus feitos, exibindo-se para os seres celestes, e atrairiam mais *opok pita*. Tudo isso aconteceria como se a vítima fosse desmontada, decantada e recomposta em outro ser: a pessoa Karitiana. Juntos, os componentes da vítima concedem as qualidades morais e corporais que um Karitiana necessita para se tornar um guerreiro competente e uma pessoa completa. A consumação da vítima provê a certeza de que haverá mais vítimas futuras, mais saúde e uma boa vida aqui e após a morte. O morto, em sua totalidade, assegura aos Karitiana tanto um ideal de vida quanto a vida ideal.

Um terceiro incômodo diz respeito à certa dificuldade que tenho em conciliar alguns temas centrais à etnologia – como: (a) o investimento na noção de corporalidade (Seeger et al., 1978) e o compartilhamento de substâncias na fabricação do parentesco entre os grupos ameríndios (Cf. Vilaça, 1992); e (b) o lugar

---

<sup>176</sup> Já vimos a semelhança entre esse ser e a Onça, mas sempre poderemos ver o “*comer como fogo*” de *Ambiokytypí'yp* como um ‘assamento’ prévio.

crucial da alteridade e o valor da afinidade na conformação desses coletivos – com a recusa na aceitação do argumento da (e)incorporação das substâncias dos inimigos. Ainda mais se tratando de grupos, como também é o caso Karitiana, para os quais as regras alimentares pressupõem a incorporação de características do alimento ingerido. O que uma pessoa Karitiana é, em larga medida, o que ela ingere, percebendo-se o processo de ingestão como de assemelamento e absorção das características daquilo que se come, além dos predicados físicos, os morais são também fomentados pelo que se ingere, e a existência do inimigo joga um papel fundamental na manutenção desses predicados, favorecendo a situação ideal na qual eles se coalescem.

Como observou Viveiros de Castro para os Tupinambá:

Sem inimigo não há a pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a fala, alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos. (Viveiros de Castro, 1986:660)

Também para os Karitiana, o morto era a condição lógica para a construção tanto do grupo quanto da identidade individual, o êxito no cumprimento da noção de pessoa ideal no presente e na existência póstuma.

O considerável apreço na etnologia ameríndia pela incorporação do inimigo pelo guerreiro – incorporação do sangue mesmo não o tendo comido, seguida de rituais processadores dessa incorporação –; o estabelecimento de relação filial entre outros, isto é, o complexo processamento da alteridade de modo a destituí-la do perigo (Murphy, 1958; Menget, 1993; Albert, 1986; Vilaça, 1982; entre outros); e a familiarização do inimigo (Fausto, 2001) parecem indicar que não é apenas no plano das posições que os respectivos grupos percebem o processo de incorporação. Se podemos aceitar, de bom grado, esses argumentos, como seria possível refutá-los quando se trata de ingerir e absorver propriedades do 'inimigo' como explicação nativa para o repasto canibal? Não me parece fazer sentido. A recusa indica um paradoxo: por mais que se entenda tais coletivos como 'abertos' e incluindo diversos seres que habitam o cosmos, para os quais as transmutações das formas corporais e a assunção do ponto de vista de sujeito é estendido para vários deles (Cf. Viveiros de Castro, 1996), a resistência ao argumento da incorporação de substâncias alheias

parece restringir a partilha e a incorporação de substâncias apenas ao 'interior do grupo', configurando, portanto, um *socius* fechado.

O material Karitiana mostra que a preferência do grupo era por vítimas masculinas, que, como se sabe, é uma característica marcante dos Tupi<sup>177</sup>. Não se matava mulher *opok pita*. Até mesmo matar uma onça fêmea não é um ato muito valorizado pelo grupo. Um matador de mulher, no caso de *opok pita* ou fêmea, como a onça, é considerado um matador "pequeno", "sem muito valor" (*pyrip embako*), mas aquele que mata *opok pita* homem ou onça macho é um "matador grande", "de valor" (*pyrip ohyn* ou *pyrip dangna*)<sup>178</sup>. Dos relatos de guerra e antropofagia que escutei dos Karitiana, de fato, jamais ouvi qualquer referência aos corpos de vítimas femininas ou infantis<sup>179</sup>, principalmente quanto à sua devoração.

Isto posto, entendo que, para os Karitiana, a proposição de Viveiros de Castro (1986:669) de que não seria tão crucial que a vítima fosse homem, pois, afinal, o que se ingeria entre os Tupinambá era antes a posição, a condição de inimigo, do que a substância, não se adequaria ao caso e, por isso, não é possível sustentar aqui que o que era ingerido pelos Karitiana era somente a posição de inimigo, e não sua substância; pois compreendo que a noção de posição só é possível se for dessubstancializada, ou seja, se lhe for tirada o suporte, e esse suporte, masculino, era o que carregava as qualidades e, até mesmo, a posição – não a posição feminina 'deitada na rede', como diziam os Tupinambá, mas a do guerreiro – a serem absorvidas, e essa é a diferença crucial, não se almejava qualquer qualidade feminina. Mulheres não são 'inimigas', mulheres não são 'cunhados'. Portanto, a noção de posição ou condição parece generalizar algo que não pode ser generalizável, confundível ou, sequer, intercambiável, pois a posição de

---

<sup>177</sup> Entre os Mundurucu, todos inimigos capturados, fossem homens ou mulheres, eram decapitados, e as cabeças de ambos eram utilizadas, sendo a cabeça masculina a usualmente guardada, e, mesmo que não fosse masculina a cabeça, era decorada como tal. Entre os paradigmáticos Tupinambá, embora capturassem também mulheres e crianças, o cativo de guerra masculino era o considerado desejável.

<sup>178</sup> Além disso, a ingestão do pênis da vítima era uma iguaria para as mulheres Karitiana, o que assenta o lugar paradigmático da masculinidade da vítima. Contrariamente, até onde eu saiba, não há, na literatura etnográfica, referência à vagina de vítimas e a seu lugar privilegiado no repasto.

<sup>179</sup> Na economia dos afetos e na formulação da noção de pessoa do grupo, em muitos aspectos, mulheres e crianças são equacionados através do compartilhamento de determinadas características que os distingue dos homens. Além disso, o rapto de mulheres e de crianças, conforme os Karitiana, nunca foi prática do grupo e eles não consanguinizam e não operam com sistemas de assemelhamento do diferente.



outro, de inimigo, é, em si, substância; porque ser outro se trata, justamente, de não partilhar uma mesma substância ou, se partilhada, desubstancializar. Em vista disso, sugiro que eram, as qualidades masculinas, através das substâncias, incluindo sua posição, as desejáveis de serem incorporadas por meio da devoração Karitiana.

A coisa a ser ingerida entre os Karitiana era o testemunho do tipo de relação mantida com a alteridade: a não relação através da máxima substancialização e objetificação do outro. Assim, se, por um lado, a substância ingerida é, ao mesmo tempo, o vínculo e o produto da relação com a alteridade; por outro, sua transformação – lembremos que a vítima não é 'gente', mas é transformada em pássaro –, sua ingestão é a destruição da alteridade por intermédio da ingestão da relação possível. Não é se tornar Outro, é colocá-lo em outra condição para que a condição de si seja alterada, que não seja nunca a de devorável. Mantém-se, assim, a diferença.

A intenção Karitiana não era outra senão prevenir a construção de qualquer relação cordial com qualquer outro grupo, como vimos nos mandamentos de *Ambiokytypi'yp* e no episódio de *Orewoko*. Matar e/ou devorar é a sociabilidade por excelência e resultado de um enorme esforço e empenho social, trabalha-se muito para atingir esse tipo de não relação. Ela não é, de forma alguma, uma nefasta consequência, quase que como uma punição fortuita decorrente de um erro involuntário em virtude da pouca sapiência das formas de construção de sociabilidades, tampouco é um reflexo na figura de vingança de uma atitude do outro. Recusando-se a trocar casamentos, festas e amizades com outros grupos, os Karitiana mantinham-se "puros", "não misturados com outros", como dizem. Contudo, essa identidade não era outra senão a própria alteridade em si, identidade que é ontologicamente alter seguindo um modelo poliginista, em que uns vêm da casca da castanheira; outros, do cabelo de *Byjyty*; outros, filhos de *Orewoko*. E quando não, produz-se essa alteridade a partir de si: *Otanda*, *opok pita* surge do interior do grupo, e a antropofagia original é a que ingere o Mesmo dando origem a contrários e, contrariamente, o canibalismo do Outro congrega o grupo em torno da vítima, protege o grupo e produz a intensidade da sociabilidade. Não se torna outro, produz-se o outro.

Nenhuma outra relação, exceto a de inimizade, morte, oferta aos seres celestes e devoração deveria ser mantida entre os Karitiana e os Outros; *opok pita* estava muito longe de ser um 'bom afim', ele era simplesmente Outro. O afim ideal Karitiana é alguém com quem se troca ou compartilha alguma coisa, e *opok pita* não chegava perto disso. Pior até do que muitos dos seres infra-humanos, *opok pita*, destituído de humanidade para oferta e ingestão, era pássaro, agente transformador, quando ingerido. Nenhuma outra relação a não ser a de morte e devoração era para ser mantida com esses seres. A estratégia Karitiana era a de tomar a vítima como medicinal e, mediante uma série de operações, transformar a vítima em remédio absoluto a ser ingerido. Tomavam tudo o que podiam de *opok pita*, ele era, *Gopatoma ty*. O material Karitiana parece apontar para uma composição que pode ser lida da seguinte maneira: tanto Florestan Fernandes quanto Viveiros de Castro podem ser considerados válidos para seu entendimento, a depender do aspecto que será tomado em consideração. No entanto, nenhum dos dois é preenchido em sua totalidade: há o sacrifício, mas não é específica e exclusivamente um culto aos ancestrais, pois há o canibalismo, que pretende ingerir as propriedades do outro; é uma relação com os Outros, mas não com o propósito de tornar-se outro, de incorporar a condição de inimigo, mas de definir a pessoa Karitiana, tanto em vida quanto após a morte.

Como procurei mostrar, os relatos Karitiana da primeira humanidade sobre a captura e ingestão do prisioneiro não são acompanhados de quaisquer referências ao xamanismo e, para piorar um pouco mais, *pyrogyga*, aquele que cuida de *Ambiokytypi'yp*<sup>180</sup>, não é xamã, não fala com espíritos e não intercede junto a qualquer ser extra-humano, tendo sua função circunscrita aos cuidados concretos com a entidade. O xamanismo associado ao sacrifício só vai surgir na segunda

---

<sup>180</sup> Fui muito tentada a pensar no próprio *Ambiokytypi'yp* como um grande xamã, pois, além do fato de ser ele a dar um tratamento inicial à carne da vítima, sem o qual não é possível o consumo pelas pessoas, suas poderosas rezas, seus poderes incalculáveis e a proteção ao grupo, enfim, várias características poderiam aproximá-los, e o xamã diz que *Ambiokytypi'yp* era "pajé grande mesmo". Porém, ninguém mais no grupo subscreve tal afirmação. O próprio xamã, em outra ocasião, disse-me que *Ambiokytypi'yp* "não, não era pajé não". Caso ele fosse xamã, a equação de Viveiros de Castro entre xamanismo e guerra estaria totalmente de acordo com o que os Karitiana apresentam. Contudo, isso seria forçar uma equação inexistente na percepção e no entendimento Karitiana. Como já disse, os termos de parentesco utilizados por *Ambiokytypi'yp*, *pyrogyga* e o xamã para se dirigirem a *Botyj* são diferentes, os primeiros adotavam termos da consanguinidade, e o segundo, de afinidade, fato que os coloca em posições dessemelhantes perante o demiurgo e a comunidade.

humanidade karitiana e como decorrência do surgimento dos brancos do que propriamente para engendrar uma estrutura sacrificial. Poderíamos dizer que o xamanismo karitiana, em razão do novo contexto no qual o grupo está inserido, surge como movimento concomitante ao período do contato – ou para *curar*, nos termos de Taussig (1993), o *terror* e recuperar certo controle sobre o *espaço de morte*, recuperando a orientação vertical do esquema sacrificial e desempenhando o papel político da gestão da alteridade. Desse modo, o xamanismo aparece aqui desequacionado do sacrifício – da antropofagia e do esquema de guerra tradicionais – e se vincula justamente a ele quando se instaura um tipo de guerra que traz o descontrole da morte e a impossibilidade de ingestão do outro. Assim, tudo indica que o modelo de Viveiros de Castro – que, em realidade, não é apenas xamanismo e sacrifício, mas xamanismo-sacrifício-canibalismo – só funcionaria para a segunda humanidade Karitiana, e não para a primeira (para a qual, talvez, com as devidas ressalvas, coubesse muito mais o modelo de Fernandes), não antes dos brancos e, portanto, a força do xamanismo e sua associação ao sacrifício residiria mais no processo de colonização, como sugerido por Taussig, do que na imanência da relação compulsória entre as três instituições (xamanismo/sacrifício/canibalismo). Isso porque o esquema sacrificial sempre houve entre os Karitiana, o que chega depois é o xamanismo, quando a desordem do contato desloca da posição de sacrificantes para o de vítimas. O xamanismo vem recuperar um lugar, embora modificado, que os Karitiana entendem como aquele que lhes cabe.

## 2.5 CIÚME E TRAIÇÃO – ENCONTROS E DESENCONTROS

Aproximando-me do fim, chego, agora, aos últimos episódios da história Karitiana, mas não que ela termine aqui. Parte dos episódios desta seção são aqueles considerados pelos *opok* (a categoria genérica da alteridade, *opok*, aqui se particulariza nos brancos) como 'históricos', isto é, fatos com documentação comprobatória de sua consumação. Esses documentos, geralmente registros de colonizadores, expedicionários ou coisa que o valha, são trazidos de modo a contar a

história conhecida dos grupos indígenas. Além do fato de que foge ao propósito deste trabalho tanto produzir uma exposição do histórico da relação entre povos indígenas e a colonização de Rondônia<sup>181</sup>, tema já bem explorado por outros pesquisadores (Meireles, 1984; Bigio, 1996; Santos, 1980; Leonel, 1985, entre muitos outros), quanto trazer a visão dos 'brancos' sobre os eventos que envolveram os Karitiana. Em vez disso, mantenho aqui a intenção de evidenciar a percepção e a ordenação karitiana dos acontecimentos, como já anunciado no início deste trabalho. Por certo, as referências ocidentais ao grupo aparecerão no texto, mas mais a fim de permitir o diálogo entre ambas as fontes (Karitiana e exploradores) do que para atestar qualquer veracidade à narrativa do grupo. Com isso, espero conseguir trazer para o primeiro plano a História Karitiana e utilizar as fontes documentais *opok* apenas como forma de diálogo e jamais de maneira comprobatória, de modo que a documentação e a bibliografia produzidas pelos *opok* (outros, 'brancos' – colonizadores, padres, expedição sanitária etc.) sobre os Karitiana<sup>182</sup> assumem aqui um lugar secundário em relação à narrativa karitiana, justo para poder, a partir da percepção histórica do grupo, confrontar as fontes oficiais.

É difícil precisar por quanto tempo os Karitiana têm estado em contato regular com a sociedade envolvente, mas se supõe que tenham tido seus primeiros contatos antes do século XX, por ocasião das massivas penetrações na região por exploradores de caucho vindos da Bolívia, que os teriam obrigado a descer os rios em direção ao Madeira. Pressionados pelos exploradores de seringa vindos do nordeste brasileiro, teriam sido forçados a novos deslocamentos (Cf. Magalhães, 1949). De acordo com Leonel (1995:33), os Karitiana e os Arikém, ao norte dos rios Jamari e Candeias, estariam entre os grupos Tupi daquela região a serem os primeiros contactados e conhecidos. Contudo, se tal antiguidade – e também o apreço de Rondon pelos Arikém – garantiu um razoável registro e levantamento do vocabulário destes, o mesmo não pode ser dito para os Karitiana, que contam com minguadas descrições na literatura histórica, e o mesmo e incerto evento é ecoado várias vezes.

---

<sup>181</sup> Expropriação de sua mão de obra; escravização e maus tratos físicos (Meireles, 1984).

<sup>182</sup> A relação entre os Karitiana e a colonização de Rondônia já foi examinada por Moser (1993 e 1997).

Contrastando com a escassez de informações que os registros históricos trazem sobre o grupo, que pouco retratam quem eram os Karitiana, mas tão somente onde estavam, a memória Karitiana e o conhecimento dos mais velhos sobre as mazelas do encontro com os brancos e sobre os deslocamentos a que foram forçados são capazes de ilustrar os modos como esse grupo vem se construindo ao longo dos tempos através de processos que combinam permanências e transformações. Eles se lembram do tempo em que “*andavam nus, no mato*” e só colocavam roupas quando o branco assobiava avisando que iria chegar, de quando viram farinha pela primeira vez, do querosene, das armas, do sal, do óleo e do açúcar. Lembram-se de muitos fatos, assim como recordam as últimas guerras que viveram. Vejamos sua história segundo o modo pelo qual entendem sua vivência, como a representam, ordenam e narram e, como, através dela, se percebem<sup>183</sup>.

A narrativa a seguir contempla dois grupos simultaneamente<sup>184</sup>, ambos compostos por mais de uma aldeia<sup>185</sup>: a de um grupo que se encontrava próximo à área da atual T.I. Karitiana, chamado de Capivari<sup>186</sup>; e de outro que ocupava o vale do Jamari, chamado de Karitiana. Bastante menor que o grupo Karitiana, e com seus membros mais velhos já falecidos, não tive a oportunidade de conhecer mais profundamente os detalhes dos relatos de fugas e perambulações dos Capivari. Estes que, quando cheguei à aldeia, eram considerados dois grupos, no passado eram percebidos como um único grupo, dividido em várias aldeias que mantinham relações de parentesco, visitação, troca de festas e troca de mulheres, at e que determinado acontecimento fez suspender essas rela oes, que, posteriormente, serão retomadas. Assim, apresento a história chamando a todos de Karitiana e, quando necessário, especificarei a diferença entre Karitiana e Capivari.

A informa o dos velhos   que, até onde sabem, se dividiam em algo por volta de catorze ‘aldeias’. Cada uma delas possuindo uma casa<sup>187</sup>, autonomias

---

<sup>183</sup> Infelizmente, também nesta se o, tal como nas narrativas da primeira humanidade, as histórias aparecerão bem resumidas.

<sup>184</sup> Relembrando, quando cheguei   aldeia Karitiana, havia uma ênfase muito forte no fato de que ali habitavam dois grupos: Karitiana e Capivari.

<sup>185</sup> Emprego, por ora, o termo ‘aldeia’ para bem da fluidez do texto, muito embora, como veremos no próximo capítulo, os Karitiana não tinham ‘aldeias’, mas casas.

<sup>186</sup> Karitiana e Capivari são distin oes  micas desses dois grupos. Veremos, ao longo do capítulo, as rela oes e transforma oes entre esses dois grupos. Por ora, basta nomin -los.

<sup>187</sup> Há referências a uma ou outra aldeia de maior porte, as quais poderiam ter até três casas.

política e econômica e certa liberdade com relação às regras sociais, ou seja, cada uma tinha um chefe que poderia decidir como conduzir os assuntos em sua aldeia: o que seria permitido aos habitantes fazer, de que forma fazer. De acordo com a memória Karitiana, as aldeias não distavam muito umas das outras, e o máximo de lonjura seria algo em torno de três dias de caminhada. É importante destacar que a estimativa quanto ao número de aldeias é feita em função do modo como os Karitiana contam as aldeias, a saber, pela nominação dos chefes de aldeia dos quais os Karitiana se lembram ou ouviram falar.

### **2.5.1 Mais Tristeza do que Alegria, Mais Medo do que Coragem, Mais Fuga do que Vingança**

Os brancos chegaram quando o grupo de MI, Karitiana, habitava o que é hoje a região de Ariquemes e, nessa época, havia algo em torno de quatorze aldeias karitiana. Em razão dos inúmeros confrontos com os *opok*, os “brancos”, e da consequente morte de várias pessoas, os Karitiana fugiram para o Rio Jamari. Nesse período, da mesma forma, fugiram para (e pelo) o Jamari os Arikém, que, de acordo com a interpretação de Nimuendaju (1981) a partir dos dados da Comissão Rondon, teriam sua origem também em Ariquemes.

Os “brancos” mataram muita gente! Por causa disso, os que restaram fugiram, descendo o Jamari. Lá, reagruparam-se em oito aldeias e permaneceram um tempo até que os “brancos” chegaram novamente. Dessa vez, em uma das aldeias, apenas um “branco” atacou; veio e matou muita gente; e matou à bala mesmo. Diante do medo de ficarem espalhados e pouco numerosos para a defesa, passaram, a partir desse ataque, a se organizar em menos aldeias com mais casas em cada uma.

As isocrônicas expedições de exploração e de reconhecimento do Rio Jaci-Paraná e do Rio Jamari, respectivamente Turma do Norte e Turma do Sul, executadas pela ‘Comissão das Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato-Grosso ao Amazonas’ sob o comando de Rondon, encontraram os Karitiana, em 1909.

No Rio Jamari, Rondon (1910) assinala: 'Ahí tivemos notícias dos índios Caritianas, que frequentam as margens dos rios Candeias e Massangana; dos Arikemes que vivem entre os rios Preto e Branco; e dos Urupás, que estão aldeados nas cabeceiras dos rios Pardo e Chanaan' (1910:329)<sup>188</sup>.

Segundo Leonel (1995), Rondon teria sido informado sobre a existência dos Karitiana no alto Candeias pelos próprios Arikém e teria enviado o 'índio Poró para ajudar na pacificação destes **parentes** dos Arikemes' e são agradecidos, Rondon e Poró por tentar 'solucionar constantes razzias por parte **dos índios Arikemes** no Alto Candeias' (Leonel, 1995:80, grifo meu). Nessa passagem do relatório da 9ª IR, é possível perceber que, àquela época, Karitiana e Arikém pareciam ser tomados como uma única etnia, o que torna difícil saber a quem estão se referindo, os Karitiana ora são entendidos como parentes dos Arikemes, ora como Arikemes do Candeias. De todo modo, é a eles mesmos que as referências se destinam, uma vez que os Arikém estavam, há algum tempo, em bons termos com os exploradores da Comissão Rondon, não havendo qualquer referência a ataques dos Arikém e, muito provavelmente, as investidas não seriam deles, mas sim dos Karitiana.

No Rio Jaci-Paraná, o Capitão Manoel Teóphilo da Costa Pinheiro informa:

As tribos que habitam nas margens do Jaci, pelas informações que tomei, são em número de três – a dos Caripunás, Caritianas e Acanga-Pirangas [...]. Essas tribos vivem em luta permanente com os seringueiros e só se aproximam das margens ou de algum barracão, para tomar uma represália<sup>189</sup>. (Costa Pinheiro, 1949[1910]:19)

Conforme relatado por Magalhães (1949[1910]:23-24), a expedição de reconhecimento do Rio Jaci-Paraná, cunhada como 'Turma do Norte', sofre um ataque vindo da margem esquerda do Jaci<sup>190</sup>, resultando na morte de um dos integrantes da expedição e deixando mais dois feridos. A princípio, não havia certeza

<sup>188</sup> Rondon recebeu essas 'notícias' em 19 de dezembro de 1909.

<sup>189</sup> Em suas Conferências, Rondon irá retomar a referência de Costa Pinheiro: "Quanto à população, apresenta-se o Jaci ocupado por seringueiros até as proximidades da Cachoeira Grande. Mas os seus habitantes primitivos são os índios Caritianas, que vivem recalçados pelos seringueiros para o fundo das florestas das partes mais altas do valle do rio." (1916:181) e "Os Caritiana estão em convívio com os seringueiros do Jaci-Paraná, para os quais trabalham na extração da borracha" (1946a:70).

<sup>190</sup> Tal ataque acontece nas margens do Jaci em 02 de setembro de 1909. Em 19 de dezembro do mesmo ano, Rondon, ao chegar a Bom Futuro, lê na "Folha do Norte de 2 de Outubro, a seguinte notícia: Ataque de índios a uma Comissão científica. Parte da Comissão [...] foi atacada pelos Acanga-Piranga, no dia 2 de setembro [...]" (Rondon, 1910:328). E narra os detalhes do ataque efetuado, depois se confirmou, pelos Karitiana.

quanto à autoria do ataque, se promovido por Caripunas, Caritianas, Acanga-Pirangas ou Tapaiúnas, grupos já identificados pela expedição a habitar as margens do Jaci (Magalhães, 1949[1910]:117). Alguns dias depois, um seringueiro, ao examinar as flechas recolhidas pela expedição após o ataque, asseveraria a Magalhães (1949[1910]:120-121) serem mesmo dos Caritianas as armas utilizadas no ataque<sup>191</sup>.

Um pouco acima do barracão Esperança, distante 137 quilômetros e poucos metros da foz" [do rio Jaci-Paraná] [...] Após a passagem do citado barracão [...] Os índios estavam escondidos, rindo e olhando fixamente a canoa [...] agrediram violentamente a canoa a flechas, dois deles atirando-as com arcos e outro fornecendo-as [...] pintados de vermelho, de estatura média, enfeitados com cocares e tangas de penas'. (Magalhães, 1949[1910]:117)

Continuando, o tenente explica a '*errada vingança*' (Magalhães, 1949[1910]:119, grifo meu) dos índios que teriam confundido o médico da expedição, pois

de acordo com os moradores de Esperança, [Dr] Paulo se parecia com um tal "Minervino, que há tempos perseguiu muito os índios Caritiana quando estes viviam para as bandas do Rio Branco, afluente do Jaci" [...]. [...] que estes índios habitavam o rio Branco e que o Sr. Minervino ferira um deles, em defesa de uma mulher, que, julgando mal das intenções dos índios, gritara por socorro ao vê-los surgir-lhe pela frente, quando lavava roupa no rio'. (Magalhães, 1949[1910]:119 e 121).

Magalhães tem notícias de mais outros dois ataques dos Caritianas ao Barracão Esperança, uma das inúmeras colocações de seringueiros, e observa:

Contaram [uns canoieiros] mais que tendo atracado no ponto em que sepultamos o corpo do nosso malgrado José, morto por ocasião do ataque que sofremos, pressentiram ali a presença dos índios aos quais atribuíram a intenção (!?) de desenterrar o cadáver, ou para reconhecê-lo ou para decapitá-lo e conduzir a cabeça para seus festins selvagens (!) (Magalhães, 1949[1910]:125)

Dadas a distância entre os locais em que foram registradas as presenças dos grupos Karitiana – cerca de 150 km em linha reta entre os Rios Jamari e Jaci – e a simultaneidade dos relatos das duas expedições, poderíamos supor tratarem-se de dois subgrupos de um mesmo povo. Contudo, jamais ouvi, de nenhum dos membros do grupo Karitiana ou dos chamados Capivari, qualquer referência ao fato de terem

<sup>191</sup> Tal ataque é uma das raras descrições históricas relativas aos Karitiana, e esse mesmo e único evento será lembrado por Rondon em algumas publicações (cf. Rondon, 1916, 1946a e 1946b).



passado pelo ou vivido no Rio Jaci, nem mesmo o conhecimento de uma aldeia que ali tenha vivido e tenha sido exterminada. Simplesmente, não há registro na memória do grupo de passagem pelo Rio Jaci. As informações Karitiana, ao contrário, não corroboram as informações da Expedição de Rondon. Todavia, não é de se estranhar que os membros da Comissão estivessem errados quanto ao grupo, tendo em vista a profusão de confusão quanto aos nomes de grupos indígenas da região (cf. Menendez, 1981 e 2009). Além do fato de que o grupo não reconhece tal informação, as descrições físicas e ornamentais do grupo que ataca a expedição não são identificadas pelo grupo como práticas Karitiana. Dessa maneira, tal ataque, tão ecoado nas publicações da Comissão Rondon, não teria sido perpetrado pelos Karitiana. Não este!

Em 1912, a expedição médico-sanitarista Carlos Chagas encontrou os Karitiana do Rio Jamari e produziu as primeiras fotografias (ver Figura 2) de um dos membros do grupo<sup>192</sup> assinalando o fato do rapaz, por volta de seus 16 anos, ter a fronte achatada, indicando a prática cultural de um tipo de achatamento craniano<sup>193</sup>. Até então, nenhum dos registros das expedições lideradas por Rondon – com exceção de menções do tipo ‘tivemos notícias’ ou ‘ficamos sabendo’ e do breve relato por ocasião do apregoado ataque às canoas da expedição – havia produzido qualquer descrição do grupo, de modo que as fotos da Expedição Carlos Chagas são as primeiras informações mais diretas sobre o grupo que hoje conhecemos e que, adicionalmente, harmonizam com a identificação histórica que o grupo faz de si.

---

<sup>192</sup> Ao mostrar a foto tirada pela Expedição Carlos Chagas, imediatamente, o rapaz retratado foi identificado pelos membros mais velhos do grupo (seus netos) como MI, com o qual conviveram por algum tempo antes de sua morte.

<sup>193</sup> Mendonça (1994), a partir das fotos da Expedição Carlos Chagas, analisa o tipo de deformação craniana praticada pelos Karitiana – anular oblíqua –, prática esta, de acordo com a autora, localizada, restrita e recente e que difere das deformações tabulares, mais difundidas e praticadas em outros grupos ameríndios, como Cambeba e grupos da Ilha de Marajó. A autora sugere uma aproximação entre os Karitiana e antigos grupos indígenas bolivianos, Aymara, que praticariam o mesmo tipo de deformação.

**Figura 2 – Foto de João Capitão Karitiana, registrada durante a Expedição Carlos Chagas, 1912**



Fonte: Reproduzido em Porro, 2009.

Os Karitiana que lá estavam, no Jamari, sofreram mais ataques e fugiram, então, para o Rio Preto do Candeias, onde se dividiram em duas aldeias. Uma delas foi duramente atacada pelos *opok* e, após a mortandade, os Karitiana restantes, apenas três, tiveram de enterrar todos os seus mortos às pressas, todos juntos – para horror dos Karitiana, uma vez que, de acordo com seus costumes funerários, cada um tem seu túmulo – e fugiram para encontrar os parentes de outra aldeia. Ao ouvirem o relato do ocorrido e sabendo que os brancos haviam permanecido na ex-aldeia, os Karitiana decidiram ir até lá e vingar-se. Conseguiram matar quatro deles e acharam por bem sair da região do Rio Preto do Candeias. Como medida de segurança e tentativa de escapar da sanha daqueles novos *opok*, julgaram pertinente evitar as imediações dos cursos dos grandes rios e se embrenharam mata adentro para as margens dos igarapés<sup>194</sup>. Chegando a um igarapé (TC), organizaram-se em duas grandes aldeias. Nessa ocasião, um dos homens decidiu pegar ferramentas com seringueiro e lá se foi com outros homens. Ao encontrarem o seringueiro, mataram-no e levaram a cabeça para a aldeia para fazer festa.

Estavam felizes “fazendo festa e pintando a cabeça do seringueiro quando o branco veio e atirou bem de pertinho nas pessoas. Morreu muita gente”. Os que sobraram se juntaram aos membros da outra aldeia. Novo ataque dos brancos fez com que os Karitiana saíssem de lá e fugissem para um dos braços do mesmo

<sup>194</sup> Os igarapés nos quais os Karitiana construíram suas aldeias, quando citados, serão referidos apenas por letras para preservar seu pleito fundiário.

igarapé, dividindo-se em três aldeias, onde moraram um tempo e mudaram-se para outro igarapé (TP) nas proximidades.

Se, durante certo período, os Karitiana conseguiram esquivar-se dos mortíferos assaltos dos brancos, não escaparam da letalidade potencial que esses *opok* carregavam, todavia. Nesse outro igarapé (TP) para o qual haviam se mudado, construíram várias aldeias – lembram-se, seguramente, de quatro –, e algumas foram duramente ceifadas pelas doenças trazidas por eles; o golpe foi grande, pois que exterminara vários grandes chefes, aqueles que lideravam aldeias. Em virtude do grande número de mortes, mudaram-se novamente. O líder maior desse grupo que agora circulava nas imediações do Rio Candeias era MI, o rapaz da foto da Expedição Carlos Chagas.

Enquanto isso, distando alguns quilômetros a oeste dos Karitiana do Candeias, o grupo Capivari, liderado por MXXI, *syp'et* de MI (*syp'et* = termo para FyB, 'irmão mais novo do pai' de MI) também oriundo de Ariquemes, encontrava-se nas imediações do Rio das Garças. Aproximadamente 90, 100 anos atrás, MXXI, que tinha várias mulheres, FXXIV, FXXIII, FXXII, recebeu a visita de Kypona<sup>195</sup> e de suas mulheres, que moravam em uma das aldeias igarapé TP na área do Rio Candeias, pertencente ao grupo liderado por MI. Kypona passou a manter relações sexuais extraconjugais com uma das esposas de MXXI, FXXII. MXXI, enciumado, decidiu matar Kypona, mas este desconfiou e manda chamar MXXI com a intenção de matá-lo antes. No entanto, MXXI chegou pela porta de trás da casa e matou Kypona pelas costas, à traição. Kypona caiu e MXXI mandou que suas mulheres batessem nele com cinto de dentes e quebrassem todo o corpo de Kypona, que, por causa disso, depois de morto, recebeu o apelido de Atako ('quebrado'). MXXI decidiu matar também sua esposa infiel, FXXII e ordenou ao filho deles, M70, que matasse a mãe. No entanto, ela conseguiu fugir com a ajuda de M28. FXXII fugiu com sua filha, F7<sup>196</sup>, e deixou o filho M70 na aldeia com o pai, MXXI. Chegou ao Rio Candeias, onde acabou vivendo com uns seringueiros. Ficou como mulher de seringueiro durante um

<sup>195</sup> Há uma outra versão na qual esse homem seria MIV, e não Kypona. Contudo, ao checar as versões, explicaram-me que, por MIV se tratar de um grande chefe, era um *Honghongabyj*, MXXI não teria coragem de matá-lo. Assim, optei por manter aqui esta versão.

<sup>196</sup> Nessa época, dizem os Karitiana, F7, mãe de vários dos mais velhos ainda vivos hoje, era bem pequena, bem criança. Foi a exploração da situação de vida de certos envolvidos, como F7, seus irmãos, M28, que permitiu estimar que esse fato tenha ocorrido entre 90, 100 anos atrás, ou seja, por volta de algo entre 1926/1916.

tempo, mas um deles acabou por revelar a ela que sabia onde estavam seus outros parentes: disse-lhe que MI, eventualmente, ia à Cachoeira e que, naquele exato momento, ele estava lá, com seu filho M1, a buscar alguns cartuchos. MI estava, temporariamente, trabalhando para o dono de um seringal, tirando castanha, quando chegou o seringueiro do outro ponto do Rio Candeias trazendo FXXII. Quando MI encontrou FXXII, ela lhe contou tudo o que havia se passado, isto é, que MXXI havia matado Kypona e desejava matá-la também. Pelo fato de Kypona ser irmão do pai de MI, este resolve ir a seu encontro com seu filho, M1, para tomar satisfações. Ao chegarem MXXI, sem um pingote de vergonha do que havia feito, matado um parente, contou a MI o que tinha acontecido. MXXI decide que mataria também MI e M1 e combinou com M28 que matasse M1, ao passo que ele, MXXI, mataria MI. M28 armou diversos ardis tentando enganar M1 para conseguir matá-lo, mas sem sucesso, pois M1, prevendo as intenções de M28, havia previamente descarregado a arma dele. Depois das múltiplas tentativas fracassadas de M28 matar M1, M1 se pôs a conversar com o primo sobre como MXXI estaria agindo errado e que, se ele, M28, continuasse a apoiar MXXI, quando MXXI morresse, M28 ficaria sozinho, sem respaldo dos parentes. M28 então aquiesceu e desistiu de matá-lo. Voltaram para a aldeia e, ao chegarem, MXXI perguntou por qual motivo haviam voltado. MXXI convidou MI para pescar já com a intenção de matá-lo e, desconfiado de que MI também planejava matá-lo, descarregou a arma de MI sem que ele visse. Mas MI também já tinha tirado as balas da arma de MXXI antes de saírem para a pesca. Depois de uma série de trapagens e de criar diversas ciladas para matar MI, sempre fingindo que não estava fazendo nada de mal, sempre parecendo bom, MXXI tentou atingir a cabeça de MI com um toco de pau, e M1 tentou atirar nele, sem êxito, pois não havia balas nas armas. MI e seu filho M1 decidiram ir embora.

Ao chegarem à aldeia, resolveram fazer uma tapagem para pegar peixe. Eles levaram junto um cachorro, que haviam conseguido com os seringueiros. O cachorro cercou um bicho grande, bonito, todo pintado. MI assustou quando viu o bicho. Ao chegarem de volta à aldeia, MI já estava com febre e gritando. Já sabia que morreria por causa do bicho que viu. Morreu. *"Morreu por causa do susto"*. Seu filho, M1, assumiu a liderança do grupo. Novas andanças, mas, agora, rearranjados em maior número de aldeias a oeste do Rio Jamari, nas margens do Rio Candeias, onde os

Karitiana experimentam um momento de leve recuperação demográfica. Nesse período, vários deles trabalhavam no corte da seringa e, conta-se, um deles teria sido morto por um seringueiro.

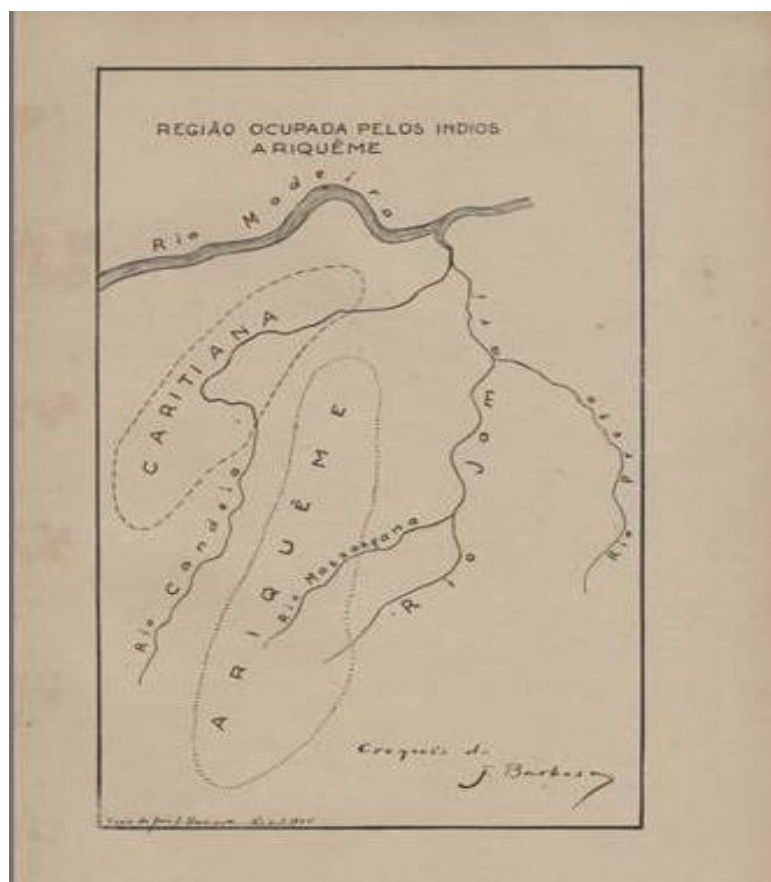
É mais ou menos por volta dessa época que Nimuendaju encontrou os Karitiana. Nimuendaju, em 1926, coletou o vocabulário Arikém com indígenas no Rio Candeias (Nimuendaju, 1932) (ver Figura 3). Em 1927, Barbosa de Faria (Rondon e Barbosa de Faria, 1948) encontrou os Arikém no Jamari e, na ocasião, fez a coleta de seu vocabulário e produziu um croqui (ver Figura 4) da localização dos Arikém, nas cabeceiras dos Rios Jamari e Candeias, e dos Karitiana, entre o Candeias e o Jamari. Tendo em vista que Nimuendaju não foi específico quanto a se tratar de um grupo Arikém ou da língua Arikém, não há certeza se havia estado entre os Arikém ou Karitiana.

**Figura 3 – Detalhe do Mapa Etno-Histórico de Nimuendaju (1981)**



Fonte: Nimuendaju, 1932

**Figura 4 – Croqui da localização dos Karitiana e Arikém em 1927**



Fonte: Rondon e Barbosa de Faria, 1948.

Como Leonel (1988) já observou, o mapa etno-histórico de Nimuendaju situa os Karitiana no Jaci-Paraná e

registra a migração dos Arikem, passando à margem direita do Jamari em direção norte, ao médio rio, ou seja, afastando-se da área onde a Comissão Rondon constatou sua presença em 1909 [...]. Tal migração deve-se, provavelmente, ao aumento da atividade extrativista nas proximidades do rio Canaã no início do século. (Leonel, 1988:51)

O mapa de Nimuendaju situa os Karitiana apenas no Jaci-Paraná, justamente no local em que os Karitiana dizem nunca ter estado, e deixa de fora o grupo Karitiana que teria se deslocado para o Jamari e, depois, para o Candeias, como informam os relatos da Comissão Rondon e o próprio grupo atual. A omissão de Nimuendaju sobre os Karitiana do Candeias pode, indubitavelmente, ter se dado por mero esquecimento. Porém, o fato de localizá-los no Jaci, muito provavelmente, deve-se ao fato de que, para a elaboração do mapa, Nimuendaju se baseou nos dados da Comissão Rondon, que talvez tenham tomado por Karitiana outro grupo

indígena, pois, como já disse anteriormente, os Karitiana (e os membros do chamado Capivari) não corroboram a informação de Nimuendaju de que algum dia estiveram no Jaci nem têm notícia de qualquer outro, pequeno que fosse, que por lá tivesse perambulado.

Alguns anos se passaram e uns indígenas se aproximaram de uma das aldeias do Candeias e, temendo ser descobertos, saíram correndo. Imaginando ser "*opok pita*", os Karitiana conseguiram armas de fogo com os seringueiros e decidiram seguir os rastros dos fugitivos. M1, encontrando uma flecha deixada por eles na fuga, reconheceu o trabalho da flecha como de M28 e decidiu ir a seu encontro. Seguindo os rastros dos fugitivos, cruzaram o Rio Candeias (para a margem direita). Lá, depararam-se com uma tocaia e, dentro dela, com um dos homens que perseguiam. M70 havia feito uma tocaia para "*esperar tucumã*" e, dentro da tocaia, imaginava que aqueles que se aproximavam eram "*brancos*". Quando os homens que acompanhavam M1 abriram a tocaia, viram que o homem tremia de medo. Perguntaram-lhe por que havia fugido como *opok pita* em vez de ter entrado na aldeia e tomado chicha, como devem fazer os parentes; afinal, M70 chamava M1 de *syp 'et* (termo para 'irmão mais novo do pai')<sup>197</sup>. M1 disse a ele que seus irmãos, M49, F7 e FXXVII, que haviam ido com ele e MI após o episódio do assassinato de Kypona e fuga de FXXII, estavam com ele na aldeia e vivendo bem. M70 levou-os onde estava M28, nas proximidades do Rio das Garças. Ao ver M1, ele se lembrou da conversa que haviam tido há anos, quando MXXI intencionou matar M1 e MI. M1 constatou que eles não tinham mais mulheres, todas haviam morrido e só lhes restaram uma ou outra já velhas. Dizem os Karitiana e os Capivari que esses Capivari de então, por não terem mais mulheres, só transavam com cachorro: "*Cachorrão mesmo era mulher deles*" e morrem de rir. Porém, como veremos no próximo capítulo, "*não ter mulher*", estando fadados a manter relações com os cachorros, significa esvaziar os homens de sua humanidade. O que lhes retira a humanidade não é o fato de "*transarem com os cachorros*" – e mesmo com outros animais na contemporaneidade –, pois o que quer se destacar não é uma prática sexualmente inusitada, mas uma prática socialmente inusitada: não ter mulher para transar. Nada

---

<sup>197</sup> M70 é claramente associado a *opok pita*, não apenas pelo seu comportamento de não tomar chicha com os parentes, mas também pela associação com o pássaro.

pior para um Karitiana do que “*não ter mulher*” é a não existência, tanto social quanto subjetiva, isto é, retira-lhes a condição de sujeito (Viveiros de Castro, 1996).

M1, então, ofereceu-lhes as filhas em casamento. Desesperados, pois todos queriam mulher, alguns homens mais jovens decidiram, assim, juntar-se a M1 no Candeias. M28, sua mulher velha e outros poucos homens velhos permaneceram em sua aldeia, próxima ao Rio das Garças.

Ao chegarem na aldeia de M1, os homens recém-chegados já foram logo se casando. Cinco dias após a chegada deles à aldeia do Candeias, aparece M28 chorando, pois sua mãe, FXXV, havia morrido no Rio das Garças. Para que ele esquecesse a morte da mãe, M1 lhe deu uma filha, F4, ficando ele com duas mulheres. M28 passou, assim, a residir com M1, no Candeias, por alguns anos. Um tempo depois, M1 conduz o grupo para uma das antigas aldeias do ITC, nas imediações do Candeias, e M28 retornou à aldeia que tinha abandonado quando sua mãe morreu, no IJR, próxima à atual área demarcada.

O grupo, exceto M28, seguiu com M1. Em função de mortes por doença, empreenderam novas andanças pelas aldeias na região do Candeias, abandonando as marcadas pela morte e mudando-se para outras. As relações trabalhistas com os seringueiros continuaram e, novamente, a morte de um dos Karitiana, M10, foi atribuída a uma armação dos seringueiros. Os pais do rapaz, M1 e F7, eram xamãs e sabiam que os brancos o tinham matado. Contudo, decidiram não vingar a morte do filho por medo do furor que despertariam nos brancos, que, certamente, viriam em aniquiladora represália, e temiam que muito mais Karitiana morressem. Na época dessas andanças, morreu MXXIX, coitado! Este, de tão horrível que era, teve uma morte trágica: “*Morreu sem conhecer mulher, nunca teve uma mulher que [o] quisesse!*”. Apesar do contato com os brancos, os Karitiana ainda não usavam as roupas que lhes haviam sido fornecidas. Guardavam as peças e, apenas quando os brancos se aproximavam, vestiam-se rapidamente. O caráter vingativo das guerras Karitiana, embora ainda bem saliente na relação com os brancos na segunda humanidade, passa a ser subordinado a um outro: o medo – sentimento tão rechaçado pelo grupo. Tônica entre os indivíduos mais velhos é o pavor que sentiam e não gostam muito de falar sobre o tema, pois ainda lhes é muito dolorido. As recordações lhes machucam e são “*doídas*”, “*fazem sofrer muito*” (*otinan pita*).



Após um longo período sem qualquer outra referência dos brancos sobre os Karitiana, Hugo (1959) foi o primeiro a não apenas coletar o vocabulário de um grupo denominado Karitiana, mas também a fornecer uma descrição mais detalhada do grupo. Além de fotografias, reproduziu os relatos dos padres Angelo Spadari e Chiquinho sobre sua estada entre os Karitiana. Hugo (1959) informa que, entre 1950 e 1953, os Karitiana estavam nas proximidades do Rio Candeias, na margem esquerda, aguardando um missionário. Em 1957, dois Karitiana teriam sido batizados<sup>198</sup> e, em 1958, os padres subiram o Candeias indo de encontro aos Karitiana, onde visitaram uma de suas aldeias; essa é a primeira descrição de alguns costumes do grupo. Ele afirma:

foram batizados 24 Caritiana, inclusive alguns vindos de uma maloca distante. [...]. Os Caritiana, semi-civilizados, ocupam quase toda a extensão do Rio Candeias e seus afluentes. Formavam outrora um só grupo com os Caripuna. Por isso ainda hoje, só o velho Tucháua vai ter à maloca dos Caripuna, onde porém, nunca permanece muito tempo.

Moram todos numa mesma maloca, porém, com a separação de famílias.

[...]

Não são de briga, tanto consigo mesmo, como com outras tribos.

É notável a obediência dos filhos para com os pais e mais velhos, assim como o carinho dos pais para com os filhos. Os pais apertam com muita força desde o tempo de criança o crâneo dos seus filhos: usam para isso tiras de algodão ou de fibras indígenas. A cabeça toma assim uma forma cônica, que distingue os Caritiana dos seus inimigos mortais, os Caripuna. E por essa mesma razão o velho Tucháua é o único que tem a cabeça normal. (Hugo, 1959:260-1, grifos no original)<sup>199</sup>.

Os mais velhos dos Karitiana lembram-se, achando graça, da época em que os padres estiveram entre eles e de sua condição na ocasião, de sua nudez, de seu desconhecimento dos objetos e costumes brancos e, com muita tristeza e desolação, das inúmeras perseguições que sofreram e das fugas que tiveram de empreender, do medo sentido em relação aos brancos. Relembam, com saudades, os parentes que morreram nesse processo e, com certa reserva, os poucos *opok* que mataram.

<sup>198</sup> Tive a oportunidade de conhecer um desses indivíduos, M23, e trabalhar com ele, intensamente, durante alguns anos. Era o mais velho do grupo quando os conheci em 2000 e guardava muitas memórias da época do contato. Infelizmente, faleceu em 2013.

<sup>199</sup> É possível notar a imprecisão de grupos no relato. Afirma-se, no primeiro parágrafo, que formavam um só grupo com os Caripuna e, no segundo, que os Caripuna apareciam como inimigos mortais. Certamente, essa é uma das confusões que não eram raras no passado, como já mencionei. Houve, sim, uma família Karitiana que residiu durante um tempo com os Karipuna, mas depois do encontro dos padres com os Karitiana.

O relato dos padres trazido por Hugo indica traços que se mantiveram: a casa comunal e as conexões mantidas entre os dois grupos, o do Candeias e do Rio das Garças<sup>200</sup>. Todavia, também mostra um retrato pacífico, que aponta para um decréscimo das investidas do grupo contra os *opok*. Contudo, outro aspecto me interessa ressaltar: o achatamento craniano do grupo, com a exceção do “*velho tuchaua*”.

Dizem os Karitiana mais velhos que o achatamento craniano foi uma “*invenção de M1*”, ele próprio sem cabeça achatada, para diferenciar os Karitiana dos “*outros*”, informação que pode ser confirmada por Hugo (1959). De acordo com Hugo (1959), os Karitiana assim procederiam para se distinguir de seus inimigos Caripuna e, de acordo com os Karitiana atuais, teria sido para se diferenciarem “*principalmente dos brancos*”, que, na visão de M1, teriam a “*cabeça bem redonda*”. M1 é filho do principal líder dos Karitiana que estavam no Jamari à época da Expedição Carlos Chagas, o rapaz da foto da expedição, MI. E, afirma Hugo (1959), apenas ele, ‘o velho tucháua’ – que é o M1 da genealogia por mim coletada – não teria a cabeça achatada. Entretanto, as informações dos Karitiana asseguram – assim como se pode conferir na Figura 2 – que MI, pai de M1, tinha a cabeça achatada, bem como todos aqueles que pertenciam ao grupo do Rio das Garças comandado por MXXI, incluindo os que foram morar com M1 e a pequena F7, mais tarde mulher de M1. Do mesmo modo, todos os irmãos de M1, M60, M61, M62, F18 e todos os outros, tinham a cabeça achatada, indicando que, ao contrário do que os Karitiana tomam como explicação, o achatamento já era praticado antes do contato, ou seja, antes da suposta “*invenção de M1*”, e não foi praticado apenas em dois dos filhos de MI, M1 e M26, não tendo sido uma invenção de M1, mas o não achatamento, uma invenção **em** M1 e M26. E o não achatamento como movimento experimental pode ter sido proposital no sentido inverso ao do achatamento, a saber, a tentativa de MI de formar alianças com os brancos.

De fato, M1 é o líder que os Karitiana de hoje têm como referência e aquele que produzia e mantinha relações com os brancos. Estamos aqui diante de um

---

<sup>200</sup> Padre Angelo Spadari afirma também que os Karitiana estavam, primeiramente, no Rio das Garças, migraram para o Candeias, onde fizeram “*três malocas*”, e só os velhos ficaram no Rio das Garças. Ainda, alude que, tempos depois, os do Candeias teriam retornado para o Rio das Garças. Pelos relatos que reproduzi de seus movimentos decorrentes dos encontros com brancos, é possível constatar que os dos padres estão corretos.

processo, não raro no continente (cf. Munizaga, 1987; Torres-Rouff, 2002 e 2003, entre outros), da elaboração criativa de traços distintivos da identidade, marcados nos corpos (Seeger et al., 1979) com a deformação craniana intencional. Se tal técnica foi aprendida pelos Karitiana no contato com caucheiros bolivianos ou se foi mesmo criação deles<sup>201</sup>, é impossível dizer. Mas o que nos interessa é o modo pelo qual os Karitiana explicam tal modificação corporal.

De acordo com os mais velhos do grupo – a maioria deles filhos de M1 –, a cabeça redonda seria o indício da “*ruindade dos brancos*”, característica a ser evitada através da deformação. Dizem eles:

“*Papai não queria assim não. Não gostava não .... como branco. Branco não presta não! Engana muito, mente muito! Assim papai dizia.*”(F11)

“*Não é ficar como branco não. Branco não tem coração. Engana. Faz qualquer jeito.*”(M13)

Contrariando qualquer possível assunção de unidade e semelhança antropomórfica e proprioceptiva entre os humanos, os Karitiana reconheceram a esfericidade da cabeça como epítome daqueles que eram capazes de qualquer coisa e nada considerar. Para os Karitiana da época do contato, a deformação foi entendida como salvaguarda dos afetos, da moral e da pessoa. Mais do que aquilo se almejava ser, a escultura do crânio visava evitar o que não se deveria ser. A prática da modelagem era reforçada por uma narrativa (Apêndice I) na qual a cruzeza, a vileza moral e a solércia do branco que tanto atingiram o grupo são elaboradas, através do enredo, no que pode haver de pior para um Karitiana: a desdita de um homem Karitiana, *Okorokot*, que, por ter ficado com a cabeça redonda, vivia a infelicidade da solidão. Sem ter outros homens que o acompanhassem, ficou destinado a falar sozinho e foi vítima da tristeza profunda resultante da recusa das mulheres, tendo de se contentar em aliviar seus anseios sexuais em um buraco de pau, e, acima de tudo, do não parentesco<sup>202</sup>.

<sup>201</sup> Embora eu suspeite muito e seja reticente à sugestão de alguns autores da proximidade dos Karitiana com os Omágua em virtude do tipo de deformação craniana (cf. Mendonça, 1994; Porro, 2009), não irei discutí-la aqui. Limite-me a situar a deformação à visão do grupo a respeito dessa prática e o lugar que ela ocupa como marcador diacrítico da identidade no estabelecimento de relações com os brancos, enquanto vivida pelos Karitiana.

<sup>202</sup> No próximo capítulo, no qual serão analisadas relações entre gêneros e de parentesco, novamente será vista a importância da história de *Okorokot*.

A interferência no crânio é acompanhada pela usinagem dos afetos e da moral. Contudo, após a morte de M1 e a intensificação das relações com os brancos, o achatamento craniano deixou de ser executado, justamente por influência dos brancos, em nome de um valor estético: "*Sarait naakat o pam*", "*É muito feio cabeça chata*", e de uma negociação da identidade com esse outro que os via de modo tão estranho e tomava sua manipulação corporal não como intenção, mas como deformidade e hábito "*selvagem*". Contam os mais velhos que os brancos achavam muito feio sua cabeça chata. A usinagem do crânio pode também ser vista como parte do movimento de definição da identidade e da relação com a alteridade. Achatava-se o crânio antes do contato, o que lhes conferia unicidade entre os grupos da região. Após o contato, houve a tentativa de interrupção do achatamento em dois filhos de M1 (M1 e M26), a fim de tentar estabelecer a relação especificamente com os brancos, pois não podemos descartar o fato de que a cabeça arredondada não era uma novidade vinda com os brancos, não eram só esses outros que a apresentavam, mas todos os outros grupos com os quais os Karitiana desde sempre mantiveram relação, e, nem por isso, abandonaram o achatamento. O ensaio experimental de não achatamento visando a melhores relações com os brancos não é eficaz, já que os brancos continuam a matá-los e retomam a prática de moldagem da fronte de modo a distinguir, definitivamente, essas duas humanidades. Porém, após a morte de M1 e de terem se reunido no Rio das Garças, deixaram de imprimir sua marca na cabeça das crianças que passaram a nascer lá. Múltiplas e infindáveis dobras orientadas no que as caracterizam: a produção da diferença.

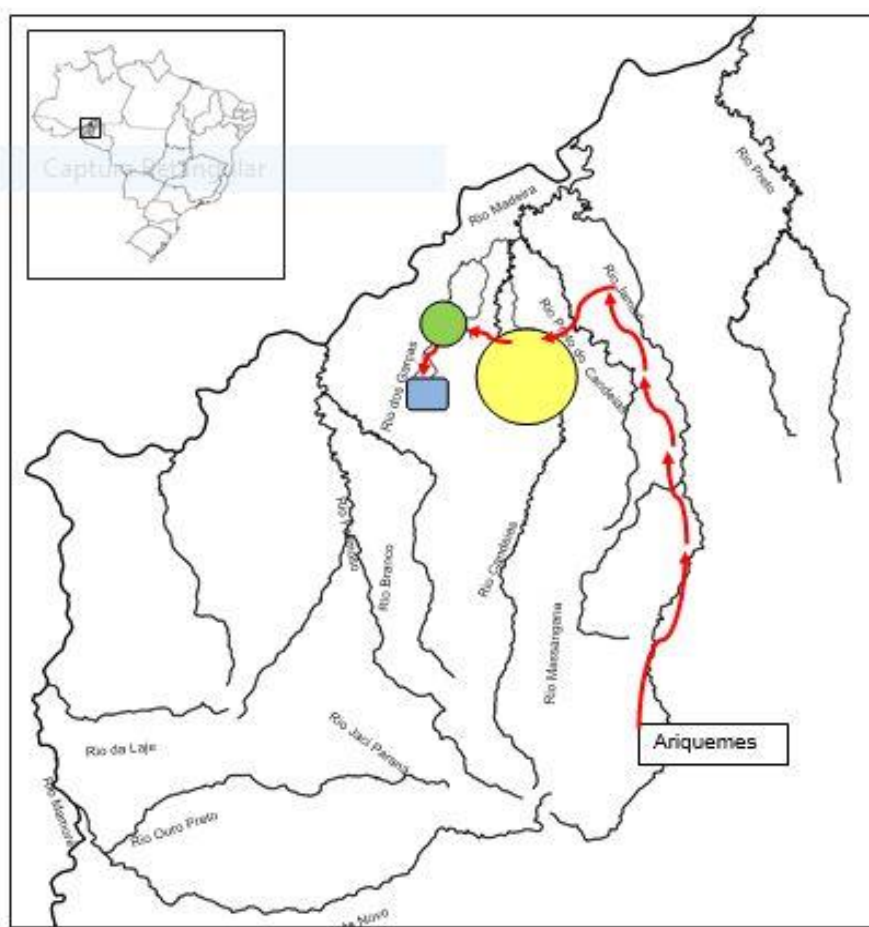
Segundo os velhos, M1, já adoecido, "*um dia foi cagar e perdeu o oheno*<sup>203</sup>", procurou e não achou. Espírito já havia levado. Morreu M1. Como o grupo não poderia mais ficar naquele local sem chefe, portanto, não utilizariam mais a casa, e por ser M1 considerado um grande chefe, foi enterrado dentro de casa. Depois da morte de M1, de acordo com os mais velhos, o grupo foi encontrar os que haviam ficado nas imediações do Rio das Garças, próximo da atual Aldeia Central. Isso já seria por volta da década de 1960, pois, de acordo com Leonel (1995:49, 127, 158-

---

<sup>203</sup> *Oheno* é o nome do protetor peniano utilizado pelos Karitiana. Puxa-se o prepúcio e se o prende com *oheno*, de modo que a glândula fica escondida; referência muito utilizada nas brincadeiras para se referir ao tamanho e à espessura dos pênis, dizem: "*Sí'in naakat i oheno*" ('O *oheno* dele é pequenininho') e se esbaldam de rir.

159), nessa época, os Karitiana foram transferidos da área do Candeias para a do Rio das Garças, localização da área atualmente demarcada, em função da construção da BR-364 (Porto Velho – Cuiabá). Passaram a viver todos juntos. Construíram uma *ambiatana* e, quando a casa já estava pronta, chegou Luiz Lopes, que veio de canoa e conhecia o pessoal do SPI. Dizem os Karitiana: “*Até aquele dia a gente não sabia que índio tinha dono*”. A partir desse momento é que se inicia a história da localização atual já contada na Introdução.

**Mapa 2 – Movimentação Karitiana<sup>204</sup>**



<sup>204</sup> As representações no mapa, *grosso modo*, correspondem: (a) seta (vermelha) – deslocamentos empreendidos pelos Karitiana; (b) círculo maior (em amarelo) – região entre o Rio Jamari e Rio Candeias, onde o grupo de MI e M1 permaneceram durante alguns anos e fizeram várias casas; (c) círculo menor (em verde) – região onde se encontrava o grupo liderado por MXXI; (d) retângulo (em azul) – região da atual área demarcada, onde os dois grupos se dirigiram e lá foram encontrados por Luiz Lopes.

## 2.6 PÁSSAROS E COBRAS<sup>205</sup>

O reencontro entre Capivari e Karitiana foi a história Karitiana que ouvi naquela primeira noite que cheguei à aldeia, e a ouviria por mais dezenas de vezes durante estes anos. Os chamados de Karitiana compunham o grupo liderado por MI e, depois, por seu filho, M1, que estava às margens do Candeias e era populacionalmente maior que o outro grupo; os chamados de Capivari, grupo das redondezas do Rio das Garças, chefiado por MXXI, era reduzido a poucos homens, poucas crianças e apenas mulheres velhas. A área em que se localiza a terra demarcada, na qual está a atual Aldeia Central onde Karitiana e Capivari passaram a habitar conjuntamente foi, portanto, ocupada previamente pelos Capivari.

Karitiana e Capivari referem-se uns aos outros, principalmente quando se trata da política e das relações com a sociedade envolvente, como um único e mesmo grupo, “*parentes*”, falantes da mesma língua, porém com algumas discretas diferenças. No que diz respeito à língua, os Karitiana dizem que, após o reencontro, tiveram de “*acertar um pouco a palavra dos Capivari*”. Com isso, referem-se ao fato de que algumas diferenças lexicais entre os grupos, explicadas por eles pelo longo tempo em que estiveram separados após o assassinato de Kypona, foram ‘corrigidas’ pelos Karitiana, e os Capivari passaram a utilizar os termos do grupo maior. Os Capivari confirmam a diferença dialetal e anuem quanto ao fato de que adaptaram sua linguagem ao grupo majoritário. Pelo que vimos de suas histórias, os grupos que passaram a ser nominados diferentemente eram, anteriormente – isto é, antes do assassinato de Kypona – um mesmo grupo dividido em aldeias que se trocavam visitas e mantinham relações de parentesco. Notamos a recursividade do desejo excessivo e indevido – de *Orã* por Tomboto, de *Byjyty* por sua irmã, de Kypona por

---

<sup>205</sup> A história da origem das cobras e do veneno é consequência da ira de um homem e sua vingança pela negação da aliança na recusa de sua sobrinha materna (ZD) em aceitar o casamento; é também a categorização da alta toxicidade do sangue menstrual, do sangue de parto e das secreções do sexo e suas necessárias evitações. Ainda, é a associação entre cobra e *opok pita* e a participação, novamente, da alteridade, na produção do mundo Karitiana, sendo um homem de fora aquele que domina a arte da produção do veneno. É a mistura do mau afeto, o rancor experimentado, que leva à vontade de vingança e produz, a partir de elementos paradigmáticos de todas as interdições possíveis, dois dos considerados grandes perigos para o grupo: cobra e veneno, e sua combinação mortal: cobra venenosa (ver Apêndice I). Similarmente, Serra (2006) relata um mito xinguano cuja mistura de ciúme, sangue menstrual e adultério – o que é similar ao risco da aliança – dá origem ao veneno.

FXXII – e do ciúme – de *Orã* por *Botyj*, da mulher de *Byjyty* e de Orarako – como causas do assassinato de um parente, que, como já vimos em outros episódios da história Karitiana, produz rupturas e, conseqüentemente, a alteridade. Até o momento do assassinato de Kypona, não havia distinção Kartitiana/Capivari.

Os constrangimentos da colonização exercidos sobre os grupos de então resultaram, por um lado, na restrição de mulheres (sexual e matrimonialmente), e, por outro, a na coação espacial, o que os leva a conceberem-se, novamente, como em um único grupo e morar todos juntos em uma mesma aldeia, o que estava longe de ser uma situação confortável. Volta e meia, os Karitana eram acusados de estar em terra dos Capivari e, ofendidos, replicavam que os Capivari não existiriam se não lhes tivessem sido dadas as mulheres, filhas de M1, e estariam fadados a só manter relações sexuais com cachorros. A diferença era marcada não em termos do pertencimento a um ou outro grupo, mas na cobrança daquilo que um dera ao outro no passado. Até 2003, os dois grupos moraram juntos na mesma aldeia e, lembrando o que já foi dito, em 2003, M13 retornou para o Rio Candeias, na região das aldeias de seu pai, M1, lá reestabelecendo nova aldeia. Um membro dos Capivari, M35, feito liderança pela organização missionária católica que atua junto ao grupo, que, desde a década de 1980 insiste em fazê-lo representante dos Karitiana, em 2006, retornou ao Igarapé Preto e fundou uma nova aldeia em um dos locais da antiga aldeia do grupo liderado por MXXI. Também estimulado pelos missionários, declarou que aquele grupo chamado Capivari era, de fato, “*outra etnia*” e que, daquele momento em diante, se chamaria Joari, e não mais Capivari. A nova aldeia aberta, que antes era aldeia dos Capivari, passou a ser aldeia Joari. Porém, tal processo de separação em aldeias específicas iniciado em 2003 é antes a retomada de um padrão tradicional de organização das relações do grupo e de dispersão no território do que, propriamente, secessão.

Os mais velhos, tanto Capivari quanto Karitiana, reagiram veementemente e se opuseram terminantemente a essa nova denominação – Joari –, argumentando que, antes do assassinato de Kypona, ambos formavam um só grupo, mas que moravam em aldeias e locais separados, e que o que se chamava de “*encontro dos Karitiana com os Capivari*” era um grande erro. MXXI, assim como a maioria dos

indígenas, na época, teria recebido dos seringueiros o nome português de Joari<sup>206</sup> e aqueles que estavam com ele seriam referidos como “o povo do Joari”, isto é, o grupo liderado por Joari. Até mesmo as irmãs de M35, o que teria declarado a ‘nova etnia’, diziam: “*Eu não sou Joari não!*”, “*Eu não sei como você é Joari se ninguém é*”, “*Eu mesma que sou mais velha que você não sou Joari, como você é?*”. Duas assembleias foram feitas na aldeia com a presença de toda a comunidade, inclusive com a participação dos Capivari, para discutir o assunto, e decidiu-se que não existe povo Joari. Contudo, mesmo com a recusa da totalidade do grupo e por razões políticas e econômicas, amparadas pela organização missionária, M35 abriu a aldeia Joari, que ele divulga e mantém publicamente como “aldeia do povo Joari”, e, independentemente do nome que se queira dar, o que importa é que essa abertura de aldeia acaba não apenas respondendo ao interesse pessoal de M35, mas também dá continuidade ao movimento iniciado em 2003, de divisão em grupos menores e dispersos. Após a abertura de mais outras aldeias – lembrando, hoje são cinco –, atualmente já não se fala mais em Karitiana/Capivari, apenas a aldeia ficou com o nome de Joari. Contudo, os membros do grupo dizem: “*Isso não existe. Capivari e Karitiana não existe. É todo mundo um só*”<sup>207</sup>. Esse comentário, que não é raro ouvir, parece indicar que a distinção sob as designações Karitiana/Capivari só era operativa quando moravam todos na mesma aldeia; no momento atual, com outras aldeias, todos se dizem Karitiana. Recuperando um modo de relação tradicional, trocam festas e casamentos e disputam os cargos do funcionalismo público (professores, AIS, AISAN etc). Enquanto moravam todos juntos, a distinção Karitiana/Capivari parece responder mais a um critério necessário para marcar uma distinção que já existia, como veremos a seguir, ou seja, uma renominação (ou ressignificação) estratégica e temporária da alteridade. Estratégica, por conta da situação política, econômica e fundiária em relação aos brancos, mas perfeitamente em consonância com os processos relacionais do grupo. Vejamos.

O cenário é favorável ao entendimento de que os dois grupos precisam se manter diferenciados, seja da maneira que for; não tanto, contudo. Há outro critério que os diferencia e que ordena as relações de modo nada flutuante – como Capivari

---

<sup>206</sup>Todos os membros do grupo receberam nomes em português e os mantiveram.

<sup>207</sup> Muito embora os habitantes da aldeia Joari sejam, na grande maioria, pessoas que compunham o chamado grupo Capivari.



ou Joari. A história do reencontro dos grupos nos interessa de perto, uma vez que não apenas interfere no sistema de parentesco, como veremos no próximo capítulo, mas também, e é isso que nos ocupa neste momento, coloca em relação direta diferentes categorias de pessoa, dotadas de origens, compleições e sentimentos diversos, que, quando articulados, formam um panorama mais inteligível do grupo como um todo. Quem está sob as denominações Karitiana e Capivari? Já vimos na segunda humanidade, quando não havia mais *Ambiokytypi'yp*, que o povo de *Orewoko* vem estar entre os Karitiana e deixa seus descendentes, formando a linhagem dos *Honghongabyj*, que são os indivíduos sob a denominação de Capivari. Relembrando, nenhum Karitiana é *Honghongabyj*. Aqueles sob a denominação Karitiana foram feitos, na segunda humanidade, a partir dos cabelos de *Byjyty*. É nessa época que também surgem os xamãs.

Há uma série de alimentos, caças, que possuem espíritos, isto é, donos, que os Karitiana não podem comer a céu aberto, sem estar encimados por uma cobertura, nem mesmo na aldeia. Geralmente são caças consideradas "grandes" (*ty*) ou "pesadas", "gordurosas" (*pissyp*, 'gordas', ou que tenham muita gordura, *oroja*). Não é raro que eles passem horas, às vezes o dia todo, na floresta sem comer coisa alguma, pois não carregam comida da aldeia para a floresta<sup>208</sup>. A divindade e os espíritos donos de tais animais reprovam veementemente e podem mesmo enviar doenças e mortes em represália.

É mister que as festas tradicionais sejam realizadas do lado de fora, em espaço aberto, para que a divindade veja a festa e verifique os cuidados e a exatidão em sua elaboração; também os banquetes com o corpo de *opok pita* deveriam ser a céu aberto. Contudo, os chamados Karitiana só tem uma maneira segura para comer ou realizar suas festas a céu aberto: comer junto àqueles chamados Capivari. Os Capivari "tem uma coisa como um telhadinho sobre suas cabeças", por isso podem comer fora, e essa proteção se estende aos Karitiana que estão próximos. De todas as categorias tratadas ao longo do capítulo, apenas os *bahipto* (os matadores) não existem mais, mas os chefes *Honghongabyj* (Capivari), os *pyrogyga* e os *gopihoko*

---

<sup>208</sup> As "comidas de branco" podem ser levadas e ingeridas a céu aberto, o que facilitou muito a vida do grupo no que tange à flexibilização da regra. São as "comidas de branco" as que, na maior parte das vezes, levam consigo para abertura de roçados ou quando envolvidos em trabalhos coletivos, como limpeza da estrada etc.

*kyryn* (Karitiana) ainda existem, e é isso que garante que as festas tradicionais possam ser realizadas. Essas posições são patrilinearmente transmitidas, isto é, mantêm-se a diferença e a relação entre elas sempre. E, se entre os *Honghongabyj* apenas os filhos homens poderiam ascender à liderança, atualmente, uma mulher, filha de *Honghongabyj*, também pode chamar festas. Na posição de *pyrogyga*, atualmente, só há descendentes do sexo feminino e, a rigor, se se mantivessem presos às tradições, não teriam mais *pyrogyga*. Porém, as potências de vida, de continuidade e do devir karitiana suplantam qualquer tradição. As *pyrogyga* detêm, atualmente, o reconhecimento do grupo da legitimidade de seu ofício. E atuam! Continuam a desempenhar as funções de distribuição da comida destinadas ao cargo. O que parece se revelar nas linhas que conectam os grupos engloba os Karitiana, como um todo, em distinções mais amplas, que se transformaram nos contínuos e sucessivos movimentos; e o tecido urdido propõe um intrincado jogo entre identidade e alteridade. Vejamos.

Se há um lugar que me parece perigoso para se viver neste universo, este é o mundo Karitiana. Além de povoado de seres malévolos sempre prontos a atacar, há dois outros terríveis tormentos: onças e cobras. Vira e mexe, tudo acaba em possíveis ataques de cobra ou onça. As estações, verão e inverno, marcam para o grupo (Karitiana e Capivari) estes dois grandes perigos: no verão, as onças; no inverno as cobras. Embora as cobras sejam mais perigosas no inverno, pois dizem que “*cobra anda na chuva*”, isso não significa que elas não sejam temidas o ano inteiro. Ao lado dos espíritos e seres malévolos e das onças, cobras são as criaturas mais temidas pelo grupo. Cotidianamente, ouve-se referência aos temores de encontro com cobras, de sua picada e de seu veneno de maneira até mais contumaz do que o medo do encontro com onças. Cobras são percebidas como suprassumo da periculosidade e letalidade, até mais que onças, pois “*onça ouve a palavra, cobra não. Cobra não ouve nada. Onça tem a voz dela, cobra não; fica ali quietinha, não faz barulho*”.

Entretanto, após contato, os chamados Capivari, além de encerrarem os *Honghongabyj*, descendentes de *Orewoko*, abrigam os *boroja yt* (*boroja* = ‘cobra’ +

*yt* = 'comer'), 'comedores de cobra'<sup>209</sup>. Eles se tornam 'mestres' das cobras e podem agenciá-las. O processo de transformar alguém em *boroja yt* segue exatamente os mesmos passos dos utilizados no banquete antropofágico e na conversão do xamã: um homem mais velho e já iniciado, mastiga muito bem a carne de cobra, misturada com uma folha altamente 'amarga' ou 'brava' (*epessap tap ou epessap paira*), e há um tipo específico de pamonha que a acompanha e cospe a massa na boca do neófito – tal procedimento não precisa ser, necessariamente, com a carne da cobra, pode ser um caldo ou apenas um pedacinho. Da mesma forma que com a carne do executado, aquele que ingere a substância da cobra não pode enjoar nem vomitar e deve engolir tudo. Igualmente aos *bahipto*, há uma escala entre os *boroja yt*: aqueles que comeram pouco ou indiretamente, isto é, apenas o caldo, são "pequenos", "pouco poderosos", e aqueles que comeram a carne de cobra propriamente dita são os mais poderosos e perigosos *boroja yt*. Mas não é qualquer homem que pode ser *boroja yt*, só aqueles que sabem "rezar", isto é, dominar o conhecimento de preces, fórmulas, que agenciam seres do cosmos. No entanto, tal qual o xamã, esses conhecimentos podem ser utilizados para o mal.

O processo de conversão em *boroja yt* faz com que o convertido, por conta daquilo que ingere, possua dentro de si veneno. Tanto assim que um *boroja yt*, em seu dia a dia, não deve vomitar sob o risco de se ferir e causar dano a si próprio. É possível notarmos uma oposição marcante entre *pyrogyga* e *boroja yt*. No primeiro, o veneno que lhe impregna vem de fora, e ele, contaminado que é, não pode nem mesmo ingerir com as próprias mãos e arrisca transmitir a toxidade aos outros e causar danos, mas seus afetos são sempre amenos, com "coração que nunca está ruim", e domina saberes e atividades muito específicos. Um *boroja yt*, ao contrário, carrega o veneno dentro de si, mas, se não for bem administrado, causa mal a ele mesmo, pois ele jamais pode vomitar para não intoxicar sua garganta. Contudo, seus afetos não são lá tão claros, podendo, sim, ter o "coração bem ruim e desejar mal aos outros", e, por serem conhecedores de rezas, dominarem saberes que operam espíritos e serem agenciadores de seres perigosos, como as cobras, são temidos. *Boroja yt* são venenosos como *pyrogygas* e sabedores como os xamãs. Talvez

---

<sup>209</sup> Nem todos do chamado grupo Capivari são *honghongabyj* ou *boroja yt*. Há os que não são nem um nem outro, embora poucos. Atualmente, há apenas pouquíssimos *boroja yt* poderosos entre os Karitiana.

tenhamos aí um dos motivos pelos quais um *boroja yt* jamais foi (ou é) *pyrogyga*, mas, alguns foram<sup>210</sup> xamãs.

Três dias após a ingestão, o iniciado pede por um pássaro – aqui há a semelhança da referência para a vítima do banquete antropofágico, que não era referido como *opok pita*, mas como um pássaro. Os homens devem matar um pássaro e colocá-lo à porta da casa do *boroja yt*, que o comerá à noite. Se os homens não colocarem o pássaro à porta, “*a cobra que quer carne pica eles*”. Esse pássaro caçado e entregue aos *boroja yt* como alimento especial é chamado pelo mesmo termo que designa o mingau ingerido por *pyrogyga* e a comida de *Ambiokytypi’yp*, *hygnym(o)*, pois a caça é dada ao *boroja yt*, sendo, assim, seu *hygnym*. Se uma cobra aparece na aldeia, é sinal de que algum *boroja yt* está com fome, e imediatamente os homens devem matar um pássaro para alimentá-lo. Caso não o façam, dizem, o *boroja yt* pode ficar com muita raiva e causar mal, pode “*lançar seu veneno em quem tem raiva*” e em todos aqueles de quem ele não gosta; contrariamente, recebendo seu *hygnym(o)*, ele ficará satisfeito e será bom para todos.

Há também a equivalência entre a maneira de chamar as cobras, com assobios e o termo *honghongabyj*, em que *honghong* é assobio, podendo ser traduzido como o ‘chefe do assobio’. Um *boroja yt* não se torna cobra, mas adquire suas características de altas toxidade e periculosidade. Um *Honghongabyj* não pode ter o “*coração ruim*”, não pode ser vingativo, sentir inveja e querer fazer mal aos outros. Já um *boroja yt* gesta, em silêncio, sentimentos como inveja, ciúmes e rancor e age em vingança; se ele tem raiva de alguém, fatalmente cobra picará a pessoa. “*Boroja yt é mestre de cobra. Por isso cobra pega a gente. Se ele está alegre, se tá feliz com o pessoal, ele afasta cobra, protege pessoal*”.

---

<sup>210</sup> Como já disse, atualmente, só há um xamã entre os Karitiana. Mas a história do grupo, até recentemente, fala de poderosos xamãs também *boroja yt*.

Venenoso, perigoso, cioso e conhecedor de poderosíssimas rezas; esse é um *boroja yt*. Considerado um dos mais perigosos *boroja yt*, M102 era também um grande, poderoso e implacável xamã e, no caso, por manipular os conhecimentos de modo a atuar de forma pernicioso sobre os desafetos, era temido por ser um feiticeiro infalível. É notável a semelhança entre os aspectos envolvendo os *boroja yt* e o complexo antropofágico: assim como *boroja yt*, *Ambiokytypiyp* exige um 'pássaro', *opok pita*, de modo a não ficar com raiva e garantir ao grupo a salvação e evitar seu revide espalhando a danação. Tudo parece sugerir que *Ambiokytypi'yp* reúne os atributos daquilo que há de mais perigoso: mata como onça, atacando a garganta das pessoas; como *Kinda Sara* (os seres malévolos), com choque; come também como eles, como fogo; e ingere o que cobra ingere, pássaro.

De acordo com os Karitiana, os *boroja yt* são muito perigosos e sua 'palavra é altamente letal (*kinda oti pita naakat i hadna*, *kinda oti* = 'doença', 'mal'; *pita* = muito; *naakat* = verbo ser, estar, *i* = 3ª pessoa do singular e do plural, *hadna* = 'palavra'), significando seu poder de causar malefícios através das palavras, isto é, o poder de feiticeiros. Um poderoso *boroja yt* não pode jamais sentir raiva, rancor, ódio ou qualquer outra animosidade contra alguém; reciprocamente, ninguém pode ter tais sentimentos por ele, sob o risco de ser atacado por uma cobra. Muito embora perigosos, os *boroja yt* são a condição de garantia e proteção para que os Karitiana comam fora e possam agradar a divindade, tal como *Ambiokytypi'yp*, e mantenham as cobras longe.

Os chamados de Karitiana, por sua vez, são aqueles que cuidavam de *Ambiokytypi'yp*, como *gopihoko kyryn*, ou seja, os que podiam tirar *gopihoko* para fazer a redinha da bonequinha. É possível perceber que um sistema de relações entre os dois grupos e morar todos juntos na mesma aldeia não ofuscou ou minimizou as diferenças e a indispensabilidade dessa 'alteridade interna', que foi renomeada nas categorias Karitiana e Capivari. Não há como realizar festas ou obter salvação, saúde e alegria se não agirem conjuntamente, pois os movimentos e as transformações os vincularam ao criar novas categorias na segunda humanidade; humanidade e categorias estas que estão em plena atividade hoje.

Um mecanismo transformativo multidirecional que poderia parecer se preservar e se manter o mesmo, como insistiria uma boa noção de estrutura; em vez disso, produz o novo em novas formas, a partir de outras conexões, configurando não exatamente uma fractalidade, pois não se repete o igual e que se movimenta em direção ao que não havia ainda (ver Esquema 1, a seguir). Atributos de categorias da primeira humanidade mantêm seu vigor na recursividade, sendo replicados e compartilhados com categorias da segunda humanidade.

Assim como *boroja yt* não pode ter fome do alimento capaz de lhe aplacar sua ira enérgica, *Ambiokyttyiyp*, pelos mesmos motivos, demanda seu alimento: *opok pita* é pássaro. Pássaro é comida de cobra. Igualmente, nota-se a reversibilidade, pois, atualmente, diz-se que “*opok pita pissyp naakat boroja*” e “*opok pita pissyp naakat hiim*” (‘carne de *opok pita* é cobra’ e ‘carne de *opok pita* é caça’), o que significa que transformação, o movimento, é um processo que não ocorre apenas para frente, mas também para trás, conformando o que Bergson entende por duração.

Podemos estender a conversão dos *boroja yt* à refeição antropofágica e ao modo como os Karitiana, ao se alimentarem do corpo de *opok pita*, ingerem caça, o ‘pássaro’, previamente mascado pelo homem que lhes cospe à boca, o que colocaria os participantes do repasto na posição de *boroja yt*. No repasto, é como se, ao comer a ‘cobra’, os Karitiana estivessem todos sendo iniciados e transformados em *boroja yt*. É preciso lembrar que a primeira comida de *Botyj* e *Orã* era sapo e, logo depois, um pássaro pequeno.

Em um breve esquema de transformações, teríamos algo assim:

### Esquema 1 – Transformações

<i>Primeira Humanidade</i>	<i>Movimento</i>	<i>Segunda Humanidade</i>
Repasto Antropofágico Festa a Caça Pássaros	→	Festa da Caça Caçadores Pássaros
Opok Pita Guerra	→	Opok Peejma (brancos) Negociação Não canibalizável
Vítima Pássaro	←→	Vítima Cobra
Bahipto/Caçadores Guerra Movimento Controle da temporalidade	→	Xamãs Negociação Movimento Controle da temporalidade
Pyrogyga Venenoso Chama Festa Escolha divina	→	Pyrogyaga sem veneno Não chama Festa Escolha divina
Gopihoko Kyryn Auxiliares de Pyrogyga e Ambiokytypi'yp	→	Gopihoko Kyryn / Caçadores Auxiliares do xamã e Py'pi'yp
Ambiokytypi'yp Onça Perigo Quem come primeiro Para quem se oferece os pássaros Criação divina Rezas (punições e proteção) Relacionado à casa	→	Py'pi'yp Perigo Para quem se oferece os pássaros Presente de Espírito Punição e Proteção Relacionada à casa
	→	Boroja yt Cobra/veneno Quem come Para quem se oferece pássaros Rezas (punições e proteção)

## 2.7 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES

### 2.7.1 Afetos e Alterações

Antes de ir para a Guerra – e mesmo antes de quaisquer das festas da Caça e Gopatoma –, como vimos, os Karitiana tomavam uma série de medidas indispensáveis à boa ventura na captura da vítima e à salvaguarda de suas integridades. A purificação dos corpos através da abstinência sexual começava alguns dias<sup>211</sup> antes da expedição. Porém, de acordo com os Karitiana, não eram apenas aqueles que comporiam a expedição<sup>212</sup>, mas todos do grupo. A chicha começava a ser manufaturada, e mulheres menstruadas eram proibidas de fazê-la e até de estar no mesmo recinto em que estivesse sendo confeccionada a bebida (assim como é hoje para as outras festas). Quebrar qualquer uma dessas proibições, principalmente a interdição sexual, era (e é) a maneira eficaz para atrair infortúnios e perigos letais sobre os membros do grupo. Relações sexuais, veremos, são altamente perigosas nos momentos de interação com determinados seres, justamente em razão do cheiro, e nada é mais detestável para *Ambiokytypiyp* do que o cheiro de relação sexual (e de menstruação, como veremos no próximo capítulo). Os Karitiana, portanto, enfrentavam um período de ascetismo difícilimo<sup>213</sup> de ser mantido por eles (como ainda é) e que alterava, de modo significativo, a dinâmica cotidiana do grupo.

Sobretudo, era necessário sentir raiva para garantir que o corpo de *opok pita* fosse trazido e ofertado a *Ambiokytypiyp* e, para isso, ela deveria ser fabricada através da aplicação de remédios (*sojoty*); da unção com sangue de animais e de *opok pita*; da ingestão de poções específicas para o fim, como a chicha com dente de onça na cuia em que se a bebia. Essa raiva necessária deveria ser fabricada, estimulada, pois somente sentindo raiva alguém é capaz de matar. Raiva que deveria ser declarada, anunciada, pública, aberta, *yj py paira*, termo para a guerra, “*nós com*

<sup>211</sup> As informações oscilam entre cinco ou dez dias.

<sup>212</sup> Não há consenso sobre quantos homens seguiam em expedição.

<sup>213</sup> A dificuldade em manter a abstinência sexual e o perigo de não respeitá-la são argumentos constantemente utilizados pelos Karitiana para não realizarem com mais frequência as festas tradicionais.



*raiva*”, “*vamos guerrear*”. Com raiva não se sentia medo, sentimento este a ser experimentado pelos outros, aqueles a serem pegos desprevenidos. Para evitar o ataque dos outros, os Karitiana entoavam seus cânticos de proteção. A raiva sentida por *opok pita*, surge, portanto, como elaboração intencional, um modo de atenção, uma estratégia ofensiva de guerra, ao passo que o medo se constitui no seu inverso simétrico: despreparo, desatenção, morte. Por sentir enorme temor em se tornarem presas de outros, ainda hoje, a suspeição sobre as intenções alheias os mantêm alertas<sup>214</sup>. O medo experimentado pelos Karitiana é motivo de sofrimento, e o medo vivenciado pelos outros é motivo de alegria, pois é a certeza de estarem garantindo a salvação. O sentimento de raiva autorizado e apreciado pelo grupo é aquele que acompanha um modo específico de sociabilidade em determinados campos, isto é, seu lugar legítimo é em relação à alteridade. A raiva aqui é experimentada justamente em função da distância e da não partilha por aqueles a quem não se aplica qualquer termo de parentesco; afeto que se pode sentir por aqueles com quem não se quer manter qualquer relação exceto a da guerra e morte. Com relação à alteridade, não se sente nada de antemão, e a oportunidade de guerra e captura engendram a evitação do medo: a raiva a ser sentida pelo outro e a alegria de matá-los. Porém, a história de *Otanda* ensina que a raiva e a distância social são concomitantes; quando ele sente raiva de seu tio, ele já é outro e, por ser outro, já sente raiva. Por ser outro, chega mesmo a quase não reconhecer o pai. Na primeira humanidade, para que a guerra e o consumo de *opok pita* sejam produtivos, demanda-se do grupo um movimento anterior de modo a garantir o êxito: a produção de afetos e corpos raivosos visando ao sucesso na captura de corpos para a festa para, com seu consumo, produzir ‘internamente’ corpos, dinamizar as diferenças internas, agradar os deuses e garantir o futuro. Altamente produtiva, o grupo detém o controle calculado do início ao fim e, com isso, controla sua temporalidade, sua existência.

O moto da guerra e da captura estava mais no sentido de si do que na vingança contra algo que lhes houvesse sido feito. No entanto, ainda que não tão

---

<sup>214</sup> Há alguns meses, tendo ido a Porto Velho, um dos indígenas me ligou. Na conversa, contou-me que pretendia trocar de carro. Quando perguntei o motivo da troca, disse-me que já estava há algum tempo com aquele veículo e que “*gente já pode ter marcado a minha placa. Podem me seguir, saber onde eu estou parado. Podem querer me pegar*”.

destacados, a ameaça ou o ataque dos outros deveriam ser retribuídos com a vingança, e o sucesso em sua empreitada era a certeza de alegria e salvação. No esquema da vingança proposto por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985:86), a troca de mortes prevista no sistema de vingança dos tupinambá é 'essencialmente regressiva e olha para trás', mas joga a sociedade em um esquema temporal para frente. No caso Karitiana, a morte de *opok pita* se inscreve parte no esquema da vingança, mas, essencialmente visa à absolvição, à salvação, e, portanto, olha para frente. No primeiro caso, não há quitação possível e a perpetuidade das relações movimenta um ciclo interminável<sup>215</sup>. Em Karitiana, o termo para vingança é "*pyry ongodna*", 'fazer igual' ou "*pyry kenemym*"; 'está limpo', "*an a p̄(p) pip, pyry keneman atykiri*", 'eu matei, está limpo então', significando que os débitos foram quitados imediatamente, na mesma moeda em que foram aviltados, paga-se, sem rolar a dívida. Vingança esta que deveria ser alardeada e jurada. Contudo, há entre os Karitiana, preponderantemente, certa esperança de conforto dada pela morte e oferta da vítima, e o sujeito, no limite, terá de matar até morrer, restando o matar mais como tarefa a cumprir do que como contas a pagar. Até porque se devora, aqui, para que a divindade, satisfeita com eles, confira-lhes a incolumidade da devoração alheia. Isso significa que os Karitiana não são vítimas inescapáveis da devoração alheia; há como driblar a própria devoração devorando *opok pita*. Nesse sentido, devorar é distanciar-se da condição de Outro, ingerível, devorável; deslocar-se do lugar de vítima da devoração e, portanto, diferenciar-se da condição do inimigo. Matar *opok pita* para quitar dívidas humanas, isto é, a vingança, certamente existia; porém, seja por represália, seja por iniciativa própria, antes de pagar os homens, o destino da vítima era um só: estar em dia e não dever aos seres celestes através de sua oferta e ingestão. Matar ou vingar o outro e ofertá-lo caracteriza a relação entre assimétricos – os humanos aos deuses, estes gratos pelo desempenho, uma vez que é a coisa certa a fazer – e, no caso de vinganças, produz simetria entre os contrários, porque se paga na mesma moeda. Promessa ou vingança é jogar para o futuro – já ensinava Nietzsche (2002): é a capacidade de se comprometer –, e isso só é possível, no mundo karitiana, entre vivos,

<sup>215</sup> Fausto (2001) também desvincula a vingança e a guerra parakanã do esquema da reciprocidade e predação e, como os Karitiana, sua mobilização para a guerra e captura era para garantir saúde e não para "*pagar*" uma morte anterior ou apenas destruir, descoisificar.

especialmente no parentesco. À divindade e aos espíritos, seres onipotentes, pertence a prerrogativa da promessa de uma boa vida e do tormento, caso os vivos não cumpram, aqui e agora, no presente vivido, o que lhes é demandado. O destino dos vivos, seus futuros, não são de suas alçadas, mas das divindades; a vingança é prerrogativa divina. Porém, há mais. Além das benesses concedidas pelos seres celestes, há apropriação pelos viventes das propriedades do morto – força, coragem, saúde – e, nesse sentido, a guerra e a antropofagia karitiana configuram, ao mesmo tempo, um tipo de consumo produtivo, como sugere Fausto (2001). Os Karitiana, assim como os Parakanã<sup>216</sup>, vão à guerra e consomem *opok pita* pela saúde, pelo controle da temporalidade, para ter longa vida, não adoecer e otimizar as relações entre os membros do grupo.

Os sentimentos de rancor (ou raiva) experimentados contra os parentes, ou seja, contra aqueles que partilham minimamente um traço de identidade e com quem se deve trocar tudo exceto a morte, decorrem de outros, como o ciúme e a inveja, a exemplo do que vimos nas histórias karitiana, os quais não devem ser jamais declarados, mas mantidos em silêncio. Ao contrário das juras de morte da guerra alardeadas em bom tom, tais sentimentos contra os parentes, mantidos em segredo, silenciosos, instigam quem os experimenta a uma expressão, expressão esta normalmente em forma de agressão, também silente – como veremos adiante, o feitiço de modo a destruir o motivo da inveja ou fazer sofrer quem a desperta e, quando se obtém êxito, sente-se alegria, também contida, pelo infortúnio alheio –, realizada, por exemplo, através do endocanibalismo sorrateiro (como com os filhos de *Botyj* e *Byjyty*) ou da traição de (MXXI). Tudo parece apontar para a fragilidade da consanguinidade diante da potência dos afetos. Decorrentes da proximidade, a inveja e o ciúme são afetos que se sentem contra parentes, não pelos distantes. Afetos que, se causam rupturas (*Otandā* e *Ora*), desde o início de seu mundo com *Botyj* e *Ora*, são também a origem do mundo que os Karitiana conhecem e que dão suporte à sociabilidade, seja entre si mesmos, seja com a alteridade, e os afetos relacionados a eles. A raiva ou o rancor experimentados pelas pessoas e que ordenam a agressão contra parentes podem ocorrer como resposta a ato de outro, portanto afecção (Espinosa, 2009) – como foi o caso de *Otanda* ao investir contra

---

<sup>216</sup> De acordo com Fausto (2001:222), entre os Parakanã 'mata-se o inimigo para evitar a doença'.

*Ora* e de MXXI ao matar Kypona por ciúmes – mas não somente. São também afetos que a própria pessoa experimenta, independentemente da atitude do outro<sup>217</sup> – como no caso da inveja de *Ora* em relação à *Botyj* e *Byjyty*, que, ao desejar a esposa do tio, o mata. Severamente condenada, a agressão contra parentes não permite, como contra ‘inimigos’, reciprocidade na mesma moeda, e a pena cabível é o ostracismo, a separação, o deslocamento no espaço<sup>218</sup> e a abertura para a produção da alteridade. “*Muito errado matar parente. O deus não gosta mesmo que mata parente*”. Deus pode não gostar, mas entre o desejo divino e os seus, parecem optar pelos segundos. Ruptura também com os seres celestes, um rancoroso e agressor de parente não tem proteção alguma, seja dos humanos ou dos espíritos e divindade. “*Vem muito castigo*”. Matar e canibalizar exigem um sentimento de raiva, esse sentimento necessário para destruir ou vingar, tal como *Otanda* havia sentido. Experimentar a raiva e agir em resposta a ela destruindo, já é, em si, simultânea ao distanciamento, ao movimento de outrificação, de diferenciação. Quem sente raiva “*não conhece mais parente*” – como *Otanda*, que quase não reconheceu o pai; Parin, ao virar onça; MXXI, ao matar Kypona; *Byjyty*, que de tanto tempo que estava fora não foi reconhecido como parente, mas, quando o foi, matou o tio. Os afetos parecem surgir como princípios ordenadores da distinção de humanidades – assim como diferenciam os espíritos de parentes e não parentes –, regulamentam as possibilidades de ingestão, mas, sobretudo, os afetos manipulam, ao mesmo tempo, as transformações e a distância social implicadas na diferença justamente para se abrir para a alteridade.

Relembrando o que foi dito no início deste capítulo, os Karitiana utilizam, em profusão e em diversas ocasiões, referências oblíquas e não diretas. Embora sejam também muito utilizados em apelidos, brincadeiras e piadas cotidianas – a exemplo de quando saem com a intenção de caçar um animal e dizem que vão “*esperar [tal] fruta*” para que a caça não fuja –, esses modos de nomear ou fazer referência são os privilegiados para situações específicas e/ou para determinados seres considerados perigosos. Ilustrando com alguns exemplos o que quero dizer, como já mencionei

<sup>217</sup> Porém, como veremos no próximo capítulo, a inveja é também percebida, em alguns casos, como provocada.

<sup>218</sup> A inveja de *Ora* resultou em seu banimento por *Botyj*; a raiva e a consequente vingança de *Otanda* contra seu tio criaram *opok pita*; o assassinato perpetrado por MXXI causou a ruptura do grupo e dos futuros Capivari.

anteriormente, quando se mata anta, ao voltar para a aldeia e convidar os outros para ajudar a carregar, jamais se anuncia que a matou, mas se exhibe apenas seu carrapato, um tufo de pelo da orelha ou um pedacinho da orelha, pois o dono da anta pode ficar enfurecido com o desrespeito de matar sua criação e se vingar. O nome de *Kindaharara* não é falado, mas chamado de cunhado para não lhe afetar, e *Kindahonghong* só é referido usando expressões que indicam o inominável, como 'aquele lá'. Quando se mata gavião real, não se diz que o matou, mas finge-se que o encontrou: "*Quem matou gavião? Foi bicho quem te matou, gavião? Ah, então vou pegar você pra mim*". Isso porque gavião envia, em vingança, cobra para picar aquele que matou. Do mesmo modo, quando se mata *opok pita*, não se diz que o matou, mas que foi encontrado para que não se atraia a vingança dos contrários. É até possível que um terceiro conte que determinado homem matou anta, mas não a pessoa envolvida na situação. A palavra, para os Karitiana – assim como vimos com *Ora*, que, ao nomear as coisas, as criava – tem o poder de produzir o mundo e fazer com que as coisas aconteçam. Dessa maneira, o proferimento das palavras – desde falar da vida de alguém, falar de alguma desgraça, por exemplo, até nomes, músicas e rezas – é um modo excessivamente poderoso de afecção e ação no cosmos e sobre uma enorme gama de seres, e daí derivam sérios interditos e impedimentos de falar alguma coisa que não seja em uma situação protegida de suas consequências. Além disso, é uma ação transformadora, pois altera o porvir dos acontecimentos, esquiva-se da ira e vingança alheia e, também, impede-se que a caça fuja, por exemplo.

Ao que parece, no caso Karitiana, estamos diante de uma situação que vai além de aceitar o ponto de vista do outro – e aí residindo todo o perigo (Cf. Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) –, trata-se de tentar afetá-lo no intuito de alterar o ponto de vista do outro. A alteração do ponto de vista do outro é, portanto, reflexiva, uma vez que aquele que profere a palavra teve sua própria condição, seu próprio porvir, alterada por conseguir afetar e desmobilizar a do outro. A depender dos seres dos quais se está tratando, em momentos específicos, não se lhes pronuncia o nome e, somente passado esse contexto particular, pode-se retornar a nomear, normalmente, o que se caçou contar como matou a anta etc. Outros exigem condições específicas para serem pronunciados, como o nome de *Ambiokytypi'yp*,

que, fora de contextos e condições determinados (presença da chicha e nariz furado), não é jamais pronunciado; a Criatura da Cestinha; as músicas para engravidar; e tantas outras –, ou seja, muito do universo karitiana não pode ser proferido, sendo indescritível, inenarrável e inexprimível, diretamente. Uma conformação em que a palavra é ato, por excelência; ato constrangido à mudança pela situação e que, reversivelmente, uma vez alterada, altera a situação em si. Palavra e situação se infletem mutuamente de modo a engendrar uma vivência cotidiana marcada por alterações episódicas. Assim, contextos relacionais específicos demandam alteração dos sujeitos envolvidos – ou de pelo menos um deles –, com vistas a controlar e obter os resultados esperados. Nesse sentido, perspectivismos são múltiplos e as transformações são múltiplas, estando, inerentemente, vinculados à pragmática da linguagem, não apenas aos corpos. O sentido de cada um dos elementos é plástico e flexível, e o manejo correto das infindáveis possibilidades é o que caracteriza o ‘estar atento’, ‘estar no mundo’ (Ingold, 2009 e 2011). Na segunda humanidade, as onças se foram: *Ambiokytypi’yp* se perde de vez, os *bahipto* esmorecem juntamente à guerra, e Parin, que havia sido o primeiro a adquirir a capacidade transformativa, se vai. A raiva pela alteridade significa risco para o grupo, risco de atacar os brancos e serem dizimados antes do que esperavam. Surge, então, uma categoria que, por administrar os afetos do grupo e da alteridade, controla a temporalidade do grupo: o xamã<sup>219</sup>; este quem negocia e recupera as almas precocemente levadas para o céu; pode prevenir ataques de fora; pode apaziguar os corações enfurecidos, tanto do grupo quanto dos de fora. É capaz não apenas de transitar por outros locais, mas também de controlar as temporalidades distintas das experimentadas pelo grupo. Surgem, ainda, *Honghongabyj*, *boroja yt* e *Pypi’py*.

Dito isso, podemos passar para a questão da antropofagia Karitiana.

O contexto do banquete antropofágico coloca em movimento, através das referências oblíquas, um múltiplo processo de alterações concomitantes, sincrônicas, como acontece nas situações de caça, compondo uma coerência pragmática na

---

<sup>219</sup> Reproduzo aqui parte da fala do xamã para poupar o leitor de voltar: “*Se a gente não faz festa, a gente fica muito com raiva, parece mesmo brabo. [...] Go’pyryngoma faz [o branco] não ter raiva do índio, ser amigo do índio. Se a gente só tem go’paydna, a gente fica com raiva de muita gente e outro fica com raiva da gente. [...] A gente brabo com o outro e o outro brabo com a gente. Branco inimigo da gente*”.

sequência de atos e sentidos. Como já foi mencionado, os Karitiana organizavam várias expedições guerreiras, mas o banquete antropofágico não ocorria após todas as guerras, apenas em momentos raros e específicos. Nos relatos de guerra que ouvi, *opok pita* não é referido de maneira indireta e se lhes dão os nomes pelos quais eram chamados (Tenharim, Urueu-Au-Au, Zoró) e características que os distinguem (*opok pita py somora* = 'índio de pé vermelho'; *opok pita bypyn i*, 'índio de flecha pequena'), sem lhes deslocar do lugar de humanidade pós-banquete. Contrariamente, no contexto da captura de *opok pita* para o banquete antropofágico, antes e durante o repasto, as alterações transformam *opok pita* em "caça", "pássaro" e "cobra"<sup>220</sup>. *Opok pita* é *hygnym!* *Hygnym* é o pedaço que se tira das carnes de caça que possuem donos para *o'hygna* ('rezar em torno da cabeça')<sup>221</sup>. "Só caça grande tem dono, como a anta, porco". A ingestão dessas carnes do lado de fora, isto é, sem proteção da casa ou cobertura, é proibitiva e, antes de ingeri-las, os Karitiana tiram um pequeno pedaço e rodam em torno da cabeça dos filhos, estalando a língua (*tsc tsc tsc*)<sup>222</sup>, descem para o peito da criança, sempre com o pedacinho em contato com o corpo da criança, passam o pedacinho na boca do filho e a criança deve ingerir esse primeiro naco. O primeiro pedacinho é sempre para *o'hygna*; se os filhos não estão presentes, rodam em torno de suas próprias mãos fechadas que emulam a cabeça dos filhos. Fazem isso de modo a pedir licença aos espíritos para ingerir a caça. Todos, adultos, mulheres, jovens, principalmente, crianças pequenas, devem *o'hygna*. A oferta do primeiro pedaço de *opok pita* a *Ambiokytypi'yp* é como *o'hygna*, o pedido de licença aos espíritos para a ingestão de sua carne.

*Ambiokytypi'yp* pede para que os homens lhe tragam *kyryndy manhin*, o pássaro; a vítima é, para ele, pássaro, seu *hygnym(o)*, que, por sua vez, já vimos ser também o alimento dos *boroja yt*. A demanda por seus – tanto da bonequinha quanto dos 'comedores de cobra' – *hygnym(o)*, uma vez não atendida pelos homens, desperta a fúria desses entes e arrisca-se a ter lançados sobre si os infortúnios dos quais ambos são capazes de emitir. Bonequinha e os 'comedores de cobra' são equacionados pelo que comem, pelo modo como se configura a relação de demanda

<sup>220</sup> Recordando os modos como os Karitiana se referem à vítima: "*opok pita pissyp'*", "*opok pita é caça'*", "*opok pita é cobra'*".

<sup>221</sup> Os Karitiana traduzem *o'hygna* por "*benzer*", "*pedir licença para espírito*".

<sup>222</sup> O costume já havia chamado a atenção dos padres, cujos relatos Hugo (1959) apresenta.

e provisão. Se os comedores de cobra estão equacionados a *Ambiokytypi'yp* por aquelas razões, eles estão equacionados aos humanos do contexto do repasto pelas maneiras de comer. A maneira de ingerir a vítima indica a finalidade da ingestão: como já indiquei, uma das formas privilegiadas de transformação da pessoa e de garantir que os atributos e propriedades da coisa ingerida impregnem aquele que ingere é alimentar a pessoa, atirando ou cuspidando diretamente em sua boca o alimento previamente mastigado. Transforma-se a pessoa em comedor da coisa ingerida, ou assemelha-se-a às propriedades do que ingere – como na transformação do xamã em que o espírito cuspiu em sua boca –, transforma-a em mestre da coisa ingerida. No momento do repasto, “*opok pita é cobra*”, “*é pássaro*”, “*é caça*”, o que assemelha seus ingestores aos comedores de cobra e ao “*peçoal de Botyj*”, que comem pássaro que podem ser ditos também ‘cobra’ – a primeira comida deles foi sapo que só cobra come e depois pássaro – e, aos comedores de caça, as onças. Referindo-se a *opok pita* como outra coisa, os Karitiana engendram um processo de alteração de si. Naquele contexto e naquela situação, o grupo como um todo e *Ambiokytypi'yp* são como os comedores de caça, onças, na primeira humanidade, e cobra, na segunda humanidade, após os movimentos transformativos da história; eles mesmos ‘mestres de *opok pita*’, garantindo seu controle sobre o perigo e seu próprio destino de não lhes cair nas mãos, assim como os *boroja yt* agenciam as cobras e onças agenciavam os *opok pita*. Como mostrei, a vítima entra na aldeia como caça e termina como caça (o crânio em cordão)<sup>223</sup>. Um caçador, ao se ungir com sangue dos animais, não tem a intenção de se transformar neles, mas adquirir seus atributos; quando ingere suas carnes não quer a posição dos animais, mas as características conferidas a cada um deles. Se os deixam de comer é pelos mesmos motivos: não se come arara para não ficar cansado; mulher grávida não come veado para prevenir que o feto tenha “*a cabeça doida*” como ele, e por aí vai, assim como os comedores não querem se transformar na coisa ingerida, pois o próprio ato da ingestão já é, em si, sua própria alteração. E é por isso que é a substância, e não a posição a ser ingerida. Tanto pelo controle sobre o outro quanto pela produção de si, ninguém, naquele contexto, é ‘inimigo’, pois ninguém é

<sup>223</sup> Por isso, não há familiarização ou relação de filiação possível (Cf. Fausto, 2001; Menget, 1993).



humano. Um é cobra/pássaro/caça, os outros onças/comedores de cobra<sup>224</sup>, a depender em que ponto da história se está, se na primeira humanidade ou na segunda. Ademais, talvez possamos dizer que todo esse processo não deixa de ser um mecanismo de assemelhamento do grupo à divindade, pois seus primeiros alimentos são sapo e pássaro. Passado o evento, no qual estavam todos envolvidos e, portanto, impossibilitados de falar diretamente, a vítima passa a ser referida novamente como *opok pita*, e são suas propriedades, enquanto tais, as absorvidas pelo grupo.

Fausto (2001) afirma que, para que o consumo possa ser produtivo, não pode haver uma objetificação do inimigo, e uma das características da guerra ameríndia é justamente a subjetivação do inimigo, subjetivação esta que é a condição para 'captura de identidades e qualidades do exterior'. Até mesmo concordo com sua proposição **desde que** os captos se coloquem na condição de humanos também, o que não me parece o caso karitiana. Antes de subjetivação, a qualificação de *opok pita* como coisa ingerível é o que importa para aqueles que, no mesmo momento, se qualificam como ingestores outros que humanos. Talvez não fosse demais lembrar da tão afamada resposta que Cunhambebe dá a Hans Staden:

E esse mesmo Konian Bebe tinha uma grande cesta cheia de carne humana diante de si e estava a comer uma perna, que elle fez chegar perto de minha bocca, perguntando si eu tambem queria comer. Respondi que sómente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem? Cravou então os dentes na carne e disse: "Jau ware sche" que quer dizer: "Sou uma onça, está gostoso!" Com isto, retirei-me de sua presença. (Staden, 1930:109)

Não é minha intenção interpretar a natureza da resposta de Cunhambebe, mas utilizá-la como exemplo do que proponho para os Karitiana. Empresto uma frase de Viveiros de Castro e afirmo, como o autor, 'não é um imaginário virar jaguar', 'é qualidade de ato, não de sujeito' (1986:626). O que quero dizer é que a subjetivação do outro não é necessária e nem mesmo a identificação da vítima para o sacrifício, pois todo o contexto é alterado. Ao darem o primeiro pedaço para *Ambiokytypi'yp*, antes onça e ser perigoso, é alterado para a condição de filho que recebe *hyngnym*

---

<sup>224</sup> Inverter tal premissa – dizer que cobra é como *opok pita pissyp* e há aqueles que comem – contrariaria o caráter coletivo dado pelo grupo ao repasto antropofágico, uma vez que apenas alguns são comedores de cobra. Por outro lado, aproximaria aqueles que as comem mais ainda da figura de *Ambiokytypi'yp*.

em *o'hygna*; os homens, onças (ou *boroja yt*) e *opok pita*, pássaro (caça ou cobra). As referências oblíquas requalificam a todos os participantes no instante do repasto de modo a ser eficaz. Matar o outro e ofertá-lo parece apontar para a gestão da relação com uma assimetria ontológica e irreversível, jamais superada ou equiparada – mesmo porque, em seu destino após a morte, não se tornarão deuses, serão “*pessoal de Botyj*” e jamais os ouvi dizer que seriam ‘como *Botyj*’. Devir outro é o que fazem durante toda a sua existência, ora criando categorias novas, ora se movimentando de modo a se reposicionar em relação à alteridade. Mas não só isso. Os diversos movimentos ao longo de sua história ocorrem em todos os sentidos, não apenas para frente, mas também para trás, um movimento de reescrever seus movimentos.

Vemos que, para os Karitiana, a diferença é a marca de sua existência, seja ela ontológica, na diferenciação original das pessoas e suas funções, seja produzindo-a a partir de si, como *Otanda*, o primeiro *opok pita*, seja trazendo *opok pita* para ingeri-lo, e, nesse processo, constituem sua identidade como seres venenosos, protegidos e saudáveis. A reversibilidade que permeia o fato de que *opok pita* só existe para ser comida de *Ambiokytypi'yp*, para ser morto por Karitiana e, ao mesmo tempo, só existirem por conta da vingança contra o canibalismo decorrente da inveja prévia de *Ora*, mostra que vingança e guerra vêm juntas, mas como corolário de algo mais poderoso: a inveja e a produção da alteridade a partir de si. É de ‘dentro’ que advém toda a alteridade. Por outro lado, é ela, a alteridade, seja produzida ou solicitada (*Orewoko*), que produz o que se entende por ser Karitiana. Desse modo, a relação constante com as alteridades faz com que a diferença e um processo de diferenciação contínuos sejam as marcas da relação Karitiana com o mundo.

Todavia, atualmente, não se come mais *opok pita* e, por causa disso, os Karitiana dizem que estão “*virando brancos*”, estão “*ficando como brancos*”, que não são mais como costumavam ser – saudáveis, altos e fortes. Na ideologia Karitiana, é como se antes eles tivessem sido verdadeiros Karitiana e, na medida em que a alteridade não é mais destruída especificamente por esses meios, os Karitiana sentem como se eles estivessem sendo engolidos. O canibalismo era um elemento decisivo na construção de sua identidade, que, nos dias de hoje, é reformulada como

um breve e conturbado momento localizado na interseção de um modo de vida ideal, verdadeiro e correto, pertencendo ao passado e a um futuro projetado, que envolve a reconquista e a implementação de alguns antigos valores considerados cruciais. Estar neste mundo no presente significa sofrimento perene, uma vez que suas vidas são plenas de 'pecados', que não tem como ser limpos, e por constantes afastamentos e desobediências aos ensinamentos de *Botyj*.

Na história karitiana, dobras e redobras incessantes, contínuas, uma sucessão poderosa de afetos e suas consequências moldam o mundo em que vivem hoje. A inveja de *Ora*, que dá origem às guerras e à emergência de *opok pita*, que causa a separação entre a divindade e a humanidade, que, por sua vez, dá lugar à uma entidade ciumenta, *Ambiokytypi'yp*, que impõe o isolamento dos Karitiana e o canibalismo. A segunda humanidade traz o abandono divino, que nunca havia sido total, pois havia sempre alguém deixado para cuidar dos Karitiana, mas *Byjyty* se entristece com os homens e vai embora. E, nesse momento, eles lidam com um *opok* que, em vez de ser canibalizado, pois *Ambiokytypi'yp* não aprovou sua carne, prepondera sobre e dizima o grupo, fazendo-os experimentar um afeto que devia ser dos outros: o medo. O excesso de desejo de Kypona e o ciúme de MXXI causam a suspensão das relações entre os grupos, e as pressões da colonização forçam sua reunião. Afetos perigosos passam a conviver "gente com coração de onça" e com 'coração de cobra'. Os *parentes* são percebidos como talvez mais perigosos que *opok pita*, que, de acordo com a percepção do grupo, matavam os Karitiana, mas também eram mortos por eles, e isso era o esperado<sup>225</sup>, era a ética das relações. Mas "parente é que é perigoso. Só sangue da gente é que mata a gente" (M50). Apesar de severamente condenada, a agressão entre parentes existe. Porém, não só ela. Amores, alegrias, tristezas, desejos e prazeres preenchem a vida Karitiana. Vejamos mais das pessoas e dos "parentes".

---

<sup>225</sup> Diferentemente dos brancos que assolaram o grupo.

### 3 TOPOLOGIAS DA EXISTÊNCIA – AFETOS E PAISAGEM

No primeiro capítulo, buscou-se mostrar a coformulação dos diferentes mundos e das diversas configurações que o grupo assumiu ao longo do tempo, dando especial atenção às maneiras que ‘dobrou’ as forças afetivas que o atravessam, de forma a produzir, dinamicamente, as relações entre si e com os diferentes mundos e seres que os habitam. Espero ter conseguido demonstrar que, a partir do enredamento de múltiplos fatores – afetos, percepções, ações, experimentação da temporalidade, ato de lembrar, história e relação com os outros – , o grupo, concomitantemente, acompanhou e produziu transformações e como chegou a ser o que é hoje a partir da tecedura dos diferentes movimentos de sentir e narrar; portanto, só há o ‘passado’, a história, porque há afetos e narrativas como movimentos. Procurou-se explorar os modos como os Karitiana se relacionam com aqueles que consideram ‘Outros’ e as maneiras pelas quais essas relações são conciliadas aos ordenamentos de ‘Si’ historicamente, isto é, um movimento que faz inerir afetividades, alteridade, identidade. A intenção deste capítulo é explorar as dinâmicas e as maneiras pelas quais os Karitiana constroem, experimentam e percebem as relações entre si, ou seja, com aqueles que consideram pertencer à sua própria comunidade, *yjxa*, e os modos pelos quais pessoas e ambientes – ‘espaços’ chamados de aldeia, floresta, céus – são coexistentes, coarquitetados e multireferidos. Espero ter deixado claro nas páginas anteriores que não existe “*tempo antigo*”, ‘passado’ (*keerep*), sem que haja um lugar em que os eventos tenham acontecido e pessoas/seres que deles tenham participado; do mesmo modo, não existe “*aldeia antiga*”, “*roçado antigo*” – ou atuais - isto é, lugar, se não houve ali nada ou nenhum ser que tenha por lá frequentado. Os lugares, para os Karitiana, só são possíveis porque algo ocorreu ali; não há lugar se não tem (ou teve) uma história, se não possui uma característica econômica (caça, pesca, coleta), se ali alguém não tenha feito algo ou que não seja a “*casa*” de algum ser.

A história e a topologia karitiana são intimamente entrelaçadas, ou seja, se a historicidade é topológica, localizada, assim também é a experimentação ‘espacial’ karitiana; a ‘espacialidade’ karitiana tem uma história, acontece na história e nos

processos de transformação. Assim, toda história e lugares são direta e inerentemente vinculados à existência de pessoas, de outros seres e de suas interações. Dessa forma, o ato de lembrar (ou memória), as histórias, os lugares e os seres se entressacham, compondo, como 'resultado dessa interatividade', a 'paisagem' (Ingold, 1993:152), que supõe a 'temporalidade das coisas', sendo o 'espaço' uma composição entre a 'temporalidade das vivências e as suas marcas traduzidas na construção da paisagem' (Ingold, 1993:152). Como ensina Ingold (1993:152), não há 'espaços pré-existentes, mas construções que ocorrem na e durante as vidas dos seres', resultados de ações, existências, movimentos; interação entre os diversos seres.

Neste tópico, buscarei trazer os modos como os Karitiana compõem a paisagem e são parte dela. Como veremos nas próximas páginas, a relação dos Karitiana com o 'espaço' é imantada pelas múltiplas conexões afetivas (coletivas ou individuais), pelos episódios que marcam as vivências – como mudança de estados, 'ritos de passagem' (coletivos ou individuais) e pelos demais seres – animais, árvores, igarapés ou rios, espíritos – que povoam o ambiente, ao longo do tempo, construindo biografias e bibliografias da existência que a noção ingoldiana de paisagem (Ingold, 1993 e 2011) é o perfeito corte de alfaiate para o 'corpo' existencial resultante dos 'estares vivos' no universo Karitiana. Suas histórias estão pontilhadas nos locais, antigos e atuais, e, reciprocamente, os locais contam suas histórias.

Além do fato de estar de acordo com Ingold quanto à crítica à noção de espaço e a inoperância da distinção entre esta e lugar (Ingold, 2009), utilizo os termos 'lugar' e/ou 'local', pois, até onde sei, os Karitiana possuem algumas palavras que, compostas, indicam a noção de lugar, e não a de espaço, como *pa*, que significa 'lugar', 'local', 'caminho', podendo também assumir o sentido de 'meio para', 'meio de', a exemplo da frase: *pyrogyga naakat opawakapa* (*pyrogyga* + *naakat* = 'ser', 'estar' + *opawako* = 'saúde', 'salutar' + *pa* = 'meio para', 'através'; *pyrogyga* é meio de obter saúde [salvação]). Assim, *katapa* (*kat* = 'dormir' + *pa* = 'lugar'; 'lugar de dormir', 'acampamento'); *õrõm herednipa* (*õrõm* = macaco preto + *heredna* = 'aparecer' + *pa* = 'lugar', 'lugar onde 'tem', onde 'aparece', macaco preto'); *ga pa* (*ga* = 'roçado' + *pa* = 'caminho', 'caminho para o roçado'); o nome da Associação, *Akot*

*PytimAdnipa*<sup>226</sup>. O topo Karitiana já supõe movimento, mesmo naquilo que, aparentemente, não mudaria. Mas nada 'não muda' no mundo karitiana; antes, tudo é passível de mudança, de transformação. Os movimentos, entendidos aqui como os afetos, as atividades sociais, as vivências pessoais e/ou coletivas são os modos pelos quais os Karitiana constituem seus locais. Nesse 'estar no mundo', a memória possui papel de destaque, tanto no que se refere à história coletiva quanto a eventos considerados individuais.

Advirto, de antemão, a complexidade em tratar dos engendramentos afetivos e movimentos múltiplos na 'sincronia', no tempo vivido que compartilho com eles – isso porque falar em afetos é, por exemplo, falar da floresta, da aldeia, dos céus; falar em parentesco é falar da onomástica, dos afetos, da relação entre gêneros –, pois é preciso desfazer o 'emaranhado das linhas' com vistas à linearidade e ao ordenamento exigido pela escrita, algo próximo à projeção ortográfica, o desenho aqui é técnico. Em verdade, o que se verá neste capítulo é que a ordem pela qual optei em dispor as seções poderia ser qualquer outra, uma vez que o entendimento de um tópico está relacionado, concomitantemente, a outros<sup>227</sup>, e um dos efeitos é que a relação entre os gêneros – à qual não foi destinada uma seção específica – surge de forma transversal, como no primeiro capítulo. Primeiro, umas breves palavras sobre os locais e o conceito de 'casa'.

Como já sabe o leitor, antes do contato, os Karitiana estavam divididos em pequenos grupos, cada qual residindo em um local, mais ou menos próximos uns dos outros. Cada um desses locais – hoje glosados como "*aldeias antigas*" –, em geral, possuía uma casa a abrigar os membros. Durante 2008, ocasião da elaboração do Relatório para ampliação de sua Terra indígena, tivemos a oportunidade de percorrer um vasto perímetro que abrigava vários locais habitados anteriormente. O modo como tais locais eram designados era "*aqui tudo era a casa de [fulano]*" ou "*aqui morava [beltrano]*" ou "*aqui que [sicrano] fez a casa dele*". Não havia um termo que caracterizasse uma área mais abrangente abstratamente – como uma noção de 'território', por exemplo –, mas a noção de casa: "*aqui tudinho Karitiana morava*",

<sup>226</sup> *Akqt* é ao mesmo tempo 'estar junto' e 'lugar de encontro', 'lugar de estar junto'. Portanto, a possibilidade de 'estar junto' é justaposta à noção de lugar.

<sup>227</sup> Em virtude das múltiplas conexões e de uma pouca habilidade minha em ordená-las adequadamente, este capítulo apresenta algumas repetições.

"*tinha muita casa Karitiana*", "*tinha casa de [X] lá, cruzava o rio, tinha a casa de [Z]*". O conceito de aldeia, como já é sabido, surgiu após o contato, e atualmente é utilizado política e semanticamente no sentido tanto de luta por direitos quanto para o entendimento das instituições, respectivamente. Portanto, haviam 'locais' em que os homens faziam suas casas e, nesse sentido, chefes de casa e chefes de 'aldeia' são sinônimos, possuindo exatamente o mesmo significado. Para se referir aos locais onde os parentes moravam e para anunciar a intenção de visitá-los, podiam dizer: "*ytakatarian* [fulano] *ikyn*"<sup>228</sup> ('eu vou lá com o fulano') ou *ytakatarian akɣ* ('eu vou lá onde você está'). O termo utilizado para 'lá com ele', que se referia ao local onde o outro estava – e sempre à distância do falante – ao serem 'aldeados' juntos, passa a ser utilizado da mesma forma ao se referirem a outras casas da aldeia.

O conceito karitiana de casa pode corresponder a uma noção de 'localidade exclusiva', no sentido do estabelecimento da relação entre determinado ser – ou um coletivo deles, "*peçoal dele*", isto é, "*parentes*" ou "*família*" – e um local. Noção polissêmica, a noção de 'casa' pode designar 'casa', 'lugar' e, sobretudo, 'espaço de afecções afetivas e morais'. A composição do nome de quem vive no local e o termo *ambi* ('casa') é o modo de designar locais, da mesma forma como com as casas dos homens já apontadas. Assim, o lugar em que vive *Botyj*, por exemplo, é chamado *Botyj ambi*, mas *ambi* não se refere apenas à casa, arquitetonicamente falando, mas a todo o espaço entendido como sob seu 'domínio'. Esse processo faz estender as características morais e afetivas do ser que o habita todo o lugar por ele ocupado e as imediações que o cercam; os sentimentos morais atribuídos aos seres são estendidos a seus locais de pertencimento. Exemplificando, uma vez que *Botyj* é percebido como um ser benéfico, "*ele quer o bem das pessoas*"; a casa de *Botyj* é, conseqüentemente, um bom lugar para estar ou ir, pois impregnado de segurança e boas coisas. O contrário também é verdadeiro, lugares habitados por seres maléficis assumem a característica de perigo e maldade do ser e, conseqüentemente, a perambulação por eles é contornada. Os cuidados nos deslocamentos na floresta e evitação de alguns locais não são por motivos outros do que a ciência dos males e perigos que podem existir nos locais onde "*moram*" seres temerários, "[tal bicho]

<sup>228</sup> *Akɣ* é utilizado quando falante e interlocutor estão em locais diferentes, distantes: *pyrytatan yn ikyn* (*pyry* = afirmação + *tat* = 'ir', 'andar' + *ikɣ* = 'lá com ele' = 'eu fui lá com ele').

*mora por ali*”; “[fulano] viu ele por aqui, tudo isso aqui é casa dele”. Evitam determinados locais de rio que desconfiam serem “*casa de Owojse’pip*”, um *Kindaharara* que mora na água. Ao alastrarem as características morais e afetivas dos habitantes para além de si mesmos, formam algo como um ‘ambiente moral’ e ‘território afetivo’, em que vivem, capaz de afetar aos que ali não pertencem. Apesar de eu não ter conseguido chegar a um conceito preciso, o que quero dizer é que o local é a amplitude moral-afetiva de seu ocupante. Veremos que, com as casas dos viventes, tal característica não é lá tão diferente. Dito isso, passemos aos modos de nominar tais locais.

A ‘motivação toponímica’ (Dick, 1992) revela a intencionalidade de quem nomeia, sendo o topônimo um pequeno texto, um pequeno discurso (Faggion et al., 2008) produzido a partir de ‘recortes da realidade vivenciada’ (Dick, 1992). O processo karitiana de nomeação dos lugares vale-se de diversos critérios, que vão desde a interação perceptiva que eles mantêm com o ‘ambiente’, passando por pessoas, fatos, ou mesmo a combinação de alguns. Rios e igarapés são chamados, genericamente, de ‘água’ (*esse*). Os hidropônimos tendem a compor algumas características, como propriedades hápticas ou visuais percebidas pelos Karitiana (‘água macia’; ‘água clara’, água preta’); de grandeza (‘água grande’; água pequena’); a frequência, tanto em volume quanto em espécie, dos peixes que aparecem; eventos que ocorreram em determinada água, com o termo *esse*, ‘água’ ou *otyp*, que significa ‘banhar’, ‘tomar banho’. Quando em conversa com os brancos, utilizam os nomes em português; principalmente nos momentos políticos de produção de mapas para os pleitos fundiários e nas ocasiões de abertura de novas aldeias para notificar FUNAI e SESAI das novas localizações.

Nas conversas, para explicar os locais em que se coleta, caça ou pesca, tendem a conjugar o tipo de alimento ali ofertado – no caso da caça, as ‘frutas’ que são alimento de determinado animal – e características que permitam o



desenvolvimento dessas ações seguidos por advérbios de lugar<sup>229</sup>. Para se referirem a 'aldeias' e roçados, utilizam o termo "akȳ", que, na atualidade, significa 'aldeia', e "ga", roçado, seguidos dos nomes que lhes foi atribuído. A composição pode se dar de vários modos. Em geral, utilizam-se os nomes de seus chefes/donos, "[X] ga", 'roçado de X', "[Z] akȳ", 'aldeia de Z'. Mas 'aldeias' e roçados, tanto os antigos quanto os de agora, podem ser referidos mencionando-se a 'água' na qual determinados 'aldeia' ou roçados se situem, "Byryj otyp akȳ", 'aldeia na 'água' Buryf.

Entretanto, os modos pelas quais, amiudemente, designam os locais – aldeias atuais ou antigas, roçados e acampamentos contemporâneos ou antigos, rios, morros, áreas de caça e outros –, em sua grande maioria, são topônimos que contemplem e façam referências aos aspectos sociais que os assinalam – eventos ocorridos, características pessoais de alguém que tenha relação com o local, entre outros. A toponímia de antigas casas e roçados é, em grande parte, jocosa, salientando partes do corpo, personalidade ou atividades masculinas, uma vez que ambos são referidos por seus donos, sempre homens. Também as casas nas aldeias atuais são identificadas pelos homens que as chefiam. A título de exemplo, algumas das antigas casas foram nomeadas como *Syypō Djere'op* (*syypō* = 'olho' + *djere'op* = 'ânus'; um dos homens ocupante da casa tinha os 'olhos parecidos com ânus'); *Poj'epā* (*opō* = 'pênis' + *epā* = 'pá de madeira para mexer chicha'; a glândula de um dos homens parecia a pá de mexer chicha); *Syypō Pampj* (*syypō* = 'olho' + *pampj* = 'céu', mas, no caso, refere-se ao raio e ao trovão que vêm do céu = o chefe dessa casa possuía um 'olhar de raio'), *Djopj Orom* ('nariz parecendo o de macaco preto'), *Kydyndyko* (porque um dos homens cantava como *dyndyko*, um pássaro); um local de caça que passou a ser chamado de *Djere'op mem'op* (*djere'op* = 'ânus' + *mem'op* = 'buraco de entrada', como a boca da garrafa = 'ânus parecendo boca de garrafa').

Certa vez, dois homens haviam saído para caçar em determinado local que, anteriormente ao evento que vou contar, era referenciado pelas suas características de solo, barreiro ou pela fruta comida pela anta. Ao chegarem, encontraram um

<sup>229</sup> Vários são os advérbios de lugar que expressam também locomoção, movimento e posição tanto do falante quanto do interlocutor. *Pyrytatyn Andréa Curitiba pīrip Candeias pip* (*pyrytatyn* = 'foi', 'veio' + *Andréa* + *pīrip* = 'de', 'de lá' + nome da aldeia do Candeias + *pip* = 'no local', 'para cá' = Andréa saiu de Curitiba e veio para a aldeia); *ga pip naakat a syp* (*ga* = 'roçado' + *pip* = 'no local' + *naakat* = 'estar', 'ser' + *a* = segunda pessoa do singular + *syp* = 'pai, mulher falando' = 'seu pai está no roçado'). *Pip* também pode ser usado para indicar um local, como em *pag aa pip* (*pag* = colocar + *aa* = forma imperativa; 'coloca aí', 'coloque nesse local').

casal mantendo relações sexuais e, como o homem estava por cima da mulher, com as nádegas voltadas para cima, dizem que viram seu ânus e que este parecia 'boca de garrafa'. A partir daí o local passou a ser denominado como *djere'op' mem'op*. A nomeação de locais a partir de acontecimentos sociais, sejam eles fatos ou atributos da pessoa percebidos por alguém, tem larga preferência sobre outros modos, mas não exclui outras possibilidades de indicação ou referência, podendo dois ou mais critérios coexistirem com o topônimo para um mesmo local, como, por exemplo, "lá no hoxi" (fruta comida por determinado animal), 'lá onde tem a água pequena', "barreiro", "djere'op mem'op", todos para assinalar o mesmo local. Porém, rapidamente, um nome jocoso – que faça as pessoas se divertirem e riem, que traga lembranças das alegrias que vivenciaram no local, que, como 'pequeno texto', narre uma boa e prazerosa história – é sempre preferido em relação a qualquer outro. A casa construída no Rio Candeias – 'aldeia'<sup>230</sup> – fora da área demarcada, do local demandado no pleito de ampliação da Terra Indígena que lhes foi destinada, de modo a incluir seu local "tradicional", foi nomeada de *Byjyty Ossop Aky* ('nascidos do cabelo de *Byjyty*'), destoando do padrão de nominação de locais, aldeias e roçados, constituindo-se, portanto, a nomeação, claramente, em uma atitude política em relação ao Estado. Como diria Pollack (1989, 1992), a lembrança como 'ato de resistência oposta ao discurso oficial'. A marca particular dessa toponímia assegura que aquele local foi vivido por eles e, por isso, lhes é de direito.

Simultaneamente, a nominação de locais a partir dos eventos e pessoas é uma das maneiras de se manter na lembrança e nas sensações, as histórias, os eventos e as pessoas do passado, pois, ao andar por lugares já trilhados em algum tempo, dizem reexperimentar, novamente, impressões, sensações e emoções que sentiram na ocasião: "O que a gente vive fica gravado na gente. O corpo da gente parece que se lembra", "Eu não sabia que ia acontecer assim não", "Eu não sabia que ia doer pra mim", explicando que, de alguma forma, são atravessados, tomados, inesperadamente, por sentimentos que não atentavam ainda existir. Os mais velhos Karitiana, com extrema acuidade mnemônica, são capazes de nominar antigas 'aldeias' e roçados que se localizam na região compreendida entre o atual local da

---

<sup>230</sup> Uma vez que elucidei o conceito de casa e o leitor já domina a intercambialidade entre casa e aldeia, utilizarei o termo aldeia daqui em diante, como utilizei no primeiro capítulo, a bem da fluidez do texto.

área demarcada e o Rio Candeias, e cada uma dessas localidades é relacionada com as histórias que nelas ocorreram. Quem nasceu onde, as festas que houveram no lugar, as árvores plantadas, as casas construídas, os acidentes, os casos amorosos, as mortes, tudo indicando que os locais são absolutamente uma teia de interrelações entre a característica do local, o que os Karitiana viveram nele e fizeram dele e o que o local fez deles. Os que já haviam neles vivido lembravam com muita emoção. Embora exista lembrança dos fatos, ao chegar aos locais, o sentimento reaviva: *“Veio tudinho na minha frente. Como se eu tivesse vindo tudo de novo. Aí foi doído pra mim”*. Alguns revivem, em silêncio, o que sentiram, sentindo dentro de si, *“pensativos”*; outros expressam os sentimentos através de atos, como choro ou riso; mas o que os mobiliza, independentemente da forma de expressão, é que *“deu muito pensamento pra mim”, koro’op hadna ty*. A revisitação a locais em que já habitaram ou vivenciaram experiências pessoais causa-lhes impacto e mobiliza-lhes os afetos, sejam antigos que tenham experimentado, sejam novos produzidos pela nova situação, como a saudade. Choros ao visitarmos túmulos de pessoas queridas, risos ao cruzarmos rios que serviram de cenário para brincadeiras amorosas, tristeza em locais de acidentes e muitas mortes. No retorno à aldeia, as impressões e sensações experimentadas eram compartilhadas com os que não haviam nos acompanhado. Logo depois, éramos avisados que sicrano ou beltrana nos acompanharia(m), pois também queriam *“ver o lugar de [fulano]”*.

As novas companhias, além das histórias que solicitavam aos mais velhos sobre o local, emitiam novas observações sobre suas características – se era bonito ou não, se era fresco ou quente, se a água era boa, se seria bom para pescar e caçar ou se seria bom morar ali. Nesse contexto, era possível perceber uma conexão entre afetos antigos e novos, tanto por parte dos que nunca haviam ido, tomando para si o afeto alheio (por exemplo, a saudade que determinada mulher sentia da avó e por isso chorava; o muito choro do outro ao chegar no local em que namorou uma mulher que tanto amava) e os incorporando aos que sentia, quanto dos mais velhos, que passavam a olhar com novidade afetiva o lugar que lhes mobilizava afetos antigos, resultando em algo semelhante a uma amplificação afetiva e transbordamento de um a outro. Nos locais, produziam uma reocupação afetiva que fazia deles pontos conectivos entre um passado e o presente vivido, naquele

instante; conexão esta que, ao mesmo tempo, conferia renovação ao passado e antiguidade ao presente. Em vários locais, havia promessas de retorno para algum fim e ponderava-se também a possibilidade de, eventualmente, “*fazer minha casa aqui*”, evidenciando, em parte, o que Ingold (2011) elucida: que as afecções, de algum modo, informam nossos modos de atuação na vida e a duração bergsoniana.

Se, no segundo capítulo, iniciei pela criação (do mundo) e terminei com a morte (de *opok pita*), o terceiro será a inversão, começarei pela morte (dos Karitiana). Iniciemos pelos céus para, depois, chegarmos à camada terrestre onde estão os Karitiana vivos e humanos.

### 3.1 A CASA DOS OUTROS – AS EXISTÊNCIAS VERTICAIS

O universo que os Karitiana habitam é composto por três céus (*pampj* = ‘céu’), o plano terreno (*ejepj* = ‘terra’, ‘solo’) e o ‘interior da terra’ (*ejepj koro’op*)<sup>231</sup>; para além desse conjunto, existe a água que o cerca<sup>232</sup>. Começemos por *ejepj koro’op*, o ‘subterrâneo’, ‘o interior da terra’, que, entre os Karitiana, não assume tanta importância nem é tão movimentado quanto o é para outros grupos<sup>233</sup>. Jamais, em minha convivência com o grupo, ouvi qualquer menção a seres que habitassem o ‘interior da terra’, salvo breves e despreocupadas referências ao povo *syypō manhin* (*syypō* = ‘olho’, ‘caroço’, ‘semente’ + *manhin* = ‘um’, ‘único’; ‘gente com um olho só’). Esses seres foram criados há muito tempo, no tempo de *Botyj*. Não oferecem qualquer perigo atual às pessoas, uma vez que teriam ficado lá dentro da terra e de lá não teriam saído. Também nunca possuíram um apetite por carne dos vivos, pois criavam muita arara e papagaio para seu próprio consumo, de modo que esses

<sup>231</sup> O subsolo, o local a que chamamos ‘embaixo da terra’, ‘embaixo da superfície’, é, para os Karitiana, ‘dentro da terra’.

<sup>232</sup> Os Karitiana dizem que é água o que existe “*depois do céu*”. Alguns anos após ter feito uma viagem aérea para minha casa, conversando sobre a cosmografia com M13, o xamã do grupo, ele me disse que, após refletir sobre o tema, havia chegado à conclusão de que “*lá em cima do céu é o fim da visão*”, uma vez que, já estando lá em cima, ao se olhar mais para cima, tudo era igual, “*não tinha fim*”.

<sup>233</sup> Diferentemente do mundo subterrâneo Enawenê-Nawê, habitado pelos abomináveis *yakairiti* (Silva, 1997 e 1998) ou da intensa atividade dos *toipe, kaoiboge* Pirahã (Gonçalves, 1988 e 2001), por exemplo.

seres não matam nem comem gente viva. Dizem, sem qualquer manifestação de desassossego, que são eles que comem a carne do morto depois de enterrado. Embora tenha buscado saber mais sobre esse povo, ouvia as respostas: “*Como a gente vai saber? A gente não vê lá!*” ou “*A gente não sabe a vida deles não*”. Diante da minha impertinência em saber mais sobre *syypo manhin* ou se havia mais seres que habitavam o interior da terra, não foram poucas vezes que ouvi: “*Não sei não. Se tinha, acho que viraram japonês*”; “*Não é japonês que mora lá embaixo da gente?*”, “*Você não conhece japonês não?*”. À exceção de sua contribuição original, quando de lá saíram *Botyj* e *Tomboto* pela ‘casa da cigarra’ para este patamar em que vivemos, o ‘interior da terra’ não desfruta de qualquer lugar de destaque, não sendo tema de seu cotidiano ou de momentos especiais – como o das festas –, de suas preocupações com o porvir ou de ataques dos seres que lá existam. Em compensação, os céus e a camada terrestre prezam pela inquietação promovida por afervorados seres.

Lembra-se o leitor de que, no capítulo anterior, mencionei que o céu era, primeiramente, bem próximo à terra quando *Botyj* para lá se mudou. Essa proximidade permitia que o céu – e, por extensão, sua casa – estivesse ao alcance de todos os seres de modo irrestrito, tanto assim que *Orā* pode segui-lo, e *Byjytj* e os *opoksossyma* precisaram apenas de uma escada para lá chegar e falar com *Botyj*. Contrariado com a simples e ampla acessibilidade que o acossava e desejando ser inencontrável, *Botyj* puxou o céu para cima, e depois, mais uma vez, até se certificar de que não seria encontrado; no decurso, criou três céus. Cada um deles é habitado por seres e espíritos, tanto benévolos quanto malévolos, distribuídos em uma ordem hierárquica que acompanha os andares celestes. Os céus possuem, se não uma arquitetura – hierárquica por sinal –, certamente uma qualidade panóptica das atitudes morais das pessoas, pois de lá é possível que os espíritos e *Botyj* observem tudo o que os vivos fazem no patamar terrestre e, caso haja, a punição virá tanto durante a vida quanto na ocasião da morte.

No primeiro céu, *manhin pampj* (*manhin* = 'um', 'primeiro' + *pampj* = 'céu'; 'primeiro céu'), ou *akyry ambi*<sup>234</sup> (*akyry* = 'urubu' + *ambi* = 'casa'; 'casa', 'lugar de urubu'), está a entrada para céu. Nesse patamar estão os espíritos auxiliares, pois são ajudantes do xamã, que vivem nas nuvens, nos ventos e nos temporais. Esses espíritos são aqueles que tiveram origem no chefe que, depois de ter passado as cinzas de *Dopa* em seu corpo, ficou invisível e foi embora vivo. São eles os encarregados de levar a carne das festas para os espíritos e patamares superiores e, inversamente, "entregarem a carne" na mão do xamã para avisar que alguém irá morrer.

No segundo céu, *syppom pampj* (*syppom* = 'dois', 'segundo'; 'segundo céu'), mora Yjtamama, o parente morto xamã, xamã espírito, e outros espíritos considerados maiores, isto é, mais poderosos e sábios que os do primeiro patamar. Ele é encarregado de recepcionar os espíritos dos que morreram e, após inquirí-los sobre seus feitos em vida, direciona-os ao caminho que levará a *Botyj*. Todavia, a presença de Yjtamama nesse patamar parece ser consequência do advento do xamanismo entre os Karitiana, pois, antes de ele surgir, quem desempenhava a função de receber os espíritos nessa espécie de portaria para a estrada até o terceiro céu era *Dopj Owqj*, um ser que dificultava a passagem dos espíritos e os indicava o caminho errado a seguir. Não era à toa que, ao morrerem, os homens eram enterrados com seus pertences de guerra, arco e flecha e borduna, pois era preciso ameaçar *Dopj Owqj* para que lhes mostrasse a trilha correta para a casa de *Botyj*. Antigamente, aqui ficavam, nesse céu, o sol e a lua; todavia, esquentavam por demais a terra e *Botyj* achou por bem situá-los no terceiro céu, puxando-os para lá, conseqüentemente. Há um lugar, bem próximo ao fim do segundo céu, que pode ser chamado ou *psam'en sara ambi* (*psam'en* = 'espírito', 'alma' + *ambi*; 'casa', 'lugar de' espírito ruim'). Aí vive *Kindahonghong*, o pior dos seres malfazejos. Metuendo ser, *Kindahonghong* "é como fogo e soa assobiando"; dá seu nome, *Kinda* ('coisa'; 'isso'; 'bicho', no sentido de não humano) + *honghong*, 'som de flauta', 'assobio', 'silvo'.

<sup>234</sup> Respondendo à provável pergunta do leitor: por que 'casa do urubu?', valho-me da frase de M13 para esclarecer que, para os Karitiana, "urubu é gente. A gente não pode matar urubu, não pode xingar. A gente conversa com ele e aí ele deixa as crianças viverem, deixa criar as crianças. Criança vai crescer e vai matar caça, que vai ficar para ele também. Quando a gente mata caça e não acha, não sabe onde ela caiu, foi urubu que escondeu para ele".

No terceiro e último céu, *manhãp pampj* (*manhãp* = 'três', 'terceiro' + *pampj* = 'céu'; 'terceiro céu) ou *Botyj ambi* (*ambi* = 'casa'; 'casa de *Botyj*) ou *Botyj pampj*, estão *Botyj*, *Tomboto* e mais uma legião de seres "*peçoal de Botyj*". Todos que lá residem e os que lá conseguem chegar, após renovados por *Botyj*, serão eternamente jovens: bonitos, altos, fortes e muito enfeitados, plenos de saúde, livres de acidentes, doenças, perigos e limpos de "*peçado*". Terão cônjuges, beberão e comerão, infinitamente, da infinda abundância de chicha e fartura alimentar da "*casa de Botyj*". Festejarão, diuturnamente, ao som do pilão. "*Lá, só alegria todo o peçoal. Não tem mais sofrimento não!*"

Pelos patamares celestes se distribuem os espíritos da pessoa<sup>235</sup> Karitiana na ocasião da morte. E aqui encontramos um fenômeno no mínimo curioso. Tantos anos trabalhando com os Karitiana e jamais fui capaz de saber, ao certo, quantos espíritos são liberados. Isso porque os próprios Karitiana, é preciso advertir, possuem entendimentos diversos e muitas dúvidas sobre a distribuição e o destino dos espíritos da pessoa, que vão variar de acordo com o conhecimento e a posição de quem narra. *Grosso modo*, é possível perceber a distinção entre três categorias: o xamã, os mais velhos e os jovens. Porém, as divergências não cessam no que concerne ao tipo de espírito e ao que acontece com eles na ocasião da morte. Uns, como o *Honghongabyj*, por exemplo (mas não apenas ele), dizem que a pessoa já nasce com espírito e, de modo a corroborar sua perspectiva, lançam mão do exemplo: "*Crianças que morrem dentro da barriga [natimortos] é porque o espírito ficou com Yjtamama*". Outros dizem que não, que nossos espíritos só aparecem na ocasião da morte. Ao serem perguntados sobre se algo sai de nosso corpo enquanto dormimos, a resposta é: "*Só o espírito do xamã viaja de noite, enquanto ele dorme*". A sombra da pessoa enquanto viva não é um "*psam'en*" e se aproxima mais da noção de duplo da pessoa em vida do que de espírito – o termo para sombra, *õom*, significa 'parecer', 'semelhante', 'exemplo' – e pode, tal como a pessoa, sofrer ataques de seres malignos. Os Karitiana dizem que ela "*é como espírito, mas não é espírito*".

<sup>235</sup> Da mesma maneira que os Araweté (Viveiros de Castro, 1996), algumas vezes, esses espíritos da pessoa, *psam'en* ('alma', 'espírito'), foram-me glosados, em português, também como 'nomes' (*sat*) ao fazerem referência aos destinos pós-morte, principalmente pelo xamã; o 'nome', assim, podendo intercambiar com a categoria 'espírito' quando se trata de cumprir o destino escatológico.

A explicação do xamã indica um conhecimento específico a que apenas ele tem acesso; a diferença entre mais velhos e jovens, veremos, pode indicar antes um movimento de transformação do que um desconhecimento da 'cosmologia tradicional'. O que os mais jovens dizem, abertamente, pode ser sintetizado na frase de um deles: *"Eu não sei nada de espírito. Não sei nada mesmo. Só sei que um vai para a casa de Botyj, que não sei o nome; que um vira panela velha no roçado, que é psam'en pyyt; e um que vira onça, que não sei o nome"*; isto é, apenas três espíritos. Contudo, mesmo o xamã e os mais velhos não colocam um ponto final na questão da quantidade de espíritos liberados na ocasião da morte. Vários adultos já haviam me dito que seriam quatro espíritos a serem liberados na ocasião da morte. *"Ah! É mesmo! Tem esse outro! Ah, não sei não. Tô em dúvida agora, oh! Pergunta para o fulano que ele sabe direito"*. Ninguém sabia, ao certo, os nomes, as características e o destino de cada um deles e sempre me endereçavam a conversa para o *honghongabyj* ou para o xamã. Muito bem! Fui eu trabalhar com o xamã primeiro. A seguir, faço um resumo de todas as conversas que tive com o xamã<sup>236</sup>.

*"...espírito da gente tem quatro. Um espírito vai embora junto de Yjtamama enquanto a gente tá vivo. Aí quando ele vai embora, fica lá com ele. Dá colar, come comida de espírito todinha [os espíritos que estão lá dão ao espírito que chegou]. Ele come carne de gente. Espírito come carne de gente. Então, aquele espírito que já tá doente [da pessoa que já está doente], aquele corpo dele já tá doente. Já adoeceu, adoeceu, adoeceu. Então, não tem mais jeito. Os espíritos que estão com Yjtamama comem carne de gente, aí não cura mais não. Não tem jeito mais não. Aí morreu. Aquele que morreu, já enterraram quando ele morreu. Esse daí, aí que enterrou ele vai para Botyj. Porque um ele [Botyj] tá comendo e outro ele tá guardando, né? Tem o verdadeiro espírito, o verdadeiro nome da gente mesmo, vai para Botyj. Outro, também um *sat pita* (*sat* = 'nome' + *pita* = 'verdadeiro', 'real'), 'nome verdadeiro', vai para Botyj, que come assado. Botyj não acaba logo o nome. Um espírito [nome]*

---

<sup>236</sup> Sinalizo ao leitor que não foi apenas uma vez que trabalhei com o xamã, *Honghongabyj*, mais velhos e jovens sobre espíritos. Foram incontáveis tentativas e o que apresento é um apanhado de várias conversas com cada um deles. A primeira conversa sobre espíritos com o xamã foi na mesma ocasião a que já me referi no primeiro capítulo, quando narrei a transformação do xamã. Foi coletada em português em 2001.



*ele guarda, o primeiro, o outro é só para ele comer<sup>237</sup>. Junto com Botyj, os espíritos vai ser só alegria. Muita festa, não falta comida, não tem doença, tem mulher, não tem cobra, não tem acidente, não fica velho, não tem nada coisa ruim, só coisa boa. Não tem tristeza não.*

*O segundo, que é um psam'en sat (psam'en = 'espírito', 'alma'), 'nome de espírito', fica no segundo céu, junto à Yjtamama. Todo mundo tem que ter nome de espírito, mas só o pajé sabe esse nome de espírito das pessoas. Elas mesmas não sabem, porque são os próprios espíritos que já estão lá que dão o nome dele. Pessoal não conhece esse 'nome'. Só eu mesmo que sou pajé que sei. Esse segundo espírito não fica com a gente enquanto a gente tá vivo, ele já mora no céu enquanto a gente tá vivo aqui. Se a pessoa tá doente, o pajé vai até lá buscar ele para ajudar curar a doença. Ele fica na terra só um pouquinho, enquanto tá curando pessoa e, depois que a pessoa melhora, volta lá para o segundo céu junto com Yjtamama novamente.*

*Tem outro, psam'en pyyt. Esse fica sempre com a gente. É ele quem bebe chicha [após o enterro do morto]. Ele só sai depois que a gente é enterrado. Ele vai para o roçado, fica vivo lá no roçado. Quando ele está no roçado, para ele, ele tá vivendo. Quando chega a idade que a pessoa morreu, ele morre também e vira panela de barro. Ele não vive para sempre, só o tempo que a pessoa viveu. Esse acaba. Os outros dois vão viver para sempre. Vão ficar só dois. Um com Yjtamama e um com Botyj. Psam'en pyyt fica por aí, no mato. Ele mora por aí o tempo que a gente tá vivo. O tempo que a gente vive, o mesmo ele vive, depois, vira panela velha. Ele mora no mato, mas longe da gente. Tem muito espírito vivendo aí no mato [das pessoas que estão vivas] e depois vai virar tudo panela velha. Então, são quatro, né? Os espíritos que estão junto com Botyj comem carne humana, a carne do espírito. Tudo assado. Muita carne [de espírito] assada que tem lá. Como loja grande. Nunca acaba não.*

---

<sup>237</sup> Em vários aspectos, o destino pós-morte karitiana se assemelha ao dos Araweté. No caso dos dois espíritos que vão para *Botyj*, ao que parece, o que os Araweté dividem em carne e ossos, para os Karitiana, seriam dois nomes.

*Quando a gente faz coisa errada, o espírito é rejeitado. Volta para baixo e fica só junto do túmulo. Aí fica comendo barro, osso velho. Não tem chicha, pilão, como tem lá com Botyj e com Yjtamama”<sup>238</sup>*

Pergunto qual dos espíritos vira onça e ele me diz:

*“Não dá para saber o psam’en pyyt de quem que vai virar onça. Qualquer um pode virar. Quando o morto já está embrulhado na rede, a gente canta para o psam’en(o) pyyt virar onça. Só gente grande, chefe, liderança, homem velho é que pode cantar. Mulher, criança e homem novo não pode nem ouvir. Mulher velha, se aguentar sem chorar, pode cantar. Mas só as velhas e não pode chorar de jeito nenhum. É bom virar onça depois, porque ele pode comer sozinho. Por isso a gente tem de colocar dente de onça na boca da pessoa que morreu, as duas presas. Para poder virar onça. Todo mundo tem de botar presa de onça, Karitiana, Capivari, todo mundo. Se a gente não coloca, psam’en(o) pyyt fica só no roçado. Por isso a gente não pode matar onça espírito não, senão a gente morre mesmo”.*

Às perguntas de por que, como e quando o espírito que seguiu para Botyj se dividia em dois, sua resposta foi: *“Dividia em dois porque Botyj comia um e queria guardar o outro”*; com relação a como e quando, ele não sabia me explicar e disse que não entendia como isso acontecia: *“Olha, Andréa, eu não estou entendendo isso não. Ninguém falou nada isso pra mim”.*

Fiz questão de apresentar a descrição dele, pois a primeira diferença que é possível observar é que, para os jovens, o espírito que segue para a casa de Botyj é um só, ao passo que, para o xamã, ele se transforma em dois e ele, o xamã, conta-os, então, como dois. O inverso ocorre com *psam’en pyyt*, isto é, um mesmo espírito, para o xamã, tem a potência de se transformar em panela e em onça, já para os jovens, cada transformação dessas corresponde a um espírito distinto, embora eles não saibam especificar seus nomes, sabendo dizer apenas que existe *psam’en pyyt* que vai para o roçado. O segundo, que é de conhecimento particular do xamã em razão de sua especialidade, não é exatamente liberado na ocasião da morte, pois ele já mora no segundo patamar celeste enquanto estão vivos, é como um duplo da pessoa em vida. Porém, são pouquíssimas as pessoas que sabem da existência desse

---

<sup>238</sup> Desculpo-me pelas enormes reproduções das falas karitiana. Julguei pertinente que o leitor tivesse acesso a elas para que possa avaliar meu entendimento quanto à versatilidade das informações sobre os espíritos da pessoa, tema que parece tão bem assentado em outras etnografias.

espírito, somente alguns mais velhos, embora não saibam seu nome, conhecimento cuja prerrogativa é xamânica. Algumas mulheres, entre as quais uma das mais velhas do grupo (F12), garantiram-me que os espíritos da pessoa são três: um que se transforma em onça (*ombaky psam'en*), um que fica com *Yjtamama* (que não sabiam o nome) e outro que vira panela velha no roçado. Outra acrescenta: "*Espírito vira onça mesmo quando morre e precisa de presa de onça para comer. Fica sempre onça quando morre. Fica no mato. Mas, às vezes vem pertinho. Onça mesmo, onça de verdade, não anda perto não; onça que é de verdade é diferente*" (F95). Outra mulher (F79) explicou-me que, quando se morre, canta-se música de onça para "*ele ir bem* [o espírito]. *Ombaky psam'en* [o espírito onça] *fica perto da gente, mas a gente não pode fazer mal. Se matar ombaky psam'en, quem matou também morre. Depois de um tempo que a pessoa já morreu, ele vai embora*".

*Honghongabyj* assegurou-me:

"*A gente tem três espíritos. Quando a gente vê o espírito de alguma pessoa é que ela já está perto de morrer. Primeiro a gente morre e aí vira onça só durante um tempo. Só fica esperando os espíritos que estão no temporal. Quando o pessoal do temporal encontra ele [o espírito que virou onça], aí ele vai junto. Quando a gente era brabo, guerreava muito, todo mundo virava onça. Hoje em dia é tudo moderno. A pessoa morre. Primeiro que aparece é *psam'en pyyt*. Aí ele pensa [*psam'en pyyt*] e por ele mesmo ele tira os outros. Cria os outros todos ao mesmo tempo. Mas, se a gente mata alguém, o espírito da gente vira *ombaky psam'en* [espírito de onça]."* (grifo meu).

De acordo com *Honghongabyj*, há *psam'en pitã* ('espírito mesmo', 'espírito verdadeiro') que come as pessoas; *psam'en o'pok*, que não fala e é como "*bicho. Come a gente e dá choque*". Há *psam'en bossy*, que exala cheiro fétido quando se está andando na estrada para avisar que a pessoa está prestes a morrer. E, por último, há *psam'en pyyt*, que "*fica como gente, como ressuscitado. Como a gente mesmo. É ele que vai para o roçado e vira panela velha. Depois que morreu de novo [quando o tempo dele acaba e ele não vive mais], aí ele vira terra mesmo, acaba*".

Algum tempo depois, fui conversar com o filho mais velho de *Honghongabyj*, a quem o pai costumava "*contar história de antigamente*" – transmitir saberes,

modos de saber e utilização do conhecimento<sup>239</sup>. De acordo com ele, “*nós temos quatro espíritos. São quatro que estão com a gente*”. Sugeri, então, que nomeássemos um a um para que eu anotasse. Ele começou a nomear enquanto eu anotava:

*“A gente tem, primeiro, psam’en opok. Psam’en opok, depois que a gente morre tem psam’en ohap, tem psam’en kyri e tem psam’en ppyt. Esse vai fazer barulho, vai ficar fazendo tudo as coisas que a pessoa fazia. Vai imitar tudo o que ela fazia quando tava vivo. Mas ele vai ficar um dia só aqui na terra. Depois ele vai embora.”*

Lá pelas tantas, ele olhou para mim e disse: “*Mas eu já falei cinco, né?! Então não sei. Agora tô na dúvida. Pergunta para o fulano, porque ele é pajé e sabe bem mesmo!*”. Minha desesperança só aumentou, pois eu já havia conversado com o xamã e ele havia me dito que eram quatro: um que se transformava em dois, um que só ele conhecia e *psam’en ppyt*, e os que o *Honghongabyj* me falava não coincidiam com os que o xamã havia me explicado. Cheguei mesmo a cogitar a hipótese de que, como *Honghongabyj* é do grupo chamado Capivari e o xamã do grupo chamado Karitiana, poderia haver uma distinção na concepção de espíritos da pessoa; hipótese que foi logo descartada, pois, uma vez testada com essas duas categorias e outras pessoas da aldeia, foram todos unânimes em afirmar que não havia diferença, “*que todo mundo era igual e tem os mesmos espíritos*”.

Em conversa com um grupo de homens “*crentes*”, ouvi:

*“Se você não matou ninguém, você vai andando no caminho de Botyj e encontra gente, família mesmo da gente. Aí a gente vai para o chefe do espírito. O chefe dos espíritos é Yjtamama. Yjtamama espera a gente no portão de Botyj. Ele parte nosso espírito em vários espíritos. Aí ele divide: uns lá para cima [para o terceiro céu] e outros para baixo [para o primeiro céu], de volta. Um dos espíritos fica andando no vento, desses que ele mandou para baixo. O espírito que ficou lá em cima, fica na casa de Yjtamama e ele cuida da gente. A gente fica lá para ajudar ele com outros espíritos. A gente fica família dele, para ficar com ele. Outro espírito vira panela velha no roçado e morre, morre mesmo.”*

---

<sup>239</sup> Relembrando, a condição de chefe tradicional, *Honghongabyj*, é transmitida patrilinaramente, e essa é a única condição de pertencer a tal categoria.

Portanto, a resposta de um Karitiana à pergunta sobre o número de espíritos da pessoa pode depender do modo como a pergunta é formulada: se enfatizando o processo de morte ou se destacando as propriedades da pessoa enquanto vivas, e não necessariamente uma pessoa ordinária incluirá o segundo espírito assinalado pelo xamã (o que sempre existiu no segundo céu) por, simplesmente, desconhecer sua existência. A preocupação que os Karitiana devotam aos espíritos malignos, sempre e invariavelmente dos outros, não parece ser a mesma que destinam a convencionar seus próprios, exceto três deles. Os outros, se existem ou não, não parece constituir um problema que, por ora, se deva assentar. Mas, do que temos até agora, parece que estamos a tratar, na contemporaneidade, de três 'duplos da pessoa' e um espírito. Os duplos existem concomitantemente à duração da pessoa em vida: a sombra, que não é espírito, mas acompanha a pessoa e é suscetível de sofrer o que o corpo sofre; o espírito, que mora com *Yjtamama* no segundo céu; e *psam'en pyyt*. O espírito é o que segue a jornada até *Botyj* e, em algum momento, se divide em dois.

A labuta em busca de saber, ao certo, quantos espíritos, seus nomes, suas características, como seguiam e onde ficavam, jamais foi conclusiva. Porém, o fato de não haver um consenso ou certeza sobre a quantificação e definição que eu tanto queria indicava, talvez, que isso não era um problema para ninguém, a não ser para mim mesma. O que lhes importava, o que eles conferiam destaque, não ficou obscurecido pela minha teimosia. O que ressaltavam em suas narrativas sobre o pós-morte eram: (a) os perigos envolvidos na jornada do espírito até a casa de *Botyj*, no terceiro céu; e (b) o destino de *psam'en pyyt*, que é um misto de espírito-duplo da pessoa, pois está vivo enquanto a pessoa está e depois morrerá – se se transforma em onça ou panela velha no roçado, se ficará perdido e atordoado, trata-se, portanto, respectivamente, de espíritos que se transformarão, um que enfrenta o estirão pelos céus almejando alcançar a casa de *Botyj*, onde será transformado, e outro que deve seguir em frente e pode se transformar em panela ou onça.

Em ambas situações, a ênfase karitiana é no movimento do espírito após a morte, isto é, apenas seguindo o caminho correto<sup>240</sup> é possível alcançar a modificação almejada. Contudo, são os sofrimentos que o primeiro espírito pode passar e os afetos perigosos do segundo que podem acarretar tragédias aos vivos que os inquieta, pois não apenas os preocupa a aflição experimentada pelos espíritos dos mortos, mas também as que podem causar aos vivos. Porém, não são somente os afetos dos espíritos na ocasião da morte que são perigosos. Uma coarticulação entre morais e afetos do tempo em que a pessoa vivia, de seus parentes e dos seres celestes delineiam o destino do espírito. Com relação à descrição que apresento adiante, sobre esse espírito, sua jornada e os perigos que enfrenta, não há dúvidas ou reticências por parte dos Karitiana; ao contrário, são unânimes e certos do caminho que percorre o espírito.

O falecimento de um Karitiana não é um evento que se encerra em si quando atestada a inatividade corporal, mas antes um processo que se inicia com a saída do espírito para o segundo céu, onde se encontra com Yjtamama, fator que, se de impossível reversão pelo xamã, ocasiona a falência corporal; passa pelo sepultamento cuidadoso do corpo e pela partida do espírito do segundo céu para a casa de *Botyj* e termina apenas alguns dias, após o controle adequado de *psam'en pyyt*. A morte não deve sobrevir à pessoa sem que esta esteja preparada, isto é, que o indivíduo detenha um conjunto de patrimônios pessoais e um bom seguro de vida pós-morte, que lhe asseguram a morte correta. *Botyj*, exímio cantador, exige que as pessoas cantem para ele quando chegam lá em cima. Do mesmo modo, devem possuir uma reza, uma oração própria para recitar na chegada ao céu. Devem dispor, idealmente, de dentes de onça, para que sejam eles ou arrumados em colar ou soltos, para sejam dispostos na boca do morto e lhe possibilite caçar e se alimentar durante a jornada. Essa é a morte "completa", ou seja, o sujeito já detém tudo o que precisa para um bom enterro, jornada e chegada. Certamente, nem todos os Karitiana possuem tal conjunto, o que não impede que seus espíritos sigam o mesmo

---

<sup>240</sup> Sobre o segundo espírito descrito pelo xamã, o que mora no segundo céu, pelo fato de esse espírito existir, sempre, junto a Yjtamama e não ser liberado na ocasião da morte, não é do trânsito dele pelos patamares, que é restrito aos episódios de doença e dependente da solicitação de auxílio feita pelo xamã, que trataremos no presente trabalho.

caminho que os outros; com mais dificuldades, todavia, e sem a devida elegância para com seu anfitrião, *Botyj*, na chegada.

“*O espírito vai na frente aí a pessoa fica doente e devagarzinho vai morrendo. A pessoa morre quando o coração para.*” Enquanto a pessoa está adoecida, o xamã ainda tenta resgatar seu espírito. O empreendimento de recuperação inclui a verificação do estágio ornamental em que se encontra o espírito, ou seja, analisa se o espírito já está completamente adornado com os “*enfeites*” que lá recebe. Se ainda restar algum adereço a ser ostentado, é possível que o xamã consiga recuperá-lo. Porém, se já estiver todo *pojaty* (‘enfeitado’), o que significa já estar usando cocar, não há mais o que fazer. A certificação de que a morte é irreversível, isto é, que o espírito do doente não pode nem mais ser resgatado pelo xamã é quando este declara: “*Ele já casou lá em cima*”, tanto para homens quanto para mulheres. Os momentos de liberação dos espíritos que mais os preocupam são: o imediatamente antes da morte, quando o espírito segue para *Botyj* antes do corpo morrer e ser enterrado; e a liberação de *psam’en pyyt*, logo em seguida ao sepultamento.

### **3.1.1 O Ciúme, a Origem da Morte Eterna e da Transformação de *Psam’en Pyyt***

“*Antigamente, todo mundo que morria, revivia.*” A pessoa morria e era enterrada. Mas alguém que gostasse muito daquele que havia morrido ia até o túmulo e buscava o morto/espírito, *psam’en pyyt*, de volta para casa. Porque tinha morrido, suas juntas já estavam *naam*<sup>241</sup>, doença característica daqueles que morreram, mas que também pode acometer os vivos. Quem o resgatava, levava-o para casa, cuidava de suas juntas, sarando-lhe da típica e fétida doença que lhe acometia; a pessoa, então, revivia. Havia um homem casado que tinha uma

---

<sup>241</sup> A palavra *naam* é utilizada também para ‘podre’, ‘apodrecido’, embora, nesse contexto, os Karitiana frisem que não é ‘podre’, mas apenas “*o nome da doença*”. Porém, essa enfermidade se caracteriza por lesões nas juntas que se assemelham ao processo de apodrecimento e exalam um cheiro característico.

namorada (caso extra-conjugal) de quem ele gostava muito, *“era bem apaixonado por ela”*. Um dia, a namorada morreu. Inconformado com a perda da amada, o homem foi ao seu túmulo buscá-la e a levou para a casa em que residia com sua esposa. Pouco fazia que havia entrado em casa e, portanto, ainda não havia começado a curar as juntas do espírito da morta. Quando sua esposa viu que ele havia trazido a namorada de volta, ficou com tanto ciúme, com tanta raiva, que falou bem alto: *“Tá um cheiro ruim aqui! Quem está podre aí? Será que é espírito? Quando eu morrer, eu não vou ficar preocupada com marido dos outros não! Eu não vou ficar voltando pra ficar com marido dos outros!”*. A virulência de sua crítica à mulher espírito foi de tal ordem que, no instante em que ela proferiu essas palavras, todos aqueles espíritos que antes já haviam revivido, no mesmo momento, viraram *byyt hyk* (*byyt* = ‘panela de barro’ + *hyk* = ‘velho’, ‘antigo’), panela velha. *“Foi assim que psam’én pyyt começou a virar panela velha no roçado”* (M 97). É o ciúme que marca a peridiocidade da vida experimentada hoje, que tem, no horizonte, a irreversibilidade da morte terrena.

### **3.1.2 Mesquinhez e Generosidade – Os Afetos do Ex-Vivo e a Perigosa Jornada de seu Espírito**

O espírito da pessoa é exatamente igual a seu dono enquanto vivo, *“ele é gente também”*. Lembra-se o leitor de que mencionei, no capítulo anterior, o fato de que, quando o xamã *“recebe carne na mão”*, é sinal de que alguém vai morrer. Pois bem, de acordo com o xamã, em certos casos de doença, o espírito segue com Yjtamama enquanto a pessoa ainda está viva. Lá, o espírito ganha cocar, recebe comida de espírito e come carne de gente. Nesses casos, após aceitar e ingerir carne de gente lá em cima, o xamã recebe carne na mão e não tem mais poderes para curar: *“Aí já morreu mesmo. Aí, depois que morreu a gente enterra. Aí depois ele vai para Botyj”*. Dizem os Karitiana: *“Quando o espírito da gente usa cocar, não tem mais jeito, vai morrer mesmo. Só quem vê o espírito da gente com cocar é o pajé, a gente mesmo não sabe”*. Primeiro, o corpo, *“a capa da gente”*, está aqui, na terra.



Só depois que o espírito vai embora, aceita carne, usa cocar e costura relações com os outros espíritos que lá estão é que o corpo morre e é enterrado. Após o corpo ser enterrado é que o espírito segue a jornada para *Botyj*.

A jornada do espírito do recém-morto ocorre entre o primeiro e o fim do segundo céu, como já foi brevemente mencionado no segundo capítulo. Sua sina dependerá de seus atos em vida, pois é no trajeto que o espírito é submetido a inúmeras tentações e enfrenta as mais funestas provas e encontros com o ser maligno, periclitando se perder e ser eternamente canibalizado. A estrada pela qual segue o espírito morto possui bifurcações que conduzem ou à casa de *Botyj* [caminho para *Botyj*, *Botyjpa*] ou à morada de *Kindahonghong*. Um dos piores seres presentes no universo Karitiana, é temível tanto para os espíritos dos recém-mortos quanto para os vivos. Ele come gente: “*É a carne de nosso espírito que ele come. A comida dele é só essa, só gente! Não quer outra carne não, só de gente mesmo. Quando ele não está aqui, é porque tá comendo gente de outro lugar*”. Morando abaixo de *Botyj* (*Botyj engori*) e acima de *Yitamama* (*Yitamama onangori*), esse ser não pode nem mesmo ter seu nome pronunciado pelos vivos, sob o risco eminente de que ele apareça e faça mal às pessoas. Quando estritamente necessário, refere-se a ele como *Botyj pityp i aka* (‘aquele que está perto de *Botyj*’). “*É ele que faz mal para o nosso espírito*.” *Kindahonghong* se posiciona justo no ponto onde a estrada forqueia, disfarçado de uma linda mulher. Se, em vida, entre várias outras obrigações, a pessoa conviveu bem com seus parentes – não mentiu, não fez ‘mal’ a ninguém, não fez muita fofoca, falou direito com os parentes, cuidou bem os pais –; se não foi muito mesquinho – deu comida aos outros, dividiu como deveria o que caçou, fechou jatuarana [fazer tapagem], dividiu a anta corretamente –; se seguiu as normas corretamente – passou os remédios, fez festa, cumpriu a abstinência quando necessário –, após a morte, seu espírito, embora deva percorrer atento aos estratagemas arquitetados pelo caviloso ser, pois, afinal, ninguém foi “*tudo certinho a vida toda, sem errar nem um pouquinho que seja*”, seguirá com certa segurança pelo caminho, pois tanto o espírito terá a perspicácia necessária para adivinhar as arapucas de *Kindahonghong* quanto o próprio *Kindahonghong* não o cobiçará tanto. Pelo caminho, em vez de *Kindahonghong* e outros seres maléficos, o espírito daquele que foi correto em vida encontrará pessoas, “*família mesmo da gente*”. Uma vez

trilhado o caminho, o espírito encontrará Yjtamama, parente morto e antigo xamã, que, por sua vez, o receberá e indagará sobre sua conduta e seus motivos para ter agido como agiu. Se a pessoa não errou demais ou agiu sem consciência do que fazia, o espírito será conduzido por Yjtamama à casa de *Botyj*<sup>242</sup>.

Àqueles que claudicaram nos preceitos da boa convivência e da correta existência está reservado o pior dos sofrimentos: “*Quando a gente mata yjxa*<sup>243</sup>, *ele [Kindahonghong] vem comer a gente porque quando a gente mata os outros o sangue da gente fica forte. Quando a gente mata, a cabeça da gente fica tonta primeiro, por causa do sangue do que morreu que mistura com o da gente. Isso atrai o bicho e a gente não sabe direito que é ele. Aí o bicho vai esperar aquele que matou outro*”. Ao chegar à bifurcação, o espírito do transgressor, encontra aquela bela mulher e, cansado de tanto andar, pede água. O ‘bicho’ entabula sua conversação como se bom fosse, ele fala: “*Ah! Você chegou agora, meu amigo? Agora você vai ficar comigo, vamos lá beber chicha!*”. Tolo, o espírito presumindo que está seguindo para a casa de *Botyj*, o segue. Ao que tudo indica, o espírito que errou muito em vida, parece, então, não ter condição de discernir, ele age sem pensar e sem perceber o que faz e, por isso, torna-se presa fácil para o bicho.

Ao chegar ao destino, realiza que está na casa de *Kindahonghong*. Sua sina será a de sofrer por toda a eternidade, pois *Kindahonghong* nunca mata o espírito de uma vez, não o deixa morrer e descansar. Ao invés disso, revive-o a partir do sangue para comê-lo infinitas vezes, eternamente. O espírito, em completa agonia, grita pela mãe, chama por toda a família, e *Kindahonghong*, impiedoso, sentencia: “*Aqui não tem sua família não. Aqui não tem parente seu nenhum. Por que você matou os outros? Agora você é meu mesmo!*”. Também aqueles que não cuidaram bem da família; não trataram bem suas esposas e seus pais; foram sovinas; estragaram as festas para os espíritos (não guardando a abstinência sexual necessária); desrespeitaram seus familiares próximos, ultrapassando os limites das interdições sexuais e amorosas (incesto); e não passaram os remédios necessários estarão na

<sup>242</sup> De acordo com alguns mais jovens, diferentemente da descrição do xamã, no momento em que o espírito chega à casa de Yjtamama, é esse parente morto quem faz a partição do espírito: envia um para cima, para a casa de *Botyj*, fica com um para auxiliá-lo ali no segundo céu – o que seria, na narrativa do xamã, o espírito que sempre esteve no segundo céu e não é desprendido na ocasião da morte – e envia um outro para baixo, para o primeiro céu, aqueles que ficam andando nos ventos.

<sup>243</sup> *Yjxa* é o pronome utilizado para primeira pessoa do plural, mas também é a forma como os Karitiana designam a si no cotidiano.

mira de *Kindahonghong*. Para desgraçar mais seu destino, além habitar para sempre na casa do terrível e de ser eternamente por ele canibalizado, viverá perpetuamente solitário, sem família e sem cônjuge. Quem fica na casa de *Kindahonghong*, este sim, a julgar por seu fado, não será mais parente, pois não receberá nenhum dos que chegarem, não os encontrará e não os auxiliará.

Entretanto, não apenas ao espírito do morto *Kindahonghong* prejudica, pois este não precisa aguardar a morte para saborear os desacertados. Quando os Karitiana ainda estão vivos, ao ouvirem seu "soado", seu assovio por perto, é sinal de que alguém está prestes a morrer: "*Quando ele canta, a gente sempre escuta. Ele canta porque ele tá sabendo que alguém vai morrer, ele já escolheu já*". Imediatamente, deve-se deitar na rede, balançando e rezando para *Botyj* solicitando proteção para que *Kindahonghong* não pegue a sombra, pois sombra é, também, "como espírito" (*psam'en hrot; hrot = parecer, assemelhar; 'parece espírito', 'é como espírito'*). Deve-se rezar repetindo: *Y ogom yno, y ogom yno* ('Eu não quero ir, eu não quero ir'). Fala-se, várias vezes, em sério desespero. A tarefa de inculcá-lo é exaustiva, pois seu desconhecimento é letal e o que interessa é que *Kindahonghong* dê a vinda por não vinda e vá saciar seu apetite longe dali. Momento perigoso e extenuante, nessa reza-conferência<sup>244</sup> em que *Kindahonghong* não é visto, a pessoa lança mão, a título de argumentação, de tudo aquilo que lhe conecta ao mundo em que vive. Na tentativa de sensibilizá-lo, deve explicar a *Kindahonghong* que não deseja que ele lhe faça qualquer mal ou o mate, que possui pai, mãe, casa, filhos, plantação e carne para comer e que não quer que ele maltrate ou mate qualquer membro de sua família, finalizando dizendo que não é necessário levá-lo para ficar ao lado dele. Mas a única possibilidade de efeito positivo do colóquio para o vivente é se a pessoa que está sob a mira do bicho esteja, de fato, agindo corretamente com os parentes, isto é, como parente, como gente, humano. Não adianta tentar enganá-lo e mentir-lhe virtudes de conduta, pois ele tudo sabe e com mais raiva ainda ficará. Se seu interlocutor for um faltoso contumaz, por mais ingente que seja seu esforço, *Kindahonghong* não se afetará.

---

<sup>244</sup> As falas nas situações como as de ofertas de carne para o espírito do parente morto, nas festas da caça ou no diálogo com *Kindahonghong*, entre outras, não requerem qualquer mediação de um terceiro mais duto, sendo o domínio da retórica para essas ocasiões disseminada por todos, permitindo que a comunicação entre humanos viventes e 'outros' seja direta.

Diferentemente de 'aceitar o ponto de vista do outro' (Cf. Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996), trata-se, aqui, novamente, de afetar, de modo a manobrar, o ponto de vista do outro e alterá-lo, desmobilizando suas intenções, uma vez que, nas ocasiões em que se ouve seu soado, a pessoa não pode esquivar-se do diálogo e seu fado, dependerá, e muito, de sua astúcia, capacidade de persuasão e controle para manter uma fala respeitosa e moderada. Na interlocução com *Kindahonghong*, o humano tem total consciência de que é 'presa', mas não 'não humano', e é isso que ele deve deixar claro ao 'bicho', explicitando e reafirmando as condições humanas em que vive sua existência. De sua parte, o diálogo revela, que *Kindahonghong* também percebe sua vítima como humano e, se for o caso, ele o devorará justo por ser humano, um humano faltoso, adequando-se aqui a frase que tomo emprestada de Figueiredo (2010:54) para a relação entre feiticeiro e vítima: 'a vítima é mais humana que o predador'. Por sorte, *Kindahonghong* não vem ao mundo dos vivos com frequência; permanece no céu e muito raramente decide aparecer por aqui. E, nesses momentos, deus me livre se ele decide se aproximar de alguém e interpelar! Também nos momentos de encontro 'tête-à-tête', não há como escapar. O máximo que o vivo pode fazer é seguir as regras formais do diálogo com o bicho: deve desviar o olhar e, se *Kindahonghong* fala, a pessoa deve responder, caso contrário, ele carrega, assim como fogo, o espírito do mal-afortunado consigo. Se *Kindahonghong* fala com alguém, a pessoa deve responder também de modo reverente e calmo. Mas nos casos de sua aparição, dizem os Karitiana, a morte é quase certa.

É altamente improvável que o espírito de alguém que não foi bom consiga driblar *Kindahonghong* e chegar ao terceiro céu, à casa de *Botyj*, lá onde não terá mais infelicidade e sofrimento. Pode ser, até, que ele não vá direto, como aconteceu com F23. Durante sua vida, fez coisas consideradas erradas e maldosas e, a ele, várias mortes de parentes foram atribuídas. Esta não foi direto para *Botyj*, não está "vivendo bem"; mas pode ser que tenha muita sorte e escape do canibalismo de *Kindahonghong*, embora haja dúvidas de que isso seja possível. Contudo, mesmo conseguindo, não irá para *Botyj* e ficará vagando perdida ninguém sabe onde. E daqueles que se diz terem sido muito perversos em vida, ainda não ouvi qualquer caso de que tenha conseguido chegar lá. Quem foi bom, *Botyj* lhe curará e lhe

passará remédio de modo que nunca mais envelheça. Viverá com abundância alimentar, terá saúde, cômulo, encontrará seus familiares já mortos, participará de festas, terá muita alegria e estará livre dos perigos corriqueiros de quando vivo, como cobra, acidentes, doenças. Uma das formas que os Karitiana se referem ao “bom” e ao “mau” destinos é: “*Fulano não está vivendo bem não*” ou “*Ah! Ele está vivendo bem*”; “[O xamã] *me contou que beltrano já foi direto pra Botyj, foi livre*”.

É possível perceber a diferença crucial entre quem mata *opok pita* e quem mata *yjxa*, um parente, um Karitiana mesmo. Como já vimos, matar um *opok pita*, porque desejo e solicitação dos seres celestes, é condição de salvação, isto é, chegar à casa de *Botyj*; enquanto matar um parente é motivo de perdição eterna, porque vontade dos homens e de seus maus afetos. Se a impregnação do sangue de *opok pita* deixa tonto, beirando a perda de consciência em vida – a exemplo do que já foi bem descrito em outras etnografias como uma espécie de ‘morte social’ –, a impregnação do sangue de parentes leva à perda de consciência e de critério do espírito, que, zozzo, não consegue discriminar o que lhe fará mal. “*Quando a gente que matou outro morre, o bicho espera o espírito da gente na estrada e ele pega a gente no meio do caminho*”. A vida correta entre os parentes assegura que o espírito possa tomar o caminho certo e não se deixar ludibriar pelo ser terrível que os aguarda. Matar um parente é, hoje em dia, inaceitável. Há formas de matar que, não sendo explícitas, pairam apenas no plano das suspeitas, contudo, sem poder asseverar a autoria, não acarretam punições públicas. Porém, o assassinato de um parente, planejado e abertamente executado, não fica impune. Aconteceu assim.

Havia um homem (M27) casado com duas mulheres (F29 e F86). A primeira esposa (F29) mantinha casos extraconjugais com outros homens, mas um desses namorados lhe era mais caro (M104). O pai do namorado viu que ele havia chamado a esposa do outro. Seguiu-os e os pegou namorando. O amante apanhou muito de vários homens, de seu pai inclusive, e o marido deu uma grande surra em sua esposa. Esta, por sua vez, fugiu da aldeia. Como consequência, o pai de sua segunda esposa a tomou de volta, pois não queria que a filha ficasse casada com um homem cuja outra esposa houvesse fugido. Profundamente entristecido, pois era por demais apaixonado pela segunda esposa, e tendo sua vida sido arruinada, bateu no amante que lhe tinha causado toda a desgraça. O amante prometeu: “*Pode me bater,*

*porque depois eu vou te matar*". Um tempo depois, havia um torneio e não cabiam todos na caçamba do caminhão. M104, M27 e mais um menino foram a pé. No caminho, viram macaco e decidiram caçar. M104 disse para que M27 fosse na frente. Era cilada! No meio do mato, ele atirou por trás, "à traição" e matou M27. Mas o evento do homicídio também me foi narrado da seguinte maneira: "Quando M104 matou M27, quase teve guerra entre Capivari e Karitiana. Os Karitiana [principalmente os irmãos da vítima] diziam que não ia sobrar mais nenhum Capivari. Mas M23 [um dos irmãos da vítima] aconselhou e evitou a guerra". O homicida sofre até hoje as sanções que, desde o fato, se dispuseram em uma escala que foi do ímpeto inicial de retribuição da morte por um dos irmãos do morto seguido pelas incontáveis surras programadas durante vários meses e, posteriormente, o ostracismo – consequência de um 'banimento' da aldeia (ele morava retirado da aldeia quando cheguei) – pelo recebimento da alcunha de "Onça" e pela apreensão absoluta dos moradores nas raríssimas ocasiões em que se fazia presente em visita à aldeia. No entanto, o epíteto de onça não lhe era suficiente. Em resposta à minha observação de que ele me parecia algo *o'sikirip* (*o'* = 'cabeça' + *sikirip* = 'bobo', 'doido', 'tolo'; 'cabeça doida'), recebi a seguinte frase, que se repetiu por várias vezes, quando alguém tecia algum comentário sobre ele:

"[Fulano (M104)] *é ruim mesmo! Ele é ruim de verdade, porque é igual cobra. Cobra não gosta de ninguém. [M104] é igual cobra porque o pai dele comia cobra [boroja yf]. Aí chupava o veneno da cobra e cuspi na boca dele. [M104] ficou ruim que nem cobra! Ele não gosta de ninguém aqui. O coração dele é ruim para todo mundo. Só de maldade ele faz as coisas ruins para os outros*" (M50, F17, F123, F77, M96, M66, entre muitas outras pessoas).

Acusado de duas outras tentativas de matar parentes, uma delas misturando veneno de rato na farinha, ninguém permitia sua entrada em casa. Quando se referiam a ele, diziam: "Aquele lá que mata gente". E, com ele, falavam em português! Acrescentavam, sempre que narravam o caso, que, "se fosse antigamente, ele ia morrer", indicando que os parentes do morto não iriam deixá-lo vivo e iriam "pagar" a morte: "[M104] *não é bom não! Matar parente? Ele nunca pode esquecer o que ele fez. Ninguém vai esquecer isso de jeito nenhum*". O processo de distanciamento e de 'alterização' desse parente foi orquestrado em

todos os aspectos do que era caro aos Karitiana: não se lhe oferecia comida, não se referiam a ele como parente, não lhe era permitido morar na aldeia e, para falar com ele, utilizavam não a sua língua, mas o português. O silogismo escatológico é claro: quem mata parente vai para a casa de *Kindahonghong*, M104 matou parente, então, “*hã! Esse aí já é do bicho mesmo. Quando o espírito dele tentar ir pra Botyj, já era, vai ser comida do bicho*”.

Todavia, o que foi relatado como uma quase guerra entre Capivari e Karitiana decorrente do homicídio encobre, novamente, a dicotomia com a qual já nos deparamos. Aquele mesmo homem, Karitiana, que ficou sem mulher – M27 –, decidiu que viraria onça. Tomou remédio para tal<sup>245</sup>. Tomou várias vezes e já estava iniciando a transformação. Contudo, foi morto antes de completar a metamorfose.

*“Já matava caça só com os dentes, mas mentia para o pessoal que tinha caçado com arco e flecha. Mas, o pessoal começou a desconfiar, porque viam as marcas de dentada no pescoço da caça que ele trazia. Ele virava onça só para brincar [pregar peças nos outros] ou para matar caça. Depois tornava a virar gente”. Quando pessoal desconfiou, ele fugiu para a cidade. Lá tinha [e ainda há] árvore grande com cama dentro dela. Lá ele dormia. Um dia, o pessoal subiu lá na árvore para ver. Ele estava lá, virado onça, com os braços abertos. Quando o pessoal viu ele, ele pulou pro chão, já virado gente. Pessoal gritou. Mas ele disfarçou. Disse que tinha acabado de chegar lá embaixo. Que tinha ido lá por causa dos gritos que ele tinha ouvido. E perguntou, só mentindo: O que foi que vocês viram pra gritar assim?”(F31 e F30)*

Se, no capítulo anterior, vimos que cobra e onça seriam afetividades distintas e articuladas, os movimentos ao longo da história do grupo produzem dobras que fazem confluír, retrospectiva e prospectivamente, as duas afecções. Há, na contemporaneidade, situações na vida cotidiana em que elas se conjugam e podem ser, de modo permutável, afecções descritivas de uma mesma pessoa, a depender da exteriorização de suas intenções, se faladas ou silenciadas. Nesses dois casos, aquele que, dentro de seu corpo, de sua pele, de sua roupagem, *pykyp(o)*<sup>246</sup>, foi

<sup>245</sup> Assim como Parin havia feito. Os modos como M27 se transforma em onça e o que lhe acontece até a morte é em tudo semelhante à história de Parin.

<sup>246</sup> *Pykyp* é o termo usado para tudo o que recobre algo, invólucros. Assim, casca de árvore, pele, roupa, pano para embrulhar, preservativo masculino, entre outros, são *pykyp*.

transformado em cobra por dentro e, portanto, é portador da afecção de cobra, matou em silêncio, “à traição”, como cobra, embora tivesse bradado o anúncio de sua morte como onça, matou aquele cujas transformações lhe concederam afecção de onça. Perspectivismo às avessas e imprevisto, pois nunca se sabe quem está transformando em quê. É preciso estar atento às atitudes dos outros para não ser pego de surpresa: a roupagem de humano engana uma afecção perigosa. Pessoas que têm atitudes de onça ou cobra enquanto vivos para com os parentes, das duas uma: ou não morarão mais com os parentes durante a vida, ou não terão o mesmo destino dos parentes. Caso tenham consciência de que seus afetos estão em transformação – e que, em pouco tempo, não serão mais capazes de reconhecer os parentes e, portanto, de colocá-los em risco – e saiam da aldeia, serão respeitados e terão seus nomes ecoados na história, como Parin ou mesmo M27. Mas “*coração ruim, que quer fazer mal para os outros*”, não. Estes escondem seus sentimentos e agem na solércia e são ditos cobra.

O destino dos espíritos dos que possuem bons sentimentos, ações e cuidados com os parentes e o daqueles que ultrapassam os limites impostos pelas transformações controladas e autorizadas – como no banquete canibal, na morte de *opok pita*, no canto para que o espírito vire onça – e possuem maus sentimentos com os parentes serão distintos e terão a devoração levada a cabo por seres diferentes. Os últimos irão para *Kindahonghong* e serão afligidos pelo canibalismo eterno desse ser. Beirando à morte, serão revividos para, jamais, serem libertos da sina de sofrer, habitando, perpetuamente, sem possibilidade de remissão, com a pior das criaturas. Os primeiros, ao contrário, serão devorados por *Botyj*, mas serão revivificados para uma vida edênica. “*Gente que foi boa aqui, vai livre e direto para Botyj. Quem é ruim, vai morrer de novo, toda hora.*”(M168)



### 3.1.3 Saudade e Lembrança da Vida – Os Afetos Perigosos do Morto – O Funeral

Outro momento perigoso ocorre nos dias seguintes ao enterramento do corpo. O tempo que se segue ao sepultamento, necessário para as devidas exéquias, período de grande apreensão coletiva, varia de acordo com a geração à que pertence aquele que fala sobre a morte. Os mais velhos dizem que o funeral “*correto*” deve ser feito sem pressa, durante, no mínimo, cinco dias. Para os mais jovens, as formalidades do enterro acontecem no dia da morte e nos dois dias seguintes após o enterramento. Os mais velhos reclamam que, atualmente, se despede do morto “*com pressa*” e que “*comemoração apressada para o túmulo não é bom, traz mais morte. Antes não era assim não. Despedia direitinho do morto. Só agora mesmo tá fazendo assim. Assim não é respeito com o morto não*”. Os cuidados na hora do enterro são cruciais para que mais mortes não sobrevenham<sup>247</sup>.

Quando se constata que um corpo já morreu, prepara-se-o com muito cuidado e esmero. Dá-se início a uma sequência de procedimentos, comum a todos os mortos, visando, ao mesmo tempo, cientificar o morto de seu novo estado e estimular e orientar o espírito para que ele siga seu caminho, administrando e vigiando o local de enterramento, para que ele não cause danos aos vivos nem lhes traga mais mortes. O morto não sabe que está morto, não entende o que acontece à sua volta e periga ficar com raiva. Por isso, é necessário que o funeral seja feito com vagar e cuidado, para que ele vá entendendo devagar, vá se acostumando. Fornece-se ao morto tudo o que ele tinha em vida ou costumava usufruir, com ligeiras diferenças, todavia. O que se dá para ele não pode ser o mesmo dado ou consumido pelos vivos, mas semelhante, equivalente; o mesmo, mas não totalmente igual, pois ele já não pode ou deve desfrutar das coisas como se vivo fosse. Não se pode confundir mais quem já está confuso. A partir do momento da morte, a família do morto entra em resguardo sexual por dez dias e todos os membros do grupo devem cortar o cabelo do alto da cabeça, “*onde tem o*

---

<sup>247</sup> Mas não pense o leitor que o cuidado é restrito aos afazeres do funeral; nem mesmo cisco pode cair nos olhos dos encarregados das despedidas funerárias.

*rodamoinho* [rotações capilares]<sup>248</sup>. A tonsura nesse local responde pela suscetibilidade dos vivos de, em umas versões, sofrerem dores de cabeça tão fortes que podem mesmo levar à loucura; em outras, pelas mechas de cabelo desse local, o espírito do recém-morto poderia puxá-los de tal modo que não aguentariam de tanta dor.

Em qualquer um que morra, independentemente de gênero ou idade, deverá se depositar sobre o cadáver a folha de *gotang boryt* (*gotang*, o nome da folha + *boryt* = 'sair', 'vir para fora') para estimular o morto a sair do túmulo depois de enterrado. Idealmente<sup>249</sup>, um colar de dentes de onça deve cobrir-lhe o peito, mas é possível, alternativamente, colocar dois dentes de onça, emulando presas na boca do morto para que ele possa caçar e se alimentar. Em suas mãos, será colocado milho inteiro, apenas tirado da palha; torrado para os mortos homens e assado para as mulheres, a fim de que possam se alimentar na viagem<sup>250</sup>. Milho é algo que os Karitiana de fato apreciam. Porém, o milho dos mortos não será bem assado ou torrado, como dos vivos, apenas à meia cocção. Arrumam-se junto ao corpo os utensílios diacríticos de gênero: pá para mexer chicha ou chumaço de algodão se for mulher, e um arco ou borduna se for homem, pois ele necessitará desses apetrechos para se defender de inimigos durante a jornada<sup>251</sup>. O corpo é, então, embrulhado na rede<sup>252</sup> e enterrado. Cobre-se o local do enterramento com milho pilado apenas uma vez. A partir desse momento, *psam'en pyyt* deve se liberar do corpo e partir.

No dia seguinte ao enterro, deve ser feita uma armação em varetas e palha para ser colocada em cima de onde o corpo está enterrado; é a existência dessa "*casinha*" que confere o estatuto de túmulo, *ej*, ao local de enterramento. "*Se não*

<sup>248</sup> Não há um momento determinado para o corte do cabelo, podendo acontecer a partir do primeiro dia da morte até depois da completude das exéquias. Também não há um momento coletivo para o corte, cada um procedendo no dia que lhe aprouver. Não há, da mesma forma, uma categoria certa de pessoa encarregada do corte de luto – qualquer um pode cortar o cabelo do outro. Antigamente, dizem eles, cortava-se o cabelo de todo o alto da cabeça, uma espécie de coroa careca em sinal de luto.

<sup>249</sup> Idealmente, pois nem sempre se dispõe dos itens que devem acompanhar o morto, como, por exemplo, o colar de dentes de onça, que, atualmente, não são obtidos facilmente e nem todos possuem dentes para fabricar o colar.

<sup>250</sup> Vale notar que os modos de processamento do milho distinguem os tipos de mortos, por gênero e por pertencimento. Para mortos Karitiana, milho não totalmente cozido e, para *opok pita*, em forma de pamonha.

<sup>251</sup> Meninos e meninas pequenos são enterrados com os mesmos elementos característicos das atividades dos gêneros, só que menores.

<sup>252</sup> Atualmente, o esquite é mais utilizado que a rede, para desgosto dos mais velhos.

*faz casinha [ej] para o morto, se não se despede direito, o morto fica com raiva e doença ou coisa ruim vai acontecer com os parentes. Não é o morto que vem matar, é outra coisa ruim que acontece*". Os homens incumbidos da elaboração do túmulo são os 'consanguíneos'<sup>253</sup> do morto: filhos, irmãos, pai, irmãos do pai. Saem para o mato para tirar a madeira para a sustentação do túmulo; a palha, para sua cobertura, e o cipó, para amarração. A quantidade de material a ser coletada deve ser bem calculada, pois não pode sobrar, e sua retirada deve ser muito cautelosa, uma vez que não se pode quebrar ou partir ao meio qualquer um desses elementos, sob pena de correr o risco de atrair a morte para si. Uma vez recolhido o material necessário, os homens iniciam a manufatura do *ej*, com muito vagar e prudência, para não danificá-los<sup>254</sup>.

Uma vez pronto o túmulo, passa-se sobre ele um *gopatoma* (remédio) específico para túmulos<sup>255</sup>, para que o "*espírito saiba quem são seus parentes, seu povo. Para que ele saiba que está indo embora e para não fazer mal para seu povo*". As mulheres *ky'ô* do morto (ou morta), isto é, parentes próximas, 'consanguíneas', deverão fazer chicha de milho grossa, pilada e peneirada apenas uma vez, e os homens vão buscar as folhas para a fabricação do remédio. Mistura-se as folhas com a chicha e espalha-se o remédio em torno e sobre toda a armação. Reserva-se a sobra que houver. Nenhum vivente deve utilizar em si esse *gopatoma* fabricado especificamente para o túmulo. Dentro deste, coloca-se uma pequena lamparina, feita de caucho para que o morto não fique no escuro.<sup>256</sup>

À frente da portinha do túmulo, coloca-se uma esteirinha de palha sobre a qual se arrumam os seguintes elementos: caroços de babaçu, chicha de milho –

<sup>253</sup> Veremos mais adiante as categorias do parentesco. Por ora, é suficiente assinalar que os Karitiana possuem categorias para definir aqueles que são 'família próxima', que definimos como 'consanguíneos', *kyo*, e aqueles a quem dizemos 'afins', *ky'owop*, 'parente distante'.

<sup>254</sup> Durante a elaboração do túmulo de F95, seu irmão (M64) segurava o cipó de amarração. O cipó partiu-se sozinho e não por desatenção dele. Porém, pouco tempo depois, sua esposa, F81, faleceu, não deixando margens para dúvidas karitiana sobre a periculosidade que ronda a casualidade nessa situação.

<sup>255</sup> Tanto a folha para remédio quanto o remédio em si chamam-se *gô sibmin(a)*.

<sup>256</sup> Em Hugo (1959:260-261), percebemos que o funeral karitiana já havia chamado a atenção dos padres: 'Os Caritiana crêm num Ser Superior que chamam Botanha. Porém, a ideia religiosa que penetra e se insinua em todo ato da vida social, é o culto aos mortos. Na sepultura colocam o defunto entre duas esteiras de paxiubas: só então é que lançam terra. Por fim, acendem ainda um foguinho sobre a cova, à altura do peito do defunto que acaba de ser enterrado. Em sinal de luto todos os membros da tribo, mesmo as crianças, raspam o cabelo do alto da cabeça, coroando à maneira de frades'.

também pilada e peneirada apenas uma vez, assegurando que o morto receberá a chicha de que tanto gosta, mas não igual à dos vivos –, o restante do *gopatoma* e uma pequena lamparina, para que o morto não faça sua jornada no escuro. As familiares próximas (irmã mais velha, mãe, filha) têm a incumbência de “*acordar o morto*”. Pegam os caroços de babaçu que estão na esteira e batem, fazendo barulho, próximo de onde estão os ouvidos do enterrado, com a intenção de acordar o espírito para que vá embora. As mulheres da família batem os caroços e tocam seus pilões, estão acordando e avisando ao morto que já prepararam chicha. Ninguém mais na aldeia pode ouvir tais batidas, pois, caso alguém as escute, é sinal de que alguém morrerá em seguida. Para impedir a audição, a todo custo evitam ficar em casa e fogem para bem longe no mato. Aqueles que, porventura, não podem correr e ficam em casa, fazem muito barulho, falam alto ou ouvem som em volume máximo. As mesmas mulheres que fizeram a chicha devem entrar no *ej* (a casinha) para acender um pequeno fogo em cima do túmulo para aquecê-lo, já que o morto estava acostumado com o uso do fogo durante as noites para se esquentar.

No dia seguinte ao desadormecimento do morto é o momento de fazer um *Hiim Boryt*<sup>257</sup> para ele, *Ej'kypisibmim*. Os homens da família – em hipótese alguma podem ser os ‘parentes distantes’ – vão cedo para floresta caçar os pássaros<sup>258</sup> para fazer *ej'kypisibmim*, a oferta de caça para o espírito do morto. Os homens que foram para o mato caçar não podem chegar tarde e nenhum deve chegar de mãos vazias; devem retornar à aldeia entre o fim da manhã e início da tarde, e cada um deverá ter um pássaro para a despedida do morto, pois aquele que não trouxe coloca em risco sua própria família. Aguarda-se a chegada de todos os que saíram para o mato. Uma vez reunidos, os caçadores e todos os familiares próximos do morto (homens, mulheres e crianças), dirigem-se ao jazigo com as aves ainda inteiras e, em frente a

<sup>257</sup> Recorrentemente e à vontade, os Karitiana utilizam a expressão *Hiim Boryt*, a mesma para a Festa da Caça, intercambialmente com *Ej'kypisibmim*, para se referir à caça ofertada ao morto. Em ambas as ocasiões, os vivos *amanhãnan*, ‘pedir’, ‘solicitar’, proteção e saúde. Na Festa da Caça, os Karitiana *amanhãnan Botyj* e os espíritos que estão ao lado dele; nas exéquias, *amanhãnan* o espírito do parente morto. Embora tenha tentado com os Karitiana traduzir a expressão *ej'kypisibmim*, eles me asseguram que não há tradução. Mesmo argumentando que *ej* = ‘túmulo’, ‘cova’; *kyp(i)* = ‘descer’, ‘vir para baixo’; *sibmim* = *go sibmim*, o que nos deixaria com algo como ‘descer do túmulo com *go sibmim*’, eles contra-argumentaram que não havia o menor sentido no que eu dizia, que não era possível a tradução.

<sup>258</sup> Assim como na Festa da Caça, na oferta para *boroja yt*, nos mingaus (*hygnym*) de *pyrogyga* e na referência à vítima do banquete canibal, a caça se constitui, sempre, de pássaros. Macaco só é utilizado na Festa da Caça, jamais em outras situações de oferta ritual de caça.

ele, “*rezam*” conversando com o morto e ofertando a carne que trouxeram para ele. Falam-lhe que trouxeram a carne que comiam juntos quando ele ainda estava vivo e pedem que ele os cuide, que não lhes faça mal, que lhes confira saúde e proteção em troca da carne. Após o diálogo, os homens entregam a caça às mulheres, que a prepararão. Novamente, apenas as mulheres próximas ao morto podem preparar as carnes. Durante o preparo, as mulheres devem “*orar*” anunciando ao morto que estão fazendo a caça para ele, solicitando em troca o mesmo de sempre: saúde, cuidado, proteção e que não lhes faça mal. Terminado o preparo, a caça fica até o fim da tarde na casa das mulheres que a cozeram. Essas mesmas mulheres produzem a chicha grossa para a ocasião.

Entre o fim da tarde e o início da noite, os familiares próximos do morto vão sentar-se no *nhomby*, o banco feito de tronco de madeira, para esperar o morto. Nesse momento, os afins, *ky'owop(o)*, têm permissão para participar. Não são, assim como os parentes próximos, obrigados a comparecer – sua presença está condicionada apenas à sua vontade pessoal de se despedir do morto. Tal como na Festa da Caça, *pyrogyga* cortará a carne e arrumará os pratinhos com pamonha assada, sobre a esteira, no chão, em frente ao banco em que os parentes do morto estão sentados. Aguarda-se que o espírito do morto venha pegar a carne. Quando alguém vê que o espírito já se serviu – se o xamã está presente, ele é o responsável por notificar que o morto já pegou a carne; se não está, qualquer outra pessoa verá se o espírito já veio. Depois que o espírito pegou a caça, aqueles que estavam aguardando no banco fazem fila e pegam para si um pouquinho de cada prato até que toda a comida acabe, nada pode sobrar. Devem levar para comer em casa e, em hipótese alguma, podem comer fora. No dia seguinte, os ossos da caça consumida não podem ser descartados; devem ser levados para a família do morto que os depositará embaixo do tucumanzeiro (*hy*).

O túmulo é vigiado durante alguns dias para que se certifique de que o espírito saiu e foi embora. Sua partida é atestada pela descoberta de algum buraquinho no túmulo. Uma vez tendo saído, ele bebe a chicha deixada para ele na esteira e se dirige à casa onde morava. Seus parentes conversam com ele e pedem que ele não lhes faça mal, que não lhes mande doenças. Ele, então, segue seu caminho. O perigo reside quando o espírito se nega a tomar a chicha, pegar a carne

ofertada ou não sair do túmulo, pois são as evidências de seus maus sentimentos. Caso ele não tome a chicha, significa que ele está com raiva da mulher que a fabricou e, certamente, causará sua morte ou de seus parentes; a não aceitação da caça indica aos vivos que o morto está com raiva e que vai voltar-se contra eles. Contudo, se não sai adequadamente do túmulo, ficará perdido, vagando do lado de fora e perturbando os vivos. Dizem alguns que somente o “*pajé pode dar jeito nele*”.

O problema está no fato de que, mesmo se aquele que morreu agiu corretamente durante toda a sua vida, o comportamento impróprio de seus parentes, também durante a vida, interfere diretamente na possibilidade de saída do túmulo e no prosseguimento do espírito pelo caminho adequado até *Botyj*<sup>259</sup>. Caso aqueles que são filho/filha pai/mãe, irmão/irmã do morto ajam muito errado em suas vidas, prejudicarão o porvir do parente recém-morto. Porém, não é qualquer parente que causa dificuldades ao destino do espírito do morto; apenas o comportamento daqueles que são *ky’o*, isto é, ‘consanguíneos’, ‘parentes próximos’, é capaz de atribular o desígnio do parente morto: “*Só ky’o atrapalha. Mulher não atrapalha marido, marido não atrapalha mulher. Ky’owopo [os ‘afins’, ‘parentes distantes’] a gente não atrapalha. Filho atrapalha pai, irmão, família toda. Pai e mãe atrapalham filho. A gente só atrapalha ky’o, ky’owopo não atrapalha a gente e a gente não atrapalha ky’owopo*” (M13, M23, F11, F12). Aconteceu assim com alguns mortos. Um dos exemplos foi a sina de F38. Ela foi muito bem na vida, mas seu filho, M40, tantas fez que sua mãe quando morreu não conseguiu “*entrar no céu [na casa de Botyj]*”.

Após a morte, os vivos não se referirão mais ao parente morto pelos termos de parentesco que utilizavam para se referir ou endereçar a ele. Serão substituídos por termos que descrevam o tipo de relação que ego mantinha com o morto<sup>260</sup>. De modo a ilustrar, ao pai e aos tios mortos (F, FeB, FyB) se referirão como *ɣ bykijit(o)*, ‘aquele que eu fiquei no lugar’; a mãe e as tias (M, MeZ, MyZ) mortas serão referidas como, *i se ɣp*, ‘aquela de quem tomei o leite’; o irmão da mãe (MB) será *ɣ t̄j opona*, ‘minha mãe com pênis’; a irmã do pai (FZ) será *ky’o*. A mudança do modo de chamar

<sup>259</sup> Não apenas na ocasião do funeral, mas durante a vida.

<sup>260</sup> Alguns termos de parentesco variam de acordo com o sexo de ego e alter. No caso dos parentes mortos, não há mais distinção do termo com que homens e mulheres se referem a eles, com exceção do termo para ‘pai’ (F), que mantém a diferença utilizada quando vivo.

preserva o morto da 'dor', da saudade dos parentes e da vida que tinha. Lembra-se o leitor de que Parin, ao se transformar em onça, mudou seu nome e solicitou que o antigo não fosse mais pronunciado, pois sentiria "dor" ao lembrar, através da audição de seu nome, a vida que tinha com os parentes. Assim ocorre com todos aqueles que deixam de viver com os parentes, muda-se o modo de referência. Mas os parentes que morreram continuam a zelar por aqueles que aqui estão e os acolhem quando chegam à casa de *Botyj*. As relações mantidas com eles antes da morte passam a ser ressaltadas nos termos de parentesco. Não se os esquece e se lhes rememora com afeto.

Atualmente, tornar-se onça após a morte é algo provável e desejável e investe-se nessa possibilidade colocando as presas no corpo do morto e cantando para estimular a transformação. Contudo, não é certeza de que tal transformação ocorrerá, pois o mundo mudou. Certo mesmo é que um seguirá para *Botyj* – e, com sorte, virará onça para sua jornada e lá virará dois – ou *Kindahonghong* e, outro, *psam'en pyyt*, que, parecido com o *ta'owe* araweté, durará certo tempo (mas não o do apodrecimento do cadáver como nos últimos) e virará panela velha, depois acabará (morrerá, se bem administrado após o enterramento. Inadequadamente despedido e dirigido, oferece o risco de permanecer onde e como não deve; seus afetos desordenados e a inaptidão para reconhecer os parentes causará males a todos.

Sintetizando, os céus são, desse modo, povoados por espíritos bons de parentes, que, talvez como onça, completaram seu destino e estão na "casa de *Botyj*" e auxiliam os Karitiana que ainda estão vivos, em sua existência. São também habitados por aqueles que, de algum modo, ficaram isolados e sofrendo com *Kindahonghong*; por duplos que vivem com *Yjtamama* e que, vez por outra, acorrem em auxílio. Outros, talvez, perdidos, comendo barro por aí. No primeiro céu, os espíritos auxiliares do xamã. Mas há também uma enorme legião de espíritos desconhecidos, bons ou maus. No patamar terrestre, efemeramente, viverão *psam'en pyyt* e o espectro de onças, que, depois, seguirão seus destinos. Porém, o destino dos mortos e a existência dos vivos são coproduções e interconexões nas quais os seres celestes e terrestres determinam uns o destino dos outros; patamares celeste e terrestre se definem mutuamente, de modo que a morte parece ser uma

solução de continuidade da relação corporal, mas preserva o conteúdo da relação antes mantida.

Pode-se perceber que os movimentos transformativos se situam no presente kartiana, não apenas em seu destino escatológico, mas também na própria arquitetura celeste. Antes, quando ainda se matava *opok pita*, eram apenas três céus e a passagem para o caminho de *Botyj*, no segundo céu, era guardado por *Dopi Owoj*, ser com quem os espíritos armados de borduna extorquiam a direção correta para o terceiro céu. A partir daí, seguiam suas jornadas, inevitavelmente como onças. Com as infinitas dobras, originou-se um meio-andar que não havia antes, no qual vive *Kindahonghong*. *Dopi Owoj* se parte em dois, *Kindahonghong* e *Yjtamama*, parente xamã, que, certamente, só passou a existir após o advento do xamanismo. Como diz *honghongabyj*, “*hoje está tudo moderno*”, portanto, nem se morre mais do mesmo jeito, nem se caminha mais na morte com os mesmos passos. A curvatura do universo também se alterou com as infinitas dobras e redobras. Passemos às topologias horizontais.

### 3.2 LUGARES E PAISAGENS TERRENAS – AS EXISTÊNCIAS HORIZONTAIS

Como já disse, há duas aldeias que estão fora da área demarcada. No movimento de abertura dessas duas aldeias, o pleito fundiário para sua inclusão leva em consideração, para o diálogo com os brancos, o argumento de “*terra tradicional*” restrito ao fato de uma ocupação pretérita. Como se escolhe um lugar para se ocupar, porque é tão importante ter à disposição os locais que habitaram anteriormente; como se enredam as conexões entre os lugares e pessoas, bem como as relações entre as pessoas infletidas pelos lugares; e o modo de estar no mundo karitiana são alguns aspectos que pretendo explorar nesta seção.



### 3.2.1 *Trilhas e Linhas*<sup>261</sup> de Si – O Movimento

Como vimos, os Karitiana, tradicionalmente, dividiam-se em várias casas que trocavam festas e visitas. Essas 'aldeias' eram comandadas por homens casados, acompanhados de seus filhos casados e suas famílias; filhas e filhos solteiros; irmãos casados e suas famílias ou solteiros, esculpindo um padrão patrilocal. As aldeias antes do contato continham uma *ambiatana* cada, a abrigar todos os seus membros, distribuídos, internamente, em espaços privativos a cada família<sup>262</sup>. De acordo com os Karitiana mais velhos, se o sogro fosse um chefe muito poderoso, seus genros e cunhados poderiam, se lhes conviessem, acompanhá-lo.

Para além do trânsito regular de visitação entre as aldeias do passado, 'the wayfarer is continually in the move' (Ingold, 2009:35). Dizem, orgulhosos, os Karitiana que estavam em constante movimento: "*A gente andava muito. Não ficava parado num lugar só não*", querendo dizer que passavam um tempo em uma aldeia e, alguns anos depois, mudavam-se para uma nova. O orgulho e o saudosismo com que falam das andanças do passado revelam mais do que uma vivência intensiva e extensiva da região, mas um prazer no movimento que contrasta, vigorosamente, com o fato de não poderem habitar outros locais que não estejam dentro dos limites da área legalmente demarcada sem que se submetam aos riscos dos enfrentamentos com fazendeiros. Os que foram abrir a aldeia do Candeias (fora da área demarcada) em 2003 sofreram ataques terríveis do fazendeiro, como ter a casa (de palha) ateadada, tiros e incontáveis ameaças. Certamente, o ato de lembrar o passado, o tempo anterior ao contato, como momento privilegiado da vida em que dispunham de liberdade para andar para onde quisessem não vem só, mas aciona uma multiplicidade de lembranças da felicidade experimentada. Para os mais velhos, lá estava a vida em sua pujança, e narram, vividamente, festas, casamentos, incidentes, nascimentos, roçados e a fartura alimentar.

A abertura de uma aldeia demanda um esforço descomunal que vai desde a limpeza do local onde será implantada a casa, passando pela constituição de novo

<sup>261</sup> Tomo, novamente, o conceito de Ingold.

<sup>262</sup> Na retomada da área do Rio Candeias, em 2003, a abertura da nova aldeia teve como primeira construção uma *ambiatana*, seguindo o padrão tradicional.

roçado e terminando com a construção da casa. Dizem eles que é necessário “*coragem*” para abrir uma aldeia, dado o empenho exigido. Há risco de picadas de cobra, não se alimentar adequadamente, não ter como dormir direito. No início da abertura de uma aldeia, é comum que os homens partam sozinhos para o trabalho e raras são as mulheres, principalmente as com filhos pequenos, que os acompanham, ficando os casais grandes períodos de tempo separados, o que, por si só, já é “*muito doído*”, pois, além da saudade recíproca, o casal permanece em abstinência sexual, o que é extremamente penoso, principalmente para os homens. Mesmo com todas as adversidades previstas para a fundação de uma nova aldeia, os mais velhos não economizam palavras para exaltar que aquele era o “*jeito bom de viver*”. Além das convencionais razões explicadas a mim para a mudança de aldeia – como a casa pegar fogo, infestação de insetos, a casa estar velha, muitas mortes no local, ataque de *opok pita* ou de brancos, rareamento de caça ou pesca –, não houve uma vez sequer que deixassem de ressaltar a relevância de movimento: “*Ah! A gente nunca ficava parado muito tempo no mesmo lugar não. A gente andava muito, mudava muito. A gente gostava de andar. A gente sempre gostou de andar*”. Landin (1989) restringe aos motivos utilitários que mencionei as razões para mudanças de sítios karitiana do passado; em absoluto discordaria de seu ponto de vista, porém, entendo-os como motivos co-ocorrentes a outro para explicar os deslocamentos do grupo, pois a noção de ‘estar em movimento’ oposta à de fixação parece ser um valor no regime de construção da pessoa: ‘mudar’ e ‘andar’ são antes modos privilegiados de experimentar a vida e um meio para a consideração dos modos de estar no mundo.

Pode-se dizer que, por mais ‘só’ que um Karitiana ande, sua jornada jamais é solitária, uma vez que toda andança leva a um encontro, seja com espíritos, animais ou outros humanos, principalmente, brancos. Vale a pena notar o movimento já indicado no outro capítulo, entre a não relação com *opok pita* e as constantes guerras do passado com o presente movimento em direção ao(s) Outro(s), dando continuidade às dobras produzidas por *Byjyty*, como movimentos de aquisição de conhecimento, ambos movimentos para se adquirir algo do Outro. Deslocamentos e movimentos são também responsáveis pela aquisição de *status*, pois os deslocamentos, como meios para adquirir conhecimento, conferem prestígio; quanto

mais se *"anda"*, mais confiabilidade e respeito se ganha na comunidade. De alguém que tenha tido essa vasta experiência dizem: *"Ele viaja muito"*, *"Fulano já viu muita coisa já"*, *"Ele sabe, ele já viu"*; e é considerado como alguém inteligente, esperto, que sabe das coisas. Por certo, chegamos aqui à autoridade conferida por aquele que viu em vez de só ter ouvido falar, distinção fundamental entre os Karitiana, pois confere veracidade sobre os fatos e competência sobre assuntos abordados. Expressões como *"eu já sei, eu já vi já"* e *"eu sei como é e por isso eu posso falar"* são utilizadas com frequência por aqueles que saíram. Sua opinião é, então, considerada como resultante de uma capacitação específica e única e, portanto, ouvida e respeitada, assim como os *bahiptos*, que se deslocavam para além da vida cotidiana da aldeia com coragem e traziam algo para dentro em um processo que lhes conferia prestígio, e como o xamã, que viaja entre mundos outros, assim são os que *'viajam'*.

Apesar das enormes dificuldades, como dinheiro, transporte ou combustível, os Karitiana estão sempre prontos a viajar. Em 2000, ainda dependiam de certa autorização da FUNAI e da anuência da comunidade para os deslocamentos mais distantes. Atualmente, muitos, já assegurados pelas posições e pelos cargos que ocupam em instituições, como representantes de saúde, educação, lideranças ou através dos cursos de capacitação e jornadas promovidas por organizações missionárias, possuem transporte, alimentação e estadia por ocasião das viagens. Aqueles que não estão inseridos nesses contextos ficam à mercê dos próprios recursos; chegando, alguns destes, literalmente, a *'lançarem-se'* para uma viagem, pois só contam com os meios de partida, mas não de permanência e retorno<sup>263</sup>. Isso ocorria e ainda ocorre mesmo para ir a Porto Velho. Há alguns anos, os Karitiana dependiam, inteiramente, dos veículos de instituições (FUNAI, FUNASA, CUNPIR, organizações missionárias) para sair da aldeia. Dispunham, no máximo, de bicicletas, que lhes permitiam ir um pouco mais longe, dentro da área demarcada, para caçar e pescar. Um ou outro chegou a se aventurar em ir de bicicleta para a cidade, que dista 95 km da aldeia. Em 2000, conseguiram, através do PLANAFLORO, um caminhão, que lhes conferiu maior possibilidade de acesso à cidade de Porto Velho.

---

<sup>263</sup> Há poucos anos, um Karitiana saiu de Rondônia e foi parar no Rio Grande do Sul, de ônibus, vender artesanato, sem ter considerado os meios para o retorno.

O caminhão ia e vinha várias e várias vezes para transportar produção dos roçados, levar os funcionários ou aposentados para retirada de salários e benefícios e compras de rancho, entre outros. Porém, não dispunham de combustível e eram obrigados a solicitar à FUNAI – para desespero da instituição – sempre que precisavam. Era um verdadeiro tormento, pois, de um lado, a FUNAI dizia não ter, de outro, os Karitiana que já tinham ido para a cidade e lá estavam em condições nada satisfatórias, hospedados na Casa do Índio e sem alimentação, demandando combustível para retornar à aldeia. E isso acontecia com constância. Os indígenas não conseguiam retornar até que ou a FUNAI cedia ou o veículo de alguma instituição estava indo para a aldeia e dava carona para um ou outro. Mesmo sabendo que enfrentariam essa situação, eles iam. Atualmente, grande parte dos Karitiana possui algum tipo de veículo, moto ou carro. Porém, as restrições financeiras do grupo persistem, fazendo com que a necessidade de combustível e a manutenção dos veículos fique sujeita à disponibilidade de recursos para sua utilização. Estão sempre quebrados, sem poder transitar, ou não possuem combustível para as viagens.

Pequenas migrações também podem ser observadas. Não raro, algumas famílias deslocam-se para seus roçados podendo lá permanecer durante semanas a fio, de modo a realizar suas tarefas agrícolas, pescar ou caçar. Contudo, o aspecto econômico não é o único a pesar nesses deslocamentos. Fatores como o ostracismo contribuem fortemente para que as pessoas se desloquem para fora da comunidade; inúmeros são os exemplos, que variam desde assassinato até a queima de uma casa, de brigas a adultérios, que podem levar as pessoas a se isolarem em casas afastadas. A cidade de Porto Velho também é uma possibilidade para aqueles que pretendem sair das vistas dos outros quando cometem algum erro. Principalmente, o encontro com a vítima ou o lesado é muito constrangedor e potencialmente perigoso porque, com os nervos aflorados, a possibilidade de brigas mais sérias e com resultados infelizes é muito grande. No entanto, Porto Velho era uma alternativa enquanto não havia outras aldeias; atualmente, mudar-se durante um tempo para uma das outras aldeias tornou-se uma opção.

Em 2010, as três aldeias (Aldeia Central, Aldeia Igarapé Preto e Aldeia do Candeias) e a Associação ganharam, cada uma, um veículo a título do Programa de Compensação de uma hidrelétrica. Os carros não paravam e a quantidade de

combustível consumida era exorbitante, pois sempre era “*preciso*”, isto é, mandatário, ir lá ou acolá sem que ninguém tivesse como arcar com combustível. Porém, logo os veículos se deterioraram sem que eles tivessem meios para mantê-los. Eu chegaria mesmo a dizer que, para os Karitiana, o combustível está hoje para o que os pés estavam no passado.

Um dos temas favoritos de conversação são as viagens que já fizeram para outros lugares<sup>264</sup>, aldeias de outros grupos indígenas; outras cidades além de Porto Velho, enfatizando a experiência e o aprendizado que adquiriram conhecendo novos ambientes e observando diferentes “*jeitos de ser*”<sup>265</sup>. Pude presenciar grandes excitações para viagens para Porto Velho ou Cacoal ou, então, para localidades mais distantes, como Bahia, Brasília, São Paulo, entre outros. Aquele(a) que já viajou alguma vez, pelo menos, vai contar e sempre acrescentará algo como: “*Karitiana não gosta de ficar parado não. A gente gosta de andar e ver coisas diferentes. Aprender coisas diferentes*”. Aqueles que já tinham viajado muito diziam: “*Ah! Era bom o tempo que eu tava viajando muito*”, “*Eu não parava na aldeia não*”, “*Quase pessoal não me conhecia mais não*”. Quem retorna de uma viagem é ansiosamente esperado, e sua chegada é marcada por discretas e pouco ruidosas visitas apenas para ouvir as novidades e perguntar: “*Como era lá? Como era o pessoal lá? Você comeu bem?*”. Atualmente, as viagens se tornaram mais corriqueiras e grande parte dos mais jovens e adultos já tiveram oportunidades de viagem para outros locais além de Porto Velho.

Deslocamentos, andanças, mudanças, enfim, o movimento assume o particular valor de oportunidade de aquisição de conhecimento. Em um processo observador, comparativo e crítico, avaliam os “*jeitos de ser*” dos outros e o seu próprio. O crivo da análise comparativa lhes assegura, poucas vezes, a superioridade dos jeitos dos outros e, quase sempre, a sua própria, e concluem: “*Karitiana não faz do jeito que eles [determinado grupo] fazem não. Ichi! Muito ruim aquele jeito. Como que pode viver assim?*”. Alguns tiveram a oportunidade de morar em outros

<sup>264</sup> Em 2000, raras eram as mulheres que já tinham viajado para outros locais além de Porto Velho, sendo o discurso sobre os deslocamentos para alhures preponderantemente masculino. Atualmente, muitas mulheres já viajaram para participar de cursos de capacitação, movimentos políticos e... para fugir.

<sup>265</sup> *Yj kĭ* (*yj* = terceira pessoa do plural + *kĭ* = ‘ser’, ‘ficar’, ‘jeito’; ‘nosso jeito de viver’) é comumente traduzido em português por ‘cultura’, ‘nossa cultura’. Observar os outros ‘jeitos de ser’, atualmente, se diz, equivalentemente, a observar outras ‘culturas’.

locais por longos períodos, como em garimpos em que foram trabalhar, que se localizavam em outras cidades. Os paralelos traçados entre eles, Karitiana, e os outros trazem à luz um dos traços da construção da identidade Karitiana e de seu ideal de pessoa: fazer-se no fluxo do movimento e da interação. Algo muito próximo do que Pissolato (2007:418) propõe para os Mbya, de que 'é na mudança frequente de lugar, na alternância de perspectivas que os Mbya colocariam aposta na conquista de condições renovadas para continuar existindo'. O movimento é parte fundamental de uma teoria do conhecimento, um movimento para a sabedoria, um 'modo de pensar, sentir, querer e fazer' (cf. Pissolato, 2007:169).

A percepção de 'estar vivo' Karitiana, do movimento entrelaçado ao conhecimento, vai ao encontro de Ingold (2011) e Pissolato (2007), pois essas operações vêm em conjunto, e não em sequência: andar é conhecer, conhecer é andar, é andando que se conhece, conhece-se andando. Observadores atentos, e estar atento é estar vivo.

### 3.2.2 Locais Afetivos e Morais Compartilhados – As Casas

Apesar de as possibilidades de escolha de locais para construir casas tenham se restringido à área demarcada, alguns critérios utilizados antes de serem 'aldeados' foram ainda levados em consideração no processo de abertura das novas aldeias. Um lugar considerado bom para se habitar devia (e ainda deve) ser "*bonito*", isto é, ter uma boa floresta em volta, com boa oferta de caça, ser à beira de rio ou igarapé que seja piscoso. Há uma prévia exploração, com seguidas visitas, do local no qual desejam<sup>266</sup> "*construir casa*"; é conveniente que haja a palha utilizada na feitura e/ou cobertura das casas. Plantas medicinais e utilizadas com frequência podem ser coletadas, a certa distância do local da aldeia, após caminhadas mais longas, não sendo necessário que estejam imediatamente próximas.

---

<sup>266</sup> Utilizarei o termo no presente para me referir a fatores tanto do passado quanto do presente quando meu entendimento é o de que houve certa manutenção de critérios e indicarei, quando necessário, as alterações que ocorreram.

Como já disse, a primeira história que ouvi em minha noite de estreia na aldeia foi a do reencontro entre os Karitiana e os Capivari, já narrada no capítulo anterior. Do mesmo modo, já mencionei a disputa corrente da época entre 'doadores de mulheres' e 'doadores de local'. O fato de aquele local "*pertencer aos Capivari*", a rigor, só poderia ter se mantido como tal uma vez que os Karitiana haviam doado mulheres para sua reprodução social. A situação os colocava, ao mesmo tempo, como devedores e credores, isto é, aos olhos do outro, eram devedores, pois cada parte fraseava, em forma de dívida, a impossibilidade de existência do outro sem o um e advogava, ferrenhamente, sua posição de credor. Não havia arbitragem possível, constituindo-se em um dos motivos alegados para a saída de um Karitiana e conseqüente abertura da aldeia do Candeias. Ora, mas se já vimos a relação entre as categorias de pessoa que estão sob as designações de Karitiana e Capivari e sua íntima conexão, bem como que se esses grupos eram, anteriormente ao assassinato de Kypona, vinculados por redes de 'consanguinidade' e 'afinidade', por que, afinal, haveria tanta disputa sobre o local? Um dos motivos está no que me foi dito diversas vezes, por várias pessoas, e que pode ser resumido na frase:

*"Karitiana não nasceu para viver assim, todo mundo junto não. A gente vive junto agora, por isso dá tanto problema; por isso que fica todo mundo falando da vida do outro, fazendo fofoca. Antigamente, não era assim não. Karitiana fica junto hoje, mas, antigamente, não ficava tudo junto não. Só estamos juntos porque branco colocou na mesma terra e a gente não pode sair. Senão, já tava tudo espalhado"* (M96, F117, M50, F17, F123).

De fato, a abertura de novas aldeias desde 2003 tem-lhes levado a comentar que "*agora já estão começando a espalhar*".

Quando os Karitiana se mudaram para sua atual localização – área demarcada – na época do reecontro dos grupos, quando o SPI por lá os encontrou, eles ainda mantinham o padrão tradicional de construção e habitação, uma grande *ambiatana*, sua tradicional "*casa redonda*", feita de palha, que abrigava todos os membros do grupo, construída na margem direita do Igarapé Sapoti. Uma *ambiatana* deve ter grandes proporções – calculo que, de altura, deva ter até o ponto mais alto,

algo entre seis, sete metros, e outros 6 ou 7 metros de diâmetro<sup>267</sup> – para se diferenciar da *ambiatanaina* de *Ambiokytypí'yp*, sendo os “*Karitiana proibido[s] de fazer casa redonda pequena*”. Após o encontro com o SPI e, posteriormente, com a chegada da FUNAI, na margem esquerda foram edificadas as instalações dos *opok*<sup>268</sup>. A então única aldeia era chamada de Aldeia Central e, mais tarde, foi nomeada de *Kyowã* (‘barulho de riso de criança’), pois, nessa localidade, após a grande dizimação populacional promovida pelo contato, experimentaram um crescimento demográfico que os deixou muito felizes. Com os anos, a aldeia se expandiu e, apesar de terem passado a ocupar ambos os lados do igarapé, a margem direita continuou sendo chamada de “*centro*” até a abertura da aldeia do Rio Candeias. Em 2000, os Karitiana já não moravam mais em *ambiatana*<sup>269</sup> – com exceção da aldeia aberta em 2003 no Candeias; nesse local foi construída a casa tradicional para o abrigo dos que para lá se mudaram. Na Aldeia Central, tendiam a seguir o padrão regional de arquitetura de casas retangulares ou quadradas, variando quanto ao material construtivo. Algumas eram todas feitas de palha, outras de adobe com cobertura de palha ou amianto e poucas de madeira cobertas de palha ou amianto, sendo as instalações dos órgãos públicos (casa do chefe de posto, farmácia e escola) as únicas em alvenaria. Porém, apesar de terem assumido traços do padrão regional de construção, das modificações na forma das casas, seguiam, as habitações, em sua maioria, o padrão tradicional de moradia e o princípio de patrilocalidade se mantinha fortemente. A casa de um homem abriga: suas esposas; seus filhos casados, esposas e filhos; filhos e filhas solteiros; mãe ou irmãs viúvas vivem sob os auspícios do dono da casa. Separações internas garantem que cada família tem seu nicho dentro da casa; seu fogo, seus apetrechos; seus víveres. Irmãs ou mãe viúvas são de inteira responsabilidade de um homem e viverão com ele até que encontrem um novo marido ou ficarão para sempre, pois a uma mulher não é permitido que more sozinha, nem mesmo se ela estiver muito velha e fora dos interesses e investidas sexuais.

<sup>267</sup> Jamais tirei as medidas de uma casa tradicional, apenas estimei. A *ambiatana* pode ser apreciada na Foto 10 do Apêndice III.

<sup>268</sup> Lucio (1996) observa, com precisão, a divisão entre lados *opok* e *yjxa*.

<sup>269</sup> Landin (1989) menciona a visita feita aos Karitiana, em 1968, por um colega dela e ele teria reportado que, à época, eles ainda moravam na *ambiatana*. De acordo com a autora, quando ela chegou aos Karitiana, em 1972, eles já não mais moravam na *ambiatana*.



Como observado por Lucio (1996), a maior parte dos Karitiana, tanto na data de seu trabalho de campo quanto quando eu cheguei à aldeia, tinha suas casas na margem direita do igarapé, no local anteriormente destinado apenas aos indígenas, *Yjxa* – em oposição ao outro lado do igarapé que abrigava as instalações da FUNAI, *opok* –, com apenas um Capivari (M36) e sua família morando nesse lado. Do lado que era destinado ao estado, o lado *opok*, por sua vez, abrigava os Capivari, com apenas um homem Karitiana (M68) morando ali com sua família. Nesse lado, moravam também dois homens de outros grupos indígenas que haviam sido levados para auxiliar a FUNAI na ocasião do contato e por lá ficaram tendo desposado mulheres que já estavam viúvas.

No caso das irmãs viúvas que residam com o irmão, é comum que esse irmão cuide dos entendimentos para lhe arranjar um novo marido. Se uma delas decidir ficar em sua própria casa, algum neto ou neta residirá com ela para que ela não se sinta só. Morar só é condição de tristeza, solidão, pensamentos intensos, fatores que, certamente, levarão a pessoa a adoecer e, muito provavelmente, caso permaneça só, à morte. *“Ichi! Morar sozinho é muito ruim. Não tem ninguém pra conversar! Fica lá sozinho? Branco é doido, por isso fica tudo doente!”* Não há ninguém por perto que possa monitorar o estado de espírito da pessoa, dar-lhe comida e, arriscadamente, a pessoa está totalmente vulnerável a ataques de espíritos. *“A pessoa tá lá dormindo, espírito chega, pega nela. Quem ela vai chamar. Vai morrer! Vai gritar e não tem ninguém para ouvir. Já era.”* Essas mulheres que residem com irmãos também se referem ao local onde moram como ‘a casa do fulano’ e não ‘minha casa’. Assim, não se ouve um nome feminino ou posição de parentesco feminino associado ao termo ‘casa’, ‘casa da fulana’. Pode-se até dizer ‘eu vou lá com a minha irmã’, ‘eu vou conversar com minha mãe’, mas nunca dirão ‘eu vou à casa da minha irmã’, ou ‘da minha mãe’.

Não há limite para a população de uma casa, ela é do tamanho que a casa puder abrigar. No momento em que algum casal residente se incomode e reclame que *“a casa já está muito cheia de gente”* – e, geralmente, são as esposas que começam a campanha de saída, pode-se dar início aos planos de saída. Nas casas edificadas com madeira, há portas que fazem as separações dos ‘aposentos’ de cada família residente. Dentro dos aposentos, cada família guarda tudo o que possui,

desde alimentos, roupas, louças, material de higiene, redes etc. E as portas têm trancas. As mulheres fecham seus nichos com chave ou cadeado, de modo a impedir que outros entrem e peguem suas coisas. “*A gente tem as coisinhas da gente, vem outro, pega e não devolve*”; “*É ruim morar na casa dos outros*”; “*Minha sogra nem deu mandioca pra mim. Não me dá comida não*”. Quando as mulheres já estão bem atormentadas e o marido possui meios para construir sua própria casa, eles têm liberdade de sair e começar sua própria casa. Quando os solteiros começam a se casar, a tendência é que os que já eram casados e mais velhos, principalmente, aqueles cujo primeiro filho é homem – mais do que os que possuam filhas mulheres, pois aquele, em breve, terá de abrigar a família de seu filho – construam casa para sua família, que começará como nuclear, mas não deve assim permanecer<sup>270</sup>. A construção de sua nova casa, assim como a de seus irmãos, será nas adjacências da casa do pai, mantendo próximo o conjunto de irmãos, pai, irmãos do pai mantendo junto o grupo de homens considerados ‘família verdadeira’, compondo uma estreita rede de solidariedade, reciprocidade e cooperação conservando o princípio de patrilocalidade acionado de maneira que, no caso da morte do pai, os filhos já tenham organizado sua rede e gravitem em torno do núcleo patrilocal.

As casas serão sempre referidas pelos nomes dos homens chefes da casa, [x] *ambi*. A quase totalidade das casas, em 2000, abrigava famílias extensas e, apenas quatro, acomodavam famílias nucleares, embora alguns casais, já com filhos, planejassem construir suas próprias casas, projetos que só se consolidaram muitos anos depois. Todavia, três dessas casas ocupadas por famílias nucleares se encaixavam no processo de saída da casa do pai, após alguns anos de casamento, com filhos crescidos e constituindo sua própria casa; e os homens dessas três casas eram filhos de um mesmo homem (M68). Além dos três filhos possuírem salários, M68 dispunha de recursos financeiros tanto por ser funcionário da FUNAI na aldeia quanto por ter instalado um pequeno comércio na aldeia, do qual retirava alguns lucros. Isso o possibilitou não apenas auxiliar seus filhos na construção de suas novas casas, mas também construir duas casas, próximas à dele, para suas filhas

---

<sup>270</sup> Landin (1989) sugere que “the ideal pattern is that a man establish his own independent household at marriage or very soon afterwards”. É possível que esse padrão estivesse ocorrendo quando de sua estada entre os Karitiana ou, ao menos, o que era dito na época, pois minha chegada ao grupo ocorreu quase 30 anos depois de seu trabalho de campo e encontrei homens que já estavam casados há quase 20 anos e ainda residiam, com suas famílias, na casa do pai.

que se casaram, atraindo, desse modo, os genros, filhos de dois homens Capivari (M36 e M50), o primeiro, morador no lado dos Karitiana. Mas isso não deu lá muito certo. O fato de M41 ter ido morar com a esposa, F111, em casa dada pelo sogro e ao lado dele, rompendo com o padrão patrilocal, fez com que a mãe do rapaz, F39, dissesse que não o consideraria mais filho dela e que, mesmo que ele matasse caça e levasse para ela, ela não aceitaria. Fala-se de F39: *“Essa mulher é onça”, “Ruim que só!”*.

A construção de uma nova casa, longe de ser uma tarefa de fácil execução, é uma das provas de masculinidade, considerada de alta responsabilidade e coragem e, certamente, essa percepção se vincula ao fato de que aldeia-casa podem ser entendidas como uma só. Só um homem que disponha de coragem, zelo pela família e disposição para enfrentar as dificuldades envolvidas na tarefa a leva a cabo. Entre as dificuldades pode-se elencar o trabalho e o perigo da retirada de madeira na floresta (risco de *“pau cair em cima”*, como aconteceu com um rapaz que veio a óbito); perigo de despencar do alto da armação, no momento tanto de estruturá-la quanto de cobri-la; ameaça de que ela não fique firme e desabe sobre sua família, entre outros. Só constrói casa um homem que já tenha família, e do construtor se diz: *“Ele é homem de verdade. Construiu casa”*. Se a empreitada for realizada sem auxílio, então, mais valorizada ainda será: *“Ninguém ajudou. Só ele mesmo fez. Coragem que ele tem”*. Nem todo homem tem a disposição e a *“coragem”* para encarregar-se da construção e não é incomum ouvi-los dizer que é necessário *“estudar muito para construir uma casa”, “tem de pensar muito primeiro”*. É preciso saber cortar a madeira, como fazer as amarras, calcular as corretas dimensões para que não desmorone, arrastar e abrir a palha necessária – se for de outros materiais industriais, é imprescindível dispor de recursos para aquisição – e, idealmente, ao menos uns dois outros pares de mão que o auxiliem. Por esse motivo, um jovem casal demora tanto para construir uma casa. É preciso *‘amadurecer’*, *“ter mais pensamento”*. Os homens mais velhos tendem a auxiliar seus filhos supervisionando e coordenando o trabalho. Uma casa benfeita e seu construtor serão alvos de comentários elogiosos e objetos de *“boas palavras”* que versem, distintivamente, sobre as qualidades percebidas como positivas para o bem viver, como o cuidado e o respeito pela família. Contrariamente, se um homem, eventualmente, *“faz uma casa*

*de qualquer jeito”, será mal falado como descuidado com suas coisas e família, “acho que ele queria matar família dele. Não queria mais não”.*

Se uma casa desaba, o homem que a construiu ou que nela estivesse morando com sua família – havia um ou outro caso de famílias morando em casas emprestadas, que haviam sido construídas por outras pessoas – morrerá de vergonha, seja por não tê-la edificado adequadamente, seja por não ter feito a manutenção necessária. Do mesmo modo, se alguém comete algum erro que leve a casa de outro à destruição – como foi o caso de uma mulher que esqueceu a frigideira no fogo e foi para o roçado, tendo incendiado a casa em que morava com seu pai e toda a família dele – morrerá de vergonha. Em casos de erros involuntários e acidentes desse tipo, que acarretem danos a outros, o ostracismo voluntário é a resposta daqueles que, por um constrangimento absoluto, *“não consegue encarar os outros”*.

Já havia notado, em minha primeira viagem, que as casas mantinham entre si diferenças significativas. Constituíam-se como unidades autônomas, tanto economicamente quanto nos modos de condução das relações entre seus membros, criação de filhos, arranjos de casamento, sendo o único tema submetido à aprovação pela assembleia comunitária a saída de alguém da aldeia para viver na cidade. Como já mencionei, havia apenas um caso de uma moça que saíra para cursar o técnico em enfermagem em Porto Velho e, volta e meia, prestava satisfações à comunidade nas reuniões gerais. Em uma das casas<sup>271</sup>, os moradores deveriam seguir o que o dono da casa dispunha como *“modo correto de viver”*, de *“fazer direitinho aquilo que Botyj deixou pra gente”*, *“o jeito direito de respeitar os parentes”*, de dividir e auxiliar. Todos podiam beber e festejar, os casamentos eram ordenados de modo extremamente *“tradicional”* e seus ocupantes deveriam ter o *“coração bom. Não pode desejar mal pros outros. Não pode ser bravo com parente”*. Mas, por ser a casa do xamã, grande parte dos que tinham se filiado à matriz evangélica diziam que eram *“macumbeiros”*, *“feiticeiros”*. Em outra, cujo dono era adepto e pastor de uma das igrejas evangélicas, todos deveriam se comportar com o que era a *“verdadeira palavra de Botyj”*; ao contrário da casa do xamã, nenhum habitante poderia beber,

---

<sup>271</sup> Trarei apenas quatro exemplos de casa, mas todas se organizavam por características que diferiam umas das outras.

e se um dos filhos o fazia, era severamente castigado. Nessa casa, houve o primeiro caso de mãe solteira da aldeia. Os moradores dela julgavam as atitudes dos outros da comunidade, falavam muito da vida dos outros e eram muito *"bravos com parentes"*, *"não sabem falar com os outros não. Só fala gritando, mandando nos outros"*. Em uma terceira casa, os filhos e as filhas faziam como queriam, o que queriam e decidiam as próprias vidas sem que o pai interferisse em seus planos. Mas o importante era seguir *"corretamente, as palavras de Botyj"*. Alguns saíram da aldeia e foram morar com *opok*, em outras aldeias indígenas ou na cidade com os brancos, tendo experimentado relações afetivas com outros grupos, embora, após alguns anos, tenham retornado. Nesta, as pessoas *"não escutavam ninguém não"*. Não sabiam ouvir e não respeitavam os parentes, principalmente os mais velhos, *"hum! Eles acham que só eles sabem as coisas"*.

Em uma quarta casa, o pai interferia no sentido de que todos os filhos e as filhas seguissem o caminho em direção ao aproveitamento do conhecimento e das vantagens do mundo branco, sem, contudo, estabelecer qualquer relação de casamento com os brancos. Não falavam mal de ninguém, mas eram *"metidos"*, soberbos, *"só porque têm dinheiro eles são assim. Nem olha pra gente. Passa e finge que nem vê"*. Mas tinham certeza de que apenas eles seguiam *"corretamente a palavra de Botyj"*.

Apesar das diferenças entre elas, a dinâmica das relações nas casas se dava através de *"conselhos para todo mundo"*. Qualquer problema que surgisse, o dono da casa/chefe da família e sua esposa chamavam todos e *"davam conselhos para todos da mesma maneira. Igualzinho eu falo para todo mundo"*. Isso porque a falta de um indivíduo é estendida, pelos habitantes das outras casas, a todos os *"daquela família"*. Caríssima aos Karitiana, a noção de família – que veremos adiante na seção destinada ao parentesco – é inerente à de casa e, por extensão, à de aldeia. Os conselhos dados pelos chefes de família/casa aos residentes, principalmente aos filhos, começam com *"Meu família não vai fazer assim não"*, *"Quem é família minha tem de obedecer minha palavra e não fazer errado"*, *"Tem que ter muito respeito"*. Reciprocamente, as expressões *"Só família dele faz assim"*; *"Família dele não é certa não"* e *"Hã! Naquela casa, família não aprendeu a respeitar não"* são cruzadamente trocadas e associando casa/família/dono/chefe. A autonomia ou 'liberdade' que cada

casa mantém, o fato de que cada uma percebe a si como entendendo e cumprindo, fielmente, a “*palavra de Botyj*”, enquanto as outras não, isto é, as moralidades e as afetividades percebidas como diferentes, conduzem ao entendimento de que, ao serem concentrados, todos, em uma única área, as casas permaneceram como eram as antigas aldeias: locais de famílias extensas com sua total autonomia. Desse modo, a concentração na Aldeia Central Karitiana exprimiria um *cluster* de pequenas ‘aldeias’ em forma de casas. Altamente frequentes, quando perguntados sobre se alguém pode fazer alguma coisa de determinado modo, as respostas são: “*Nós não somos todos iguais. Cada família tem seu jeito de fazer as coisas*”, “*É o jeito deles. Lá na casa deles é assim. Cada casa tem um jeito*”.

O panorama atual de redistribuição do grupo em aldeias menores parece ser a retomada não apenas de um padrão tradicional, mas uma estratégia poderosa de evitação de conflitos, mal-estares e fofocas. A percepção karitiana de que o ideal é que cada família (extensa) tenha sua casa (ou aldeias menores), em que irmãos e familiares próximos tendem a compor o grupo de habitantes e a se agrupar pelo fato de comungarem o mesmo “*jeito de ser*”, com “*suas próprias leis*”, pode ser entendida como uma redobra moral e afetiva sobre a dobra de terem sido colocados todos juntos em um mesmo local e “*perdido as [suas] leis*”. Perda esta que, aos olhos karitiana, fizeram proliferar as discórdias e os maus afetos. Embora virilocais, o acompanhamento de um sogro em ocasiões de trabalho, como, por exemplo, o desafio de abertura de uma nova aldeia, não é incomum e poderia até parecer, à primeira vista, configurar o que Viveiros de Castro chamou (1986:684-686) de ‘atrator uxorilocal’, não fossem outros fatores que contribuíssem para que um genro que estaria tão somente, temporariamente, auxiliando o sogro, permanecesse morando com ele. Os poucos casos (os números vêm aumentando, todavia) indicam que os motivos que levam alguns homens a residir com os parentes da esposa se assentam nos vários conflitos, em sua expressiva maioria, incidindo sobre o universo feminino, desavenças estas que colaboram para que um casal opte por morar “*longe da mãe e dos parentes dele*”.

Hostilidades entre sogras, irmãs do marido e noras residentes dão azo a virulentas fofocas envolvendo as noras moradoras da casa. Dizem as mulheres que sogras e irmãs “*ficam dando cabeça para o filho/irmão*” para “*devolver*” a esposa,

espalhando maledicências sobre a capacidade laborativa e maternal da nora/cunhada, sobre seu comportamento leviano, acusações de feitiçaria, entre muitos outros. As mães e irmãs do marido, contra-argumentam que *“essa mulher aí não quer que eu me relacione com meu filho”, “ela quer afastar ele de mim”*. Tais embates entristecem as pessoas e fazem com que queiram morar longe. Os homens, nessas situações, explicam-se dizendo: *“Antes eu morava lá. É bom morar com meu pai, junto com meus irmãos. Mas não dá não. Muita briga!”* (M187); *“Aqui é melhor, não tem fofoca. Mas eu sinto saudade do meu pai, da minha mãe. Mas eu tô feliz aqui”* (M255). Diante desse cenário, mais do que um ‘atrator uxorilocal’ fundado nos interesses masculinos ‘do qual se deve escapar’, diria que se trata de uma ‘deserção patrilocal’, baseada nos interesses femininos, para a qual não se quer retornar.

Já brevemente mencionada na apresentação deste trabalho foi a relação dos Karitiana com a cidade de Porto Velho. Embora se desloquem com frequência para outras cidades do Estado de Rondônia – como Ji-Paraná, *campus* da Universidade Federal de Rondônia, onde funciona o Curso de Licenciatura para Educação Básica Intercultural frequentado por alguns deles; outras cidades onde ocorrem, itinerantemente, as etapas do Projeto Açaí para a formação de Ensino Médio para o Magistério Indígena; Ariquemes, para reuniões dos Conselhos de Saúde Indígena, entre outras – e devam permanecer alguns meses para os módulos dos cursos, o núcleo urbano com o qual mais se articulam é Porto Velho. Vários motivos os levam, frequentemente, para essa *“cidade”*, desde tratamentos de saúde; retirada de benefícios e salários ao início de cada mês; aquisição de alimentos industrializados, ferramentas, objetos eletrônicos, veículos, roupas; reuniões com as instituições de saúde e educação indígenas e com FUNAI; venda de artesanato. Sempre há alguma razão que os transporte até lá. As condições de acesso e estadia na *“cidade”* mudaram muito nos últimos anos.

Anteriormente, poucas pessoas residiam em Porto Velho: seis mulheres que haviam saído da aldeia e casado, cinco delas com indígenas de outras etnias e uma com branco; a moça que cursava o técnico em enfermagem; um homem, casado com branca<sup>272</sup>. Com exceção da moça que cursava o técnico, todos os outros

---

<sup>272</sup> Não que a saída delas da aldeia tenha sido acorde; ao contrário, muitos conflitos e situações dolorosas lhes garantiram ‘escapar’ da aldeia.

possuíam casas (próprias ou alugadas) em Porto Velho. Quando os Karitiana saiam da aldeia para Porto Velho, não se hospedavam nas casas desses parentes e permaneciam na “*Casa do Índio*” (ou “*FUNAI*”), construção contígua às instalações administrativas da FUNAI. Uma grande área, porém, com todas as precariedades já citadas. Essas instalações ficam próximas ao centro, de fácil acesso, com grandes vias e transporte urbano nas adjacências, não muito distante a pé dos locais nos quais costumam vender artesanato e onde turistas, frequentemente, aparecem para ‘ver índios’. No prédio administrativo da FUNAI, há uma sala reservada para a *AkotPytim Adnipa*, a Associação Karitiana. É um local – e também a região do entorno – com o qual os Karitiana possuem bastante familiaridade, pois o frequentam há muitos anos.

Nesse local, as famílias se dividiam (e ainda hoje se dividem) obedecendo aos mesmos critérios da moradia na aldeia, formando nichos ocupados regularmente pelos chefes de família, de modo que, sempre que retornam à cidade, se alojam no mesmo lugar no prédio da FUNAI<sup>273</sup>. Seguindo os mesmos critérios de residência da aldeia, as famílias extensas corresidentes na aldeia, permanecem juntas, e os grupos agnáticos se distribuem nas proximidades uns dos outros. Aí partilham a comida, fazem rodas de conversas, tomam cafezinho, compram refrigerantes e salgadinhos e consomem juntos. Apesar de se organizarem na FUNAI de forma bastante semelhante com que o fazem na aldeia, não a chamam de ‘casa’, mesmo que permaneçam meses ali e que para lá se dirijam há muitos anos. Ali, de acordo com eles: “*É de todo mundo*”, “*Pessoal não cuida aqui não, fica tudo sujo*”, “*Na minha casa mesmo não é assim não*”, “*Pessoal chega bêbado, faz muito barulho. Acorda todo mundo. A gente não pode falar pra parar, né?!*”, “*Não dá pra dormir aqui não, é quente, tem barulho*”. O local é percebido como transitório e não permanente; comunitário e não exclusivo; sem regras e não ordenado; sem respeito, o que, por contraste, permite entender a noção de ‘casa’ como a de lugar próprio que possui um ‘dono da casa’ e com regras particulares.

Nos últimos anos, houve a mudança de alguns casais da aldeia para residir em Porto Velho – por conta de universidade e trabalho. Nos primeiros anos,

---

<sup>273</sup> Essa característica não é fixada por nenhum critério outro senão o da ocupação. Entretanto, os locais de ocupação por uma família podem mudar ao longo do tempo e também pelas condições sanitárias ou arquitetônicas de determinada área do prédio.



permaneceram na FUNAI, mas em razão das péssimas condições do local, os que dispunham de recursos alugaram casas. Mesmo as casas sendo de aluguel, quero dizer, não foram os homens 'donos das casas' que as construíram; em locais com os quais nenhuma ou quase nenhuma familiaridade tinham, as casas, porque ocupadas por homens Karitiana, são referidas como "[fulano] *ambi*". Diferentemente das casas que, alguns anos antes, eram ocupadas por mulheres Karitiana, mas cujos 'donos' eram outros que não Karitiana, as casas de homens Karitiana em Porto Velho assumem a mesma dinâmica que as da aldeia. Recebem a família extensa quando chegam à cidade, hospedam irmãos, irmãs e as respectivas famílias; possuem cada qual suas regras e o conjunto de irmãos (classificatórios ou não) moram na mesma rua, auxiliando-se mutuamente, partilhando comida e trocando visitas. Chegam mesmo a brincar que a rua em que moram deveria se chamar "*rua dos Karitiana*" e que, em breve, o "*bairro todo será Karitiana*".

Como já vimos, chefes de casa e chefes de aldeia são, em certo sentido, sinônimos e, após o contato, passaram a ter uma "*aldeia*", com várias casas-aldeias. A aldeia é antes uma aglutinação de casas. Nesse sentido, seguindo o reconhecimento do grupo quanto ao estabelecimento de disposições morais e afetivas particulares a cada casa – o que não significa que não haja preceitos gerais para todo o grupo – e suas percepções morais cruzadas, isto é, como cada casa se vê e enxerga as outras; acompanhando as atribuições de valor que recaem sobre a casa – arquitetonicamente falando e seu construtor e tendo procurado demonstrar que, casa, *ambi*, é o local onde vivem seres, desde *Botyj*; espíritos, bons e maus; animais e humanos, que possuem famílias, chamadas pelos Karitiana de "*peessoa/deles*", não parecendo fazer qualquer sentido uma expressão que contemple um dos termos sem o outro, casa e família, e que a 'aura' moral-afetiva desses locais se estende para quem reside com eles; parece possível tomá-las, como já disse, como lugares de 'pessoas morais em casas' em vez do conceito levistraussiano da 'casa como pessoa moral' (Lévi-Strauss, 1981). Isso porque não apenas o conceito de casa de Lévi-Strauss é difuso, como demonstram os artigos do volume editado por Carsten e Hugh-Jones (1995) – e acompanho os autores na sugestão de que a casa poderia ser vista como uma extensão da pessoa – no caso Karitiana, as casas tendem a ser a identidade de seu dono ampliada e, por derivação, do *self* (Carsten e

Hugh-Jones, 1995:03) mais do que a corporalidade<sup>274</sup>, seu conteúdo afetivo-moral. Se as casas dos Karitiana não têm, diretamente, importância para o parentesco, pois não é a casa a articuladora de alianças, contudo, não se pode deixar de notar que ela é composta por membros que partilham, além dos componentes morais e afetivos, nomes e substâncias que desempenham papel preponderante nas trocas matrimoniais. Inexoravelmente, definem-se pela aliança, uma vez que obrigam a articulação do sistema de descendência patrilinear, uma nomeação patri-orientada e uma residência patrilocal, havendo uma conexão clara entre casa/aldeia-onomástica-parentesco, o que significa que, não obstante sua independência e autonomia, as casas não deixam de tecer conexões múltiplas entre elas.

Porém, não é apenas na aldeia que as casas assumem preponderância na vida do grupo; ocasiões especiais são abrigadas em casas feitas na floresta que cooperam com casas na/casas-aldeia no que concerne à formação da pessoa karitiana.

### **3.2.3 Curvaturas Afetivas – Casas na Floresta e Locais na Aldeia**

Comentada aqui e acolá no segundo capítulo, a morte é algo a ser evitado de todas as maneiras, e espero ter deixado claro que muito do que fazem em vida é com a intenção de, assim como mostrou Pissolato (2007) para os Mbya, permacer o máximo possível aqui na terra. Entre os Karitiana, executar as festas solicitando saúde e, também com elas, produzir alegria são modos de 'neutralizar as forças danosas e seus efeitos, o que sempre corresponde ao fortalecimento do vivente' (Pissolato, 2007: 396). Belamente descrita pela autora, a duração da pessoa Mbya, a maior longevidade, é sinal de sabedoria e de ter, no caso dos Karitiana, seguido os preceitos morais, tendo sabido ouvir as palavras de *Botyj* e praticado seus ensinamentos. Com efeito, não é possível, então, apenas esperar que *Botyj* lhes conceda tudo o que pedem sem fazer a parte que lhes cabe. Assim como realizar as festas, passar remédios, proceder de maneiras específicas em determinados

---

<sup>274</sup> Os dados que tenho sobre a casa Karitiana ainda são muito preliminares para que eu possa encetar qualquer aproximação desta com a corporalidade.

momentos da vida são também mecanismos de permanência, de prolongamento da existência.

Acompanhando a extrema preocupação com a saúde, os conhecimentos etiológicos e nosológicos são vastíssimos<sup>275</sup>, e a manipulação de farmacológicos e farmacocinéticos é apurada em tal monta que todos – com exceção das crianças e dos muito jovens – sabem fazer remédios tanto para a cura quanto para a profilaxia de doenças, estas, por sua vez, encontrando nos Karitiana um amplo acervo medicinal para seu combate. E, no rol das doenças elencadas pelos Karitiana, não se encontram apenas aquelas que a sociedade envolvente é capaz de nominar em função dos agentes patogênicos; antes, há uma grande gama de doenças, atribuídas ao comportamento moral – das próprias pessoas ou de outros que, deliberadamente, querem lhes atingir – que se manifestam no corpo e necessitam ser evitadas ou tratadas. Além dos remédios glosados como “*vacinas tradicionais*”, que todos devem passar e são, portanto, do conhecimento de todo o grupo, há os especializados. Não há um Karitiana mais velho, seja homem ou mulher, que não conheça um remédio para alguma doença e que tenha suas receitas secretas. E a matéria-prima para a fabricação desses remédios advém da floresta: o chamado “*remédio do mato*” é a primeira tentativa de cura de todas as doenças. Os Karitiana procuram a medicina ocidental apenas nos casos em que, após seguidas experiências com diferentes receitas tradicionais, o enfermo ainda mostra sinais de não recuperação. Ao lado da necessidade da floresta para a fabricação dos remédios, há outro componente tão importante quanto, a saber, “*o mato conhecer a pessoa*”. De acordo com os Karitiana, a pessoa adoece quando está em um lugar que não conhece a pessoa. O mato, a floresta, portanto, o ambiente circundante deve conhecer a pessoa para que esta não adoça. Isso significa que, para a saúde Karitiana, é de máxima importância tanto o conhecimento deles sobre a floresta quanto da floresta sobre eles. Este constitui um dos fatores pelos quais os Karitiana, no passado, tendiam a circular por e a reocupar locais nos quais já tivessem habitado antes. Para além disso, o movimento de construção da pessoa, corporal, moral e afetivamente, é concomitante à produção do ‘espaço’ em que vivem formando a noção ingoldiana de paisagem

---

<sup>275</sup> Como já mencionei, não tratarei de forma mais aprofundada os fabricos medicinais, os procedimentos terapêuticos e as formas de doença, tratando-os, infelizmente, de modo genérico.

(Ingold, 1993 e 2011). Como disse no início deste capítulo, as múltiplas conexões afetivas entre as pessoas e o os demais seres – animais, árvores, igarapés ou rios, espíritos – que povoam o ambiente, ao longo do tempo, constrem biografias e bibliografias da existência.

Para iniciar, quando um Karitiana nasce<sup>276</sup>, seu cabelo do alto da cabeça é cortado, exatamente como na ocasião do luto, para que os espíritos não a puxem por ali. No mesmo dia, a placenta (*soimbap*) é enterrada em um formigueiro no mato (*dykysyk*) e o cordão umbilical (*peto*) é enterrado embaixo de um tucumanzeiro (*okorã*), ambos para que a criança cresça com saúde. De acordo com os Karitiana, a placenta enterrada “na casa de formiga” é comida pelas formigas “para que elas possam fazer os filhos delas”. Diferentemente do tucumanzeiro, que pode abrigar vários umbigos enterrados, pois “umbigo não tem doença”, não havendo problemas em acumulá-los em um tucumanzeiro, cada formigueiro deve conter uma, e apenas uma, placenta; não sendo permitido enterrar duas placentas no mesmo local. Depois de passados alguns dias do nascimento – quanto antes melhor –, para que a criança seja tranquila e cresça com saúde, o pai vai à floresta coletar, entre várias outras folhas que comporão o remédio, mamão brabo para produzir o primeiro remédio a ser passado na criança (*sojoty*<sup>277</sup>); a mãe corta uma ponta do mamão e reserva. No dia seguinte à utilização do remédio, o pai pega a ponta do mamão brabo cortada pela mãe e vai enterrá-la perto de um tucumanzeiro. Em hipótese alguma o pé de mamão brabo que crescerá da pontinha plantada pode ser cortado ou queimado, pois ele deve crescer com a criança e, se cortado ou queimado, ou a criança morrerá cedo, ou ficará *kindaotiako*, ‘pessoa muito propensa a doenças’, ‘que está sempre doente’. Como o pé de mamão brabo, um tucumanzeiro também nunca pode ser cortado ou danificado, de modo que a presença dos dois baliza a abertura de um roçado ou a construção de casa, por exemplo, uma vez que jamais se os faz onde há qualquer um deles. Assim, cada indivíduo Karitiana possui seu próprio *dykysyk*

<sup>276</sup> Não será possível tratar aqui da complexa produção da pessoa karitiana e farei referências apenas aos aspectos com os quais o leitor já se deparou em outras passagens deste trabalho.

<sup>277</sup> Carrega o mesmo termo que o remédio utilizado pelos *bahipto* antes da guerra e pelos homens quando ainda faziam *Ossiipo*, mas não necessariamente a mesma composição. Há fortíssimas semelhanças entre as circunstâncias do nascimento de um Karitiana; o *ossiipo*, pelo qual passam os homens, de modo a marcar a entrada na vida adulta, e os aspectos do banquete antropofágico.

(formigueiro) e seu próprio (*sojoty*), pé de mamão brabo, e seus pais saberão e dirão aos filhos onde os enterraram.

Lembra-se o leitor de que, no segundo capítulo mencionei que, após a morte de *opok pita, bahipto*, antes de retomar suas atividades cotidianas e relações sexuais, deveria se livrar da toxidade que o impregnava passando remédio em uma *poompissqambigna* (*poom* = 'paxiúba'<sup>278</sup> + *pisso* = 'raiz' + *ambigna* = 'casa pequena'). A paxiúba, assim como outras árvores, possui a característica de ter raízes-escoras, que crescem muito acima do solo. Aproveitando as raízes, constrói-se, a partir delas, uma casinha para o remédio. Cobre-se as raízes com *hysap* ('folha espinhosa') para que a doença não chegue. Quase todos os remédios passados no mato, em várias ocasiões, demandam a construção de uma casinha como essa – são chamadas pela composição da característica da árvore que se utiliza para fazer a casinha e pelo termo *ambigna* ('casa pequena'), por exemplo, *hyambigna*, em que *hy* é 'espinho' – e podem ser utilizadas árvores com raízes em que se possa fazer a casa dentro e que possuam espinhos. Mas podem ser chamadas, genericamente, por *poompissqambigna*.

Essas 'casinhas', uma vez construídas para passar remédio, não devem ser achadas por ninguém ou, se porventura forem, jamais poderão ser reutilizadas, seja pela própria pessoa que a usou para passar remédio, seja por qualquer outro. Achar uma que não tenha servido a ninguém antes não é tarefa das mais fáceis, pois as 'casinhas' são feitas em várias ocasiões, como para passar remédio – profilaticamente ou para curar doenças – ou para o ritual de desmame, e os Karitiana levam a sério tais medidas, o que acarreta uma ampla utilização dessas árvores. Caminha-se muito mato adentro até encontrar uma árvore que seja mais escondida e difícil de ser achada depois. Às vezes, anda-se horas e horas a fio no mato – sem comer, pois, como já disse, apenas comidas de branco podem ser comidas fora ou levadas para o mato – passando por outras que foram previamente utilizadas, até encontrar uma intocada.

Em geral, quem vai receber o remédio vai acompanhado por um parente mais velho que domine bem a fabricação dos remédios e as orações adequadas à situação. Durante a caminhada em busca do local para a casinha, aquele que irá

---

<sup>278</sup> Ver Fotos 3 e 4 do Apêndice III.

cantar, "rezar", construir a casinha e dispersar a doença, vai coletando todas as plantas que lhe serão necessárias para a ocasião. Nesse périplo, o curador conversa, em forma de canto, com os donos das plantas que necessita. Após cobertas as raízes com folhas espinhosas – o indivíduo que passará remédio deve ficar lá dentro para que as doenças não o vejam e, pelo mesmo motivo, a preparação do remédio com as folhas que foram coletadas para tal é feita dentro da casinha. Após passar o remédio, antes de sair da casinha, remeda-se nambu preto, por sua agilidade, de modo a tornar também ágil (*sopipoko*) contra as doenças aquele que recebeu o remédio. Ninguém deve ver ou saber que a pessoa está indo para o mato passar remédio e não se pode deixar ver ao retornar à aldeia. Durante o percurso de volta, a pessoa que foi junto para ajudar vai à frente, com o intuito de verificar se não há qualquer pessoa no caminho; caso encontre, assovia para que aquele que passou remédio se esconda e avisa aos que encontrou, que, por sua vez, saem logo do caminho. Ao chegar à aldeia, a pessoa ainda não pode ser vista pelos outros, pois deve-se "apresentar de uma vez" a todos, e não de um em um. Para evitar os encontros, ao se aproximarem da aldeia, o que vai auxiliando entra na primeira casa ao fim do caminho – e não necessariamente a da pessoa que passou o remédio, pois, até lá, encontrar-se-iam várias pessoas. Ele avisa aos donos da casa em que se entrou e também eles se escondem. O ajudante vai até o ponto do mato onde está o medicado para buscá-lo e levá-lo até a casa. Antes de entrar, remeda-se o nambu preto novamente. Entra-se, faz-se oração pedindo afugentamento das doenças, proteção e soprando. Desse momento em diante, a pessoa já pode ser vista pelos outros.

Outra situação em que as casinhas para remédio são feitas é no momento de ablactação. Quando uma criança nasce, os Karitiana devem manter-se em abstinência sexual até a criança sair do peito, o que ocorre ou quando as regras da mãe descem, ou quando a criança começa a andar, o que acontecer primeiro. Porém, para que o casal possa retomar a atividade sexual, é necessário que procedam um ritual de desmame da criança. Tal ritual consiste em, após cinco dias passados da descida da menstruação da mulher (ou a criança começar a andar), o homem vai à floresta escolher uma árvore de paxiúba (*pono*) para construir uma casinha (*poompissoambigna*). De madrugada, só o casal vai para o mato e, dentro

da casinha, deverão ter a primeira relação sexual. Após cinco dias passados dessa primeira relação sexual, procura-se outra árvore para fazer uma segunda casinha, agora, *hyambigna*, já que não podem aproveitar a primeira. Nessa segunda vez, a criança é levada junto e colocada sentada no peito da mãe durante a relação. Alguns consideram que não é necessário fazer a segunda casinha, bastando fazer uma cama com folhas de *Gopatoma* (várias delas) embaixo do marajazeiro. A mulher deve deitar-se toda nua sobre as folhas, não podendo ter qualquer obstrução do contato entre seu corpo e as folhas. Nas situações que fazem a cama em vez da casinha, a criança, do mesmo modo que na casinha, é levada e colocada sentada sobre o peito da mãe. A parte da caminha de folhas em que ela amparou as ancas é retirada e passada na cabeça da criança para que ela não chore “*por causa do peito*”, isto é, sofra com o desmame. Uma terceira vez, o casal vai ao mato e leva novamente a criança. Nessa terceira vez, “*depois que o homem e a mulher gozam, aí manda criança embora*”. A partir daí o casal pode manter relações em casa novamente, pois, antes disso, eles não devem nem mesmo “*brincar*” – jogos sexuais – em casa. Ninguém da aldeia pode vê-los sair para o mato ou dele retornar, pois, se alguém os vê, a doença também vê. Ao fim das três etapas, a mulher corta a franja para os outros ficarem sabendo que ela não está mais amamentando<sup>279</sup>.

No entanto, as caminhas feitas de folha, do mesmo modo que as casinhas, não podem ser reaproveitadas, tampouco o local em que foram feitas. Assim como as produzidas para a formação de uma mulher, isto é, para consumir o ato sexual com uma moça virgem. Quando um rapaz se casa com uma moça virgem, não deve terminar de formá-la dentro de casa. As primeiras carícias até que a vagina se abra um pouco mais podem ser iniciadas dentro de casa. Quando a moça já estiver pronta para a penetração, o marido leva a esposa para a floresta<sup>280</sup>. O percurso é bem longo mato adentro, pois se deve escolher um caucho bem distante e em local bem

---

<sup>279</sup> Uma pena não podermos explorar a toxidade do leite materno e do sêmen, principalmente quando combinados. Uma mulher aleitando é perigosíssima para os homens, que, por sua vez, não podem nela encostar nem mesmo sentar em sua rede. O potencial venenoso do leite materno é tal qual o do sangue menstrual, do parto e do cheiro da relação sexual. Quando alguém é picado por cobra, se qualquer mulher menstruada ou aleitando, ou qualquer um que tenha mantido relações sexuais se aproximar, o veneno da cobra circulando no corpo aumenta exponencialmente, ameaçando a sobrevida do contuso.

<sup>280</sup> Atualmente, nem todos procedem dessa maneira, havendo moças que não querem ter as primeiras relações no mato por vergonha de alguém ver.

cerrado, uma vez que esse caucho jamais poderá ser derrubado. O rapaz limpa a área a ser utilizada embaixo do caucho e faz, no pé da árvore, uma casinha na qual a mulher será formada. Mesmo que não faça casinha e faça apenas a caminha de folhas, ninguém poderá utilizar novamente esse caucho, nem para outra finalidade. Ainda que um homem seja casado com duas mulheres, cada uma delas deverá ter sua caminha embaixo de seu caucho particular; cada mulher é formada em um caucho particular. Esses cauchos não devem nem mesmo ser tocados por ninguém.

Além do importante fato de se constituírem – formigueiros, tucumanzeiros, mamão brabo, casinhas e caminhas na floresta<sup>281</sup> – em extensões da(s) pessoa(s); de serem marcadores das fases de transição/liminalidade; de serem, na floresta, extensões das casas na aldeia – aspectos que não poderemos abordar aqui –, como já é possível notar; deslocamentos pela floresta para coleta e caça; abertura de roçados; construção de casas; e outros estão intimamente correlacionados e condicionados à biografia das pessoas, que, por sua vez, são elaboradas não apenas na relação com outros Karitiana, mas também em conjunto com as espécies não humanas, sendo esses locais de memória parte da biografia de cada um. As marcas das vidas e dos movimentos de cada um compõem o ambiente, que, por sua vez, interage na produção da pessoa. Por isso, paisagem. Por isso, dobra. Desses locais privados, cada qual tem sua lembrança e, concomitantemente, o ambiente e os locais privados lembram a pessoa.

Entretanto, há mais. Todos os afetos que vivem nos locais, sejam na floresta, no roçado, nos rios; os amores sentidos; os desejos sexuais; as tristezas ou o medo (em razão de doenças) ficam impressos “*na visão da gente*”. Principalmente os fortes amores e desejos sexuais marcam de tal modo um Karitiana que dizem de várias formas o que pode ser expresso na bela frase de M96 e, por isso, duração.

*“O que a gente vive fica gravado na memória da gente pra sempre. Naquele lugar que a gente tava junto com a pessoa, o espírito da gente fica ali. A gente chega no lugar e lembra tudinho. De tudo o que ela tá fazendo. A gente parece que tá vendo a gente ali andando de novo. A memória da gente é infinita. Nunca mais esquece não. Não esquece o lugar e a pessoa que a gente tava junto.”*

---

<sup>281</sup> Há muitas outras além dessas.



Contudo, não são apenas os lugares fora da aldeia os infletidos pelos afetos, qualquer lugar onde exista ao menos um casal karitiana, haverá a transformação, a produção conjunta de si e do mundo, como foi com *Botyj*, *Tomboto* e *Ora*. De modo a ilustrar como os afetos e paisagem são relacionados no 'espaço' aldeão, trarei apenas dois acontecimentos, embora haja muitos outros.

Um casal, já bem mais velho, frequentava a "igreja<sup>282</sup> de [M40]<sup>283</sup>". Casal dos mais discretos e raríssimas vezes envolvidos em mexericos, muito trabalhadores, sempre dedicados a suas atividades cotidianas, 'não andavam pela aldeia' e, por isso, pouco eram vistos cruzando a aldeia, a não ser quando se dirigiam à igreja, que se localizava na direção diametralmente oposta à casa do casal, do outro lado do igarapé. Uma noite, a esposa disse que ia fazer suas necessidades. Demorava-se um pouco mais. Resultou que a filha do casal a encontrou mantendo relações com M40 e alardeou o evento. O marido, certamente, não deixaria a esposa, pois um Karitiana responsável não abandona o casamento. No dia seguinte, ainda um pouco encolerizado, parou de frequentar a igreja de M40 e começou a construir sua igreja. Que está lá até hoje como "igreja de M68".

Se, no primeiro caso, poderíamos entender que um motivo anterior e exterior ao marido e que sua afetividade reativa o teria levado à decisão de construir sua própria igreja, no segundo caso, que veremos agora, a motivação afetiva é interna ao sujeito, independentemente de qualquer fato exterior. A margem esquerda do igarapé que divide a aldeia possuía apenas um caminho de acesso às

---

<sup>282</sup> Por razões concernentes à extensão do presente trabalho, a seção dedicada às lideranças e disputas de poder, na qual se abordava – entre outras coisas a inveja e os benefícios das posições de liderança – o certame entre o pastor e o xamã, foi removida. Como disse na apresentação, havia, em 2000, duas igrejas na aldeia. Uma delas, com forte influência evangélica, era (e ainda é) conduzida por um pastor Karitiana, treinado pelos missionários e que promove os cultos em língua materna. Essa igreja congregava aqueles que queriam ouvir as palavras de *Botyj*. Porém, apesar da instrução evangélica, ele não se tornou pastor até que sua esposa adoeceu. Nessa ocasião, enquanto acompanhava a estadia de sua esposa no hospital em Porto Velho, teria recebido uma revelação divina (de *Botyj*) e um aparelho, que ele compara a um "telefone", que *Botyj* teria implantado em seus ouvidos para falar com ele diretamente e a hora que bem quisesse. Em vistas do que já dissemos do xamã, de que ele não tem poderes ou autoridade para falar diretamente com *Botyj*, o leitor já pode antever o que tal habilidade do pastor reflete em termos de disputa de seguidores. Para não alongar, basta dizer que uma das principais acusações do pastor ao xamã, versa sobre charlatanismo, "ser do diabo", e sobre utilizar sua posição para ter acesso sexual às mulheres. Porém, há histórias sobre o pastor que ressaltam justo tais características, de mentir sobre falar diretamente com *Botyj* e de lançar mão de sua posição para manter relações com algumas mulheres.

<sup>283</sup> Igrejas, assim como casas e roçados, são indicadas pelos nomes de seus 'donos', isto é, homens que a lideram.

casas e que passava justo em frente às poucas construídas daquele lado da aldeia. Em uma delas morava (e mora) um casal, seus filhos e a mãe do marido. O marido, de uma hora para outra, foi acometido de tamanho ciúme da esposa que não a deixava sair de casa, ir ao roçado, ir à casa do pai ou mesmo tomar banho com os filhos sozinha. Ele mesmo não saía de perto dela para nada, cuidava dela o dia inteiro e não ia nem mesmo ao roçado. Não admitia mais que ninguém passasse em frente à sua casa ou visse sua mulher. Dedicou os dias a ficar sentado em frente à casa, cuidando, armado, ameaçando de morte quem por ali perambulasse. Os outros não tiveram problema: “*Se ele não quer, né? Fazer o quê?*”, “*Ciúme demais dele que manda ele fazer assim*”. Para viabilizar o trânsito para as casas, um espaço que havia entre a parte de trás das casas e o igarapé, começou a ser utilizado passando por trás da casa do casal. Algum tempo depois, o marido foi se desagastando e já não impedia mais a passagem em frente à sua casa. Mas o caminho por trás de sua casa já havia sido constituído e era (e é) frequentemente utilizado.

Se alguém, por uma motivação afetiva, interfere no ‘espaço comum’, ninguém discute, já que o afeto é a razão, sendo a mais justificável e inteligível e, portanto, indiscutível, como afirma Feld (2012:222) para os Kaluli, ‘weeping and song do not constitute arguments about the way society or persons should be [...]’. Pode-se até avaliar e comentar se o sentimento de alguém é excessivo ou não, ou mesmo a adequabilidade de suas atitudes, mas, a partir do momento em que um casal sente e expressa seu sentimento, ele deve ser respeitado e “*ninguém pode falar nada*”. Veremos adiante que, com os jovens, a situação é diferente.

É possível constatar como as histórias e biografias são, como sugere Ingold (2011:234), ‘entrelaçamentos entre o sujeito e o mundo em que está inserido’. O movimento conjunto, as transformações simultâneas, a coprodução do mundo e dos ‘sujeitos nele envolvidos’ permite tomar a asserção de De Certeau (1998:177) de que ‘todo ato de caminhar é um ato de enunciação’ e expandi-la, pois, entre os Karitiana, caminhamos por e entre enunciações afetivas. Inscientes, imaginamos que o que está abaixo de nossos pés é puro chão, que o que nossos olhos veem são coisas. Caminhar pelo mundo em que os Karitiana estão é percorrer histórias, múltiplas histórias; nossos pés andam sobre afetividades, existências. Quase nada está em determinado lugar por acaso. Há sempre um motivo. E quase

todo lugar é 'casa' de alguém. Ao andarmos pela aldeia ou pela floresta, não percorremos caminhos e passamos por edificações; trilhamos biografias, vidas marcadas nos chãos, nas árvores, 'locais de memória', não como Nora (1984) propõe, vazios de memória e tornados história, mas antes como memória viva, afeto vivo, pois se convive, cotidianamente, com passados afetivos que não apenas moldam, mas orientam percursos e movimentos presentes e futuros. As linhas que se trilham são afetos próprios ou dos outros. Afetos que, se, por um lado, são memórias 'individuais', são também coparticipadas por e divididas com todos. Compartilhamento de memória que se dá também no não dito, pois não se é necessário falar diretamente sobre as histórias para que se as tenha como passado, pois estão no ambiente em que habitam.

### 3.3 ALGUNS AFETOS E MODOS DE EXPRESSÃO<sup>284</sup>

Outubro de 2000. Quase onze horas da manhã. Do lado de fora de uma casa, duas mulheres descascam a macaxeira que trouxeram do roçado de uma delas, rodeadas por crianças que riem da minha inabilidade com o terçado. Havíamos ido juntas, acompanhadas de outra mulher que fora direto do roçado para casa. Enquanto descacamos, conversamos. Muito boa essa mandioca, bem molinha, gostosa de comer com café também. Está quente a essa hora, estamos suando, daqui a pouco a gente vai banhar. O som alto vindo de dentro da casa não prejudica o andamento da conversa. O cunhado ouve a música. Com certeza, está sofrendo, acabou se ser prometido. Comentam o cheiro que vem de uma outra casa, de macaco na fogueira para tirar o pelo para, em seguida, ser assado. Narram o que souberam da caça ao macaco; parece que, por um triz, o macaco não escapa, assim se ouviu dizer. Delícia macaco! Prato preferido! Assado, então! Uma delas reflete em voz alta se seu marido conseguiria trazer algo para o almoço e comenta com a irmã: “[Beltrana] viu ele pegar cartucho. Ficou olhaando. Inveja que ela tava. Vai ver [o

---

<sup>284</sup> Usarei o tempo verbal no passado para descrever o que acontecia entre 2000 e 2008; o tempo verbal no presente, para o que ainda acontece e indicarei as mudanças quando for necessário.

próprio marido] *nem vai conseguir matar nada. Invejoso atrapalha*". Ouvindo a música que vinha de uma terceira casa, riem comentando "[Fulano] *tá apaixonado*". Se eu sei "*quem é o coração de [fulano]?*" Ouvi falar um pouquinho. Volta e meia são interrompidas por alguma demanda das crianças. Poderiam me contar mais. Chega outra irmã, filha do pai delas com outra mulher. Confabulam sobre as novidades do outro lado do igarapé. As crianças mais velhas, em volta, ouvindo a conversa e cuidando dos menores. Esclareceu-se que o pai da criança que uma moça está esperando é mesmo o sobrinho deles e, já adiantou ele, não irá se casar com a moça não. Problema. Problema sério vai ter nossa família. Como mulher sozinha vai ter filho? Nunca viram isso não. Nesse momento, chega outro irmão com a esposa e mais crianças. Haviam ido pegar a chicha que a irmã preparara para ele e convidado a buscar. A irmã oferece-lhes café e diz a uma sobrinha que lhe sirva. Indagam-lhe sobre o assunto do sobrinho deles; em resposta, ele diz que de nada sabia e nada ouvira, só mesmo um pouquinho ele sabia, não ouviu muito não. Muda o assunto e noticia que, durante a noite, um dos homens de outra casa tinha sofrido ataque de espírito. Estava adormecido quando tomou choque, não conseguia falar e gritar por ninguém. Sorte dele que, de repente, por nada, a esposa acordou. Conversa-se sobre os casos mais recentes de ataque, recuperam-se todas as situações. Ainda bem que uma das irmãs ali presentes dorme sempre com uma vela acesa para não ficar tudo escuro. Se demoram mais um pouco. A irmã entrega a chicha prometida, o irmão alegra-se ao ver a grande jarra. Chicha é bom demais! A chicha da irmã é ótima. Agradece e vai-se com a esposa. Descascadas as macaxeiras, a irmã visitante anuncia que vai para casa e que depois conversarão novamente, a que havia chegado depois, vai com ela. Passado algum tempo, chega o marido e, bem-aventuradamente, trouxera mutum. Entrega à esposa, que, radiante, rapidamente inicia a desplumagem. Ele conta onde foi caçar e como foi remedar, encontrar e acertar o mutum. Ela lhe conta que foi ao roçado e em companhia de quem. Coloca-lhe a par dos assuntos do dia. Assim era, e ainda é, mais ou menos a vida na aldeia. Múltiplos encontros de sons, cheiros, sensações hápticas, o prazer da boa comida, conversas em pequenos grupos, vidas acontecendo, espíritos, amores, sofrimentos. Fala-se disso em Karitiana no dia a dia.

Pode-se dizer sobre os Karitiana o mesmo que Mello (2005:22) afirmou a respeito dos Waujá: 'o ethos waujá é uma combinação de várias facetas trágicas e cômicas, sempre rondando as temáticas do sexo, ciúme e da morte'. Além desses fatores, eu acrescento para os Karitiana a inveja, o amor e a comida. Em geral, a vida na aldeia segue um ritmo cotidiano bem marcado pelas diferentes faixas etárias, gênero e *status* matrimonial das pessoas. O dia, para aqueles que são casados e têm filhos, começa por volta das 6h30min, 7h. Ao acordar, a primeira coisa que fazem é se banhar antes de qualquer coisa. Descem da rede direto para o rio<sup>285</sup>. Ao voltarem, preparam a primeira refeição que alimentará o marido, os filhos e os familiares que cheguem à procura de alimentos, comerão o que dispuserem em casa, café, chicha, banana, biscoito. As mulheres casadas, constantemente engajadas em suas tarefas domésticas, limpam a casa, vão ao roçado, acompanhadas por outras mulheres ou filhos, para promover a limpeza e buscar produtos. Quando dele retornam, vão para suas casas preparar a próxima refeição. Cozinham, cuidam das crianças, lavam roupas, limpam caça que, eventualmente, seus maridos trouxeram ou ganharam e fazem artesanatos. Nessas tarefas, são auxiliadas por suas filhas ainda solteiras e por aquelas que já estejam na faixa de 11, 12 anos. Homens casados, mesmo que tenham chegado de madrugada da caça, não acordam tarde e, se não estiverem muito cansados, após a primeira refeição, vão para os roçados. Ao retornarem do roçado ou da caça também se dirigem direto para suas casas. Antes do almoço, diariamente, cada família vai, novamente, para o local do rio mais próximo de sua casa – os 'poços' de banho de cada família são sempre os mesmos – e lá banham-se antes da refeição.

Embora cada homem casado deva ter seu próprio roçado e dele retirar o necessário para o consumo de sua família, se o casal não plantou ou não tem em seu roçado o produto desejado, podem solicitar a outros – o mais comum é pedir aos irmãos ou às irmãs. O sistema de agricultura é a tradicional coivara, e são os roçados que garantem boa parte da alimentação do grupo. Porém, vários produtos industrializados, como arroz, macarrão, óleo, sal, feijão, açúcar e café, fazem parte da alimentação cotidiana Karitiana. Durante vários anos, a caça e a pesca provinham o essencial da alimentação diária, uma vez que os Karitiana não entendem uma

---

<sup>285</sup> Atualmente, há os que usam também os chuveiros instalados pela FUNASA há alguns anos.

refeição sem carne e, definitivamente, uma refeição sem carne é equivalente a “*não ter nada para comer*”. Como consequência do drástico decréscimo da população animal para caça e pesca na área da Aldeia Central, dos últimos anos para cá, o abastecimento de proteína animal, em muito, veio se tornando dependente da compra em Porto Velho. A implementação de luz elétrica auxiliou na conservação das carnes que compram em congeladores. Alguns fazem pequenas criações de galinha, já tentaram também porcos que vendem aos outros, mas a tônica é a aquisição na cidade.

Os homens mais velhos, apesar de ainda trabalharem, não conseguem mais fazer longas caminhadas para caçar ou mesmo dedicar-se com mais afinco aos roçados, ficando, então, a maior parte do tempo em suas casas, e os filhos solteiros que ainda moram com eles assumem grande parte das responsabilidades masculinas; no entanto, os roçados continuam pertencendo aos homens mais velhos. As mulheres mais velhas, viúvas, também se dedicam a trabalhos leves, como artesanato, cozinha e acompanhar alguma filha ou irmã em incursões aos roçados. Cuidam de netos que, por ventura, sejam criados por elas, e seu sustento fica a encargo dos filhos adultos, irmãos ou, eventualmente, netos mais velhos.

Os rapazes jovens, ainda solteiros, ajudam os pais nos roçados, dedicam-se à caça, pegam água para as mães, buscam lenha e pescam. Jovens solteiras ajudam as mães, as irmãs casadas, a avó ou a futura sogra nos afazeres domésticos, nos roçados e tomando conta das crianças menores.

Jovens recém-casadas, com apenas um filho, cuidam da criança e, apesar de não terem outra filha mais velha para ajudá-la, podem contar com o auxílio das irmãs solteiras. Elas fazem comida para o marido, lavam-lhe as roupas e, por morarem nas casas dos sogros, ajudam a sogra nas tarefas da casa em que moram. Os jovens recém-casados, ao trazerem caça ou produto do roçado, entregam à sua esposa, aos sogros e aos pais com quem moram (ainda funcionando assim nas aldeias que dispõem de caça e pesca com mais abundância). Caso a caça fosse maior, um ou outro cunhado casado receberia (recebe) também uma porção da carne.

Em 2000, algumas poucas crianças, a partir dos 7, 8 anos, frequentavam a escola<sup>286</sup>, auxiliavam os pais nas tarefas, brincavam pela aldeia e nadavam no rio. Assim, o dia a dia era (e é) marcado pelas ocupações cotidianas, assumindo, cada um, a parte que lhe é cabida na rotina.

Quando não engajadas em suas tarefas domésticas, as mulheres já mais velhas, casadas, e que já têm muitos filhos, ficam em suas casas fazendo artesanato e lá recebem visitas de filhas, irmãs ou irmãos. Já as mulheres recém-casadas e com poucos filhos, circulam um pouco mais pela aldeia, no período da manhã ou da tarde quando seus maridos estão no roçado ou caçando (ou, atualmente, quando não estão na escola). No entanto, suas visitas são geralmente restritas à casa dos pais ou das irmãs casadas. Os homens, ao retornarem de seus afazeres fora da aldeia (roçado ou floresta), permanecem em suas casas onde recebem breves visitas durante o dia de seus irmãos e, de vez em quando, cunhados. Muito raramente, os mais velhos fazem visitas, sendo quase exclusivamente a irmãs e irmãos – e mesmo assim, poucas vezes – ficando em suas casas e lá as recebendo. Filhos e filhas visitavam pais; irmãos e irmãs trocam visitas; e cunhados, apenas os mais próximos. Para além dessas relações, visitas podem ser fonte de problemas, como veremos. Assim, o dia a dia se passava (e ainda se passa) mais dentro das casas (*ambi i koro'op*, *ambi* = 'casa' + *i* = pronome demonstrativo da terceira pessoa do singular e plural + *koro'op* = 'dentro', 'interior', 'interno') do que nos espaços públicos, e há muitos momentos em que se anda pela aldeia e ela está praticamente vazia – todos estão em suas casas ou absorvidos por suas tarefas.

Entretanto, na Aldeia Central, ao final da tarde, havia o irrevogável futebol, em que os homens jogavam enquanto as mulheres 'assistiam'. Digo 'assistiam', pois era esse o momento privilegiado para que as informações do dia fossem trocadas pelas mulheres. Todos os "*jornais*" eram atualizados e interpretações trocadas. É o momento em que a 'fofoca' é compartilhada por um número maior de pessoas ao mesmo tempo, pois, durante o dia, é difícil poder juntar mais do que duas ou três mulheres engajadas em uma mesma tarefa, ao mesmo tempo. Percebido como lugar agradável para se estar, o local formado por alguns bancos de madeira embaixo de três frondosas mangueiras, à entrada da aldeia, próximo ao campo de futebol, nos

---

<sup>286</sup> De uns anos para cá, todos já frequentam as escolas das aldeias.

quais se sentavam para conversar, era o *point* da conversação. Esse espaço, durante muitos anos, também abrigou as assembleias gerais da aldeia<sup>287</sup>. Se antes só os homens jogavam, atualmente, as aldeias contam com times femininos de futebol e promovem campeonatos acirradíssimos para os quais se preparam com treinos muito divertidos. Tanto espectadores quanto jogadores, durante os treinos, galhofam horrores: os homens, do lado de fora do campo, ameaçando trocar as esposas pelas jogadoras do time campeão de outra aldeia do ano anterior, e as jogadoras replicando do meio do campo; as mulheres fazendo piadas com as supostas namoradas dos rapazes solteiros. Um dos únicos momentos em que quase todos os homens e mulheres estavam (estão) juntos era (é) o do futebol.

À tardinha, banham-se novamente, mas não necessariamente juntos, pois as mulheres tendiam a tomar banho antes dos maridos que só o faziam depois do diário futebol ao fim da tarde. Hoje, as mulheres também se banham após o jogo. Fazem a última refeição em casa e, algumas vezes, saem a pagar visitas a sogros, pais, irmãos. Nessa mesma hora, os jovens solteiros e alguns poucos casados, juntavam-se para compor e tocar músicas. Meninas solteiras, como já foi dito, não podiam (podem), de modo algum, sair sozinhas à noite. Mulheres casadas só saem acompanhadas de seus maridos, muito embora poucos homens casados saiam algumas vezes desacompanhados. Havia quem estudasse; estes iam para a escola à noite, apesar de que algumas matérias eram ofertadas, esporadicamente, pela manhã. Na época, as séries, alfabetização e de 1ª a 4ª, eram ofertadas para crianças e adultos, ao mesmo tempo, na mesma sala de aula, e o quadro docente era composto, em sua maioria, por professores não indígenas. Mesmo que parte dos jovens Karitiana da época fosse bilíngue compulsório, o manejo do português ainda era árduo, pois se trata de um grupo no qual toda a vida cotidiana era (e é) conduzida na língua materna. O ensino de 5ª a 8ª séries ficou a cargo de uma organização missionária que o ministrava em módulos – na própria aldeia – e dependia de combustível para que o gerador funcionasse de maneira a permitir que os estudantes pudessem ter, também à noite, o acompanhamento de um professor. A maior parte das moças não podia frequentar as aulas à noite por impedimento dos

---

<sup>287</sup> Alguns anos depois, foi construído na aldeia um espaço próprio para as reuniões e assembleias. Dista poucos metros das mangueiras, também à entrada da aldeia.



pais ou noivos, e havia apenas uma moça Karitiana que se tornara professora. Hoje em dia, há escolas em todas as aldeias e os professores são, na quase totalidade, indígenas. As mulheres participam dos cursos de formação e muitas são, hoje, professoras. A chegada da eletricidade, em 2009, alterou esse panorama da vida, e as visitas à noite foram substituídas por uma maior fixação nas residências para assistir a DVDs.

Porém, a disponibilidade de luz é uma excelente aliada do grupo. É muito comum os Karitiana dizerem que “*sentem medo*”, sendo rara a conversa em que não haja uma alusão a algum tipo de medo sentido. O medo de espíritos é tema quase constante no dia a dia Karitiana e, para tanto, não é necessário que alguém tenha morrido, pois há muitos espíritos por aí que não são de parentes e eles vêm para mexer com as pessoas. Não há sequer uma pessoa adulta que não tenha uma história de encontro com espírito para contar, seja na forma de ataque ou de visão. Ao atacar, os espíritos dão choque, e aqueles que se encontram sós e/ou acordados são seus alvos prediletos e podem mesmo correr o risco de morte durante o contato; dormindo<sup>288</sup> ou acompanhado, o risco de ataque diminui. Ambientando tais medos, existe o temor do escuro, e a ausência de luz não apenas é o momento em que os espíritos aparecem, mas também a ocasião propícia para todos os enganos e as transgressões não intencionais. Não se come no escuro, por exemplo, para não comer os próprios dedos, e não se deve dormir no escuro para não correr o risco de pisar em fígado de espírito, motivos pelos quais várias pessoas só dormem com fogo ou vela acesos dentro de casa. O escuro também pode favorecer os sustos; não que seja o único momento em que se tomem sustos, de dia também ocorrem em profusão. Mas, no escuro, em que a pessoa tem a visão dificultada, eles são mais prováveis. O susto pode ser causado pelo medo que a pessoa já tem de alguma coisa e, repentinamente, a coisa lhe aparece – por exemplo: se alguém tem medo de minhoca e ela aparece de repente, a pessoa se assusta violentamente e adocece – ou por coisas inusitadas e inesperadas. O susto adocece a pessoa, e há várias histórias de pessoas que adoeceram ou quase morreram por terem levado susto. Outros, de tão violento o susto, não resistiram.

---

<sup>288</sup> Até pode haver ataques enquanto a pessoa dorme, mas, geralmente, estes são mais brandos e não letais.

Conversas são muito apreciadas em pequenos grupos, pois com *"muita gente, não dá para conversar muito não"*. Em família – extensa –, pode-se juntar mais gente, mas quando há pessoas que não fazem parte da família extensa, ou cheguem quando já há um grupo formado, as pessoas que já estavam tendem a se retirar, dizendo: *"Pode conversar aí. Agora eu vou [e acrescenta alguma tarefa]. Depois a gente fala mais"*. Esse modo de sair de um local, deixando que os outros conversem e, principalmente, avisando o que vai fazer e por que está se retirando, é percebido como sinal de *bysikina*, 'boa educação', 'respeito'. As pessoas têm muita *"vergonha de entrar na casa"*<sup>289</sup> dos outros, principalmente se já há outras pessoas presentes. É comum ouvir: *"Eu passei lá, mas tinha muita gente; eu fiquei com vergonha e fui embora"*. Além desses fatores, há também a restrição de *"andar muito pela aldeia"*, ou seja, alguém de respeito e que queira manter seu nome longe das fofocas *"não anda muito"*, só faz visitas a algumas pessoas específicas.

De acordo com eles, os grandes sofrimentos que hoje suportam é justamente por estarem *"esquecendo as palavras de Botyj"*, *"a gente não tá mais fazendo como Botyj disse pra gente fazer"*, *"a gente tá como que abandonando Botyj"*. A formulação é sempre no sentido de uma presente corrupção de um modelo ideal de pessoa e existência do passado: *"A gente tá fazendo tudo errado. Não lembra mais Botyj"*, o que significa a acumulação de erros e *"pecados"* através da não realização das festas com regularidade; da alteração do padrão alimentar e das relações interpessoais; de não devorar mais *opok pita*; enfim, distâncias que instauram a percepção de estarem corporal e moralmente desvalidos. Caso tivessem seguido, impecavelmente, as palavras de *Botyj*, teriam permanecido espertos, temidos, altos, fortes e não *"mais pequeno, mais magrinho e fraco que Kayapó e Xavante"*. Esse entendimento vem bem embalado no pacote do estar *"perdendo a cultura"*, *"esquecendo a cultura"*, frequentemente estimulado pelos brancos, principalmente os das instituições estatais com os quais convivem com mais regularidade. Os mais jovens dizem que *"os velhos não ensinam mais o jeito que tem que ser"*. Entretanto, um dos grandes óbices à transmissão de conhecimento atualmente é a própria escola. No currículo, há a disciplina de 'Cultura', na qual os

---

<sup>289</sup> O termo para vergonha é *ombyk*. *A ombykan, hy* ('Você está com vergonha?'); *Pyr ombykan yn* ('Eu estou com vergonha').

alunos são 'estimulados' a aprender sobre o passado, e os mais velhos são convidados a contar histórias. Ora, a escola lhes diz que seu modo correto de existência, o 'tradicional', ficou no passado; é uma constante reafirmação da perda. Além disso, a transmissão de conhecimento Karitiana não se dá em grupo, devendo o interessado em algum aprendizado buscar um mais velho e, caso a relação seja de confiança e o mais velho sinta que o mais novo tem condições de aprender e não utilizará de forma incorreta e desrespeitosa o conhecimento que solicita, ele ensinará, caso contrário, dirá que "*não sabe nada daquilo não*"<sup>290</sup>, que "*não ouviu nada disso não*". Há também uma grande preocupação com o fato de os mais velhos, aqueles que sabiam tudo, estarem morrendo. No entendimento do grupo, hoje, há apenas poucos que sabem a "*cultura*"; um deles é M13, o mais reconhecido e celebrado sabedor, não sendo raro ouvir: "*Quando ele morrer, como vai ser? A gente não sabe nada. Só ele mesmo sabe*", "*Quando ele morrer, vai acabar a cultura. Ele é tradicional mesmo*".

Além de eventos, como a Festa da Chicha, a Festa da Caça, a Festa de Remédio, o futebol interaldeias, as assembleias que envolvem pessoas além do núcleo familiar, outros, como passar remédio, executar os procedimentos que proporcionam a gravidez e a fertilidade, ritos de quebra de interdição sexual e muitas atividades, são absolutamente mantidas o mais privadamente possível, mas, de alguma maneira, rapidamente se tornam de conhecimento de todos. As paixões sentidas, os ciúmes amargados, as emoções experimentadas, se, por um lado, são entendidas como concernentes e vividas somente pelo sujeito em sua intimidade, por outro, tornam-se também patrimônios públicos do grupo; histórias e afetos individuais que se transformam em histórias coletivas e vice-versa, como vimos com a 'produção do espaço', os quais constituem o cotidiano e compõem os movimentos do grupo como um todo e suas relações. Veremos, agora, que não há uma única maneira pela qual os afetos se manifestam aos Karitiana, e refiro-me aqui às discussões ocidentais se eles são posteriores às ideias ou as antecedem (Lutz & White, 1996; Overing 1985b; Overing e Passes, 2000), os afetos são entendidos pelos Karitiana de múltiplas formas, a depender do que, como e quando se sente.

---

<sup>290</sup> É lamentável, mas não haverá condições de explorarmos o complexo processo Karitiana de construção e transmissão de conhecimentos.

São dotações divinas, pois “*Botyj deixou para a gente sentir*”. São também decorrentes de ideias, isto é, tem-se uma ideia, pensa-se em algo primeiramente e sente-se depois; por exemplo, alguém que, do nada, começa a pensar que o cônjuge está traindo e aí é tomado pelo ciúme. São consequências de ‘fatos’, alguém percebe que seu cônjuge ou sua namorada mudou o jeito de ser, passa a ficar desconfiado e, aí, vem o ciúme. São também reexperimentações de afetos sentidos antes, em situações passadas, por exemplo, o que narrei sobre as revisitações aos antigos locais de moradia. Vejamos um pouco mais de perto.

Não é minha intenção, nesta seção, fazer uma taxonomia ou tipologia de todos os afetos presentes na vida Karitiana, mas tratar de alguns poucos que são mais enfatizados no cotidiano do grupo. Afetos estes que, com frequência, subsidiam opiniões, impressões ou ponderações, sobre as próprias atitudes ou as dos outros.

*Koro’op* significa ‘dentro’, ‘interior’ e é também o nome dado ao tórax e ao seu ‘interior’, à sua parte interna que abriga os órgãos que ali se encontram. Além disso, é o termo que designa o centro das emoções e do pensamento, pois é dentro das pessoas que eles existem. Os Karitiana não possuem um único termo que signifique ‘emoção’, ‘sentimento’, e *koro’op* é composto com outros para designar cada um dos estados experimentados pelas pessoas. Alguns exemplos são: *koro’op passap* significa ‘saudades’, ‘sentir falta’, gostar; *koro’op kyryn*, ‘cuidado’, ‘proteção’; *koro’op yra*, “agonia no coração” “tristeza”; *koro’op ossedna*, ‘alegria’, ‘felicidade’; *koro’op ongoma*, ‘inveja’; *koro’op tatapap*, ‘preocupação’ (no sentido de problema para resolver), ‘apreensão’.

Para o pensamento, para as ideias, existe um termo englobante, *koro’op hadna* (*koro’op* = ‘dentro’, ‘interior’ + *hadna* = ‘palavra’, ‘voz’; ‘palavra dentro da gente’), que significa ‘pensar’, ‘pensamento’, ‘estar pensativo’. O conhecimento, adquirido por qualquer modo de transmissão ou adivinhado, ‘intuído’, também se situa *koro’op*, dentro das pessoas, pois se guarda o conhecimento no *hanipa*, ‘coração’, *locus* específico de saberes e sentimentos. A ‘cabeça’, *o’*, e *o’petemo*, ‘cérebro’, estudam as coisas, ‘pesquisam’, juntamente com o coração. Mas o que “fica no coração da gente” é o que se aprendeu de fato e considerado como certo a fazer. “*Meu pensamento já sabe já*”, “*Estou estudando, só observando e pensando*”, “*Estou estudando bem o que vou plantar, e o que ficar no coração é o que vou*

*fazer*”, “*Quem tem coração, aprende*”. E se aprende também com a experimentação; o ‘estudar’ significa observar, pensar e sentir no coração ao mesmo tempo; mas também é fundamental fazer para aprender. O coração possui também um modo de conhecer, de saber antecipadamente, e indica à pessoa a atitude adequada a ser tomada. “*Meu coração já tá sabendo já*”, “*Meu coração tá dizendo que é assim mesmo que ele vai fazer*”; a certeza dos fatos é fruto do que o indivíduo sente em seu coração: “*Dentro de mim eu já sei já*”. É também no coração que ficam os ensinamentos de *Botyj*, pois as pessoas também fazem, falam, sentem ou pensam coisas que a divindade “*deu o pensamento para fazer*”. Se *Botyj* investiu os seres humanos com determinadas faculdades, de algum modo, ele é também coautor de todas as agências, pensamentos e sentimentos dos indivíduos, pois, se as pessoas possuem autonomia, esta, por sua vez, não é completa, uma vez que nada se faz, pensa, fala ou sente sem que *Botyj* tenha também sua participação ao deixar no coração das pessoas o que elas devem fazer. Os Karitiana dizem: “*A gente pensa que o pensamento é nosso, mas não é, Botyj é quem faz a gente pensar de um jeito*”. A capacidade de o coração saber e muito raramente estar enganado, aliado ao fato de que foi *Botyj* quem lhes dotou dessas faculdades, torna aquilo que um Karitiana sabe sobre os fatos a certeza de sua veracidade – exceto aqueles que não sabem ‘estudar’ e ouvir o coração, que são considerados ‘*como criança ainda*’ – e, nesse sentido, a verdade é sempre múltipla. Nas situações em que as ‘verdades’ divergem, não é raro ouvir que “[*Fulano*] *não entende não*”; “*Ele não sabe não, eu já sei já*”.

O coração, desse modo, é sede tanto do conhecimento adquirido, onde se o armazena, quanto do moto da agência a todos os fins: sobre o que são e como devem proceder nas relações amorosas; no que tange à produção de artesanato, roçado ou qualquer outro aspecto; a respeito das opiniões após observação; enfim, o que se sabe, o que se decide fazer, o que se sente e o que se pensa têm seu trânsito pelo coração. Imbuído de potência reflexiva, o coração é o lugar onde cogito e vivido afetivo se intersectam e se constituem reciprocamente, o lugar onde são operados, realizados e localizados, é a partir dele que as ações são exteriorizadas, ele é, assim, uma das condições de se existir enquanto sujeito. A expressão *yn i sondyp a koro’op ty* (*y* = primeira pessoa do singular + *sondyp* = ‘conhecer’, ‘saber’ + *a* = segunda

pessoa do singular + *koro'op + ty = 'eu sei seu koro'op*) serve tanto para se referir à percepção que se tem sobre o sentimento e as intenções de alguém quanto sobre seu pensamento, indicando uma equivalência entre ambos que ocorre no plano conceitual da intimidade; assim, *koro'op* é também o íntimo de alguém, sua 'subjetividade'. A expressão "*eu chorei*" é facilmente ouvida entre os Karitiana ao narrar suas situações de desespero, saudades, tristeza, por causa da pessoa amada, ou por acharem que alguém morreu. Homens "*choram por dentro*", chora-se "*dentro do coração*", pois só ele, "*o coração é quem sabe*", e a mulher "*chora por fora*", com lágrimas. Contudo, apesar das mulheres "*chorarem por fora*", tanto homens quanto mulheres insistem sempre no fato de "*chorar sozinho*", isto é, sem que ninguém saiba o que está se passando dentro deles. Sentimentos ou pensamentos, na percepção karitiana, podem não ser externamente verificáveis, isto é, são eventos 'interiores' à pessoa, 'estados emocionais', e não há como outros saberem a não ser que a pessoa decida se manifestar.

Pensar obstinadamente em alguém ou algo, "*não sair do pensamento*", significa ter se fixado também no coração. A congruência entre pensamento e afetos Karitiana – e certamente a moral – aponta para algo que Overing (1985b) já indicava como o caminho para o entendimento das sociedades ditas 'tradicionais' por 'destronar' o primado ocidental da razão em relação aos outros dois componentes, pois, afinal, a antropologia trataria disso, de entender valores sociais que são, acima de tudo, morais (Overing, 1985b:03). Em Karitiana, aprende-se com coração, corpo e pensamento; sente-se no corpo o pensamento e o coração, bem como se sente nos outros, os outros dois. Há, portanto, um coengendramento entre emoção, cognição e corpo, sendo impossível falar de um sem os outros dois. A experimentação de situações e a percepção que se tem dos outros orquestram o movimento de afetar e ser afetado. No entanto, é possível domesticar alguns afetos, como aprender a gostar ou controlar o ciúme e a raiva; mas a inveja e o desejo sexual beiram o incontrolável, e a única saída é 'remediar', literalmente.

Quando alguém vê outra pessoa fazendo algo não considerado correto ou que quem está vendo não gosta do que vê, nada fala, e as justificativas para essa não intromissão na 'vida alheia' vão sempre no sentido de reconhecer e enfatizar a particularidade de cada um: "*Deixa ele fazer, ele mesmo vai saber*", "*Ele mesmo*

*sabe a vida dele*", "Ninguém manda na mente de ninguém", "Se eu fosse ele, eu faria de outro modo, mas, as pessoas são diferentes, cada um é de um jeito". Do mesmo modo, quase ninguém fala de seus próprios planos ou de suas vontades publicamente, fala-se somente com quem se tem muita proximidade. Até mesmo uma gravidez pode ser mantida em segredo; esconde-se, ou mesmo nega-se, até o momento em que se torna impossível guardar o segredo dada a visibilidade da condição. Fala-se dos outros, nunca de si próprio. O não falar é também chave para assuntos comunitários. Uma pessoa pode não se pronunciar sobre algo se o interessado não lhe for falar diretamente; assim, frases como: "Eu não sei de nada, ele não veio falar comigo!" e "Se ele vier falar comigo, tudo bem, aí eu posso falar o que eu acho" não são raras, mesmo que já se saiba exatamente do que se trata, a tendência é sempre esperar que a pessoa que tem algo a dizer vá dizê-lo pessoal e diretamente; no entanto, quase sempre, as fofocas se adiantam. Há, ainda, outro fator que complementa essas atitudes: quando não acham conveniente expressar suas próprias opiniões e decidem que nada falarão – nessas situações, ouve-se a frase "Se ele vier falar comigo, eu não vou falar nada". O que acaba por acontecer é que, de algum modo, todo mundo fica sabendo o que está acontecendo, mas, desde o momento que os principais envolvidos nada falam, não há discussões e só as fofocas versam na aldeia. Chateações ou aborrecimentos em razão de atitudes de outras pessoas nem sempre são expressos publicamente ou levados ao conhecimento do "cacique". O dono de uma das casas estava fora da aldeia quando sua casa foi roubada; ninguém contou a ele e, apenas um mês depois, ao retornar à aldeia, ele descobriu o roubo. Ele não manifestou qualquer aborrecimento apesar de o roubo ser extremamente condenado na aldeia e, também, não houve punição aos 'arrombadores' da casa. O assunto morreu e poucos souberam de seu mal-estar. Entretanto, mesmo os que sabiam do acontecido e do mal-estar do dono da casa diziam: "Ah é? A casa dele foi roubada? Não escutei não. Não sabia não" ou "Não sabia que ele tinha ficado chateado". Não se deve deixar transparecer a alguém que pergunta que se sabe de alguma coisa; a resposta usual a uma afirmação sobre os fatos é: "Quem te falou?", seguida da afirmação: "Eu não ouvi não" ou "Eu não tô sabendo não". Asseverar o conhecimento de um fato ou narrá-lo é apropriado somente entre pessoas que partilham confiança, 'crédito', "acreditar". Uma relação

de confiança é restrita a poucas pessoas, e não um sentimento distribuído e compartilhado uniformemente entre as pessoas, sejam parentes próximos ou não.

Dizem ter muito receio de contar algo a alguém e o assunto ser publicizado através de fofocas, principalmente se o tema versar sobre aventuras amorosas ou projetos pessoais, pois mobilizam invejas. Por vezes, até mesmo a tal 'pessoa de confiança' pode ser tomada pela inveja e "*bagunçar*" ['prejudicar'] com o amigo. Relação esta que não se constrói do dia para a noite, a confiança requer anos<sup>291</sup>. No entanto, há um par, FZ/BD, em que há muita proximidade, amizade e confiança. É muito comum ver pela aldeia esses pares de meninas sempre juntas, contando os segredos, acompanhando-se, conversando. Quando perguntados, os Karitiana me diziam que "*Elas são amigas porque sokit [FZ] não conta segredo da menina*" e vice-versa. As mulheres dessas posições são corresidentes, uma vez que a residência é virilocal; além disso, por causa do sistema de transmissão onomástica (veremos ambos adiante), BD chama sua FZ de filha e é chamada, reciprocamente, de mãe. A corresidência auxilia o acobertamento das eventuais escapadas para encontros secretos, da produção de álibi, de servir de 'vigia', de levar recados e mensagens para namorados; uma relação de confiança que se estende. Irmãs e irmãos, filhos da mesma mãe também possuem um alto grau de confiança entre si, embora haja inúmeros episódios de 'delação'. Quanto às outras pessoas, pode haver uma confiança momentânea e circunstancial, em decorrência de alianças em torno de temas específicos, mas não há confiança plena em alguém durante muito tempo, pois esta é, quase que invariavelmente, quebrada pela revelação dos segredos do outro. Além disso, há o fato de que aquele da 'confiança' de alguém tem também alguém de sua confiança no momento; assim, os fatos correm na aldeia.

Do mesmo modo que os planos e as opiniões, as emoções devem ser resguardadas ao máximo e expressas o mínimo possível. Um sentimento que se tenha por alguém deve ser guardado dentro de si mesmo. As expressões "*só eu estou sentindo*", "*só dentro de mim estou sentindo*", "*só eu mesmo sei o que estou sentindo, ninguém sabe*", "*só meu coração sabe*", "*eu não posso me mostrar*", "*fico*

---

<sup>291</sup> Entretanto, os Karitiana contam com um dispositivo revelador que os alerta quando alguém está mentindo. É *ticoãn*, um pássaro. Se alguém está falando alguma coisa e *ticoãn* cantar durante a fala da pessoa, é sinal, irrefutável, de que o que ela está falando não é verdade; seu sentimento ou pensamento, no íntimo, são contrários ao que está sendo verbalizado, pois "*a mente que você tem [ou o coração que você tem], ticoãn sabe*".



*sentado sozinho, ninguém mais está sabendo*” significam que tristeza, amor, felicidade, raiva e ciúme são, supostamente, de conhecimento apenas daquele que sente, ninguém pode de fato, de acordo com eles, “*saber o que o outro está sentindo*”, sendo a percepção da ‘subjetividade’ experimentada como inacessível e opaca aos olhos alheios. A expressão dos sentimentos é matizada pelo tipo de relação mantida entre duas pessoas; relações que, por sua vez, são permeadas por outros afetos. O ideal – não que de fato aconteça – é o de que se alguém tem algo a dizer, ou algum sentimento que está escondido, deve declará-lo publicamente: “*Se ele é homem mesmo, ele vai falar*”, “*Se é mulher de verdade, ela vai falar*”. A expressão ‘ser homem’ ou ‘ser mulher de verdade’ significa que a pessoa tem ‘coragem’, é amadurecida e assume suas decisões e emoções, “*não fica como criança não*”, “*não fica escondido não*”.

Em geral, insatisfações com algum outro membro da comunidade são mantidas dentro de si e aguarda-se o momento que a pessoa julgue adequado para se manifestar. Não necessariamente um desacato ou uma ofensa serão imediatamente respondidos, e o ofendido espera até que uma boa oportunidade apareça, como, por exemplo, nas assembléias ou na Festa da Chicha<sup>292</sup>. Nessa ocasião, vários sentimentos guardados afloram em forma de vingança ou “*pagamento*”<sup>293</sup>. Se alguém foi roubado, por exemplo, durante a Festa da Chicha, como castigo e pagamento do que lhe foi feito, o lesado oferecerá quantidades enormes da bebida, em uma vasilha que conterà algo que faça o infrator lembrar aquilo que roubou, e ele, por sua vez, não podendo recusar a chicha<sup>294</sup>, sente-se devidamente castigado. As assembleias gerais são também momentos nos quais, publicamente, as pessoas exprimem a todos, o que sentiram quanto a fatos causados por outros membros da comunidade. Aí podem vir à tona problemas como

---

<sup>292</sup> A Festa da Chicha, que não será tratada neste trabalho, é um momento privilegiado para repreensões e punições, fazendo lembrar ao futor, por exemplo, que não matou muita caça e que mexeu com mulher dos outros, respectivamente. Qualquer fato percebido e considerado inapropriado ou errado, poderia-se esperar, sem nada dizer, e o “*castigo*” seria no momento da festa com ofertas descomuns de chicha, e aquele que “*não sabe vomitar, sofre muito*”.

<sup>293</sup> Os Karitiana falam em “*pagar a chicha*”, sendo o mesmo termo utilizado para vingança, ‘pagamento’, ‘castigo’, *kenema*.

<sup>294</sup> Uma vez ofertada, a chicha não pode ser recusada por ninguém, não interessando a quantidade servida. Deve-se consumir todo o conteúdo da vasilha. Por isso, o ideal é que se saiba vomitar para aguentar a festa até o fim. Aos desafetos, não há clemência, e o objetivo é fazer com que as quantidades oferecidas a eles cheguem a níveis intoleráveis, ocasião em que o sujeito, já por demais entorpecido, desmaia.

alguém que teve a casa roubada, outro cuja mulher estaria tendo um mal comportamento, um que teria mexido com a mulher do outro, aquele que pensa em abandonar a comunidade, entre muitos outros. Quando os problemas comunitários ou interpessoais são discutidos e chega-se à resolução do que deve ser feito, e esta solução não é encampada, as cobranças são grandes. Trata-se de um jogo complexo no qual ninguém faz o que diz que vai fazer, mas cobra do outro aquilo que ele não fez – e, invariavelmente, é importante dizer, um Karitiana nunca tem ‘culpa’ de nada: sempre sua falta poderá ser justificada por outra, anterior, cometida por outro, isto é, seu erro é sempre decorrência do de alguém. Jamais ouvi um Karitiana dizer que a responsabilidade de algo que não deu certo havia sido dele! Apenas se a pessoa quebra uma interdição, aí sim, ela é a responsável por tudo o que ocorra a si ou à sua família. Só mesmo quando as pessoas são chamadas, individualmente, pelo líder da aldeia a se explicar por uma falta ou não realização de algo para a comunidade é que as coisas tendem a acontecer.

Assembleias para discutir assuntos de cunho econômico, político ou pessoal muitas vezes acabam por servir de arena para a exposição pública e coletivizada de querelas interpessoais que ficaram silenciadas. Se se está discutindo sobre o caminhão, outro fala: “*Mas também, você não casou com a minha filha*”, um terceiro repreende o segundo: “*Você não pode falar nada, porque sua irmã está grávida*” e assim vai. Isso porque, apesar dos problemas serem, literalmente, entendidos e reclamados como pessoais, são, de certa forma, sempre problemas da comunidade. Desse modo, casos de incesto, promessas de noivado rompidas, traições, por exemplo, são questões que, por várias vezes, são levadas às assembleias ou diretamente ao líder da comunidade, mesmo que acompanhados do mote: “*Isso é vida pessoal dele(a), ninguém tem nada com isso*”. E, ainda que todos digam que ninguém pode opinar sobre a vida de ninguém, nem dizer ao outro o que fazer, nesses momentos em que os problemas são levados à reunião, todo mundo dá palpite e diz o que a pessoa deveria fazer. Não que ela vá, de fato, obedecer, mas está exposto pública e consensualmente o que a comunidade aconselha a fazer.

Contrastivamente ao fato de as pessoas não quererem manifestar o que sentem ou pensam, há o que os outros falam do que as pessoas sentem ou pensam; assim, a pessoa Karitiana parece ser a efetuação de uma percepção tripla: ela é o

que percebe de si, como experimenta, sente, pensa em sua considerada 'intimidade', isto é, sua percepção subjetiva da própria 'subjetividade'. É também a pessoa pública e que, com seu comportando manifesto, concede acesso aos outros a seu conteúdo moral e afetivo. Digo isso porque as atitudes sociais de alguém, são, em grande parte, experimentadas e explicadas pelos outros através dos afetos. De alguém que seja mesquinho, diz-se que "*não sente o parente*", significando que não lhe afetam os problemas ou desejos de outro; de alguém destabocado e que fale coisas consideradas ruins aos outros, que tenha a intenção de magoar, diz-se que "*não doi para ele*", querendo dizer que não se importa em machucar os outros. Em terceiro lugar, a pessoa é também o que se fala sobre o que ela pensa, sente ou faz, isto é, não o que está expresso em seu comportamento, mas o que as pessoas imaginam que se passa em seu 'interior'. Essas três dimensões da pessoa conflitam-se constantemente e, se é possível associar duas em oposição a uma, é possível também que todas sejam opostas entre si, sendo rara a coincidência das três a compor uma unidade. Assim, a discrepância vivenciada pelas pessoas entre o que elas ouvem e sabem que dizem delas e o que elas dizem sentir ou pensar é motivo de desalentos. É comum ouvir: "*As pessoas estão falando de mim, mas eu não me importo, pois só eu sei meu pensamento, só eu sei o que sinto*", "*Ninguém está dentro de mim para saber*". De qualquer modo, mesmo dizendo não se incomodar, as pessoas entristecem-se muito e sopesam: "*Como alguém pode falar meu sentimento?*", "*Por acaso ele é tasso syypotagna ou Botyj pra saber meu pensamento?*".

Falhar em alguma atividade da qual os outros dependam; cometer faltas contra as regras do bom relacionamento, como, por exemplo, gritar com alguém, brigar corporalmente ou ser o causador de algum acidente provoca muita vergonha nas pessoas. Se alguém deveria fazer algo e não faz e alguém lhe adverte, a pessoa sente-se muito envergonhada de ter falhado. Um rapaz jovem, ao atrasar-se e chegar depois dos mais velhos para os trabalhos coletivos, sente-se profundamente envergonhado, e não é necessário que ninguém lhe chame a atenção, mas sabe-se que irão comentar o quão preguiçoso ele é, o quanto não sabe se cuidar e se alimentar adequadamente. Qualquer falta dessa natureza é entendida como moral, e as pessoas devem se envergonhar nessas situações. Quando alguém é culpado por

um incêndio de casa (que, como já vimos, abriga famílias extensas), que gera transtornos e causa perda material a outros, além de acarretar o trabalho descomunal da construção de outra casa, a vergonha chega a seu máximo e é expressa com o ostracismo. Nesses casos, a pessoa sai da aldeia durante um tempo e, só depois de passados uns dois meses, ela retorna. Sair das vistas da comunidade é a forma tanto de expressar quanto de se esquivar da intolerável vergonha. Outro motivo de vergonha e que restringe o movimento das pessoas e proporciona um 'ostracismo' *in situ* é se saber alvo de fofocas. Nessas situações, as pessoas não querem sair de casa e ficam restritas a ela até que o assunto vá morrendo aos poucos e seu "nome" deixe de ser falado na aldeia.

Como já disse, razão, emoção e corpo são mutuamente forjados. De uma pessoa destemida, corajosa, autoconfiante, por exemplo, é dito 'não ter sangue', como os *bahipto*. 'Tristeza', 'preocupação' e 'saudades' são também ditas como "dar pensativo", "estar pensando muito", sendo "estar pensativo" também um estado emocional que pode ser perigoso. Quando alguém está tomado por pensamentos, exige-se muito cuidado, pois seu excesso vem acompanhado pelo fenecimento. Preocupações, problemas e, principalmente, o sofrimento levam a pessoa a pensar muito e "muito pensamento não cabe na cabeça"; a pessoa que pensa muito fica magra, podendo até mesmo adoecer e morrer. A magreza é o primeiro sinal de sofrimento de alguém: alguém apaixonado secretamente; uma mulher cujo marido não a trata da maneira devida e que, provavelmente, está traindo-a com outra mulher, que, por sua vez, fica fazendo inveja à esposa; um marido de quem a esposa não cuida propriamente, não se importando com suas necessidades; uma mulher cujo marido não a alimenta propriamente, não lhe é companheiro ou lhe bate; alguém que esteja sendo alvo de fofocas; enfim, dúzias de motivos podem ser elencados para o sofrimento de alguém. As narrativas pessoais são repletas de histórias de sofrimento de todas as espécies, cada qual tendo seu repertório de tragédias pessoais, episódios marcados pela violência (e virulência) de fofocas, maus tratos, amores não realizados, saudades de pessoas queridas, morte de parentes. O termo *otina* designa tanto a dor física quanto o sofrimento emocional e é também utilizado quando se quer dizer que alguém está sofrendo (*otinan pita i* = "ele está sofrendo muito"), e, como o sofrimento é considerado algo muito negativo e ruim

para a pessoa, é possível usar a mesma expressão para manifestar empatia por alguém que esteja nessa situação – nesse caso, *otinan pita i*, quer dizer, “*coitado dele*”. *Oti*, juntamente ao termo *kinda* (*kinda* = ‘coisa’, ‘objeto’ + *otinan* = ‘dor’, ‘sofrimento’; *kinda otinan* = ‘doente’), forma o termo *kindaoti* para “*doença*”, o sofrimento emocional é entendido, bem como a dor física, como um mal, uma doença, um estado alterado e distante do que deve experimentar a pessoa sã.

Mas nem só de sofrimentos vivem os Karitiana! O fato de alguém estar sofrendo não significa que todos estarão sofrendo, até porque, supostamente, ninguém acessa o sofrimento alheio. O bom humor é constante na aldeia e é quase impossível estar em uma roda de conversa em que não surjam várias piadas, histórias engraçadas, implicâncias. Brincam muito uns com os outros pregando peças. Uma brincadeira bem apreciada acontece quando há várias pessoas no rio pescando e alguém toma choque de poraquê. Ao tomar o choque, a pessoa fica quieta, não deixa transparecer nada e grita aos outros: “*Vem aqui, tem muito peixe aqui*”. Sempre há um que vai e, ao chegar, toma o choque do poraquê e todos morrem de rir. A situação se torna mais engraçada, pois ficam lembrando e imitando as reações da pessoa, exagerando, acrescentando fatos, por dias e dias ou, mesmo, anos a fio. Alguém cair, tropeçar ou ser atacado por vespas ou abelhas é motivo para risadas durante muitos dias também. As desventuras em caçadas, pescas, roçados, lavagem de roupa, cozinha e uma infinidade de situações são lembradas, contadas e acompanhadas de muitas risadas. Geralmente, o que faz as pessoas darem mais risadas são os acidentes, ou por falta de aptidão, ou falta de atenção para fazer as coisas. Assim, alguém que, ao andar no mato, vai caindo toda hora, outro que, ao ir pescar, tenha caído no rio e se machucado, outro que tenha sido atacado pelos porcos durante a caçada, entre muitos outros episódios, formam o repertório das risadas no dia a dia. A explicação mais comum para os erros desse tipo, erros cotidianos, é a de que “*a pessoa está pensando*”. ‘Estar pensando’ significa que a pessoa, por estar com o pensamento em outra coisa, não está prestando a devida atenção no que está fazendo e, por isso, erra; geralmente, esses outros pensamentos são atribuídos à paixão ou ao desejo sexual.

As biografias são recheadas das alegrias de aventuras bem-sucedidas, amores vividos, felicidades com as viagens, proezas de caça, presentes recebidos,

filhos nascidos, novos aprendizados, festas realizadas, enfim, há inúmeros motivos para a felicidade, alegria (*koro'op ossedna*). E a organização de todos os acontecimentos da vida de alguém fica a cargo da memória. O que cada um é hoje é o resultado da composição das diversas vivências e agências, das experiências afetivas do passado, lembradas e citadas de modo a esclarecer a condição atual. As trajetórias íntimas, os amores secretos, as sensações particulares, as tristezas sofridas, as invejas sentidas, os ciúmes amargados e as desavenças interpessoais são, todos, recuperados para dar sentido ao que se é hoje. Diferentemente do que Taylor (1993) afirma para os Achuar, para os Karitiana, não é apenas memória que os outros possuem do sujeito que o constitui, uma vez que esta nunca reflete, aos olhos da pessoa, a medida exata de sua intimidade. A memória que os outros têm de alguém é sempre, nesse sentido, uma memória imperfeita, pois não acessa a totalidade do sujeito, concorrendo, portanto, apenas como parte, aquela que é narrada. A outra, mantida dentro de si, contada apenas para os muito íntimos com os quais se quer partilhar, é o complemento. Entender a pessoa Karitiana significa ouvir as múltiplas versões de e sobre alguém. E não necessariamente há uma constância, um *self* ou um 'núcleo de personalidade' que seja duro e imutável; ao contrário, as pessoas mudam e são percebidas como flexíveis ao longo da vida, estão sempre afetivamente em construção. Assim, não é porque uma pessoa agiu de determinada maneira em uma situação específica que seu estar no mundo será, irrevogavelmente, definido por aquela circunstância. As pessoas mudam; ouve-se muito: "[Fulano] *mudou muito. Lembra o jeito dele? Não é mais assim não*".

Os sentimentos, entendidos assim como subjetivos e particulares, parecem constituir o *locus* legítimo de entendimento e construção de uma noção de pessoa que supõe um *self*, uma 'individualidade'. De qualquer modo, um *self* sempre relacional, pois há também os outros aspectos: aquele em que se constitui uma imagem pública de alguém através da interpretação e daquilo que se diz que o outro sente ou pensa; e aquele em que a pessoa age de acordo com o regramento moral de como uma pessoa deve se comportar, aspectos que apontam, novamente, o caráter relacional de constituição afetiva da pessoa. Porém, há outros fatores com os quais os Karitiana se defrontam com sua facticidade: se há aspectos em sua vida que o sujeito tem poder de mudança e agência, isto é, de fazer suas escolhas, há coisas

outras que não se alteram e seguem seu curso desde que foram deixadas pelas divindades, inalteráveis porque constituintes inerentes da pessoa, sendo mesmo a sua condição de existência, aqueles 'inexplicáveis', como o amor e o desejo sexual.

### 3.3.1 *Hãrain* – As Coisas Boas, Belas e Gostosas

Os momentos que cooptam toda a comunidade, sendo programados – como Festa da Caça, Festa da Chicha<sup>295</sup>, Festa de Remédio e a feitura de uma tapagem – ou imprevistos – como um caçador matar uma anta –, deixam as pessoas muito felizes. Mesmo que durante os momentos de preparo e realização de festas as etapas necessárias para a execução sejam levadas muito a sério, sem muitas brincadeiras, dado o perigo que envolvem, sentem profunda alegria em “*estar fazendo a coisa certa*”. A realização de uma tapagem e a caça de uma anta também reúnem várias pessoas, mas, contrastivamente, a tapagem promove momentos de muita alegria, conversa, brincadeiras ruidosas, e a morte da anta supõe seriedade e respeito. Após as festas, a construção da tapagem e a divisão de uma anta, só se vê alegria, e comentam, intermináveis vezes – e anos –, com álcere os acontecimentos.

Tudo o que os Karitiana apreciam em demasia é seguido do conceito de *hãrain* ('bonito', 'bom', 'gostoso', 'salutar'). Assim, uma comida boa é *tí'yt hãrain* (*tí'yt* = 'comida'); homens ou mulheres bons ou bonitos são *tasso hãrain*, *jongsô hãrain* (*tasso* = 'homem' ou *jongsô* = 'mulher'); cheiro bom, *nigng hãrain* (*nigng* = 'odor', 'exalação', 'perfume', 'fumaça', 'vapor com cheiro'). Música e canto são *hyrygna*. Os Karitiana são fascinados por músicas, cantos e sons agradáveis. Possuem um talento musical que me impressionou deveras ao conhecê-los, pois quase todos os homens tocavam violão – os muitos que não possuíam instrumentos tomavam emprestados dos poucos que os tinham – e haviam aprendido sozinhos; um homem possuía um teclado eletrônico que era a sen-sa-ção! Porém, havia um problema, não existia eletricidade na aldeia. Mas a engenhosidade Karitiana não deixaria por menos,

<sup>295</sup> A Festa da Chicha distoa das outras por não ser considerada uma “*festa sagrada*”. No entanto, seu preparo é também levado a sério, e as interdições, já faladas anteriormente, devem ser cumpridas.

ligava-se o teclado à uma bateria de carro (que, por sua vez, era recarregada quando o gerador funcionava)<sup>296</sup>. O repertório musical, além das músicas consideradas “*tradicionais*”, “*sagradas*” e das recomendáveis que obtenham para que, na ocasião da morte, façam o recital a *Botyj*, é fartamente enriquecido pelas chamadas “*músicas de apaixonado*” ou “*música do [Fulano]*”. As composições remetem ao universo masculino, pois são eles os encarregados de vocalizar, com frequência muito superior às mulheres, os sentimentos. As canções compostas pelos homens para determinada mulher são tocadas e aprendidas pelo grupo, reproduzidas e referidas pelos homens nas rodas de música como “*a música de Fulano*”, de modo que a paixão do compositor e sua musa inspiradora, os amores impossíveis ou a recusa de relações são repetidas e constantemente lembradas por todos, costurando e compartilhando uma verdadeira ‘mnemoteca’ melódica dos sentimentos. A maior parte dessas canções refere-se à paixão por determinada mulher, tenha se concretizado ou não – por terem sido ambos prometidos a outros, pelo fato do homem ter querido tomá-la como segunda esposa e não conseguiu ou qualquer outro motivo.

Com efeito, não são apenas os homens que compõem ou sonorizam sentimentos. As mulheres mais velhas, vez por outra, cantam músicas sagradas, mas também compõem algumas, porém, em vez de cantá-las pela aldeia, fazem-nas soar no pilão. O pilão karitiana possui cerca de 4 a 5 metros de comprimento, é feito a partir do tronco de árvore escavado. Pode ser instalado à frente das casas, nos tapiris que as famílias possuem bem próximos à casa ou, em alguns casos, também no interior das casas dos roçados<sup>297</sup>. Instrumento musical e de pilar o milho para a chicha e pamonha, o pilão, *ãam*, juntamente à pá de chicha, à peneira e ao fuso, marcam diacriticamente os utensílios femininos; os dos homens são as flautas, o

---

<sup>296</sup> Meus apetrechos que reproduziam sons – gravador, para a pesquisa, e um *discman* – eram diuturnamente visitados. Ouvir a voz, a música, a história que alguém tinha gravado atraía desde os jovens até os mais velhos. O *discman* e os CDs eram ouvidos todos os dias. Para funcionar, necessitava de duas pilhas AA e, certamente, meu estoque, cada vez maior, não era nunca suficiente. Decidiram, então, que o *discman* “*não prestava*”, porque só dava para ouvir ‘pouco’...! O dono do teclado eletrônico, determinado a resolver o problema, concebeu e elaborou uma caixa de madeira com dimensão para quatro pilhas. Preparou o interior com placas de metal, mola e fios para servirem de conectores das pilhas quando alojadas. Dali saiam dois fios, um de cada polo das pilhas; retirou a tampinha do compartimento de pilhas do *discman* e conectou os fios de metal diretamente. Pronto! Resolvido! Bem, agora, era só comprar “*muita pilha*”. Consertaram umas caixinhas de som quebradas que acharam pela aldeia e conectaram também (ver Foto 11).

<sup>297</sup> Ver Fotos 12, 12a e 13 do Apêndice III.



conjunto arco/flecha e borduna. Para tocar ou pilar<sup>298</sup>, as mulheres utilizam uma grande e pesada pedra (*pyndakapa*), polida nas extremidades de modo a permitir a preensão. Quando uma mulher faz soar seu pilão, é motivo de alegria para todos<sup>299</sup>, significa que ela está feliz, alegre. Concomitantemente às primeiras batidas do pilão, esboçam-se as faces risonhas. As expressões de alegria e ânimo se espalham. Junto à difração do som, propaga-se a alegria da mulher infundindo a todos. De acordo com os homens, *“certeza mesmo que mulher tá muito alegre é que ela tocando pilão”*, *“quando elas tocam pilão, pode crer que tá namorando outro, tá alegre!”*. Antigamente, homens e mulheres usavam braceletes feitos de algodão fiado, com cordinhas pendentes nas quais amarravam ossos de cotia, sementes de mulungu, dentes de macaco, para que, quando a mulher estivesse tocando seu pilão, batessem uns nos outros, ritmicamente às batidas da pedra no pilão, e produzissem mais sons arranjando a composição. Nas Festas da Chicha, o diálogo musical entre homens e mulheres ocorria através de instrumentos: homens com as flautas e mulheres com pilão. Os homens posicionavam-se na frente das mulheres para as quais haviam feito música e as tocavam nas flautas; as mulheres, por sua vez, respondiam com o pilão. Cada qual possuía sua música e, com elas, respondiam às elaboradas pelo outro. Desse modo, o soar do pilão e das flautas é dialogicamente gramatical, é ato de fala em som, pois todos sabem de quem, para quem e o que dizem as melodias. As palavras (letras) das músicas eram divulgadas apenas uma vez; daí em diante as palavras não eram mais proferidas, mas apenas os sons. O sentido do diálogo é transferido das palavras para o ritmo. Através do som, da melodia, o ato de fala, seu conteúdo se desloca para outro acontecimento, outro meio, estendendo-se e propagando-se para o grupo como um todo. Afetividades pessoais dobradas para o grupo que as incorpora como coletiva, pois se repetem em outras festas e são lembradas por todos. Contam histórias divertidíssimas, desaforos, dispensas de algum pretendente, reclamações, entre outros; diálogos com direito à réplica e tréplica apenas com o som dos instrumentos.

---

<sup>298</sup> Em 2000, poucas mulheres ainda tocavam no pilão – eram as mais velhas, e apenas umas duas moças haviam aprendido. Atualmente, com a morte de algumas das que sabiam tocar, restam apenas bem poucas que podem soar o instrumento.

<sup>299</sup> Não custa lembrar que são os sons do pilão, da música feminina, que previnem os viventes de escutar o som, também produzido pelas mulheres, para o despertar do espírito do parente morto.

Uma pausa. Uma antropologia 'no som', como propõe Feld (2012), entre os Karitiana, seria de extrema ajuda no entendimento do grupo. A musicalidade e a produção de novas músicas, embora não cantadas como entre os Suya (Seeger, 1977), mas apenas sonorizadas, que constituem amarrações nas linhas entre os diferentes gêneros karitiana, parecem conter muito mais do que eu, insuficientemente, sou capaz de entender. Meu conhecimento das músicas karitiana é abaixo do limite e se restringe às informações que os Karitiana me fornecem sobre o que querem dizer e para quem. Porém, a música como potente articulador da relação entre os gêneros nos Karitiana é também enfatizada pelo belíssimo trabalho de Mello (2005 e 2006) – e outros autores nele citados, trabalhos com os quais tive contato ao ler a etnografia de Mello sobre os Waujá e não fui às fontes, embora tenha me animado bastante a estudá-los posteriormente. Se as músicas karitiana dizem mais do que a articulação entre os gêneros – como, por exemplo, Seeger (1977) foi capaz de perceber a congruência entre a estrutura diádica do cosmos, das músicas que cantam e dos grupos sociais que as cantam – não sei dizer, mas o que, de saída, me chama a atenção é a relação estabelecida entre a musicalidade/gênero/emoções/pássaros entre Karitiana, Waujá e Kaluli. Algo há aí que não tenho como investigar.

Feld (2012:14) compreende a musicalidade Kaluli como 'modalidades expressivas constituídas culturalmente por códigos performativos que, ao mesmo tempo, comunicam emoções sentidas profundamente e reconfirmam princípios míticos'<sup>300</sup>. A musicalidade karitiana, como disse, divide-se entre as músicas consideradas "sagradas" e "tradicionais", que compõem um patrimônio coletivo e são de autoria (ou ensinadas) divina; as individuais, aquelas para cantar para *Botyj* após a morte; e as compostas para outros indivíduos. As músicas 'tradicionais' versam, em seu conteúdo textual, sobre o encontro de *Byjyty* e seu tio materno; sobre a necessidade de 'amansar' os *opok*, incluindo aí os brancos; a solicitação de saúde e proteção à *Botyj*; músicas cantadas por *Tomboto* e por *Botyj* para a cura, entre outras, e, portanto, não apenas remetem aos eventos cosmogônicos e aos ensinamentos divinos, mas cantá-las também significa efetuar os ensinamentos, as "palavras que *Botyj* deixou pra gente". Muitas delas são cantadas justo porque aliam-

---

<sup>300</sup> Também para Seeger (1977), o canto e a dança atualizam experiências de eventos míticos.

se à potência contida no proferimento da palavra com o estatuto divino da palavra, construindo essas músicas tradicionais em “*rezas*”. Porém, estas são as perigosas, e somente os que possuem conhecimento e seriedade podem cantá-las, pois o perigo ronda o erro. A atenção à audição, como descreve Seeger (1977), para os Suya, entre os Karitiana, também se inscreve na ‘esfera cognitiva e moral’ (cf. Seeger, 1977), uma vez que a posse de conhecimento está relacionada, além da motilidade que os leva a “*ver coisas novas*” que já descrevi, à capacidade de ouvir e aprender coisas “*antigas*” que proporcionarão saúde e proteção. O ato de ouvir deve ser acurado, pois não se pode solicitar a um mais velho que a repita. Deve-se prestar a atenção e, aos poucos, após inúmeras vezes, aprende-se-a. Do mesmo modo que entre os Wauja (Mello, 2005), a pronúncia incorreta dos nomes, a alteração do ordenamento das frases, transforma a música, potencialmente protetiva, em conteúdo letal; da vida à morte em uma letra, em uma palavra. As compostas para outras pessoas e as tocadas na Festa da Chicha são, em sua maioria, para pessoas do sexo oposto<sup>301</sup>. Essas músicas também são incorporadas pelo grupo e formam um conjunto conhecido e partilhado pelo grupo, mas com assinaturas. Diferentemente dos Wauja, entre os quais o repertório ‘*kowokakuma*’ (não são músicas sagradas, mas compostas como as ‘*akia*’ suya) dá ênfase aos sentimentos de ‘ciúme-inveja’ (Mello, 2005; 2006), entre os Karitiana<sup>302</sup>, elas versam sobre o amor-desejo de um homem por uma mulher e sobre os desaforos femininos em resposta. Além dessas composições sobre o amor por outro, é através dos instrumentos que os irmãos de sexo oposto dialogam e agradecem presentes trocados. Assim, as músicas articulam, além de outras relações sociais como gêneros, o parentesco<sup>303</sup>. Poderosos meios de interlocução entre gêneros, pilão e flautas incrementam as possibilidades lexicais entre eles. O som, o barulho gostoso, *hyrygna hãrain*. A alegria da produção melódica das relações sociais.

A literatura etnológica já, há muito, descreve a elaboração da noção de pessoa a partir da congruência entre os valores morais e a corporalidade. Nesse

<sup>301</sup> Existem também músicas de homens para homens reclamando a mesquinhez em não dar a filha em casamento; porém, até onde vai meu conhecimento, não tenho notícias de músicas de mulheres para outras mulheres.

<sup>302</sup> Se há termos específicos para os gêneros musicais entre os Karitiana, não sei. Sei apenas que, no pilão, chama-se *perewa*.

<sup>303</sup> Adiante, na seção sobre parentesco, retornaremos ao tema.

esquema, saúde, fabricação do corpo e das atitudes sociais e morais e suas contra-faces são entendidas como consequências bidirecionais e potenciais, nas quais o distanciamento dos ordenamentos da produção de uns tem como consequência a insuficiência nos outros. Entre os Karitiana não é diferente. Porém, proponho considerar a chave moral/corporalidade/pessoa incluindo também a afetividade, uma vez que, entre os Karitiana, talvez não seja possível falar em moral ou corpo sem considerar os afetos que os permeiam, pois não me parece que a moral se limite a um conjunto de regras abstratas, isentas de afeto, às quais as pessoas seguem e que se efetuam no corpo. Tenho a intenção de mostrar, nas próximas seções, que, antes, parece-me que moral/corpo/sentimentos coproduzem um ao outro, moral é afeto e corpo, assim como afeto é corpo e moral, o corpo é moral e afetivo, não havendo possibilidade de separar um do outro. A existência é corpóreo-moral-afetiva.

A generosidade é altamente apreciada e, no plano ideal, está presente na vida cotidiana Karitiana, apesar de parecer operar de forma mais significativa dentro do grupo familiar próximo do que como um princípio generalizado. Entretanto, mesmo entre as pessoas que compõem o núcleo próximo (irmãos, principalmente), a lógica da reciprocidade é, em muito, manifesta em termos de “*trabalho*” e, quando não é, a própria pessoa que solicitou auxílio quer dar algo em troca: “*Eu tenho que ajudar ele, ele tá me ajudando*”. Nesse sentido, a troca de trabalho por dinheiro não é percebida, nesses casos, como ambição ou ganância, mas ‘troca de ajuda’, de auxílio. Mesmo que o ‘contra-dom’ não venha imediatamente, há a expectativa de que ele venha um dia. Grande parte das vezes que alguém necessite do auxílio de outro na construção de uma casa, na produção de alimentos, na lavagem de roupas ou para cozinhar, terá de despender alguma quantia de dinheiro. Eventualmente, dado o difícil acesso ao dinheiro, os custos podem ser realmente altos e se traduzir em outros modos de ‘pagamento’, como gasolina, espingarda etc. Pessoas que conseguem ajuda de alguém que “*não tá pedindo nada não, tá ajudando porque quer mesmo*” costumam completar suas tarefas mais rapidamente que os demais, o que é em si uma fonte de inveja. “*Só mesmo ele [que] ele tá ajudando, quando eu precisei não me ajudou não*” ou “*Assim é fácil, queria ver se fosse como comigo! Ninguém me ajuda não. Eu mesmo sofro sozinho*”. A ajuda, que é também moral e

integra o sistema de reciprocidade, é também afetiva (Overing, 1985b e 1999b; Belaunde, 1992), pois não é raro ouvir que “[Fulana] *gosta muito dele, ajuda ele em tudo*”; “*Eu gosto muito de [fulano] porque ele ajuda assim, à toa mesmo*”; “*Aquele ali gosta de mim, tem coração bom e por isso ajuda*”.

Se um indivíduo solicita algo a alguém, mas não tem o dinheiro para lhe pagar, aquele que recebe o pedido pode negar. No entanto, se o pedido partir de um irmão, pai ou filho, mesmo que a pessoa não queira atender à solicitação, princípios morais obrigam ao consentimento; a mesquinhez pode existir, mas nunca deve ser expressada abertamente. Negar um pedido, nesses casos, é visto de forma negativa, não apenas no plano moral, mas afetivo; ainda mais se o indivíduo possui aquilo que lhe foi requisitado. Deixar de cuidar de pais (mãe, principalmente) e filhos, negando-lhes o que necessitam, é abominável e, de alguém que proceda desse modo, fala-se muito mal. Quem assim age “*só pensa nele mesmo e na mulher dele*”, “*não sente os outros não*”, “*parece não gosta de ninguém*”, “*esse daí é ruim como cobra, não tem coração não*”. A atitude de não doar entristece àqueles que precisam e/ou solicitam. Um dos casos, em que o filho não dava comida aos pais e deles cobrava (caro) cada uma das coxas de frango que lhes dava, os pais, de tão tristes que ficavam, adoeciam e só se falava na aldeia: “*É tristeza que tá matando ele [o pai]*”; “*Por isso ela tá doente, tá sentindo que o filho não gosta dela*”. O ‘contra-dom’ esperado por aqueles que cuidaram não é retribuído, e a não retribuição é expressa afetivamente. Maridos que não compram coisas para a mulher, “*não dão presentes*”, esposas que não dispendem cuidados com a alimentação do marido; mulheres que “*não dão filho pro marido*” e muitos outros exemplos fazem convergir a percepção afetiva que se tem e a lógica da reciprocidade. Alguém que possua o afeto de cobra é alguém que, simultaneamente a não dar algo aos outros, não pensa nos outros, não se preocupa, não “*sente ninguém*”.

Em casos de parentes próximos, se alguém recebeu um pedido de coisas (não de comida) e não pode negá-lo, conforma-se com a concessão sem qualquer alegria no ato de ‘dar’, vez por outra lembrando e reclamando que “*precisou dar*”, em claro contraste com a felicidade sentida quando se está no lado recebedor. Quando um Karitiana recebe algo de alguém, ele/ela se torna agradecido, e o evento será lembrado e recontado – mesmo sendo esse um mecanismo potente de causar

inveja ou ciúmes em quem escuta. De tempos em tempos, o receptor fará referências ao doador, ao item recebido ou ato praticado; os indivíduos são muito lembrados por aquilo que deram ou negaram. Quando se dá ou se faz algo para alguém, dizem: *“Vai deixar sua lembrança pra gente”, “Agora vou levar seu espírito aqui comigo”, “Minha mãe já tá velha, vou fazer coisa boa com o dinheiro dela pra quando ela morrer deixar lembrança dela”*. Um dos líderes, falecido há alguns anos, fazia muitas coisas e dava muitas coisas e, por essas atitudes, é sempre lembrado como alguém que tinha *“muito amor pela comunidade”*. *“Ichi! Aquele ali deixou muita lembrança boa com a gente. Tem tapagem que ele fez pro pessoal. Tem muita história engraçada que deixava a gente muito alegre. Muita coisa boa ele fez pra comunidade. Coração bom mesmo ele. Gostava muito [do] pessoal. Por isso todo mundo gosta dele”*.

A distribuição de alimentos é, no geral, presidida pela lógica do parentesco e residência. Aqui, o código é tal que parentes próximos, corresidentes e alguns afins jamais podem ficar de fora do círculo de distribuição de comida. Se um homem casado mata um grande animal<sup>304</sup>, ele deve primeiro dar uma porção ao pai de sua esposa e a seu próprio pai, somente depois ele dividirá, na seguinte ordem, com suas irmãs (e/ou cunhados), seus genros e seus irmãos e, então, após a divisão, ele terá a sua porção. Se uma caça foi mais lucrativa, assim por dizer, a divisão pode ir além desse círculo próximo e se espalhar para irmãos classificatórios, amigos. Além do grupo restrito para o qual o homem deve dar carne, todos os demais interessados na caça devem pedir por ela. Aquele que desejar uma parte da caça deve se dirigir à casa do caçador e dizer a ele que sua família não tem nada para comer e que gostaria de uma porção da carne. Antes de receber sua partilha, deverá, pacientemente, escutar tudo sobre a caça e seus desafios e tribulações. Há alguns anos, antes da chegada de eletricidade na aldeia, se alguma pessoa possuísse uma grande quantidade de carne, havia a obrigação moral da divisão, pois, mesmo apesar de salgada, a carne poderia apodrecer, o que definitivamente não era bem visto, e a avareza era associada, diretamente, à avaliação afetiva da pessoa: *“Não gosta mesmo de ninguém; prefere ver a carne estragando a dar pros outros. Não quer ver a alegria de outro não, só dele mesmo. Só ele quer ficar alegre”*.

---

<sup>304</sup> Se a caça for pequena, não há a obrigação de dividir.

Atualmente, com a introdução dos refrigeradores, a não divisão e a venda tornaram-se práticas muito mais comuns, dobra que torna a avareza mais nítida: “*Tudo cheio geladeira dele. Tá alegre. Não sente pessoal com fome não. Coração dele não presta pra sentir os outros não*”.

Seguindo a ‘lógica do pedido’, todos podem requisitar produtos das plantações de outras pessoas, e é comum que se vá até a plantação de outra pessoa – com autorização prévia – para coletar bananas, mandioca, mamões e assim por diante, e o acesso ao roçado alheio só é negado se, efetivamente, não se possui o produto requisitado. Do contrário, nos casos de negação sem motivos claros, a pessoa cujo pedido foi recusado pode ter certeza que a recusa está relacionada a uma indisposição pessoal, geralmente em virtude da fofoca. A negação dessa natureza está sempre aliada à desafeição ou à contrariedade.

Fazer algo sem esperar nada em troca (ao menos nessa vida ou tão logo) pode ser visto como um ‘sacrifício pessoal’. Projetos coletivos se aproximavam do impossível. Um exemplo paradigmático que ilustra a dificuldade de engajamentos em programas comunitários foi a iniciativa de um roçado comunitário, em parceria com o Planaflo<sup>305</sup>, durante os anos de 2000 e 2001, para a plantação de um consórcio de árvores nativas e que, em troca, eles receberiam o caminhão a que já me referi. No início, iam até de forma mais cordata, até ganharem o caminhão, na primeira etapa. Depois, alguns iam por um constrangimento moral, “*ninguém quer ir não, mas tem que ir né?*”. Todos tinham uma boa justificativa para não ir. Os homens preferiam cuidar de seus roçados familiares e não trabalhar no comunitário. Os mais novos fugiam para pescar ou trabalhar nos roçados de seus pais. O vice-cacique, encarregado de coordenar os trabalhos, não sabia mais o que fazer. Tentou soando o sino – que havia nas mangueiras para chamar a comunidade em dias de reunião ou comunicados – pela manhã, não deu certo; pediu-me que escrevesse bilhetes e os colocou nas casas, também não funcionou. Quando se aproximava a visita de inspeção das etapas, era um corre-corre enlouquecido, pois não tinham mais como escapar. E assim é muito até hoje. Embora o panorama tenha mudado um pouco,

---

<sup>305</sup> É, de fato, impressionante, como mesmo com o passar dos anos e tanto conhecimento já produzido, contando com antropólogos concursados em seus quadros, as instituições continuem a trabalhar com a boa e velha concepção romantizada, platônica e idílica, ocidental de ‘comunidade’ associada aos considerados ‘grupos tradicionais’, em que tudo é coletivo, dividido, harmônico.

com uma maior compreensão de que, para lidar com a sociedade envolvente e suas exigências, é necessária maior coesão do grupo, ainda assim os desacordos são intensos. Não há 'projeto comunitário' que não seja interposto por diversas zangas e acusações. Alguém que esteja na coordenação de determinado projeto está, com certeza, "levando dinheiro", "tá pegando só pra ele mesmo" – isso até em situações em que não haja verba qualquer, pois, no entendimento, do grupo, se há branco no meio, alguém está levando dinheiro. E, apesar de não estarem nem um pouco errados em suas conclusões após a longa experiência com as instituições estatais, aplicam essa regra para tudo. Os que, eventualmente, trabalham em projetos comunitários ou para a comunidade sem nada receber dizem: "*Eu não estou ganhando nada com isso. Eu tô fazendo mesmo pra comunidade. Pra comunidade só eu tô fazendo, pra mim mesmo, nada não. Só sentindo mesmo a comunidade. Pro meu povo que eu tô sofrendo*".

Outro fato percebido e narrado como a doação de alguém pela comunidade pode ser visto na demografia. O crescimento populacional Karitiana a partir do momento em que se concentraram na Aldeia Central, depois dos anos 1970, é percebido como proeza e de um único homem (M1), que teve muitas esposas, inclusive uma irmã (F18) e uma filha (F15) – o que é comentado pelos Karitiana como "não foi certo não" –, e, com elas, muitos filhos, sendo considerado o grande herói da resistência e sobrevivência dos Karitiana, pois "impediu Karitiana de acabar", "Hã! Se não fosse ele ter tudo filho? A gente não existia mais não. Já tinha acabado tudo já", "Graças a [M1]<sup>306</sup> você tá aqui conversando com a gente, senão, tava aí, trabalhando com outro índio qualquer". Até hoje, um pai que tenha muitos filhos diz com orgulho o que pode ser resumido na frase: "*Eu dei muitos filhos para Karitiana. Agora não vai acabar mais não*". A doação heróica desse homem é percebida como aquele que "sentia muito o pessoal", "pra ele dava dóido ver que Karitiana tava acabando, por isso ele fez assim". Mas há outro fator, ao qual voltaremos ao fim desta tese e que se justapõe ao seu grandioso esforço para impedir o "final dos Karitiana": M1 "não aguentava sem mulher não. Tudo mulher ele queria transar"; "Esse aí não parava não, só comendo mulher. Gostava muito. Não

---

<sup>306</sup> O lugar ocupado por esse homem foi também observado por Lúcio (1996), antes de mim, como um herói Karitiana e símbolo de fertilidade.



*guentava não. Comia mesmo*”; “*Se ele não é assim, como a gente ia existir?*”. Tão exacerbado quanto sua diligência em protegê-los do fim era seu desejo sexual. Voltaremos.

Um traço da cortesia aldeã é a oferta de comida a um parente que chega em visita à casa, principalmente, uma comida considerada ‘benfeita’, que contenha carne (peixe, caça, frango ou carne de boi), que seja acompanhada de macaxeira e servida fartamente, é motivo de alegria para o anfitrião e para o convidado. Ter algo a oferecer, conversar em tom baixo, ouvir o que o outro está dizendo, “*saber receber o parente*”, isto é, seguir as regras de sociabilidade, contenta a família anfitriã. Em contrapartida, ser bem recebido quando se entra na casa de alguém também deixa os convidados alegres, e dizem com frequência: “*Tô alegre. Comi comida boa, tô cheio*”, “*Fui lá, visitar [Fulano], foi conversa boa. Falou direito, falou bem. Assim a gente fica alegre*”. Servir chicha é a oferta de um maná; não se oferta ou aceita chicha sem que se comente com destaque. Aliás, sempre que alguma mulher está fazendo chicha, um bom punhado de gente já sabe que a iguaria está em preparo e se comenta, adjetivando, sobre a chicha de tal ou tal mulher.

A morte de uma anta é um grande evento e enche a aldeia de excitação. Já comentei que o anúncio da morte de uma anta é feito por referências oblíquas – seu carrapato, um pedacinho de sua orelha, um tufo de seu pelo ou se diz que “*matou tamanduá bandeira*”. Jamais se fala seu nome para não haver vingança de seu dono sobre o caçador que o pronuncia. Esse é o único animal que, quando morto, é imperativo que absolutamente todos os que estiverem convivendo com o grupo no momento devam receber, ao menos, um pedaço, fazendo com que todos se tornem comensais e seguindo o parâmetro da totalidade participativa do corpo de *opok pita* e das carnes da Festa da Caça. Ninguém pode ser esquecido, nem os ‘brancos’ presentes (chefe de posto, antropóloga). O cálculo é feito em termos da família nuclear, tendo o casal como unidade-base, isto é, todos os homens casados: “*Todo homem casado deve receber um pedaço*”. Caso alguém não receba uma porção, os Karitiana dizem que o “*dono da anta ficará com raiva de nós porque a carne da anta é sagrada*”, e o caçador que não partilhar atrai a morte para si e sua família. Após a introdução de refrigeradores, um dos homens matou uma anta e, em vez de partilhar com todos, congelou as partes da anta, ficando com tudo só para si.

Consternação geral na aldeia, só se comentava o quanto sua sovínice atrairia de desfortunas para ele. Alguns anos depois, um de seus filhos, um rapaz por volta de seus 20 anos, morreu. A primeira explicação dada foi a anta não dividida; a segunda, feitiço.

Por ser muito pesada para carregar, quando o animal é morto, o caçador volta à aldeia e formalmente convida outros homens a ajudar a trazê-lo. Aquele que é convidado não pode se recusar a ir. Ainda na floresta, o animal é esquartejado e cada um dos que foi auxiliar carregará uma parte. A "*crina*" da anta, o naco de gordura que tem sobre seu pescoço, é a primeira porção a ser retirada e reservada para que o xamã faça a "*reza*", utilizando "*irip oroja*" (*irip* = 'anta' + *oroja* = 'gordura'), com a intenção de pedir saúde e afugentar as doenças. Ao retornarem para a aldeia, todos andam juntos, ninguém pode "*ficar para trás*" para que o dono da anta "*não pegue*", não ataque. Chegando à aldeia, o animal é levado à casa do caçador. A caça é colocada no chão e, enquanto outro que não o caçador, normalmente seu sogro, fraciona-a, a notícia se espalha na aldeia. Vemos aqui, novamente, que o matador não parte a carne, assim como também no caso do corpo de *opok pita*. O caçador não vai de casa em casa distribuindo, mas aguarda, ao lado da caça, que cada um vá receber sua parte. O controle sobre quem já recebe ou não sua porção é extremamente cuidadoso; em algumas ocasiões fui requisitada a elencar, em uma lista escrita, todos os homens casados, de forma a garantir que ninguém seria esquecido. Enquanto os homens recebem a carne, as mulheres dividem as vísceras seguindo a mesma lógica de que toda mulher casada deve receber uma porção. Até mesmo os que estão ausentes no momento por estarem passando dias em seus roçados receberão sua cota e, nesses casos, o caçador pede a um menino que vá até os que estão distantes levar a porção que lhes cabe. O sangue da anta pode ser esfregado no corpo das crianças para que cresçam com saúde e força, e adultos podem ingerí-lo com as mesmas intenções (novamente, como com o sangue de *opok pita*). Após prepararem e ingerirem a carne da anta, os Karitiana devem se banhar logo, pois a carne é considerada muito pesada e arrisca-se ficar preguiçoso. Felicidade geral, linguças de anta, assados, cozidos, fala-se sobre o assunto durante vários dias. O caçador se sente muito feliz duplamente, por si próprio – por estar fazendo algo que lhe proteja e felicitará a divindade, os

espíritos e dono da anta – e por estar proporcionando à comunidade a comensalidade da carne “*sagrada*”. A morte de uma anta é um evento inesquecível, e todos falarão sobre o fato durante vários anos.

Quando um caçador mata anta, a primeira coisa que se comenta é a sorte que ele teve. Isso significa que várias coisas boas podem acontecer ao caçador desde que ele seja cauteloso. Aquele que mata uma anta, assim como quem mata onça (*ombaky ty*, onça pintada), pode atrair sérias doenças e morte para si e para seus familiares, pois o dono da anta “*está com raiva*” e quer vingar, por esse motivo o xamã reza com a ‘gordura da anta’. Se não dividir a carne, tanto pior, pois a morte virá com certeza. E como o xamã reza para proteger o caçador da doença? Ele mastiga e cospe na boca. A associação da periculosidade da morte da anta com a da onça não é tão fortuita assim. Já vimos, no segundo capítulo, a relação entre *opok pita* e a onça. Dizem os Karitiana que, quando está relampejando muito, é sinal que anta vai morrer. No dia seguinte, com certeza, vai trovejar muito, pois o som das trovoadas intensas significa que “*os donos da anta estão brigando*”. Um teria aberto a cerca do outro de má fé, sem que o outro soubesse, para soltar a anta que será morta. Quando se mata onça (*ombaky ty*), uma anta também morrerá, pois o dono da onça se vinga de sua morte com a soltura da anta. A dificuldade em se caçar uma anta reside justo no fato de que depende das brigas entre donos para que elas estejam disponíveis para o abate. Mas se há semelhanças com a morte, o tratamento e consumo do corpo de *opok pita*, há também suas diferenças. No caso da morte e do consumo da anta, até onde eu saiba, não recai qualquer interdição sexual ou acompanhamento de chicha ou pamonha. Contudo, talvez essas diferenças se devam a duas outras, que se assentam na temporalidade e na agência. O banquete antropofágico era previamente determinado, cabendo ao grupo decidir quando deveria apanhar sua vítima. O móbil afetivo é do grupo. Um homem se voluntariava; preparava adequadamente sua raiva; o grupo entrava em abstinência; começava-se o preparo da chicha; e aí, então, buscariam sua vítima. No caso da caça à anta, as condições são exatamente opostas. Não é o grupo quem decide, mas fica à mercê da indisposição afetiva e moral dos donos da anta, que, por celeumas e vinganças, liberam o animal à caça e, por não ser uma decisão dos Karitiana, mas sim dos outros, não há nada a antecipar, restando estar sujeito ao acaso, à fortuidade. Por

isso, os Karitiana dizem que o matador de anta tem sorte. Uma sorte perigosa, todavia. Como vimos, o banquete antropofágico trazia muita alegria; a morte da anta produz efeitos semelhantes.

Anualmente, quando os níveis dos rios estão bem baixos ao fim da estação seca, um dos homens se voluntaria para fazer uma tapagem. Ela é construída nesse período para “*esperar a chuva*”, isto é, quando a estação chuvosa chegar e os rios começarem a encher, a tapagem já estará pronta para receber os peixes. A decisão de construir uma tapagem é individual; um homem se voluntaria a fazê-lo. O homem responsável, ou ‘dono da tapagem’<sup>307</sup>, promete peixe para todos da aldeia, particularmente promete jaturana (*Brycon* sp), um dos peixes preferidos e muito apreciado. O homem que promete tapagem diz algo assim: “*Eu vou dar peixe pra todo mundo. Todo mundo vai comer e ficar alegre. Muito peixe eu vou dar pro pessoal*”. Ele planeja, escolhe o local, o ponto em que será construída e arregimenta auxílio. De acordo com os Karitiana, apenas um homem corajoso consegue construir uma tapagem, já que é um processo perigoso, que envolve mergulhar no rio com jacarés, poraquês, arraia, sucuri, piranhas. É possível perceber outras semelhanças com a festa do corpo de *opok pita* e o ‘dono de tapagem’ com características equivalentes às do *bahipto*. Usualmente, uma tapagem é construída relativamente longe da aldeia, o que demanda grande tempo de caminhada e longas horas de trabalho em sua construção. Aquele que se voluntaria para construir a tapagem pedirá auxílio para seus irmãos, filhos e filhos de irmão. Quando pronta, a tapagem deve ser checada diariamente para que os peixes aprisionados sejam recolhidos e trazidos para a aldeia. Qualquer um que desejar o pescado pode ir à tapagem e buscar o peixe, não sendo obrigação do ‘dono da tapagem’ trazer os peixes para a aldeia e distribuí-los.

Um homem que trazia *opok pita*, outro que abate uma anta, o dono da tapagem, a mulher que toca seu pilão, o outro que fez uma música, aqueles que fizeram muito pela comunidade serão elogiados, e a população será grata a eles; eles serão lembrados<sup>308</sup>. A lembrança de seus nomes enquanto estiverem vivos ou

<sup>307</sup> Tapagens também são designadas pelo nome do homem que a construiu: “*tapagem do* [Fulano]”.

<sup>308</sup> Certamente, nesses casos, há o investimento na conquista de *status*, prestígio e mecanismos de acesso à liderança, que, por sua vez, também levará em conta aspectos afetivos da pessoa. Porém, não trataremos desses aspectos no presente trabalho.

depois da morte é trazida com felicidade e alegria, tanto pelos que receberam quanto pelos que doaram (se já morreram, seus filhos se sentirão alegres). Situações que viabilizam a qualquer pessoa poder estar na posição de 'doadora' para a comunidade, pois qualquer homem tem a oportunidade de matar *opok pita*; tem a chance de fazer uma tapagem ou matar uma anta, e as mulheres, de soar sua alegria. Essa possibilidade resulta que, no fim, a posição de 'doador' poderá ter sido ocupada por todos, um de cada vez. Mas só o faz quem tem "*coração bom*" para "*pensar no pessoal*", e o que se doa é a alegria, é coisa boa, é "*hãrain*". A 'reciprocidade generalizada' é *hãrain* não apenas moralmente, mas também afetivamente, *hãrain*.

A boa fala, a boa conversa, a boa comida, as piadas, as brincadeiras e pregar peça nos outros, estar apaixonado, "*ouvir palavra boa*", isto é, algum bom projeto ou realização para a comunidade, um bom conselho, a presença de crianças, as músicas, lembrar as coisas boas que aconteceram e repetir as brincadeira que marcam as relações entre as pessoas – tanto entre as que estão vivas quanto as que já não vivem mais entre eles –, todas são situações que deixam os Karitiana muito felizes, *koro'op oseedna*. A alegria é o estado afetivo ideal, "*assim que a gente tem que viver, com alegria*". O estado de alegria é associado ao de saúde corporal, emocional e integridade moral, sendo os três correferentes: quem tem alegria fez a coisa certa e tem saúde; ter saúde é ter alegria e fazer a coisa certa, "*seguir as palavras de Botyj*" lhes confere saúde e alegria. Esse é o estado que se busca alcançar, pois, como também entre os Mbya (Pissolato, 2007), saúde e alegria conferem o bem-estar no mundo e a certeza de nele permanecer o maior tempo possível. Paradigmática de tudo aquilo que sai do sujeito, que sai de si e vai para os outros, para 'fora' e que se dispersa pelo grupo como um todo, a alegria significa barulho, movimento, doação: dá-se música, comida, boa palavra, risada. A alegria significa o poder de transmitir, de contagiar o grupo com o afeto considerado bom, mesmo que seja um afeto individual, que, nessas ocasiões, é coletivizado. Esse é o ideal de vida. Opostos ao sofrimento, à doença e à morte, alegria/saúde/vida são percebidos como sinais de vitalidade não apenas do indivíduo, mas também da comunidade, de permanência neste mundo, nesta existência (cf. Pissolato, 2007).

### 3.3.2 *Sara* – As Coisas Ruins

Gluckman (1968) já chamava a atenção para a relação entre a estrutura das relações sociais e as formas de fofoca de um grupo, apontando para o fato de que, no mais das vezes, as pessoas envolvidas nas fofocas agiam em favor de seu próprio interesse. No entanto, esse *'self-interest'* nunca pode, de fato, ser explicado somente tomando como referência o próprio indivíduo, pois o que está em jogo é o que e como se fala, ou seja, um traço sempre definido pela coletividade. O autor afirma que *'the essence of gossip is that it usually consists of comments on the actions of others assessed against codes of values, morals, skills, etc.'* (Gluckman, 1968:32). E esse, sem dúvida, é o panorama da fofoca entre os Karitiana, a fofoca opera a partir de/sobre afetos, que são, ao mesmo tempo, mobilizados no fofoqueiro e feita intencionalmente de modo a mobilizar afetos específicos nos outros: em primeiro lugar, o tema das *"más conversas"* é, em sua maioria, de cunho sexual, e veremos o quão crucial é a sexualidade na vida do grupo; em segundo lugar, os motivos que levam as pessoas a falar dos outros, como Gluckman (1968) aponta, são norteados por questões que podem ser consideradas pelo grupo como individuais e de interesse pessoal, mas esses interesses estão enraizados em fatores exclusivamente sociais: os sentimentos de inveja e de ciúme<sup>309</sup> que permeiam a vida Karitiana. É fato a unanimidade karitiana quanto à inveja, ao ciúme e ao rancor sentidos pelos outros. A inveja, a raiva escondida/o rancor e o ciúme são constituintes fundamentais, juntamente a outras emoções, não apenas na percepção e narrativa da formação de seu mundo, mas também do modo como se relacionam na contemporaneidade<sup>310</sup>.

<sup>309</sup> Há dois termos para ciúme. *Pyr kyryn* e *koro'op kyryn*. *Koro'op kyryn* significa "cuidado", 'zelo', "preocupação", mas, em casos de casal, significa também que a pessoa está "pensando", "desconfiando" de algo, "tá dando pensativo", "ciúme um pouco", "medo de perder a pessoa". *Kyryn* é o estágio posterior, quando o ciúme se instala, e quem é *kyryn* "não deixa nada. Fica colado na mulher ou no marido". É explícita a gradação: "Primeiro a pessoa fica *koro'op kyryn*. Depois ela fica *kyryn*". Esse ciúme do qual venho falando neste capítulo é *koro'op kyryn*, no sentido de 'zelo' e 'estima', que difere de *kyryn*, ciúme acirrado e enfurecido. Com mais profundidade, veremos as relações de ciúme no próximo capítulo.

<sup>310</sup> Entre os Waujá, ciúme e inveja possuem um mesmo termo, *uki*, e de acordo com Mello (2005 e 2006), *uki* é o afeto motor da vida waujá.

As relações interpessoais são, muitas vezes, conflitivas, e as várias versões para um aborrecimento entre duas pessoas correm por um longo e emaranhado fio. Ao chegarem os rumores aos ouvidos daqueles supostamente envolvidos, é comum ouvi-los dizer: *"Ele não falou nada para mim, não estou sabendo de nada"*. Assim como nos interesses coletivos, espera-se sempre que a pessoa que tem algo a dizer a outra vá dizê-lo pessoalmente, o que quase nunca acontece, pois, como já disse, a tendência é a de *"eu não vou falar nada"*.

De modo geral, ninguém se intromete – ou deveria se intrometer – diretamente na vida de ninguém; ninguém diz a ninguém o que fazer, exceto os próprios pais (M and F), os irmãos mais velhos (B and Z) e, no máximo, os irmãos do pai e irmãos da mãe. A não ser, é claro, que alguém peça a opinião ou o conselho de outro. A menos que aquele que passa por um problema solicite auxílio, nenhum Karitiana, exceto as posições citadas, pode dizer ao outro o que fazer. No mais, o que tem de ser dito é ou através de fofocas ou nas reuniões comunitárias. Se alguém decide fazer algo, mesmo que não seja certo, é comum ouvir os Karitiana dizendo: *"Deixa ele, ele que sabe a vida dele"*, *"Ninguém pode falar a vida de ninguém"*, *"Só ele mesmo que sabe a vida dele"*. Por outro lado, apesar de dizerem que ninguém pode falar da vida de ninguém, efetivamente, em geral, todos falam de todos. Além do verdadeiro pânico de maus espíritos, sempre prontos a enviar doenças e fazer-lhes mal; das cobras, que ameaçam à vida; os Karitiana possuem outro pavor: a fofoca, pois, como espíritos maléficos e cobras, elas causam o mau, causam dor, tristeza, males de *koro'op*, 'dentro', 'interior', onde estão localizadas as emoções. Com efeito, quase nunca são as próprias pessoas envolvidas nessas situações que falam, é sempre outra pessoa que conta<sup>311</sup>.

Fofocas, cobras e maus espíritos são resultados nefandos e malquerentes da combinação de afetos e morais funestos. Desejosos de nada além do prejuízo alheio, *"não escutam palavra"*, isto é, contra eles, não há argumento. Pegam a pessoa desprevenida; de súbito, sem que se espere. Por mais atenção que se dedique ao

---

<sup>311</sup> Meu lugar na aldeia era muito privilegiado. Morava em uma casa que me foi cedida dentro da aldeia, nunca tendo, portanto, ocupado nenhum espaço reservado aos *opok* (no caso, brancos). Minha casa era um local, de certa forma, neutro, seguro e, em alguns momentos, privado, no qual as pessoas podiam falar abertamente e eu era (sou) reconhecida como alguém *"de confiança"*, alguém a quem as coisas poderiam ser contadas. Assim, tinha (e tenho até hoje) acesso a informações muitas vezes em primeira mão, ou mesmo outras demasiado confidenciais, exatamente por fugir do padrão de 'divulgação' dessas informações.

chão por onde se pisa na intenção de esquivar-se de cobras; por maior que seja o empenho em tomar todas as medidas sociais que afastem os maus espíritos; e por tanto que se tente evitar se tornar alvo das línguas alheias, através de andanças comedidas pela aldeia, observação de um comportamento discreto; é difícil escapar-lhes. Pegam à traição. Incontroláveis, cobras não aparecem só na floresta (aparecem nos roçados, na aldeia); espíritos maus não se restringem a determinado local (aparecem em todos); e fofoca, não se espalha só na aldeia (ocorre em todos os locais frequentados pelos Karitiana). Se toda a atenção pode minimizar as possibilidades desses encontros, de modo algum ela os previne. De espíritos e cobras temos já falado bastante, restando dar um pouco mais de atenção à 'conversa ruim'.

*Hadna sara* (*hadna* = 'palavra' + *sara* = 'ruim') é o termo para 'fofoca'. A fofoca consiste, sendo verdade ou não, em falar algo ruim sobre alguém; mormente, o termo se refere a boatos, *horoïn* ('mentira'), e não são poucos. A princípio, ninguém deve falar algo que diga respeito a outro, planos de vida, sentimentos, casos amorosos, possibilidade de empregos, entre outros, mesmo que verdadeiros, pois qualquer informação em 'ouvidos errados' pode ser utilizada com propósitos escusos. Nem o risco do dito popular Karitiana de que "*tudo aquilo que se fala de alguém pode acontecer do mesmo modo com o filho daquele que fala*" impede as pessoas de comentarem a vida alheia. A amizade existente entre duas pessoas não chega a se constituir como qualquer tipo de constrangimento ou impedimento moral de falar uma da outra, o que pode ocasionar mal-estar, mas que, no decorrer do tempo, podem tender a se estabilizar, de modo que as pessoas não ficam sem se falar nem se tornam permanentemente indispostas; havendo sempre uma política de 'boa vizinhança'. Mas há, no geral, um sentimento de solidão constantemente verbalizado pelas pessoas: "*Não se conta o seu jeito para ninguém, não há amigo de confiança*".

Quando ainda estavam todos reunidos em uma única aldeia, não se passava um dia sequer sem que não surgisse, ao menos, uma grande fofoca sobre alguém; constantes, atingiam a todos. Os comentários são invariavelmente maléficos e



acarretam, nos termos Karitiana, *koro'op yra*<sup>312</sup> e *koro'op oky*, “tristeza” e “mágoa”, respectivamente. Sentem também muita raiva, *paíra*, por entenderem que fofocas são intencionalmente disseminadas para prejudicar alguém; raiva por causa das mentiras ou pelo fato de os outros estarem se envolvendo na vida privada de alguém. Frase constante – “*Só falam o meu nome na aldeia*” –, apesar de expressar um sentimento individual, como se apenas daquela pessoa se falasse na aldeia, é usada por todos; todos se acreditam únicos e eternos alvos das fofocas, evidenciando, assim, a convicção coletiva na fofoca e na conseqüente e generalizada experiência de sofrimento. No entanto, embora vivenciem momentos de grande ‘angústia’, descritos como “*uma coisa ruim dentro da gente*”, “*uma vontade de chorar*”, “*parece que o coração da gente não vai aguentar*”, “*dá vontade de sumir, de não aparecer mais*”; revelem “*o quanto é ruim viver assim*”; e sejam sabedores de que “*as pessoas não aguentam e estão sempre tristes*”, nem por isso as maledicências deixam de existir, mesmo sabendo que elas se voltarão contra cada qual. A instituição social da fofoca tem um peso tão forte que congrega a todos, seja como fofoqueiros ou ‘fofocados’. Todavia, a julgar pelo o que cada um diz de si mesmo, não existiria ‘conversa ruim’ entre os Karitiana, pois cada um é contumaz em afirmar: “*Eu mesmo sou o único que não fala da vida de ninguém*”. De acordo com as mulheres, os homens são os mais fofoqueiros e ficam “*dando cabeça*” para seus parceiros, isto é, envenenam namorados secretos, noivos ou maridos contra suas parceiras.

Costumam dizer para o namorado que a namorada já manteve relações sexuais com vários rapazes, dizem que a esposa tem vários amantes, que viram tal mulher fazendo “*não sei o quê*” com tal homem, e vai-se por aí. Ainda de acordo com elas, mesmo que não aconteça nada entre uma moça e um rapaz, eles inventam coisas sobre elas, fornecendo, assim, os elementos para a fofoca e ‘palavras ruins’ na aldeia: “*Todo mundo gosta de falar mal dos outros, todos vigiam a vida de todos e há também muita inveja*”. Mesmo as mulheres de fora do grupo sofrem com esses comentários. Há duas mulheres de outros grupos indígenas casadas com Karitiana e, mesmo que não sejam alvos frequentes e preferidos,

---

<sup>312</sup> *Koro'op yra* é o termo utilizado para quem está triste com um motivo: filho doente, briga com o cônjuge, fofoca. É uma tristeza misturada com preocupação. Difere de *ossango*, estado emocional em que a pessoa está esvaziada de alegria, sem ser possível identificar o motivo.

nenhuma das duas passou incólume aos comentários. As mulheres são unânimes em descrever o sofrimento pelo qual passam quando estão na berlinda. Contudo, elas também inventam fatos sobre os homens, principalmente se neles estão interessadas, e logo espalham que o rapaz a beijou e que estão namorando. Controladora não apenas do comportamento, mas também do movimento das pessoas, a fofoca cerceia, uma vez que, por medo dela, as pessoas preferem "*não andar muito pela aldeia*" e têm medo de entrar em certas casas em determinadas situações: uma pessoa não deve entrar em uma casa na qual alguém do sexo oposto, casado ou solteiro, esteja só. Não importa muito a hora, mas, principalmente à noite, tais visitas jamais devem ocorrer. Não por acaso, os momentos em que as pessoas estão sós e/ou à noite são também a ocasião preferida pelos maus espíritos para atacar. Ambos dão choque: "*Eu fiquei como choque. Fiquei assim oh! Eu nem sabia o que eu ia dizer*". Espíritos e fofocas roubam a fala.

As pessoas tendem a sofrer muito, pois, uma vez alvo das fofocas, havendo ou não verdade, a aldeia toda comentará e a frase "*As pessoas criam e saem espalhando hadna sara*" é tônica Karitiana. No mais das vezes, por ciúmes e inveja, 'criam' e disseminam a história, e mulheres, homens e crianças são veiculadores desse tipo de informação na aldeia; no entanto, mulheres e crianças acabam tendo um papel ligeiramente maior do que os homens; são elas que se encarregam de veicular, mais eficientemente, os rumores. Não que os homens não 'criem' e espalhem a história, todos fazem! Cena comum na aldeia, a indefectibilidade dos passos apressados das crianças, embora disfarçando seu entusiasmo, denuncia a existência de novas notícias: elas chegam para apresentar o 'jornal'. Uma vez que alguma 'notícia' foi 'vazada', vai se alastrando ao longo do dia e as pessoas, ao se encontrarem, vão acrescentando novos fatos à narrativa: pedaços da história que outro sabia e contou para aquele, detalhes relatados por alguém que ouviu contar que outro viu o que aconteceu. Tudo isso somado, na hora do futebol, ou mesmo antes se a história já estiver suficientemente completa, a matéria é editada. Mas, como toda a fofoca, a dos Karitiana é também anônima: sempre o mesmo movimento de alguém que contou para outro que contou para aquele e, no fim, nunca há alguém que, efetivamente, seja testemunha do ocorrido; todos ouviram falar, mas ninguém viu ou ouviu diretamente, e aí, quase sempre, é mesmo uma

história criada. O fato de nunca se saber a origem exata do rumor revela o caráter mais social do que individual da fofoca. Contrariamente, quando alguém testemunha um evento e assegura ter visto ou ouvido, constituindo-se como espectador (ou ouvinte) fiel dos fatos, os comentários existem, contudo, haverá sempre alguém que poderá ajuramentar o acontecido, tornando-se, então, *“problema pra resolver”*, e não mais fofoca.

Algo que aprendi muito rapidamente entre os Karitiana foi que aquele que ouve um rumor e vai diretamente à vítima da história, expondo o fato para verificar sua veracidade, passa a ser o inventor ou criador dela. E isso aconteceu comigo, recém-chegada à aldeia. Ao ouvir que havia uma menina grávida do próprio pai, fui confirmar com a menina e sua mãe apenas se a menina estava realmente grávida, omitindo meu conhecimento quanto ao comentário aldeão sobre a paternidade. No dia seguinte, a avó paterna da menina já tinha espalhado por toda a aldeia que eu havia inventado que a menina estava grávida do pai. Somente as crianças e as pessoas muito próximas à vítima podem, abertamente, dizer-lhe o que se está falando dela pela aldeia; de resto, diante da vítima, todo mundo deve fingir desconhecimento, *“que não sabe de nada”*, *“que não ouviu ainda”* – eu não sabia!

*“É muito triste. Aqui é assim: fica todo mundo falando das pessoas e elas nem sabem. Só desconfiam que há algo errado quando passam e fica todo mundo olhando; às vezes um primo fica com pena e conta o que estão falando; às vezes uma criança conta e é assim que se fica sabendo que estão falando de você. Se não for assim, a pessoa não fica sabendo nunca o que está se passando.”* (F123, F134, M187; marco apenas esses indivíduos, mas insisto em sua preponderância)

Para piorar um pouco mais as coisas, não há meios de a vítima tirar a limpo a história e *“limpar seu nome”*, não existem provas possíveis para debelar uma fofoca. Vou dar apenas um – entre milhares – exemplo: Era ainda de tarde e a aldeia estava um tanto vazia, pois várias pessoas haviam ido para a cidade, quando chegaram à aldeia dois empregados da FUNASA, brancos, que estavam construindo um poço artesiano na aldeia; não era a primeira vez que iam e, portanto, já eram conhecidos de todos. Havia trazido uma galinha para ser cozida, mas, não tendo trazido panelas, pediram-me que a cozinhasse para eles. Combinei que poderiam jantar em minha casa e, como de costume, havia também vários Karitiana para

jantar comigo, inclusive uma mulher, cujo marido viajara, e seus filhos. Ficamos até bem tarde, por volta de umas 23h, conversando e ouvindo as histórias de um dos Karitiana mais velhos, que também participou do jantar. Chegada a hora de ela ir embora, eu mesma fui acompanhá-la até sua casa, diante de várias pessoas, pois ela estava sem lanterna. Retornei para minha casa, onde todos, exceto ela e os filhos, ainda permaneciam. Conversamos por mais algumas horas e os rapazes da FUNASA partiram na direção diametralmente oposta da casa em que a mulher que já havia ido residia. Aquele lado da aldeia já estava em silêncio e quase todos já haviam dormido, apenas minha casa estava iluminada, pois fazia o diário de campo. Logo nas primeiras horas da manhã, a mulher foi pedir à sogra macaxeira de seu roçado, e a sogra, com a qual ela residia, negou-lhe. Sem entender a atitude da sogra e desconfiando de algo, empreendeu elucidar o que estava se passando. A partir daí ela descobriu o que se falava dela. Falavam que, por volta das 19h, alguém a teria visto mantendo relações sexuais com um dos funcionários da FUNASA no mato. Ela, então, foi de casa em casa, puxando o homem – que supostamente estaria com ela – pela camisa com uma das mãos e uma perna de porco que acabara de ganhar na outra. Entrava de casa em casa, fazia-o desmentir; todos, incontestes, concordavam que aquilo era fofoca e que ela não ligasse, *“pessoal fala qualquer jeito, não vai ligar não”*. Entretanto, no instante em que ela virava as costas a caminho de outra casa, os moradores recém-visitados comentavam que, claro, sem dúvida, ela estaria tendo um caso com ele. Mas era absolutamente impossível, pois ambos estiveram todo o tempo em minha casa, na presença de várias outras pessoas. O que me intrigava deveras, pois apesar de saberem que não era verdade, os outros que haviam estado presentes comentavam, em particular, entre aqueles que lá estiveram e não diziam publicamente que a história não era verdadeira. Contudo, descobri o por que agiam assim quando tentei testemunhar sua inocência, pois fui advertida: *“Se você vai falar não vai prestar”* – eu poderia ser acusada de ou estar acobertando ou participando com o outro homem. Dessa maneira, há determinadas histórias (certamente, não todas) em que não pode haver testemunhas, apenas cúmplices. Não há meios de se provar o contrário, uma vez lançada a história, sendo ou não verdade, ela se efetua como fato, sem condições de ser revertida, ao menos por um tempo... aquele que dura o interesse de quem originou a história.

Homens e mulheres podem espalhar uma notícia não verdadeira, muitas vezes, por interesse próprio. Fofocas que envolvam promessas de casamento, matrimônios recém-efetivados, noivados e início de um relacionamento são particularmente preferidos e, volta e meia, rapazes ou moças nessas situações de vida estão na berlinda, seja pelos outros membros do grupo, seja pelas próprias sogras. Por exemplo, se uma menina está prometida a um rapaz, mas há também outra família interessada nele como genro, a família que está de olho no rapaz para sua filha se mobiliza para tentar desfazer o arranjo na tentativa de tornar o rapaz disponível para a própria filha. Normalmente, essas fofocas giram em torno da depreciação moral da menina, acusações de leviandade, de preguiça e de não cumprir corretamente as tarefas femininas. Uma vez que a fofoca 'pega', a mãe do rapaz pode recusar a menina prometida, e, nesse momento, a família responsável pela fofoca já se adianta em oferecer sua filha. Indisposições de sogras em relação a noras são expressas através de difamações, na tentativa de que o filho devolva a esposa. Todavia, a maior parte das histórias dessa natureza – fofocas – são entendidas como originárias da inveja de alguém.

Quem sente inveja, *koró'op ongoma*, sente-a em silêncio, dentro de si, em relação a alguém que possui algo que a pessoa não tem: um filho bonito; um marido que pesque e cace bastante; coisas (objetos) que o outro possui; o marido de outra que dá presente; a esposa de outro ser bonita e/ou trabalhadora; a casa de alguém ser boa e melhor; o artesanato bem feito; amizade; novos aprendizados; roçados produtivos; parentes invejosos de acordos matrimoniais dos quais são excluídos; ciúmes de ex-namorados ou amantes; sucesso alheio; disputas políticas; vingança por negação de reciprocidades; rancores por dispensas afetivas. Qualquer motivo é motivo. A inveja suscita no acometido por esse sentimento a vontade de "estragar", "atrapalhar", a vida daquele que considera afortunado. Absolutamente tudo o que existe na vida Karitiana pode ser motivo de inveja, até porque nunca se sabe o que um invejoso vai invejar e, intensamente disseminada, existe também entre irmãos de mesmo sexo. Há casos em que irmãs, em geral filhas de mães diferentes, sentem inveja da irmã, seja porque o marido da irmã é bom e compra-lhe presentes; seja porque a irmã está tendo êxito em algum aspecto.

Muitos Karitiana adotam a estratégia de não falar nada de suas vidas, se estiverem bem, não falam para que o invejoso não atrapalhe; se suas vidas não estão conforme seus desejos, também nada falam para o invejoso não ficar alegre: *"Quando alguém pergunta se eu tô bem, eu digo que estou. Não vou sair dizendo para os outros que eu não estou bem porque tem muita gente invejosa. A alegria do invejoso vai piorar tudo"*.

Quem sente inveja possui um afeto de *"koro'op soot saraít(o)"* (*koro'op* = 'dentro', 'interior' + *soot* = 'olhar', 'ver' + *saraít* = 'ruim', 'feio', 'abjeto'), 'olhar mau', 'mau ruim'<sup>313</sup>, um sentimento considerado ruim (*sara*), no caso da inveja, é uma mistura de 'cobiça', isto é, querer ter para si, e 'raiva', pois o outro tem o que a pessoa não tem. À inveja atribuem-se, também, as imitações, isto é, quando alguém decide por um projeto – por exemplo, plantar alguma coisa diferente, tirar carteira de motorista, inventar algo para obter dinheiro – e fica-se sabendo, por uma espécie de vontade epidêmica, todos decidem fazer a mesma coisa, tomando para si a originalidade da ideia. Aí surgem os comentários de quem teve a iniciativa: *"Invejoso, tá fazendo igual"*. Pior ainda é quando o projeto do 'invejoso' imitador dá mais certo do que o daquele que teve a ideia.

Certa vez, um dos homens resolveu plantar café, pois o preço da saca do café em Porto Velho, de acordo com ele, estava muito atraente e pretendia fazer uma boa plantação em seu roçado, já que, com a venda, faria *"muito dinheiro para ficar rico"*. Havia planejado tudo: como plantaria, irrigação, quando e como colheria e armazenaria. Eu era parte do plano, pois contribuiria com dois mil saquinhos plásticos para fazer mudas e deveria, de quando em quando, acompanhá-lo ao roçado a fim de conferir se o *"café estava crescendo mesmo bonito"*. Muito bem! Assim foi indo. Um dia, o casal me convidou para, mais uma vez, irmos para o roçado deles e, como outras vezes, ficaríamos alguns dias. Estávamos lá, conferindo café, tomando chicha, achando graça, contando história, a mulher me ensinando (tentando me ensinar) a tocar pilão, fazendo artesanato, quando, no dia seguinte,

<sup>313</sup> Muito embora essa 'tradução' corresponda apenas *grosseiramente* ao sentido original de *soot saraít*. Essa expressão pode ser utilizada em múltiplas e diferentes situações; por exemplo, quando não 'se vai com a cara de alguém', *"quando o coração da gente não se dá com a pessoa"*, algo próximo à 'antipatia'. *Soot saraít* também pode ser empregada para explicar o motivo de precisar sentir 'raiva' de *opok pita*, *"soot saraít naakat yjxa opok pita asong"*, 'a gente é *soot saraít* com *opok pita*, 'a gente não 'se dá' com *opok pita*.

chegaram algumas pessoas, que souberam que tínhamos ido até lá para nos visitar. Viram o café, arguíram como havia sido feito, ficaram mais um pouco e foram embora. Três dias depois, ao retornarmos para a aldeia, na mesma tarde, houve um revezamento, pois o que se conversa é sempre em particular, um entra-e-sai em minha casa, todos querendo que eu comprasse saquinhos de muda para plantar café – e cada dono de roçado queria dois mil saquinhos. Comprei para todos os que haviam pedido. Plantaram.

Em 2000, poucas pessoas tinham acesso a dinheiro. Havia os que recebiam aposentadorias e benefícios – sempre modestos –; três AIS, quatro Karitiana funcionários da FUNAI na aldeia, pois haviam sido contratados para cuidar e manter limpa a aldeia, e os professores. Os AIS, funcionários e professores ganhavam salários, embora a quantia recebida pelos AIS fosse bem inferior que a recebida pelas outras duas categorias. Quem tinha(tem) acesso a dinheiro era(é) extremamente invejado, e quem não tinha buscava de todas as formas descobrir um meio para viabilizar. Quem tinha dinheiro poderia adquirir “*coisas na cidade*”. São dignos de nota os comentários regulares: “*Fulano tá com dinheiro*”, seguidos da listagem do que a pessoa adquiriu ou deu de presente. Os professores destacavam-se dos demais porque quase nunca caçavam ou pescavam e não iam mais para os roçados. Apenas suas esposas mantinham os roçados com as atividades que cabiam às mulheres, limpeza, buscar os produtos, semear; de resto, quando os roçados necessitavam de trabalho masculino, os professores pagavam para que algum outro homem o fizesse; também com a caça, compravam cartucho e forneciam para alguém caçar para eles. Seu acesso ao que quer que fosse era através do nexo monetário. Recaía sobre os professores e suas famílias muita inveja, pois eles possuíam meios “*para ter tudo o que eles querem*”; “*eles têm dinheiro, nunca vão ficar sem comida*”; “*mulher dele pode pedir toda coisa que ela quiser que ele vai dar*”. Eles e suas famílias eram vistos – e se viam – como ‘superiores’ aos demais em relação à posse tanto de conhecimento quanto de bens materiais.

Como mencionei na introdução, nessa época, havia apenas um caminho para atender à comunidade em seus deslocamentos entre a cidade de Porto Velho e a aldeia. Nos primeiros dias do mês, as famílias que tinham dinheiro a receber iam para a cidade e lá, de posse de suas quantias, compravam o que lhes interessasse,

como rancho, bicicleta, aparelhos eletrônicos, roupas, óculos, presentes para filhos e esposas, entre outros. Quando se escutava, bem longe ainda, o barulho do caminhão chegando, os que estavam na aldeia já se colocavam em modo de espera. Antes mesmo do caminhão adentrar, já havia um punhado de gente à espera do lado de fora de suas casas. Ao entrar, corriam atrás do caminhão, crianças e adultos, para ver o que fulano havia comprado na cidade. Entre os que esperavam, os comentários, com suas devidas variações, eram: “*Viu o que ele comprou?*”, “*Só para se exibir*”. E aqueles que acompanhavam o comprador no caminhão, ao saltarem, diziam: “*Ele comprou muita coisa, eu não comprei nada não, eu não tenho dinheiro*”, “*Eu não posso comprar as coisas, só ele mesmo tem dinheiro*”<sup>314</sup>.

Os mais velhos costumam comparar o homem que, no passado, confeccionava muitos e grandes colares de dentes de macaco – evidências de um exímio caçador – com o “*branco rico*” que possua bens, como veículos automotores, “*carro caro*” e alinham o entendimento de que “*do mesmo jeito que um branco rico tem qualquer mulher que ele quer, do mesmo jeito era o homem caçador*”. Quem tem muitas coisas “*não quer perder, fica koro’op kyryn*”, cuidando para que ninguém se aposses daquilo que considera seu. “*Fica ciúme um pouco das coisas, da mulher, do amigo, todas as coisas*”<sup>315</sup>. A disposição, construída com ênfase no cotidiano, era (e é) a de conceber meios para aquisição de dispositivos que marquem distinções de si em relação aos outros, sempre no sentido de um maior ou melhor, destaque, *status*, prestígio e liderança<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> Atualmente, várias famílias já possuem seus próprios veículos e, muitas, acesso à alguma quantia monetária, que varia do pouquíssimo que conseguem com a venda de artesanato aos assalariados. Dessa forma, os episódios de verificação do que alguém comprou são mais discretos. Porém, rapidamente, circula pela aldeia, ou entre aldeias e Porto Velho, o que alguém comprou ou ganhou.

<sup>315</sup> O ciúme a que M50 se refere é *koro’op kyryn*, no sentido de ‘zelo’ e ‘estima’.

<sup>316</sup> Não será possível tratar do sistema de liderança e chefia no presente trabalho. Porém, de maneira a dar um breve panorama da complexidade do que é falar sobre “*liderança*” em um grupo em que muitos (mas, muitos mesmo!) querem e têm ascendido a posições de “*liderança*” – ou melhor, as posições que ocupam foram investidas do caráter de liderança – porque, ao fim e ao cabo, de algum modo, há muitas pessoas que podem, em determinado contexto, atuar, demandar e impor por estarem na qualidade de liderança. “*Liderança*” é o termo com o qual os Karitiana se referem a todos que ocupam algum lugar distintivo do comum, termo diferente de *byj* (‘chefe’) ou *byj pita* (‘chefe de verdade’, ‘chefe mesmo’). O termo “*liderança*” pode ser aplicado a qualquer um que possua cargos na saúde – que incluem os AIS e AISAN na aldeia, técnicos em enfermagem e fora dela, na CASAI; assentos nos Conselhos Locais, Distritais de Saúde Indígena –; educação – professores, representantes na SEDUC –; presidente da Associação; “*cacique*” de aldeia, “*vice-cacique*” de aldeia – podem ser considerados “*liderança*”. Comumente, AIS, AISAN e professores são referidos como “*funcionários*”, pois possuem contrato com os órgãos de saúde e educação e recebem salários. Porém, quando um deles erra e coloca em xeque sua posição, por um fio de perder o cargo, para bem



Os mecanismos de diferenciação que dão azo à inveja têm como correlatos o 'desprezo' e o 'desdém' e compõem um quadro de rivalidades, rixas veladas e maldades secretas indispondo as pessoas. Conteúdo corriqueiro de comentários é o desprezo de alguém que possui alguma distinção econômica, pois a atitude daqueles que estão nessa posição é lida pelos outros como: "*Só porque* [Fulano ou Fulana] *tem dinheiro* [ou qualquer coisa material, que não necessariamente envolva dinheiro, como casa bonita, filho bonito], *ele pensa que pode tratar as pessoas assim, desprezando*", "*Pessoa muda quando tem dinheiro, não fala mais com a gente não*", "*Parece que não conhece a gente*". Os sentimentos e as marcações daqueles que se entendem como destituídos em relação ao outro é a de que o favorecido "*não fala mais*" com os outros, passa e nem cumprimenta, passando a agir de modo diferente do esperado de um *parente*, "*passa e não cumprimenta, com se não conhecesse a gente, como se não fosse parente*". Nos poucos projetos comunitários, quando se desconfia que alguém possa estar "*levando dinheiro*", a grita é geral, "*porque só ele vai ganhar? Isso não tá certo não. Tem que ser igual pra todo mundo*". Porque, além de as pessoas sentirem inveja, há também a percepção da provocação da inveja. O termo utilizado para significar a inveja que alguém está, propositalmente, querendo despertar em outro é *pyrongoma*, o mesmo para invejar. O entendimento de que uma pessoa quer se exibir para fazer inveja é também corrente entre os Karitiana. E é com enorme prazer que alguém provoca a inveja quando sabe que outro deseja o

---

açoitá-lo e tornar o cargo disponível para novos candidatos, são chamados de "*liderança*". A falta é levada para reunião na qual a comunidade reprovará, intensamente, seu ato com argumentos do tipo: "*Você é liderança, não pode fazer assim*"; "*Você é exemplo, pessoal não vai acreditar se você mesmo faz assim*". Liderança pode vir ou não acompanhada de prestígio, dependendo das características pessoais dos investidos do 'cargo'. Todavia, a diferenciação econômica, que não necessariamente está vinculada a cargos de chefia – pois alguém pode ter vantagens econômicas na venda da produção do roçado, comprar coisas e revender na aldeia por preços exorbitantes – confere, de igual modo, distinção entre as pessoas e quem tem "*mais dinheiro*". Tanto os ocupantes de cargos quanto os economicamente favorecidos veem a si e são vistos pelos outros como 'superiores'. Há, ao mesmo tempo, hierarquia e autonomia nas/das funções de 'liderança', de modo que os diretores de escola não são submetidos às lideranças da saúde e vice-versa. Por outro lado, de quando em vez, os argumentos de que 'saúde é também educação' ou seu oposto são utilizados a depender da intenção de quem fala. Idealmente, as conveniências da comunidade devem vir em primeiro plano, e os funcionários das instituições públicas deveriam entrar em acordos com as lideranças de aldeia e fazer frente às instituições de modo a atender aos anseios do grupo. Porém, isso nem sempre ocorre e quando eles mesmos decidem que vão fazer o que eles querem, do jeito que pretendem, uma das maneiras de defenderem seus próprios interesses é usufruir do duplo vínculo: "*falar em nome da comunidade*" para as instuições e, junto à comunidade, atribuir as deliberações "*ao pessoal da SESAI que quer assim*".

que a pessoa conquistou, seja com noivo, marido, bens, dinheiro, filhos, cargos. Tudo pode ser utilizado por quem quer *pyrongoma* alguém.

A inveja e o rancor (a raiva guardada) severos podem ser manifestados, além das fofocas, através de feitiços ou envenenamentos. Muito do que acontece de ruim a alguém, como acidentes ou doenças, pode ser decorrência de feitiço, aliás, é mais comum atribuí-los a feitiço do que à própria falha moral. O fato de as pessoas invejarem e cobiçarem é a receita certa para fofocas, encantamentos<sup>317</sup> e envenenamentos, estes que só aos outros cabe atribuir, mas nunca a si mesmo. Quem é tomado pela inveja “*não aguenta, faz logo coisa ruim*”, isto é, a sensação experimentada, *soot sarait* (‘olhar ruim’), não cabe dentro da pessoa. Mas não é só a inveja que mobiliza malfeitos; rancores por alianças quebradas, repulsas e algumas raivas – as perigosas – são sentimentos mantidos em silêncio, não se os manifesta publicamente e não se diz que os sente. Se a inveja mobiliza fofocas, os rancores consequentes de uma rejeição mobilizam feitiços. Inveja e rancor ficam lá, dentro da pessoa, sendo remoídos, e movem o afetado à ação contra outro, sendo a motivação sempre no sentido de prejudicar aquele que lhe provocou tais sentimentos. Silenciosa e potente, a experimentação desses sentimentos demanda uma ação, esta, por sua vez, também silenciosa, sorrateira, não declarada e que se torna pública através de seus efeitos, na fofoca, no feitiço, ou no envenenamento: “*Ninguém falava nada se tinha raiva, só ficava calado e aí matava, calado também*”. Diferentemente de matar *opok pita*, fazer feitiço ou provocar o envenenamento para matar parente, é sempre insidioso e no silêncio; se a morte de *opok pita* ou outra agressão a outros que não parentes é sempre assinada, a contra parentes é anônima, ou, ao menos, é isso que o perpetrador imagina. Especulações que mapeam o tipo de relação que a vítima mantinha com as pessoas e os prováveis motivos revelam o fazedor do feitiço. Ao primeiro sinal de uma doença<sup>318</sup>, as afirmações são de que “*é tristeza que tá matando ela [ou ele]*”, “*é o pensamento que não tá cabendo na cabeça*”, “*saudade tá matando ele*”; insatisfação conjugal, a

<sup>317</sup> Empregarei o termo encantamento para me referir às diversas maneiras que os Karitiana possuem para lançar feitiços através dos atos de fala.

<sup>318</sup> Do mesmo modo que outros temas, não poderemos falar sobre as doenças e os remédios. Mas doenças de ‘branco’ facilmente tratáveis, como gripe, dor de cabeça, verminose, em geral, não são vistas como enviadas por maus espíritos, donos de animais ou consequências de maus afetos de parentes, mas como afecções comuns. A não ser que, mesmo com tratamento em curso, elas sejam difíceis de debelar, quando, então, começa-se a suspeitar.

perda de um ente querido, uma paixão secreta, enfim, uma miríade de motivos emocionais para que a pessoa adoça. Mas se a pessoa está alegre, feliz, tem filho bonito, tem um bom cônjuge, está comendo bem e de repente adoce, então é inveja dos outros: *“Alguém tá fazendo alguma coisa”, “Ele tava bonzinho! De repente ficou ruim? Não é assim não, tem coisa aí”*. A certeza de que a inveja será sentida por alguém é tanta que, quando se está muito feliz sem um motivo claro, pois é prudente que se oculte para se proteger da inveja, eles já desconfiam que algo vai acontecer. *“Ah! Eu tô tão feliz! Será não vai acontecer comigo não? Será eu vou amanhecer amanhã?”* Ninguém pode ficar alegre. Assim, entre os Karitiana a doença é também, ao lado de falhas morais (ter atitudes que ferem o decoro, como pronunciar nomes de familiares próximos e manter relações com categorias interditas), consequência de excesso de afetos seja da própria pessoa ou dos outros, que a enviam. Mas um bom Karitiana já sabe que seu mundo é perigoso, e o perigo está em todos os lugares – pois os seres dispostos ao mal estão presentes em todos os locais: na floresta, nos roçados, na aldeia –, então, ele deve ser profilático, passando, regular e adequadamente, os remédios que lhe garantem proteção, que o tornem *sopipok*, ágeis e capazes de esquivar-se das doenças. Se uma doença ou feitiço lhe acomete, certamente não soube se proteger.

Havia uma menina, não Karitiana, filha de uma branca, com quem um dos Karitiana conviveu maritalmente durante um período que morou fora da aldeia. Em seu retorno à aldeia, levou consigo a menina para criá-la como filha. Quando ela estava por volta de seus 8 anos, entregou em casamento a um rapaz Karitiana, que a desejava. Contudo, dizem os aldeões, a mãe do rapaz detestava a menina e muito a maltratava, embora o filho tenha sempre afiançado a bondade da mãe com a nora. Mas a aversão da sogra à nora era tema corrente na aldeia. A menina engravidou quando estava por volta de 11 anos e, já ao fim da gravidez, para indignação dos habitantes da aldeia, o marido, mesmo sabendo que ela poderia dar à luz a qualquer momento, viajou e a deixou *“sozinha com a sogra”*. Determinado dia, começou a passar mal e a sogra *“não quis levar ela pra cidade. Foi sozinha no carro e deixou a menina aqui passando mal, sozinha em casa”*. Quando souberam que ela estava sozinha passando mal, já era de noite. O xamã foi até lá para tentar socorrê-la, mas, de acordo com ele, *“não tinha mais jeito”*. Seu sofrimento e as dores lancinantes

atravessaram a noite sem que houvesse o que fazer, pois não havia qualquer transporte para levá-la a Porto Velho. Na manhã seguinte, um carro da FUNASA chegou para buscá-la após o chefe de posto ter conseguido passar um rádio para a cidade. A menina não suportou e faleceu no carro, durante a viagem; a criança morreu no hospital quando a tiraram da barriga. Grande parte das pessoas afirma a indubitabilidade da morte da menina como decorrência de feitiço feito pela sogra.

*“Aquela mulher é ruim demais. Como cobra”. “Ela mesmo matou menina. Todo mundo aqui sabe. Coração dela não é bom não. Ruim como cobra. Na frente do filho e do pessoal ficava como boa. Mas, fora da vista da gente, só fazia ruindade”. “Aquilo não foi doença que matou não. Foi outra coisa. Porque foi de repente. Ela tava alegrinha, boa. Até já foi despedindo de todo mundo porque logo ia pra cidade ter o filho. Todo mundo na aldeia tá de prova do que que matou ela”.* (Há aqui, juntas, frases ditas por quatro mulheres durante uma discussão).

Outro caso diz respeito a um dos homens, casado com três mulheres e, do casamento com a primeira esposa, só teve filhas, seis mulheres. Conta-se que quando eles casaram havia outra mulher que era apaixonada por ele e ficou tomada de raiva de ele ter se casado com outra. De tanta raiva ela ficou da esposa que lhe deu, escondido, remédio para que ela só tivesse *“filha mulher”*. *“Deu à traição. Colocou remédio, acho que no café dela”*. Outro homem (caso que trataremos também na seção do parentesco) recebeu a filha de sua irmã em matrimônio; porém a devolveu após ter mantido relações sexuais com ela e casou-se com outra mulher. Sua vida era um destrambelho só e, com ele, tudo de pior acontecia, culminando com a relação incestuosa com sua filha. Não há dúvidas, para boa parte dos moradores, que o pai da menina devolvida, em vingança, fez feitiço para ele. Certa vez, um Karitiana falou para mim: *“Vamos conversar com ele. Ele tem que tirar o feitiço rápido. Isso que tá acontecendo é só o começo. Vai vir coisa muito pior”*. Ele ministrou seus conselhos, lecionou como deveria se livrar do feitiço, e o homem ouviu tudo até o fim. Sequente às recomendações do amigo, afirmou já saber quem havia lhe lançado feitiço e o motivo. Com efeito, desde a devolução, ele já percebera que estava sendo alvo de feitiços e não soubera se proteger adequadamente, por isso caía, então, na atual desgraça.

Ainda outro, enfeitado por uma moça que ele desejava, lançou-lhe feitiço e a moça adoeceu. Estava mesmo preocupada por sua vida, pois ela não tinha como adivinhar a potência do malfeito, se era apenas para adoecer ou para matar. Outra se casou contra vontade porque prometida e, após a prematura morte de seu marido, vários suspeitam que ela o tenha envenenado, aos poucos, diariamente, com doses quase imperceptíveis ao paladar, de veneno no café que lhe entregava “*parecendo que tava cuidando, pra ele não desconfiar. Mas tava era matando mesmo*”. Há inúmeros casos de morte atribuídas a envenenamento ou feitiço em decorrência dos sentimentos escondidos dos outros. Em casos evidentes da responsabilidade sobre o dano provocado, fazia-se vingança. Há tempos, havia uma criança que tinha muito medo de determinado homem. O homem pegou a criança no colo e ela, imediatamente, irrompeu em um choro em soluços, pois tinha se assustado demais<sup>319</sup>, adoeceu e morreu. Pagaram a morte da criança. Por cima do corpo da pessoa que morreu por feitiço ou envenenamento faz-se um contra-feitiço juntando-se bico de alguns pássaros, alguns outros elementos e pinga-se vela do mato sobre todo o corpo do morto para “*pagar*” e fazer morrer quem causou a morte. Não se trata aqui de execução de feiticeiro, mas de vingar a morte ocasionada.

Não há um feiticeiro especialista. Da mesma forma, a maioria dos adultos detém o domínio sobre a manipulação de uma infinidade de remédios; o proferimento de preces para cura, proteção e saúde; a fabricação de ‘bonequinhos’ propiciatórias, por exemplo, para estimular a gravidez; as orações para donos de caça, de plantas, para interação com seres perigosos, enfim, um cabedal inestimável de mecanismos para o que se entende como salutar e bom; o conhecimento da ciência da alquimia para mal, através do manejo de infindáveis substâncias; de rezas poderosas; da feitura de ‘bonequinhos’ com partes do corpo de quem se quer atingir; dos venenos os mais diversos, é incalculável e plenamente difundido.

Dizem que, antigamente, aquele que “*falasse a vida do outro*” deveria ser duramente castigado no *ossiipo(o)* ou na Festa da Chicha<sup>320</sup> pelos ‘*castigadores*’ dos

<sup>319</sup> Relembrando, o susto é causa de adoecimento e até mesmo de morte.

<sup>320</sup> *Ossiipo* é o momento em que se prepara os meninos para a fase adulta (rito de passagem). Não há como, no presente trabalho, analisarmos o *Ossiipo*. Além de ‘rito de passagem’ masculino, era também utilizado como medida punitiva contra os que transgrediam a ordem moral e da boa

chefes de aldeia, pois a fofoca trazia malefícios impensáveis. Também não se comia – e até hoje muitos não comem – a comida feita por outros em outras casas. Muitos, ainda hoje, não aceitam nem mesmo cafezinho nas casas de quem não possuem confiança, pois a oferta de comida pode ser insidiosa. Até um passado recente só se aceitava comida na casa da mãe ou das irmãs da mãe, de ninguém mais. Se, por exemplo, um irmão tivesse raiva de irmã ou irmão, “*matava mesmo o próprio irmão, a filha ou o filho da irmã*”, “*matava tia*”, “*qualquer um matava outro*”. Quando se descobria quem tinha tramado a morte, “*pagava com morte também*”. A experiencição era a de que “*não podia reclamar os outros*”, “*falar mal dos outros, não podia*”, “*não podia mentir das pessoas não*”, não havia clemência, e a morte era certa. “*Se a pessoa tem inveja de outra, matava a criança dela com veneno. Assim como se fosse boazinha, como se não foi ela.*” Havia de ter muito “*respeito*” e “*cuidado*”, não se podia responder alguém que falasse alguma coisa ruim, porque, além de a pessoa ter falado algo nocivo, não era permitido retrucá-la, já que, caso não gostasse do confronto, “*matava mesmo*”. Se mulher não quisesse ficar com algum homem, ele fazia *korobq* para ela. Irmãs matavam irmãos que instiam em manter relações sexuais com elas. Tal como a intenção de prejudicar alguém por sentimentos experimentados deve ser mantida em segredo, a ciência dos venenos e “*rezas*” (“*hyrynoti*”<sup>321</sup> = *hyrygna*, ‘música’, ‘reza’ + *otj* = ‘doença’, ‘doente’, ‘sofrer’; ‘reza para fazer doença’) é transmitida também em segredo. As ‘rezas’ karitiana, para o bem ou para o mal, são palavras cantadas. Porém, há diferenças na emocionalidade colocada na voz. As rezas das festas para colher plantas para remédios ou quando se vai passá-los, para afugentar doenças, entre outros, isto é, as consideradas para o bem, são, em sua maioria (mas também é possível fazer rezas boas em tom baixo), bem articuladas e acusticamente bem audíveis, e mesmo orações individuais para coisas boas podem ser feitas em público. Contrariamente, as feitas para mobilizar forças que inflijam o mal são proferidas privadamente e alteradas tanto em entoação quanto na articulação, sendo, em geral, em tom baixo,

---

convivência social. Como já comentei, a Festa da Chicha é outra ocasião na qual o faltoso poderá responder por seus atos, sendo obrigado a beber enormes quantidades de chicha dentro da qual será colocado algo que remeta à falta cometida.

<sup>321</sup> Quando querem dizer que alguém fez *hyrynoti*, os Karitiana dizem *korobq* (‘boca’) ou *korobq hãrain* (‘boca boa’), “*para não falar direto*”, “*para disfarçar*”.

quase um murmúrio, que apenas quebra o silêncio, e seu conteúdo, é pouco claro, pois a boca quase não se mexe para articular as palavras.

A depender do efeito que se espera obter, "*tasso korobo sarait*" (*tasso* = 'homem' – no caso de mulher, *jongsō* - + *korobo* = 'boca' + *sarait* = 'mal', 'ruim', 'feio'), 'rezador ruim'<sup>322</sup>, poderá se servir de uma miríade de opções; há inúmeras 'rezas' (por exemplo, de onça, de peixe), diversos venenos e formas de instilá-los ou espargí-los. Reza-se de longe, soprando. O sopro – elemento eficaz de qualquer tipo de reza (curar doenças existentes; afastar doenças e males; amansar os outros; limpar o caminho por onde se vai andar; enviar maldades) – é uma técnica que envia para mais além de quem reza sua potência afetiva e de fala, de modo a afetar os outros. Faz-se *hyrynoti* (*hyrygna* = 'música', 'canto', 'reza' + *oti* = 'doença', 'doer', 'mal'; 'canto ruim'; 'feitiço') e *gosap sara* (veneno) utilizando objetos pessoais da vítima, como instrumentos de trabalho ou partes de seu corpo, como cabelo ou unhas; tanto é assim que um Karitiana jamais corta suas unhas e seus cabelos, deixando-os espalhados. Após a feitura de um feitiço ou confeição de veneno, a própria pessoa que fez deve passar remédios ("*gopatoma*") antes de entrar em casa, pois o feitiço ou o veneno ficam impregnados em quem fez e podem se espargir mesmo em pessoas que o feiticeiro não queira atingir. A saturação ambiental com os predicados de qualquer reza, veneno, feitiço ou canção, consideradas boas ou ruins, é uma característica da potência de contágio e transmissão dos efeitos pretendidos a qualquer um que esteja por perto. Se, eventualmente, canta-se, em um recinto fechado, para que uma mulher engravide, mesmo passado algum tempo, qualquer outra mulher que entrar no local será também afetada e engravidará. Também muito empregada é a técnica de manufaturar bonecas a partir de diversas matérias-primas e nelas costurar ou amarrar plantas, partes de animais, montando um conjunto simulacro da pessoa e o efeito que se espera obter<sup>323</sup>.

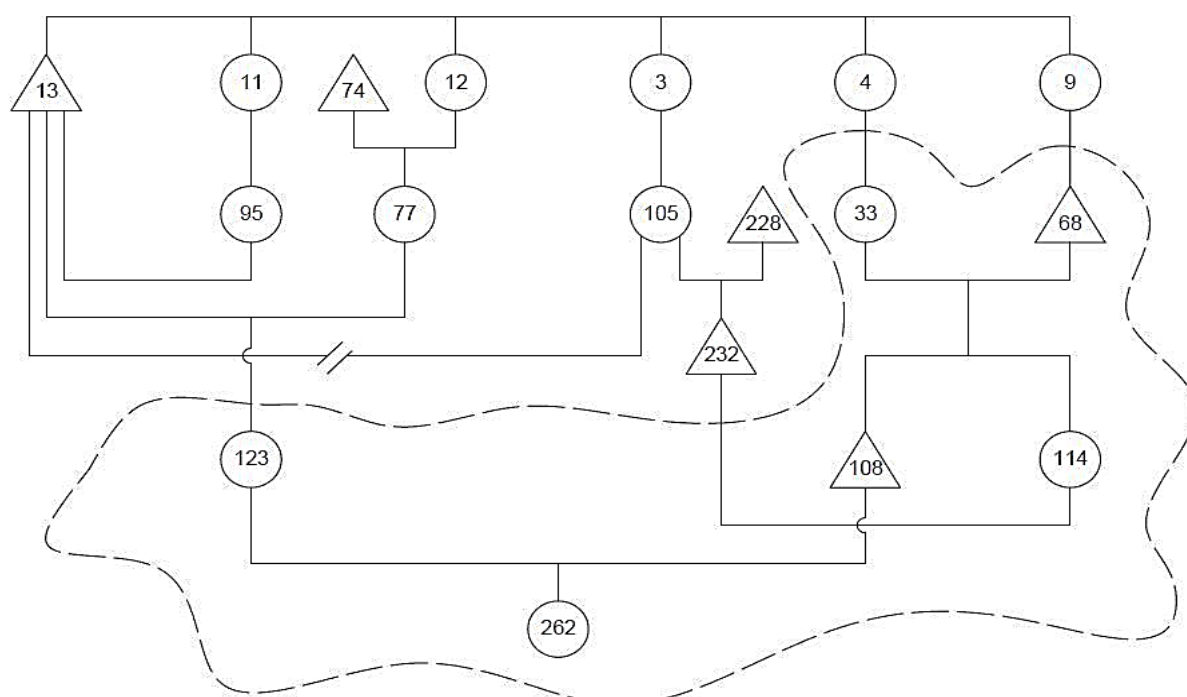
Considera-se que "*mágoas antigas ficam guardadas*" e, a qualquer momento da vida, podem ser vingadas. A perpetuação de desafeições se mantém na transmissão, à boca pequena, das relações anteriores para os filhos. Um dos casos é

<sup>322</sup> Utilizo também o termo rezador, pois parece se aproximar mais do sentido karitiana do que 'feiticeiro', até porque, como já disse, qualquer um pode fazer reza ou outro tipo de feitiço, não havendo um especialista.

<sup>323</sup> Essa técnica não é utilizada apenas para feitiços, mas também para remédios para cura de doenças ou intervenções propiciatórias em mulheres que demoram a engravidar, por exemplo.

interessante ver mais de perto, pois congrega tanto o medo da vingança quanto a confiança. Disse, anteriormente, que, apesar de todas as desconfianças e medos de fofoca, há um par FZ/BD, que se caracteriza pela solidariedade, pelo companheirismo e pela confiança. Tomemos o caso de duas moças, F114(FZ)/F262(BD). Ambas ocupam a mesma faixa etária, foram corresidentes durante, aproximadamente, dez anos e tratam-se, em virtude da onomástica, por termos (M/D).

**Diagrama 1 – Relações de confiança e desconfiança**



Entendendo o diagrama: o núcleo circulado era corresidente antes do casamento de F114 com M232. M13, casado com F95, tomou como segunda esposa F105. Porém, um tempo depois, tomou F77 como terceira esposa. Animadíssimo com a esposa mais jovem, sua atenção era voltada apenas para ela. “*Andava pela aldeia se exibindo só com F77*”. F105 casou com ele sem querer, pois não gostava dele, mas havia sido prometida e foi se cansando dos maltratos, da desatenção e da tristeza. Não queria mais ficar casada, mas não tinha como escapar. Um dia, tendo ido a Porto Velho, conheceu um rapaz, M228, de outro grupo indígena e se apaixonaram. Mas ela teria de voltar para a aldeia, e o rapaz lhe prometeu buscá-la. Passou-se um tempo e, certo dia, ele, acompanhando uma equipe que tinha ido à aldeia karitiana, ao chegar, segredou a moça que fugiram naquele dia quando a



equipe retornasse à cidade. Assim fizeram. Ela fugiu do marido e casou-se com o rapaz. Ficaram residindo em Porto Velho e tiveram quatro filhos. Um deles, M232, casou-se com F114. F114 é irmã de M108, que, por sua vez, é casado com F123, filha de M13. M108 e F123 são pais de F262. Após o casamento de M232 e F114, F114 passou a residir em Porto Velho com o marido. Em visitas à aldeia, ele jamais aceitava sequer café na casa de F123, pois, de acordo com F105 e M232, M13 teria raiva (rancor) até hoje por ela tê-lo deixado, e F123, poderia tentar envenenar o filho dela para vingar o pai. Porém, na casa da filha de F123 (neta de M13), F262, ele aceitava tudo, pois sua esposa, F114, pela relação de confiança que mantém com F262, assegurou-lhe que nada aconteceria. Esse caso não é único na aldeia, existem vários outros e frases como: *"Cuidado com o que você vai aceitar e na casa de quem!"* ou *"Ah! Você pode comer lá, eu não posso"* e perguntas como: *"Você comeu lá?"* não são raras. A oferta de comida pode ser extremamente insidiosa e perigosa e, por esse motivo, ressaltai a oferta de comida como 'cortesia aldeã'. Tanto a oferta quanto o aceite só existem entre pessoas cuja relação é presidida pela confiança e que não haja entre elas qualquer mal afeto, presente ou passado, entre o ofertante e o recebedor ou entre seus parentes. Por isso, alegria. É uma relação *"limpa, não tem coisa ruim"*. A vingança não se limita àquele que se sentiu diretamente ofendido nem é esquecida. Rancor e vingança são apenas silenciados.

O sortimento de possibilidades para quem quer prejudicar alguém é descomunal, portanto, só não faz quem realmente não quer, *"quem não tem coração ruim"*. A pessoa que queria matar alguém, por raiva, vingança, rancor (no caso, rejeição) e inveja iria até alguém que soubesse *"fazer reza"* e solicitava-lhe a instrução de alguma para matar e, de maneira a disfarçar, enganava dizendo que mataria *opok*, e não um parente. *"Podia ser a própria mãe que ensinava a reza, mas ela não tá sabendo que o filho quer matar ela, porque ele enganou dizendo que ia matar outro. Se ele diz que vai matar ela, ela não vai ensinar reza"*. Um dos homens mais velhos, aquele a quem mencionei que 'não estava vivendo bem' após a morte, foi o executor de muitas pessoas. *"O coração de quem sabe fazer korobo, não esquece, ele paga mesmo."* Mas o melhor está por vir. Se uma *saka'et* (ZD) não queria casar com o MB e fazia feitiço para ele, *"o feitiço não pegava no homem porque não é sangue da gente", "não é do mesmo sangue", "só sangue da gente é*

*que faz mal para gente*” (M50). Uma filha ou filho da irmã de um homem (ZD, *saka'et*) é uma 'afim', portanto, o que M50 explica é que apenas feitiço entre 'consanguíneos' são eficazes, percepção não muito diferente do que M13 explicou sobre as categorias que poderiam ou não obstaculizar o destino do espírito do parente morto, “*só ky'ó atrapalha*” (*ky'ó* = 'consanguíneo'). Porém, se podemos argumentar que o pressuposto de que “*só ky'ó faz mal*” encontra sua antítese na história da origem das cobras venenosas – justo um caso de recusa de uma ZD ao seu MB – e, em outros casos, do tempo vivido por eles, convém notar que os primeiros exemplos dados pelos Karitiana ao falarem sobre envenenamento ou feitiço são, habitualmente, de familiares próximos, figurando o par irmão/irmã como um dos mais citados. Interessa ressaltar, por ora, que parece haver, entre os Karitiana, a percepção de que a 'consanguinidade' pode ser, potencialmente, mais perigosa do que a própria 'afinidade'. Voltaremos a isso.

### 3.4 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES

Até aqui espero ter mostrado que a noção de casa entre os Karitiana é coextensiva à de afeto e moral do ser que a habita – ou, é seu dono. Muito por isso, evita-se entrar em qualquer casa ou aceitar alimentos por poderem estar impregnados por palavras e afetos potentes que o visitante desconhece, capazes de afetar um desavisado, acautela-se sobre onde se entra. Morais e afetos não apenas coproduzem a paisagem – como as construções, os caminhos resultantes de emoções –, mas também ordenam o movimento pelas 'casas' pós-morte, formando um 'cluster' correlacionado de casas morais e afetivas celestes, aldeãs e florestais, entretecidas com as linhas das vivências das pessoas. No plano terreno, afetos e morais norteiam a motilidade na evitação de áreas na floresta, onde existem várias casinhas pessoais (*poompissoambigna*) e casas dos seres que por lá vivem – uma urbanização afetiva da floresta –, bem como a entrada nas casas dos outros da aldeia e os lugares onde serão os roçados.

Um dos principais atributos da casa é o de 'proteção'. Onde houver um Karitiana, haverá casa, mesmo que somente uma cobertura, um telhadinho ou uma proteção portátil, como o *boroja yt*, pois a casa ordena as atividades cotidianas, como o impedimento de comer fora de casa, já apresentado anteriormente, sem uma proteção, tornando a casa lugar propício para o exercício do respeito devido aos seres celestes. Casas se espalham por todos os lugares karitiana, justo por ser dentro delas (*i koro'op*) que um Karitiana está 'protegido', 'escondido', 'não visível' (*patom*), não só dos olhares dos espíritos e das doenças que podem exergá-los quando se volta do mato, mas também do 'olhar ruim interior' (*soot sarait*) dos outros.

A inveja entre os Karitiana não possui um elemento exclusivo sobre o qual se concentrar, não se restringindo ao parentesco ou a bens materiais, e qualquer índice de diferença, de destaque, é potencial objeto de inveja. Nesse sentido, entre os Karitiana, os encantamentos ('rezas' e 'feitiços') parecem diferir do que são para os Aweti (Figueiredo, 2010) ou o que sejam as mercadorias e o dinheiro para os Xikrin (Gordon, 2006). Entre os Aweti, a feitiçaria está comumente relacionada a bens materiais, e Figueiredo (2010:313) percebe a feitiçaria como 'processo de indiferenciação pelo qual alguém imaginado como semelhante [...], parente, passa a ser percebido como distinto, não parente [...]'; entre os Xikrin, a aquisição de bens materiais corresponde à determinação de não manter um quociente de indiferenciação. Entre os Karitiana, parece tratar-se justo do oposto. Feitiços, envenenamentos e rezas se enredam em todos os campos da vida, pois são imposições decorrentes dos sentimentos de inveja, ciúme ou rancor. Embora todos almejem a diferenciação, engendram um processo que não acata qualquer traço de diferenciação que não esteja previsto em seus códigos (como a diferenciação entre tipos de liderança, por exemplo), e, mesmo assim, são focos de inveja. Desse modo, os encantamentos parecem surgir como dispositivos de aniquilação da desigualdade (não da diferença) pretendida, como no caso das plantações de café. Desigualdade não é algo que possa haver entre parentes, que já são, por natureza (vide origens de *honghongabyj*, *pyrogyga*, por exemplo), diferenciados. "Cada um é diferente", mas isso não significa desigualdades. *Soot sarait*, não gostar do que vê, parece apontar para isso, não admitir desigualdades de condições e existência. O desdém vindo de

alguém que está em melhores condições é inaceitável, pois indica a diferenciação radical, não ser mais parente. Se com a morte de *opok pita* se impregna de sua potência, despotencializando-o, a feitiçaria é seu correlato intra-aldeão, pois também parece ser um mecanismo de despotencializar. Dialogando diretamente com Figueiredo (2010), se, entre os Aweti, a feitiçaria não parece produtiva, eu diria que, entre os Karitiana, ela pode ser vista como produtiva por dois motivos: o primeiro porque ela é excesso: excesso de afeto, de desejo (lembramos que as recusas de relações levam aos meios de destruição), é o excesso autorizado, compreensível, portanto, potência de vida; o segundo porque, paradoxalmente, opera aniquilando excessos que produzem desigualdades indesejadas, contrárias ao desejo, portanto, contrárias à vida, aniquila o excesso de excesso.

Não tenho dados suficientes para afirmar que a feitiçaria entre parentes – no caso Karitiana, também envenenamentos e rezas – seja efeito da internalização das relações guerreiras existentes entre diferentes, como o faz Coelho de Souza (2001), mas resisto a compreender desse modo em razão da percepção do grupo e das histórias de sua existência antes do contato. Os seres malignos (espíritos ruins) enviam doenças porque seu “*coração é assim já*”, ou seja, já são dispostos a prejudicar os viventes, os bons espíritos só os enviam quando irados porque desrespeitados, mas eles não são fazedores de feitiço; assim a afetividade experimentada define a natureza de suas ações. Histórias sobre troca de feitiço entre Karitiana e *opok pita* ouvi apenas duas, e elas versavam sobre feitiço feito pelos Karitiana para vingar *opok pita* e nenhuma com a seta invertida. Talvez porque não seja daí que se espere que venha feitiço. Dali se espera morte declarada e não no silêncio, “*à traição*”. Esta ocorre entre parentes, algo como a ‘sociabilidade insegura’ já ressaltada por Pissolato (2007:196 e ss.) por ter encontrado entre os Mbya o fato de que ‘tem muita gente que não gosta um do outro’ (Cacique Miguel apud Pissolato, 2007:209). A afetividade de um Karitiana, “*o coração de alguém*”, entende-se que não se possa conhecer e só se torna explícita após uma manifestação através de ações, e a mobilização para feitiços pode ser por inveja, ciúme e rancor. Mesmo o feitiço ocorrendo entre parentes, ele não é restrito ao campo do parentesco, mas se inscreve em um campo mais amplo das relações em que o parentesco surge como uma das possíveis, fazendo do feitiço decorrente do parentesco um caso particular,

embora bastante expressivo, de um modo de relação talhado por afetos excessivos que se manifestam em virtude de contrariedades. Pelo fato de o feitiço se manifestar como dispositivo de vingança contra qualquer coisa que faça o invejoso, o rancoroso ou o ciumento sentir, ele até poderia ser visto, também, como 'antítese do parentesco' (Figueiredo, 2010). Entretanto, o que parece acontecer é justamente o oposto. Feitiços e fofocas entre sogras e noras existem em um tipo de casamento, MBS/FZD (ou, no caso da sogra com a menina branca), casamento que, apesar de prescrito pela terminologia, não é o privilegiado entre os Karitiana. No caso da recusa de um homem pela filha de uma irmã (ZD), este sim é minaz, sendo a negação feminina – inclusive a origem do veneno e cobras venenosas – em si mesma a antítese do parentesco; e sempre por um desejo por outro homem. Perigosíssima, tal recusa provoca o feitiço. O movimento de repulsão é anterior ao feitiço, tornando o feitiço vingança contra aquilo que parece ser, de saída, a contrariedade do esperado do parentesco.

Mas, feitiços, lembremos o que os Karitiana nos dizem, só faz mal, isto é, só é eficaz se for feito por familiar próximo (*ky'ó*), e essa asserção nos leva a considerar mais uma faceta dos feitiços motivados pelo rancor em virtude do declínio de envolvimento sexual ou amoroso tanto por homens quanto por mulheres. A maior parte dos feitiços dessa natureza se dão entre categorias interditas: de um lado, homens que pretendem acesso sexual a mulheres cujas posições lhes conferem a qualidade de *ky'ó*, 'parentas de verdade' – irmãs, tias (FZ), irmãs da mãe –, de outro, essas mulheres ressentidas com tais investidas querem se vingar. O desejo sexual de um homem por essas mulheres é visto como 'excessivo', uma relação que não se deva efetivar. Parece termos aqui, novamente, um mecanismo de restrição do excesso, tanto do desejo quanto do acúmulo de mulheres através do feitiço.

Tampouco, entre os Karitiana, o feitiço retira daquele que o elabora, a condição de humanidade; por certo, os Karitiana dizem que fazer fofoca, feitiço "*não é coisa de gente não*", "*Isso não se faz*", "*A Será que não tem filho? Pra fazer assim, parece que não tem*". Mas isso não significa que se destitui o 'feiticeiro' ou invejoso de humanidade, ao contrário, pois só gente da gente, "*só sangue da gente*", faz mal; é gente que possui, como se sabe, coração de cobra. Afetos de cobra e afetos de onça coexistem. Contudo, daí a entender que quem assim procede é menos humano

é supor que a condição de humanidade existe em estado de pureza, com afecções e sentimentos morais positivos e 'humanitários', que só podem existir na cabeça de um cristão ocidental; a inveja é, por excelência, humana, acomete o outro, nunca a si mesmo, todavia. Entre os Karitiana, afetos de cobra, considerados ruins, existem no íntimo daqueles que partilham a mesma humanidade, pois estar na 'condição de sujeito' (Viveiros de Castro, 1996) é, como revelam os outros seres que habitam com eles o mundo, ser capaz de abrigar as múltiplas emoções; um espírito que pode se vingar se ofendido; um dono de animal de caça, que pode enviar doença se desrespeitado; um parente morto, que pode ter raiva; *Ambiokytypi'yp*, que se injuria visceralmente caso errem seu nome. E, assim, os humanos viventes.

No que tange aos afetos expressados, os **em**-canções (as músicas sobre às quais já me referi, que tematizam a rejeição ou as paixões não correspondidas) são o oposto das **encantações**, pois possuem autoria, os sentimentos são publicizados e compartilhados ao serem cantados em alto e bom som pela aldeia. As vinganças dos insucessos são vocalizadas, enquanto as da feitiçaria são mantidas no silêncio, apenas *i koro'op*, 'dentro de si'. Talvez por isso os Karitiana se alegrem tanto em ouvi-las e se deliciam com os temas, repetindo, interminavelmente, as histórias que lhes deram origem. Parece haver, portanto, uma oposição na existência karitiana entre som/barulho/alegria/saúde/vida de um lado e, de outro, silêncio/raiva-rancor-inveja/doença/morte. Fazer barulho, tocar músicas, é uma participação de todos na produção da vida.

Quanto aos feitiços executados, não se fala, faz-se o silêncio e evita-se comentar. Ao serem perguntados, é comum responderem: "*Esquece isso aí*", "*Vamos falar outra conversa*", "*É doído lembrar, já morreu muita gente*". Então, mudemos de assunto. Vejamos o amor, o ciúme e o desejo sexual.

#### 4 DESEJO E PRAZER – A PRODUÇÃO DA SOCIABILIDADE E DA VIDA<sup>324</sup>

Iniciou-se a presente etnografia karitiana com o 'começo', isto é, como surgiu o mundo em que os Karitiana vivem; as criações de *Botyj* e *Byjyty* e as diferentes humanidades que promoveram; o lugar da alteridade em cada uma delas; e como as linhas da potência afetiva nas diversas dobras se enredam e mobilizam as criações de si e relações sociais. No segundo capítulo, passou-se pelas maneiras como a relação intrínseca entre pessoas, emoções e moral forma uma composição correferente, que molda tanto a paisagem na qual os Karitiana existem quanto algumas sociabilidades. Neste último capítulo, o final é o não-fim, pois explora os modos pelos quais a afetividade, através do amor, ciúme e desejo sexual, produz a vida para e no grupo. Esse 'eterno durante' que, algumas vezes, se percebeu quase chegar ao fim, mas do fim, os Karitiana sempre foram adiante, esticando a duração da existência no mundo. Se começamos com a criação, terminaremos, pois, com a criação, não mais dos demiurgos, mas de Karitiana pelos Karitiana.

##### 4.1 *PASSAT*<sup>325</sup> – O INEXPLICÁVEL E ASSIMILÁVEL

Diferentemente dos Yanomame, para quem não há 'estado de amor natural' e, se alguém experimenta o sentimento de amor por outra pessoa, é, decerto, feitiçaria (Albert, 1986), o sentimento de amor (*passat*), ou melhor, a capacidade de amar e de outros afetos, entre os Karitiana, foi-lhes legada pela divindade no momento de sua criação. O amor existe independentemente de qualquer fabricação, e só é capaz de amar "quem tem coração". Das pessoas que fazem algo a prejudicar alguém, que briguem muito, que não tenham "pena" ou "dó" de machucar ou fazer

---

<sup>324</sup> Uma pequena parte deste capítulo foi publicada sob o título *Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana* (Oliveira Castro, 2015).

<sup>325</sup> Ao longo desta seção, veremos que há variações no termo a depender da intensidade do sentimento e do estatuto da relação entre duas pessoas.

sofrer e desconsideram os outros diz-se “*não têm coração*”<sup>326</sup>. O amor é percebido como condição e propriedade humanas, não havendo alguém que não ame, só podendo haver, no máximo, alguém que desconsidere os outros, que seja egoísta, que tenha atitudes consideradas más ou antissociais para com os outros, e seus espíritos terão o destino merecido após a morte. Mas mesmo essas pessoas amam alguém; não existe alguém que não ame ninguém. E, quando se ama ou se deseja sexualmente, com ardor, diz-se ter “*coração de onça*”. Preocupação, cuidado, carinho e atenção são componentes do amor que se sente por filhos, pais e irmãos; mas, ao amor sentido pelo sexo oposto, associa-se o desejo carnal e sexual.

A primeira desconfiança de que se está gostando de alguém *koro'op passanan*, “*início de amar*”, isto é, o sentimento inicial, quando “*o coração já gosta da pessoa, mas a gente ainda não sabe se ama, quando ainda tem um pouco de dúvida*”, é quando não se para de pensar na outra pessoa, que, por sua vez, o pensamento entendido como recíproco, supostamente, também estará pensando naquela. Assim é também com a saudade (*koro'op passap*). Sentida apenas “*dentro*” da pessoa (*i koro'op*), de algum modo é produzida externamente, por outro que também está sentindo. De acordo com os Karitiana, sente-se saudades de alguém porque esse alguém também está sentindo saudades, se o outro não sente, nós também não sentimos. Pensamento, saudade ou o sonho chegam a alguém porque a pessoa também está, concomitantemente, pensando, sentindo saudades ou sonhando; tal encontro ‘imaterial’ tem lugar, pois, em razão da força do afeto que sentem, são capazes de chegar ao outro e, por esse motivo, pensam umas nas outras. Por conta disso, se alguém tem dúvidas sobre o sentimento de outro, o sonho ou o pensamento recorrentes podem se encarregar de desanuviá-las, já que, se alguém se pega pensando obstinada e amorosamente em alguém, é quase certo que o outro também compartilha do mesmo sentimento. Mas isso não garante que as dúvidas se dissipem tão facilmente.

Pensar obstinadamente em alguém ou em algo, “*não sair do pensamento*”, significa ter se fixado também no coração. Essas “*coisas que a gente sente*”, sente-se de repente, “*a gente não sabe como vai sentir não*”. O entendimento Karitiana

---

<sup>326</sup> Falamos já dos corajosos e destemidos, como os *bahipto*, diz-se “*não ter sangue*”, *tassq gep* ou ‘coração de onça’.



dos afetos é, em parte, como já disse, de que *"Botyj deixou pra gente"*, isto é, sente-se porque a divindade os investiu da capacidade. Porém, se na percepção karitiana a inveja, a raiva/o rancor e o ciúme possuem explicações, motivos e causas que podem ser, rapidamente, descortinados, o sentimento de amor e atração sexual não se sabe por quem se vai sentir o que nem mesmo o motivo: *"Eu não sei por que eu sinto assim ela"*. Não é possível saber, exatamente, a causa de se amar tanto alguém, por que se sente tanta atração por uma pessoa específica, e é comum dizerem vir *"de repente no coração"*. Só se sabe que se sente e se é tomado pelo sentimento. Sem dúvida, os Karitiana elencam uma série de fatores que os faz admirar determinada pessoa, não gostar de outra, não apreciar o jeito de alguém, não se entusiasmar com a conversa, entre outros. Contudo, esses fatores são diferentes do saber por que se ama alguém. Amar ou desejar tomam de assalto a pessoa.

*"A gente não tá sabendo que tá sentindo a pessoa ou que vai sentir a pessoa. Sei lá. A gente não tá esperando nada a coisa que vai acontecer. Aí, tá lascado. Aí a gente tem que ver como vai fazer. Tem que estudar o jeito do outro devagarinho"*. *"Eu já procurei no meu pensamento porque meu sentimento sente diferente [ele ou ela] como eu sinto os outros."* (F169, F123 e muitas outras)

*"Eu nunca pensei que ia sentir assim [Fulana ou Fulano]. Eu não tava sabendo. Acho que foi Botyj mesmo que mandou isso pra mim. Foi ele mesmo que marcou isso pra mim. A gente não sabe o que Botyj marcou pra gente. Foi ele que fez [ele ou ela] para mim, que deixou pra mim."* (M96, M168, M50 e vários outros).

*"O pensamento na pessoa vai crescendo"* e um apaixonado está sempre alegre, ouvindo música, brincando com os outros, sorrindo. Sente o coração bater bem forte, *"coração da gente fica empurrando a gente [bate tão forte que a sensação é de que se está sendo empurrado], parece que vai estourar"* e fica à espreita dos movimentos do outro para cruzar seu caminho e *"encontrar como quem não quer nada"*, isto é, fingindo que o encontro foi por acaso. Só de *"ouvir a voz, olhar o jeito de andar"* ou sentir o cheiro do outro já é suficiente para a pessoa ficar com *"coração de onça"*, querer agarrar, beijar, colocar seu corpo em contato com o do outro.

Quando se está amando ou desejando, sente-se uma imensa vontade de deitar junto, de “*estar nos braços*”, de “*fazer coisa com ela* [engajar em relação sexual]”. Esse sentimento, como os outros, é mantido, primeiramente, em segredo, e o rapaz não chega prontamente se declarando à moça nem conta a ninguém o que sente. Ele primeiro “*estuda o jeito dela*” e, enquanto isso, “*só o coração dele está sabendo*”. De acordo com os Karitiana, “*quando um homem sente forte mesmo uma menina, fica só pensando nela, pensando se ela também gosta dele*”. É muito comum rapazes e moças dizerem: “*Eu não estou sabendo se ele[a] está gostando de mim*”. A partir daí começa um estudo do comportamento do outro, feito ainda à distância, para saber se há, de fato, uma correspondência de sentimentos; observa-se se há mudança nos gestos, nos olhares, nas maneiras de fala, no interesse, nos sorrisos, se a menina pede para que o rapaz compre algo para ela, se ela pega para ela as coisas que o rapaz está carregando nas mãos, enfim, uma série de fatores que podem indicar a correspondência de sentimentos. Depois de um tempo de observação e convencida de sua correspondência, a pessoa se aproxima para conversar, contar histórias e, sutilmente, intera-se se o outro já tem algum namorado, e por aí vai; não se apressam em declarar suas intenções e seus sentimentos. A conversa é fator crucial de qualquer relacionamento karitiana, seja nessa etapa inicial para o conhecimento, seja entre um casal formado há anos, pois o entendimento é fundamental para que um casal tenha sucesso. “*Conversar para se entender*” é o princípio no qual uma relação amorosa se ancora, uma vez que através dela conhece-se o “*jeito do outro*”, “*como é o pensamento da pessoa*”. Dúvidas que possam haver sobre a fidelidade, explicações para determinadas atitudes, entre outros, são esclarecidas e assentadas na troca de palavras. Um casal deve saber falar, ouvir e se entender, sendo o diálogo íntimo, em tom baixo, que verse sobre a ‘intimidade’ do outro uma característica marcante de pares amorosos. Em virtude de a conversação sobre a intimidade ser peculiar a uma parilha amorosa, não são poucas as confusões, principalmente com os brancos, porque homens ou mulheres brancas muito atenciosos e gentis com os Karitiana, interessados em suas vidas pessoais, são, por vezes, avaliados como eroticamente atraídos. A opinião do grupo é de que não há amizade possível entre homem e mulher, um pouco mais de atenção e logo se tem ‘um caso’, mesmo que ele não exista.

O amor espontâneo, esse que consideramos como 'romântico' no ocidente existe, mas não parece ser consequência do contato ou do aprendizado com a sociedade ocidental. Ou se foi, ele está lá, na biografia dos antepassados, na história dos Karitiana – como vimos no primeiro capítulo – e não parece fazer sentido se falamos de dobras, movimento, transformações, buscar qualquer traço de originalidade e, portanto, não parece fazer diferença se é uma percepção atual projetada em retrospectiva, ou, seu contrário, se o amor e o desejo de agora vêm sendo experimentados como tais desde sempre. Importa considerarmos que a existência de hoje é narrada e vivida como tributária dos sentimentos de amor, desejo e ciúme que alguém sentiu por outro no passado. A percepção da existência, da vida Karitiana – não apenas o resumo apresentado aqui no primeiro capítulo da constituição de seu mundo, que é tão somente paradigmático das vivências Karitiana em todos os tempos até hoje –, é repleta de narrativas de sentimentos e desejos fortíssimos, incapazes de serem sublimados; amores contra os quais se é impossível lutar e aos quais se entrega; paixões que fazem com que as pessoas ajam de maneiras impensadas e façam coisas que jamais fariam; amores inesquecíveis que fazem as pessoas chorarem até hoje. Assim como a inveja e o rancor, não se sente amor e desejo sem ir às vias de fato; faz-se de tudo para se estar com a pessoa amada – seja ela casada, seja interdita pelas categorias de parentesco ou pela regra de nomenclatura. Mello (2005:283), precisamente, define a mesma característica entre os Waujá como 'princípio de adequação entre desejo e ação'. Nada importa a não ser conquistar e ter junto de si a pessoa que se quer.

Em 2000, os casamentos ainda eram, majoritariamente, "*arranjados*" pelos pais dos noivos, e os adolescentes e jovens tinham uma expressão para demonstrar seu descontentamento: "*casar aforçado*". De acordo com eles, nos casos em que as meninas e os meninos eram prometidos ainda em tenra idade, eles cresceriam se acostumando com a situação de já terem "*noivos*" e já aprendiam, durante o crescimento, a gostar dos noivos. Porém, havia casos em que os pais estavam aguardando até que a menina estivesse por volta de 11, 12 anos para prometer-lá, e outros em que moças e moços já estavam em torno de 15, 16 anos sem qualquer acordo em vista. As duas últimas circunstâncias eram "*sofridas*" para eles, embora muito mais agudamente para as meninas. Se o controle sobre jovens solteiros –

prometidos ou não – é grande, sobre as mulheres – casadas ou não – é expressivo; e, até bem pouco tempo, elas não podiam andar sozinhas pela aldeia, ficar sozinhas em casa e, em Porto Velho, não podiam deixar as instalações da FUNAI. Embora, atualmente, elas desfrutem de maior liberdade, muitas morando na cidade para estudar, ainda é forte o controle que se exerce sobre elas: devem sempre estar sob o olhar, atentíssimo, seja da mãe, do pai, da avó, da irmã mais velha ou do irmão.

Rapazes e moças solteiras não devem manter qualquer tipo de relação de namoro que não seja com os noivos. Os que querem namorar devem fazê-lo às escondidas, os pais não devem saber nunca e, caso venham a saber, uma grande confusão tem lugar. De acordo com as moças, todos namoram escondidos. No começo de uma paquera secreta, deve-se ter muita cautela. Os casais secretos marcam encontros à noite, combinam o lugar e o horário, a menina diz à mãe que vai fazer suas necessidades e se encontra com o rapaz<sup>327</sup>. Os presentes trocados entre os namorados secretos são disfarçados, se a mãe pergunta de quem a menina ganhou determinado colar, ela diz que foi de uma amiga; se as amigas perguntam, diz que ganhou da mãe. Depois que o namoro se estabelece, as meninas usam as amigas, e os meninos, os amigos, “*de confiança*” como mensageiros para marcar os encontros. Em vários casos, essa lealdade, algum tempo depois, desfaz-se por conta das informações sigilosas que são, então, divulgadas pelos cúmplices, no ‘boca a boca’, à aldeia inteira. Os pais dos namorados secretos, caso fiquem sabendo, castigam os filhos severamente. Além das punições físicas, meninos e meninas ouvem discursos intermináveis sobre a não violação dos compromissos, sobre responsabilidades, sobre a moral a ser seguida e, invariavelmente, são impedidos de sair de casa por vários dias. Quando tornam a sair, são sempre vigiados pelos pais ou pelos “*olheiros*” encarregados pelos pais. A fofoca sobre um casal que namora secretamente gera brigas sérias, pois, caso alguma outra menina ou menino que esteja enamorado de um deles descobre, faz a fofoca, e a cizânia é instalada. Os pais de algum que já seja noivo podem até mesmo querer romper o acordo de

---

<sup>327</sup> Por terem ciência de que essa é uma das ocasiões em que encontros secretos acontecem, depois que anoitece, uma mulher casada, por exemplo, nunca vai ao banheiro sozinha, o marido sempre vai junto, com a lanterna na mão, e espera que ela termine suas necessidades para voltarem juntos. Os homens dizem que é por medo de “*onça atacar...*”.

casamento se souberem que a menina prometida a seu filho (ou vice-versa) estava de namoro escondido com outra pessoa.

Por conta da simultaneidade da regra de promessa de casamento, do adiamento da idade dessa promessa e da proibição dos jovens de namorar, mesmo os ainda não prometidos, os jovens acabavam por engajar-se nessas relações amorosas secretas antes do noivado. Paixões avassaladoras, em que um não conseguia ficar sem o outro e todo o romance deveria acontecer às escondidas, contando unicamente, com o auxílio das poucas pessoas em que os jovens podiam confiar. Os pais não poderiam saber, caso contrário, as meninas sofreriam punições físicas por estar namorando, e os meninos por estar "*mexendo com menina*" sem o conhecimento dos pais dela. No momento em que os pais selavam o acordo de casamento, geralmente com outro(a) rapaz (moça) que não o(a) namorado(a) secreto(a), havia desespero e tristeza dos jovens, pois teriam de se separar de quem gostavam, "*do amor da vida*", e casar mesmo "*sem gostar*", "*casar forçado*"; é uníssona a reclamação dos jovens sobre o casamento "*aforçado*", mesmo daqueles que haviam sido prometidos na infância. Os rapazes, um queriam tomar veneno para se matar, outro queria ir para o garimpo e "*morrer lá mesmo*", outro dizia que iria embora da aldeia, pois não aguentaria ver "*seu coração*" com outra pessoa. As moças queriam fugir e não aceitavam de modo algum os noivos arranjados, afirmando que poderiam até "*tomar surra grande*" dos pais, mas não casariam mesmo. Mas acabavam casando. Da maior parte dos casamentos, ouvia-se: "[Fulana] *não está casando por gosto, mas forçada; ela só gosta de [X]*", "*Não sei por que é assim! Por que pai não respeita a vontade da gente? Eu gosta mesmo é de outro*", "*Eu só tenho meu pensamento para ela. Como eu vou fazer agora?*". Falavam essas frases demonstrando total desalento pelo casamento "*aforçado*" e se seguiam várias outras histórias de pais e tios que também foram obrigados a casar. As narrativas sobre os mais velhos enfatizavam que "*casou com [Fulana/Fulano], mas nunca esqueceu amor dele [ou dela] não*", "*só lembrando, só lembrando*". Muitos casamentos desse tipo deram certo e vários(as) informantes casados há muitos anos diziam que antes não queriam casar, que estavam apaixonados(as) por outro e não gostavam dos noivos, mas que, com o passar do tempo, se "*acostumaram*" a eles e "*passaram a gostar*". Desse modo, a existência de um amor 'espontâneo' não

significa que o sentimento de amor não possa, também, ser 'aprendido'. As emoções Karitiana, 'espontâneas' ou 'aprendidas', são gravadas de modo indelével no corpo, no espírito e no espaço. Quase todos os adolescentes, particularmente os rapazes, trazem em seus corpos tatuagens com as iniciais do ser amado ou como abjads, só as consoantes, sendo a maioria feita com espinho e jenipapo ou com fogo, portanto, perenes; alguns já apresentam várias tatuagens, de várias paixões. Se não tatuam, rabiscam o corpo com o que encontrarem com o nome da pessoa amada. Do mesmo modo que marcam os corpos, as emoções marcam também o planejamento da aldeia.

Os homens adoram contar suas façanhas e seus percalços nas caçadas, nas viagens, e, como não poderia deixar de ser, discursam também sobre suas aventuras amorosas. As mulheres são, nessas situações públicas, mais ouvintes do que contadoras de histórias, pois delas se espera que nunca tenham tido nenhum outro homem exceto o marido. Mesmo que elas tenham tido outras relações amorosas que não tenham vindo a público, não devem falar nunca; já eles, ao contrário, contam saboreando os episódios, mesmo depois de casados na presença de suas esposas. Entre os bem mais velhos e casados há muitos anos, são eles também a importunar suas esposas sobre antigas paixões que elas possam ter tido antes do casamento. As jovens e meninas não fogem ao padrão feminino de comportamento e têm mais vergonha de falar sobre seus namoros do que os meninos, uma vez que temem apanhar dos pais e ser consideradas "*safadas*" pelos outros meninos. Meninas que já tiveram vários namorados e que todos acabaram sabendo ficam com fama de "*jongsô pisohit*", (*jongsô* = 'mulher' + *pisohit* = 'gente que mexe em tudo') – mesmo termo para 'mulher adúltera' e um dos termos que os Karitiana utilizam para se referir às prostitutas de Porto Velho –, tornando difícil a seus pais prometê-las, pois as mães dos rapazes sempre as rejeitam. O ideal é que as meninas não namorem nunca, que não andem pela aldeia e fiquem apenas em casa, de preferência, junto às mães ou mulheres mais velhas, que obedecem às mães e não as respondam. O mesmo acontece com os rapazes, embora a tônica sobre o feminino seja mais fortemente acentuada. Uma menina assim é bem fácil de ser prometida e aceita. As mães falam com orgulho: "[Fulana], *não anda não, não anda mesmo!*". O cuidado e a reserva marcam o comportamento feminino, uma vez que, dizem elas, os meninos

*"contam tudo e adoram falar mal das mulheres, falam que são "safadas" e contam tudo o que fizeram".* Ainda de acordo com elas, mesmo que não aconteça nada, os homens inventam coisas sobre as mulheres, fornecendo, assim, os elementos para a fofoca e a maledicência na aldeia: *"Todo mundo gosta de falar mal dos outros, fica tudo vigiando a vida de todo mundo e tem muita inveja também".*

As pessoas tendem a sofrer muito, pois, uma vez alvo das fofocas, havendo ou não verdade, todo mundo fala, *"as pessoas criam e saem espalhando boatos"*. Segundo as mulheres, os principais responsáveis pelos boatos seriam os homens que ficam *"dando cabeça"* para os outros homens a respeito das mulheres de quem são noivos. Situações como sair para bater timbó, derrubar pama, entre outras, as meninas cujos noivos não podem acompanhar não são autorizadas a se juntar ao passeio e somente aquelas cujos pais aderem ao programa podem ir. De maneira alguma uma moça pode ficar sozinha, há um controle rigoroso para que ela não se entregue a ninguém mais do que ao próprio noivo ou, caso ainda não o tenha, que se mantenha imaculada para ser prometida. A virgindade, ainda como antes, é algo extremamente valorizado e se constitui como moeda de troca para o casamento.

Até o momento da promessa das filhas, os pais, mas principalmente as mães, vigiam e observavam os rapazes qualificados pelas categorias de parentesco, buscando distinguir aquele que seja um bom caçador e/ou pescador; que auxilie o pai no roçado; que cuide bem dos pais; que seja um bom trabalhador; que não esteja constantemente envolvido em *"bagunças"*; que se mantenha longe de fofocas, não *"andando"* muito pela aldeia; ou que disponha de meios para proporcionar à menina e à sua família abundância de comida, construção de casa, provimento de vestuário e calçados, adquirir bens na cidade mediante compra. O mesmo acontecia com os pais dos rapazes, que ficavam de olho nas meninas trabalhadoras, que auxiliassem as mães nas tarefas domésticas. Uma boa moça, fácil de ser prometida, era (é) aquela que *"não anda muito pela aldeia"*; que fosse bem orientada e cuidada pelos pais; que fosse diligente em seus afazeres; e que não se tivesse ouvido 'fofocas' sobre seu envolvimento com outros rapazes.

Os pais de ambos os jovens começavam a conversar – a iniciativa pode ser de qualquer um dos casais – *"devagar, vendo o jeito do outro* [um casal avaliando o outro]" sobre as pretensões. Sondavam se os pais já possuíam alguém em vista para

o menino ou para a menina; trocavam elogios sobre os filhos; ponderavam sobre alianças anteriores – se havia algum rompimento de tratos pregressos –; conjecturavam sobre outras possibilidades de casamento – se algum pai de rapaz ou homem já havia pedido a menina, pois um irmão pode requisitar, diretamente à irmã, a sua filha e, do mesmo modo, a irmã pode oferecer, diretamente a filha ao irmão. Não havendo impedimentos de qualquer ordem de nenhuma das partes, o compromisso é selado e, a partir desse momento, os jovens estão ‘oficialmente’ noivos. As mulheres, especificamente as mães e as avós, têm um papel decisivo tanto na escolha do futuro cônjuge quanto na manutenção do acordo. Uma aliança dificilmente se concretiza sem a anuência da mãe da noiva, da mãe do noivo e das MF e MM. São elas quem escolhem um irmão da mãe da menina e a filha da filha (nos casos em que não são prometidas ainda pequenas).

Uma vez prometidos<sup>328</sup> – a promessa por si só não permite que o novo casal mantenha qualquer tipo de relação mais íntima, principalmente se a menina ainda for pequena –, o casal deve esperar até o momento em que os pais da moça autorizem o “noivado”. O período de noivado dura cerca de um ano e, nesse tempo, o rapaz deve fazer visitas diárias à menina e aos futuros sogros para conversar tanto com a menina quanto com eles; entregar a caça que tiver conseguido para os futuros sogros; e ajudá-los cortando lenha e no roçado. Por sua vez, a menina deve ir à casa da futura sogra, com regularidade, de forma a auxiliá-la nas tarefas cotidianas, como lavar roupa, louça e o que mais a futura sogra necessitar e, acima de tudo, durante o noivado, a noiva leva comida, diariamente, para o noivo. É também nesse estágio do relacionamento que o noivo adquire direitos sobre a menina e acesso sexual a ela após autorização do pai dela. Desse momento em diante, a menina não pode mais andar sozinha, conversar a sós com qualquer homem que esteja na categoria de ‘afim’ e é proibida de fazer qualquer coisa que seu noivo não aprove. Permitidos os jogos sexuais entre eles, é nesse momento que o noivo começa a “mexer” na menina e iniciar sua formação. No entanto, relações sexuais mantidas com outros que não os prometidos são seriamente tratadas. Prometidos ou não, se houver relação sexual entre um casal de namorados secretos,

---

<sup>328</sup> Atualmente, embora ainda haja muitos casamentos prometidos, tem tornado-se cada vez mais difícil que os pais consigam arranjar os matrimônios. O número de moças e de rapazes que não têm acolhido a decisão dos pais vem crescendo exponencialmente.



o pai da menina obriga o casal a se casar, muitas vezes tendo mesmo que romper uma promessa já realizada a outro rapaz, ou, simplesmente, no caso das não prometidas, obrigando a casar. Nos casos em que a menina perde a virgindade sem estar prometida, um dos pais, cuja filha deixara de ser virgem com um rapaz que já estava prometido para outra moça, ao tomar conhecimento de que a filha não era mais virgem, chorou muito e bateu muito nela: "*Minha filha já tá estragada, não tem valor mais*". Mesmo havendo outro rapaz na aldeia que queria se casar com ela, já ciente de sua não virgindade, o pai decidiu que não iria entregá-la a outro homem "*como coisa dada não*", "*como coisa sem valor*"; se ele quisesse mesmo a filha dele, teria de ir à casa dele buscá-la, "*como casamento sério*", e assim foi feito. Um dos casos foi o de uma moça que era prometida para um rapaz mas gostava de outro, que, por sua vez, também gostava dela, mas estava prometido para outra moça. Não tiveram dúvidas. Foram surpreendidos mantendo relações sexuais e obrigados pelos pais a casar (para alegria deles), e as promessas anteriores foram revogadas.

As mulheres e os homens concordam que os homens não gostam de mulheres que não sejam virgens, e aquelas que já haviam mantido relações com outros homens que não aqueles com quem se casaram são constantemente ameaçadas pelos maridos de que a qualquer momento podem deixá-las, pois já tinham sido "*usadas por outro homem primeiro*"; até mesmo o homem da história anterior, que foi buscar a mulher na casa do pai, sabendo que ela já não era mais virgem, ameaçava-a com frequência. De acordo com os Karitiana, a virgindade é importante, uma vez que, se outro homem que não o marido tira a virgindade da mulher, "*ela não vai conhecer só o marido*", de modo que, assim, a mulher "*não vai querer obedecer o marido*". Quando um homem se casa com moça virgem, ele não se preocupa com traição; contrariamente, se a mulher já manteve outras relações, o noivo (ou o marido) é tomado de preocupação de que ela fique "*lembrando o outro*" e tem muito ciúmes de o ex-namorado querer manter relações sexuais com ela novamente, por também não tê-la esquecido. Acaba por haver muita briga entre o casal e, para que não haja isso, os pais restringem severamente a liberdade das meninas. Isso se remete diretamente ao direito adquirido pelo primeiro homem a ter a mulher; tudo se passa de modo que, no momento em que um homem se casa com uma mulher pela primeira vez e a forma, ele passa a ter direitos sobre ela. Mesmo

que esse casal se desfaça, o homem continua a ter as prerrogativas de "*primeiro homem*".

O momento da promessa de um par – estou considerando a promessa quando as pessoas já estão por volta 11, 12 anos – e o período de noivado são os preferidos para fofocas, e o acordo passa por sérios momentos de vulnerabilidade, porque são nesses momentos que as fofocas interessadas tomam conta da aldeia. Se uma menina está prometida a um rapaz, mas há também outra família interessada nele como genro, pode fazer de tudo para separá-los com vistas a que o rapaz fique disponível para sua própria filha; se um dos noivos é considerado um ótimo partido, aqueles que não tiveram a mesma sorte disparam comentários viperinos; moças e moços interessados em algum dos prometidos, por raiva ou ciúme, engrossam o coro da difamação. Normalmente, essas fofocas giram em torno da depreciação moral da menina e do menino, de acusações de leviandade, de já terem mantido relações com uma infinidade de parceiros; de terem roubado; de serem preguiçosos; de terem falado mal dos sogros. Se a fofoca toma corpo, os pais dos prometidos podem acabar por rejeitar o escolhido.

É possível perceber que, se há a regra da promessa, todavia, não se pode tomá-la como um pilar imperturbável. Ao contrário, ela é suscetível a movimentos outros, como a paixão dos jovens ou a raiva dos pais. Há muitos problemas e cancelamentos de promessas em razão de outras tentativas de acordo mal-sucedidas. Houve um caso em que o pai do rapaz voltou atrás apesar de o rapaz já estar prometido e, no processo de noivado com a moça, rompeu com o acordo de casamento em virtude do fato de ter tentado prometer também sua filha, que já não era mais virgem, ao irmão da noiva do filho. No entanto, a mãe da noiva – e do rapaz a quem o pai da noiva pretendia prometer a filha – não aceitou a filha dele para seu filho. O pai da noiva, de raiva, tirou o noivo da filha dela. Esse pai tentou vários acordos de prometer a filha, não mais virgem e grávida, para outros rapazes e fracassou em todas. As mães dos rapazes sempre se esquivavam dizendo que o filho já estava prometido para outra moça. A mesma mulher à qual me referi no capítulo anterior que, contrariada com o filho ter ido morar junto ao sogro, declarara que não aceitaria caça que ele lhe trouxesse e, por isso, era chamada de "*onça*", em outra

situação era também chamada de “*cobra*”, pois da moça que era prometida a seu filho, tanto falou mal, tanta fofoca fez, que conseguiu derrogar o acordo.

Não é necessário aguardar a primeira menstruação para o período de noivado ou casamento. De acordo com as mulheres mais velhas, que teriam casado “*prometidas, como antigamente*”, ou seja, bem pequenas ainda, as meninas, também no passado, podiam se casar antes da primeira menstruação e, mesmo sem ter ainda menstruado poderiam manter relações sexuais. Presenciei várias meninas na aldeia que se casaram antes da primeira menstruação, não sendo a primeira regra uma prescrição para a possibilidade do casamento de uma moça. Como já disse, uma vez que o pai da moça autoriza, o noivado ou o casamento podem se efetuar. Uma das mulheres mais velhas da aldeia conta que, quando “*a menina casava muito nova, os homens de antigamente sabiam mexer com a menina, homens novo [de agora] não sabem*”. Quando a menina casava “*muito novinha, não se podia mexer muito, apenas pouquinho, podia fazer carinho e podia pegar na hi [vagina] só um pouco, bem pouquinho*”. Quando ela crescesse um pouco mais, aí sim poderia “*pegar bem*”, ou seja, aí sim poderiam manter relações sexuais.

Há um processo que os Karitiana chamam de se “*acostumar com o jeito*” do outro, principalmente para as mulheres que dizem primeiro sentir raiva do homem com quem são obrigadas a casar, mas que, depois, “*aprendem a gostar*”. Em geral, as mulheres demonstram mais resistência do que os homens, elas gritam, fogem dos noivos, emburram a cara, tratam mal, enfim, fazem de tudo para ver se o noivo desiste. Os homens dizem que “*homem sempre gosta, a mulher é que não gosta*”, “*a moça não gosta do noivo*”. Cabe ao noivo “*amansar*” a noiva, ir aos poucos fazendo com que ela se acostume a ele, e dizem: “*Devagarzinho ela vai chegando, a gente não pode forçar*”. O período de noivado corresponde a esse ‘amansamento’, que deve se transformar em aquerenciamento. O mote masculino é de que eles têm de conversar: “*Convencer a menina, pois não vai ter outro jeito, vai ter que casar com ele de qualquer maneira, gostando ou não, então o jeito é acostumar-se a ele*”.

Tudo se passa como se o afeto alheio, o ‘íntimo’, *i koro’op*, a ‘subjetividade’ alheia fosse, em certa medida, passível de moldagem através das palavras, da convivência, da observação do outro; a proximidade gerada ‘à força’ pela promessa de um casal pode se transformar, ao longo do tempo, em um amor aprendido; mas

não que isso ocorra como regra. Há vários casos em que paixões secretas, “*amor da vida*”, “*coração*” da vida de alguém, persistiram e conviveram com os casamentos prometidos. Um dos casos (entre outros) levou à morte de um dos envolvidos. M119 e F148, ambos com idades entre 15 e 17 anos, ainda não haviam sido prometidos, oficialmente, a ninguém; eram apaixonadíssimos um pelo outro e viviam um romance secreto. Os outros jovens sabiam e ninguém os entregava, ao contrário, acobertavam seu relacionamento. Começou-se a ouvir os rumores na aldeia de que o pai dela iria prometê-la. Os dois se desesperaram e decidiram que falariam com os pais e declarariam seu amor. Não houve jeito. O pai de F148 a prometeu para M55. Ela, inconformada, chorava suas desesperanças e dispôs-se a apanhar e a ficar “*falada*”. M119 aventou que poderiam fugir, mas não o fizeram. Algum tempo depois, o pai de M119 o prometeu a F223. Contudo, F223 era apaixonada por M205 e não queria se casar com M119. Todos, infelizes, casaram-se mesmo assim. Alguns anos passados e M119 adoeceu gravemente e faleceu. A causa de seu adoecimento, conjectura-se, teria sido o envenenamento pela própria esposa, F223, nos dias seguintes à promessa. “*Foi no café que ela deu veneno para ele. Ele pediu café e ela levou. Ele bebeu um pouco, achou estranho e falou para a mãe: 'desse café aqui eu vou morrer'*”. Diz-se que, depois de terem se casado, ela “*acostumou e gostou dele. Mas, não tinha mais jeito, ele já tinha tomado veneno*”. Internado em estado terminal, M119 “*declarou a verdade dele. Falou o coração dele. Que se ele tivesse casado com [F148] nunca teria pegado aquela doença*”. F148, por sua vez, ao saber da morte de M119, ficou transtornada. Confessou a uma das irmãs de M119 que estava casada, “*aprendeu a gostar do marido*”, mas jamais esqueceu de M119, que, por sua vez, também nunca foi capaz de esquecê-la.

Para os Karitiana, um amor forte (*passat pita*)

*“a gente não esquece nunca. Pode até estar casado com outra pessoa, mas dentro da gente, só o coração sabe o que está sentindo. Aí é sempre doído ficar vendo aquela pessoa com outro. O coração da gente fica machucado. A gente passa em todo lugar que teve com a pessoa e fica marcado dentro da gente. Parece que o espírito da gente não fica dentro da gente, tá lá com a pessoa. Por isso a gente não sabe o outro não. Pra gente, assim na frente, tá como que tá tudo bem, tá conversando, tá achando graça, mas lá dentro, só a pessoa mesmo que sabe que ela*

*tá sofrendo. A pessoa não se amostra. Pessoal não tá sabendo. Só a gente, dentro da gente mesmo. Aí fica pensando se a outra pessoa também tá lembrando, como a gente tá. Não dá pra esquecer.”*

Parece haver, então, no caso das fortes paixões sentidas, a resistência de algo que é entendido como “*para sempre. Durante toda a minha vida eu vou amar [Fulano/Fulana]. Mesmo que eu tô casado[a]. Eu gosto do meu [minha] marido [esposa]. Mas é diferente. Nunca vou esquecer não. Amor da minha vida*”, inacessível às moldagens da conversa, do ‘acostumar’, ou mesmo dos remédios – pois há casos em que as pessoas chegam a tentar remédios para esquecer uma paixão e não conseguem.

A interferência e a ‘moldagem’ do *koro’op* de alguém, suas emoções, a subjetividade, tanto quanto qualquer outra instância da pessoa, podem ser manipulados para a conformação dentro de um padrão normativo de como se deve ser – nos casos em que se aprende a gostar e se esquece antigos amores –, ao mesmo tempo, podem ser entendidos como inalteráveis e, por isso mesmo, absorvidos segundo uma lógica de que as emoções possuem uma espontaneidade difícil de controlar e que é atributo de todos os seres humanos e, portanto, compreensível. A modelagem de si, do *koro’op*, dos sentimentos, do corpo, da ‘razão’ é uma constante na vida Karitiana ao mesmo tempo pública e silenciosa: tudo pode ser mantido “*dentro de si*”, mas também se aprende a sentir e a exprimir o que deve e pode ser expresso.

Mas, continuemos. Os noivos, então, vão, pouco a pouco, acostumando-se um ao outro, aprendendo a gostar da conversa, do toque, do jeito do outro. Quando a mulher é mais madura, não é necessário esperar pelo tempo de noivado e podem se casar imediatamente, sobretudo se tais mulheres já tiverem sido casadas anteriormente. Há nisso o sentido karitiana de que um homem sempre quer uma mulher, sempre anseia por ter uma, mas a mulher, ao contrário, não necessariamente, ou melhor, não abertamente, anseia por um homem. O fato de as mulheres não ‘declararem’ sua expectativa por um homem ou, até mesmo, de dizerem que “*não se importam*” não chega a ter eco na prática cotidiana, pois quase todas as meninas namoram, e as mulheres mais velhas ou já casadas perguntam como uma mulher pode ficar sem homem.

É sempre o pai da noiva quem decide a data do casamento. Mesmo que ela já esteja grávida de seu noivo, eles só podem casar quando o pai da moça autorizar; o noivo não pode opinar, apenas esperar a decisão do sogro. A cerimônia de casamento ainda mantém as características tradicionais, contando com o acompanhamento da noiva pelos pais dela até o noivo com uma cesta de alimentos. Nesse dia, a menina pode voltar para a casa dos pais e ainda dormir lá por, no máximo, mais cinco noites. Transcorrido esse período, ela terá de se mudar para a casa do noivo e não poderá mais voltar.

#### 4.2 *AKOT KI* – VIVER JUNTOS<sup>329</sup>

O casamento possui uma grande importância entre os Karitiana. Porém, não há termo para designar um 'casal', referindo-se a pessoas que são casadas pela expressão "*akot ki*" (*akot* = 'junto' + *ki* = 'jeito de viver'), o que faz todo sentido em se tratando de um grupo em que os casamentos podem ser poligínicos. Não é 'o casal', mas o jeito de esta ou aquela família viver. Geralmente, toma-se como referência o homem da família e diz-se "*akot [fulano] ki*", fazendo-se alusão ao modo como esse homem e sua(s) esposa(s) vivem.

Tradicionalmente, de acordo com os informantes, apenas o homem que fosse exímio caçador e matasse muita caça conseguiria receber uma mulher para casar. Antes do casamento, homens e mulheres não se aproximavam uns dos outros, apenas se "*olhavam de longe*", e homens solteiros não deveriam nem mesmo encostar em mulher alguma, "*ficavam no seco mesmo*", sendo este o modo como os Karitiana se referem ao fato de que as relações sexuais não eram permitidas, tanto para homens quanto para mulheres, antes do noivado. Ao falarem sobre esse tema, os mais velhos afirmam o quão difícil era "*não ter mulher*" – e ainda é! Caçavam e faziam colares de dentes de macaco e de dentes de onça, "*iam só fazendo colar, colar grande*"; o bom caçador de mutum fazia os enfeites de cabeça e dos braços

<sup>329</sup> Não há como abordarmos, neste trabalho, outras relações, como pais/filhos, por exemplo, que possuem grande importância e são, também, permeadas pela afetividade.

com as penas, adereços com os quais exibiam seus predados caçadores e com os quais presenteariam a futura noiva. Os pais da menina, ao verem que o homem era um bom caçador, tornavam-se tranquilos e felizes por saberem que, caso promettessem a filha àquele homem, não lhes faltaria comida e, assim, a prometiam, momento em que ela passava a usar o adereço confeccionado pelo, agora, noivo. Já vimos que, durante o noivado, a menina deveria levar comida para o noivo diariamente para comerem juntos, momentos em que o casal passava a entabular conversas de modo a se entenderem mutuamente e, depois desse primeiro dia, a menina não *“esqueceria mais o noivo”*. Decorrido o período de noivado, casavam-se. O momento do casamento era (e ainda é) acompanhado por uma fala ritual em que os pais da menina a aconselhavam: *“Não vá deixar seu marido com fome; você tem de gostar do seu marido, respeitar, ouvir a palavra dele”*; os pais do noivo, por sua vez, diziam a ele: *“Meu filho, você não pode maltratar sua mulher; não vai esquecer seu sogro, do mesmo jeito que você me trata, deve tratar ele também”*. Nesse dia do casamento, a menina vinha toda enfeitada com o colar de dentes de macaco, pulseiras de dentes de macaco nos dois pulsos, bracelete de pena de mutum, trazendo sua rede para junto do marido. Não apenas as mulheres, mas também os homens, idealmente, mantinham-se virgens até o casamento, devendo os homens passar pelo *ossípo* antes de poder se casar. Vários dos homens mais velhos de hoje dizem só ter tido sua primeira relação sexual depois que se casaram, tendo sido suas atuais esposas as suas primeiras mulheres. Por volta de 13, 14 anos era a idade que um homem se casava – não apenas os mais velhos se casaram nessa faixa etária, mas também vários na aldeia hoje, que estão por volta de 40, 50 anos, casaram-se com aquela idade – ao passar muito dela sem conseguir mulher, de acordo com alguns homens mais velhos, *“antigamente não era bom não! Se o homem não caça, não arranjava mulher mesmo”*, *“ficava doído”*. Passava, então, a andar atrás de mulher dos outros, que, por sua vez, faziam feitiço para matar o galanteador. Houve um caso em que, por não aguentar mais o desespero do irmão mais novo por não ter mulher, vivendo infeliz pela aldeia, o mais velho, casado, dispôs-se a compartilhar sua mulher com o irmão para que este mantivesse relações com ela, contanto que fosse fora de suas vistas, pois, afinal, *“irmão é o mesmo sangue, é*

*igual*” (M102, M101, F3). Porém, dizem os Karitiana, que essa ‘poliandria não oficial’ “só aconteceu com eles mesmos. Não tem outro caso não”<sup>330</sup>.

No primeiro dia de casamento, o casal não mantinha relações sexuais. No dia seguinte ao casamento, o pai do homem o chamava e lhe explicava: “*Meu filho, aqui dentro de casa você não vai fazer nada. Você vai pegar sua mulher e vai fazer uma cama embaixo do pé de caucho*<sup>331</sup> e é lá que você vai formar sua mulher. Você vai cortar o caucho (*byrytiko*) e fazer lamparina (*by’wō*<sup>332</sup>) para seu sogro e sua sogra”; *by’wō* constituía-se assim, no preço da noiva. Os homens só se casavam com “*menina nova*”, virgem (*jongsō owop*; *jongsō* = ‘mulher’ + *owop* = ‘coberto’, ‘tampado’, ‘fechado’; ‘mulher fechada’<sup>333</sup>), e deveriam pagar por sua virgindade. O valor de uma menina residia (e ainda reside) na intactabilidade do hímen. O trabalho das primeiras relações até sua consumação, isto é, conseguir efetuar a penetração e tirar a virgindade, é entendido como um processo no qual o homem transforma a menina e a forma mulher. O termo utilizado para o conjunto das primeiras relações sexuais, percebido como o processo de transformação da menina em mulher é *nakam at*, ‘fazer’. O homem então a formava embaixo do caucho. Depois de terminar de formá-la, cortava o caucho sob o qual havia consumado a penetração e deixava-o sangrar por cinco dias, para, então, colher-lhe a seiva e manufaturar as *by’wō*, as lamparinas, cinco para o sogro e cinco para a sogra, de modo a pagar pela virgindade. “*Mas, só se paga lamparina se a mulher for mesmo virgem*”. Deveria entregá-las aos pais da noiva assim que tivesse acabado de formá-la sem que ninguém mais as visse antes dos sogros; caso contrário, ficariam sabendo, antes deles, que a menina já havia sido formada.

Intocáveis por qualquer outro que não o destinatário do presente, nem mesmo a sogra podendo tocar nas do marido e vice-versa e, por isso, cada um

<sup>330</sup> Embora essa afirmação também não seja de toda verdade. Há casos de *swing* – altamente condenado pelos Karitiana, diga-se de passagem – entre quatro homens que trocaram mulheres temporariamente. Mas esse é um dos casos dos quais não se fala. Todo mundo sabe, mas não se fala, pois é “*doído*” e quando se toca no assunto, as pessoas, principalmente as mulheres envolvidas, ficam muito sentidas.

<sup>331</sup> Essa é a caminha na floresta a que me referi no capítulo anterior.

<sup>332</sup> Essa é a lamparina que serve de modelo para aquela utilizada no funeral; porém, a do funeral é menor. Já tendo mencionado o fato de os Karitiana não gostarem de escuro, torna-se mais fácil entender a explicação do grupo para o pagamento da noiva com lamparinas, “*para o sogro não ficar no escuro*”, mesma razão para seu acompanhamento ao morto.

<sup>333</sup> Em português, os Karitiana também usam a expressão “*sem buraco*” para se referir à virgindade.



recebia as suas, esses presentes são chamados de *o'ingnan*<sup>334</sup>, regalos dados aos sogros, exclusivos de quem recebe, ninguém mais pode tocá-los sob o risco de ser atacado por lagarta de fogo. São presentes considerados "*dados de coração*" e existirão muitos outros do gênero aos sogros durante a vida. São marcadores da relação pessoal, direta de um homem com seu sogro e sua sogra, exclusiva e diferentemente. Nesse caso, não se toma os sogros como uma unidade. Assim, se alguém os tocasse além dos destinatários, seria, certamente, atacado por lagartas (ou formigas) de fogo. De acordo com as mulheres mais velhas, como, atualmente, os homens não fazem mais *Ossiipo*, já podem casar com mulher que não seja mais virgem, pois o "*pai guardava a filha para o homem formá-la*". Depois que o rapaz se submetia ao *Ossiipo* e passava a matar muita caça, aí sim o pai da menina dava-a como mulher a ele. O rapaz então fazia corda, arco, cortava lenha para o sogro e, além disso, pagava com as lamparinas. E se o homem não matasse caça, "*cunhado não dava a filha mesmo*".

Os Karitiana apresentam uma fortíssima estabilidade matrimonial, e apenas casamentos nos quais há sérios maus tratos são desfeitos, pois, uma vez casados, o casal não se separa<sup>335</sup>. Segundo os Karitiana, uma pessoa que "*larga a outra é irresponsável*". Se uma mulher larga o marido, dificilmente se casará novamente na aldeia, deve sair de lá, e Porto Velho ou outras cidades em Rondônia são as primeiras opções, a não ser que o abandono seja por fuga dos maus tratos do marido. Da mesma maneira, um homem só pode deixar a mulher por algum motivo reconhecidamente sério, como, por exemplo, ela não conseguir gerar filhos. Deixar uma mulher é algo quase impensável para um homem. O que sua mulher fizer de errado, seja tratar mal os visitantes, seja traí-lo com outro homem, pode não constituir motivo suficiente para deixá-la e, a depender do feito, um castigo corporal a fará refletir sobre seu comportamento e "*colocá-la no caminho certo novamente*", mas deixá-la, isso nunca! Embora constantemente ameaçadas de abandono, não há

<sup>334</sup> *O'i* é lagarta de fogo. O termo *o'ingnan* é também utilizado para presentes de amantes ou namorados secretos, não de relações públicas e legitimadas na figura do marido. Os objetos – qualquer um deles que a mulher utilize sem que se saiba de onde vieram – são chamados de *a o'i'nipa*, "*seu amante*". Mas fala-se também desse modo mesmo quando se sabe que a mulher possui marido, apenas para brincar, perturbar.

<sup>335</sup> Nos últimos cinco anos, houve cerca de seis casos de separação. Em todos eles, foram as mulheres que decidiram se separar ou fugir, exatamente como nos casos mais antigos nos quais seis das sete mulheres que moravam fora da aldeia haviam saído para casar com outros homens que não Karitiana.

nenhum caso na aldeia de homem que tivesse abandonado a esposa. Algumas mulheres dizem que, se a filha se casar e o marido bater nela, conversarão com a filha para saber o que ela teria feito de errado; o pai da menina também baterá na filha caso ela esteja errada. No entanto, se o marido bater na esposa, o pai não baterá nele, apenas dará conselho, uma vez que um pai não bate em filhos homens casados.

A relação entre marido e mulher é marcada por uma hierarquia que supõe que o homem possa dar conselhos à sua mulher assim como faz com seus filhos; pode demandar que a mulher faça alguma tarefa, e ela, por sua vez, deve "*ouvir e guardar palavra do marido*", ou seja, respeitar e obedecer ao que ele diz. Hierarquia esta que é a marca da relação entre os gêneros, irmão/irmã, marido/mulher, noivo/noiva. Segundo os mais velhos, quando uma menina fica noiva, "*o noivo é como um pai ou mãe para a noiva, porque protege mesmo*". Entende-se que a noiva e, posteriormente, a esposa devem andar "*bem junto*" do noivo ou marido, pois, se andar sozinha no mato, corre o risco de "*se perder, ou se machucar*", cabendo ao noivo/marido zelar. Esse zelo é percebido como responsabilidade do homem em relação à mulher e o que porventura lhe acontecer, o noivo/marido será apontado como descuidado, como indiferente à mulher, "*não sentir a mulher*", pois cuidado e responsabilidade são demonstrações de querência, carinho e afeto (Overing, 1999b; Belaunde, 1992, entre outros). Se alguém chega à casa de um casal, o marido pode solicitar que a mulher prepare comida para o visitante, e a ela cabe obedecer. Durante a recepção do visitante, o marido "*fica só estudando o jeito da mulher com a pessoa*" e, se algo no comportamento da esposa não o agradou, depois que ele sai, chama a mulher e lhe explica o que ele percebeu: "*se ela recebeu bem*" ou não, se ela "*conversou direito*" ou não. A forma como os homens percebem e experimentam a relação com as esposas é exemplificada na frase comum a muitos: "*Mulher é como criança*". No entanto, as mulheres possuem o mesmo direito de chamar a atenção de seus maridos, de reclamar quando algo não lhes agrada, de expressar suas opiniões abertamente e de fazer suas cobranças aos maridos: se por acaso ele bebeu muito, se ficou paquerando outra mulher, se destratou alguém. As esposas podem reclamar caso os maridos passem alguns dias sem trazer caça e costumam dizer: "*Nessa casa só tem mulher? Eu estou com fome, você não vai*

*matar nada não?*”. Mesmo quando os homens saem para o mato e não conseguem matar caça, ao chegarem de mãos vazias são duramente criticados por suas esposas. Do mesmo modo, os homens podem criticar suas esposas se estas não fazem comida, não lavam suas roupas ou não cuidam como deveriam das crianças. De acordo com homens e mulheres, os cônjuges têm direito a reclamar se cada um não cumpre devidamente seu papel e as tarefas atribuídas, havendo entre um casal, portanto, não apenas a cooperação, mas, sobretudo, como já mostrou Gow (1989), uma relação de demanda e expectativa de satisfação. Entretanto, tal relação de demanda e satisfação, veremos, é também marca característica que opera a relação entre *siblings* de sexos diferentes.

A hierarquia entre gêneros é explícita e compartilhada tanto pelos homens quanto pelas mulheres<sup>336</sup> e se manifesta em vários aspectos da vida, seja no âmbito da liberdade de ir e vir, pois os homens podem “*andar mais do que as mulheres*”, seja no aspecto da permissividade sexual e das decisões, pois uma mulher jamais deve “*passar por cima da palavra do marido*”. Mas não só do marido, dos homens em geral, pai, irmãos, tios. Ao casar com uma mulher, o homem passa a ter direitos sobre ela. Mesmo que esse casal se desfaça, o homem continua a ter as prerrogativas de “*primeiro homem*”, o que a formou. Dois casos podem ilustrar o que digo. No primeiro, o marido maltratava por demais a mulher e os pais dela a tomaram de volta. Embora a moça já estivesse há vários anos separada desse primeiro marido, tinha dificuldades em casar-se na aldeia, pois o ex-marido prometera “*bagunçar*”, isto é, brigar com aquele que a tomasse em casamento. Assim, ela optou por fugir para casar com um rapaz de outro grupo indígena, pois, diziam, que o primeiro marido ameaçava matar o futuro marido caso ele aparecesse. No segundo caso, comentava-se que, embora ele mesmo não tivesse querido a menina e a devolvido aos pais após tê-la formado, ele não poderia saber que ela namorava outro homem, pois teria ciúmes. Uma vez tendo estado com uma mulher como marido, o homem terá direito sobre ela para sempre, senão de fato, já que os outros dizem que eles não “*têm mais nada a ver com elas*”, de direito, pois também dizem que eles, afinal, teriam sido os “*primeiros homens delas*”. Até mesmo um dos

---

<sup>336</sup> As moças e moços que estão hoje por volta de seus 15 e 25 e cinco anos possuem a percepção da hierarquia dos homens sobre as mulheres de modo mais atenuado, embora ainda a mantenham.

homens que há vários anos teria pego uma mulher para sua terceira esposa e, devido aos maus tratos, ela teria fugido para Porto Velho e se casado com outro homem, até hoje, ao passar por ela, ele faz brincadeiras libidinosas e se justifica pelo fato de ela já ter sido sua esposa, por mais breve que tenha sido.

Em situações de desentendimentos, o casal deve conversar de modo que o homem explique o que ele não gostou e como a esposa deverá proceder futuramente; ele lhe dá "*conselhos*" no sentido de adverti-la sobre o que não deve se repetir. Os homens preferem estar longe quando as mulheres estão bravas e vão "*amansando elas aos pouquinhos*". Saem de casa e esperam que elas se acalmem e, apenas quando sabem que elas já "*amansaram*", eles retornam para, então, conversarem. Nenhum assunto que chateie um Karitiana – seja conjugal, fraternal, comunitário – deve ser conversado quando a pessoa está de "*cabeça quente*", é preciso esperar "*esfriar*", esperar a "*hora certa de falar*". Comparação comum entre eles e os brancos é que "*branco fala qualquer jeito*". Um Karitiana não acha nada elegante "*sair falando pelo rumo*", "*tem de esperar pra não falar coisa que a gente não sente. Na hora da raiva a gente fala qualquer coisa, mesmo que não sente a gente fala, só pra doer no outro*".

O marido não deve jamais "*maltratar*" a esposa. Todavia, independentemente dessa regra, alguns casos de maus tratos são comentados por toda a aldeia. Um dos casos refere-se a um homem que tinha a filha de uma das irmãs prometida a ele, mas ele a recusou preferindo a filha de outra irmã, com quem efetivamente se casou. Após apanhar do marido várias vezes e ter aturado alguns anos de sofrimento, ela pode, justificadamente, deixar o marido. Em outro caso, a menina teria se casado bem nova com um homem que a maltratava constantemente; tanto lhe batia que até hoje ela apresenta marcas no rosto. Nesse último caso, os irmãos do pai da menina e o pai dela interferiram e a tomaram de volta em uma ocasião em que o marido estava em viagem para a cidade de Porto Velho. Algumas mulheres dizem não ter querido permanecer casadas, mas, pressionadas pela família, pai e mãe principalmente, ficaram; elas resolveram "*ouvir a palavra do pai ou da mãe e ficam*". Os homens dizem que podem até amar outra mulher, ficar pensando em outra, mas não se pode largar a esposa, pois é ela quem cuida deles. Do mesmo modo, as esposas tendem a não deixar seus maridos, mesmo aquelas que, de

quando em vez, dizem não querer mais mantêm a postura de que não se pode deixar o marido. Assim, os casamentos são para o resto da vida.

Para ser reconhecido como bom marido ou boa esposa, cada um deles deverá manter, após o casamento, várias das condições que, antes do casamento, lhes consignaram as vantagens para serem escolhidos para a promessa. O homem deve cuidar de sua esposa, caçando para ela, não a maltratando, provendo suas necessidades e continuar sem andar muito pela aldeia. A esposa deve cuidar bem do marido, fazendo-lhe comida, lavando-lhe as roupas, servindo-lhe o prato, cuidando bem de seus filhos, não “*andar*” muito pela aldeia, estar sempre voltada às suas funções, ouvir e seguir os conselhos do marido. De acordo com os homens, após o casamento, a amizade e o companheirismo cotidianos entre os homens de idade mais ou menos próximas são ‘desfeitos’ e passam a não “*andar*” mais com os amigos. Tendem a levar a cabo suas responsabilidades, fazer visitas aos parentes, sogros e cunhados e, eventualmente, fazer rodas de música. Do mesmo modo, as meninas que antes brincavam juntas já não o fazem depois do noivado e do casamento. Os casais devem ser muito atenciosos com seus cônjuges, e aqueles que falham são mal falados na aldeia. As manifestações públicas de carinho entre um casal são ficar juntos na rede conversando; catar piolho e carrapato; dizer ao outro, a todo instante, para onde se está indo; servir o prato de comida, café, água ao marido; dar presentes para a esposa, entre outros. Indicar sempre o paradeiro é, acima de tudo, uma atitude de respeito e consideração ao outro, que, por sua vez, não ficará embaraçado se alguém lhe perguntar pelo cônjuge e não souber como responder. Além disso, é também uma segurança de que o outro não estará mantendo nenhum tipo de relação extraconjugal.

Quando um casal briga, ninguém deve se meter, e o casal deve se entender. Alguns aparecem para dar conselho quando a coisa fica um pouco mais violenta, mas, no geral, cada casal é que “*sabe da vida deles*”. Viver sem brigas e discussões é um ideal compartilhado por todos os casais. Porém, algumas ‘brigas’ são, definitivamente, muito bem-vindas: as que envolvem ciúme, *kyryn*. Repetindo o que já disse no capítulo anterior, *pyry kyryn* é diferente de *koro’op kyryn*. *Koro’op kyryn* significa ‘cuidado’, ‘zelo’, ‘preocupação’, mas, em casos de casal, significa também que a pessoa está “*pensando*”, “*desconfiando*” de algo, “*tá dando pensativo*”, “*ciúme*

*um pouco*”, “*medo de perder a pessoa*”. *Kyryn* é o estágio posterior, quando o ciúme se instala ferozmente<sup>337</sup>, e quem é *kyryn* “*não deixa nada. Fica colado na mulher ou no marido*”. É explícita a gradação: “*Primeiro a pessoa fica koro’op kyryn. Depois ela fica kyryn*”. Entre os Karitiana, o ciúme não é apenas um afeto extremamente forte e recorrente, é valor, sendo, tal como entre os Waujá (Mello, 2006), ‘fundamental na sociabilidade’ karitiana. Diferentemente da inveja, que jamais pode ser expressa, o ciúme pode ser manifestado pública e notoriamente, sem que haja qualquer senão por parte dos outros. Seja o ciúme do(a) parceiro(a), de amigos(as) ou mesmo de coisas que não se quer emprestar, não há vergonha em externá-lo. Ao contrário do valor negativo atribuído à inveja, nas situações em que alguém expõe o ciúme, pode-se, até mesmo, haver gozações e implicâncias por parte das outras pessoas.

Como já apontado em outras etnografias (Figueiredo, 2010; Mello, 2005 e 2006; Serra, 2006), o ciúme entre os Karitiana é o sentimento legitimado, a afetividade permitida entre um casal. Se não há ciúme dos cônjuges, certamente não há querer, e o parceiro sente como descaso, acusando o cônjuge de “*não sentir* [a esposa ou o marido]”. Da mesma forma, não há ninguém que não ame alguém, não há alguém que não sinta ciúmes. Se houver, é porque não ama. Só se acredita no sentimento de outra pessoa se ele é expresso de maneira apaixonada através do ciúme. Um homem ou mulher, casados ou noivos, sofrerão, profundamente, se suspeitarem – e as desconfianças estão sempre pairando no ar e acompanhando as relações – que ele ou ela estão vendo ou mesmo conversando com outra pessoa. Se casados, as brigas vão desde gritos, arranhões até arremesso de panelas (pelas mulheres) e agressões físicas pelos homens; se noivos, pancadas e ameaça de devolução por parte dos homens e agressões físicas pelas noivas. Na maioria das vezes, as mulheres que apanham não reagem, até porque, em casos de suspeitas de envolvimento com outros homens, ninguém estará por elas, seus pais e irmãos estarão ao lado do marido. Nessas horas, no caso de noivados, a fofoca interessada em separar o casal ou deu início ao assunto ou se vale dele, aumentando a história, para alcançar seu objetivo. É uma tragédia, todo mundo chora, entristece-se e só se fala no assunto. Mas os envolvidos, ao término da querela, ficam satisfeitíssimos!!!

---

<sup>337</sup> Como o sentido pelo homem que, no capítulo anterior, não deixava que ninguém passasse em frente à sua casa.

O ciúme é invariavelmente percebido como emoção mais intensa sempre no gênero oposto, homens falam que mulheres são mais ciumentas e vice-versa. Todos são extremamente ciumentos, o que diverge são as maneiras de externar esse sentimento. As mulheres manifestam o ciúme puxando o cabelo dos homens, dando tapas, beliscando, dando socos, falam dias e dias, interminavelmente. Essas expressões por parte das mulheres são extremamente apreciadas pelos homens, uma vez que são demonstrações irrefutáveis do amor delas por eles. Eles dizem felizes: *"É o ciúme dela que manda ela me bater!"*. Mordidas, unhas, machucados em geral são muito bem recebidos pelos homens, que exibem, com orgulho absoluto, as marcas das agressões físicas que receberam, felizes, com sorriso no rosto, dizendo, *"Foi o ciúme dela que mandou ela fazer isso comigo"*. Os homens batem, ameaçam de devolução, vigiam e controlam o movimento, impedindo as mulheres de saírem sozinhas. As mulheres, ao contrário, não acham graça do ciúme masculino. Vários episódios em que os homens bateram nas mulheres teriam sua causa no ciúme sentido pelo marido. Ambos os sexos choram, falam com rancor dos ex-namorados dos cônjuges. As mulheres sentem muita mágoa das antigas (ou atuais) aventuras dos maridos, extraconjugais ou não, e dizem o quanto sofreram, o quanto a outra ficava se exibindo para elas, *"fazendo inveja"* e como foram maltratadas tanto pela outra quanto pelo marido, que só dava atenção à outra.

De acordo com os Karitiana, todo mundo tem ciúmes, só que uns demonstram mais, e outros, nem tanto. Segundo eles, *"o ciúme é amor, é o medo de perder a pessoa amada, medo da mulher não ter mais respeito pelo marido e não querer mais fazer boas coisas para eles"*. Simetricamente, as mulheres também sentem medo de que, uma vez interessados por outra mulher, seus maridos parem de cuidá-las. O discurso sobre o ciúme é de que quem é ciumento imagina tudo, *"pega qualquer pensamento"*. Quem está sentindo ciúmes, fica pensando, imaginando, já tendo certeza do que está acontecendo: *"É doido a ver quem a gente ama conversando com outra pessoa, a gente fica querendo saber o que ela está falando. Conversar na frente da gente pode, a gente ouvindo o que ela está falando, mas cochichar, conversar sozinho? Ah, isso não pode não!"*. Quando uma mulher casada, noiva ou prometida conversa com outro homem, seus parceiros ficam de olho para ver se há alguma mudança no comportamento da mulher. Diante de qualquer suspeita, o

parceiro vai à mulher, pergunta o que ela conversou com tal homem e pede para que ela seja clara e não deixe nenhuma dúvida em seu pensamento. As mulheres agem da mesma maneira, mas tendem a ser sarcásticas e provocar dizendo: “*Agora ele só quer conversar com Fulana! Não sei que tanta coisa tem pra conversar?!’*”.

Não apenas as mulheres casadas devem evitar conversar a sós com um homem, todas devem seguir essa restrição. Caso qualquer mulher converse com um homem a sós, imediatamente os rumores se espalham no sentido de que ou estão namorando, se for solteira, ou estão tendo um caso, se for casada. Da mesma maneira, um homem não pode ficar “*achando graça*” com uma mulher que a fofoca já se encarrega de certificar que estão juntos. No caso de mulher casada ou noiva, conversar com algum homem que tenha sido seu namorado secreto – porque os cônjuges sempre sabem quem foi o namorado secreto do outro –, interessado, apaixonado ou que estejam, para elas, nas categorias de *syky’et* ou *owoj* (homens casáveis) é colocar a própria cabeça a prêmio para fofocas e problemas conjugais. Do mesmo modo, os homens nunca devem conversar a sós com uma mulher, principalmente se ela estiver nas categorias *saka’et* e *sokit’te’et* (as casáveis). Vários dos rapazes solteiros, bem como homens casados, dizem que não vão à casa de ninguém, não fazem visitas nem às mulheres casadas nem às solteiras em virtude da fofoca que se implantará na aldeia no dia seguinte.

O ciúme de ex-namorados que os cônjuges possam ter tido antes do casamento é avassalador, sempre há a desconfiança de que ainda possam se gostar e que pensam um no outro – o que não é, absolutamente, de todo infundado. Os pares de antigos namorados, estes, em hipótese alguma devem manter qualquer tipo de conversação além da estritamente formal e pública. De qualquer maneira, casos antigos – que podem ser muito factuais ‘dentro de alguém’, em seu *koro’op* - são motivos de brigas atuais entre os homens e entre as mulheres. Há ainda o fato de que os homens que já possuíram uma esposa, mas a perderam (casos de maus tratos já relacionados), sempre terão direito sobre essas esposas, e a ideia de que alguém a quem ele tem direito esteja com outro homem, dizem as mulheres, enraivece-os muito; contudo, o fato deles terem tido essas outras mulheres também as enraivece. No entanto, jamais presenciei um caso de indisposição entre os homens por causa desse motivo. Diferentemente, as mulheres discutem umas com



as outras por ciúmes dos maridos e as acusações são de “*andar atrás do marido das outras*”. Nesses casos, o marido acaba por querer bater na própria esposa que reclama de ele estar supostamente com outra.

Em geral, a responsabilidade por um caso de adultério é atribuída ao homem, uma vez que cabe a ele tomar a iniciativa de procurar as mulheres. Nos casos de traição<sup>338</sup>, as mulheres não batem nas amantes do marido, mas sim nos maridos, do mesmo modo, os homens batem em suas esposas, e não nos amantes delas. No entanto, a raiva fica latente e, na primeira oportunidade, as mulheres discutem, fofocam e falam do comportamento promíscuo da outra; os homens, por qualquer motivo, batem naquele que é ou que já foi amante da mulher, embora nunca seja declarado pelo agressor o real motivo da briga. Isso fica por conta da fofoca que explica atitudes dessa natureza como um ato de ciúmes – o que não é, de modo algum, de todo mentira! De fato, os Karitiana possuem não apenas um ciúme atual, mas também uma espécie de ciúme que preenche toda a temporalidade – ou seja, que os faz detestar aqueles com quem seus parceiros já mantiveram algum tipo de relação amorosa, em qualquer época de suas vidas –, vivendo apreensivos no presente ou mesmo odiando, de antemão, os amantes do cônjuge vistos em seus próprios sonhos ou que eles imaginam que possam vir a existir. Não conseguem, nem de brincadeira, pensar que o parceiro possa vir a estar com outra pessoa, e as respostas, quando provocados, são: “*Se isso acontecer, eu mato*” ou “*Você é louca? Não fala essa conversa não!*”, “*Não, não, não. Não presta isso aí não*”.

A frase de Kensinger (1984:02) é perfeita para o caso Karitiana: ‘Although marital fidelity is enjoined, infidelity is endemic, at least if one is to believe the gossip’. As fofocas se encarregam de exacerbar qualquer sentimento de desconfiança que as pessoas possam ter justo pelo fato de serem, massivamente, de cunho sexual envolvendo as pessoas em casos extraconjugais, traições e supostos amantes. Não que absolutamente todas sejam falsas, todavia, a grande maioria tende a ser criada

---

<sup>338</sup> Os casos extraconjugais influenciam a terminologia de parentesco. Há um caso em que uma mulher chama apenas um indivíduo de um conjunto de *siblings* de ‘irmão’ e assim o faz porque estes seriam, supostamente, filhos do pai dela com a mulher do irmão mais velho de seu pai, pois, na época, o pai dela não tinha mulher e o irmão dele dizia à sua esposa que deveria manter relações com o irmão dele. Só um tempo depois é que ele se casou com a mãe de minha informante. No entanto, não levam a sério nem com naturalidade, mas sim como um fato jocoso, contam como piada e todos morrem de rir.

por ciúmes ou invejas. Ninguém está a salvo dos comentários, exceto aqueles já citados anteriormente: os muito mais velhos (mesmo estes, se não há histórias atuais, sempre há o que se lembrar do passado) e as crianças pequenas, e estão a salvo justamente por estarem fora do olho do furacão do desejo sexual karitiana. O ciúme é constante na vida dos Karitiana e não há conversas que não versem sobre o ciúme que a mulher ou o marido possam ter de alguém, e as suspeitas de traição são cotidianas. Tudo se passa como se todos estivessem interessados em todos e que, potencialmente, tudo possa acontecer.

Mas o ciúme não existe apenas no que se refere a outros parceiros reais, eventuais ou potenciais fora do casamento. Os homens podem se casar com mais de uma mulher, não sendo prerrogativa de chefias. Porém, para que um homem possa tomar sua segunda esposa, a primeira deve concordar, no caso de tomar uma terceira, será a segunda que terá direito a opinar. Um dos casos em que o homem já tinha duas mulheres e quis a terceira, a segunda colocou-se contra o casamento e apanhou por isso. No entanto, em 2000, apenas quatro homens ainda possuíam mais de uma esposa. De acordo com os Karitiana, os *"brancos conseguiram colocar na cabeça dos Karitiana mais jovens que é errado casar com mais de uma mulher"* e, por esse motivo, os jovens estariam seguindo a *"lei do branco"*, e não a *"lei do índio"*. Apesar desse argumento, as próprias mulheres não gostam da ideia de não serem exclusivas e são muito aversas ao fato de o marido querer outra mulher. Segundo elas, *"é muito ruim ser uma das esposas e não a única"*, expressando sentimento de desgosto.

Em uma casa que, pela regra de residência, abriga mais de uma família nuclear, cada família possui seu fogo e cozinha sua própria comida. Se um homem possui duas esposas, cada uma cozinhará separadamente, em seu próprio fogo, sua própria comida, alimentando seus próprios filhos e o marido. Ficará ao sabor dos membros que compõem a família cujo homem seja casado com mais de uma mulher as decisões e os acordos sobre com qual delas ele vai fazer tal coisa e o que será feito em determinado dia, por exemplo: a refeição, embora as duas cozinhem todos os dias, ele comerá com uma em um dia, e com a outra, no outro; no dia que comer com uma, toma banho com a outra; mas não há qualquer regra comum a todos os casamentos com mais de uma esposa sobre como será a divisão, a não ser a de que

deve haver igualdade de tratamento entre elas. Sem dúvida, as esposas compartilham, dão e trocam produtos que obtêm do roçado (comum à família, porque dos homens), fazem juntas algumas tarefas cotidianas, sentam todos juntos para conversar, mas não gostam nem um pouco da situação.

Apenas um homem capaz de cuidar de mais de uma mulher poderá se habilitar a ter outras, pois ele deve atender as duas (ou mais) igualmente, não podendo manifestar preferência em nenhum aspecto da esfera conjugal em relação a qualquer das esposas, caso contrário, as mulheres reclamam, brigam muito, ressentem-se e tornam-se infelizes. Não pode dar qualquer coisa para uma e não dar para a(s) outra(s), não pode dar mais atenção a uma do que às outras, precisa ter o mesmo número de relações sexuais com uma e com outra e, até mesmo, o número de orgasmos que o homem tiver em uma relação sexual é "*contado*" pela outra esposa; se, eventualmente, o homem tiver mais orgasmos com uma do que com outra, há verdadeiras brigas. Os homens casados com mais de uma mulher dizem que, enquanto estão tendo relações sexuais com uma, a "*outra fica acordada ouvindo e contando*", se ele, porventura (e coragem), quiser ter mais orgasmos, terá de ser "*caladinho, bem quietinho para a outra não ouvir e brigar*". Há muito ciúme entre as mulheres de um homem casado com mais de uma mulher. Embora a poliginia seja sororal, isso por si só não garante que não haja desavenças: uma das mulheres, apesar de não poder ter relações sexuais com o marido por ter dado à luz, também não permitia que o marido mantivesse relações com a outra mulher, que era sua irmã, mesmo que isso entristecesse sobremaneira a irmã. A manifestação de algum tipo de preferência por uma de suas esposas faz com que o marido esteja recrudescendo a disputa entre as duas e disseminando uma cizânia que verterá sobre ele mesmo e sobre a harmonia que deve haver dentro de uma casa. Se ele falha com uma delas, as brigas são inevitáveis; a que se sente prejudicada o tratará mal e não ocultará sua insatisfação e suplício, tornando a todos testemunhas de seu sofrimento: irá se lamuriar de que ele não é um bom marido para ela, que "*só cuida da outra*", que "*só sente [ama] a outra*", "*que só quer [desejo sexual e/ou manter relação sexual] com a outra*". Confusão instalada, o marido terá de lançar mão de muita conversa para tentar reverter o sentimento da esposa ofendida, "*saber falar direitinho*", "*mostrar pra ela o que já fez com ela*" e tentar "*amansar*".

A percepção masculina atual sobre ter mais de uma esposa também não é lá muito alentadora. As demandas atuais os coíbem de ter mais de uma mulher, pois dizem: *“É muito caro. Dá relógio para uma, tem de dar para outra”, “Como vai ter duas mulher? Não tem dinheiro não”*. Porém, apesar de os casais, atualmente, serem monogâmicos, os homens são pertinazes quanto ao desejo de possuir outra mulher. Expressam aos brados e nominam pela aldeia a outra mulher que querem e declaram abertamente seus desejos, para o intenso enraivecimento de suas esposas. As mulheres também não aceitam mais ter a atenção dividida, dizem *“que dá muito ciúme”* ver o marido com a outra, que *“é muito ruim ver ele dando as coisas para outra, fazendo coisa com a outra”*.

Para se ter ideia de como as mulheres são contrárias ao casamento poligínico, em uma das famílias, cuja filha mais velha estava por volta de seus 12 anos, a mãe apressou-se em prometé-la para um de seus irmãos, explicando que a urgência dessa promessa decorria do fato de que um de seus outros irmãos, que já tinha uma esposa (filha de outra irmã), começou a dizer pela aldeia que queria a menina para ele como segunda esposa e que pediria à sua irmã que lhe desse a filha. A mãe da menina conversou com o marido e disse que não queria que a filha se casasse com homem que já tivesse uma mulher, queria que ela *“casasse sozinha”*, isto é, que não fosse a segunda mulher de ninguém, mas, antes, a primeira e única. O ponto de vista feminino é o de que, se elas dividirem o marido, nunca terão as coisas que desejam, pois, embora a regra de não manifestação de preferência do homem por nenhuma das esposas exista, elas dizem que *“homem não sabe cuidar direito de mais de uma mulher não”* e ilustram suas razões para essa afirmação com os casos de homens que dão mais atenção ou coisas a uma enquanto a outra está *“sempre sofrendo”, “Só sofrendo ela fica! Olhaando o jeito do marido com a outra”*. Os exemplos de casos do passado de homens que, ostensivamente, faziam distinção entre as esposas, aliados às tragédias decorridas de tais preferências, enriquecem os discordes motivos femininos para a poliginia. Dessa forma, apesar de os homens estarem sempre querendo uma segunda esposa, as mulheres não permitem de modo algum e dizem: *“Duas mulheres não dá certo”*, pois não gostam da ideia de não serem exclusivas e se ofendem e ressentem quando os maridos manifestam a

vontade de ter outra mulher, de acordo com elas, *“é muito ruim ser uma das esposas e não a única”*.

Espera-se que nenhum homem *“mexa com mulher casada”*. Os casos extraconjugais, apesar de acontecerem, são extremamente condenados. Dependendo do casal, no caso da traição da mulher, ou o marido conversa com ela e a explica que não deve fazer aquilo novamente, ou pode optar por dar-lhe uma punição física, situação na qual ninguém interfere, podendo o marido ser auxiliado também pelo pai da mulher. Se o marido arranja outra mulher, a esposa também não se separa, mas briga, bate no marido e joga em cima dele tudo o que estiver a seu alcance. Normalmente, em períodos de briga, a mulher para tanto de dar comida ao marido quanto de manter relações sexuais com ele e grita: *“Vai lá! Pode ficar com a outra! Vai lá, fica com ela!”*. Os Karitiana costumam dizer que agora *“não há leis, antigamente tinha”*. De acordo com os mais velhos, antigamente, se um homem mexesse com a mulher de outro, ele era severamente punido, castigado no *Ossipo*, tendo de ser o segundo homem a colocar as mãos no ninho de vespas, pois o segundo homem a colocar a mão levaria mais ferroadas do que o primeiro e, segundo eles, o sofrimento e a dor eram demasiados. Caso o homem quisesse fugir, os outros lhe diziam: *“Você não tem coragem de mexer com mulher dos outros? Então! Tem de ter coragem para tirar o biju de caba”*. O homem pode escolher entre tirar o *“biju de caba”* ou levar uma surra. Conforme os Karitiana, todos preferiam tirar *“biju de caba”*, pois a surra era muito pior. *“Vinha todo mundo bater, usavam pau grande, arrancavam todos os cabelos, pentelho [pelos pubianos], sobranceiras, batiam no saco [nos testículos], em todo o corpo. Era muito pior, quebrava perna, braço, quebrava todo o homem. Mas tinha lei! Agora não tem mais não, a pessoa faz coisa errada e pronto”*.

Se o valor de uma noiva está diretamente relacionado à sua virgindade, o valor de uma esposa é medido pela sua capacidade de procriação. De acordo tanto com os homens quanto com as mulheres, os homens não gostam tanto das mulheres quando não têm filhos e o que *“prende um homem”* a uma mulher e o faz gostar dela são os filhos que ela dá a ele. Um dos homens diz: *“Quando a gente está com uma mulher e não tem filho com ela, a gente nem liga para a mulher”*, mas, se ela tem filhos, eles passam a amá-la. Não produzir filhos é motivo suficiente para um

homem deixar a mulher – ou ameaçá-la de devolução – ou tomar uma segunda esposa. Havia um único casal na aldeia que tinha apenas um filho e que não conseguia engravidar novamente; os outros homens diziam que ele “*não sente[ia] ela, só quer[ia] a i hore hi [vagina da mulher]*”, como se ele não se preocupasse ou envergonhasse de estar casado sem mais filhos, e que ele teria todo direito de deixá-la. A responsabilidade pela infertilidade de um casal recai diretamente sobre as mulheres. Há três casais na aldeia que ainda não tiveram filhos. Com a atual disponibilidade de exames clínicos ofertados pelo subsistema de saúde indígena, após investigação médica e realização de exames, os espermogramas dos três diagnosticaram que seriam eles, e não suas esposas, que não poderiam ter filhos. Coincidentemente, os três homens são casados com mulheres relacionadas a uma das mulheres mais velhas e a seu filho; duas delas, sendo uma sua filha e outra sua primeira esposa, teriam sido “*formadas*” por esse homem, e a terceira, também sua filha. Durante anos, até bem recentemente, quando tomaram ciência dos exames realizados pelos maridos das três, dizia-se, à boca pequena na aldeia, que elas não engravidavam porque a “*mãe de [Fulano] deu remédio escondido* para que elas não engravidassem.

Quando uma mulher fica grávida e perde a criança, logo se diz que a mulher “*não gosta do marido*”, “*não sente o marido*”. Não existe, para eles, aborto espontâneo, e a causa da perda de um filho é sempre atribuída à mulher. Nesses casos, algumas mães chegam a dizer aos filhos que deixem a esposa e arranjem outra, pois aquela será incapaz de reproduzir. Em vários casos, que as HM não gostam das SW e fazem fofocas, passam a gostar da mulher do filho somente após ela ter vários filhos. Independentemente do fato de que a regra da boa convivência dite que a relação entre sogros e genros ou noras deve ser de respeito para não haver brigas, há uma participação efetiva das sogras no desentendimento dos casais; normalmente, de acordo com as mulheres, as sogras ficam “*fazendo a cabeça dos filhos*” contra suas esposas ou contra as noivas. Em geral, são as mães dos homens, e não as mães das mulheres, que incitam seus filhos contra a parceira. Vale notar que, nos casos de fofocas ou atritos entre sogras e noras, eles ocorrem justamente nos casamentos com a FZD real ou classificatória, uma regra mais recentemente introduzida na vida do grupo. Nos casamentos MB/ZD, tipo de casamento preferido,

como a MM e a M da mulher são as que arranjam o casamento, um atrito entre sogra e nora seria entre MM/DD, o que raramente – ou mesmo nunca – ocorre. Até porque, algumas avós, especialmente as que ficaram viúvas, criam netos, não apenas as meninas que potencialmente seriam as esposas de seus filhos, mas qualquer neto, DC ou SC. Atritos entre sogros e genros são mais raros e tendem a ocorrer apenas quando um deles está embriagado e o genro fala mal da esposa, isto é, da filha para o pai, ou quando há algum tipo de maltrato severo para com a filha.

Ter muitos filhos é um valor absoluto tanto para homens quanto para mulheres, pois pessoas com poucos filhos não possuem o mesmo *status* que aquelas com muitos. Para os homens, os filhos que eles têm são a garantia de uma continuidade dos nomes, da manutenção de uma corrente patrilinear de semelhança de substâncias, e é através deles que homens e mulheres são renovados. Quando se pergunta a alguém – homem ou mulher – quem são seus filhos, a tendência é relacionar primeiramente os filhos de sexo masculino com extrema precisão, as do sexo feminino podem ter a ordem de nascimento confundida ou até mesmo ser esquecidas. Os filhos homens morarão junto a seus pais, formando com eles uma rede de solidariedade, respeito e cuidado; as filhas mulheres estarão, o máximo possível, perto de seus pais, pagando-lhes visitas, cuidando deles, e ambos, filhos e filhas, trarão seus netos para juntos dos avós. Ter “*muita família*”, além de ter um alto rendimento político e social – assegurando aliados em todos os âmbitos da vida, como liderança, decisões sobre abertura de novas aldeias, garantia de que aliados estarão em posição de prestígio, domínio numérico e, conseqüentemente, hegemonia na aldeia –, traz também aos Karitiana uma imensa alegria e uma asserção de ‘estarem fazendo o que devem fazer’. Dizer, com orgulho, que os “*Karitiana estão aumentando muito*” não é apenas constatar um fato da realidade demográfica, mas sentir-se cumprindo e realizando algo que está inscrito na pessoa Karitiana: a dimensão criadora do desejo.

Mas, vejamos primeiro alguns sistemas e suas regras para, depois, retornarmos e finalizarmos o presente trabalho com o que mobiliza a manipulação das regras e do sistema.

#### 4.3 ALGUMAS REGRAS – NOMES E PARENTESCO

Descrevo os dois sistemas na mesma seção, pois é impossível entender o sistema onomástico sem o parentesco e vice-versa, uma vez que, como bem apontaram Márcio Silva e João Dal Poz Neto<sup>339</sup>, onomástica e parentesco entre os Karitiana possuem uma interação dinâmica que se infletem mutuamente. Não apenas a terminologia de parentesco é fortemente infletida pelo sistema de transmissão de nomes, fazendo com que interdições matrimoniais recaiam sobre indivíduos de ambos os sexos que possuam o mesmo nome de seus consanguíneos próximos, mas também o sistema de transmissão de nomes opera com base no princípio de filiação. Alerto de antemão o leitor que optei por começar pela onomástica e que sua apresentação já exhibe vários kintypes, justo pela relação intrínseca que mantém com o sistema de parentesco. Todavia, assim decidi porque, se o sistema onomástico não se alterou entre os Karitiana, as diferentes configurações que o grupo assumiu ao longo do tempo não deixaram de ser, simultaneamente, acompanhadas de transformações das possibilidades matrimoniais, dobrando-se e redobrando-se, em um movimento coengendrado entre possibilidades matrimoniais, configurações históricas e estratégias afetivas de manobra do sistema de parentesco. O fluxo de acontecimentos de diversas ordens ao longo dos anos, que vão desde o decréscimo populacional do contato, passando pelo reencontro dos grupos à contemporaneidade, são congregados e simultaneamente acompanhados pelo movimento da potência afetiva, produzindo novas possibilidades de casamento e provocando alterações no sistema de parentesco que nos interessam ressaltar. Vejamos os movimentos que engendram pessoas, afetos e esses sistemas.

---

<sup>339</sup> Nesta seção, agradeço muito a ambos pela leitura cuidadosa e as sugestões feitas por ocasião da qualificação deste material.



### 4.3.1 Respeito e o Indizível – O Sistema Onomástico

Desde o artigo de Lévi-Strauss (1976) sobre a importância dos nomes pessoais e suas funções classificatórias, a investigação sobre os critérios para sua atribuição se intensificou produzindo resultados significativos para o entendimento das diferentes formas de vida social. Entre os grupos ameríndios das baixas terras, os estudos onomásticos têm sido, particularmente, esclarecedores sobre os modos como tais sociedades constroem suas redes de sociabilidade, entrelaçando noções de pessoa, parentesco, relações entre os gêneros, noções de substância, guerra, canibalismo, cosmologia, formação de grupo, entre outros (cf. Gonçalves, 1989 e 1993), o que, de acordo com Hugh-Jones (2002), confere importância crucial às relações baseadas na transmissão de nomes. Tanto Gonçalves (1989 e 1993), quanto Hugh-Jones (2002) guardam como referência a proposta de Viveiros de Castro (1986) de um 'continuum' entre sistemas onomásticos que parte de um polo 'exonímico' para um 'endonímico'. No primeiro tipo, 'exonímico', os nomes seriam adquiridos, individualmente, do exterior, da alteridade, representados pelos inimigos, divindades, animais e mortos; nomes que, uma vez conquistados, não seriam transmitidos e teriam como característica distintiva a individualização. No segundo tipo, 'endonímico', os nomes já existiriam no estoque de nomes do grupo e, dentro do grupo seriam mantidos através da transmissão de uma geração para outra, constituindo-se, assim, em um mecanismo no qual os nomes 'designam relações sociais', definem grupos corporados com uma identidade coletiva [...] onde a transmissão inter-vivos é essencial para a continuidade social' (Viveiros de Castro, 1986:384). De acordo com Gonçalves (1989:12), a diferença entre sistemas centrípetos (endonímicos) e os sistemas canibais (exonímicos) é que os primeiros se definem pela utilização de referências mitológicas, pela continuidade de identidades complementares, pelo estabelecimento de classificações, operando com a conservação, transmissão e conjuntos sincrônicos; e os segundos se caracterizariam pela ênfase na individualização, na aquisição, na renomeação, nas histórias pessoais e sociais, no diacronismo e na abertura e distintividade suplementar. Um bom número de grupos Tupi e alguns outros grupos amazônicos se adequariam ao

segundo tipo, exonímico; enquanto o primeiro tipo, endonímico, seria bem representado pelos grupos Jê e outros grupos do noroeste amazônico, como os Tukano.

Os nomes Karitiana provêm de duas fontes: há um estoque de nomes a partir dos quais os nomes são transmitidos, mas isso não significa que o estoque seja inalterável e fechado e não possa ser, vez por outra, receptível a novos elementos. Há nomes vindos de fora ou apelidos recebidos durante a vida de uma pessoa que podem ser incorporados – alguns o são, outros não e são utilizados nas brincadeiras – e, com o passar do tempo, assumidos como nomes e transmitidos, havendo, portanto, formas de inclusão de novidades no estoque de nomes. Nos casos em que novos nomes ou apelidos são transmitidos, eles seguem a mesma regra de transmissão que os nomes do estoque.

Entre os Karitiana, os nomes pessoais, *sat pita* (*sat* = 'nome' + *pita* = 'verdadeiro', 'mesmo') não são secretos e são de conhecimento geral. Entretanto, raríssimas vezes, o nome pessoal pode ser pronunciado, consistindo nos tratamentos e nas referências cotidianas de termos de parentesco, fazendo com que a interdição de nomes recaia não sobre o conhecimento<sup>340</sup>, mas sobre seu proferimento ordinário. Assim, não é raro que alguém não saiba "direito" qual o nome de outro, pois não o utiliza, e, para responder à pergunta, pode levar um bom tempo tentando se lembrar e dizer: "Parece que é [X], ou [Y], mas não tô lembrando direito". Se outra pessoa se aproxima da conversa, é possível perguntar-lhe, tirar dúvidas, chamar um terceiro e debater, enfim, não são, absolutamente, improferíveis caso a situação seja a de uma conversa séria. A proibição de falar o nome repousa, primeiramente, sobre a concepção de que "nomes são coisas muito sérias" e nem mesmo a própria pessoa deve falar seu nome, portanto, uma interdição generalizada em proferir nomes<sup>341</sup>. Os Karitiana não temem se tornar vítimas de feitiço feito com seus nomes – assim como outros grupos, Mundurucu (Murphy, 1958) ou Wari (Vilaça, 1992), pois o nome não é utilizado em feitiços, mas sim outros objetos. O que temem é atrair a atenção dos maus espíritos para si, estes enviam doenças, viabilizam acidentes, arruinam o roçado que não crescerá e "cobra pode morder".

<sup>340</sup> Assim como Mundurucu (Murphy, 1958), Sanuma (Ramos, 1974), Yanomami (Albert, 1986).

<sup>341</sup> Como os Araweté (Viveiros de Castro, 1986) e Tapirapé (Wagley, 1977).

Desse modo, uma pessoa tem muita vergonha de falar seu próprio nome em voz alta, pois está ciente dos danos que pode atrair para si e com consequências nefastas para sua família, como: “*Se o roçado não cresce, criança vai ficar com fome. Eu mesmo vou fazer meu filho ficar com fome*”.

Falar o nome de alguém é considerado um grande desrespeito e fazê-lo é causar sérios embaraços à pessoa – assim como para seus vizinhos, Cinta-Larga (Dal Poz Neto, 2004) e Suruí (Mindlin, 1985). Os brancos até podem chamar-lhes pelos nomes reais, mas outro Karitiana não. Tanto assim que, nos últimos anos, em virtude da união do exercício do direito de usar seus nomes indígenas, seus *sat pita*, nos documentos oficiais, com o sentimento de orgulho em declarar-se indígena, vários já exibem seus nomes indígenas – como prenomes ou segundo nome – em documentos, redes sociais e outros domínios públicos. Homens e mulheres até podem, em situações muito esporádicas, de extrema brincadeira cotidiana, se querem perturbar alguém, falar o nome de alguém de mesmo sexo do falante. Mas o único momento em que se fala o nome de alguém, seja do mesmo sexo ou do sexo oposto, é o da Festa da Chicha. Nessa ocasião, nomes pessoais são livremente gritados como forma de provocação e ofensa, justo com o intuito de “*desrespeitar*” e azucrinar o dono do nome<sup>342</sup>. É com muita animação e alacridade que rememoram os acontecimentos das Festas da Chicha dizendo: “*Aí fomos lá xingar* [Fulano – sem dizer o nome próprio ou utilizando o nome em português] *chamando ele pelo nome*”.

No dia a dia, podem utilizar os *sat(a) õom(ora)* (*sat* = ‘nome’ + ‘õom’ = ‘parecer’, ‘exemplo’, ‘como que’, ‘sombra’, ‘como o nome’), os ‘apelidos’ para brincar com os outros. Assim como a nomação de roçados e casas antigas, os ‘apelidos’ ressaltam traços de personalidade considerados engraçados, eventos divertidos nos quais as pessoas se envolveram, ações cômicas que praticaram, particularidades físicas ou condições econômicas, enfim, versam sobre qualquer situação ou atributo percebido da pessoa. Muitos apelidos masculinos se referem à aparência do pênis ou glândula, alguma aventura sexual, e os femininos versam sobre as tarefas domésticas ou parte de seu corpo que seja sexualmente atraente. Porém, tais apelidos de cunho sexual, publicamente, só devem ser pronunciados por pessoas do mesmo sexo, o

---

<sup>342</sup> Vale notar que os Tupinambá também evitavam falar os nomes pessoais em outras ocasiões que não a Festa do Caium (cf. Gonçalves, 1989).

que não impede de, em conversas entre grupos menores de pessoas mais íntimas, o sexo oposto os utilize, seja para fofoca ou brincadeira. O uso dos apelidos torna as conversas alegres e muito divertidas, com direito a muitas risadas, principalmente se algum dos presentes é alvo das implicâncias do grupo; melhor ainda é a vergonha e o embaraço sentidos pelo provocado quando perguntado sobre a razão por trás do apelido. Os apelidos são, dessa maneira, suporte de lembrança das pessoas e seus atos trazidos a público e compartilhados com os outros.

Também há ‘apelidos’ que são chamados *i sin sat(o)* (*i* = pronome possessivo da terceira pessoa – singular e plural – + *sin* = ‘pequeno’; ‘pouco’ + *sat* = ‘nome’), ‘nomes de quando era criança’. Até pouco tempo, esses nomes eram dados às crianças assim que nasciam e elas os portavam até uns 5 anos de idade, ocasião em que receberiam o verdadeiro nome. Durante essa infância, a criança poderia receber apelidos por coisas inusitadas que fizesse, e esse apelido perduraria até a idade adulta, sendo acoplado ao nome verdadeiro<sup>343</sup>. Por volta dessa idade, sua FM, pois são sempre elas que sabem o “*nome correto que a criança tem que ter*”, após estudar a genealogia<sup>344</sup>, anunciaria seu nome verdadeiro, que a criança passaria a portar. Usava-se (e ainda se usa) um ‘nome de criança’ para, em caso de morte da criança, “*não desperdiçar o nome* [nome verdadeiro]”. De acordo com os Karitiana, não havia (e não há) qualquer cerimônia formal na hora de dar o nome à criança.

A interdição sobre os nomes pessoais, em primeiro lugar, não foge à regra de uma contundente proibição, quase generalizada, que já vimos incidir sobre o pronunciamento de nomes de espíritos, principalmente os maus, entidades perigosas ou chefes na ausência de chicha, pois são vistos como “*sagrados*”. Diz-se que esses seres ficam muito bravos e com muita raiva se se fala o nome deles ou se é pronunciado de modo errado, isto é, a pessoa comete algum engano na articulação do nome do ser, ou, ainda, em circunstâncias erradas, e procuram vingança enviando doenças e causando infortúnios. Raramente um Karitiana começa a falar

---

<sup>343</sup> Apresento apenas dois exemplos de modo a ilustrar o que digo. O apelido de MI, seu nome de criança, era *Opo piama* (*opo* = ‘*pênis*’ + *piam(a)* = ‘*pozinho*’, ‘*caspa*’) ‘*pênis com caspa*’, porque, quando criança, seu pênis tinha ‘*caspa*’. Esse ‘nome de criança’, apelido que ganhou, foi transmitido com o nome para M10, isto é, transmitiu-se nome e apelido como nome. Outro caso diz respeito ao nome do homem que vimos ter sido assassinado no primeiro capítulo, Kypona. Pelo modo como morreu, foi-lhe atribuído o apelido de Atako (quebrado), e esse apelido foi transmitido como nome e está presente até hoje entre os Karitiana.

<sup>344</sup> As mulheres, em geral, possuem um conhecimento espetacular da genealogia e dos nomes.

sobre esses seres sem o introito solene dos perigos que rondam o equívoco, podendo, desse modo, atrair terríveis flagelos. Lembra-se o leitor de que, por exemplo, o nome de *Ambiokytypi'yp* não poderia ser pronunciado por quem não tivesse o nariz perfurado e sem que houvesse chicha. O nome próprio do 'chefe tradicional', *Honghongabyj*, jamais pode ser equivocado; o nome do ser que ajuda a queimar o roçado, *Isso'asodna*; do Beija-Flor, *Kinda Papyña*, só podem ser falados com cuidado e nas situações específicas nas quais se os convoca. Em caso de dúvidas sobre a correta pronúncia de um nome ou se a situação permite ou não, é mais seguro evitá-los para não provocar a poderosa vingança.

Em segundo lugar, há a forte interdição, mais restrita, que marca a relação entre gêneros. Uma mulher jamais, sob hipótese alguma, deve falar o nome de um homem e vice-versa. Enunciar o nome do sexo oposto, principalmente entre consanguíneos, *ky'o* – mães e filhos, pais e filhas, FZ e sobrinhos e, sobretudo, irmãos e irmãs de diferentes sexos –, ultrapassa a marca do desrespeito comum da interdição de proferir nomes atingindo o limiar do incesto. Nesses casos, entre consanguíneos próximos, imprime-se, duramente, respeito, evitação e seriedade através, unicamente, dos termos de parentesco, sendo raras as exceções em que se os pronuncia quando se referindo, mas jamais se endereçando. Pode-se, por exemplo, a título de definir de qual irmã solteira ou filha um homem está falando, utilizar seu nome; quanto às casadas, indicam-nas explicando o homem com o qual é casada. A mesma regra se aplica às mulheres. As únicas pessoas que podem falar o nome pessoal de alguém do outro sexo são as que se encontram na categoria de casáveis, afins, *ky'owop*: mulheres só podem falar os nomes de seus *owoj* (mulher falando: MF, MFB, MBS, MMB) ou *syky'et* (mulher falando: MB, FZS, MMZS, MFBS); homens só podem falar os de seus *saka'et* (homem falando: ZC, MZDC, FBDC) e seus *sokite'et* (homem falando: DC, FZC). Semelhante panorama descreve Mindlin (1984) para os Suruí, entre os quais os nomes estão vinculados a escolhas matrimoniais e seu uso destinado a afins potenciais, em especial, primos cruzados, apontando, desse modo, o campo do sistema de nominação para o campo da aliança.

Até pouco tempo, ao nascerem, a FUNAI os obrigava – assim como a outros grupos indígenas da federação –, na hora de fazer os registros de nascimento (ou o

RANI), a portar nomes em português. Esses são pronunciados livremente na vida cotidiana e, de acordo com eles, torna a conversação mais fácil, pois a identificação da pessoa sobre a qual se fala é imediata, pois, como veremos, o sistema onomástico Karitiana, caso permitisse o pronunciamento dos nomes, o que de saída não é possível, atribui um mesmo nome a muitas pessoas, o que obriga o emprego de outros recursos para a identificação, como a referência ao cônjuge ou aos pais. Porém, identificar alguém sem recurso ao nome é percorrer uma longa extensão das posições descritivas do parentesco, o que leva a algo mais ou menos assim: “*A mulher que é casada com o filho da irmã da minha mulher*”; em português isso se resume à ‘Fulana’. Mas como nada pode ser tão simples assim no mundo Karitiana, os mais jovens, nos últimos três anos, têm alterado os nomes em português para outros, também em português, de sua preferência. A ponto de, certa vez, em um dos muitos grupos de Whatsapp, havia duas pessoas que, de repente, entraram no grupo e falavam comigo com o maior carinho, e eu não tinha a menor ideia de quem eram. Quando perguntei quem eram, riram muito e disseram, cada uma a seu jeito: “*kkkkk sou [Fulana], mudei meu nome. Agora é para me chamar assim*”. É engraçadíssimo ver as pessoas usarem os nomes que conheciam dos jovens e serem avisados de que “*não tem mais [Beltrano] não*”, porque tomam sustos e fazem muita palhaçada. Há alguns anos, um dos homens, tendo estado na cidade e se envolvido em algumas “*atrapalhações*”, ao voltar para a aldeia decidiu, de modo bem Tupi, que mudaria de nome após o incidente. Para desespero da FUNAI, pegou a certidão de nascimento, passou corretivo por cima do nome (em português) e escreveu o novo nome que declarava para si. Daquele momento em diante, a comunidade só utiliza o nome que ele escolheu e declarou.

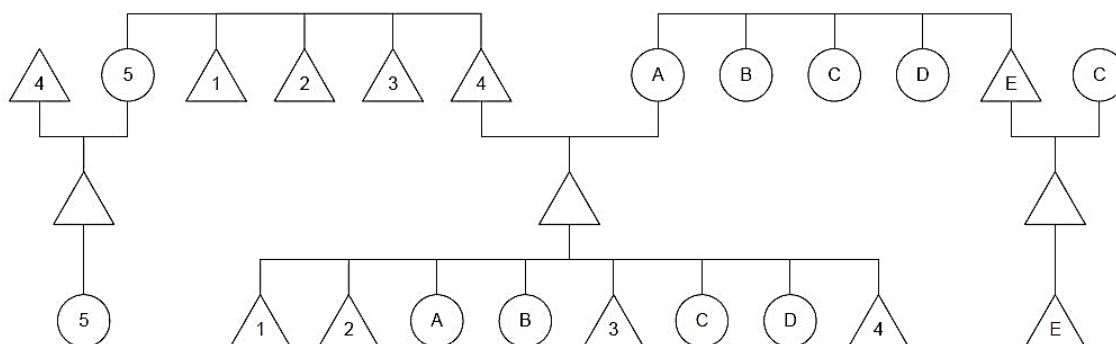
Um dia, durante meus primeiros meses na aldeia, acreditando que já estava entendendo, minimamente, a língua, conversava com um homem (M50) em português quando entrou a filha de seu irmão (F266), à época, por volta de seus 7 anos. Ele se dirigiu a ela chamando: ‘*minha mãe, vem aqui*’ (“*y ti aryra cango*”; *y* = pronome possessivo da primeira pessoa do singular + *ti* = ‘mãe’ + *aryra cango* = ‘venha aqui comigo’, ‘aqui onde estou’, ‘para cá’). Desolada, pensei o quão iludida estava em achar que havia começado a entender a língua, no entanto, tinha entendido o homem chamar a menina de mãe. Comentei com ele minha decepção

com meu aprendizado, pois não sabia o que ele tinha falado a ela, mas havia entendido que a chamava de mãe. Ele me olhou e disse: “*Então, você tá aprendendo direito, porque eu chamei ela de mãe. Ela não é minha mãe?*”. Assim, comecei a descortinar o sistema de transmissão de nomes entre eles. Ela portava o mesmo nome da mãe dele (F5) – avó da menina. Quando sua mãe morresse, a menina assumiria o nome dela, embora enquanto a mãe dele estivesse viva, ela não deveria usar o nome “*de qualquer jeito*”, pois, embora possuindo o nome, a criança não deveria utilizá-lo ou ser chamada por ele para não irritar a detentora mais velha do nome<sup>345</sup>. Entretanto, após a morte da avó, quando a criança assumisse o nome, também não seria “*muito bom ficar falando o nome da pessoa que morreu pra não acontecer acidente*”, poderia atrair desfortuna. Dessa forma, os nomes Karitiana são dados, mas não devem ser usados, algo muito semelhante ao que Albert (1986) assinala para os mortos Yanomami ‘um cadáver anônimo’, mas que, entre os Karitiana, realiza-se entre os vivos. Assim, os nomes Karitiana parecem ser dados por outro motivo que a identidade pública e individual de alguém. Relembrando, tanto os vivos quanto os mortos são referidos e endereçados pelos termos de parentesco – os mortos por termos de parentesco modificados, como mencionei anteriormente.

Landin (1989:25) afirma que os nomes pessoais entre os Karitiana são transmitidos de modo patrilinear. Contudo, Lucio (1996) nota o equívoco de Landin, uma vez que a patrilinearidade faria com que, necessariamente, uma menina, por exemplo, fosse nominada por sua FZ, e sugere que os Karitiana seguiriam antes um sistema ‘*patri-bias*’, e concordo com ele em sua avaliação. Os nomes são transmitidos à geração alternada apenas pelos filhos homens, que repassarão os nomes de seu pai, sua mãe e dos irmãos de mesmo sexo dos pais, enquanto os nomes das irmãs do pai (FZ) e irmãos da mãe (MB) serão transmitidos em seus contextos matrimoniais, como mostra o diagrama a seguir.

---

<sup>345</sup> Essa situação não é uma interdição propriamente, mas uma evitação mais tênue.

**Diagrama 2 – Regra de Transmissão Onomástica<sup>346</sup>**

O sistema onomástico Karitiana opera sob um modelo patriarcal no qual os meninos são nomeados como seus FF e FFB e as meninas por suas FM, FMZ, originando um conjunto de irmãos (reais e/ou 'classificatórios') no qual a homonímia é a nota dominante. O sistema segue a ordem de nascimento – embora erros, eventualmente, aconteçam – do conjunto de *siblings* em G+1, que é reproduzido em G-1; de modo que o primeiro filho homem de um casal receberá o nome do FFeB, passando por todos os irmãos, incluindo FF; o mesmo ocorrerá com as mulheres, fazendo com que G-1 seja espelho de G+1<sup>347</sup>. Porém, um espelho semi-invertido: entre irmãos do mesmo sexo, as relações mantidas entre os nominadores de mesmo sexo em G+1 será transmitida para os nominados, isto é, o conjunto de FF e seus irmãos e o conjunto FM e suas irmãs, em G+1, transmitirão não apenas o nome, mas também a relação de germanidade que mantêm. Contudo, o conjunto FF é afim do conjunto FM e, como já notado por Landin (1989) e Lucio (1996) antes de mim, a afinidade entre os conjuntos em G+1 transforma-se em germanidade, em consanguinidade em G-1. Portanto, a relação entre pessoas do mesmo sexo se mantém, ao passo que as entre sexos diferentes se altera.

Em um conjunto de irmãos de mesmo sexo, os indivíduos são considerados como "iguais", "mesmo que ele [igual ao irmão]". Assim, ainda que um indivíduo de G-1 não seja nominado com o nome de seu ascendente direto (FF ou FM), por possuir o nome de qualquer um dos *siblings* de mesmo sexo que FF ou FM, todos os

<sup>346</sup> Números e letras correspondem a nomes.

<sup>347</sup> Se os nominadores possuírem mais de um nome, podem distribuir seus nomes para diferentes pessoas do conjunto de *siblings* de G-1, não sendo necessário concentrar todos os nomes de um nominador em cada um dos indivíduos de G-1.



indivíduos de mesmo sexo de G-1 serão chamados por todos de mesmo sexo de G+1 de *y ogot*, e serão chamados, reciprocamente, de *y ombyj*. Igualmente, FM e todas as suas irmãs chamarão todas as SD e ZSD de *y ogot* e serão chamadas, reciprocamente, de *y ombyj*. O termo *y ogot* (*y* = pronome possessivo da primeira pessoa do singular + *ogot* = 'novo', 'renovado', 'meu eu renovado') significa 'eu renovado', e *y ombyj* (*y* = pronome possessivo da primeira pessoa do singular + *ombyj* = *õom* 'como', 'como se fosse' + *byj* = 'chefe', 'líder', 'maior' = 'como eu maior') significa 'como eu maior'. Esses são os termos recíprocos entre o conjunto de nominados e o conjunto de nominadores, sempre, ambos, do mesmo sexo. A percepção Karitiana da relação entre *ogot* e *ombyj* é a de que o nominado renova a existência do nominador, sendo ele 'igual' ao nominador, um 'substituto' para a continuidade do nominador, que passa, assim, a se entender como 'eterno' – "*Agora eu já não morro mais não. Já tem outro eu já*", "*Agora tô feliz, já tem meu nome aí, oh, não vou acabar mais não*" – não no sentido de não morrer nunca, mas antes de não acabar.

O sistema de nomes Karitiana alia tanto um estoque de nomes quanto se abre para a possibilidade de individualização, como exemplifiquei com os apelidos, mas que podem seguir a mesma lógica de transmissão dos nomes próprios, a ponto de se tornarem, algumas gerações depois, nomes próprios. A manutenção das regras de transmissão me interessa olhar um pouco mais de perto. Como já é possível perceber, a transmissão de nomes se alia à percepção de partilha de substâncias que produz grupos de homens – não é o caso das mulheres –, os quais podem ser vistos como diferentes dos outros. Isso significa que nascer em um determinado grupo e ser nomeado define, prontamente, os limites entre consanguinidade e afinidade.

Contrastando com a relação percebida por Melatti (1976) entre genitores e nominadores, entre os Karitiana, aquele que 'faz o corpo', isto é, o pai, não transmite seu nome para a geração imediata, mas media, também por partilhar as mesmas substâncias de seu pai e de seu filho ("*serem do mesmo sangue*") é assim, um nexo transmissor da identificação entre as gerações alternadas, sem o qual a semelhança entre G+1 e G-1 não seria possível, uma vez que o sistema só funciona se houver esse homem articulador. Caso um casal só tenha filhas – o que é trágico para os Karitiana –, corre-se o risco de "*perder o nome*". 'Genitores' karitiana são intervalos

através dos quais a continuidade é produzida, a semelhança é forjada e a constância obtida.

O padrão de residência sendo patrilocal fará com que, em uma mesma casa, um grupo de irmãos (reais ou classificatórios) homônimos conviva com os nomeadores, situação que se altera para as mulheres por ocasião do casamento, fazendo com que os nomes femininos circulem nas casas, mas não os masculinos. Entretanto, como veremos na seção sobre parentesco, o predomínio do casamento avuncular faz com que uma neta (DD) acabasse por morar com os avós maternos, pois prometida desde cedo ao filho da avó materna (MB).

O princípio de transmissão de nomes produz diferenças na terminologia do parentesco entre avós maternos e paternos de um lado, e netos, de outro. No lado matri, DC são consanguíneos das avós, mas, em relação aos avôs, serão sempre afins. No lado patri, o princípio de gêneros sublinha a relação: entre a avó paterna e a neta, seguindo a regra de nominação, a menina carregará o nome da avó (ou FMZ), e a relação entre elas será de semelhança através dos termos *y ogot/y ombyj*, por ter o mesmo nome da avó, o avô paterno chamará a neta de esposa, como chama sua mulher, e será chamado, reciprocamente pela neta, de marido. No caso dos netos, o princípio se espelha: neto e avô mantêm uma relação de semelhança, *y ogot/y ombyj*, e a avó chamará o neto de marido, sendo chamada reciprocamente de esposa.

**Tabela 2 – Terminologia entre avós e netos<sup>348</sup>**

	Avós Matrilaterais		Avós Patrilaterais	
	Avô	Avó	Avô	Avó
Neto	Afim <i>owoj</i>	Consanguíneo <i>timojn</i>	Consanguíneo <i>ombyj</i>	Afim <i>soj</i>
Neta	Afim <i>owoj</i>	Consanguíneo <i>timojn</i>	Afim <i>man</i>	Consanguíneo <i>ombyj</i>

<sup>348</sup> Há forte proximidade entre avós e netos, e a relação entre essas categorias é permeada de afetividade, cuidado, brincadeiras e proteção. Não apenas com os avós paternos, de quem recebem nomes e com quem as crianças tendem a morar grande parte da infância, seguindo o padrão virilocal, mas também com os maternos. Não é raro que uma avó materna peça à filha um de seus filhos para criar; caso a avó seja viúva, mais probabilidade há de que o pedido se efetue. E a recíproca é verdadeira: é frequente que uma criança, a partir de seus 4 anos, diga aos pais que quer morar com a avó materna.

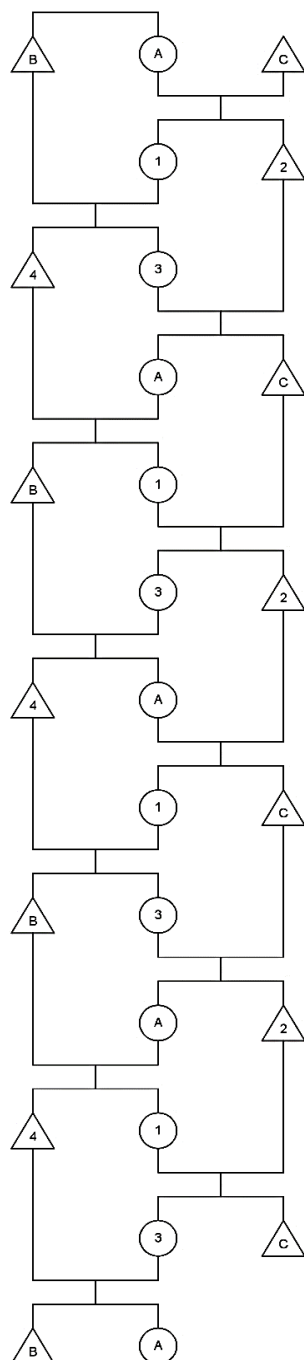
Vimos, no segundo capítulo, que o princípio da semelhança equaciona *Botyj* a seu neto (SS), *Byjyty* (filho do filho de *Botyj*, *Otanda*). Embora não possuam o mesmo nome<sup>349</sup>, mantém-se o princípio de semelhança entre os dois: “*Eles são como o mesmo. Igual [Fulano] é comigo. Mesmo jeito ele [Byjyty] é com o avô dele [Botyj]*”. Chama a atenção o fato de eu jamais ter ouvido falar de uma “*ogot*” da mulher de *Botyj*, *Tomboto*. E quem vem mais vem junto? *Ora*, irmão de *Botyj*. Os aspectos originais que fazem diferir os viventes aqui na terra – *honghongabyj*, *pyrogyga* e os homens comuns – desdobram-se na forma de endereçamento dos viventes à divindade e aos seres “*sagrados*”. Durante as festas, rezas *honghongabyj* e *pyrogyga* se endereçam a *Botyj* com o termo *y ombyj* e, reciprocamente, são chamados de *y ogot*, revelando a semelhança entre a divindade e suas ‘renovações’. Dizem os Karitiana que eles são “*pessoal de Botyj*”, isto é, parentes consanguíneos. Os homens comuns, o xamã inclusive, tratam e são tratados reciprocamente pelo termo para afinidade entre homens, *y syybo* (H/WF, H/WB, B/ZH); às mulheres, *Botyj* chamará de *y sqj*, ‘minha esposa’ e, reciprocamente, ele será chamado de *y man*, ‘meu marido’.

A transmissão de nomes garante a manutenção de um grupo de homens que trocarão mulheres de um modo muito particular que envolve suas mães (M), irmãs (Z), filhas (D) e esposas (W). Diagramando em pequena escala, o padrão mais frequente de casamento, o avuncular (MB/ZD), e a articulação entre os nomes, teremos o sistema funcionando da seguinte maneira:

---

<sup>349</sup> Por diversas vezes perguntei aos Karitiana se eles tinham uma relação *ogot/omby*, por qual razão não tinham o mesmo nome, e eles simplesmente me diziam: “*Porque não*”, “*Porque eles quiseram assim*”.

**Diagrama 3 – Modelo de casamento avuncular e circulação de nomes femininos<sup>350</sup>**



<sup>350</sup> Letras e números correspondem a nomes. Letras e números iguais significam nomes iguais.

O diagrama apresentado torna evidente que, de acordo com o sistema onomástico, os nomes masculinos – e seu grupo de substâncias – B e 4 manterão suas posições e estarão sempre em uma relação de afinidade com os homens C e 2, que, por sua vez, também mantêm suas posições. Ao contrário, no processo de transmissão dos nomes femininos, a cada geração, os nomes alteram suas posições e categorias em relação aos homens, oscilando entre a consanguinidade e a afinidade. Tomemos o nome feminino A, do Diagrama 3, em relação ao nome masculino C<sup>351</sup>. Na 1ª geração, A é esposa (W) de C. Na próxima relação com mulheres que portam o mesmo nome, C terá três relações com A: uma ascendente, com A da 1ª geração, em que A é 'esposa' de C, pela onomástica, uma vez que C da 1ª geração, que é seu nominador, chama A de esposa; outra horizontal, em sua própria geração, a 4ª, em que A é irmã de C; e uma terceira, descendente, em que A, na 7ª geração, é sua neta, *sokite'et*. Porém, A da 7ª geração é FZD, *sokite'et* ('filha da irmã do pai', descritivamente), ou 'mãe' de C da 8ª geração.

Embora o sistema onomástico seja articulado ao de parentesco, a onomástica em si determina apenas algumas proibições que farão toda diferença entre os modos de relação Karitiana traçadas pelo parentesco e o dravidiano amazônico. Por exemplo, um homem não pode se casar com a "*ogot pita*", 'homônima real, verdadeira', 'próxima' de sua mãe, isto é a filha de seu irmão (BD). No entanto, ele pode se casar, caso não haja mais opções, com outras mulheres que portem o nome da mãe, mas que sejam "*ogot opap*", homônima distante, fazendo com que a proibição recaia nos parentes imediatos, tanto vertical quanto colateralmente. Há vários casamentos entre homens e homônimos de mulheres em categorias interditas, por exemplo: uma mulher casada com um homem que ela chamava de pai, mas somente porque ele não era *ogot pita* de seu pai, portanto, pessoas que estejam distantes, genealogicamente falando, dos nominadores. Como o sistema Timbira, o sistema onomástico Karitiana 'trabalha como a outra face da aliança havendo duas esferas, uma de nomes e outra de alianças, ambas produzindo sociabilidade' (Ladeira, 1982, apud Gonçalves, 1989); porém, no caso Karitiana, sistema onomástico e aliança não se separam, definem-se.

---

<sup>351</sup> Utilizarei os números ordinais para referir às gerações no texto de modo a facilitar a leitura acompanhando o diagrama.

Tal engenhosidade faz com que FZD seja diferente da mãe, justamente por causa da onomástica, pois o nominador de C chama A de filha, assim, C nominado chamará a FZD pelo termo para neta, desequacionando FZD e mãe. Na próxima relação entre C e A, C possui duas relações com A, uma ascendente, em que A é FZ, mas chamada de filha, pela onomástica, ou será filha de C, também por causa da onomástica, ou mãe depois, sua esposa. Em relação ao casamento com a filha do irmão da mãe (MBD), o casamento é proibido porque MBD é *ogot pita* da avó de um homem, homônima verdadeira. O casamento entre ZS/MBD só é proibido com as *ogot pita* da avó, isto é, a filha do irmão da mãe real e imediata. Outras homônimas da avó, que sejam longínquas, *ogot opap* são casáveis. No que tange à relação entre as mulheres, duas gerações serão necessárias para que se repita a marca da relação que tinham entre si na primeira, ou seja, se a transmissão de nomes entre homens é imediata, reproduzindo ininterruptamente as relações que mantêm entre seu grupo e outro, a transmissão de nomes femininos e as relações que mantêm entre si é mais prolongada.

O padrão evidenciado pelo sistema onomástico é a transformação, nas gerações alternadas, de um par de afins em G+1, H/W, em um par de consanguíneos em G-1, B/Z. Assim, se G+1 e G-1 são equivalentes onomásticos e substanciais, por outro lado, são a inversão das relações de parentesco: se em G+1 os termos são afins, em G-1, eles são irmãos, operando a mediação entre a afinidade e a consanguinidade. Após duas gerações, um casal é transformado em um par de irmãos. Todavia, a partir desse ponto, o sistema requer oito gerações e alternâncias categóricas dos nomes femininos por posições de consanguinidade até que o par de irmãos se transforme em afim novamente.

Mais espertos que a teoria do parentesco, os Karitiana combinam a onomástica com o parentesco, de modo a impedir o casamento entre 'primos cruzados matrilaterais', desdobrando-se do casamento avuncular para o casamento patrilateral, atribuindo a FZD o mesmo termo que dão às netas (DD). Além disso, o sistema onomástico parece desacelerar a troca rápida e imediata, que repousa na inversão do fluxo a cada geração, que caracteriza o sistema avuncular. Em vez do imediatismo, a constituição de grupos agnáticos dados pela transmissão onomástica e substância, com relações de afinidade e consanguinidade bem marcadas, faz com

que os casamentos possam ser desdobrados ao longo do tempo e de gerações. Quando esse mesmo princípio é aplicado às mulheres, em vez da produção de 'semelhanças' e consanguinidades, o significado da transmissão de nomes produz diferença, afinidade. Aliás, como veremos, as estratégias Karitiana são sempre no sentido de matutar meios de disponibilizar, apesar das restrições da terminologia, os pares de homens e mulheres para o encontro. Ao que parece, estamos diante de um sistema, articulado com o parentesco, no qual homens/homens, mulheres/mulheres/ e homens/mulheres formam um movimento em que afinidade e consanguinidade se transformam uma na outra. Dessa maneira, um sistema como o avuncular, afeiçoado pela certeza da 'renovação' pela onomástica e substância não parece ser tão inseguro e incerto como alguns autores já proclamaram.

Como já é possível perceber, assim como em outros grupos indígenas, Txicão (Menget, 1977), Kraho (Melatti, 1976), Suyá (Seeger, 1981), Suruí (Mindlin, 1985) entre outros, o sistema onomástico Karitiana incide, diretamente, no sistema terminológico de parentesco. Nominadores (*ombyj*) e nominados (*ogot*), compartilharão vários termos de parentesco e seus recíprocos por serem considerados 'mesmos': "*Eu chamo [X] de pai, ele não é o mesmo que meu pai? Então, tenho que chamar [X1] de pai também*". Dessa forma, nominar é também operar o parentesco. O que não acabará entre os Karitiana não é o nominador, mas o seu 'grupo', direi, a sua 'linhagem', uma vez que os nomes (e de seus irmãos), posições e categorias a que pertencem em relação aos outros serão passados ao longo das gerações e mantidos – isso do ponto de vista masculino. No que concerne às mulheres, os nomes circularão e tanto suas posições e categorias se alteram. Essa característica parece reforçar o que até agora se esboçou no sistema de transmissão de nomes: os homens pertencem, incontestavelmente, a um grupo regido por princípios bem marcados de consanguinidade, ao passo que as mulheres, como categoria geral, formam outro grupo, no qual são iguais, relacionadas umas às outras e importando qual o tipo de relação que manterão com os homens.

Por causa da homologia estabelecida entre nominador/nominado, os conjuntos em G -1 são iguais aos de G+1. Uma lógica de transmissão de substância informa a igualdade e é explicada pelos Karitiana como "*tendo o mesmo sangue*", de

forma que substância e homonímia<sup>352</sup> ombream-se uma à outra. Nesse movimento de transmissão de nomes e substâncias – via procriação –, juntamente à percepção de renovação que torna ‘congruentes’ as pessoas, poderia, em um primeiro olhar, parecer que estaríamos diante da pessoa fractal de Wagner (2011). Contrastando com a maioria dos grupos ameríndios, o sistema onomástico adotado pelos Karitiana permite a forte ocorrência de homonímia, esta, por sua vez, entretecida com um modo de conceber as pessoas como produzidas a partir e compartilhando uma mesma substância que os torna semelhantes. Porém, nem toda força da semelhança pode resistir à diferença. Há uma significativa diferença entre homônimos ‘verticais’, que se originam da relação entre nominador (*ombyj*) e nominado (*ogot*) e os homônimos ‘horizontais’, conjunto de irmãos (‘classificatórios’) que pertencem a um grupo de ‘substância’ e possuem o mesmo nome por possuírem o mesmo ascendente. Se, entre o primeiro par (homônimos verticais), a relação é marcada pela percepção de renovação, que é ao mesmo tempo hierárquica, isto é, semelhança com hierarquia (dada pelos termos recíprocos), que supõe respeito e acatamento do nominado em relação ao nominador; entre os horizontais, que compõem conjuntos de irmãos (reais ou classificatórios), não há qualquer par de termos recíprocos ou atitudes específicas além das esperadas entre irmãos. Quero dizer que, apesar da noção de semelhança estar urdida com homonímia e partilha das mesmas substâncias, não há uma replicação de igualdade. Todo homônimo é, de certa forma, igual, mas diferente, outro, ‘um novo’. Um fluxo do devir que parece aproximar os Karitiana mais de Bergson, novamente, do que de Wagner, pois a replicação não implica a repetição idêntica, não anula diferenças. A percepção da relação entre ‘eu’/‘eu-novo’ – nominadores/nominados –, havendo entre eles uma geração, e a marcação pelos termos que supõem diferença (*ombyj/ogot*) parecem

---

<sup>352</sup> Os nomes em português dados no período pós-contato seguiam a mesma lógica, havendo uma grande incidência de homônimos em português nas gerações mais velhas. Atualmente, se os prenomes não se repetem, os prenomes dos pais têm se tornado, em alguns casos, patronímicos em português. Alguns exemplos: o filho de um homem chamado X Karitiana se chama, em português, Y X Karitiana; outro, cujo pai se chama A B Karitiana (um nome composto), tem seu nome em português Z A Karitiana. Mas tal padrão não tem ficado restrito aos homens, tem incidido sobre as mulheres, Fulana A. Em alguns casos, esse sistema tem formado ‘sobrenomes’, utilizando o prenome do avô (G+2), que foi empregado como patronímico pelo pai (G+1) e que, em G0, tornou-se nome de ‘família’, “*família X*”. Dal Poz Neto (2004:79-80) ressalta a importância dos patronímicos entre os Cinta Larga, nomes ancestrais, transmitidos por via paterna e que conformam a ‘tribo de fulano’. Entre os Karitiana, é ‘o pessoal de fulano’.



apontar para o que já foi assinalado no segundo capítulo: a semelhança, a igualdade, só é possível pela distinção, não havendo possibilidade de identificação sem diferença. Apesar de pai e filho serem vistos como compartilhando a mesma substância, são percebidos como diferentes, ora, se se tratasse apenas da 'reprodução' automática de um mesmo, esta poderia ser obtida no entendimento da semelhança com os filhos. Mas não! Assegurada pela diferença temporal existente entre as gerações alternadas, o princípio de semelhança não corre o risco de se tornar o 'mesmo', 'idêntico', possibilitando que exista um semelhante, uma renovação, que só pode existir com a percepção da diferença. E, por isso, esvazia-se a relação entre os homônimos horizontais da convergência suposta entre pessoas que partilhem o mesmo nome, resguardando apenas parte dela, entre irmãos do mesmo sexo, a participação em um conjunto de pessoas formadas pela mesma substância, pelo mesmo sangue. Assim, é possível sugerir uma compreensão de que a relação eu/eu-novo, no caso masculino, são 'iguais' porque 'nomes' e 'sangue' (filiação e descendência), ambos transmitidos, sustentam uma identidade de substância e pessoas, mas, acima de tudo, uma semelhança de categorias. Porém, esse é um processo paralelo entre os gêneros. Irmãos de mesmo sexo são percebidos como semelhantes, pois compartilham uma mesma substância, assim como entre irmãs. Mas e entre irmãos de sexos diferentes? Mesmo sendo filhos do mesmo pai e mãe, eles não dizem ser semelhantes, ao contrário, "*irmã é diferente*"; enquanto os homens mantêm suas posições, as mulheres deslizam por elas.

Sistematizando, o sistema de transmissão de nomes mistura traços do que foi descrito para ambos os sistemas, exonímicos e endonímicos. Com o primeiro tipo, os Karitiana partilham o sistema de atitudes em relação aos nomes, interdição de pronunciar o próprio nome e o dos outros, reservando o direito de fazê-lo apenas em situações especiais (festas); a diferença entre nomes de infância e nomes de adultos; a criação de apelidos e novos nomes, o vínculo com pessoas de mesmo nome. Com relação ao segundo tipo, endonímicos, vemos que o sistema Karitiana comparte algumas de suas aplicações e implicações sociológicas: transmissão de nomes existentes em um estoque; transmissão por um viés patri; identidade entre nominador e nominado fortemente marcada; formação de grupos agnáticos baseados em uma lógica de semelhança e compartilhamento de substâncias; o

sistema onomástico é densamente articulado ao sistema de parentesco, regendo proibições matrimoniais de um lado e prescrição de outro e, no nível terminológico, termos que são dados pelo sistema onomástico.

Se, como vimos no início deste trabalho, a relação das guerras e a morte de *opok pita* eram movimentos fundamentais no que tange ao favorecimento das relações entre as diferenças 'internas', isto é, a relação entre as diferentes categorias, como *bahipto*, *pyrogyga*, *Ambiokytypi'yp*, *honghongabyj*, o xamã etc., mas basicamente de destaque masculino – ao menos nas narrativas por mim ouvidas – o sistema onomástico parece se movimentar no sentido oposto: se, por um lado, parece manter os homens em uma posição de consanguinidade vertical e afinidade horizontal, por outro são as mulheres, ou melhor, a relação entre os gêneros – assim como nas histórias da criação do mundo, da origem dos *honghongabyj*, de *Byjyty*, da origem da morte, enfim, várias delas – que permitem organizar as categorias de consanguinidade e afinidade. Não uma relação apenas entre homens, mas, principalmente, das posições ocupadas pelas mulheres. E, não esqueçamos, são elas que sabem que nome dar a alguém e que, de fato, nomeiam. Além disso, quem decide os nomes são elas – e há alguns 'equivocos' e nenhuma aliança é possível sem a anuência das mulheres; elas desempenham papel de destaque no zelo pela transmissão de nomes e, conseqüentemente, pelas possibilidades matrimoniais.

#### 4. 3.2 O Parentesco

Estudos de sistemas de parentesco sempre ocuparam um lugar de destaque, seja nas descrições etnográficas, seja no que toca à discussão e elaboração de premissas teóricas da antropologia enquanto disciplina desde os africanistas até os nossos dias. Particularmente, nas últimas décadas, o incremento da pesquisa etnológica nas terras baixas sul-americanas, auxiliado por um rebuscamento da abordagem teórica conferida a esses grupos, fizeram com que tal material provocasse um considerável questionamento das já estabelecidas teorias que privilegiavam descendência e/ou grupos corporados para o continente em questão.

Carecendo, ou melhor, raramente apresentando tais tipos de organização, os sistemas ameríndios pareciam assim estar muito mais consonantes à teoria da aliança de Dumont (1953, 1968, 1971). Overing [Kaplan] (1972, 1973, 1975, 1976a, 1976b) percebe que o regime de trocas não somente operaria entre grupos corporados, mas também dentro de grupos homogêneos, mostrando, dessa maneira, que existiam sociedades que não se ligavam apenas por uma ideologia da descendência, da identidade corporada ou sangue, mas antes, e sobretudo, pela troca, pela aliança. Desse modo, Overing seria a primeira a utilizar a abordagem de Dumont e a utilização do modelo Dravidiano no entendimento do material sul-americano, alçando o material ameríndio a uma perspectiva até então sem par, pois instaura o peso e o valor da afinidade para os grupos em questão.

Seguindo o caminho aberto por Overing e formulando novas propostas para o entendimento dos grupos do continente, Viveiros de Castro (1990, 1992a, 1993, 2002; Viveiros de Castro e Fausto, 1993, entre outros) propõe que o sistema de parentesco nas sociedades sul-americanas não se conteria ao limite dos esquemas clássicos e os ultrapassaria, incorporando um sentido mais amplo das relações sociais. Ampliando e requintando o modelo dumontiano, Viveiros de Castro percebe a dificuldade em reduzir os grupos ameríndios a apenas duas categorias: a de consanguíneos e de afins, sendo necessário, para pensar o parentesco, considerar a 'dicotomia nativa' entre parentes 'perto' e 'distante', noções graduais que levariam em conta também as características sociocossmológicas indispensáveis para uma análise mais adequada dessas sociedades. Além disso, outros pares como corresidente/não corresidente, cognato/não cognato, bem como outras instituições de 'para-parentesco', como amizade formal, sistema onomástico, noção de pessoa, corporalidade, entre outros, teriam de ser levadas em consideração para o melhor entendimento desses grupos para quais o parentesco não teria um papel predominante de totalização do *socius* (Cf. Viveiros de Castro, 1992a). Ainda de acordo com o autor, a afinidade como categoria se eleva à condição de valor genérico para as relações, tornando-se o princípio relacional dominante das práticas desses grupos (cf. Viveiros de Castro, 2002:403-55). Os sistemas de parentesco desses grupos vêm, constantemente, mostrando-se refratários a uma abordagem teórica-interpretativa que se pretenda mais estática e/ou englobante e que não

permita variações ou mesmo hibridizações de diferentes terminologias. Vários trabalhos já têm apontado tanto a grande diversificação dos sistemas de parentesco no continente quanto a existência de um gradiente de grupos que oscila entre um modelo cuja estrutura de base seria, elementarmente, um 'dravidiano', no caso dos grupos da floresta tropical; e aquele dos grupos do Brasil Central, modelo que apresentaria, preliminarmente, uma tendência a terminologias oblíquas (Cf. Viveiros de Castro, 1992a).

As múltiplas dobras que permitiram um contínuo devir das configurações sociais, das relações sociais entre os membros, produzindo novas categorias a partir de si – como o xamã, *honghongabyj*, Criatura da Cestinha, *boroja yt*, a diferenciação Karitiana/Capivari – e com o mundo em que se movem – a alteridade não canibalizável dos brancos, por exemplo –, não deixariam de fora o parentesco. Sem escapar à complexidade do quadro regional, o material Karitiana conduz a concentrar as questões do parentesco na discussão de dois tipos de casamento: o avuncular (ZD) e o patrilateral (FZD), pois, entre os Karitiana, o casamento com a filha da irmã, juntamente a uma incidência do casamento com a filha da irmã do pai', formam o sistema de parentesco desse grupo. Os sistemas avuncular e patrilateral suscitaram, e ainda hoje suscitam, muita discussão em torno de suas 'estruturas' de operação, desde Lévi-Strauss (1982 e 1975) até mais recentemente Viveiros de Castro (1990), Viveiros de Castro e Fausto (1993), Fausto (1995) e Dal Poz Neto (2004). Tentarei mostrar que, ao longo dos anos – isto é, a partir da maior profundidade genealógica que consegui obter – o sistema Karitiana de parentesco variou de acordo com as configurações históricas que o grupo assumiu, como redução populacional pós-contato, passando pelo reencontro dos grupos e, mais recentemente, pela abertura para o casamento com brancos.

Atualmente, o sistema de parentesco Karitiana prescreve que as mulheres só podem casar com *owoy* (MF, MFB, MBS, MMB) ou *syky'et* (MB, FZS, MMZS, MFBS), e os homens, com *saka'et* (ZD, MZDD, FBDD) ou *sokit'te'et* (DD, FZD)<sup>353</sup>, sendo o casamento privilegiado o do tio materno com a filha da irmã. Os irmãos reais gozam de uma ligeira prerrogativa em relação aos classificatórios, pois a irmã geralmente dá

---

<sup>353</sup> Embora o casamento com a neta, DD seja uma possibilidade terminológica, tenho apenas um caso registrado

preferência aos reais; caso todos estes já forem casados, aí sim as irmãs podem prometer suas filhas para qualquer outro homem que esteja na categoria de *owoy* ou *syky'et*. Um dos meus primeiros contatos na aldeia foi com uma jovem, F31, que era casada não com seu tio materno, M25, mas com um rapaz, filho de uma Karitiana e pai Cinta Larga, mas que morava há anos na aldeia, M204. Sem que eu nada houvesse perguntado, ela começou a me explicar, quase como se justificando, que ela não havia casado com seu tio materno, pois o pai dela, M27<sup>354</sup>, havia morrido quando ela ainda era bebê e, antes de morrer, pediu ao cunhado – tio materno da menina – que a desse em casamento, ou seja, que a criasse como filha. O tio materno teria cumprido sua palavra ao finado cunhado e dado a ela em casamento a outro homem. No entanto, ela complementa: “*O resto do pessoal da aldeia não sabe disso e fica só falando meu nome*”, querendo se referir ao fato de que fofocam sobre o tio materno não ter “*querido a sobrinha*”. Os Karitiana afirmam que ‘antigamente’, isto é, antes do contato, e depois, quando ainda estavam divididos em grupos antes da reunião em uma mesma aldeia, uma mulher só deixava que suas filhas casassem com seus irmãos. No entanto, hoje em dia, “*a lei do branco*” diz que “*casar com sobrinha é errado*” e que não poderia acontecer. Mesmo assim, a maioria continuou a se casar com a filha da irmã. Por essa razão, não é possível deixar de considerar as relações mantidas entre os *siblings*. Passemos primeiramente, então, ao exame dessas relações.

#### **4.3.3 Poucas Palavras – O Respeito e a Vergonha – A Relação entre *Siblings* de Diferentes Sexos<sup>355</sup>**

Em 1983, um simpósio dedicado ao estudo de relações entre *siblings* nas sociedades das Baixas Terras da América do Sul resultou em uma publicação (Shapiro e Kensinger, 1985) a respeito da importância e da centralidade da relação

<sup>354</sup> O caso do parente morto por M104 do capítulo anterior.

<sup>355</sup> Utilizarei o termo *sibling* para evitar confusões, pois, no português, o plural dos que mantêm uma relação de germanidade é ‘irmãos’, no masculino. Como o que interessa aqui é marcar a importância da diferença de gênero entre os *siblings*, ao me referir ao plural, empregarei, ocasionalmente, o termo *sibling*.

de germanidade entre os grupos indígenas da região. No entanto, a maioria dos artigos – com breve exceção aos de Pollock (1996) e de Kensinger (1984) – acaba ou por vincular as relações entre germanos à esfera política, ou concentrar suas atenções em grupos de descendência patrilinear que formam *sibs* – como no caso do Noroeste Amazônico –, ressaltando, assim, a importância da relação entre *siblings* de mesmo sexo em detrimento da relação entre *siblings* de sexos diferentes. Já vimos, na seção destinada à onomástica e ao padrão de residência, a importância de *siblings* do mesmo sexo e, portanto, esta seção se dedica à relação entre *siblings* de diferentes sexos.

Shapiro (Shapiro e Kensinger, 1985:01) observa que a ideia de consanguinidade que permeia as análises antropológicas não permite ver *siblings* de diferentes sexos como afins e os trata da mesma maneira que trata os *siblings* de mesmo sexo. Como bem aponta o autor, a oposição entre os dois tipos de relação – afinidade e consanguinidade – só é possível em um sistema classificatório de tipo dravidiano. O modo como percebo a construção das relações entre os Karitiana parece reforçar a pertinência da afirmação de Shapiro no que diz respeito à lente teórica utilizada por alguns pesquisadores de modo a fazer com que os dados de parentesco sejam adequados ao encaixe em uma ‘estrutura’ de base de nomenclatura dravidiana. Pois, não é pelo fato de que a afinidade, enquanto valor, tenha uma importância capital no continente que, necessariamente, a terminologia de parentesco tenha de ser reduzida ao princípio dumontiano. Até porque, como já bem disse Viveiros de Castro (1992a, 1993, entre outros), existe a afinidade sem afins e afins sem afinidade, apontando para o fato de que não é necessário haver uma relação direta entre aquela como valor e entidades concretas ou universos de pessoas definidas como tais; antes deve ser vista como uma condição ontológica maior do que aquela que circunscreve o universo dos parentes e não parentes.

Para os Karitiana, é fundamental ter vários filhos, pois é evidência tanto de saúde do casal quanto de seu desejo sexual, amor e harmonia conjugal; além do fato de que percebem a existência de muitas crianças como promissora para a continuidade do grupo. Se há algo de muito ruim para uma pessoa é não ter irmãos. Casos de filhos únicos na aldeia não existiam<sup>356</sup>, e o único caso em que os pais

---

<sup>356</sup> Atualmente, apenas um casal possui um único filho, que já está por volta de 12 anos.

demoraram a ter o segundo filho (cerca de dez anos) – embora tentassem de todas as maneiras –, o menino, filho único, era visto com muita pena pelos outros. Comentava-se a infelicidade do menino em não ter ninguém para defendê-lo e, quando ele se metia em confusão com os outros meninos, estes lhe diziam que poderiam “*matá-lo sem problemas*”, uma vez que ele não teria quem o defendesse ou o vingasse. *Siblings* dividem tudo entre si, principalmente os solteiros e que ainda residem com os pais. Se alguém dá algo a um Karitiana ele pede também para seu irmão; a comida dada a um Karitiana será, quase que inevitavelmente, levada por ele a seus *siblings* mais novos, principalmente àqueles em tenra idade. Em alguns casos em que os maridos maltratam as esposas, caso elas já não tenham mais pais, tanto os irmãos do marido quanto o irmão da mulher conversam com ele, o último, invariavelmente, diz que se por acaso ele não a quiser, que a devolva que ele mesmo cuidará da irmã.

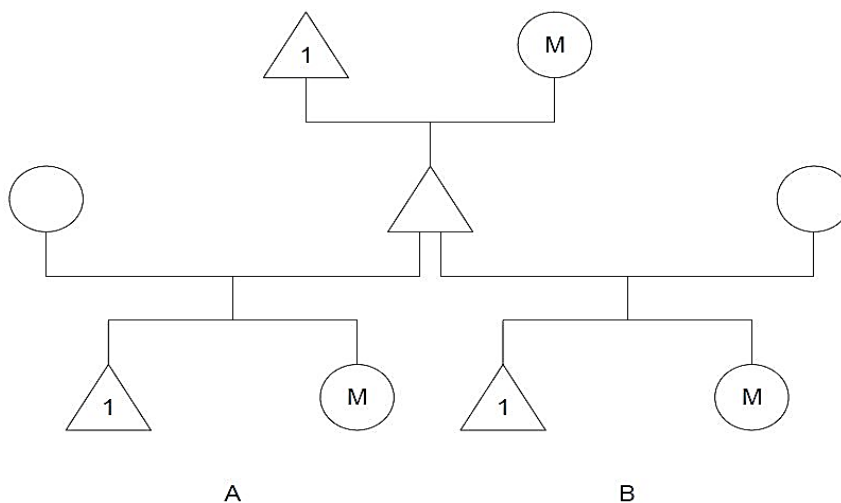
Entre os Karitiana, como entre vários outros grupos do continente, irmã ou irmão ‘próprios’ (*pain pita*, ‘irmã mesmo’, ‘irmã de verdade’, ou *syky pita*, ‘irmão mesmo’, ‘irmão de verdade’) são os nascidos de mesma mãe e pai, ou, ao menos, de um deles. Os *siblings* são diferenciados pela ordem de nascimento, sendo essa diferenciação restrita a *siblings* de mesmo sexo: um homem tratará todo o seu conjunto de irmãos, independentemente se filhos de outra mãe ou outro pai, por termos que denotam a hierarquia de nascimento em relação a ele, *yhaj* (‘meu mais velho’) e *ykeet* (‘meu mais novo’).

Porém, em relação às irmãs, não há, para elas, termos específicos para irmãs mais novas ou mais velhas que ele, e todas serão chamadas, indistintamente, de *ypain* (‘minha irmã’). O mesmo ocorre entre as mulheres, que se referem umas às outras pela ordem de nascimento, *yhaj* (‘minha mais velha’) e *ykypeet* (‘minha mais nova’), enquanto todos os irmãos serão chamados de *ysyky* (‘meu irmão’), indiscriminadamente. Como já foi dito, alguns casamentos são poligínicos e, apesar de todos os filhos do mesmo pai serem igualmente *siblings* – e para o pai não há diferenças entre os filhos de mulheres diferentes –, a relação entre irmãs parece supor certa diferença entre as filhas de mesma mãe e filhas de outra mãe. As mulheres costumam dizer que “*sentem*” as filhas nascidas da mesma mãe, que seriam “*mais irmãs*” do que aquelas filhas de mães diferentes; seriam mais próximas,

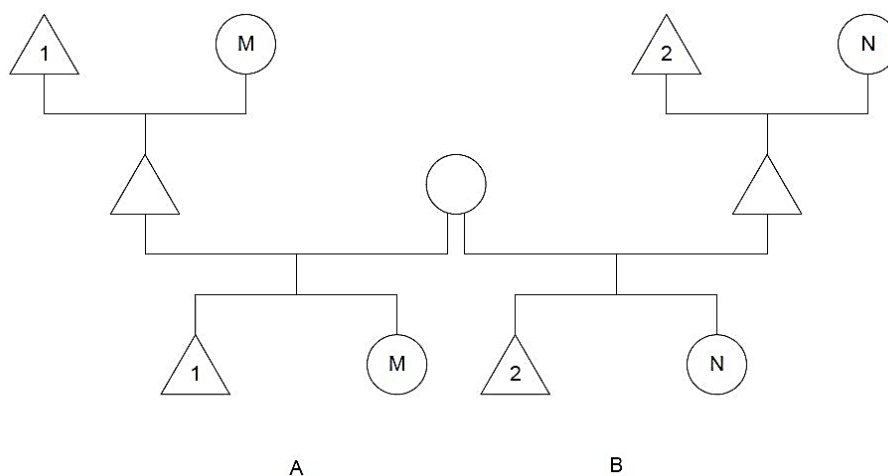
cúmplices, não havendo inveja entre elas, ajudando-se mutuamente, possuindo muita intimidade e também podendo falar, abertamente, se a outra estiver fazendo algo errado, e o oposto do ora descrito ocorre entre irmãs não filhas de mesma mãe. Principalmente no que tange à disciplina, as mais velhas encarregam-se de suas irmãs mais novas. Porém, se uma irmã, filha de outra mãe cometer a mesma falta que sua irmã filha de mesma mãe, a atitude da irmã mais velha será diferente, apesar de morarem todas na mesma casa. Caso a irmã mais velha chame a atenção de uma mais nova de outra mãe, a mãe da menina pode ficar brava e reclamar dizendo a ela que não “*pode falar mal dos filhos dela*”.

Entretanto, jamais ouvi um homem falar sobre tal diferença; de acordo com eles, irmãos filhos do mesmo pai, embora de mães diferentes, não fazem diferença entre si e percebem-se como iguais, como já mencionamos no processo de transmissão de nomes. Tudo se passa como se a igualdade entre os filhos acontecesse quase exclusivamente por via paterna, ao passo que as mães ocupariam um lugar diferenciador, principalmente das filhas, pois os homens não se veem como diferentes, mesmo sendo filhos de mães diferentes, porque ser homem e filho do mesmo pai associa-se diretamente ao compartilhamento de uma ideologia da filiação patrilinear – com transmissão de nomes e substâncias – e à composição de uma comunidade agnática. Já as mulheres, apesar de se sentirem irmãs por serem filhas do mesmo pai, percebem-se como diferentes se as mães são diferentes. Casos de filhos e filhas de mesma mãe e pais diferentes não há distinção. Apesar de haver certa diferenciação entre irmãos filhos de mães diferentes, não há nenhuma distinção terminológica para os ‘meio-irmãos’.



**Diagrama 4 – *Siblings* de mesmo pai e mães diferentes<sup>357</sup>**

Nesse caso, em que os conjuntos de *siblings* (A e B) são idênticos onomasticamente, os homens de ambos os conjuntos de *siblings*, A e B, dizem-se iguais ao passo que as mulheres, mesmo que as mães sejam irmãs, manterão relações diferenciadas. Além disso, pelo fato de o pai ser o mesmo, seguindo a regra onomástica, os conjuntos A e B serão onomasticamente idênticos, e G-1 será igual a G+1. No entanto, em G-2 não haverá identidade onomástica entre as filhas dos homens do conjunto A e as filhas dos homens do conjunto B, exceto se as mães forem irmãs, o que, em verdade, é o padrão.

**Diagrama 5 – *Siblings* de mesma mãe e pais diferentes**

<sup>357</sup> O mesmo critério utilizado no diagrama anterior é aplicado neste diagrama e no próximo: letras e números correspondem a nomes; letras e números iguais significam que os indivíduos portam o mesmo nome.

Nesse outro exemplo, pelo fato de os pais serem diferentes, os homens do conjunto A são algo diferentes dos homens do conjunto B, situação que se atenua no caso dos pais serem irmãos. As mulheres, nesse exemplo, sentem-se mais próximas do que no caso anterior. Onomasticamente falando, o conjunto de *siblings* A será diferente do conjunto B, exceto se os diferentes pais forem irmãos. Caso não sejam, a diferença instaurada em G-1 se desdobra nas gerações subsequentes. A proximidade afetiva entre irmãs parece ser dada por via uterina, ao passo que, entre irmãos, pela via paterna. Mesmo os conjuntos de *siblings*, no primeiro caso, sendo idênticos, é no segundo, em que são 'diferentes', que, no plano das atitudes e da experimentação afetiva, há maior identidade feminina<sup>358</sup>.

Como em outros grupos Tupi (Fausto, 1995; Dal Poz Neto, 2004, entre outros), nos Karitiana, como já vimos, a relação do conjunto de *siblings* masculinos é crucial para a questão da identidade do grupo. A relação entre os irmãos de mesmo sexo é, ao mesmo tempo, de autoridade – os mais velhos tendo ascendência sobre os mais novos – e de igualdade, pois, em relação aos outros conjuntos de irmãos, eles são idênticos, podendo um substituir o outro, "*ficar no lugar dele*", como dizem os Karitiana, uma vez que são 'iguais'. No entanto, embora as irmãs também sejam percebidas como iguais, "*tendo o mesmo cheiro*", sendo "*o mesmo que ela* [que a irmã]", essa identidade permeia o discurso masculino mais acentuadamente que o feminino. Tanto entre as irmãs quanto entre os irmãos, o mais velho sempre terá voz sobre seus irmãos mais novos e terá o direito de chamar-lhes a atenção e de designar tarefas; garantir a segurança do mais novo; ensiná-lo a caçar se for homem; ensinar a lavar roupa, louça, cozinhar se for mulher. De sua parte, cabe ao irmão mais novo acatar a hierarquia do irmão mais velho e obedecer. Se houver algum tipo de discordância entre eles, deverão conversar até que o mais velho consiga fazer com que o mais novo entenda que o que está fazendo é errado; caso o mais novo continue sem aceitar, ele pode não acatar o conselho do mais velho, mas não pode respondê-lo, devendo ficar quieto e ouvir.

---

<sup>358</sup> Dal Poz Neto (2004:77-78) identifica, entre os Cinta Larga, que o princípio agnático confere semelhança, e 'as variedades uterinas' conferem diferenciação.

A relação entre *siblings* parece permear quase todos os aspectos da vida Karitiana desde os tempos antigos da criação, com o par de irmãos *Botyj* e *Ora*, os heróis criadores, até os dias de hoje. A concomitância da hierarquia dada pela ordem de nascimento e da identidade suposta entre irmãos de mesmo sexo joga um papel fundamental na constituição do socius Karitiana, na medida em que estabelece uma solidariedade compulsória entre os homens, que pode ser observada em vários aspectos, desde os mais cotidianos aos mais eventuais. Entre os homens, como já foi dito anteriormente, nas guerras, dois irmãos voluntariavam-se para juntos matarem *opok pita* e, nessa ocasião, ambos se tornavam *bahipto*, sendo o mais velho aquele para quem recaía a maior glória. Atualmente, os homens, muitas vezes, caçam sozinhos; entretanto, antigamente, só se caçava em pares de irmãos reais ou classificatórios. A chefia, transmitida patrilinearmente, confere a todo um conjunto de irmãos o direito de ser chefe, embora a chefia seja exercida hierarquicamente do mais velho para o mais novo. A regra de transmissão onomástica garante que um conjunto de irmãos será reproduzido inteiramente na segunda geração descendente em todas as casas dos irmãos que compõem o conjunto de *siblings* nominadores, fazendo com que o nome dos homens se perpetuem nas casas de seus filhos e dos filhos dos irmãos, seguindo a ordem de nascimento dos nominadores. Os nomes femininos circularão na casa de seus filhos e nas casas dos filhos de suas irmãs, fazendo com que G-1 seja idêntica a G+1, mas com o sinal trocado, ou seja, se em G-1 a relação entre os nomes era de afinidade, em G+1 ela será de consanguinidade, o que torna as residências réplicas dos conjuntos de homens e conjuntos de mulheres daquela geração.

Por conta dessa regra de transmissão, aliada a um sistema de parentesco que equaciona os filhos dos irmãos de mesmo sexo dos pais de ego ('primo paralelo') a irmãos, todos aqueles que partilham o mesmo nome, ou seja, os homônimos, serão *siblings* reais ou classificatórios. O padrão de residência, patrilocal mantém juntos os irmãos, favorecendo a proximidade, a interação e a solidariedade entre eles, havendo, eventualmente, a solidariedade no compartilhamento de esposas. Nas ocasiões em que determinados trabalhos devam ser feitos, como a construção de uma tapagem, serão os irmãos, os filhos e os filhos dos irmãos de um homem que deverão ajudá-lo. Em situações de conflito é esperado que os irmãos sempre se

defendam, protejam e aliem-se contra um desafeto comum. Todavia, há desavenças por disputa de mulheres, embora não seja nem um pouco restrita a irmãos, que tendem a rivalizar menos entre si do que com outros homens.

Entre as mulheres, as irmãs andam muito juntas e estão sempre dividindo tarefas, como cuidar dos irmãos mais novos, lavar a roupa, ir ao roçado auxiliando umas às outras. Como os casamentos poligínicos são geralmente sororais, as irmãs acabam também por dividir o mesmo marido. Muito embora não seja, em absoluto, uma prática, irmãos do mesmo sexo podem, eventualmente, tratar-se pelo nome, não se constituindo, esse fato, em nenhuma transgressão ou qualquer sinal de desrespeito. No caso dos homens, entre *siblings* do mesmo sexo, as obrigações e a solidariedade – como na guerra, no compartilhamento das esposas, no auxílio das tarefas cotidianas – passam por um gradiente que vai da obrigatoriedade (como no caso da guerra em que jamais um irmão deixa o outro só) até a possível inexistência (como não necessariamente dar caça se não sobrar). No caso das mulheres, há mais solidariedade do que obrigações e, em alguns aspectos, pode haver também muita rivalidade, como no caso das irmãs casadas com o mesmo homem, situação em que o ciúme pode ser um fator altamente prejudicial. Também no caso de fofocas, as irmãs tendem a rivalizar e podem, muitas vezes, prejudicar uma à outra.

Se entre os Karitiana, sem dúvida alguma, a relação entre irmãos de mesmo sexo é portadora de um significado essencial na constituição do grupo, também o é, no mesmo grau de importância, a relação irmão/irmã. Se as relações entre *siblings* do mesmo sexo são permeadas pela informalidade, intimidade, companheirismo, brincadeiras e solidariedade, a relação entre *siblings* de sexos diferentes é regida por outros códigos e obrigações, que, de maneira alguma, podem ser quebrados, e incisivamente marcada pela vergonha, formalidade e respeito em todos os níveis. *Siblings* de diferentes sexos jamais podem se tratar ou referir pelo nome e, exclusivamente, os termos de parentesco são utilizados. Chamar um irmão pelo nome, como já foi dito, trata-se de uma profunda e grave falta para o sistema Karitiana, e o único momento em que isso é permitido é na ocasião da Festa da Chicha. *Siblings* de mesmo sexo devem ser diferenciados por ordem de nascimento, contrariamente, *siblings* de sexos diferentes não possuem termos que os distingua por idade: do ponto de vista masculino, não há diferença terminológica entre irmãs

mais novas ou mais velhas e vice-versa do ponto de vista feminino. Chama a atenção o fato de não haver diferença terminológica em virtude da ordem de nascimento, uma vez que, entre os Karitiana, as diferenças etárias e de gênero eram (ainda são) bem marcadas. No passado, irmãos brincavam por faixas etárias, não podendo misturar-se; a diferença etária é também critério para ascensão à chefia transmitida patrilinearmente. Tão importante quanto a diferença etária é a marcação do gênero; meninos e meninas brincavam separadamente<sup>359</sup>; havia *akapa* (as casas para execução de tarefas) separadas para homens e mulheres. Ao que tudo indica, havia (e ainda há, porém mais tenuamente) um corte diametral entre diferentes gêneros e em cada 'metade genderizada', uma segmentação etária. Ora, se era (e é) assim, não ter termos para diferença etária entre *siblings* de sexos diferentes é, no mínimo, curioso. Algo parece haver aí. Se o que estamos vendo até agora indica que só é necessário apontar a diferença entre aqueles que são iguais, isto é, irmãos de mesmo sexo; o que há entre *siblings* de sexos diferentes que não demanda diferenciação? Continuemos antes de ensaiar qualquer hipótese, o que será feito ao final do trabalho.

Se entre irmãos de mesmo sexo o regime de trocas pode ser flexível, permitindo que o contradom seja adiado ou mesmo relevado, entre *siblings* de sexos diferentes as regras da troca eram (e ainda são) rígidas e não devem ser quebradas. Entre os *siblings* de mesmo sexo, um irmão pode até mesmo não dar caça para outro irmão, ou a irmã pode não querer ajudar a outra nas tarefas, mas essa permissividade não existe nas relações entre germanos de sexos diferentes. Entre *siblings* de diferentes sexos, as regras são claras, irrevogáveis e inegociáveis. Ao irmão, não importando sua idade em relação à irmã, cabe a obrigação de trazer-lhe caça; cuidar dela caso ela não tenha pai; assisti-la se viúva; alimentá-la. À irmã, em contrapartida, casada ou não, cabe a obrigação de cozinhar para seu irmão; a obrigação de não lhe deixar faltar a chicha e o algodão (no passado). Se um homem tem fome, ele se dirige à casa da irmã e ela deve lhe oferecer comida; mesmo que a comida tenha acabado, ela tem obrigação de cozinhar, novamente, só para ele. A irmã tinha o direito de fiar algodão para o irmão ou mesmo fazer-lhe chicha,

---

<sup>359</sup> Alguns adultos hoje por volta de 50 anos dizem que, em sua época, meninos e meninas brincavam juntos.

exigindo, como pagamento, a caça. Essa é uma relação que não passa, de maneira alguma, por intermédio do cunhado (ZH), que, por sua vez, pouco pode opinar na relação entre sua esposa e o irmão dela. O casamento não faz cessar as demandas entre *siblings* de sexos diferentes; sempre uma irmã terá direitos e coisas a cobrar ou pedir a seu irmão e vice-versa; irmãos e irmãs possuem direitos uns sobre os outros que não cessam jamais.

Tudo aquilo que é proveniente do roçado e cozinham como batata, macaxeira, inhame, milho, as mulheres dão aos irmãos, mas não necessariamente às irmãs, e o que é dado também não o é para as cunhadas; nesse caso, a mulher não precisa avisar à cunhada e é o irmão que manda sua esposa devolver a vasilha da irmã, sendo ele quem deve receber a comida. Os irmãos, por sua vez, podem dar tanto às irmãs caça e peixe quanto aos cunhados, mas isso apenas no caso da caça cotidiana, pois, nessas circunstâncias, os afins, cunhado e sogro, *syybo*, sempre ganham caça primeiro, mesmo antes dos irmãos do homem. Lembra-se o leitor da história de *Okorokot*, o homem que tinha cabeça redonda e ficava fazendo paneiro sozinho no mato? Pois então, por que ele não tinha mulher? Tradicionalmente, os homens com "*muita família*", após terminarem de preparar o roçado, iam para casa fazer cestos.

*"Fazia um monte de paneiro e dava para as irmãs. As irmãs é que iam colher no roçado. O irmão faz o paneiro pras irmãs irem colher. Depois que elas pegam no roçado, elas dão coisa pro irmão. Faz chicha, pamonha, mingau de milho. Assim que a gente fica sabendo quem é irmã da gente. Se não faz assim, a gente não sabe."* (M50, F17, F5, F11 e M23)

Os irmãos trançavam os *ombj* (cestos pequenos para a noiva carregar comida para o noivo) e o *cepã* (o cesto utilizado pelas mulheres para trazer produtos do roçado) para dá-los às irmãs, que neles traziam produtos dos roçados para cozinhar para os irmãos e, com o *ombj*, enviavam as filhas com comida para seus noivos, seus irmãos. Por isso, *Okorokot* faz os *cepã* e os deixa no mato, significando que ele não tinha irmã para entregar e, sem irmãs, não tinha possibilidade de ter mulher; por isso, era fadado se copular no "*oco do pau*".

No caso da caça 'encomendada' descrita a seguir, os homens dão para as irmãs, e não para os cunhados. A troca de chicha ou algodão manufaturados pela irmã pela caça do irmão é um exemplo de como as regras são fixadas. Quando a

irmã de um homem fazia chicha de milho ou fiava algodão e os colocava embaixo da rede dele, significava que ela queria caça<sup>360</sup>. No silêncio, sem o pronunciamento de qualquer palavra, ela apenas agia. O irmão, por sua vez, também nada comentava com a irmã ou o cunhado e não podia, de maneira alguma, se furtar à obrigatoriedade que se impunha, não podendo deixar de pagar a chicha (ou o algodão) de jeito nenhum. Cada item tinha seu valor; se a irmã colocasse chicha embaixo da rede, o irmão deveria caçar cinco vezes para a irmã, e se ela fiasse algodão, deveria caçar dez vezes; se a caça que ele trouxesse fosse grande, não precisaria caçar muitas vezes, mas, caso a caça fosse pequena, sim. Essa caça era entregue, na sua totalidade, à irmã, nada ficando para si próprio. Se a irmã assim o desejasse, ela poderia repartir e dar um pouco ao irmão, mas ela não era obrigada a fazê-lo, podendo, muito bem, não querer dar e ficar com a caça toda para si, sem que isso constituísse qualquer sinal de avareza. Esse pagamento da chicha à irmã é entendido como um “*castigo*” para o homem, pois ele teria de caçar várias vezes e sem a ajuda de ninguém, nem mesmo para carregar, pois, nessa caça específica, ele não podia ser auxiliado, devendo carregar tudo sozinho, sendo proibido alguém tocar na caça a não ser o irmão, que deve entregá-la diretamente à irmã, sendo sumariamente proibido entregar a caça de pagamento a outra pessoa que não à irmã. O cunhado não pode tocá-la. Cabe remeter o leitor ao fato de que todo o procedimento para com essa caça ‘encomendada’ é idêntico ao da elaboração das lamparinas, que são pagas pelo genro aos sogros na ocasião do casamento. Esta caça é também *o’ingnan*; os presentes intocáveis dados a afins. Quem controlava quantas vezes faltavam para o irmão acabar de pagar à irmã pois, não pagar a chicha da irmã era motivo de grande vergonha para um homem Karitiana, era a mãe do casal de siblings.

De acordo com os Karitiana, esta chicha tinha de ser especificamente de milho, sendo este tipo de chicha considerada muito “*cará*”. Atualmente, a chicha do dia-a-dia é a de macaxeira – que, até poucos anos após a reunião no Rio das Garças, não ingeriam, sendo a chicha diária também de milho -, cujo processo de feitura

---

<sup>360</sup> Os Karitiana deixaram de praticar a ‘caça encomendada’, embora outros elementos que regulam a relação entre *siblings* de sexos diferentes estejam em franca operação. Homens e mulheres que hoje estão na faixa de 60 anos para cima viveram intensamente a ‘caça encomendada’. Ao que parece, a prática perdurou alguns anos após o momento em que foram reunidos na Aldeia Central.

consiste no cozimento da macaxeira que, após cozida, é prensada na própria água em que foi cozida. A chicha de milho requer uma elaboração um tanto maior: o milho é colhido, descaroçado e pilado (no mesmo pilão que tocam para os homens e para os irmãos), antes de ser levado ao cozimento. O papel do pilão é importantíssimo, como já vimos, uma vez que ele também é utilizado para as mulheres tocarem as músicas com as quais dialogam com as flautas dos irmãos quando fazem pulseiras para eles. Vários diálogos sonoros, sem palavras, são trocados entre irmãos a partir dos instrumentos, fazendo do pilão e das flautas, elementos privilegiados de articulação entre os gêneros e siblings de sexos diferentes. Dizem os Karitiana: *“a irmã pega o irmão de surpresa, ele não espera de que ela vá fazer isto. O marido da irmã nada fala, não é ele quem manda a mulher botar chicha embaixo da rede do irmão, ela mesma é quem decide”*. Se, atualmente, os Karitiana não têm praticado a caça ‘encomendada’, as demandas não se alteraram; irmãs continuam alimentando e fazendo chicha para os irmãos; irmãos continuam trazendo caça cotidiana para as irmãs; compram coisas na cidade para elas.

No cotidiano, um homem tem que ter sempre a chicha de mandioca e, se porventura sua esposa está menstruada, quem faz a chicha para ele é a irmã dele. *“Irmã sempre tem de dar chicha para o irmão. Quando a irmã dá a chicha para o irmão ele fica sabendo que ela é irmã dele, se ela não dá, ele não fica sabendo que a mulher é irmã dele”*. A oferta de chicha entre os Karitiana, seja ela cotidiana ou em situações específicas, assim como em outros grupos do continente, é o que intermedia a relação entre as pessoas consanguíneas de sexos diferentes; sendo o oferecimento da chicha pela irmã um dos pontos nodais da relação entre os siblings: por um lado, a de macaxeira, cotidiana, estabelecendo e afirmando, *“lembrando”*, a relação de consanguinidade entre eles; e, a de milho, por outro, em momentos pontuais, constituindo a relação de afinidade que existe entre siblings de sexos diferentes num sistema pensado e manipulado para o avunculato. No caso da Festa da Chicha, a chicha servida é a azeda, fermentada, mastigada pelas mulheres. Nesta festa, aqueles que não podem se tratar por nomes próprios, as categorias interditas, principalmente os irmãos, são *“desrespeitados”* tendo seus nomes gritados por aqueles que não poderiam fazê-lo, pois que propriedade da relação entre afins; parecendo apontar para a suspensão da relação de consanguinidade e a marcação



de uma de afinidade. Entretanto, nesta festa, esta quebra entre categorias interditas é punida com o oferecimento excessivo de chicha. Talvez por isso a Festa da Chicha não seja considerada “*sagrada*”, pelos Karitiana, pois parece ser um momento privilegiado de delineamento daquilo que é complexo: siblings de sexos diferentes são, ao mesmo tempo, consanguíneos e afins; tratam-se como afins durante a festa, mas pune-se para relembrar a consanguinidade entre eles; distancia-se da consanguinidade e retorna-se a ela. Consanguinidade que, entre os Karitiana é extremamente frágil entre pessoas de sexos diferentes e precisa ser, frequentemente, lembrada. Como já mencionei, todas as outras festas realizadas pelos Karitiana têm o objetivo de pedir por “salvação” (*otignipa* e *opawak(o)*), isto é, livrar-se de doenças e de perigos, limpem-se de seus ‘erros’. O desejo sexual que ultrapassa um determinado limite imposto, como vimos nas histórias, é em demasiado perigoso, pois é uma virtualidade que se efetua, frequentemente, nos casos de relações entre categorias interditas (‘incesto’) que, apesar de não serem muitas, não são poucas. Geram *payna*, doença que acomete àqueles que se aventuram em relações não apropriadas, atraindo mortes e desgraças, mas há como contornar os riscos a que o grupo está exposto, através dos remédios e canções, como ensinou *Byjyty* ao casar com sua irmã.

O casamento privilegiado entre os Karitiana é o avuncular e, quem tem o papel principal na escolha do cônjuge para a filha é mesmo a mãe, ou seja, a irmã escolherá entre seus irmãos aquele que melhor se apresentar para desposar sua filha; a transação matrimonial é feita antes entre o par de siblings do que entre os cunhados. Nesse ponto específico, as mulheres têm mais voz do que os homens. Um pai não deve prometer sua filha sem a anuência de sua esposa, aliás, são mesmo as mulheres que escolhem o cônjuge, porque os vigiam, e que dizem a seus maridos a quem prometer<sup>361</sup>. Também são elas que rejeitam as noivas para seus filhos e, no mais das vezes, são elas que rompem os acordos. Todavia, se são as mulheres as responsáveis pela escolha do cônjuge de suas filhas, pela manutenção dos pactos de aliança não se pode dizer que tais relações, as de aliança, coloquem de fora o

---

<sup>361</sup> Entre os Cinta Larga, segundo Dal Poz Neto (2004:116-117), o casamento avuncular é também expressivo, e a relação entre irmãos de sexo diferente ‘serve como parâmetro básico ou predominante para o cálculo das relações de parentesco’. De acordo com o autor, é ‘a mãe que incita o irmão a vir buscá-la [a filha]’ e, da mesma forma que entre os Karitiana, ‘uma aliança dificilmente perdura sem a anuência da mãe’.

elemento masculino, uma vez que, caso uma menina não seja prometida de pronto, a responsabilidade recai sobre o pai; fala-se mal de um homem que não queira dar sua filha, “*que é um sovina e que quer mulher só para ele*”. Se um pai se recusa a prometer sua filha, a mãe não tem muito poder para desdizê-lo, pois ela não promete diretamente, quem o faz é o pai. Eventualmente, um homem se arrisca muito quando não promete a filha, pois a esposa falará “*em sua cabeça todo dia. Falou um dia, falou de novo, falou de novo. Não para não*”. Houve um caso em que a menina estava demorando a ser prometida pelos pais; o irmão se irritou, tomou a frente dos pais e prometeu à irmã dizendo: “*Não tá certo não. Ficar demorando assim. Não tem irmão da minha mãe para casar com ela, então vou prometer logo*”.

A questão do sistema de parentesco Karitiana, que tem como base o avunculato com alguns casamentos com a FZD, só mostra aquilo que fica muito claro em Lévi-Strauss (1982:481-497): sistemas como esses privilegiam a relação entre *siblings* de diferentes sexos, a qual deve ser forte, imperiosa e mesmo englobante em relação às relações de aliança. Retomando a perspectiva de Shapiro (Shapiro e Kensinger, 1985), se a relação entre irmãos de sexos diferentes puder ser vista como uma relação de afinidade, a relação de afinidade torna-se, por sua vez, englobante em relação à de consanguinidade. No entanto, imaginar, como Lévi-Strauss (1982), que, no avunculato e, conseqüentemente, na relação entre *siblings* de diferentes sexos, um homem simplesmente tem direito a uma mulher, em contrapartida da irmã cedida, é um argumento nada apropriado em se tratando da realidade karitiana, pois toma a ZD como uma outra mulher qualquer e como se, com esse casamento, as demandas entre os *siblings* cessassem com o pagamento pela filha. Definitivamente, isso não acontece. Primeiramente, mesmo após o casamento com a ZD, irmã e irmão continuarão a se tratar pelos termos utilizados para *siblings*, *pain* e *syky*, respectivamente. Apenas quando se referirem a terceiros utilizarão os termos para afins: o irmão se refere à irmã como *pam* ou *sokity* (MW), e a irmã utilizará, ao se referir a ele, o termo descritivo *y et (a) man*, ‘marido de minha filha’. Sem nos esquecermos que a mesma mulher é tanto quem recebe a caça encomendada quanto quem recebe as lamparinas e que, ambas, caça e lamparina, ocupam um mesmo lugar no sistema de ‘pagamentos’ da afinidade, a irmã, agora na posição de sogra, acumulará a seus direitos de sogra os direitos de irmã. Apesar de sogra, a

mulher continua a encomendar a caça, continua tendo de fazer a chicha cotidiana para o irmão e continua a receber dele os cuidados esperados de um irmão. Se interessa a Lévi-Strauss refletir sobre o aspecto econômico do parentesco – embora eu não veja sentido, pois, se o parentesco pode movimentar relações econômicas, há muito mais nele do que simplesmente 'economia de pessoas' e de relações, mas vamos lá – sem dúvida, 'economicamente', o irmão/genro estará sempre em desvantagem. A acumulação de direitos, corolário do avunculato, não compensaria a cessão da irmã na geração anterior, pois MB estará sempre sobrecarregado. Assim, pensar no casamento MB/ZD como uma imediata compensação pela mulher cedida, no caso Karitiana, é estar totalmente alheio aos encargos redobrados que um homem terá de assumir. Sendo assim, seria, do ponto de vista 'econômico' das relações, muito mais vantajoso para um homem Karitiana um casamento do tipo 'bilateral', já que poderia, ao menos, diversificar as obrigações de *sibling* e genro, podendo, quiçá, tentar a chance de declinar uma delas, optando entre ser um 'mau irmão' ou um 'mau genro'. Entretanto, conseguir escapular da mesma mulher (irmã e sogra) duas vezes, seria um pouco difícil – e não esqueçamos que, pelo padrão de residência patrilocal, o genro e a filha moram em casa outra que a da irmã, é se desdobrar muito.

Mas os Karitiana não estão sós. Na revisão da literatura e teoria sobre o casamento com a ZD, Rivière (1969) afirma que, para os Trio, o casamento com a filha da irmã não chega a extinguir totalmente o serviço da noiva, uma vez que determinados tipos de obrigações para com a irmã continuam a existir depois do casamento, enquanto mãe da mulher, de modo que as obrigações para com os afins se mantêm. Contudo, veja-se, as obrigações entre *siblings* nos Trio não são retidas, mas substituídas pelas que se devem ter com afins, elas não se acumulam, as de afinidade sobrepõem-se às de germanidade, diferentemente dos Karitiana. Assim como entre os Trio, os Karitiana enfatizam a importância das obrigações entre irmão e irmã muito mais do que a questão dumontiana da 'inheriting affinity' (Rivière, 1969:276). Relações entre *siblings* e os direitos que possuem uns sobre os outros, diz o autor, prevalecem de tal modo que explicam e 'infiltrate into every aspect of Trio life' (Rivière, 1969:276).

Falar em consanguinidade e afinidade em um sistema avuncular torna-se complexo, uma vez que a relação irmão/irmã é o locus da articulação entre ambas; distintas, convergem para o mesmo ponto de maneira a amalgamarem-se, tornando, portanto, o sistema, uma incógnita, um impasse entre uma premissa dumontiana e outra héritieriana. No entanto, um sistema com essa configuração não é uma resultante exótica, não tendendo nem para um nem para outro, nem mesmo se constitui como uma aberração lévistaussiana, mas, simplesmente, parece ser um sistema que entende que, dentro da consanguinidade, deve haver afinidade e vice-versa, ou seja, o sistema não as dissocia em campos absolutamente estanques; algo similar ao já apontado por Viveiros de Castro (1992a, 1993 e 2002) ao contrastar o material ameríndio com o modelo tamil, argumentado que tanto a consanguinidade quanto a afinidade não formariam uma oposição tão nitidamente 'distintiva' ou 'equitativa' (cf. Viveiros de Castro, 2002:409). Não haveria assim hierarquias ou 'igualdades por suposto', como no casamento matrilateral ou bilateral. Consanguinidade e afinidade devem ser construídas, constantemente produzidas e contidas no 'interior' do *socius* Karitiana, uma vez que, com os 'outros, não se deve trocar mulheres'<sup>362</sup>. A relação entre *siblings* e afinidade parecem constituir, no contexto do sistema avuncular karitiana, 'germanidade *entre/como* afinidade' ou 'afinidade *entre/como* germanidade'.

A relação de formalidade entre irmãos de sexos diferentes tão bem documentada, por exemplo, entre os Tupinambá, pode ser vista, assim como entre os Karitiana, como uma relação de afinidade, afinal, uma irmã é potencialmente a sogra e aquela que escolherá o marido para sua filha, os irmãos estarão sob a consideração crítica da irmã. Irmãos de mesmo sexo não precisam de nada para se entenderem, conhecerem ou mesmo reconhecerem como irmãos, eles já o são. Constituídos pela igualdade de substância, entendem-se como iguais apesar de qualquer diferença, seja de mães, seja de idade. Mas *siblings* de sexos diferentes não, estes possuem suas obrigações irrevogáveis a cumprir, tarefas inadiáveis que os mantêm na posição de *siblings*. As frases Karitiana: "Aí a gente lembra que ela é

---

<sup>362</sup> Muito embora, atualmente, haja casos de mulheres casadas com homens de outros grupos indígenas e com "brancos". Mas homens de outros grupos indígenas não moram nas aldeias. Apenas dois casos, que, na época do contato, foram levados pela FUNAI como auxiliares para a aldeia karitiana e lá ficaram, casando-se com mulheres que já eram viúvas.

*irmã*” e “*Quando a mulher faz chicha, a gente fica sabendo que ela é irmã da gente*” mostram que o par irmão/irmã enquanto relação de consanguinidade deve ser construído como tal a todo instante, uma vez que ali reside também a afinidade. Talvez por isso as obrigações entre *siblings* de sexos diferentes seriam tão altas, justo porque, desde sempre, a relação entre eles seria uma de afinidade.

Alguns outros exemplos da “*lembrança*” cotidiana de seu estatuto consanguíneo, irmão e irmã jamais podem pintar um ao outro ou mesmo chegar perto quando um deles se pinta, pois as tintas utilizadas por um e outro podem causar acidentes e mortes; irmãos e irmãs, como já falamos, não pronunciam o nome, apenas o termo de parentesco; um irmão jamais menciona ou conversa sobre a *hi* (vagina) de sua irmã e, se for necessário se referir à vagina da irmã, usará o termo *pain opo* (*pain* = irmã + *opo* = pênis); ele não ousa olhar o corpo dela ou fazer observações sobre ele; uma irmã não fala sobre a vida que seu irmão leva; ela não conversa sobre questões sexuais com ele. Até um passado recente, irmãos e irmãs não se tocavam, não podiam se abraçar ou mesmo encostar nas mãos um do outro. Situações que cruzam o limite imposto entre os ditos *ky’o* e os *ky’owop* (‘consanguíneos’ e ‘afins’, respectivamente).

As primeiras coisas que uma criança Karitiana aprende são os termos de parentesco. Ele precisa “*conhecer quem é pain pitã* (‘irmã ‘real’), *pain opap* (‘irmã, ‘classificatória’), *tia* (irmãs da mãe e irmãs do pai)”, isto é, as mulheres, *ky’o*, com as quais não pode manter relações sexuais. A mesma coisa com as mulheres. “*Aí criança vai saber respeitar, não vai bagunçar quando crescer com qualquer mulher.*” “*Se a gente não ensinar, ele não vai conhecer não.*” E os primeiros conselhos para uma criança são: “*Respeita a irmã, respeita os mais velhos*”. Era necessário ter vergonha do *sibling* de sexo oposto e dos mais velhos. Quando algum destes dirigia a palavra à mulher, ela deveria ouvir. Atualmente, as moças e os moços mais jovens, apesar de muito menos formais se comparados ao que narram ter sido no passado, ainda sentem vergonha do irmão. As meninas eram ensinadas a fazer comida, assar pamonha e cantar para o irmão quando fizessem a chicha para ele solicitando caça; em resposta, os irmãos cantavam para as irmãs. O diálogo musical que se reproduz também entre o pilão e as flautas que mencionei anteriormente é um diálogo ritual entre *siblings*, as irmãs cantavam após entregar a chicha, falando mal de sua chicha.

Em resposta, o irmão cantava que, mesmo a chicha dela sendo ruim, ele tomaria. Depois ele traria a caça. Vale notar a importância do canto entre *siblings* de sexos diferentes descritos por Seeger (1977) e Feld (2012), entre os Suya e entre os Kaluli, respectivamente. Articuladora privilegiada da relação entre esses *siblings*, a música, em ambas etnografias, é possível perceber que beiramos relações que, por pouco, não estão à deriva da 'consanguinidade'. Feld (2012) enfatiza a relação entre *siblings* de sexos diferentes como nodal para os Kaluli, pois dá origem a todo o entendimento kaluli de seu modo de estar no mundo e informa que o termo recíproco entre irmãos de sexos diferentes (*ade*) não seria como um 'termo de parentesco mas, antes, derivado das expectativas sociais ensinadas como parte dos papéis de socialização de sexo e gênero' (Feld, 2012:25). Seeger (1977), simultaneamente à observação de que as cerimônias suya enfatizam, em particular, mais a relação entre consanguíneos do que entre *siblings* de sexo oposto do que entre afins, informa também, em comparação com os Guayaki, que os últimos, ao cantarem, estão repudiando a troca e os 'Suya, ao cantarem para suas irmãs, estão fazendo a mesma coisa' (Seeger, 1977:60).

Entre os Karitiana, *siblings* de sexo oposto se constituem assim no primeiro elemento de relação de aprendizagem social de um Karitiana. O casamento com a filha da irmã é parte de uma relação que já se estabelece desde sempre. Dizem os mais velhos que, se a irmã não desse a filha para o irmão, o irmão ficava com raiva da irmã, não aceitava que ela desse a filha para outra pessoa. Aí alguns casos de feitiço, tanto para a irmã quanto para a ZD<sup>363</sup>. E voltamos aos feitiços. Lembra-se o leitor de que assinalei que os Karitiana dizem que só feitiço de 'consanguíneo' possui efeito sobre alguém. Bem, se do ponto de vista da lógica de filiação patrilinear, a filha da irmã não é *ky'ô* ('consanguínea'), e sim *kyowop* ('afim'), o que, então, permitiria que um feitiço feito por MB ou ZD afetasse ao outro, como no caso da recusa pela ZD na história da origem das cobras venenosas? O feitiço só seria eficaz se houvesse aí algum *quantum* de 'consanguinidade'.

O avunculato parece ser um sistema no qual as relações de afinidade e consanguinidade convergem para o mesmo ponto ou, talvez por se tratar de

---

<sup>363</sup> Dal Poz Neto (2004) informa que, entre os Cinta Larga, há temor em recusar uma filha solicitada por um homem, sob pena de que a raiva daquele que teve sua demanda negada possa matar a criança. Entre os Karitiana, não é diferente.

avunculato, traga mesmo para si ambas as relações. Ambas, afinidade e consanguinidade, no contexto avuncular, contêm uma a outra. Pauso aqui essa discussão para retomá-la nas sistematizações deste capítulo, após termos visto como as regras do sistema e os afetos se emaranham nos acontecimentos.

#### 4.3.4 Terminologia de Parentesco

Os Karitiana, residindo juntos (na Aldeia Central) ou dispersos (antes do contato), entendem-se como grupo quase que exclusivamente endogâmico, sendo raros, até 2014, os casamentos com pessoas de fora. O casamento de homens com mulheres de fora também são poucos. Hoje em dia, há mais mulheres do que homens Karitiana casadas com brancos, mas moram na cidade. Diferentemente de outros grupos ameríndios, os Karitiana, assim como os Parakanã (Fausto, 2001), não 'consanguinizam' os que, eventualmente, são fora ou filhos de homens de fora. Mantém-se com essas pessoas o tratamento de *opok*, não importando por quanto tempo residam na aldeia ou falem a língua.

Os termos de tratamento no dia a dia são os termos de parentesco, ou seja, não se usam os nomes próprios a não ser, eventualmente, os nomes em português. No entanto, para que alguém use o termo de parentesco correto para se dirigir a alguém, deve ser exaustivamente ensinado pela mãe ou pelo pai, uma vez que o termo de parentesco vai depender não só da posição na genealogia, mas também da regra onomástica. Há de se esperar a criança ser nominada para que os outros saibam como tratá-la. A algumas posições não cabem dúvidas como as de F, M, *siblings* da criança, FF, FM, MM, MF e os demais adultos da segunda geração ascendente (a dos nominadores). Em geral, são mesmo as mulheres as detentoras do conhecimento da terminologia e que ensinam os termos de parentesco que seus filhos devem utilizar, sendo também elas, como já disse, que, invariavelmente, sabem que nome uma criança deverá ter.

Entre os Karitiana, duas grandes categorias dividem a humanidade: *Yjxa* e *Opok*. Como já vimos anteriormente, *yjxa* significa não apenas 'gente' (*kandat yjxa*

*hak*; *kandat* = 'muito', 'bastante' + *hak* = 'aqui', 'muita gente aqui'), mas também 'nós', primeira pessoa do plural (*apyke ese yjxa*; *apyke* = 'pegue', *ese* = água; 'pegue água para nós'); 'nosso', forma possessiva da primeira pessoa do plural (*yjxa ki*; *ki* = 'modo de vida', 'nosso modo de vida'), e significa, ainda, o modo como os Karitiana se referem a si como grupo, *Yjxa*<sup>364</sup>. *Opok*, como o leitor já sabe, são todos os que não são Karitiana, isto é, o resto da humanidade<sup>365</sup>. O termo *Yjxa*, além de ser o modo como os Karitiana designam a si, cumprindo uma função quase de etnônimo e significa 'nós', primeira pessoa do plural, 'Nós, Karitiana', porque *Yjxa* são apenas eles, designando, desse modo, a identidade, mas também pode ser extensível à noção de humanos, de gente. O resto da humanidade é *opok*. Entende-se que aqueles que são *Yjxa* são todos parentes, e os *opok*, não parentes, "não são nada". Chamo a atenção para o fato de que a forma como os Karitiana entendem a si e aos outros contrasta com o que vem sendo relatado para os grupos ameríndios. Não são eles que precisam ser marcados com 'verdadeiro', são os outros, *opok pita*, 'o verdadeiro outro'. Entendendo-se como o termo não marcado, delineiam, assim, a gradação de humanidade.

A categoria *Yjxa* abriga duas outras, com as quais o leitor já possui alguma familiaridade, que dividem o grupo, seguindo um critério de oposição sexual, entre *ky'o* – 'família próxima', 'família verdadeira', 'consanguíneos' – e *ky'owop* – 'parentes distantes', 'não consanguíneo', são parentes, no sentido de *Yjxa* e *y'pieso*, mas "não são muito", são o que chamaríamos de 'afim' e que sinalizam as possibilidades e impossibilidades de casamento. Tais termos, *ky'o* e *ky'owop*, só são aplicados para o sexo oposto. Não existe um homem *ky'o* de outro homem, por exemplo; são utilizados apenas entre pessoas de sexos diferentes. Porém, sobre a categoria *ky'o*, aplica-se o critério do 'próximo' (*pita*) e 'distante' (*opap*), havendo, assim, *ky'o pita* ('família verdadeira', próxima), parentes próximos; *ky'o opap* ("família longe um

<sup>364</sup> Há dois outros termos para se referir ao "pessoal", isto é, quando engloba os parentes familiares ou o grupo de alguém, que são *y'pieso* e *y'irisq*. A diferença entre os dois termos repousa mais sobre o contexto em que são utilizados do que em significado. *Y'pieso* se refere a todos os Karitiana no sentido geral que expressa o parentesco e o sentido de grupo, 'nós somos todos parentes', 'todo o nosso pessoal'. Mas também pode ser empregado para se referir à família próxima de alguém. O segundo termo, *y'irisq*, é usado, ainda, no sentido geral de parentes ou família, mas em contextos em que o 'pessoal' não está presente. Se se quer referir aos parentes mortos ou àqueles que estejam vivos, mas em outro local, isto é, não estão ao alcance da visão. Por exemplo, um homem que sai para caçar com outros e volta sozinho para a aldeia será questionado sobre onde estão seus *irisq*.

<sup>365</sup> De acordo com eles, para os 'Outros', os Karitiana também são *opok*, 'Outros'.



*pouco*”), consanguíneos distantes. Se uma mulher é chamada de irmã porque, pela onomástica, porta o mesmo nome da irmã real de um homem, se ela for nominada próxima, real (*ogot pita*), ela é interdita, *ky’o pita*; mas se ela for homônima ‘distante’ (*ogot opap*), ela é casável porque é ‘irmã distante’, *ky’o opap*, ‘consanguíneo distante’. Porém, o ideal é que não se case com *ky’o opap*, a não ser em circunstâncias em que não haja mulheres disponíveis para os homens nas categorias *saka’et* (ZD) e *sokit’te et* (FZD), e para as mulheres, nas de *syky’et* (MB) e *owoj* (MBS ou MF). Reforçando, essas categorias só abrigam pessoas do sexo oposto, portanto, balizadores do acesso sexual. Relações sexuais entre *ky’o* não são permitidas, e os que se aventuram são chamados de *ky’o sara’ak* (*sara* = ‘ruim’, ‘maligno’, ‘abjeto’ + *a’ak* = ‘desejo’, ‘amar’, ‘querer muito’, ‘desejo ruim’), ‘aquele que tem desejo ruim por *ky’o*. Diz-se que filhos de casamentos entre *ky’o* terão sérios problemas de saúde, pois “o sangue de *ky’o* com *ky’o* não combina. Só sangue de *ky’owop* é que dá certo”. Esquematizando as categorias ora descritas, temos:

### Esquema 2 – Categorias de parentesco e não parentesco

<i>Yjxa (pie’so)</i>	{ <i>Ky’o pita</i> ‘família próxima’, ‘consanguíneos’ <i>Ky’o opap</i> ‘família distante’, casáveis em situações específicas <i>Ky’owop</i> ‘não família’, afins
O grupo Karitiana	
<i>Opok</i>	

A terminologia de parentesco é disposta como mostra a tabela a seguir. Os termos marcados com asteriscos (\*) significam que são decorrentes do sistema onomástico. Os termos listados abaixo são, concomitantemente, vocativos e de referência, mesmo os decorrentes da onomástica, com exceção dos marcados com arroba (@), que são apenas termos de referência.

Tabela 3 – Classificação de Parentesco Karitiana<sup>366</sup>

	Ego Masculino		Ego Feminino	
	<i>Ky'o</i> 'Não casáveis'	<i>Ky'owop</i> 'Casáveis'	<i>Ky'o</i> 'Não casáveis'	<i>Ky'owop</i> 'Casáveis'
+ 2	MM <i>ti'mojn</i> FF <i>ombyj</i> *	MF <i>owoj</i> FM <i>soj</i> *(W)	MM <i>ti'mojn</i> FM <i>ombyj</i> *	MF <i>owoj</i> FF <i>man</i> *(H)
+ 1	M <i>ti</i> F <i>it</i> MeZ <i>ti'ty</i> MyZ <i>te'et</i> FeB <i>sywy'ty</i> FyB <i>syp'et</i> FZ <i>sokitj it</i> *(D)* WM <i>pam/sokitty</i> @	MB <i>tait</i> WF <i>syybo</i>	M <i>ti</i> F <i>syp</i> MeZ <i>ti'ty</i> MyZ <i>te'et</i> FeB <i>sywy'ty</i> FyB <i>sysiin</i> FZ <i>et</i> *(C)	MB <i>syky'et</i>
0	eB, MZeS, FBeS <i>haj</i> yB, MZyS, FByS <i>keet</i> Z, MZD, FBD <i>pain</i> MBD <i>ti mojn</i> *(MM)	MBS <i>owoj</i> * FZC <i>sokit'te'et</i> * W <i>soj</i> ZH <i>syybo</i> WB <i>syybo</i>	eZ, MZeD, FBeD <i>haj</i> yZ, MZyD, FByD <i>kypeet</i> B, MZS, FBS <i>syky</i> MBD <i>ti'mojn</i> *(MM) FZD <i>et'te'et</i> *(DC)	MBS <i>owoj</i> * FZS <i>syky'et</i> H <i>man</i>
-1	C <i>it</i> BD <i>ti*/ti ogot</i> *(M) BS <i>it*/it ogot (irogot)</i> (F)	ZC <i>saka'et</i>	C <i>et</i> eZC <i>hajaet</i> yZC <i>koronget</i> BD <i>t</i> *(M) BS <i>syp</i> *(F)	
- 2	SS <i>ogot</i> *	SD <i>soj</i> *(W) DC <i>sokit'te'et</i>	SD <i>ogot</i> * DC <i>et'te'et</i>	SS* <i>man</i> (H)

Como já se pode verificar na tabela apresentada, alguns termos são descritivos (*hajaet*, *sokit'te'et*, *korong'et*, *et'te et*, *haj*, etc.), embora tenha resolvido mantê-los na tabela por serem também termos vocativos. Após o casamento, os termos de endereçamento recíprocos utilizados por ego e alter continuam a ser utilizados; porém, quando em referência, há a substituição dos termos para os descritivos. Assim, por exemplo, uma moça que chamasse um conjunto de irmãos de *owoj*, após o casamento com um deles, não se refere ou endereça mais aos cunhados como *owoj*, mas *y man keet*, 'irmão mais novo do meu marido', ou, caso o mesmo homem se case com sua irmã, não será mais tratado por *owoj*, mas "y *kypeet a man*",

<sup>366</sup> Os termos de parentesco são todos precedidos pelo pronome possessivo *y*, primeira pessoa do singular. Há uma listagem com mais posições às quais são aplicados esses termos no Apêndice II.

'marido da minha irmã mais nova'. Tal alteração parece guardar, concomitantemente, três fluxos: primeiro, indica o movimento das relações, conferindo privilégio na marcação da mais atual em detrimento da anterior; segundo, introduz-se um grau de distância entre ego e alter, que, se antes possuíam uma relação direta, a relação entre eles passa a ser mediada por um terceiro; e, por último, a utilização do descritivo parece ser a asserção da possibilidade de relação entre ego e alter. Uma relação, por exemplo, de 'afinidade potencial' entre determinada *sokite'et* e determinado *owoj*, como indivíduos, não é distinta de outras relações que uma *sokite'et* mantém com outros *owoj*. Quando ocorre o casamento de uma irmã com determinado *owoj*, o emprego do termo descritivo estabelece a efetuação da relação. A efetuação do casamento acompanhada pelo termo descritivo parece abrir as possibilidades de novas relações com um conjunto de irmãs, isto é, uma primeira relação que instaura possibilidades de efetuação de relações posteriores, seja no casamento poligínico sororal, seja no casamento entre um grupo de irmãs e um grupo de irmãos, ou nos casos extraconjugais.

Há uma diferença entre meus dados, por um lado, e os de Lucio (1996) e Landin (1989) por outro. Ambos registram na categoria *saka'et* (ZD) os MBC. Em razão da regra onomástica, os filhos de MB serão chamados, tanto do ponto de vista de ego masculino quanto de ego feminino, pelos mesmos termos que os pais de MB são chamados; assim, MBD será chamada de *ti'mojn* (MM), e MBS, de *owoj* (MF). A diferença não é inóxia, uma vez que transforma uma categoria interdita para o casamento, MBD, em categoria prescrita, ZD; desfigurando o sistema de parentesco Karitiana de predomínio avuncular e falseando um sistema de casamento de feição dravidiana com a permissão do casamento entre 'primos cruzados'<sup>367</sup> bilaterais. O tema da possibilidade de casamento de um homem com sua MBD foi por mim amplamente discutido com os Karitiana. A questão colocada por mim era se MBD seria *ky'o pita* (consanguínea próxima), *ky'o opap* (consanguínea distante) ou *ky'owop* (afim). Tanto os mais velhos do grupo quanto a maior parte das pessoas com quem conversei eram positivos no sentido de afirmar, sem dúvidas, que um homem "não pode se casar com [MBD] porque ela é *ky'o pita*", porque *ogot pita* da

<sup>367</sup> Entendo os termos 'primo cruzado' e 'primo paralelo' como inoperantes em um sistema avuncular; porém, utilizo-os para fins de diálogo com a literatura antropológica.

MM. Mas havia alguns, e estes eram jovens, que tinham dúvidas sobre a possibilidade de casamento, e a resposta deles pode ser exemplificada na seguinte frase: “*Eu não sei não. Eu acho que pode, mas eu não sei direito. Acho que vai ver não pode. Pergunta pro [Fulano], porque ele é mais velho e ele sabe. Pergunta também pra [Beltrana], porque são os mais velhos que sabem com quem pode casar*”. Porém, contrastivamente à incerteza de se poderiam ou não casar com MBD, entre os jovens não havia dúvidas sobre as categorias de casáveis; para eles, sempre foi muito claro: homens só podem casar com *saka’et* e *sokite’et*, e mulheres só podem casar com *owoj* ou *syky’et*. A resposta vinha imediata na ponta da língua. A dúvida residia, portanto, se tal ou tal pessoa estaria ou não nessas categorias, não era quanto às categorias, mas quem estaria nelas. Tempos depois, após conversas, a coisa se aclarou. O problema estava no fato de que, como a maioria dos casamentos são com a ZD, não era clara, para eles, a diferença entre ZD e MBD. Na maioria dos casos, ZD e MBD eram a mesma pessoa, de modo que, ao retornar as perguntas considerando que MB casasse com outra mulher que não ZD, como chamariam a filha dele, não havia dúvidas de que seria *ti’mojn pita*, e, portanto, não casável. De qualquer forma, o fato de jovens entre seus 15 e 20 anos, idade em que os namoros secretos acontecem em demasia, não saberem se uma moça estaria ou não na categoria de casável, ficando na dependência dos mais velhos, não deixa de ser curioso. Quero dizer que, talvez, possamos ver a incognoscibilidade da relação entre pessoas específicas, categorias e terminologia não como uma falta, mas como uma possível estratégia para arranjos matrimoniais.

Do ponto de vista de ego feminino, considerando tanto o predomínio avuncular quanto a onomástica, os filhos do irmão da mãe são equacionados à segunda geração matrilateral ascendente; a filha da irmã do pai será equacionada à segunda geração descendente, e o filho da irmã do pai será equacionado a MB. FZ, também por causa da onomástica, será equacionada à primeira geração descendente como filha. Em G -1, matrilateralmente, todos os filhos de MZDD serão ‘ZC’ de acordo com a ordem de nascimento de Z em relação a ego (*haj’a et*, eZC ou *korong’et*, yZC), as MZSD serão ‘ti’, homônimas da mãe ou das irmãs da mãe (*ti’ty* ou *te’et*) ou seguirão a terminologia utilizada por ego feminino para G+2, os MZSS serão dados pela onomástica dependendo do homem com quem MZ se casou; no

entanto, o mais comum é que ego feminino chame os MZSS de *owoj*, da mesma maneira que chamam o nominador dos MZSS. Os MBCC, com exceção de MBSS, que será *suky'et*, serão todos dados pela onomástica. Patrilateralmente falando, todos os FBDC serão *haj'a et* (eZC) ou *korong'et* (yZC); os FBSS serão 'F' ou 'FB', FBSD dependerá da onomástica. Os FZCC, com exceção de FZSD que será igual à FZ, todos serão dados pela onomástica.

Também considerando a articulação entre onomástica e parentesco, do ponto de vista de ego masculino, os filhos do irmão da mãe são equacionados à segunda geração ascendente. Os filhos da irmã do pai serão equacionados à segunda geração descendente. Ego masculino vai ter nos parentes matrilineares, na primeira geração descendente, *ti ogot* (homônimos da mãe), M, que são os filhos dos irmãos de mesmo sexo (reais ou classificatórios) que ego, ou *saka'et*, ZC, os filhos de suas irmãs (reais ou classificatórias). No caso de MBCC, com exceção de MBSS, que será chamado pelo mesmo termo que MB, *tait*, por causa da nomeação, todos os outros dependerão de com quem os MBC se casarem. Patrilateralmente, também na primeira geração descendente, terá *it ogot*, F (homônimos do pai) também filhos dos irmãos reais e classificatórios de ego ou *saka'et*, ZC, filhas de suas irmãs reais e classificatórias. Já os FZCC, com exceção de FZSD, que será igual a FZ, por conta da regra onomástica, serão todos chamados de acordo com o termo que ego utiliza para os nominadores. As posições FZSD e MBSS serão preservadas por ambos os sexos, e ambas as posições reproduzirão as de MB e FZ, de modo que, do ponto de vista de ego masculino, FZSD é *ky'ó* ('consanguínea) porque homônima real de FZ.

As posições de 'afinidade' entre mulheres não preveem termos de afinidade, embora atitudes de afins existam entre elas. Uma mulher não chama sua sogra por qualquer termo específico, mas, ao se endereçar a ela, utiliza o termo de consanguinidade da relação preexistente ao casamento. Para se referir a ela, utilizará termo descritivo da relação atual, *y man ti*, 'mãe de meu marido'. Porém, a atitude entre as mulheres se altera significativamente. Uma relação que, antes do casamento, envolvia respeito e amizade, pode se transformar, após o casamento, em uma relação entre 'sogra' (*y man ti* = 'mãe do meu marido') e 'nora' (*y et'soj* = 'mulher do meu filho') muito conflitiva. Em geral, são nos casamentos entre FZD/MBS que os conflitos entre as mulheres dessas categorias são mais frequentes e mais

intoleráveis. Nos casamentos entre MB/ZD, pelo fato de a 'sogra' (HM) ser também avó (MM) da 'nora', os conflitos tendem a não existir. Nesses casos, a 'nora' continuará tanto a se endereçar quanto a se referir à mãe do marido pelo termo precedente ao casamento, *ti mojn* (MM). Os homens, após o casamento, tratar-se-ão reciprocamente por termos de afinidade, *syybo*. Econômicos, o termo *syybo* é utilizado para as três posições de afinidade masculina: para o sogro (WF), o cunhado (WB) e o genro (DH), o mesmo termo utilizado para seres a quem os Karitiana devem respeito, como 'donos' de animais e plantas. Quando vão coletar plantas para a fabricação de remédio, por exemplo, pedem licença, com respeito, através de rezas, que *syybo* lhes permita colher e utilizar, solicitando-lhes que confira à pessoa que utilizará o remédio, as propriedades reconhecidas na planta<sup>368</sup>.

De fato, os Karitiana se percebem como um grupo de cognatos, mais expressivo entre pessoas do mesmo sexo, e poucos são os termos para afinidade, utilizando-se os descritivos apenas em casos de referência. Somente nas relações entre *syybo*, termo que só é empregado após a efetuação do casamento, aplicam o termo tanto para se referir quanto para se endereçar. Porém, a escassez de termos contrasta com as atitudes, que, entre afins reais, e aqui incluo a relação entre nora e sogra do casamento FZD/MBS, tendem a ser manificadas. Por esse motivo, os termos descritivos, parece-me, possuem grande importância, pois eles aparentam indicar não apenas o cálculo da relação que se passa a ter com um terceiro mediada pelo cônjuge, mas também a interposição de uma distância entre pessoas que antes possuíam uma relação terminológica e de atitudes, de 'consanguinidade'. A alternância de um termo classificatório para um descritivo, no caso das mulheres, parece ser acompanhada da mudança de atitudes.

Em conversa com alguém, perguntando ou se referindo a uma terceira pessoa, os Karitiana utilizam o termo de tratamento que o interlocutor adota para a pessoa. Quando um homem fala com uma mulher, uma vez que determinados termos de parentesco são diferenciados pelo sexo de ego e alter, ele sempre usará

<sup>368</sup> É também o termo com o qual a maioria dos homens se dirige à *Botyj* nas festas, à *Dopa* e a outros seres. Seres que podem ser potencialmente perigosos se desrespeitados e enfurecidos. *Botyj* chama todos os homens Karitiana de *syybo* (cunhado, genro, sogro) e chama *honghongabyj*, porque é *byj*, chefe, de *y ogot* ('meu eu renovado' pela nomenclatura), a quem é *pyogyga Botyj* também chama de *y ogot*, *byj* e *pyogyga* chamam *Botyj*, reciprocamente, de *y ombyj* ('meu chefe' pela nomenclatura). É a identidade, a similitude entre a divindade e essas chefias, que é enfatizada nos termos de tratamento. *Botyj* chama as mulheres Karitiana de *y soj* (W), e elas o chamam de *y man* (H).

os termos que a mulher usa para se dirigir a *alter*, de maneira que, dois irmãos de diferentes sexos conversando, o irmão perguntará à irmã: *tai yj syp?* (*ta'i* = 'aonde está' + *yj* = pronome possessivo da primeira pessoa do plural + *syp* = F, mulher falando). Se são dois *siblings* masculinos conversando, eles utilizarão o termo comum ao sexo, e a mesma frase ficará: *tai yj it?* (*ta'i* = aonde está + *yj* = pronome possessivo da primeira pessoa do plural + *it* = F, homem falando).

Tomando como referência tanto os diagramas da transmissão onomástica quanto os diagramas das terminologias de ego masculino e ego feminino (que constam no Apêndice II), em G+2, ego masculino dispõe de termos de afinidade para ambos os lados e sexos, MF e FM, e de consanguinidade invertidos, MM e FF. Diferentemente, ego feminino não possui termos de afinidade para os indivíduos de mesmo sexo em G+2, ao passo que, para os dois homens de G+2, os termos aplicados são os de afinidade. Pela terminologia, tanto MF quanto FF caem em uma categoria de homens casáveis do ponto de vista de ego feminino. Reciprocamente, um homem pode se casar com quem ele chama de *sokit'te'et* e com quem ele chama de *soj*, nos dois casos, reciprocamente, DD e SD<sup>369</sup>. Em G0, os filhos da irmã do pai tanto para ego masculino quanto feminino são casáveis. Todavia, as filhas do irmão da mãe imediatas são interditas a ego masculino em razão da onomástica. Em G0, as mulheres podem se casar nos dois sentidos, MBS e FZS, enquanto os homens só casam com FZD. Em G-1, as mulheres praticamente não têm possibilidades de casamento, pois só haveria os MBSS, que, por conta da diferença etária, não se realizam, e, ego masculino, ZD.

De acordo com Landin (1989) e Lucio (1996), os Karitiana apresentariam um sistema terminológico dravidiano. Landin, mais acuradamente que Lucio, aponta para o fato de que, entre os Karitiana, o padrão de casamento oscila entre uma prescrição oblíqua, o avunculato, e uma horizontal, refletida no casamento com os primos cruzados bilaterais<sup>370</sup>. Parece mesmo que, muito embora Landin (1989) saiba da preferência Karitiana pelo casamento avuncular, ela insiste em uma matriz de tipo dravidiana com presença do casamento avuncular. No entanto, sou obrigada a

<sup>369</sup> Volto a lembrar que, embora essa seja uma possibilidade lógica do sistema Karitiana, tenho apenas um registro de tal forma de casamento, de um FF com sua DD, ocorrido há muitos anos. Viveiros de Castro (1990) já atraiu nossa atenção para o fato de que o casamento com a DD ocorre em grupos que possuem um regime multilateral e terminologias alternadas nas quais FF=SS.

<sup>370</sup> Termos da autora.

discordar de ambos e a afirmar que, apesar de apresentarem alguns traços que possam remeter a uma nomenclatura dravidiana – a saber, dicotomia ‘afins’/‘consanguíneos’ (*ky’o/ky’owop*); equação dos ‘primos paralelos’ aos *siblings*; e possibilidade de casamento com os filhos da irmã do pai –, as diferenças terminológicas karitiana em relação ao sistema dravidiano repousam em vários fatores, quais sejam, (a) nos termos após o casamento – já vimos que os termos de consanguinidade como vocativo para mãe do cônjuge (HM ou WM) se mantêm, e os descritivos, que ressaltam a relação de afinidade, são utilizados em referência a elas, além disso, entre os homens, apenas um termo de afinidade, *syybo*, é aplicado às três posições de relação, WF, WB, ZH; (b) o grupo não possui termos específicos, isto é, únicos, para a linearidade, e a distinção linear/colateral existe apenas em G+1 para ego masculino e feminino, nos irmãos de sexo cruzado de pai e da mãe, MB e FZ. Porém, FZ será chamada de ‘filha’ tanto por homens quanto por mulheres e, conseqüentemente, seus filhos, terão o mesmo termo que o utilizado para DD. Em G0, os ‘primos cruzados bilaterais’ não possuem termos específicos; para ego masculino, os ‘primos cruzados patrilaterais’ possuem o mesmo termo para DD e os matrilaterais para MF e MM. Do ponto de vista de ego feminino, também os ‘primos cruzados matrilaterais’ serão chamados como MF e MM, e os ‘primos cruzados patrilaterais’ DD e MB; (c) os termos para afins/consanguíneos (‘casáveis’/‘não casáveis’), isto é, *ky’owop/ky’o*, só se aplicam para indivíduos de sexo oposto.

Os Karitiana apresentam, de fato, um sistema predominantemente avuncular com uma recente abertura ao casamento com a ‘prima cruzada patrilateral’. De acordo com Dumont (1953:36), para o sistema Dravidiano, ‘the generations are as rule absolutely distinguished, there is no assimilation of relatives belonging to different generations’, o que espero ter mostrado não ser o caso dos Karitiana. Mas não é difícil entender por que Lucio (1996) e Landin (1989) interpretam o sistema karitiana como dravidiano, e não como uma articulação avunculo-patrilateral. Como já foi dito anteriormente, o equívoco, tanto de Landin quanto de Lucio, foi o de incluir a filha do irmão da mãe na categoria prescrita para o casamento de ego masculino, *saka’et*. Tal engano talvez advenha do fato de que os Karitiana, por adotarem um sistema avuncular, chegam mesmo a dizer que “*tajt it naakat saka’et* (*tajt* = MB + *it* = filha (o) + *naakat* = ser + *saka’et* = ZD; ‘filha de *tajt* é *saka’et*)””. No entanto, isso só



ocorre porque MB e ZH são quase que, majoritariamente, a mesma pessoa, fazendo, assim, coincidir ZD com MBD. Todavia, nos casos em que MB não é casado com ZD, seus filhos serão chamados de acordo com a regra onomástica de MF e MM e, no caso específico, a categoria *ti mojn* (MM) é interdita a um homem, diferentemente dos Cinta Larga, que, em semelhante situação, a filha do irmão da mãe é desposável (Dal Poz Neto, 2004:116-119).

Como é sabido, nas mais de quinhentas páginas que Lévi-Strauss (1982) dedica ao estudo do parentesco em *As estruturas elementares do parentesco*<sup>371</sup>, boa parte delas é dedicada aos casamentos matrilateral e bilateral, e apenas umas cem são consagradas aos casamentos avuncular e patrilateral<sup>372</sup>, porém, mais de maneira a constituí-los como problemas do que exatamente de entender suas propriedades como faz com os dois primeiros tipos. Para Lévi-Strauss (1982), o principal problema constitutivo desses sistemas é a avareza implícita com a qual trabalham. Contrastando o casamento com a filha da irmã do pai (FZD) ao casamento com a filha do irmão da mãe (MBD), o autor propõe que o segundo tipo conduz a um 'ciclo longo' de trocas, no qual o casamento de Ego é não mais do que um 'elo da cadeia' (Lévi-Strauss, 1982:487) formada por uma sucessão de trocas, que, por seguirem o mesmo sentido, ou seja, formando uma estrutura de 'troca contínua', são capazes de criar integração social, solidariedade grupal, harmonia coletiva e tudo de mais positivo que um sistema possa angariar. Nada, portanto, mais virtuoso do que um casamento com primos cruzados matrilaterais. Contrastivamente, o casamento com a filha da irmã do pai, bem como o casamento avuncular, por se 'estruturarem' em torno de trocas de 'ciclo curto', caracterizadas pela mudança de sentido a cada geração subsequente, formando um esquema de 'troca descontínua', seriam formas nas quais não se levaria em conta a 'tomada de consideração do grupo em conjunto' e seriam incapazes de formular uma 'estrutura global de reciprocidade', porquanto baseados em um 'estrutura fechada', que encerra todo o movimento da troca, contendo em cada ciclo curto, seu início e fim (Lévi-Strauss, 1982:488). O casamento

---

<sup>371</sup> Remeto o leitor à excelente consideração feita por Dal Poz Neto (2004) sobre o entendimento lévi-straussiano dos diferentes tipos de casamento. A leitura do trabalho do autor sobre o sistema Cinta-Larga, que se parece muito com o dos Karitiana, foi de grande inspiração para minha análise do parentesco karitiana. Dal Poz Neto propõe abordagens que nos interessam de perto e serão trazidas no presente trabalho, pois as conclusões a que chego se aproximam muito das do autor.

<sup>372</sup> Lembrando que, para Lévi-Strauss (1982), o casamento avuncular seria uma variação oblíqua do casamento patrilateral.

da geração subsequente é visto por Lévi-Strauss (1982:489) como não mais do que uma compensação pela mulher cedida na geração anterior, uma espécie de 'direito de reserva de domínio', uma troca que de tão pobre e tão elementar 'difícilmente se poderia qualificar de troca'. A perspectiva oblíqua, casamento avuncular, resultaria de uma 'atitude ávida e individualista' (Lévi-Strauss, 1982:491), exigindo a compensação imediata, e a perspectiva 'paralela', o casamento com a filha da irmã, teria a vantagem de adiar a troca e reverter os benefícios para outros que não os mesmos da troca anterior. Desse ponto de vista, a estrutura avuncular seria ainda um tanto pior para Lévi-Strauss do que o casamento patrilateral.

Assim, longe de um esquema social global, o casamento avuncular e o casamento com a filha da irmã do pai configurariam transações pessoais, caracterizadas pela mesquinhez social que produziria 'pequenos sistemas fechados, justapostos uns aos outros' (Lévi-Strauss, 1982:488). Além disso, ainda de acordo com o autor, o privilégio avuncular não levaria em conta a questão do casamento do filho do tio materno, tendo de adotar alternativas extras para a solução do problema, ou, ainda, o avunculato consistiria em uma 'forma abortada' (Lévi-Strauss, 1982:491), uma vez que prematura tanto do ponto de vista da 'especulação sobre um futuro ainda irreal' quanto pelo fato de, precipitadamente, fechar o ciclo de reciprocidade. Do ponto de vista teórico, o problema ainda parece piorar, pois, de acordo com Lévi-Strauss (1982), seria impossível traduzir o casamento patrilateral a uma fórmula, fazendo dele mais um procedimento do que um sistema quando comparado às duas formas de trocas contínuas (o casamento matrilateral e o bilateral). Assim, no âmbito da reciprocidade, o casamento avuncular e o casamento patrilateral, isto é, os sistemas de ciclo curto, estariam no limiar da indisposição à troca, levando o autor a afirmar que esses sistemas estariam para os de ciclo longo 'como o próprio incesto está para o conjunto dos sistemas de reciprocidade' (Lévi-Strauss, 1982:496). O problema crucial na análise levistraussiana parece residir antes em uma visão teórico-utópica<sup>373</sup> pan-ecumênica do casamento matrilateral e bilateral, na qual todos dão a todos, em um tipo de fraternidade global ideal, de generosidade cosmológica, de um sistema de trocas harmônico e equilibrado –

---

<sup>373</sup> Viveiros de Castro (1989:71) sagazmente questiona qual seria o verdadeiro fantasma: se o da patrilateralidade ou o da totalidade.

mesmo que assimétrico! –, no qual a 'desvantagem' é passada adiante, em um jogo de 'soma zero' (Dal Poz Neto, 2004), onde todos saem, ao mesmo tempo, perdendo e ganhando; ao passo que os sistemas sovinas, avuncular e patrilateral, de forma incompreensível e rudimentar, fecham-se em si mesmos, prejudicando-se como um todo, vivendo no limite de um esgarçamento da trama social, arriscando-se mesmo a viver uma 'unidade fictícia' (Lévi-Strauss, 1982:488) – tudo para tratar de assegurar, rapidamente, a restituição daquilo que lhes foi tirado<sup>374</sup>. Digo tirado, pois da maneira como Lévi-Strauss entende esses sistemas, chegamos quase que à beira da coação, do assalto; uma mulher não é dada, mas sim quase que ilicitamente desejada por outro, o incesto parece vir de fora, não de dentro!

Talvez isso funcione muito bem no plano teórico e diagramático dos sistemas de parentesco; mas, então, como ficam os grupos que assim vivem? Falta, talvez, a Lévi-Strauss um pouco da realidade vivida pelos grupos, e não seriam poucos, ao menos entre os grupos ameríndios. Retomando o que foi dito anteriormente, Viveiros de Castro (1996, 1992a, entre outros) propôs que, para o entendimento dos grupos sul-americanos, seria fundamental tomar-se em consideração instâncias outras que não apenas aquelas do sistema de parentesco. E assim é com os Karitiana, para os quais o sistema onomástico vai infletir tanto a grade quanto a terminologia de parentesco. Visto de uma forma global, os Karitiana possuem não apenas uma preferência explícita pela ZD real (ou classificatória), mas também pela FZD. No entanto, tais casamentos não podem ser vistos, como sugere Lévi-Strauss (1982), como não formando uma estrutura global de reciprocidade, pois a inflexão do sistema onomástico faz com que as mulheres se 'desloquem' no sistema, transformadas de esposas em irmãs, a serem cedidas de modo que o sistema não se feche, assemelhando-se mais a um ciclo longo do que a um ciclo curto no fim das contas; ou seja, os diversos 'ciclos curtos' compõem um sistema de ciclo longo, gerando algo como uma reciprocidade global. Cada grupo de troca, se, em determinado nível genealógico, pode funcionar como termo de uma relação de troca direta, no tempo e no sistema como um todo, aquele grupo participa como termo de

---

<sup>374</sup> Needham (1958:236) reforça a postura levi-straussiana e conclui que o sistema de casamento prescritivo baseado no matrimônio exclusivo entre 'primos cruzados' patrilaterais não pode existir na realidade, uma vez que a FZD jamais será uma categoria exclusiva coincidindo com outras dos esquemas matrilateral e bilateral.

uma troca indireta. O grupo transforma suas mulheres afins em consanguíneas na confiança de que o outro fará o mesmo, e isso o sistema onomástico garante através das 'renovações'. Todavia, em um sistema que opera dessa maneira, poderíamos pensar as relações inadequadas entre determinadas categorias ('incesto') ou o acúmulo de mulheres como uma verdadeira ameaça ao seu funcionamento; mas não é bem assim, como veremos um pouco mais adiante.

Carter Lave (1966:186) chama a atenção para o fato de que apenas dois grupos seriam necessários para a efetivação da troca de mulheres, constituindo, portanto, um sistema de troca direta. Ademais, como cada grupo dá mulheres ao outro e dele as recebe, os dois grupos estariam em uma relação de igual *status* em seus papéis de 'wife-givers and wife-takers' (Carter Lave, 1966:187). Rivière (1966a) concorda com Carter Lave quanto ao fato de que o casamento com a filha da irmã se trata, sim, de um sistema de troca direta tanto para o modelo formal quanto para os Trio, mas pontua, no entanto, que haveria um outro princípio estrutural operando, a saber, o da troca descontínua (Rivière, 1966a:550), que tornaria, tipologicamente, o sistema de casamento com a ZD mais próximo ao esquema de casamento com a prima patrilateral (Rivière, 1969:278). No que toca à indiferenciação de *status* entre os grupos, Rivière concorda apenas no que diz respeito a grupos verticais, mas alega que a questão do *status* deveria se remeter à outra proposição de Carter Lave, quanto à ênfase na diferença de *status* baseada na idade relativa, que tenderia a acompanhar o casamento com a ZD (Rivière, 1966a:550). Ainda no que diz respeito à idade relativa, tanto Lévi-Strauss (1982) quanto Rivière e Carter Lave<sup>375</sup> propõem como fundamental, no casamento com a ZD a distinção entre as irmãs de Ego. No entanto, os Karitiana, além de diferenciarem, terminologicamente, entre mais novo e

---

<sup>375</sup> Em Fausto (1995), a questão da idade relativa atinge os parentes cruzados de ego. O autor sugere que o sistema parakanã, apesar das fortes características avunculares, pode ser entendido como uma 'variante do dravidiano amazônico' em razão de duas categorias que apontam para a oposição dravidiana consanguíneo/afim. O autor descreve o sistema parakanã como uma terminologia com equações transgeracionais – como tantas outras no continente –, que afeta as posições cruzadas de ego, mas utiliza o parâmetro da idade relativa para classificar os parentes cruzados, de modo que os parentes cruzados mais velhos que ego são equacionados aos irmãos da mãe, e os mais novos, aos filhos da irmã. Do ponto de vista de ego feminino, os filhos da irmã são posições paralelas, ao passo que, para ego masculino, são posições cruzadas. Ainda de acordo com o autor, o critério da idade relativa é associado à regra matrimonial entre um homem e a filha da irmã e/ou sua prima cruzada, de tal modo que ego masculino se casaria com ZD, MByD e FZyD, e ego feminino se casaria com MB, MBeS e FZeS. Tal estratégia seria um 'drible classificatório' para não excluir a FZD da prescrição matrimonial, uma vez que, em um sistema avuncular, FZD coincidiria com M(Z).

mais velho apenas os *siblings* do mesmo sexo, fazem-no somente em relação aos irmãos de mesmo sexo do pai e da mãe, mas jamais aplicam o critério de idade relativa aos irmãos dos pais de sexo oposto, isto é, MB e FZ. Também não distinguem por ordem de nascimento os 'primos cruzados' patrilaterais ou matrilaterais – tal qual os Trio também não o fazem –, não distinguem entre o irmão mais velho ou mais novo da mãe e não distinguem entre a irmã mais velha ou mais nova do pai. Assim, o critério da ordem de nascimento parece operar dentro da esfera dos paralelos, mas não com os parentes cruzados. Não existe, como já dissemos, entre os Karitiana, diferença terminológica do ponto de vista de ego masculino, entre irmã mais velha ou irmã mais moça que ego; todas as irmãs de ego, não importando suas idades, são chamadas indiscriminadamente de *pa'in* (irmã), também não tendo uma diferenciação entre o casamento com a filha da irmã mais velha ou mais moça. Porém, nos casamentos karitiana, os homens são mais velhos que as mulheres, havendo apenas dois casos nos quais as mulheres são mais velhas. Mas, entre os Karitiana, a questão da diferenciação da ordem de nascimento fará toda a diferença entre as irmãs da mãe. A distinção entre MeZ e MyZ é o que interessará destacar mais adiante.

Continuando, Carter Lave (1966:187) sugere que os grupos nos quais o casamento com a ZD ocorre são, prioritariamente, de descendência patrilinear, da mesma maneira, Lévi-Strauss (1982:476) afirma que o casamento com a ZD 'só é concebível em um regime de filiação patrilinear, ou em um regime que não admite ainda a sistemática da filiação'. De acordo com Lévi-Strauss (1982:477), o privilégio avuncular faria da relação entre MB/ZS uma relação de cunhados potenciais, relação que constituiria, assim, a base comum do casamento avuncular, e MB/ZS manteriam uma relação de devedor-credor por conta da mulher cedida. Carter Lave discorda de Lévi-Strauss na medida em que, para a autora, a contraprestação pela mulher recebida pode ser imediata, porém não necessariamente em termos do retorno de uma outra mulher, mas também através de bens e serviços. De qualquer modo, isso não invalida a premissa levistraussiana da relação entre eles ser uma de afinidade, muito ao contrário, a ideia da contraprestação, seja em que termos for, já subentende uma relação de troca, em que um é devedor e o outro credor. Com efeito, apesar da discordância sobre a relação de dívida entre MB/ZS, Carter Lave

(1966) mantém que a relação entre eles será sempre de afinidade. Rivière (1966a:552), por sua vez, sugere que, para os Trio, a questão da idade relativa é crucial para a definição do tipo de relação que será mantida entre os afins: 'While the equations  $WF=ZH$  e  $WB=DH$  may exist, relative age will determine which relationship,  $WF/DH$  ou  $ZH/WB$  will predomine in any particular case', isto é, se a relação será entre sogro/genro ou entre cunhados. Como Dal Poz Neto (2004) observa, do ponto de vista de ego masculino, um sistema oblíquo torna equivalentes as posições de  $MB/ZH/WF$ . Os Karitiana resolvem isso de modo bem prático, uma vez que aplicam para sogros, genros e cunhados o mesmo termo: *syybo*. Consonantes com a descrição de Rivière, entre os Karitiana, o irmão da mãe será respeitado como um homem de uma geração acima, como mais velho, e quando a relação entre  $MB/ZS$  se torna uma relação de afinidade, aquela atitude convencional apenas se reforça um pouco mais. Embora terminologicamente diferenciados, os Karitiana afirmam que "*irmão da mãe da gente, é como mãe*<sup>376</sup>. *Igual como irmão do pai da gente é como pai*". Ambos,  $FB$  e  $MB$ , possuem ascendência sobre ego masculino, ambos brincam ou chamam a atenção, protegem, aconselham. A relação entre um homem e seu *tait* ( $MB$ ) – não que todos sejam assim – é uma relação que passa por certos cuidados e proteção de  $MB$  para com seu  $ZS$ , algumas parcerias em brincadeiras e uma relação de solidariedade e cooperação. Presenciei algumas situações em que os tios maternos e os paternos protegiam seus sobrinhos das punições de seus pais, chegando ao ponto de dizer aos cunhados e aos irmãos que, se eles continuassem a punir os filhos, "*não tava mais gostando do filho*" e que entregasse que eles –  $MB$  e/ou  $FB$  – iriam cuidar. Entretanto, é inegável o fato de que, nas histórias de "*antigamente*",  $MB/ZS$  compõem um par rival a tramar constantes ludíbrios um contra o outro; invariavelmente, as rixas têm a posse da mulher como causa. No mais das vezes,  $ZS$  quer a mulher do tio para si, e a mulher de um *tait*,  $MB$ , é a própria irmã de  $ZS$ <sup>377</sup>. Porém, o desejo pela mulher de um  $FB$ , ou mesmo do  $F$ , também não é incomum entre os Karitiana, havendo casos de filhos

<sup>376</sup> O termo de parentesco a que se referem ao tio materno após sua morte é *y ti opona* (*y ti* = 'minha mãe' + *opona* = 'com pênis'), 'minha mãe com pênis'.

<sup>377</sup> Um dos exemplos é a história de *Byjyty* narrada no primeiro capítulo.

que mantinham casos extraconjugais com mulheres de seus pais e irmãos do pai, ou, após a morte do pai, tomavam a esposa viúva para si<sup>378</sup>.

Diferentemente de Lévi-Strauss (1982) e Rivière (1966a), que consideram o casamento com a filha da irmã mais próxima do casamento com a prima cruzada patrilateral, por conta da semelhança que mantêm na descontinuidade dos ciclos de troca, Carter Laver (1966) toma o casamento com a ZD mais próxima ao casamento entre primos cruzados bilaterais. Nesse sentido, Rivière acrescentará que

at either a formal or an empirical level – when all marriages take place with the MBD/ZD category (a natural corollary of which is the prohibition on the FZD/M category) – the principle of direct exchange becomes subordinate to that of discontinuous exchange. Although the direct exchange element is suppressed it is not eradicated, and for this reason such a system is not faced with all the problems which confront a system of patrilateral cross-cousin marriage. (Rivière, 1966a:555).

A esse respeito, Rivière (1966b:738) propõe que um sistema de casamento que prescreva determinada categoria de mulher que inclui MBD e ZD e proíba a categoria que inclui FZD: 'is typologically a development of direct exchange and the close equivalent to prescriptive patrilateral cross-cousin marriage in an open-ended system'. Em ambos os sistemas, tanto o avuncular quanto o casamento patrilateral, o fluxo de mulheres altera e reverte-se a cada geração. Rivière ressalta que tal tipo de aliança prescritiva deve fazer diferir, necessariamente, a FZD de MBD e seria acompanhado pelas equações:  $MBD=ZD$ ,  $FZD=M$ ,  $F=FB/MB$ ,  $M=MZ/FZ$ ,  $B=FBS=MZS$ ,  $Z=FBD=MZD$ , assinalando que essas equações seriam características de um sistema de duas seções (Rivière, 1966b:739). Referindo-se ao artigo de Carter Lave, o autor afirma que a independência do casamento com a ZD do casamento de primos bilaterais 'is valid only if the marriage with the sister's daughter is combined with a prohibition on marriage with the father's sister's daughter [...]' (Rivière, 1966b:739). Os Trio, apesar de apresentarem todas as equações ora mostradas, não chegam a caracterizar o sistema de aliança proposto pelo autor, uma vez que, apesar de terminologicamente equacionadas, M e FZD, o sistema não proíbe o casamento com a FZD, o que gera uma dificuldade, uma vez que, embora uma esposa potencial a FZD 'both in word and thought she is identified with the 'mother',

---

<sup>378</sup> Nos Cinta Larga, um homem recebe como primeira esposa uma das esposas de seu pai, depois, recebe uma ZD e, por último, uma neta (cf. Dal Poz Neto, 2004).

which is a prohibited category' (Rivière, 1969:73). No entanto, de acordo com o autor, o casamento com a filha ou o filho de uma *nosí* (FZ, FM, MM), 'is not only prescribed but is the most popular marriage form' (Rivière, 1969:67-68). O autor afirma que o tipo de prática matrimonial dos Trio – o casamento com a filha da irmã – ao mesmo tempo que não é proibido não é totalmente aprovado, sendo assim uma união parte incestuosa, parte lícita; isso porque, de acordo com o autor, o padrão terminológico que reflete o casamento com a filha da irmã é relativamente recente, podendo ser, sem dúvida alguma, uma mudança do casamento entre primos cruzados bilaterais, que seria exatamente como os próprios Trio concebem seu sistema. Entre os Karitiana, M e MZ são terminologicamente diferenciadas de FZD, que é 'neta', e o casamento com FZD não é tomado como um casamento com a M ou MZ – assim como os Parakanã (Fausto, 1995), que não necessariamente identificam FZD/M(Z) – pois, como já foi dito, pela regra onomástica,  $FZ \neq M$  é chamada de "filha" tanto pelos homens quanto pelas mulheres, e seus filhos (FZD) compartilham o termo para DC. O que os Karitiana fazem é justo desequacionar a MyZ, uma categoria interdita porque *ky'ó*, de M equacionando-a a FZD, como veremos mais adiante.

Bem ao contrário dos Trio, entre os Karitiana, o padrão recente é o casamento com a FZD, o que não significa que os Karitiana tenham abandonado o casamento com a ZD, muito ao contrário, o casamento com a filha da irmã continua sendo largamente praticado. Se, no plano terminológico, as duas únicas categorias com que um homem Karitiana pode se casar incluem exatamente a ZD=MBD e a FZD, nos planos sociológico e quantitativo, os casamentos ocorrem entre MB/ZD e, apenas recentemente, aparecem os casamentos com a FZD. Por esse motivo, creio que seja difícil entender o sistema Karitiana como uma variação de um sistema de casamento entre 'primos cruzados bilaterais', que, diferentemente dos Trio, entendem seu sistema basicamente pelo casamento com a filha da irmã.

Rivière (1969) mostra que as equações feitas pelos Trio,  $FZD=M$  e  $FZS=MB$ , fazem com que os primos cruzados patrilineares sejam equacionados à primeira geração (nível genealógico) ascendente:



If ego's sister marries her MB the offsprings of the union will stand in the relationship both of matrilateral cross-cousins and of ZC to ego, thus  $MBD=ZD$ , and  $MBS=ZS$ . The matrilateral cross-cousins appear on the first descending genealogical level, and ego's own genealogical level is occupied only by himself and his siblings (Rivière, 1969:72).

No caso Karitiana, como já vimos, isso também se configura, uma vez que FZC, do ponto de vista de ego masculino, são equacionados à segunda geração descendente; no que diz respeito aos filhos do irmão da mãe, a equação  $MBD/ZD$  (ou, no geral,  $MBC/ZC$ ) só existe entre os Karitiana quando, de fato,  $MB=ZH$ , caso contrário,  $MBC$  são equacionados à segunda geração ascendente. Contudo, no caso de Rivière (1969), ao fazer tal equação, embora o autor queira distanciar-se da premissa de Dumont (1953), acaba por aliar-se a ela quando privilegia a relação de afinidade em vez de privilegiar a relação entre *siblings* de sexos opostos. Esta é a relação primordial para os Karitiana: a relação  $B/Z$ , que, desde sempre, é uma relação de obrigações, petições e, acima de tudo, como a enxergo, de afinidade. Assim, a equação  $MBC=ZC$ , e terminologicamente elas até podem ser equivalentes, não passa de uma resultante óbvia de um sistema que tem garantido o casamento com a  $ZD$ . A mulher dessa categoria é, antes de tudo, filha da irmã e, como filha da irmã, em um sistema de casamento avuncular, ela só poderá ser  $MBD$ . Do mesmo modo, a equação  $MB/FZS$  só pode existir por conta de um princípio avuncular anterior que fará, obviamente, com que  $FZS$  e  $MB$  sejam a mesma pessoa. Não se trata apenas de uma equação categorial entre ambos, trata-se efetivamente de uma mesma pessoa ocupar as duas categorias, ou seja, a equação não é categorial, mas real; são chamados pelo mesmo termo porque são a mesma pessoa. Assim, o regime avuncular não pode ser visto como um desdobramento de um sistema de casamento bilateral no qual, não necessariamente,  $MB/FZS$  serão a mesma pessoa; no caso do avunculato, a mesma pessoa converge para si ambas as posições. No casamento bilateral, duas pessoas diferentes podem assumir uma mesma posição por conta de categorias que as fazem coincidir; nesse tipo de casamento, as categorias fazem com que as pessoas emulem uma mesma posição, no avunculato, não há outra saída ou posição possível além daquela que faz o mesmo indivíduo ocupar ambas as posições

– MB, por conta da regra avuncular, será fatalmente FZS<sup>379</sup>, não sendo isso uma coincidência forçada pelo sistema de categorias, mas uma existência real, genealógica.

Entre os Karitiana, uma FZD não é classificada como M(Z) e, como tal, só o será quando for 'distante' (*opap*) onomasticamente falando; similarmente à DD – potencialmente linear –, ambas são jogadas na obliquidade. Quero dizer, a obliquidade é mantida e garantida pelo sistema onomástico, tanto proibindo o casamento em um dos lados – o matrilateral – quanto prevenindo a coincidência entre FZD/M e transformando o casamento com a DD em uma opção oblíqua, classificando-a como FZD. Para usar uma expressão de Fausto (1995), contradizendo-o, os Karitiana 'se dooram à obliquidade avuncular' se não na equação  $FZD=M$ , mas  $MyZ=FZD$  e tornando-se  $DD=FZD$ . Em sua crítica ao trabalho de Hérítier, Viveiros de Castro (1990) sugere que um modelo exclusivo de casamento com a FZD excluiria a troca de irmãs e demandaria, ao menos, três unidades, e, em razão desse fato, Lévi-Strauss (1982:33) o consideraria como uma variante 'discontínua' da troca generalizada. Nesse sentido, o casamento com a FZD traria um 'incômodo lógico', uma vez que seria

sistema generalizado, mas simétrico; ternário, mas resolvendo-se em relações descontínuas de troca bilateral diferida; mais diferenciado que o modelo bilateral restrito, mas menos totalizante que este. O modelo patrilateral confunde a distinção entre troca restrita e troca generalizada, combinando características de ambos os tipos. (Lévi-Strauss, 1982:33)

Importei-me em mostrar o contraste entre os dados Karitiana e os autores citados – Rivière, Fausto, Viveiros de Castro e Fausto, Lévi-Strauss – pois, como Dal Poz Neto (2004:10) chama a atenção, os estudos do parentesco estão 'submetidos à camisa de força de um regime de equilíbrio balanceado', e às terminologias, particularmente as tupi, tem sido imposta a 'oposição simétrica ou da afinidade isogeracional' (Dal Poz Neto, 2004:133). Porém, mostra o autor, o sistema *mondé* se

---

<sup>379</sup> Viveiros de Castro e Fausto (1993:159) assinalam que, entre os Mundurucu,  $MM=FZ$ ;  $MB=FZS$ ;  $MBC=ZC$ . Entretanto, afirmam que o importante para uma hipótese sobre uma estrutura Tupi que seja, ao mesmo tempo, avuncular e patrilateral, é que a prima patrilateral não seja equacionada à mãe ( $FZD \neq M$ ).  $MBD$  e  $FZD$  são distintas no nível terminológico, mas matrimonialmente idênticas; e  $MBD$  e  $ZD$  são idênticas no nível terminológico, mas matrimonialmente distintas. Como já disse, entre os Karitiana,  $FZD \neq M$ , e, em relação à equivalência  $MBD/ZD$ , quando  $MB \neq ZH$ , elas são distintas terminologicamente e matrimonialmente de  $FZD$  e  $ZD$ .

rebela contra essa imposição, e minha esperança é a de tentar mostrar que, aos argumentos de Dal Poz Neto, juntam-se também os Karitiana.

Os Karitiana, como já mencionei, praticavam, antes da junção dos grupos, de acordo com eles, apenas o casamento com a ZD: "*Antigamente não se casava com qualquer mulher não, tinha de ser certinho: a irmã da gente e o cunhado davam a filha deles pra nós. Mas se não matasse caça, eles não davam a filha não.*" (M23, F12 e F11)

Entretanto, passaram também a casar com a FZD, articulando os dois tipos de casamento: o avuncular e o com a filha da irmã do pai. A seguir, tentarei explorar o movimento empreendido pelo grupo nas formas de matrimônio.

A maior profundidade genealógica – o leitor pode acompanhar a genealogia no Apêndice II – que consegui obter mostra que, nas primeiras gerações, enquanto os grupos ainda estavam separados, há, ao mesmo tempo, a manutenção do casamento com a ZD (pp2 da genealogia: M23/F69; F75 e F78; M13/F95; F77) e casamentos entre categorias consideradas inadequadas, entre homens e as filhas de seus irmãos (pp1 da genealogia: M1/F24; M60/F9; M61/F8 e F11; M26/F22; M62/F8), um casamento entre 'F'/'M', uma vez que os irmãos do pai "*são como pai também*", e mulheres que são *ti ogot* (homônimas verdadeiras da mãe), chamadas de M pela onomástica. Poderíamos dizer que esses casamentos 'inadequados' teriam sido realizados em virtude da redução populacional ocasionada pelos confrontos com os brancos. Porém, apesar de M60, M61 e M62 serem irmãos de M1, eram muito mais novos, e seus casamentos são com as filhas de M1 com F7. Filha de FXXII, F7 era a mulher que foi resgatada dos seringueiros após seu marido, MXXI, ter matado seu amante. F7 ainda era criança quando MI levou mãe e filha para o Candeias. É por volta desta época, dos casamentos dos irmãos de M1 com suas filhas, que os grupos Karitiana e Capivari se reúnem. E, já sabemos, os Capivari não tinham mais mulheres, tendo recebido de M1 as filhas (pp 2 da genealogia: M28; M101; M102; M49).

Em um mundo perigoso como o dos Karitiana, em que qualquer deslize atrai acidentes, doenças e mortes, relações inadequadas são também percebidas como atitudes de risco. Entretanto, como quase tudo entre os Karitiana, o 'incesto' é também remediável, literalmente e, como *Byjyty* já o havia inaugurado ao casar com

sua irmã, há modos de proteger e colocar a salvo as pessoas envolvidas. Casos de relações inadequadas ('incesto'), embora veementemente condenados, não são nem um pouco raros. Aquele que *asoy ky'o* (*asoy* = intercurso sexual + *ky'o* = 'parente de verdade', 'consanguíneo') é *ky'o sara'ak* (*sara* = 'ruim', 'feio' + *a'ak* = 'desejo sexual'; 'gostar muito'; 'que tem desejo 'ruim', 'errado', por *ky'o*) e, quem assim procede, caso não tome as medidas necessárias, "fica *payna*" enfermidade específica dos incestuosos, diferindo de outros tipos de doença. Se o perigo já ronda a vida regular Karitiana, quem está *payna*, então, mais suscetível estará. *Sondakapo* – que é glosado em português por *panema* – é um tipo de má sorte que acomete o sujeito quando, por exemplo, mantém relações com muitas mulheres e, por elas também manterem relações com outros homens, todos os cheiros se misturam e se impregnam no homem, fazendo com que a caça se afaste, mas nada de grave acontece.

Também uma doença consequente das relações entre gêneros, *payna*, abarca quase todas as interdições entre eles, mas é, principalmente, decorrente da relação entre categorias interditas. Quando se está *payna*, absolutamente tudo acontece: cobra morde, cortes com terçado, acidentes graves e doença que impede de andar, pois logo a pessoa se machuca. A própria pessoa não sabe que está *payna* – diferentemente de *sondakapo*, que a pessoa logo percebe –, são os mais velhos que elucidam a origem dos acidentes e comunicam à pessoa. Certamente o homem transou com mulher menstruada encostou em leite materno, deitou-se na rede de mulher menstruada ou amamentando, manteve relações com alguma mulher consanguínea ou alguém fez *korobo*, a reza. Novamente, isso acontece se a pessoa não se cuida, se não lava o corpo com remédio, *gopatoma*. Se a pessoa continua assim, vai acabar morrendo. É necessário lavar o corpo todo para que ele fique "limpo", *payrypo*, 'está lavando o corpo contra *payna*', 'o corpo está limpo', passa-se *gopatoma* para ficar *payrypo*.

Quem não procede dessa maneira ficará sob risco o resto do pouco de vida que lhe sobrar. M1, como se pode se ver na genealogia (pp 1), tinha várias mulheres e filhos e havia tomado como mulher também uma de suas filhas (F15) e uma irmã (F18); a filha, dizem, por desgosto, acabou por se matar. Quando uma de suas mulheres engravidou, ele teria dito que se o filho fosse mulher, ele a tomaria

também como esposa; no entanto, ele morreu quando minha informante (F19) – essa criança que ainda estava no ventre – ainda era bem pequena. A mesma informante fala de um irmão que tem o comportamento exatamente igual ao do pai, tendo forçado sexo com todas as irmãs – exceto com ela mesma; esse mesmo homem manteve relações com a irmã real por um bom tempo. Com relação a um terceiro caso, em que o pai (M96) mantinha relações com a filha (F175), um dos informantes me disse que, por causa dele, a FUNAI chamaria os Karitiana de *opok ta it so'yt* (*opok* = no caso, 'índio' genérico + *it* = filhos, homem falando + *so'yt* = 'manter relações sexuais'; 'índio que transa com o próprio filho').

Mas não basta passar o remédio. É necessário, também, um ato de fala, uma declaração pública. No caso do pai com a filha (M96/F175)<sup>380</sup>, havia uma unanimidade em dizer que ele teria de assumir publicamente o caso, que, daquele momento em diante, ela se tornaria mulher dele e não mais filha e que “*a coitada, ficaria sem pai*”, uma vez que as relações de parentesco e consanguinidade existentes antes da efetuação da relação, *pyry odetyn*, isto é, 'terminaram', 'chegaram ao fim', e deveria passar a vigorar a relação marital que mantinham. Assim, relações mantidas entre pai e filha, irmão e irmã, mãe e filho, *pyry odetyn*, chegam ao fim e são substituídas. Mesmo que a relação incestuosa não se mantenha e o par termine o relacionamento, não mais se chamam por qualquer termo de parentesco de consanguinidade, já que essa relação acabou, devendo, então, tratar-se por qualquer outro termo<sup>381</sup>, uma vez que a relação de 'consanguinidade', *pyry odetan*, não deve mais ser lembrada e não se fala mais. Esquecimento ou silêncio é a voga das relações mantidas entre pessoas interditas; estratégia genial, pois abre, ininterruptamente, o sistema. Ao serem perguntados sobre como chamavam os cônjuges antes do casamento, as pessoas envolvidas nesse tipo de relação respondiam: “*Não chamava de nada*”.

Se o leitor bem se lembra, na introdução do presente trabalho, comentei sobre os filhos de um homem de outro grupo indígena com uma mulher karitiana a quem os Karitiana não aplicavam termos de parentesco e diziam: “*Não chama de nada*”. *Odetan* uma relação joga as pessoas envolvidas na esfera do não parentesco.

<sup>380</sup> Esse caso acompanhei desde que cheguei à aldeia, antes mesmo de a menina engravidar.

<sup>381</sup>No caso da menina com o pai, ela mesma declarou que 'não tinha mais pai' e se tratam pelos nomes em português.

Se, como categoria, os *opok* próximos, a quem não se chama de nada, são os 'terceiros incluídos' no universo karitiana; o 'não chamar de nada' é a reelaboração das linhas de relação. O 'incesto', como já observou Coelho de Souza (2004) entre os Timbira, ao deixar 'de ser parente', produz-se alteridade a partir de si, produz-se parentes a partir de parentes. Acompanhemos um pouco do movimento karitiana.

Se os Capivari não tinham mulheres, as mulheres que lhes foram dadas eram do grupo Karitiana, o que significa que o retorno de mulheres na geração seguinte, de forma a manter um padrão avuncular, seria para homens Karitiana. Some-se a isso os filhos das relações interditas, que *pyry odetan* entre os FB/BD da primeira geração. Os homens Karitiana a quem as irmãs cederiam filhas, além de alguns terem morrido (M16 e M20, por exemplo), os que estavam vivos já tinham mulheres (M23, M13, M40). Os filhos das 'relações interditas', sendo a maioria homens, casam-se com mulheres que também lhes eram interditas (M68/F33, M66/F37, M65/F103, M63/F34), pois eram filhas das irmãs de suas mães. Quando perguntados como se chamavam antes, tratavam-se por *syky/pain* (irmão/irmã) e, depois de prometidos, *pyry odetan* a relação anterior. Ora, como manter a obliquidade sem irmãs de quem receberiam mulheres (Capivari) e sem homens para receber as filhas (Karitiana), pois M1 possui várias filhas mulheres e pouquíssimos homens, e muitos tinham morrido. Certamente, não será por falta de estratégia que os Karitiana deixarão de "fazer seu gosto" no mundo em que vivem.

O movimento sequencial geracional de 'relações reelaboradas' – com as devidas precauções tomadas (remédios e *odetan*) – forma um novo 'grupo de troca'. O fluxo das relações faz com que um grupo de irmãos (M1, M60, M61, M62 e M26), que no princípio conforma um grupo de agnatos, partilhando a mesma substância e nomes, divida-se em dois – tanto assim que os nomes de M1 circulam em um grupo, e os de seus irmãos, em outro; não havendo nomes de M1 transmitidos aos descendentes de M60, M61 e M62) e vice-versa<sup>382</sup> – antes divididos em mais aldeias, mas que se juntaram em uma só após os sucessivos embates com os brancos, permanecendo no Candeias. Ao mesmo tempo, juntam-se aos Capivari, que viviam nas imediações do Igarapé Preto, compondo, aí então, na área da atual Aldeia

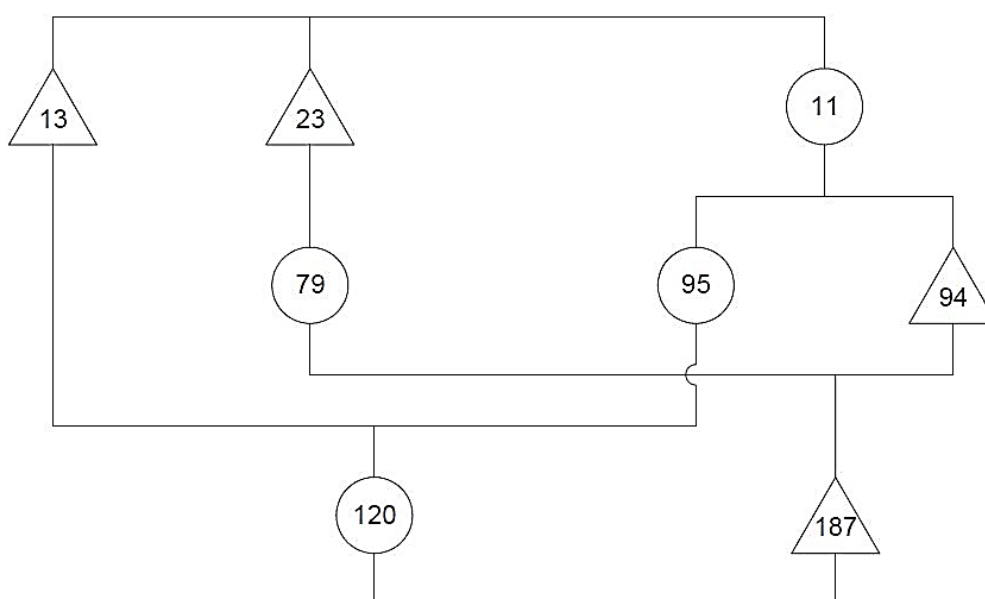
---

<sup>382</sup> Até onde sei, há apenas dois rapazes descendentes diretos do grupo de M1 que receberam nome de M60.

Central<sup>383</sup>, um conjunto com três elementos de troca, pois são eles que, na segunda geração, cedem o conjunto de filhas ao conjunto de irmãos porque, de acordo com eles, “*não tinha muito homem e mulher pra casar*”. O que não deixa de ser verdade, pois muitos tinham morrido e, por volta dessa época, estavam reduzidos a cerca de 70 indivíduos.

Mas, na terceira geração, após a ‘secção’ do grupo inicialmente único e a inclusão de um terceiro, os Capivari, e os casamentos que *odetan* as relações entre irmãos/irmãs classificatórios, surgem os primeiros casamentos com a filha da irmã do pai (M42/F170; M41/F111; M168/F117; M108/F123, entre outros). Porém, ainda mantêm o casamento com a ZD (M40/F52; M50/F134; M96/F117; M23/F78; M27/F29; M104/F158, M157/F161; M209/F203; M89/F265, entre outros). Em ambos os tipos de casamento, o cálculo privilegiado karitiana para o parentesco, como já apontado por Dal Poz Neto (2004), para os Cinta Larga, parte das relações entre irmãos de sexos diferentes. Para o avunculato, não é preciso demonstrar tal parâmetro, mas vejamos alguns exemplos do casamento com a FZD, pois, nesses casos, as pessoas poderiam recair em outras categorias.

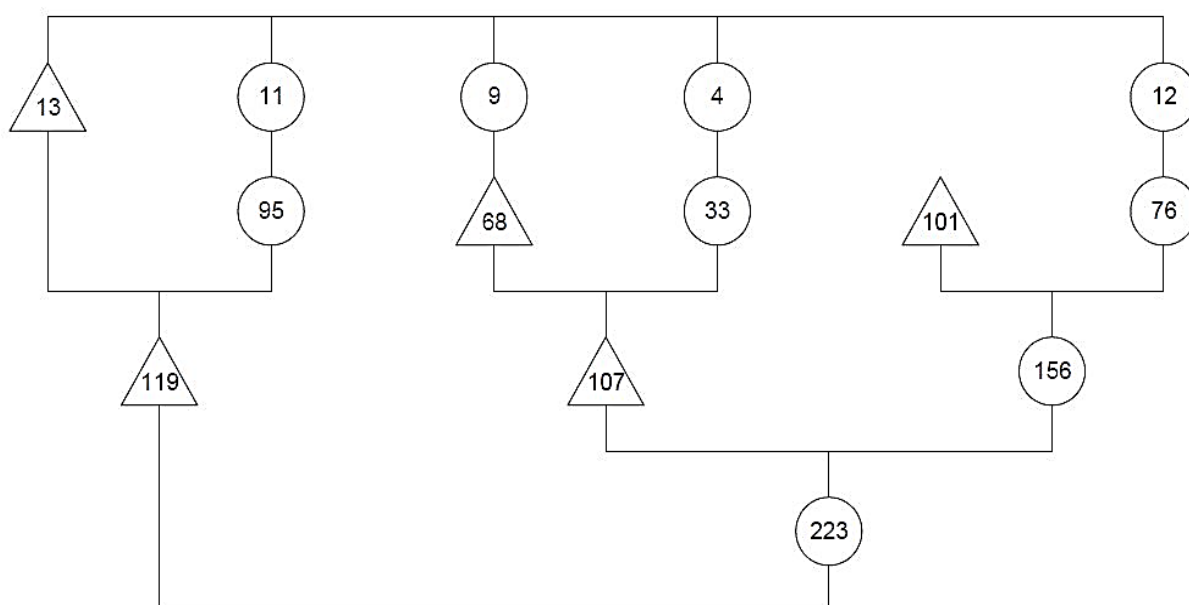
**Diagrama 6 – M187/F120**



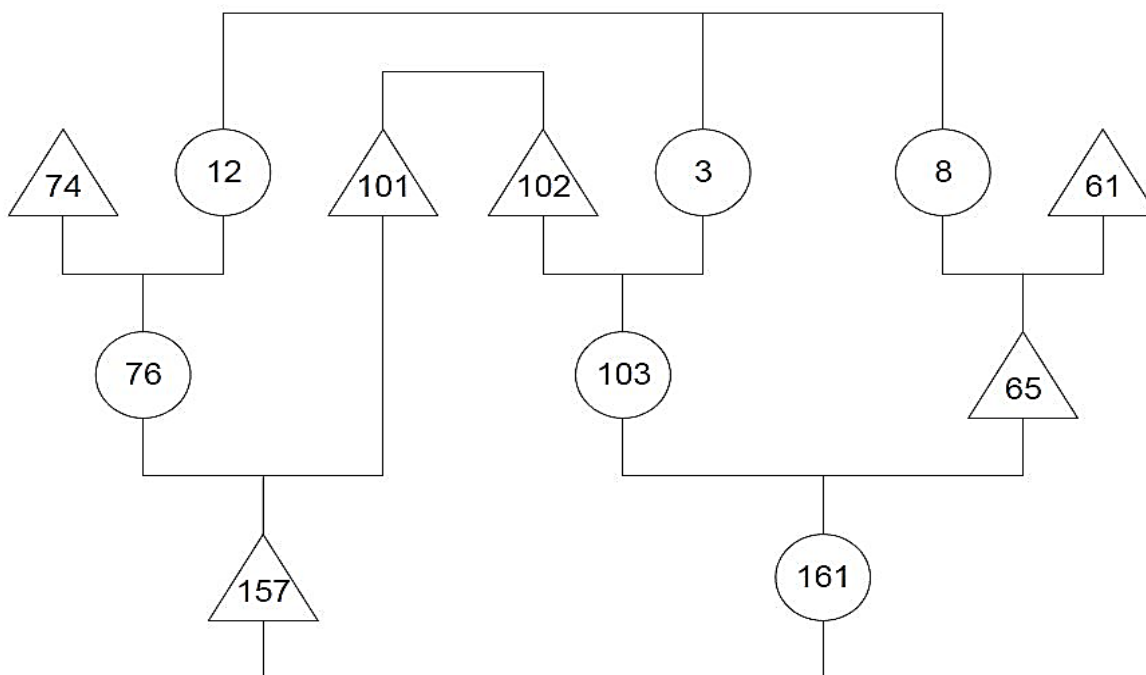
<sup>383</sup> Relembrando, as pessoas só começaram a nascer na atual área por volta de 50, 55 anos atrás. Todas essas pessoas das primeira e segunda gerações da genealogia “*nasceram no mató*”, antes do aldeamento.

O Diagrama 6 mostra que, quando a MZ é classificatória, os casamentos ocorrem, não que eles devam ocorrer, pois, afinal, MZ (classificatórias ou reais) são *ky'ó*, 'consanguíneas'. Nesses casos, o cálculo para se manter a obliquidade é feito de modo que mulheres com as quais não poderiam, a princípio, se casar sejam posicionadas na categoria de FZD, e não de MZ. F120 chama F79 de eZ (*y haj*) porque é filha do irmão de seu pai. Chama M 94 de MB (*syky'et*) por ele ser irmão de sua mãe. M187, que é seu marido, poderia chamá-la de MyZ (*yte'et*), e ela chamá-lo, reciprocamente, de eZS (*y haj a et*). Porém, o cálculo é feito entre M94 e F95, irmãos de sexos diferentes e, com isso, F120 é FZD (*sokite'et*) de M187 MBS (*owoj*). O mesmo se repete em vários casamentos entre MBS/FZD (M188/F124; M144/F126; M42/F170; M41/F111; M168/F117; M108/F123, por exemplo).

**Diagrama 7 – M119/F223**





**Diagrama 8 – M157/F161**

Seguindo as linhas das relações nos Diagramas 7 e 8, F223 chamava F95 de *yhaj* (eZ) e era chamada, reciprocamente, de *ykypeet* (yZ), o que a torna M'Z' de M119, e, de fato, durante um período, ele a chamava de MyZ. M119 teria duas possibilidades de cálculo, através do pai da moça M107 ou pela mãe, F156. Caso ele fizesse o cálculo pelo pai da moça (mesmo sexo que ele), a moça seria, porque *ogot pita*, da avó (F33) MZ. Os pais do rapaz (o casamento foi prometido), então, "preferiu" fazer o cálculo pela mãe da moça, F156 a quem o rapaz M119, chama de *ypain*, irmã, pois ela (F156) chama o pai dele (M13) de FyB (*ysyssiin*). A esposa, assim, passou a ser chamada de *saka'et* (ZD).

Nos diagramas apresentados, aquilo que poderia ser interpretado como uma preferência patrilateral, pois F223 pode ser ao mesmo tempo FZSSD, FZDSD, FZDDD e F161 FBDD, torna-se, de fato, um esquema avuncular. Dessa maneira, mesmo que, supostamente, diante de casamentos patrilaterais, tanto no plano terminológico quanto no das relações, o que se instaura é o avunculato; o esforço é feito em termos de preservar uma obliquidade, sendo a preferência estratégica aquela que leve em consideração a posição à qual um ego masculino chama de irmã. Se a patrilateralidade poderia se impor às estratégias matrimoniais, ela é, no entanto, submetida ao princípio da obliquidade.

Ao que parece, entre os Karitiana, o caráter oblíquo das relações desfruta de uma tal predominância que a preferência de qualquer cálculo será aquele que faz de uma moça ZD ou, transforma, através do casamento patrilateral, uma MyZ em FZD<sup>384</sup>, viabilizando que uma interdição se transforme em possibilidade matrimonial. Essa transformação, diferentemente de outros grupos do continente que acham primordial e possuem mecanismos de 'mascarar a afinidade' entre os Karitiana ao operar de modo a manter a obliquidade, em vez de 'mascarar a afinidade', mascara a consanguinidade em favor da obliquidade.

O casamento avuncular, tão amaldiçoado no plano teórico por outros autores, é salvo dos insultos da teoria do parentesco por Dal Poz Neto (2004) ao entendê-lo, do mesmo modo como estou entendendo o sistema Karitiana, ou seja, como fundamentalmente amparado nas trocas reais. Partindo da assimetria como o 'esquema geral da diferença' (Dal Poz Neto, 2004:73-87), o autor propõe interpretar a 'nomenclatura e o sistema atitudinal mondé como uma expressão da aliança avuncular' (Dal Poz Neto, 2004:73-87). Sugere também que a reciprocidade oblíqua deve estar fundada na diferenciação sexual entre ascendentes de uma mesma geração e na ordem de sucessão biológica das gerações, sendo esta a 'condição essencial de possibilidade do fluxo vertical de circulação de mulheres' (Dal Poz Neto, 2004:65-67). Incluindo a questão da capacidade reprodutiva, isto é, o poder da fecundidade, o autor formula um modelo para o entendimento dos grupos cujas terminologias possuam o caráter de obliquidade.

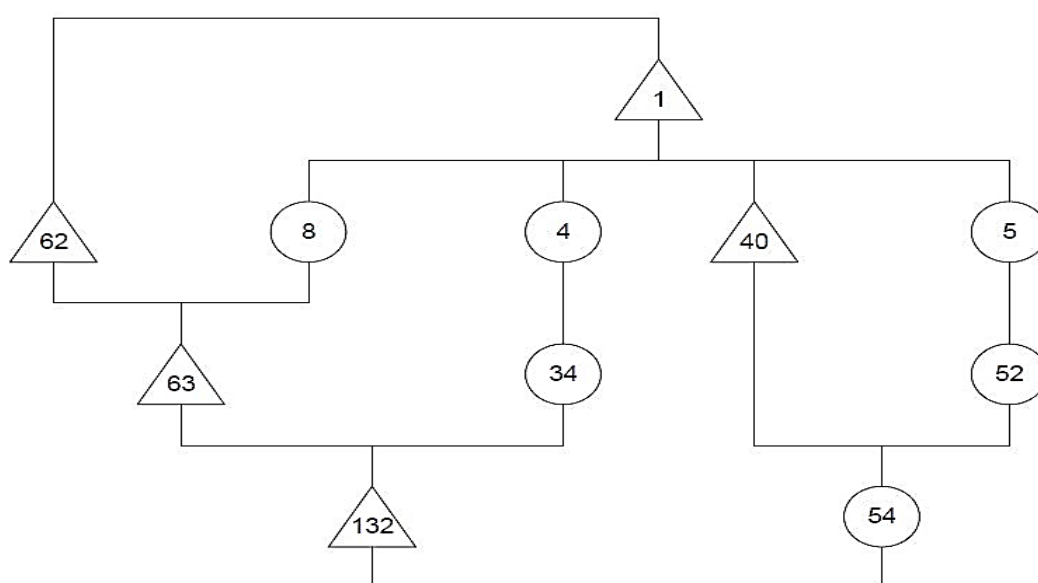
Entre os Karitiana, talvez mais adequado do que dizer que o casamento com a ZD não apenas como categoria, mas como posição, desfruta de tal privilégio para o acesso sexual, que os homens Karitiana referem-se a todas as outras mulheres de fora, sejam brancas ou de outro grupo indígena, com quem mantêm relações sexuais como *pa'in et* (*pa'in* = irmã + *et* = 'filha', mulher falando). E isso é o mais interessante! Pois, se o casamento privilegiado não fosse com a filha da irmã, mas com a filha do tio materno, refereriam-se a essas mulheres de fora como *tajt it'* (*tajt*

---

<sup>384</sup> Só existe um caso explícito de casamento de um homem com sua MyZ real fonte de eternos problemas entre HM/SW, que são irmãs, e não foram raras as vezes em que a mãe do homem dizia a ele que deveria "*buscar alguém da sua idade*". Esse casamento corrompe uma tônica dos casamentos karitiana em que os homens são mais velhos que as mulheres. Nesse caso, M50 casa com uma categoria interdita, sua MyZ real e, além disso, mais velha do que ele. Passou muitos remédios para poder resistir a tantos procedimentos inadequados.

= MB + *it* = 'filha', homem falando). Os homens, quando na cidade de Porto Velho, saem em suas 'visitas' aos puteiros dizendo: "*Vamos namorar pa'in et*". E, para nos aticar um pouco mais, quando as mulheres a quem desejam estão em outras categorias, os Karitiana alteram o termo pelo qual as tratam, seja reaplicando outros termos aos pais da moça de forma que ela caia na categoria de ZD; seja privilegiando o cálculo através da relação B/Z ou, simplesmente, modificando diretamente o termo aplicado à moça. Notemos, a seguir, o movimento:

**Diagrama 9 – M132/F54**



No Diagrama 9, começemos pelos pais de M132. M63 chama o pai de F54 (M40) de 'irmão mais novo' (*ykeet*) porque é filho de M62, que é irmão de M1 e chama a mãe de F54 (F52) de 'irmã' (*ypain*) porque as mães (F5 e F8) são irmãs. F34 (a mãe de M132) chama M40 de 'irmão da mãe' (*syky'et*) e chama F52 de 'irmã mais nova' (*ykypeet*), pois as mães (F4 e F5) são irmãs. Desse modo, M132 chamava F54 de 'irmã' (*ypain*), porque são irmãos tanto pela relação entre M63 e M40 quanto pela relação entre F34 e F52. Se fossemos considerar a relação entre M40 e F34 (MB/ZD), F54 seria chamada por M132 de 'avó' (*timojn*, MM), porque *ogot pita* da mãe de quem ele chama de 'avó'. Todo o conjunto de irmãos de M132 chama F54 de 'irmã' e são, reciprocamente, chamados de 'irmãos'. Assim como M132 a chamava antes do casamento. Quando M132 passa a gostar de F54, altera o termo pelo qual a chamava, 'irmã', e passa a chamá-la de *saka'et* (ZD). Por onde quer que ele fizesse o

cálculo, F54 não cairia na categoria de ZD. Ele decidiu que ela passaria a ser sua *saka'et* (ZD). Os outros irmãos de M132 continuam a chamar F54 de 'irmã'.

Além da familiaridade já sabida entre o sistema avuncular e o patrilateral, em função da alternância de direção no esquema das trocas, pode-se pensar, para o caso Karitiana, que a articulação entre os dois sistemas entre os Karitiana cria 'seções verticais', produzindo um sistema, assim como já proposto por Dal Poz Neto (2004) de 'troca generalizada vertical', que, entre os Karitiana, reproduzirá, a cada geração alternada, o esquema de casamento proposto. Também, como os Cinta Larga, as trocas, de uma geração para a outra, valem-se da temporalidade e, entre os Karitiana, tanto a temporalidade como a onomástica asseguram a possibilidade do princípio de obliquidade. O autor defende um estatuto próprio para a fórmula avuncular baseado na reciprocidade determinada tanto pelo dimorfismo sexual quanto pela sucessão geracional (reprodução biológica) (Dal Poz Neto, 2004:60-62). De acordo com esse autor, Lévi-Strauss (1982) não consideraria para o avunculato uma equivalência entre os parceiros de troca, uma vez que estes estariam condenados a uma assimetria dada pela expectativa incerta do nascimento de uma filha da irmã. Ora, não podemos imaginar os grupos humanos reais como espelhos do diagrama paleolítico, pois não estamos tratando de sociedades de filhos únicos em que tal risco poderia, sim, ser efetivo. Como falar em 'expectativa incerta do nascimento de uma filha da irmã' quando tratamos de grupos que não apenas são filialmente numerosos, como classificam os filhos de irmãos do mesmo sexo dos pais como irmãos, garantindo, assim, que um homem sempre terá uma 'irmã' e uma ZD? Imaginar que tal 'incerteza' se constituiria em um óbice à *performance* de um sistema como esse seria, não seria apenas abrir mão do lugar que a temporalidade ocupa entre os grupos ameríndios, como já amplamente analisado pela etnologia indígena (no esquema da vingança; nas vivências orientadas a um pós-morte; ao 'devir outro', entre muitos traços sociais que se ancoram na temporalidade futura, na expectativa), mas também transferir aos ameríndios o ideal de um casal francês com dois filhos e que necessita prever o futuro, com seguridade, através de planos de pecúlio. É se aproximar demais de uma quase noção de estado em 'sociedades contra o estado', tendo como argumento de pano de fundo a escassez de mulheres. Premissa curiosa ao se tratar de grupos que, se podem capturar homens e assinalar-

lhes o lugar de 'cunhados' – sem que estes lhes faltassem, justo em nome de uma temporalidade –, por que não raptar mulheres – caso fosse tão urgente garantir ferrenhamente a devolução da tal mulher – e produzi-las ZD?

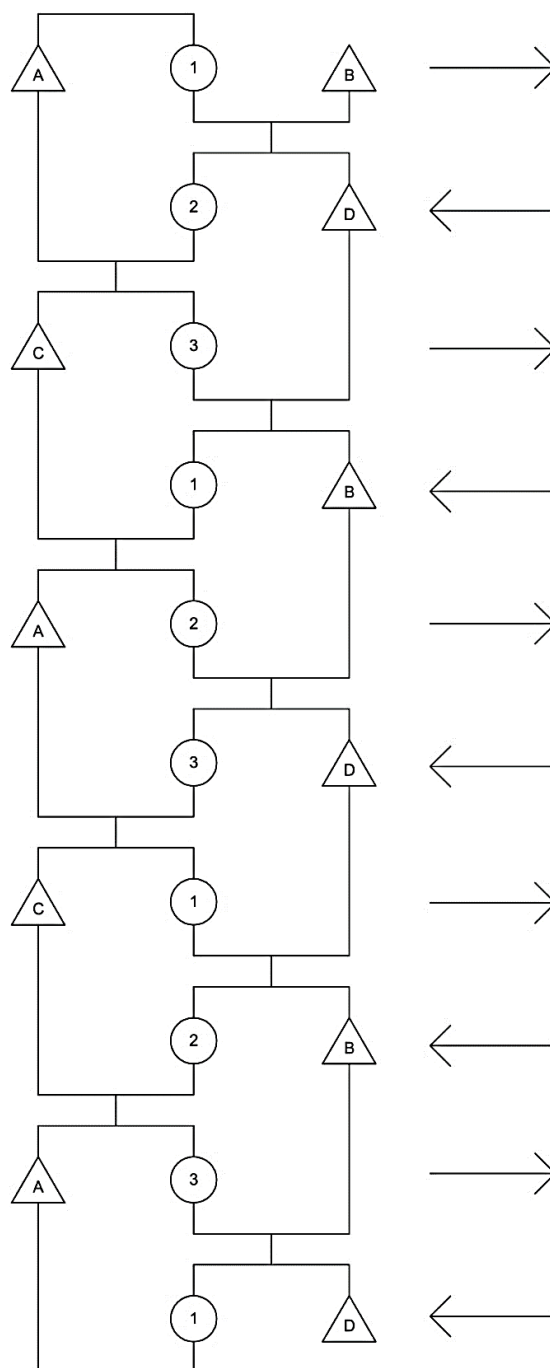
Ao contrário, nos grupos em que o avunculato parece ser a preferência – e aqui refiro-me apenas aos grupos Tupi da América do Sul, parecem apontar para o fato de que o avunculato só é inviável, por esse aspecto, ao nível do diagrama, mas não ao nível do modelo ou da prática. Se, de acordo com Lévi-Strauss (1982), reduzir a opção patrilateral e seu caso oblíquo, o avunculato, a uma fórmula impossível, o problema talvez não esteja no avunculato em si, mas o modelo formulado para dar conta dele. Como Viveiros de Castro (1990) já mostrou, o parentesco na América do Sul não pode ser visto sem considerar outras instâncias da sociabilidade; e o caso Karitiana parece se encaixar perfeitamente nesse pressuposto, uma vez que a inflexão da regra onomástica ampara a operação do casamento avuncular. O que parece mais difícil é poder olhar o avunculato em grupos nos quais os modelos formulados foram sempre no sentido de encaixá-lo à força em uma matriz de tipo dravidiana – como aconteceu a Landin (1989) e Lucio (1996), por exemplo – passando por cima, talvez, de elementos sociológicos que poderiam assegurar seu funcionamento. Sem dúvida, isso poderia contribuir sobremaneira para que o modelo proposto por Lévi-Strauss e seus corolários, o dumontiano e o do dravidianato amazônico, pudessem ser, ao menos, questionados. Mas, vejamos os Karitiana.

Em um modelo<sup>385</sup> do casamento puramente avuncular para ego masculino, seguindo os parâmetros de transmissão de nomes e formação de grupos de agnatos e de acordo com os depoimentos karitiana, os homens dos dois grupos não saem, terminologicamente, nunca da posição de afim, por exemplo: quem o pai de ego chama de *saka'et*<sup>386</sup> (ZC, que depois do casamento se torna *syybo*) ego chamará de *tait* (MB) ou *sokit'te et* (FZC), que também se tornam *syybo* de ego; aquele a quem ego chama de *saka'et* (ZC) seu pai chamará de *sokit'te et* (FZC).

<sup>385</sup> Digo modelo porque, quando encontrei os Karitiana, eles já estavam reunidos em uma única aldeia e praticavam o casamento patrilateral.

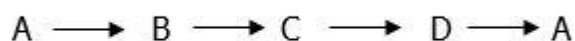
<sup>386</sup> Reforçando, diferentemente dos Cinta Larga, que, no caso de MB≠ZH, não consideram a posição de 'prima cruzada matrilateral' como 'aparentada' (cf. Dal Poz, 2004), os Karitiana, como já vimos, só consideram a filha do irmão da mãe como aparentada justamente quando MB≠ZH, caso contrário, essa mulher será a categoria privilegiada para o casamento.

**Diagrama 10 – Casamento avuncular e a regra da transmissão onomástica<sup>387</sup>**



<sup>387</sup> Neste diagrama, utilizo o mesmo critério de aplicação: letras iguais para os homens que partilham o mesmo nome e números iguais para as mulheres. Embora o diagrama esteja simplificado, cumpre lembrar que se trata, aqui, de conjuntos de irmãos, entendidos como "iguais" pelos Karitiana e que transmitem seus nomes à segunda geração descendente.

Se o sentido do fluxo das mulheres é invertido a cada nível genealógico, fazendo com que o sistema pareça mesmo, à primeira vista, um avunculato típico, no qual as trocas seriam sempre, como propõe Lévi-Strauss (1982), 'rápidas', 'descontínuas' ou mesmo 'inertes' e sua redução à uma fórmula seria impossível, dada sua descontinuidade, é possível constatar que a regra de transmissão onomástica que fará equivaler os indivíduos masculinos e os mantém em suas posições permite que a realização das trocas possa ser vista de outro modo, mais estruturado e dinâmico: (1) do ponto de vista da descendência patrilinear e transmissão de nomes, os homens A/C pertencem a um mesmo grupo e entendem-se como iguais; da mesma forma B/D. Tomados como um todo, os homens A/C entendem-se como distintos daqueles que compõem B/D, e a troca de mulheres dar-se-á sempre entre, conceitualmente, dois grupos: A/C cedendo para B/D e vice-versa, o que equivaleria dizer que poderíamos supor aqui uma troca simétrica, direta, de ciclo curto; (2) do ponto de vista da constância das posições de 'doadores' e 'tomadores' de mulheres, com base na identidade criada entre os homens pela transmissão onomástica, a questão se amplia ainda mais, visto que:

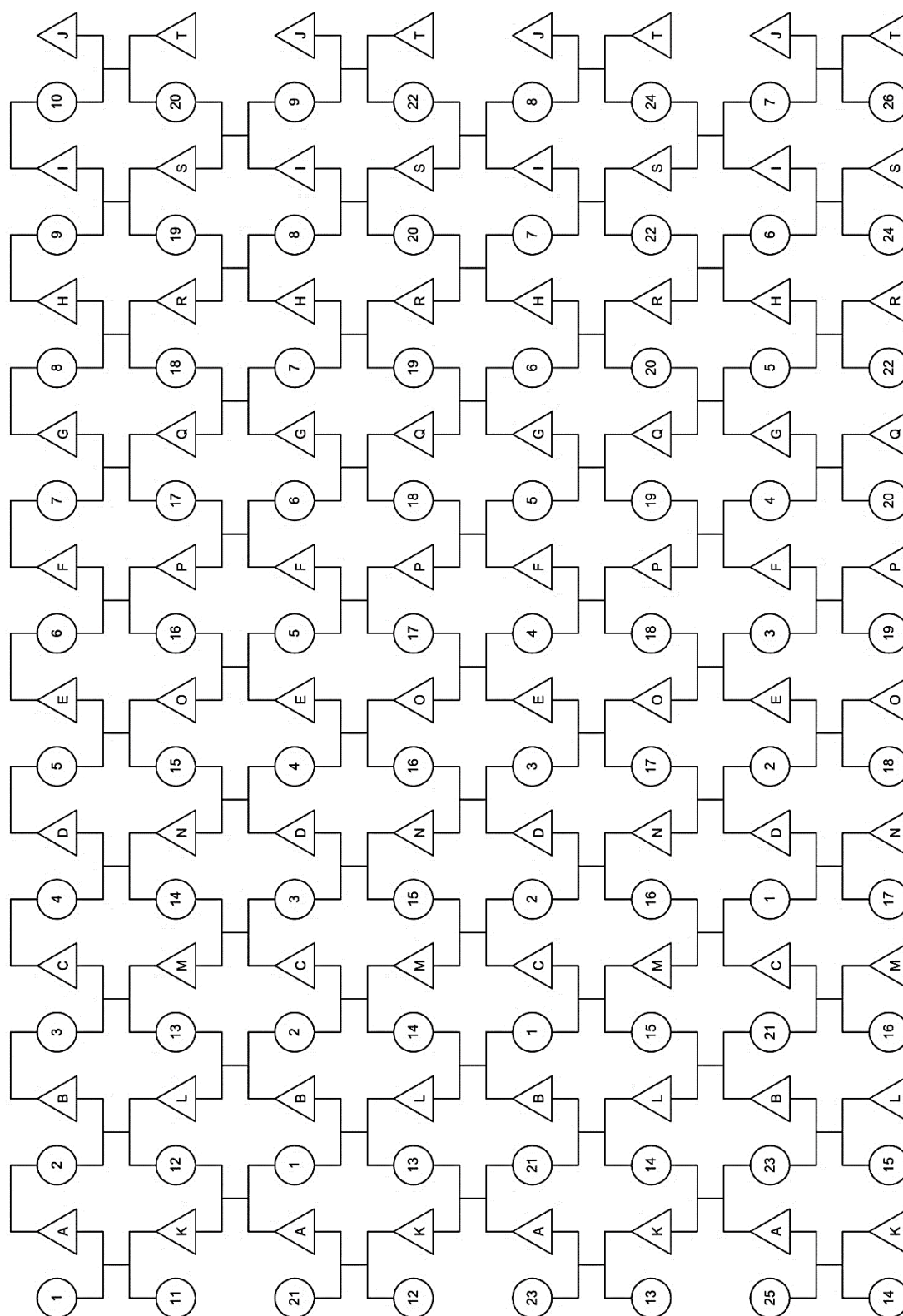


Ou seja, uma troca em direção única, levando, assim, o avunculato a algo próximo de uma fórmula da troca generalizada, de ciclo longo. Caso essa mesma regra – a da identidade pela transmissão onomástica – fosse aplicada a um modelo<sup>388</sup> puramente patrilateral, o sistema de trocas também se abriria para uma feição da troca generalizada:

---

<sup>388</sup> Novamente, digo modelo, pois os Karitiana não praticam, unicamente, o casamento patrilateral. Contudo, utilizo o exercício como preparação argumentativa para o próximo diagrama.

**Diagrama 11 – Casamento patrilateral com transmissão onomástica**





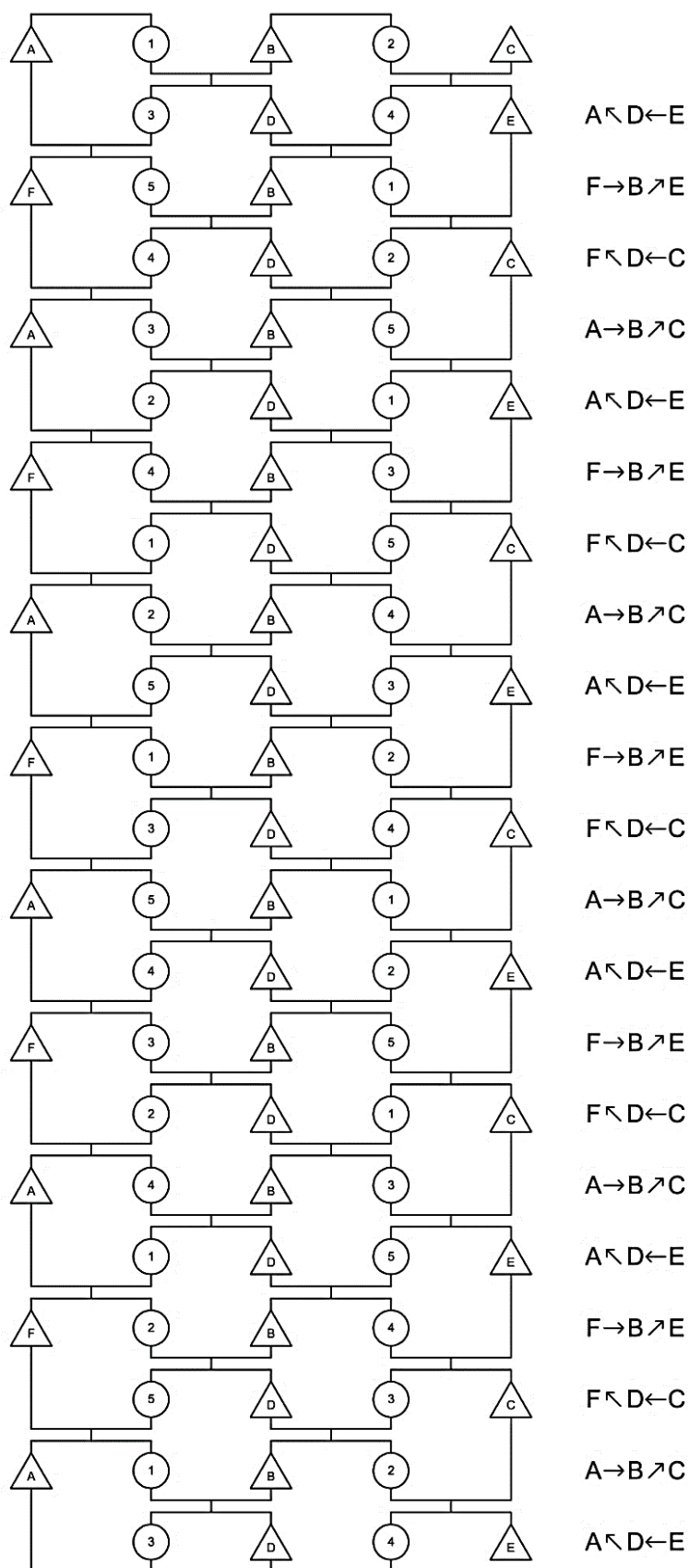
No Diagrama 11, é possível perceber que os nomes femininos se movimentam de acordo com o fluxo de circulação, e os homens permanecem em suas posições. Se em uma geração A dá mulheres para B e B para C, invertendo-se o fluxo na seguinte, em virtude da regra de transmissão de nomes, um par passa de cônjuge a germano na segunda geração. A alternância não se dá apenas na direção do fluxo de mulheres, mas na alternância de categorias. Assim, determinado grupo de homens troca determinada categoria de mulheres na primeira geração; na segunda geração, por causa da regra onomástica, as mulheres a serem trocadas são outras<sup>389</sup>, de maneira que, se um conjunto de homens troca uma categoria de mulher em uma geração, na seguinte, a categoria trocada será outra. A terceira geração repete o mesmo conjunto que a primeira, e a quarta repete o da segunda. Nesse sentido, primeira e terceira gerações mantêm a mesma direção; os grupos de homens da terceira geração transformam a mulher que receberam na primeira em irmãs e, assim, passam adiante. A mesma coisa se reproduz entre a segunda e a quarta gerações. Gerações alternadas vão equivaler pessoas e sentidos da troca justamente por trocarem os sinais de afinidade por consanguinidade e vice-versa. Isto torna o sistema avuncular Karitiana um sistema falsamente fechado, não sendo o toma-lá-dá-cá levistraussiano mas antes, um sistema extremamente criativo no qual a aparência “*avara*” do avunculato se vê imersa em um sistema que, em seu todo, perfaz um sistema aberto.

Após os ensaios apresentados com os modelos, vejamos a articulação das duas formas de casamento e como elas parecem operar entre os Karitiana:

---

<sup>389</sup> Vide diagrama da transmissão onomástica em que as mulheres deslizam em categorias e posições.

**Diagrama 12 – Articulação do casamento avuncular com o patrilateral**



De modo a tornar mais clara a dinâmica da articulação entre os dois tipos de casamento, trago os principais números da genealogia das primeiras gerações. Utilizarei para identificar os grupos de homens os números daqueles considerados pelos Karitiana os 'principais' e seus 'descendentes' em parênteses. Na primeira geração, **M1** acumula todas as mulheres para si. Na segunda, os Capivari, grupo a que chamarei de **M28** (para homens de números 28, 49, 70, 74, 101 e 102) recebem as filhas de **M1** no encontro com os Karitiana, e **M1** também dá as filhas aos irmãos (M60, M61 e M62), que passam a constituir um terceiro grupo de troca, os **M60**, após as relações *pyry odetan* com as filhas de seu irmão. Na seguinte, os **M28** dão mulheres (F33, F34, F37 e F103) em casamento aos **M60**, mas reservam uma para si mesmos (M76), e não para **M1**. Na seguinte, os **M60** as distribuem tanto para os **M28** quanto retornam mulheres para **M1** (F52, F29), seguindo a lógica do casamento MB/ZD. Na seguinte, os descendentes de **M1** não dão a **M28**, mas aos de **M60** e mantendo o privilégio avuncular (F79, F81, F82 e F84), e os **M60** dão aos **M28** como casamento patrilateral (M50/F134; M42/F170; M41/F111, entre outros). E assim prossegue a genealogia até que os homens Karitiana casados com mulheres Capivari começam a dar suas filhas nas últimas gerações. Se o grupo de **M1** é o grande distribuidor de mulheres na primeira geração, os **M60** tornam-se um núcleo redistributivo fundamental, uma vez que parece ser exatamente a partir deles que se opera a 'reciclagem' das categorias de 'afins' em 'consaguíneos' e vice-versa, através da transformação da MZ em FZD e tornando possível o casamento com a *sokite'et*, abrindo, portanto, o sistema. Atualmente, os grupos continuam a operar esse sistema de trocas.

A articulação das duas formas de casamento, avunculato e patrilateral, abre o sistema para maiores possibilidades de casamento sem perder de vista o princípio da obliquidade e sem se curvar à horizontalidade, e o casamento com a FZD permite que a obliquidade funcione tanto ao nível do modelo quanto no nível das práticas. Na articulação das duas terminologias, a mesma mulher que o pai de ego chama de *saka'et* (ZD) ego chama de *sokit'te et* (FZD), a quem ele terá direito caso não seja a própria mãe. A quem ego chama de *saka'et* (ZD) o pai de ego chama de *sokit'te et*

(FZD). Teoricamente, ambos, pai e filho, teriam direito à mesma mulher, muito embora, na prática, o que parece acontecer é que a prerrogativa de acesso à mulher é a de quem a chama de *saka'et* (ZD), tornando a opção de casamento com *sokit'te et* (FZD) uma estratégia conciliatória – no caso da 'disputa' por uma mulher entre ego e pai de ego – de modo que, ambos, tanto o pai de ego quanto ego têm privilégio sobre a quem o outro chama de *sokit'te et* (FZD), reforçando, assim, o casamento com a ZD. O casamento com a FZD (MZ) parece ser um modo de manipular as práticas ao modelo avuncular subjacente e imperante que é capaz de trabalhar com três núcleos de troca. A confiança na perpetuidade do sistema, dada pela alternância não só do sentido das trocas, mas também das gerações, fazendo-as equivaler, torna o sistema dinâmico a cada geração. Dal Poz Neto (2004:134), apesar de construir um modelo bem diferente do ora exposto, chega exatamente à mesma conclusão para o avunculato entre os Cinta Larga e estende sua conclusão para os demais sistemas mondé e tupinambá. Tais grupos, de acordo com o autor, adotariam uma 'solução global' de ciclo longo, orientada verticalmente, diacronicamente'. Entre os Karitiana, a transmissão onomástica garante a equivalência entre gerações alternadas, assegurando que o fluxo se dê sempre em um mesmo sentido entre os 'mesmos homens'. Se, para os Cinta Larga, Dal Poz Neto (2004) propõe um modelo de troca assimétrica, para os Karitiana a proposta seria a de uma troca, em termos de gerações, alternadamente assimétrica e consecutivamente simétrica. Contudo, esse movimento de trocas que perdura há alguns anos se encontra hoje acompanhado de novos eventos, novas situações – abertura de novas aldeias, relações que não se consolidaram, havendo casos de mães solteiras na aldeia e filhos resultantes de casos extraconjugais não assumidos. E há de se ver, no futuro, como os Karitiana continuarão seus movimentos concomitantemente ao fluxo dos acontecimentos.

Porém, de certo que as trocas não operam de modo tão rígido e totalizante quanto o esquema que apresento possa fazer parecer, demonstrando tão somente uma tendência a ser seguida, não traduzindo regras absolutas. É possível testar modelos, desenhar diagramas, fazer correlações entre onomástica e parentesco, discutir a teoria. Todavia, por mais que esse empenho possa indicar modos de pensar (os ideais nativos de casamento traduzidos em regras) e agir (os casamentos

efetivados), os desenhos técnicos e a discussão teórica parecem surgir como figura asséptica, cujo contorno – a genealogia – é o resultado de formas intensas de existência.

Como já se pode depreender a partir do que venho expondo ao longo deste trabalho, tanto interesses quanto fortes emoções afetam acordos de casamento e casamentos já realizados. E digo isso porque a própria genealogia que apresento não contempla alianças canceladas; relações entre pessoas interditas – a não ser que tenham se efetivado em casamento ou gerado filhos; motivos pelos quais alguns que ali aparecem não se casaram; enfim, uma série de fatores da existência dos Karitiana, pois seria impossível, diagramaticamente falando, esquematizar, contidas nas margens do papel, em círculos, triângulos e linhas que os conecta, as inúmeras relações que percorrem tais linhas. Desse modo, ao olhar a genealogia feita por mim, pergunto-me qual seu sentido, pois pouco conta daquilo que realmente importou aos Karitiana. Os sofrimentos, os desejos, as raivas, os amores, as invejas, que deixam claro, a mim pelo menos, que a figura final deixa de fora a vida, a duração, a potência afetiva, em favor de uma lógica, de uma razão, tão somente pautada na divisão radical entre emoções e razão que atribui às primeiras, como já apontou Depraz (2012), uma ‘determinação negativa’ nas ciências, estas infletidas pelas partições kantianas e cartesianas; quando não, estão polarizadas entre amor/ódio; prazer/dor. Já é sabido que há tempos Schneider (1984 e 2004) alertou sobre o aspecto formal do parentesco, abrindo a antropologia para novos olhares que produziram rios de tinta sobre o tema (Carsten, 1995, 2004 e 2013; Sahlins, 2013; Silva, 2010, entre muitos outros), a ponto de introduzir uma ruptura nos estudos de parentesco ‘antes’ e ‘depois’ de Schneider. Mas, além da ‘carne’ (produção do parentesco a partir da partilha de substâncias) que foi sobreposta aos ‘ossos’ (estruturas) da teoria do parentesco, talvez falte acrescentar a ela ‘ânimo’, emoção, na definição de Depraz (2012), isto é, seu movimento. Por enquanto, voltemos aos Karitiana.

Lembra-se o leitor de que mencionei as dúvidas juvenis sobre o encaixe de pessoas em categorias e a necessidade de consultar os mais velhos para que asseverassem as possibilidades matrimoniais e que tal desconhecimento, antes de caracterizar uma falta, sugeria uma ‘folga’ para o traçado de estratégias

matrimoniais. Devem lembrar-se também de que comentei que seriam as mulheres as detentoras do conhecimento genealógico e onomástico. Os casamentos realizados entre pessoas interditas das primeiras gerações (aqueles que resultam na composição de um novo grupo de troca) eram, sem exceção, casamentos arranjados, isto é, orquestrados pelos adultos, e não resultantes das volições individuais dos envolvidos. E alguns das novas gerações são devidos aos desejos das pessoas envolvidas. Entretanto, alguns desses casamentos não iriam se realizar. Para ficarmos somente com um exemplo, sigamos uma das linhas, o casamento de M157/F256. A promessa de casamento de M66 era com F19, M'Z' de M66. Contudo, mesmo tendo acertado com os irmãos da moça (o pai já havia morrido), a mãe de M66 não gostava da noiva do filho e, por não poder quebrar o acordo diretamente com os irmãos de F66, ameaçou-lhe, dizendo que se ela casasse com seu filho faria feitiço para matá-la. Como a moça ainda insistia, decidiu a sogra ameaçar-lhe o futuro e faria remédio escondido e feitiço para que todos os filhos que ela esperasse morressem, "*nenhum iria criar*". A moça ainda insistiu durante um tempo, mas, diante das consecutivas ameaças da futura sogra, auxiliada pelo chefe de posto, fugiu para a cidade. Lá, após alguns anos, casou-se com um branco. A sogra não gostava da nora porque F19 era filha de um casamento (M1/F18), que também *pyry odetan*, pois M1 era irmão de F18 e a tinha tomado de outro homem que com ela havia se casado (M74). Contudo, M1 teria pego a própria irmã, pois M74 "*não conseguiu fazer buraco nela*", isto é, não conseguiu 'formá-la', tirar sua virgindade. Dizem que ela só "*gritava*" quando ele chegava perto. Dessa forma, M1 tomou a irmã para si para formá-la, caso contrário, ela não teria filhos, e deu a M74 uma de suas filhas, F12. Porém, M66 continuava muito apaixonado por F19 e decidiram prometer-lhe F37 para curar sua tristeza. Mas, ao que parece, M25 gostava de F37. Durante algum tempo o casal brigou, pois o marido tinha muito ciúme de M25. Havia muitas brigas e ela lhe ameaçou dizendo que, se não parasse de lhe bater, ela poderia deixá-lo, porque "*não tenho pai nem mãe, então não vou ter vergonha*". Ele parou por medo de ficar "*sem mulher*", foram se entendendo e, só então, nasceu o primeiro filho, M167. M167 seria prometido para outra moça, que os pais ainda não tinham decidido, pois ainda não havia nenhuma ZD e estavam avaliando as FZD, que, por sua vez, as de sua idade já estavam prometidas e as outras eram muito

pequenas. Nesse ínterim de indecisão, M167 se apaixonou, secretamente, por F256, um amor interdito porque ela é *ogot pita* da FZ, *ky'o*, portanto. Ele a chamava de 'filha' (*it*) e ela o chamava de 'pai' (*syp*). Não sabiam o que fazer para ficar juntos. Decidiram logo manter relações sexuais para poder forçar o casamento. Ainda secretamente, ela engravidou. F37 e M66, pais de M167, ficaram desolados, mas, uma vez que ele já havia "*formado*" a moça e ela estava grávida, seriam obrigados a casar, para felicidade do jovem casal. Passaram os remédios e *pyry odetan* a relação prévia de *ky'o*. Entretanto, mesmo tendo sido aplicados todos os remédios necessários, quando a criança estava por volta de três meses, faleceu. A conversa na aldeia foi grande, sobre o que teria "*matado*" a criança, pois "*ela estava boazinha, de repente morreu*". Especulou-se sobre uma possível raiva de M116, pai de F256, pois ele estava guardando a filha para prometer para o filho de M40. Porém, enquanto tudo isso acontecia, o filho de M116, M255, namorava secretamente F169, irmã de M167. Quando os pais descobriram, foi um tanto pior, já que, além de a relação ser interdita, muito provavelmente, M36, irmão de F37, que queria a filha da irmã para seu filho, ficaria com muita raiva e poderia fazer algo. Mas, paremos por aqui, pois a história se estende sem fim e enreda outras pessoas, de modo que as linhas de cada um se cruzam e se embolam com as de muitas outras. Fato que, se as regras fossem seguidas à risca, a genealogia Karitiana seria completamente outra. Apenas esse exemplo mostra como outros fatores à regra podem ser acionados na reunião de um par tanto para atender a interesses na realização de casamentos quanto para cumprir seu destino no coração daqueles que sentem amor/desejo.

Se até um passado recente as mulheres Karitiana precisavam sair da aldeia, isto é, 'fugir' para casar-se com homens não Karitiana, ainda hoje isso acontece. Como observou Pissolato (2015), a fuga entre os Mby'a, tanto de homens quanto mulheres, pode ser vista como um mecanismo de atualização de vínculos afetivos-sexuais, um dispositivo de 'agenciamento sexual'. A atenção para as saídas das mulheres Karitiana da aldeia e entendê-las como agenciamentos de suas vidas emotivas e sexuais, foi inteiramente inspirada pelo trabalho de Pissolato (2015), pois, até então, eu não havia contemplado o assunto. Pelo fato de que muitas das atuais uniões entre pessoas mais jovens sejam resultantes dos acordos feitos entre os pais, nos últimos anos, para desespero e enfurecimento geral dos Karitiana, as mulheres

mais novas têm adotado como estratégia, a fuga pós-marital. Entre 2014 e 2017, ao menos cinco mulheres casadas fugiram, deixando filhos e marido na aldeia. A possibilidade de fuga passou a se tornar uma ameaça generalizada que inspirava pavor na comunidade, todos temendo que todas fugissem. Tal agência foi lida pelos adultos como “*crime grande*”, pois colocava o grupo sob o risco de “*acabar*”. Somavam-se às fugas, as mulheres que haviam “*largado marido*” por maus tratos (sem que ninguém as condenasse), mas que tinham decidido não mais permanecer na aldeia. Absolutamente indignados com esse comportamento e na tentativa de coibi-lo, em 2016, fui chamada para auxiliá-los na formulação das “*leis dos Karitiana*”. Responsabilizando o convívio com os brancos, o ‘Estatuto da Criança e do Adolescente’ e a possibilidade de acesso ao sistema jurídico nacional, os Karitiana tentaram, desesperadamente, recuperar o controle sobre o feminino e, com isso, combater o que percebem como risco à sua existência, “*ficar sem mulher*”. Os homens brancos com os quais essas mulheres convivem só são aceitos na aldeia em visita, jamais para morar. Mantendo o que foi dito na seção sobre as casas no capítulo anterior, os Karitiana não se hospedam nas casas desses homens, mas têm tido maior tolerância em receber suas visitas e seus presentes, com menos formalidade e distância do que havia com os primeiros “*maridos brancos*”.

#### 4.4 *SO’AAK* – A POTÊNCIA DA VIDA

A etnologia ameríndia, no que concerne à sexualidade, pouco se dedicou à compreensão da vivência sexual dos povos amazônicos. Compassadamente às teorias que versavam na antropologia, vinculou o entendimento da sexualidade entre os grupos indígenas às investigações de fertilidade, construção de gênero, divisão do trabalho, entre outros, replicando as oposições que a antropologia já havia pautado – tendo escapado da oposição entre razão e instinto (do evolucionismo), correu de encontro às entre indivíduo e cultura e natureza e cultura. A vinculação a tais entendimentos anteriores fez com que a sexualidade ameríndia fosse analisada em três ordens: psicológica, por aqueles que tivessem adotado a dicotomia entre



indivíduo e cultura, e econômica e simbólica, por aqueles que tivessem seguido a bipartição estruturalista, e essa é a abordagem de maior impacto na etnologia brasileira. Porém, fracas luzes foram lançadas sobre o conteúdo erótico das relações e as maneiras pelas quais o desejo e o prazer eram vividos e entendidos por tais grupos. Orientada pelas abordagens estruturalistas, de ênfase econômica e simbólica, uma das primeiras empreitadas para se debater a sexualidade ameríndia tem lugar no Simpósio ocorrido em 1982, que resultou na publicação de *Sexual Ideologies in Lowland South America* (Kensinger (ed.), *Working Papers on South American Indians*, 1984). O objetivo de tal simpósio era discutir as relações entre sexo e comida, particularmente a troca de carne por sexo, em resposta ao trabalho de Holmberg (*Nomads of the Long Bow*, 1950) e Sisikind (*To Hunt in the Morning*, 1975), com objetivo de examinar 'sexo e sexualidade em várias sociedades tribais' (Kensinger, 1984:iv). O propósito do Seminário já revelava o sentido econômico dado à sexualidade, mas, apesar da proposta, o volume publicado é um exemplo de compilação dos três tipos de abordagem citadas. A maior parte dos artigos toma a sexualidade como relações entre os gêneros (cf. Menget, para os Txicão; Langdon, para os Siona) e relações dos papéis de gênero nas esferas mitológica e ritual (cf. Menget, para os Txicão; Arcand, para os Cuiva; Gregor, para os Mehinaku). Destaco que, da referida publicação, apenas os trabalhos de Chernela e Kensinger versam, embora de modo não muito aprofundado, sobre prazer e erotismo unano e cashinauhua, respectivamente.

Gow, em seu artigo 'The Perverse Child', em diálogo com o Simpósio referido, faz também a equivalência entre os desejos sexual e por comida, salientando o fato de que tais desejos e os modos de satisfazê-los são os principais temas das conversas cotidianas piro (Gow, 1989:567). Gow, contudo, também centra sua análise na divisão sexual do trabalho para a produção, circulação e consumo de comida sob o regime do parentesco e traça um interessante paralelo entre respeito e exigência (ou demanda – '*demand*', no original) e as possibilidades de intercursos sexual, no qual as pessoas que mantêm uma relação de respeito nada podem demandar uma da outra e o sexo entre tais pessoas é proibido. Inversamente, com quem se mantém uma relação de demanda, pode-se, também, ter uma relação na qual o sexo é permitido. Portanto, uma relação de demanda – entre adultos – é,

inevitavelmente, uma relação sexual (Gow, 1989:573), e um relacionamento conjugal consiste na satisfação da demanda por comida e sexo, marcando a diferença entre esposas e amantes e os respectivos lugares na cadeia de produção. Gow observa que, entre os grupos amazônicos, o corpo e 'seus desejos são de imediata significação social e a satisfação do desejo corporal é simultaneamente a criação de relações sociais' (Gow, 1989:581). Talvez a melhor descrição sobre a sexualidade de um grupo ameríndio esteja em Crocker, sobre os Canela (Crocker, 1974 e 1990). Ele informa sobre o investimento no prazer pelos Canela e as práticas sexuais, que, antes de um contato mais intenso com a sociedade nacional, atuavam como poderosos meios de construção de relações sociais. Entretanto, as relações sexuais permanecem entendidas pelo autor como articuladoras do sistema de metades e de um esquema econômico em que as mulheres prestam favores sexuais em troca de carne.

Na linha das abordagens psicanalíticas, o trabalho de Isacsson (1993) sobre os Emberá deixa com pouca margem para um entendimento mais profundo da sexualidade do grupo, dada a dificuldade em distinguir o que é próprio ao pensamento emberá e o que é interpretação do autor. De qualquer modo, o que importa notar é que este considera a sexualidade emberá com base nos níveis psicocsmológicos, sendo um o reflexo do outro, tentativa também feita por Gregor (1985) para os Mehinaku. Se desconsiderarmos sua análise psicológica, o trabalho de Gregor é denso no que diz respeito aos dados sobre aspectos eróticos e performáticos da sexualidade mehinaku, que variam desde as posições sexuais adotadas até os sonhos eróticos. Uma abordagem de cunho mais simbólico, mas contendo também tintas psicológicas, já havia sido executada por Reichel-Dolmatoff (1971) para os Desana ao descrever as relações entre Desana e Maku, nas quais os últimos não seriam apenas servos dos Desana, mas também seus objetos sexuais. Reichel-Dolmatoff (1971) versa sobre a repressão sexual e a ansiedade relacionada a tudo o que diz respeito a sexo no grupo. Dividindo o cosmos em elementos masculinos e femininos, o autor percebe uma relação de complementaridade fertilizante, isto é, energia procriativa na qual a Via Láctea ocupa um lugar central, sendo equacionada a um 'imenso fluxo seminal que fertiliza tudo que há abaixo dela'; a estrutura cosmológica e seu circuito de fertilização derivariam do modelo da

sexualidade fisiológica humana. A potência feminina para o sexo é considerada maior que a dos homens, o que faz as crianças se parecerem mais com as mães. O modo desana de estar no mundo é, então, interpretado através de uma cosmologia sexualizada e marcada pelo gênero.

Condensando o que foi exposto, podemos afirmar que a sexualidade ameríndia tem sido analisada sob três diferentes ordens: a primeira, psicanalítica, enfatiza as possíveis correlações entre o praticado no real e os estados psíquicos experimentados pelos indivíduos; a segunda, econômica, toma a troca de comida por sexo como ponto de partida e posiciona a sexualidade ameríndia como parte do sistema produtivo do grupo; e a terceira, simbólica, privilegia as ordens mitológicas e rituais, limitando-se a examinar a sexualidade em seu conteúdo metafórico. Erotismo, desejo e prazer assumem um lugar secundário, vinculados a ou significados por outros processos sociais.

Como já apontei, Gow e Crocker afirmam que as 'relações sexuais criam relações sociais', mas, se li corretamente suas argumentações e os dados apresentados, as relações sexuais são entendidas antes como consequentes de ou subordinadas a processos outros, e não elas mesmas como princípios ordenadores: em Gow, as relações sexuais e o desejo são equacionados à economia das trocas e subsidiárias da sociabilidade; em Crocker, um sistema de oposições de metades e gêneros comanda a atividade sexual canela<sup>390</sup>. Tudo permanece como se os aspectos eróticos da sexualidade não possuíssem, em si mesmos, o poder de criar significados e tivessem os que a ela são atribuídos derivados de outros campos mais nobres, excluindo, assim, o prazer e o desejo das possibilidades de produção de significações para outros campos da vida social.

O que vimos das poucas referências etnográficas ao desejo sexual ameríndio é que são, na quase totalidade, entendidas sob uma ótica econômica, psicanalítica ou simbólica. Ou seja, a sexualidade tratada como estruturada pela sociedade, posterior a ela e cumprindo um papel quase automático, no vínculo a outras instituições, de reprodução social, ordenada por outros princípios. Minha intenção aqui é de tentar

---

<sup>390</sup> Recentemente, assistimos ao crescimento da atenção dada à sexualidade entre os grupos indígenas, como o de Patrícia Rosa (2015) e Panet (2010).

entender a sexualidade karitiana não segundo qualquer desses planos, mas o lugar fundamental que ela ocupa no mundo karitiana.

Valendo-se da (já agora longa) trajetória de discussão da noção de pessoa e da centralidade do corpo para esses grupos, iniciada na década de 1979 (Seeger; Da Matta; Viveiros De Castro); de lá para cá, beneficiando-se de um aumento significativo de descrições etnográficas; culminando, mais recentemente, no(s) perspectivismo(s) ameríndio(s) que revela(m) metafísicas diferentes para os grupos do continente (Viveiros De Castro, 1996; Stolze, 1996); e usufruindo do atual quadro teórico da antropologia, no qual as dicotomias mente/corpo, natureza/cultura, indivíduo/sociedade, sujeito/objeto, razão/emoção (ou instinto) perdem sua saliência, uma vez que os campos não são mais entendidos como instâncias absolutas e dá-se lugar às múltiplas possibilidades de conexão e aos variados contextos (cf. Strathern, 1992 e 2004) e aos conceitos particulares a cada grupo (Viveiros De Castro, 2015), a disciplina ampliou largamente as possibilidades de leitura dessas outras realidades. Tal panorama favorece o reordenamento das posições anteriormente conferidas às diversas esferas da vida social desses grupos e, por isso, é possível entender parte da sexualidade karitiana não mais como subsidiária de outros ordenamentos opositivos considerados maiores. Contrariamente, partindo das percepções e do esquema conceitual do próprio grupo, é possível examinar a conexão de aspectos de sua vida sexual com outras instâncias da vida social – a dinâmica dos corpos, as emoções e as sensações –, na esperança de demonstrar que desejo e prazer sexual, ao serem conectados a essas outras esferas, ganham destaque no processo de produção de pessoas, na arquitetura da sociabilidade e na própria possibilidade da existência do grupo. Portanto, nessa outra escala, a posição de subordinação antes ocupada pela sexualidade – e, em especial, o desejo e o gozo – parece se inverter, e a sexualidade surge qualificada como potência afetiva de vida privilegiada na tessitura do *socius*.

Entre os Karitiana, tal como já observara Gow para os Piro (Gow, 1989), há como tema constante em seu cotidiano: o desejo por comida e sexo, bem como sua satisfação. *So'aak* é o termo para 'desejo sexual', 'tesão'. O termo *so'aak* não abrange as práticas sexuais, cada uma delas tendo seus nomes, mas significa o desejo que se tem de executá-las, de manter relação sexual (*assoy*) com o outro.

Definitivamente, para um Karitiana, o desejo sexual não é igual ao desejo por comida – como entre os Piro (Gow, 1989), muito embora sua satisfação seja crucial para um Karitiana – tanto quanto o desejo alimentar. Certa vez, inquirindo um dos Karitiana sobre o que seria o desejo sexual, confira o desfecho dado por um dos homens:

[Antropóloga:] 'Mas, o que é o desejo? Como a gente sabe que está com tesão?'

[Karitiana:] "*Quando você come uma comida boa, você treme?*"

[Antropóloga:] 'Não!'

[Karitiana:] "*Quando você bebe chicha boa, você treme?*"

[Antropóloga:] 'Não!'

[Karitiana:] "*Então! Só mulher faz a gente tremer! Você não treme não quando tá querendo seu namorado? Sabe quando a gente não aguenta mais? Quando já tá de um jeito que tem que pegar? Tá quase ficando doido? Fica querendo o tempo todo. A gente não aguenta dentro da gente não! Tem que fazer logo!* [fazendo gesto do ato de penetração, de efetivamente transar.]"

Para os Karitiana, o desejo sexual não se compara a nenhum outro, assim como a sensação experimentada pelo gozo é incomparável a qualquer outra. O desejo sexual se diferencia de outras práticas, uma vez que impõe a quem o experimenta a urgência do contato íntimo e diferenciado – pois não é o mesmo que se tem com todo mundo – com outra pessoa (o sexo 'individual' – masturbação – não será tratado aqui) – a qual se deseja 'sentir' a pele, o toque, o cheiro; motivado pelo desejo que toma o sujeito em todo o seu ser e altera seu estado corporal e mental, de tal modo que se tem vontade "*de quase engolir a pessoa*", "*até a baba* [de água na boca; babar] *da gente quer a pessoa*"; que faz com que a pessoa não pense em mais nada a não ser em "*brincar*" com a outra, *assoy* ("transar"<sup>391</sup>) e gozar (*iryryt*), "*morrer um pouco no outro*".

Em geral, os homens falam sem muitas restrições sobre aspectos de sua vida sexual e, muitas vezes, com tons de vanglória. Um homem Karitiana não passa, diz-se, um dia sem sexo. De acordo com eles, homem sempre quer sexo, e tanto melhor se forem várias vezes ao dia. Um homem que só consegue manter uma relação por

<sup>391</sup> Muitas vezes também utilizam para se referir ao ato sexual o termo "*trabalhar*".

dia é motivo de pena e logo se corre para providenciar remédios que lhe aumentem a potência. Os rituais e as situações que demandam abstinência sexual são considerados penosíssimos e difíceis de serem mantidos por eles. Como já disse, quase todos os homens têm seus órgãos apelidados, geralmente por outros homens, em função de suas aventuras (ou desventuras) sexuais. Os solteiros, os envolvidos em casos extraconjugais ou namorados secretos estão, quase sempre, maquinando suas próximas investidas e as estratégias para conseguir uma relação sexual. Se um homem casado se retira de uma roda de conversa, uma das primeiras justificativas para sua saída que vem à mente dos remanescentes, seja em tom de brincadeira ou não, é 'Ah, ele tá com tesão' (*i pyssoaakan*).

Por outro lado, as mulheres não são tão loquazes quanto eles no que se refere à sua vivência sexual. Embora brinquem muito umas com as outras a respeito de suas vaginas e confidenciem desejos e casos amorosos, isso é feito em grupos mais restritos de irmãs ou parentas próximas. De acordo com elas (e com eles também), "*só os homens pensam e querem sexo, e mulher nunca quer*", não cabendo a elas procurarem seus maridos para o sexo ou manifestarem seu desejo. Caso o façam, são consideradas "*safadas*", pois o marido logo imagina que a esposa deve estar sendo provocada por outro homem para estar com tanto desejo. Diante disso, poderíamos supor que eles estariam sempre atrás de sexo, ao passo que elas estariam sempre a fugir do sexo. À primeira vista, poderíamos rapidamente concluir que não há prazer feminino no ato sexual, e que as mulheres Karitiana seriam apenas objeto de seus maridos e controladas por eles no plano sexual. Contudo, uma aproximação mais demorada revela que não se passa um dia sem que elas também não falem, entre elas, em sexo, reclamem do desempenho de seus maridos, brinquem sobre sexo ou se penalizem de uma mulher sozinha: "*Mas você não tem ninguém nem para te molhar um pouquinho?*". E descobre-se que elas também não querem ficar sem sexo.

É tão impossível se manter sem sexo, na visão karitiana, sejam homens ou mulheres, que a descrença em relação aos votos de abstinência dos missionários católicos, por exemplo, circula profusamente na aldeia e é motivo de várias piadas. Uma pessoa sem fazer sexo é motivo de lamentação (ou, no caso dos missionários, é certamente mentira, pois é lógico que o "*padre come a freira*"), algo tem de ser feito

porque, sem sexo, ninguém pode ficar, seja homem ou mulher. A falta de sexo causa envelhecimento, faz enrugar rapidamente, fica-se feio e adoce-se. Uma das mulheres, ainda nova, ficou viúva. Seu marido, bem mais velho que ela, falecera há uns três meses quando começaram as conversas sobre a saúde da mulher. Já estava na hora de ela *“arranjar outro homem para não ficar doente”*. O corpo dela ficaria *“muito sujo com doença”* se ela não *“fizesse relação”*. Algum tempo depois, ela foi para Porto Velho e lá se casou novamente. A partir daí se descortina outro universo no qual o prazer feminino assume um lugar central.

A potência do desejo é tanta que, quando alguém quer manter relação com outra pessoa, em especial os homens, podem fazer de tudo para ter sucesso e nos reencontramos com o ‘princípio de adequação entre desejo e ação’ sugerido por Mello (2005:283). Não à toa, as pessoas sentem tanto ciúme, com o demonstrei no início deste capítulo. Tudo se passa como se todo mundo quisesse todo mundo, e como se, eventualmente, um homem não tomar conta de sua mulher, outro virá, nos momentos mais inusitados e manterá relações com ela. Nisso está embutido a aceção de que se os homens quiserem, as mulheres não recusarão. O que não é de todo verdade, pois, em alguns casos de recusa, os homens sofrem muito, mas depois se vingam com feitiços e, nesses casos de recusa, aos primeiros sinais de doença da pessoa, o feitiço já está fazendo seu efeito. Porém, alguns não se conformam e decidem que terão a mulher que querem de um modo ou de outro: *“Parecendo bom o homem vai lá e oferece refrigerante, cafezinho, uma coisa assim. pra ela beber. Ela tá achando que ele tá bom pra ela, mas colocou pity. Enganou. Aí transou com ela.”* *Pity’o* é uma fruta da qual se produz uma bebida e, a depender de sua concentração, pode levar desde a sonolência ao torpor absoluto. No último caso, a ingestão causa uma forte anestesia que incapacita os movimentos, embora não retire a consciência, atingindo somente a parte motora e nervosa. Uma vez ingerida, torna a pessoa incapaz de reagir, de se movimentar, mas ciente de tudo o que acontece. A pessoa vê, escuta, mas em estado de paralisia. A bebida feita a partir de *pity’o* é utilizada, na maior parte das vezes, misturada, escondida em outras bebidas seja, em baixa concentração, para apagar alguém que alcoolizado está perturbando, seja forte, para as mulheres que insistem em recusar. Uma vez que consiga fazer

com que a mulher ingira, tem, então, as condições para tê-la mesmo contra sua vontade.

Ouvi alguns relatos masculinos a respeito de relações sexuais coletivas, sem a anuência feminina a mulheres que eles dizem já "*formadas*", isto é, que já teriam perdido a virgindade com um namorado secreto e que ainda estariam "*sem dono*", sem marido. No entanto, nunca consegui confirmar esse dado com as mulheres, pois, ao que parece, elas não falam, nem mesmo para outras mulheres ou para amigas de confiança. Poucas coisas nesse sentido são faladas pelas mulheres, uma vez que elas são sempre alvo de críticas e se sentem ameaçadas de não arranjar casamento. Nunca consegui confirmação nem com as envolvidas, nem com outras mulheres. Apenas poucos homens me falaram sobre tais fatos. Assim, não tenho como afiançar sua veracidade. Porém, três casos me foram informados por homens diferentes e que teriam participado dos eventos. Foram conversas individuais, segredadas, e também não tenho como afirmar se um disse ao outro que teria me contado<sup>392</sup>. Dois deles teriam sido iniciativas dos próprios namorados secretos que teriam convidado as respectivas namoradas para irem "*pro mato*", e elas teriam ido porque estavam sendo chamadas pelos rapazes quem gostavam, sem de nada desconfiarem. Lá, os outros rapazes as esperavam. Nessas situações, dizem os rapazes, a menina não grita nem reluta, pois é ameaçada de apanhar. Os homens dizem que as mulheres não comentam com ninguém porque sentem muita vergonha do que acontece com elas e, segundo os homens, após o fato e salvaguardados pelo silêncio da menina, eles ainda debocham da moça, pulando na água perto delas, jogando coisas nelas, como se nada tivesse acontecido, fazendo com que elas se sintam piores ainda. Nos casos que me foram narrados, havia a participação de homens *ky'ó* (parentes próximos) das moças e que teriam participado do episódio porque "*i pysoaakan ityty*", 'porque já sentiam desejo pela moça', e aproveitaram a oportunidade. No caso das mulheres, a situação é diferente: quando uma mulher insinua desejo, o homem não se nega. Entretanto, oferecimentos femininos tendem a ocorrer não entre casais, mas entre pessoas que mantêm casos extraconjugais, porque "*a mulher gosta do marido de outra*"; "*fica querendo provocar a esposa do*

---

<sup>392</sup> Não seria impossível que, em um grupo Tupi, houvesse o estupro 'punitivo' do comportamento sexual feminino como já descrito em outras etnografias (Wagley, 1988).



*homem*”; não gosta de seu marido; o marido não a faça sentir, enfim, motivos que também podem mobilizar os homens. Porém, se um homem declina, a raiva feminina pode mobilizar vingança em forma de feitiço ou fofoca.

Quando *Byjyty* espalhou seus cabelos criando a segunda humanidade, ele não o fez de qualquer maneira. Os cabelos da região frontal da cabeça, por serem mais grossos, deram origem aos homens; os da têmpora, por serem finos e lisos, deram origem às mulheres<sup>393</sup>. Lembra-se o leitor de que, quando *Botyj* veio ao mundo, ele já veio casado com *Tomboto* e *Ora* sofria muito por não ter mulher? O entendimento karitiana para o fato de *Botyj* já ter vindo casado e *Byjyty* criar os dois sexos ao mesmo tempo é o de que: “*Como que homem vai viver sem mulher?*”, “*Mulher pode viver sem homem?*”, “*Eu já vi como que branco faz. Tem homem que vive sem mulher, com outro homem*”, “*Mulher também [diz outro], já vi já o jeito dela. Será faz com o dedo?*”, “*Também tem padre mulher [freira] e padre homem! Será é verdade que eles não têm ninguém?*”.

Não é preciso puxar assunto sobre ‘amor’ (*koro’op passat pita*<sup>394</sup>) para os homens começarem a falar. De acordo com eles, a mulher amada é como “*uma flor*”. Eles dizem amar demais e que, quando abraçam a mulher, “*gostam mesmo, ficam alegres*”. Outro diz que, quando um homem ama uma mulher, até a “*baba da boca parece querer a mulher, a baba da gente quer ela, precisa dela; a boca da gente enche de água*”. Dizem que quando amam uma mulher dá vontade de “*explodir tudo por ela, só mesmo aquela mulher fica no coração da gente e é muito doído ficar longe dela*”. Ainda de acordo com eles, o homem se apaixona muito e a frase “*Mulher é a doença do homem, homem sofre muito quando ama uma mulher*” é uma das mais comuns na fala masculina. “*O homem sem mulher é muito triste, mulher é saúde do homem*”. Quando um homem gosta de uma mulher, ele não pode chegar “*de qualquer jeito junto dela*” ou bruscamente, deve agir com respeito e com calma, pois, se a menina ainda é criança, ela grita e sai correndo, mas quando já está mais velha, ela ouve o homem. Eles se vangloriam de que, no início, as mulheres nunca os querem, mas depois se acostumam a eles e passam a obedecê-los, eles se tornam como “*pais delas*”. Tornam-se ‘pais’ por “*amarem muito a mulher e a mulher*”.

<sup>393</sup> Uma grande pena, mas não há como aprofundarmos a origem e a produção social dos gêneros.

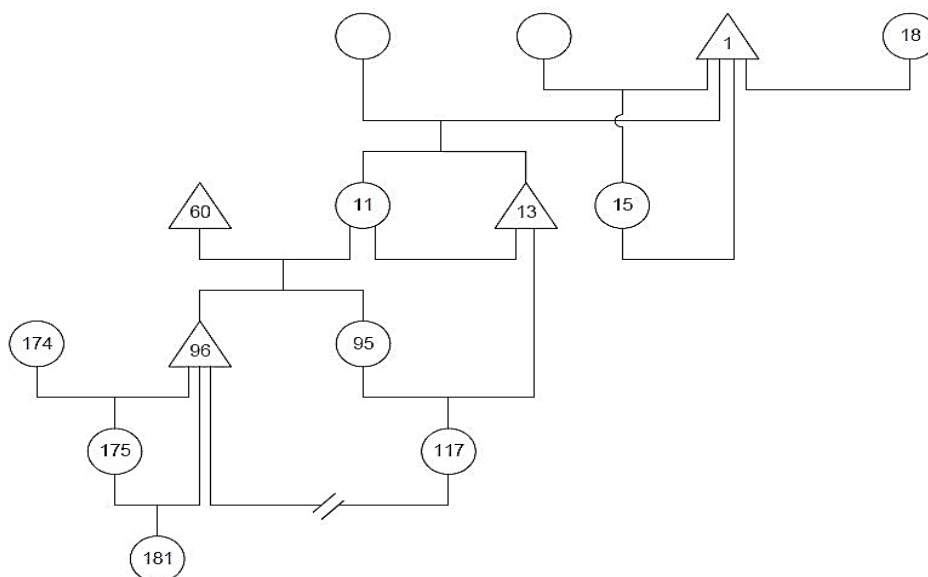
<sup>394</sup> Note o leitor a diferença entre *koro’op passanan*, o “*início do amor*” e, agora, *koro’op passat pita*, “*já é amor*”.

*passa a ser como criança*”, pois eles devem cuidá-las, com todo zelo, e não ligar se elas ficarem reclamando de alguma coisa. Ao contrário, quando as mulheres começam a reclamar eles fingem que não ouvem, só fazem *“Humhum! Humhum!”* e acham graça da mulher. Dizem que mulher tem o direito de fazer o que ela quiser, pode reclamar, gritar, brigar, e eles não dão a menor pelota porque, sem ela, um homem não vive. Apesar de não se expressarem publicamente, em círculos menores e íntimos, as mulheres falam abertamente. Começa-se a falar sobre sexo e elas logo ficam ouriçadíssimas. Nessas ocasiões demonstram o quanto pensam e gostam de sexo. Em uma das conversas, uma mulher dizia *“nunca ter sentido o marido”*. As outras se entreolharam, uma tomou a frente e, calmamente, com certa preocupação, perguntou-lhe: *“Mas você nunca sentiu assim, [dentro de você] (ahoro koro’op), diferente? Não sentiu não? Não sentiu parecendo que tava crescendo, como tremendo por dentro?”*. A outra lhe respondeu que o marido *“faz muito rápido. De uma vez ele acaba. Ele disse que vai tomar remédio. Que tá errado com ele”*. Em outra situação, uma mulher dizia suspeitar que nunca tinha *“sentido”*. As outras lhe diziam que a culpa era do marido que não sabia *“agradar ela”*.

Homens e mulheres Karitiana são percebidos como podendo, a qualquer momento, engajar em relações sexuais, ou seja, qualquer relação entre pessoas de diferentes sexos pode, à princípio, transformar-se em uma relação sexual, mesmo entre os pares B/Z; F/D; M/S, FZ/BS. Tanto assim que a um menino mais crescido não é permitido deitar junto à mãe: *“Ichi! Aí não dá certo não! Vai acontecer”*. Na primeira ocasião que um dos homens Karitiana esteve em minha casa por vários meses, para ceder-lhe uma cama, coloquei meu filho, à época com 14 anos, para dormir comigo. O Karitiana me olhou estranhamente e perguntou: *“Ele vai dormir com você? E pode isso?” Tsc tsc!*. Coçou e meneou a cabeça. Já inteirada do que significa um homem e uma mulher, não importando a categoria, deitarem juntos, prontamente lhe assegurei que entre muitos de nós [brancos] não haveria problema, pois, eu como mãe e ele como filho, nada aconteceria. Ele virou-se para mim e falou, com certa dúvida: *“Será mesmo ele não vai tentar com você?”*. Em outra ocasião, outro Karitiana em minha casa, fomos à universidade. Lá, encontrei uma professora amiga, divorciada, com dois filhos, que me contava, na frente do Karitiana, o quão impertinente era ter filhos homens, pois ela não podia levar o namorado para casa

por ciúme dos filhos. Na mesma hora, o Karitiana olhou para mim e perguntou: “*O filho dela come ela?*”.

O desejo sexual entre os Karitiana, “*o que a gente não aguenta de vontade*”, certamente, possui regras e conhece as leis, mas não é raro que não se confine aos limites impostos e predisponha categorias interditas a manterem relações sexuais, consentidas ou não. Para além dos que já tratei anteriormente e, de modo a fornecer alguns outros exemplos, em uma das situações, um homem, embriagado, tentou manter relações com a avó. Uns diziam que era porque estava bêbado; outros refutavam dizendo: “*Não é não. É porque ele tá fazendo como pai dele. Pai dele comeu todo mundo. Todo irmã (pain pita) dele ele comeu*”. Outra situação diz respeito a uma moça que não havia sido prometida para ninguém e queria namorar e fazer sexo. Convidava a todos e seu tios (FB) da menina “*também transam com ela*.” Um terceiro aproveitou-se que a tia (FZ) estava inconsciente para com ela manter relações. Outro, um pai que manteve relações com a filha durante anos. Em outro, o homem manteve relações durante um bom tempo com sua irmã (filha de mesma mãe e pai) entre muitos outros. Inúmeros casos de relações entre pessoas interditas são decorrentes da “*pessoa fica maluca. Aí não conhece mais mãe, irmã, filha. Não conhece mais nada não. Esqueceu!*”. Algo que se sente, tão ardentemente, tão incontrolavelmente, pelo sexo oposto, necessita de uma miríade de estratégias para ser contido ou remediado. De modo a tornar mais nítidas algumas relações que já mencionei, vamos percorrer, em esquema, uma linha que fornece um breve resumo e que pode servir de orientação para as argumentações futuras.

**Diagrama 13 – Relações realizadas entre *ky'o pita***

Como já disse, se relações como essas mostradas no Diagrama 13 não são muitas, também não são incomuns, e falar sobre elas é abrir a conversa para outros casos de efetivação ou tentativa. O Diagrama 13 ilustra somente as relações mantidas entre os *ky'o pita*, 'família próxima', isto é, não 'classificatórios'. M1 casa com sua irmã (filha de mesmo pai) e com sua filha (F15). Seu filho, M13, casado com uma ZD (F95), mantém também relações sexuais com sua irmã (filha de mesmo pai e mãe), F11, mãe de sua esposa, durante algum tempo. O filho de F11, M96, casa-se com a ZD (F117), mas a devolve e casa com outra mulher, F174. M96 mantém relações sexuais com sua filha, F175, durante anos e com ela tem uma filha, F181.

Retomo aqui algumas coisas que já disse de modo a relacioná-las com o desejo. Através dos casamentos prometidos, as meninas se casavam por volta dos 9, 11 anos – atualmente, um pouco mais tarde – e, sem a necessidade de esperar a primeira menstruação, já podiam iniciar a vida sexual com o marido. Atualmente, os casamentos prometidos pelos pais vigoram entre os Karitiana; contudo, caminham *pari passu* com iniciativas dos jovens em querer escolher seus parceiros em razão de sentimentos experimentados, como amor e desejo, o que gera alguns problemas, pois, muitas vezes, jovens "apaixonados" por alguém e prometidos a outros devem manter e honrar o acordo formalizado pelos pais e casar mesmo, como dizem, "aforçado". De acordo com os Karitiana (homens e mulheres), uma mulher não esquece o homem que "a formou" (*nakam at*, literalmente, 'fazer') e irá, para

sempre, pensar nele. Do mesmo modo, os homens não esquecem as mulheres com as quais mantiveram relações sexuais, principalmente as primeiras relações deles. A lembrança de relações passadas, do corpo do(a) outro(a), do prazer sentido com o(a) outro(a), fazem com que a memória não se caracterize apenas como uma atividade do pensamento com respeito a acontecimentos passados, mas também como um dispositivo de experimentação corporal capaz de manter as sensações corporais passadas vivas no presente, de tal modo que lembranças e sensações corporais, nesse caso, tornam-se uma só experimentação. Quanto mais intensa for a relação e mais intenso o prazer, mais forte também serão as lembranças, as sensações corporais e, conseqüentemente, o vínculo com o outro(a). Motivo de muitos ciúmes, a memória de relações sexuais prévias não se apaga facilmente, podendo demorar muitos anos a se dirimir e, dependendo da força e intensidade do encontro, pode até mesmo ser indelével. Além da compreensão karitiana de que os homens adquirem certo direito sobre as mulheres que formaram e que os autoriza a provocá-las, mesmo que não estejam mais com eles e fora das vistas dos atuais cônjuges, há outro fator. Uma vez que um casal manteve relações, poderão estar fadados, por conta de uma eterna lembrança e vividez corporal, a sempre querer novamente e, a qualquer momento, um poderá ceder ao outro.

Relações sexuais e sua lembrança possuem o poder de escrever biografias afetivas e criar vínculos emocionais, pois uma relação sexual entre os membros do grupo quase nunca é vista como passageira, diferindo das relações sexuais que mantêm com os brancos na cidade<sup>395</sup>, estas últimas de caráter mais esporádico, sem uma necessária continuidade e constância de parceiro, podendo ser em troca de pagamento ou presentes. Tais relações também podem ser referidas como "*relação para apagar a memória*", "*apenas para aliviar a vontade*", significando que elas não necessariamente se inscrevem – ou não deveriam se inscrever – no sujeito, e poucas ficam na lembrança afetiva, sendo registradas mais como exemplos de brincadeira, experiência e acúmulo de conhecimento sobre a alteridade. Assim, a virgindade é também, entre outras coisas, um seguro contra traições futuras, pois ela garante que

---

<sup>395</sup> Embora não possamos aqui explorar, vale notar que, nos últimos anos, tem havido um aumento significativo nas relações sexuais mantidas com os "*brancos*". Se antes tais relações eram prerrogativa quase exclusivamente masculina, atualmente as mulheres Karitiana também têm se engajado nesse tipo de relação, mas de maneiras e com sentidos bem diferentes dos masculinos. Em geral, as relações sexuais com os brancos são muito apreciadas tanto por homens quanto pelas mulheres.

homens ou mulheres vão aprender a só gostar do cônjuge, a só "*sentir com ele(a)*" e não ficará se lembrando de outro. Quando um Karitiana – seja homem ou mulher – que já manteve relações com outras pessoas e as "*sentiu muito*" está quieto, calado, "*tá pensativo. Não esqueceu não*", significando que, casado ou solteiro, está pensando na pessoa que sentiu muito prazer. Inesquecível. Por isso tanto ciúme entre um casal. Mello (2005) sugere que, devidamente controlado, o sentimento de ciúme entre os Waujá é 'bom para a sociedade na medida em que focaliza o controle do fluxo do desejo'. Entre os Karitiana, dada a intensa chama do desejo, poderia se dizer que o ciúme também responde por essa tentativa de controle do desejo alheio. Mas, muitas vezes, sem sucesso.

Segundo os Karitiana, uma mulher que se casa ainda virgem demora cerca de um ano para engravidar; contrariamente, uma mulher que já teve muitas relações antes de casar engravidará rápido: "*A gente sabe se mulher tinha relação antes de casar. Quem casa virgem demora para pegar criança. Se casar e já pegar, é que já tava fazendo coisa*". Tal temporalidade diferenciada é explicada pelo processo pelo qual passa a mulher para "*aprender a sentir*". Enquanto a que nunca teve relações precisará de tempo para aprender a sentir prazer, "*para o corpo começar a se mover*" a que já manteve várias relações sexuais "*já sabe já, sabe como sentir. O corpo já vai se movendo, fervendo dentro*". No início da vida sexual de um casal – sendo a mulher virgem ou não – o homem deve proceder com calma, estudando o jeito da mulher, estudando seu corpo, os locais em que ela é mais sensível, de modo que ele possa fazê-la "*se soltar*". Os homens são mesmo capazes de descrever como sentem o interior da vagina feminina, as peculiaridades de cada uma e em que lugar determinada mulher sente mais; as mulheres, por sua vez, também descrevem o pênis e suas características prazerosas, isto é, como o sentem. Tanto homens quanto mulheres dizem que "*cada um sente de um jeito*", não sendo as pessoas iguais; a cada relação, um reaprendizado do outro. Até lá, não há problema se o homem "*soltar seu esperma*" e a mulher não; de qualquer modo, ainda assim ele deve se controlar para poder aguentar "*fazer o máximo de carinho possível nela*". O gozo

muitas vezes foi descrito como “*quase a gente morre*”<sup>396</sup>, “*tira tudo que tem dentro da gente* [no sentido de retirar os males do corpo]”, “*não tem coisa melhor na vida*”.

Quando a menina é virgem, dizem, no princípio da vida sexual “*tem medo*”, ainda não aprendeu “*o jeito do homem*”, “*como são as coisas*”, “*ainda não aprendeu a gostar*”, “*ainda não aprendeu a sentir*”. A vagina, ainda dura, deve ser amolecida pelo homem para que a mulher comece a sentir prazer. Um Karitiana jamais pode “*furar de qualquer jeito a menina*”, um homem assim é tido como irresponsável e que “*não cuida da sua mulher*”, no sentido de que “*não liga para o que ela sente*”. Um dos que assim procedeu é muito malfalado na aldeia, tanto por homens quanto por mulheres. Os homens dizem algo que pode ser exemplificado na frase de um deles: “*É louco! Tsc tsc! Onde já se viu? Sair rasgando mulher assim? Isso não é homem não. Não sabe cuidar mulher. Como ela vai sentir?*”. E as mulheres dizem: “*Muito triste isso daí. Ninguém gosta de lembrar não. Menina gritando. Doído lembrar disso. Ninguém gostou o jeito que ele fez não*”. Não se pode machucar a mulher. Ele deve ir, portanto, com calma, para não provocar dores e, aos poucos, fazê-la relaxar, começar a gostar, podendo começar a acariciá-la com as mãos e os dedos, explorando a vulva e as redondezas do clitóris, e iniciar, assim, o amolecimento da vagina, começando a introduzir um dedo, depois dois, preparando-a para a penetração. Consumo que acontecia nas caminhas feitas no mato que descrevi no capítulo anterior.

Durante a interação sexual, a troca de suores, a absorção do cheiro de um pelo corpo do outro, aproxima-os. Os cheiros do parceiro e do sexo mantido ficam impregnados no corpo, alterando o que era a pessoa antes da vida sexual, e ela passa a comportar, em si, a relação com o outro, formando o casal. Não que a impregnação do cheiro promova um processo de assemelhamento entre o par, mas, antes, atua como elemento conjuntivo, vincula um ao outro. Nada impregna mais o

---

<sup>396</sup> O “*quase morrer*” enquanto característica do gozo difere do “*morrer um pouco*” experimentado pelo excesso de bebida ou situações de doença. Apesar de ambos remeterem à baixa atividade corporal e/ou perda de consciência, nos dois últimos casos, o “*morrer um pouco*” é quase sempre marcado negativamente, reportado com preocupação e como um sofrimento experimentado, pois refere-se a um estado de vulnerabilidade da pessoa que a pode fazer correr riscos e/ou que pode ser decorrente de perigos, os quais colocam em jogo a integridade da pessoa. É, de fato, uma possível morte. Já o “*quase morrer*” do gozo, ao contrário, é mencionado com ar galhofeiro e com alegria, pois indica o estado de lassidão do corpo que se gastou e se limpou através do ato sexual, cuja consequência é a saúde e o aumento do vigor. É, nesse sentido, um renascimento, uma cura.

cheiro de alguém do que a relação sexual; além de ser o primeiro sinal inspecionado e percebido por um cônjuge ciumento, seja homem ou mulher, é motivo de grande perigo para lactentes se o pai se envolve em um caso extraconjugal no período em que sua mulher amamenta seu filho. Por isso a poliginia sororal karitiana é a mais segura, uma vez que as irmãs são vistas como “iguais”, “têm o mesmo cheiro”, no caso de uma dar à luz, o marido pode, sem maiores riscos, manter relações com a outra, pois os cheiros “são iguais” e não intoxicarão o bebê da outra.

Há tempos, uma mulher, irmã de Lua, tinha um namorado secreto. Ele vinha todas as noites, escondido. Vinha, deitava na rede com ela, namoravam e depois ia embora sem que ninguém o visse. Aí Lua descobriu o que a irmã fazia e resolveu se aproveitar. Beneficiando-se do escuro, em que nada se enxergava, escondido, passou a deitar-se na rede da irmã<sup>397</sup>. A irmã não sabia que era o irmão e achava que era o amante, pois não enxergava. Durante muito tempo ele fez assim, ia na rede da irmã sem que ela desconfiasse. Uma noite, o namorado da mulher veio, ficaram juntos na rede e depois ele foi embora. Lua veio logo depois. A mulher, estranhando, falou: “Ué?! Você não veio agorinha?”. Ela, então, começou a desconfiar. Conversou com o namorado e ele lhe deu a ideia de colocar jenipapo embaixo da rede pra manchar e descobrir quem era. Combinaram a que horas ele viria para a rede dela, para que ela, sabendo, não o manchasse por engano. Tá bom. À noite, o namorado veio até sua rede, namoraram e depois ele foi embora. Aí veio Lua. Quando se deitou, a mulher então passou jenipapo em seu rosto. Quando o jenipapo cheirou [isto é, quando ele sentiu o cheiro do jenipapo], ele fugiu, mas não tinha mais jeito.

No dia seguinte a irmã procurou pela aldeia quem estava manchado e descobriu que era o irmão. Ela ficou com muita raiva e brigou com o irmão. Ele, então, ficou com vergonha. A mãe deu conselho a ele, dizendo que não deveria mais fazer isso. Alguns dias depois, a mãe estava catando os piolhos dele quando ele falou: “Mãe, ali tem patuá (ewy)! Vamos tirar tirar patuá!”. Foram. Só os dois. Viram o patuá e a mãe falou: “Tira meu filho”. Ele subiu no patuá. Desceu. Quando desceu, pediu para ter relação com a mãe e a mãe não quis. Ele forçou a relação

---

<sup>397</sup> Assim como em outros grupos Tupi e outros grupos da região amazônica, Lua mantém relações incestuosas, solertemente, com a irmã (cf. Lévi-Strauss, 2004-2011; Belaunde, 2005, entre outros).



com a mãe e transou com ela embaixo do patuá. Quando acabou, subiu no patuá. Ele cortou a própria perna e juntou com as coisas dele que carregava, entregou-a para a mãe. Disse para ela levar patuá e sua perna e sentenciou: “*Agora vocês vão menstruar! Eu que vou fazer isso!*”. E disse que todas as mulheres iriam menstruar. Assim disse: “*A menstruação de vocês é sinal que eu tive relações com vocês!*”. Aí ele subiu para o céu. De lá de cima do patuá mesmo, ele puxou o patuá para cima e foi embora.

Antes de Lua, “*mulher não menstruava*”. Um dos termos para menstruação é *jongsq otj*. *Otj* é também o termo para lua e para ‘doença’. Todo mês ele vem transar com elas. As mulheres também não engravidavam, não tinham filhos. Ninguém gerava filhos. Só *Botyj*, era quem produzia as famílias, manufaturava as crianças e as entregava aos pais para que as criassem. De acordo com os Karitiana, mulher que não menstrua não pode engravidar. Todavia, a própria menstruação e, portanto, a capacidade reprodutiva feminina, advém de um desejo: em virtude de sua incontrolável lascívia, Lua vem invisivelmente, todos os meses, manter relações sexuais com as mulheres. A menstruação é evidência de que ocorreu a relação sexual com Lua, pois é percebida como “*esperma de Lua*”. A partir dessa equação, menstruação/esperma de Lua, é possível entender por que o cheiro da menstruação é tão desaprovado pelos Karitiana, *Ambiokytypi’yp* e outros espíritos, e em todas as situações de interdição estão relacionados. O cheiro da menstruação pode ser entendido como o cheiro mesmo de uma relação sexual. É possível pensar na ojeriza de *Botyj* ao cheiro da menstruação durante as festas, uma vez que ele atesta o roubo de que foi vítima, pois Lua tira dele o poder de criar pessoas e o transfere aos homens. Assim, em tempos primórdios, o desejo excessivo de Lua – o incesto com a irmã e a mãe – garantem a primeira possibilidade de os humanos se apropriarem do processo de produção de pessoas, através da menstruação, retirando da divindade sua prerrogativa. Além disso, na vida atual, são o desejo e o gozo regulares e periódicos de Lua, isto é, seu coito mensal com as mulheres, com a consequente vertida de seu sanguíneo esperma (menstruação), que possibilitam às mulheres adquirir e manter a capacidade de gerar filhos.

Lua gosta de mulheres novas e mantém por elas um desejo ardente e constante. À medida que os anos passam e que seus corpos envelhecem, vão

deixando de ser sexualmente atraentes para Lua, e ele não mais as deseja, suspendendo as atividades sexuais com elas. Conseqüentemente, elas perdem sua capacidade reprodutiva: não mais menstruam e seus úteros ficam "*secos*", ou seja, a interrupção definitiva da menstruação ('menopausa') é percebida como decorrente da inapetência sexual de Lua pelas mulheres. Dizem os Karitiana que Lua mantém relações com as mulheres para lhes dar força e saúde. Se Lua não mantém relações com elas e, caso não lhes ocorra a menstruação, a mulher terá dores de cabeça, mal-estares e ficará com o corpo sujo, sendo, portanto, o desejo de Lua que as mantém saudáveis, úmidas e férteis. Todavia, as mulheres não sentem prazer na relação com Lua, pois nem mesmo "*a gente não tá sentindo, que tá tendo relação com Lua, a gente não tá vendo ela*", dada sua invisibilidade.

A partir do momento em que as mulheres aprendem a sentir prazer, os homens não devem mais "*gozar primeiro*" ou "*gozar logo, rápido*", pois, como dizem os Karitiana, a mulher tem mais resistência que o homem e demora um pouco mais a sentir prazer. Para que a mulher Karitiana "*libere seu líquido*", deve haver um investimento masculino na conquista do prazer feminino. A calma e a lentidão dos movimentos masculinos, fazendo a mulher ir "*sentindo devagar*", "*ela sentir aquilo crescendo dentro dela*", "*até ela não aguentar e soltar todo seu líquido*", e o controle masculino para gozar ao mesmo tempo que a mulher são cruciais no momento da relação sexual. Caso o homem se satisfaça logo e não se empenhe em fazer a "*mulher sentir*", ela não irá mais gostar (e diminuirá o desejo) de manter relações com ele, pois ele "*se solta logo*" enquanto "*ela nem começou a fazer o gosto dela*". Ela precisa "*se gastar*", isto é, transvazar, sentir seu corpo todo "*mexendo*" durante a relação sexual para ficar bonita, para mudar o corpo e renovar a pele.

O desgaste masculino promovido pelo gozo é percebido como mais intenso, e do qual é mais difícil se recuperar (estar pronto novamente para outra relação), do que o feminino, portanto, o homem deve reservar para o final seu desgaste extravasado no gozo. Quando uma mulher desconfia que seu marido está interessado por outra, a primeira coisa que faz é "*dar peia nele*", isto é, manter muitas relações sexuais para que ele, exaurido e debilitado, não tenha forças para manter relações com outra e, concomitantemente, não lhes ofertam os alimentos que os revigoram. Os prazeres feminino e masculino são entendidos como fatores de

renovação e fonte de juventude e, de uma pessoa ainda nova que cessou de manter relações sexuais, diz-se que “*vai envelhecer logo*”, “*vai ficar doente*”, “*já tá cabeça doída*”. Ninguém deve ficar sem um parceiro por muito tempo, e aqueles que enviúvam, por exemplo, mesmo as mulheres, após um período de luto não muito extenso, já devem se casar novamente. Do mesmo modo que a relação de Lua com a mulher é crucial para a saúde feminina, a relação sexual do casal é necessária para a saúde de ambos.

Mais do que isso, caso o casal não mantenha relações sexuais prazerosas diárias, eles não engravidarão. Não raro, tanto homens quanto mulheres podem dizer que é o “*esperma do homem que produz o filho na mulher*”, que “*o filho é do homem*”. Na articulação de determinadas esferas, como a do parentesco e da onomástica – na qual uma lógica de transmissão de substâncias de pais para filhos os faz compor um grupo de pessoas que guarda semelhanças entre si e um sistema de transmissão de nomes de avós paternos para filhos dos filhos homens faz equivaler gerações alternadas, ambos exibindo o entendimento de uma filiação patrilinear –, tais afirmações são plenas de sentido. Todavia, não excluem outras percepções que se revelam quando conectamos esses campos, parentesco e produção de pessoas a outro: o do erotismo.

De acordo com o grupo, a fecundação só é possível se, durante um mesmo ato sexual, o homem e a mulher liberarem os respectivos líquidos decorrentes do prazer de ambos; não ocorrendo quando liberam seus líquidos em eventos sexuais diferentes. Tanto o líquido feminino quanto o masculino possuem o mesmo termo, *it* (esperma), acrescentado o gênero: *jongso it* (líquido feminino) e *tasso it* (líquido masculino), líquidos que só são liberados durante a atividade sexual. “*Se uma mulher não tem it ela não produz filho*”. Referências semelhantes ao protagonismo do ‘líquido feminino’ são descritas por Azevedo (2009) para as mulheres de Iauaretê e Junqueira & Pagliaro (2009) para os Kamayurá:

As mulheres de Iauaretê relataram que o feto é formado pela junção do wahsó feminino, traduzido como o óvulo ou um fluido expelido pelas mulheres durante a relação sexual com o wahsó ou esperma masculino [...]. O feto é formado aos poucos, pela união do wahsó (sêmen) masculino com o wahsó feminino [...], uma substância gelatinosa produzida durante o orgasmo feminino. (Azevedo, 2009:468-471)

Informantes mais velhos [Kamayurá] explicam que a fecundação ocorre quando o sêmen se mistura ao líquido que lubrifica a vagina (Junqueira; Pagliaro, 2009:457-458). Certamente, o 'líquido que lubrifica a vagina' descrito pelas autoras não pode ser tomado como evidência do gozo feminino, e não estou assim procedendo. Meu interesse é, tão somente, chamar a atenção para a participação feminina na fecundação em outras descrições etnográficas. De acordo com os homens Karitiana, antigamente, "*não dizia que a mulher gozava. Mas não falava que mulher gozava não. Dizia que o filho era homem que fazia*". Porém, perguntados sobre os procedimentos sexuais, afirmavam-me, também as mulheres, que os homens de "*antigamente é que sabiam mexer menina. Devagar para ela sentir*". E eu retornava a pergunta: 'Mas sentir o que, se não dizia que elas gozavam?'. E, as respostas eram: "*Tinha que sentir, mas não falava gozar, não falava nada. Falava só sentir. Acho que gozava, mas acho que a gente não dizia*".

Por sua vez, os homens devem sentir um intenso desejo por suas mulheres, e todos os dias "*transar*" com elas "*com muita vontade*"; "*não é querer pouquinho não! Tem que querer muito*", caso contrário, não conseguirá engravidar sua mulher. Um dos casos em que o casal não tinha filhos<sup>398</sup>, a avó foi conversar com o rapaz e lhe perguntou: "*Mas, meu neto, você transa todo dia? Mas com muita vontade mesmo? Você sente muito sua mulher? Você tá mexendo ela direito? Se você não vai fazer assim, ela não vai pegar criança não*". Porém, isso não significa que o casal deva sentir prazer na mesma intensidade ou do mesmo modo. Não apenas não se sente prazer em todas as relações sexuais, como também nem sempre se sente com a mesma intensidade. Há casais em que os homens sentem mais do que as mulheres, mas o que não pode acontecer é que nada seja sentido por elas durante o ato. Duas mulheres, uma que só tinha um filho, e outra, dois, diziam que "*não sentiam nada com os maridos, só sentiram poucas vezes*", justificando assim suas reduzidas proles. O que não é possível é a mulher nunca sentir. Relembrando a regra da não manifestação de preferência de um homem casado com duas mulheres, caso ele manifeste mais desejo por uma delas do que com a outra, ou "*gozar mais vezes com uma do que com outra*", a briga é séria e, nesse caso, elas podem demandar sexo. Ele deve atender às duas igualmente e garantir o mesmo número de orgasmos tanto

<sup>398</sup> Um dos casais cuja infertilidade foi detectada pelo espermograma como impedimento masculino.

com uma quanto com a outra; caso contrário, pode ser acusado de não querer filhos com ela. De um casal que só possuía um filho, dizia-se: “*Ele só quer a piriquita dela, não tá querendo mesmo, não*”, isto é, não tem desejo por ela, só quer “*o buraco pra meter*”. Como também já mencionei, não existe aborto espontâneo entre os Karitiana, se uma mulher perde o filho, ela “*tirou criança*”, “*deixou cair criança*”. E isso acontece ou quando a mulher não está satisfeita com o marido, “*não o sente mais*”, quando não gosta mais dele ou ele não a trata bem. Caso a mulher sinta raiva do marido, a criança pode nascer com problemas (uma das formas como explicam o fato de algumas crianças nascerem com qualquer tipo de deficiência). Assim, o não prazer sexual e o não desfrutar de uma convivência de afeto e prazer inviabiliza a sociedade, não apenas no plano da sociabilidade, mas também no plano da existência física e concreta viável. Quando me refiro ao afeto não me reporto a um princípio moral da sociabilidade, mas antes a um estado afetivo, interno, experimentado pelos sujeitos.

Na relação com Lua as mulheres são objeto de desejo, não sentindo elas qualquer desejo ou prazer na relação com ele, nem mesmo sentindo que estão sendo “*comidas*”, ocupando uma posição ‘passiva’ na qual sua participação não possui relevância através do desejo ou prazer; essa relação, entretanto, capacita-as a produzir filhos. Na relação com os homens, contrariamente, espera-se que ambos, homem e mulher, sintam desejo (embora não manifesto pelas mulheres) e prazer. Assim, uma tríade de desejos e prazeres – Lua, homens e mulheres – torna-se fundamental para que a geração de uma nova pessoa seja possível. O processo do casal karitiana – que envolve a mulher aprender a sentir prazer, o casal conhecer um ao outro, embeber-se um do outro através do cheiro, manter o desejo intensificado, adequar seu ritmo para que ambos gozem durante o mesmo ato sexual – capacita-os a produzir um filho. Tudo se passa como se, entre os Karitiana, os desejos, masculino e feminino, qualificassem os respectivos espermatozoides (*it*) para produzir os filhos. O oposto – uma relação sexual sem desejo e prazer intensos, com temporalidades de sensações descompassadas, isto é, um sentir e o outro não – pode até liberar líquidos, estéreis, todavia.

É possível ensaiarmos duas considerações sobre o processo karitiana de produção de pessoas que, talvez, possam servir para se pensar outras realidades

ameríndias. A primeira é que a sexualidade feminina deve ser mais densamente observada, pois, a partir dos Karitiana, é possível perceber que o prazer feminino pode ser elevado a uma condição, no próprio processo de fabricação de pessoas, que parece contrariar o que, até então, supunha-se para grande parte dos grupos ameríndios, que a mulher seria apenas algo como um receptáculo para o sêmen masculino, sem qualquer papel de destaque anterior ao processo de desenvolvimento do feto no útero (do tipo sangue = partes moles/sêmem = partes duras). Entre os Karitiana, embora não nominado, pois não há termo específico para ele, o prazer feminino é buscado (que supõe o empenho masculino em 'fazê-las sentir'), esperado (pois, se a mulher não sentir, não produzirá filhos) e reconhecido. Tanto é assim que se uma mulher mantiver relações com mais de um homem e engravidar, tanto agora quanto no passado, ela saberá quem é o pai, pois será aquele com quem ela mais sentiu prazer. Quando uma criança se parece muito com a mãe, diz-se em tom de brincadeira: "*Só a mãe gozou*" (*pyryyjajan*<sup>399</sup> [Fulana]), brincadeira porque seria o impossível, uma vez que a própria existência daquela criança é a evidência do gozo simultâneo do casal.

A segunda é que tampouco o esperma masculino (e o feminino) é substância inerte. Mesmo que muitas etnografias descrevam os diversos mecanismos e estratégias concebidos pelos grupos ameríndios no sentido de adquirir e envigorar o sêmen, tais processos são, em sua maioria, pensados como relações e transformações entre substâncias – e de substâncias em substâncias – e, uma vez constituído o esperma, nada além de lhe conferir espessura e potência é necessário para que ele se configure como substância ativa. O que o material karitiana nos mostra é que nem só de substância vive o sêmen; certamente, há também esse aspecto, e os Karitiana possuem vários modos de adquirí-la e incrementá-la. Contudo, mais do que disso, é necessário que as sensações experimentadas pela pessoa, no caso o desejo, ative sua capacidade específica, alterando sua mera condição de substância e a qualificando, afetivamente, como eficiente no processo de produzir um filho.

---

<sup>399</sup> *Yjajan* é o som que se emite ao ter prazer, como 'ai ai', 'ui ui'.

#### 4.5 ALGUMAS SISTEMATIZAÇÕES

Os diversos movimentos que empreenderam, as múltiplas dobras, permitiram ao grupo assumir diferentes configurações ao longo do tempo. Desse modo, em 100 anos, o grupo percebe as diferentes configurações que assumiu da seguinte maneira:

**Tabela 4 – Diferentes configurações**

<b>Antes do Contato</b>	<b>Contato</b>	<b>+/- 60 anos após o contato</b>
Distribuição em casas e famílias	Concentrados em uma única aldeia	Distribuição em aldeias menores
Mobilidade	Sem mobilidade	Maior mobilidade
<i>Opok Pita</i>	Branco e novas categorias de si	Branco e outros <i>opok pita</i>
Alegria e saúde	Doenças/ Fofocas	Evitação da fofoca e busca pela saúde
Existência de leis	Sem leis	Lei do branco
Casamento com a ZD	Casamento com ZD e relações <i>pyry odetan</i>	Casamento com ZD/ FZD e casamento com homens não-Karitiana

Ao longo deste capítulo, tentei expor como os Karitiana constroem algumas de suas relações. Vimos que, mais uma vez, as palavras mostram sua potência na declaração de mudança de nomes; na conversa entre um casal e no processo de 'acostumar' a noiva; na declaração de *pyry odetan* uma relação entre *ky'o*; e na atribuição de novas categorias a alguém, como, por exemplo, passar a chamar a mulher com a qual se deseja casar de *saka'et* em vez de 'irmã' ou o "não chamar de nada". A palavra proferida altera a realidade e confere o novo. Por outro lado, vimos

também seu silêncio no 'início do amor'; na relação entre *siblings* de sexos diferentes; na interdição em falar os nomes. Coextensivamente à palavra, que em si é um evento, porque movimento em direção à coisa outra, distinta do que antes se era, há os acontecimentos que vêm a coerir.

Espero ter conseguido demonstrar que, entre os Karitiana, ao menos idealmente, o casamento com a filha da irmã não é apenas preferido, mas também entendido como a forma de casamento adequado, pois será como ZD que as mulheres serão classificadas, mesmo quando não estiverem na categoria ou na posição de ZD. Dessa maneira, ao menos entre os Karitiana, o casamento com a filha da irmã não parece ser uma modificação de uma 'estrutura elementar do casamento entre primos cruzados', antes, a regra de casamento com a prima patrilateral seria um movimento inventivo, simultâneo a outros, a formação de um novo grupo de troca e o encontro entre Karitiana e Capivari. No que tange à discussão do modelo dumontiano, não existe um termo *a priori* para definir os afins de mesmo sexo, ou seja, repetindo, a afinidade entre homens vem após o casamento; não existem termos específicos ou exclusivos para os 'primos cruzados', os matrilineares são equacionados à segunda ascendente, e os patrilineares, à segunda geração descendente, e, principalmente, a proibição do casamento com a 'prima cruzada matrilinear' não parece possível reduzir o sistema Karitiana a uma variação do dravidiano amazônico.

Contudo, pode-se perceber que, em um espaço de cerca de 100 anos (o leitor lembra-se de que a foto de MI, mostrada na introdução deste trabalho, é de 1912, da expedição Carlos Chagas), o grupo passa do casamento exclusivo com a ZD – reafirmo que me baseio no que os Karitiana mais velhos me contam, abrindo-se para o casamento com a FZD e, atualmente, uma nova ampliação das possibilidades que inclui os brancos. Além disso, os dados atuais indicam que uma mulher será ZD mesmo quando não for, para as relações que *pyry odetan*, que, por sua vez, abrem as possibilidades para o casamento com a FZD. Mesmo assim, com tantos movimentos, mantém-se a preferência oblíqua pela ZD, sendo os recentemente oblíquos os casamentos com *sokite'et*, relações permeadas por atritos entre sogra/nora. Sobre os casamentos de hoje, isto é, dos mais jovens, dizem os mais velhos: "Menino quer namorar de qualquer jeito. Não tá lembrando a lei da gente. Só



*com saka'et. Sokite'et também é bom, mas saka'et melhor que tem. Por isso você tem de escrever lei".* Apesar das diversas configurações históricas do grupo, somada a elas a mobilidade possível de categorias – seja essa mobilidade motivada pelos interesses de arranjos matrimoniais coletivos ou pelos afetos/desejos individuais –, é possível afirmar a permanência, até agora, ao longo do tempo, do casamento com a ZD ao qual se juntou o casamento com FZD, mantendo o vigor da inclinação.

Vimos que os princípios que ordenam a transmissão de nomes e a partilha de substância torna os homens 'semelhantes', conformando grupos de agnatos que, a princípio, manter-se-iam em posições fixas, determinando-se, mutuamente, como 'parceiros de troca' e estabelecendo as relações *ky'o/ky'owop* com o sexo oposto. Contudo, é possível perceber também a constante manipulação dessas categorias, isto é, é-se *ky'o* ou *ky'owop* de alguém até um acontecimento, quando, então, a pessoa muda de categoria (como, por exemplo, as relações que *pyry odetan*), bem como a regra de casamento existe até um acontecimento. Por certo, como demonstrei, as categorias *ky'o* e *ky'owop* – lembrando que elas só são aplicáveis ao sexo oposto – são constitutivas do parentesco e definem, sim, quem é casável e quem não é, mas não significa que as pessoas que as ocupam sejam fixadas em tais campos. Além do mais, tal manipulação das categorias de parentesco parece residir em outros campos que não o do próprio parentesco, como no desejo, por exemplo. A não realização de um desejo sexual parece ser, potencialmente, mais perigosa do que o engajamento em relações com pessoas impedidas pelas categorias, pois para o 'incesto' há remédios, declarações e silêncio sobre o passado, fazendo com que a vida siga seu fluxo; ao contrário, a contenção do desejo leva a situações experimentadas como malfazejas, feitiço ou forçar relações sem consentimento. Mas são também o desejo e o prazer que produzem a existência, que fabricam as pessoas, que permitem que os Karitiana aqui estejam. Se o desejo corrompe o parentesco, é ele também que o produz. Ele pode ser *sara* e *hãrain* ao mesmo tempo. Produz pessoas, instaura a diferença, abre novas possibilidades, incessantemente. É o movimento, a e-moção, por excelência.

Retomo agora a questão que deixei em suspenso na seção sobre *siblings* de sexos diferentes. Lembrando: 'Algo parece haver aí. Se o que estamos vendo até agora indica que só é necessário apontar a diferença entre aqueles que são iguais,

isto é, irmãos de mesmo sexo; o que há entre *siblings* de sexos diferentes que não demanda diferenciação?'.

A diferença sexual/gênero<sup>400</sup> entre os Karitiana, como já disse<sup>401</sup>, sempre foi bem marcada, tanto no passado quanto no presente, e em vários aspectos – espacial, instrumental, na produção, entre outros. *Siblings* de sexo oposto parecem ser, ao mesmo tempo, o paradigma da diferença sexual e das relações esperadas entre pessoas de sexos opostos; porém, categorias específicas, determinadas como, a princípio, interditas. Já sabemos, também, que grande parte das interdições recai justo sobre as relações entre pessoas de sexos diferentes. Assim como os termos *ky'ó* e *ky'owop*, 'família verdadeira', 'consanguíneo', e *ky'owop*, 'parente longe', 'afim', só existem para pessoas do sexo oposto, de modo que não se diz que um homem é *ky'ó* de outro ou que uma mulher seja *ky'ó* de outra. Mostrei também que a identidade de sexos, que é corolário da identidade de substâncias, só existe entre pessoas do mesmo sexo. A diferenciação de ordem de nascimento é, na quase totalidade dos casos (com exceção dos FB e MZ), aplicada apenas a pessoas do mesmo sexo. A partir disso, podemos supor que identidade, consanguinidade e semelhança existem entre pessoas nas quais o critério de organização parece ser dado pela igualdade do sexo que possuem. O oposto desses fatores é marcado pela diferença de sexo, sejam elas entre que categorias forem, irmãos/irmãs, pais/filhas, *ky'ó/ky'owop*. Tais marcações talvez possibilitem enxergar que a consanguinidade rege os princípios de relação entre pessoas do mesmo sexo, e a de afinidade organiza as relações entre sexos diferentes. Um princípio que subjaz às relações entre sexos opostos, que se caracteriza pela irreduzibilidade e irrevocabilidade do desejo pelo sexo oposto. Potência quase indomável e incontrolável, o desejo se impõe entre e articula a diferença, tendo de ser controlado ou remediado. Penso que não seria descomedimento sugerir que a afinidade é o 'princípio relacional' (Viveiros de Castro, 2002, 1986, 1993b *passim*) entre pessoas de sexos diferentes.

Entre os Karitiana, a diferença sexual, tão valiosa para eles, aliada a um potente e constante desejo sexual, supõe que qualquer homem pode desejar

---

<sup>400</sup> Entre os Karitiana, a diferença de gênero é extensão da diferença sexual, havendo correspondência e linearidade entre uma e outra.

<sup>401</sup> Não creio que seja necessário repetir todos os marcadores da relação entre *siblings* de sexos diferentes.

qualquer mulher e vice-versa, pois esse é o tipo de relação inflexível entre pessoas de sexos diferentes, qualquer outra que haja entre eles pode ser alterada, mas ao desejo resta apenas a administração do grau de intensidade. Entre aqueles com quem se constrói a 'consanguinidade', o par B/Z por exemplo, – e, por vezes, de maneira não muito eficiente, haja vista os casos de 'incesto' – sua despotencialização com consequente não efetuação se dá através das regras morais e do sistema de atitudes que, ao lado de cercear as possibilidades de intimidade e intercurso, recorre à memória como elemento-chave para a consanguinidade: não se falam nomes, mãe não se deita com filho, pai nunca vai pescar nem vai para o mato sozinho com uma filha e ações que "*lembram quem é ky'o da gente. Se não a gente não sabe quem é irmã, quem é mãe, quem é tia da gente*". Se há algo que seja matéria de ensinamento cotidiano entre os Karitiana são as relações de consanguinidade que devem existir entre algumas pessoas. Dispositivos que mantêm relações de maternidade, paternidade e germanidade, a custo, para coibí-los de algo que está dado ontologicamente: a relação entre seres de sexos diferentes é regida pela afinidade e capitaneada pelo desejo. Ao que parece, se a consanguinidade se ancora e necessita do exercício do ato de lembrar e das ações cotidianas que a mantêm, a afinidade repousa sobre o cuidado de apagar a memória e silenciar sobre as ações. Ainda não chego ao ponto de afirmá-los – os sexos opostos – como seres de 'espécies diferentes', contrariando o entendimento de Silva (1997), pois ainda me faltam tanto dados quanto análise cuidadosa para tal. Entretanto, tenho me debruçado sobre a matéria pelo fato de suspeitar que, se por um lado a etnologia vem brilhantemente demonstrando a multiplicidade das espécies e suas interrelações (Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996, entre outros), por outro, temos partido do pressuposto de que todos aqueles considerados humanos pertencem a uma mesma espécie.

*Botyj*, quando veio ao mundo, já veio com uma mulher. A origem do mundo não é apenas masculina, ela supõe a relação entre homens e mulheres. Também o fato de *Byjyty* ter colocado diferentes mechas de seus cabelos para criar uns e outros, porque era sabedor da incapacidade de homens viverem sem mulheres e vice-versa, talvez permita dizer que a primeira diferença a existir na segunda humanidade é a entre sexos e, juntamente, o tipo de relação a ser mantida entre

eles. *Byjyty*, ele mesmo casou com a irmã, instaurando tal possibilidade no universo karitiana, desde que adequadamente remediada pelos preparos e rezas que ensinou, parece indicar que a relação entre *siblings* de sexos diferentes configura mais uma relação entre 'afins potenciais' justo por serem de sexos diferentes, isto é, 'afins' ontológicos, com os quais não se deve manter relações sexuais e, por isso, 'consanguíneos', *ky'ó* – tibiamente, todavia.

Poderíamos até optar por achar exagero tomar a diferença sexual como fundamental, mas então estaríamos prescindindo de toda a teoria do parentesco de Lévi-Strauss, Dumont e Hérítier. Já sabemos – desde Lévi-Strauss, Dumont, Hérítier, Silva (1999) – o quanto a diferença sexual é importante para a definição tanto de como os grupos vão arquitetar seus sistemas de parentesco quanto para a teoria antropológica que os analisa. Como afirma Silva:

Portanto, a distinção entre indivíduos do mesmo sexo e indivíduos do sexo oposto corresponde a um parâmetro que está na base dos próprios processos de produção de identidades e diferenças sociais, a partir dos quais os indivíduos se definem uns em relação aos outros. Seria então de se esperar, tendo em vista o seu caráter central na esfera dos conceitos nativos, que pelo menos em algum de seus registros, os sistemas de atitude fossem igualmente infletidos por esse parâmetro. (Silva, 1999)

Mas, aqui um cuidado. Dizer que a diferença sexual pode ser vista como a primeira diferença instaurada no mundo Kariitana não significa dizer, como o leitor já deve ter notado, que, apesar de perceber nos Karitiana a fundamentalidade da diferença instauradora da segunda humanidade como sendo a diferença sexual, não estou tomando o par B/Z nem como consanguíneo nem como havendo necessária valência entre eles, como o faz Hérítier (1981), mas como ontologicamente afins e diferentes, portanto, impossível haver valência. Bem ao contrário de Hérítier não tomo o par B/Z como 'hipóstase da consanguinidade' (cf. Viveiros de Castro, 1990:13) nem enxergo ali a existência de identidade, mas um caso particular da diferença de gênero e que, por causa dela, deve ser construído como idêntico; é a construção do particular, do idêntico a partir da diferença global, ontológica, como *Byjyty* a concebeu.

A diferença sexual, ou o dimorfismo sexual, é o ponto inicial de toda a teoria do parentesco com a qual lidamos na antropologia. Vejamos apenas os princípios teóricos que mais influenciaram a etnologia ameríndia nas últimas décadas por terem

eles se constituído na base sobre a qual o olhar etnológico sobre os grupos do continente foi se consolidando: as teorias da aliança e da reciprocidade.<sup>402</sup>

A premissa lévi-straussiana da proibição do incesto como pedra fundamental de sua perspectiva teórica toma a diferença sexual e o 'instinto sexual' desta forma:

Notemos, entretanto, que se a regulamentação da relação entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza, por outro lado a vida social é, no íntimo da natureza, um prenúncio da vida social, porque, dentre todos os instintos, o instinto sexual é o único que para se definir tem necessidade do estímulo de outrem [...] Não fornece uma passagem por si mesma natural entre natureza e cultura, o que seria inconcebível, mas explica uma das razões pelas quais é no terreno da vida sexual, de preferência a qualquer outra, que a passagem entre as duas ordens pode e deve necessariamente efetuar-se. (Lévi-Strauss, 1982:50).

Também Dumont (1953) parte do dimorfismo sexual como condição das relações; se Lévi-Strauss enfatiza a diferença, Dumont ressalta a identidade entre os sexos de modo a formular sua teoria da aliança:

[...] we shall call an alliance relationship as the relationship arising between two male (or two female) persons and their siblings of the same sex when a sister (or brother) of one is married to the other. It express the fact that if the marriage creates a relation between two persons of different sexes, it connect also their groups. (Dumont, 1953:35)

Héritier (2000) entende a diferença sexual como fundante da sociedade, como a primeira diferença empiricamente observável sobre a qual se aplicam as diferentes valências, que, como corolário, operam todas as classificações posteriores:

Matrice de toute forme de pensée en tant que source du système de catégories binaires opposables qui gouverne nos raisonnements et argumentations tant profanes que savantes, la différence observable par le seul truchement des sens [...] se fonde sur les appareils anatomiques et les fonctions physiologiques si nettement différenciés selon les sexes. (Héritier, 2000:35)

As diferenças entre Héritier e Lévi-Strauss foram bem exploradas e discutidas tanto por Sztutman e Nascimento (2004) quanto por Viveiros de Castro (1990), o último ressaltando que, se para Lévi-Strauss o princípio da alteridade e da troca se assentam sobre disposições mentais, para Héritier, tais princípios seriam pautados sobre a diferença corporal irreduzível, empírica e imediata sobre a qual a autora

---

<sup>402</sup> Não me estenderei em cada um deles, uma vez que são autores de amplo domínio na antropologia.

postula a diferença de valência sexual. Esquematizando os três autores, teríamos algo assim:

### Esquema 3 – A diferença sexual na Teoria do Parentesco

Lévi-Strauss	Dumont	Héritier
$\text{♀}$ relação $\text{♂}$ termo Termos e relação aparecem juntos <sup>403</sup>	$\text{♂}$ termo $\rightarrow$ relação $\text{♂}$ termo Relação precede os termos	$\text{♀}$ termo $\leftrightarrow$ relação $\text{♂}$ termo Termos precedem a relação
Diferença sexual origina relação entre diferentes sexos ↓ Reciprocidade ↓ Proibição do incesto	Diferença sexual origina relação entre mesmo sexo ↓ Aliança ↓ Reciprocidade	Diferença sexual origina relação entre diferente/mesmo sexo ↓ Consanguinidade ↓ Proibição do incesto

Se para Lévi-Strauss a reciprocidade é o fundamento de toda a sócio-lógica, para Héritier a diferença anatômica é a condição de fundação da sociedade. Se para Dumont afinidade e consanguinidade existem entre pessoas do mesmo sexo, para Héritier a aliança só é possível entre pessoas de sexos diferentes, enquanto a consanguinidade reside entre pessoas de mesmo sexo. Se para Lévi-Strauss a proibição do incesto é um caso particular do *imperative* da troca, para Héritier a proibição do incesto é apenas um caso particular da relação entre pessoas de sexos diferentes dado, primariamente, pelo parentesco consanguíneo. E, claramente, eu não sou a única nem primeira a apontar tais peculiaridades, o trabalho magistral de Viveiros de Castro (1990) já as ressaltava com muita perspicácia.

Não pretendo aqui adensar a discussão entre Viveiros de Castro e Héritier, mas tão somente resumi-la para diferenciar o que proponho da proposta de Héritier. O ponto central da argumentação de Héritier é o par irmão/irmã, e essa relação traz em si, na visão da autora, uma assimetria ontológica dada pela dominação do masculino sobre o feminino, que, como já apontou Viveiros de Castro (1990:9), é antes de 'ordem lógica', 'um princípio de hierarquia conceitual interno às classificações de parentesco, não de um estado de coisas político, econômico, etc.'. Com autoridade, o autor afirma:

<sup>403</sup> Refiro-me às relações entre sexos.

Héritier subordina o imperativo socialmente instituinte da troca ao fato bio-ideológico da consanguinidade cruzada (irmão/irmã), suplementado por uma assimetria universal, a dominância masculina. A estrutura elementar do parentesco, que tem como "átomo" a relação B/Z, não é mais uma estrutura elementar de aliança; de fato, ela é mais que uma estrutura elementar de aliança, pois é sua condição. A 'necessidade da troca entre grupos humanos' se adapta à diferença paralelo/cruzado – quando para Lévi-Strauss ela produz tal diferença, que não existe como propriedade objetiva na natureza. (Viveiros de Castro, 1999:6-7)

Assim, segundo o autor, para Héritier, a relação irmão/irmã, portanto, 'a relação paralelo/cruzado' é 'anterior à troca matrimonial, sendo mesmo sua condição de possibilidade', que ele comentará como 'certamente verdadeiro', embora em um 'sentido trivial, biológico e pré-conceitual' (Héritier, 2000:38). Viveiros de Castro (1999:7) chama a atenção para o fato de que Héritier não parece se dar conta que as noções de 'irmão' e 'irmã' só possuem 'sentido a partir da proibição do incesto', ou seja, da 'necessidade da troca' que faz assim diferenciar irmã e esposa, irmão e cunhado.

Continuando, Viveiros de Castro alerta que

a noção de troca matrimonial não exige que homens troquem mulheres, mas apenas que cada sexo apreenda o outro imediatamente como relação. A oposição estrutural que funda e organiza a aliança, e por ela a sociedade, não é aquela meramente zoológica entre os sexos, mas aquela sociológica entre termo e relação: o par sexuado é o suporte de uma relação a um terceiro termo, que o constitui como par humano: (B→Z←ZH), (H←W→WB), etc. (Viveiros de Castro, 1999:26)

Se, por um lado, a definição entre quem é 'consanguíneo' e quem é 'afim' é certa entre pessoas de mesmo sexo, entre pessoas de sexos diferentes a consanguinidade parece mais confusa e até mesmo efêmera, uma vez que os acontecimentos – casos de relações entre pessoas interditas e atos de fala – transmudam-na a cada momento. A consanguinidade (entre sexos diferentes) parece temporária e fraca, pois, ao que tudo indica, entre os Karitiana é a única que está sempre a um fio de ser rompida, ao passo que a afinidade se constitui como relação inquebrantável. Mas a consanguinidade efêmera é aquela que existe como relação entre termos pertencentes a diferentes sexos, pois, entre pessoas do mesmo sexo ela é indubitável, como, por exemplo, entre grupo de agnatos. As relações de afinidade entre grupos de homens possuem seu lugar marcado e podem ser transmitidas de geração a geração, não havendo dúvidas de quem são os afins ou o

que fazer com ela, a afinidade. Porém, lembrando que os acontecimentos podem fazer com que os deslizamentos previstos (os diagramas que mostram como as mulheres deslizam, idealmente, enquanto os grupos de homens se mantêm) se modifiquem, modificando, com isso, a relação entre o grupo de agnatos. Cumpre lembrar aqui que, para os Karitiana, suas mulheres não devem ser dadas a "Outros", sendo a alteridade aquilo que se devora e nada se dá. Tanto é assim entre os Karitiana que os homens de fora, aqueles de outros grupos indígenas que, eventualmente, se casaram com mulheres Karitiana (são pouquíssimos os casos) não são chamados nem mesmo pelo termo para cunhado, *syybo*, e sim de *opok*, "Outro". Do mesmo modo, as mulheres de outros grupos indígenas casadas com Karitiana (também raros os casos) jamais se tornam Karitiana (assim como ocorre entre os Parakanã – cf. Fausto, 1995), continuam sendo *opok*. A boa afinidade é a 'interna', isto é, para o grupo que se concebe como idealmente endogâmico, o afim exemplar é aquele a quem se conhece e a quem se tem como 'parente', *yjxa*. Apenas reforçando, os termos para 'casáveis' *ky'owop* e 'outros', *opok* não são nem intercambiáveis, nem podem ocupar o mesmo lugar lógico, "*opok não é nada*". Por outro lado, entre germanos do mesmo sexo, em um modelo que talvez promiscua o dumontiano ao imiscuí-lo a um modelo de Héritier (2000), encontramos a consanguinidade. Assim, a afinidade é concentrada, primeiramente, entre os diferentes sexos, fazendo com que a afinidade entre pessoas do mesmo sexo – e no caso Karitiana, sempre entre os homens – seja um corolário da afinidade primordial, entre germanos de sexos diferentes; enquanto a consanguinidade é focada na semelhança sexual. Entre os Karitiana, o sexo oposto é virtualmente um afim, e alguns deles serão chamados e tornados consanguíneos e tornados B/Z. Após o casamento, aqueles que até então ocupavam as posições de ZS/MB sem propriamente manter nenhum tipo de atitude de afinidade *a priori* tornam-se afins, com todas as atitudes e os termos pertinentes. A afinidade efetiva entre os homens vem com o casamento. Uma vez estabelecida a relação de afinidade entre os homens após o casamento, não há nenhum tipo de tentativa de reinserir o afim em uma ideologia da consanguinidade, uma vez tornado *syybo* (WB, WF, DH), sempre *syybo*.

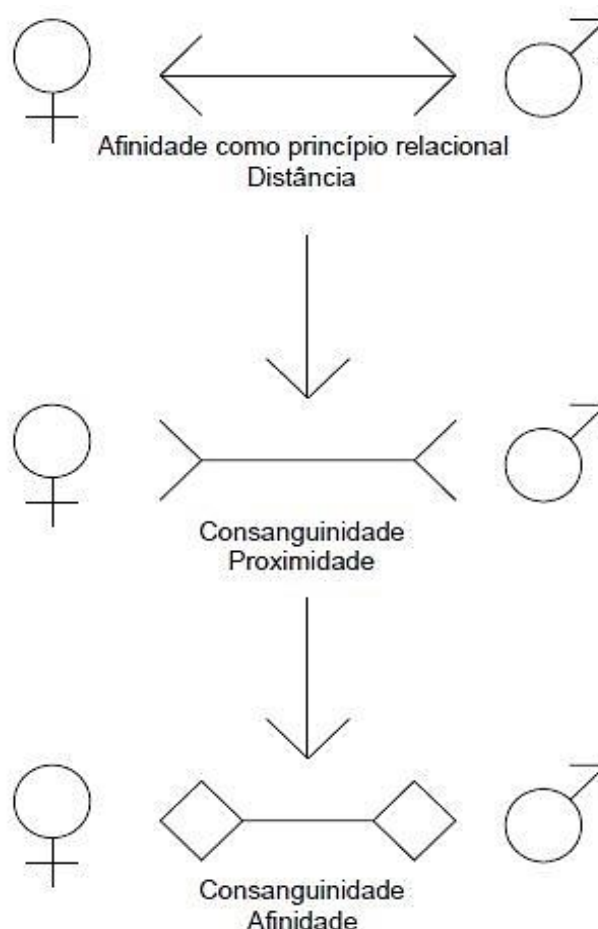


O que vimos do material Karitiana mostra que, em primeiro lugar, a não irreversibilidade da sucessão geracional proposta por Hérítier (2000) não pode ser tomada de modo tão absoluto, uma vez que, em um regime onomástico como o dos Karitiana, que, ao longo do tempo, faz equivaler gerações alternadas e inflete nos termos de parentesco, faz com que a sucessão não seja apenas uma questão temporal, vertical, linear e irreversível, mas cíclica, horizontal, colateral e reversível. Assim, por exemplo, a maneira como uma pessoa chama a outra será replicada pelo seu homônimo e por alguns de seus colaterais. Do mesmo modo, a homonímia nas casas, acompanhada dos termos de parentesco aplicados às pessoas, faz com que a "sucessão" se espalhe no espaço. As réplicas dos conjuntos de irmãos no espaço e ao longo do tempo e dos casais formados fornecem um caráter cíclico ao grupo, no qual a reversibilidade categorial não necessariamente se impõe sobre a 'biológica' – aqui, certamente, tomando a 'biologia' karitiana, mas a acompanha.

Em segundo lugar, como já vimos, o par irmão/irmã, além de não ser 'natural' – já mostramos como a consanguinidade deve ser constantemente "*lembrada*" pelos Karitiana através tanto de atitudes cotidianas quanto rituais –, não pode ser visto como assimétrico, pois não é essa a relação a imperar entre eles, mas antes outra, uma de obrigações mútuas que lhes confere o mesmo estatuto de direitos uns sobre os outros, de demandas e satisfações (Gow, 1990). Mas, sim, é a diferença sexual do par irmão/irmã a condição da aliança; ali, juntamente à consanguinidade, ela se realiza. Sugiro que a relação B/Z entre os Karitiana opera da seguinte maneira: a diferença inaugural que os caracteriza, a sexual entre os seres, supõe uma relação informada pelo desejo sexual – porque é essa a condição de estar no mundo Karitiana –, e se caracteriza como uma relação de afinidade. Afinidade esta que, por não poder ser irrestrita, tira alguns seres desse âmbito geral da diferença – como já ensinou Lévi-Strauss – e torna esses seres sexualmente diferentes (cuja premissa de relação seria a interação sexual), através das continuadas lembrança e atitude (agindo como forças de atração que não podem ser interrompidas), em 'família próxima', em paradigmaticamente interditos (no sentido de modelo); próximos, mas não iguais, não semelhantes, pois homens e mulheres jamais o serão, uma vez que essa identidade existe entre seres de mesmo sexo, enquanto a diferença é a relação que impera entre seres de sexos diferentes. O movimento de aproximação

(‘consanguinização’) porém, não exclui a distância nem a força de repulsão dada pela diferença sexual (‘afinidade’), contendo, portanto, ambas as forças, cujo sentido será mantido ou alterado a depender dos acontecimentos. Tal concomitância, só existente entre pessoas de um mesmo grupo que sejam de sexos diferentes (*ky’o/ky’owop*) parece fazer do par, B/Z a relação de afinidade por excelência e, a partir dela, formula-se o princípio da obliquidade do casamento MB/ZD. Desse modo, parece-me, teríamos algo assim:

#### Esquema 4 – Movimento afinidade/consanguinidade no par B/Z



Potências de vida, o desejo e o prazer aparecem viabilizando e ordenando a existência do grupo no mundo. A sexualidade e, principalmente, a necessidade do gozo surgem como potências na produção daquilo que compõe o ‘*socius*’, as pessoas, retirando, assim, a sexualidade do plano de fundo e a reposicionando no lugar de figura, fazendo com que seja a potência de todo movimento. Se podemos dizer que não há sociedades sem pessoas, entre os Karitiana, ao que parece, só há

pessoas e, portanto, sociedade, se houver o desejo e sua satisfação. Faço minhas as palavras de Coelho de Souza (2004:26) de que o incesto inverte a direção do processo de 'despotencialização da afinidade' e 'em lugar de diferenciar a diferença, acaba por generalizá-la'.

Deleuze e Guattari (2004 *passim*) afirmam que o desejo não é falta, é produção, produção pelo excesso; não pela necessidade, mas em si mesmo; infinitos movimentos e conexões, fluxos incessantes e, por isso, os Karitiana vão sempre adiante. Talvez não seja coincidência que a dúvida karitiana quanto à existência de padres e freiras venha ao encontro da sapiência dos autores ao afirmar que onde o desejo é tirado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali, 'a máquina do desejo celibatária'. Afinados aos autores, entre os Karitiana, a produção, no caso a de pessoas e a do mundo, 'forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo' (Deleuze e Guattari, 2004:10), fazendo a ligação entre fluxos contínuos que foi o que vimos dos movimentos coengendrados pelo grupo. Se entre os Karitiana seu excesso pode ser perigoso, melhor o excesso do que a falta, e seu resultado final é sempre a existência. 'Ao desejo não falta nada' (Deleuze e Guattari, 2004:31), há sempre paixão e se transborda para além de si e de quem o experimenta. E, por isso, desejo é duração.

## 5 CORTE NAS LINHAS

Procurei mostrar como a potência dos afetos, das emoções, dos sentires, dos desejos e a potência das palavras são forças que atravessam o universo karitiana e impregnam e mobilizam os diversos campos da vida social. Não há solução de continuidade possível entre emoção, razão, cognição, corpo, existência e produção da vida. Movimentos múltiplos, coengendrados, observáveis desde a origem de seu mundo, suas temporalidades, experimentação histórica, passando pela paisagem, entendimentos da morte, moral, economia, relações com outros seres do cosmos e produção de si. Um contínuo fluxo de produção de si e do mundo em que vivem. Flexões, infinitas dobras co-ocorrentes de fora para dentro e de dentro para fora constituem o 'dentro' e o 'fora', movimentos fundamentais, fluxos que, ininterruptamente, criam relações e diferenças – diferentes categorias, como *bahipto*, *pyrogyga*, *Ambiokytypi'yp*, *honghongabyj*, o xamã –, e a própria criação é o movimento.

Moral, afeto, desejo, corpo, todos movimentos. Aspectos da pessoa e das relações interpessoais karitiana parecem só poder ser entendidos nos fluxos mantidos com a floresta, a casa, os roçados, os rios, infletidos por e-moções. O corpo não existe fora ou imaginariamente sem o sexo e os afetos que o compõem, sem a moral que o informa, não parecendo ser possível falar em 'corporalidade' sem todas as linhas que para aí convergem e se emaranham. Os afetos são, ao que parece, entre os Karitiana, como sugerem Varela e Depraz (2005), 'imanescentes a qualquer ato mental', e qualquer possibilidade de existência. Dessa maneira, não parece ser possível pensarmos as instituições mais caras à etnologia se não tomarmos os afetos como dispositivos que permitem sua existência. A arquitetura do mundo karitiana é coextensiva às e-moções, aos afetos, desejos e sentires.

Não há até agora, entre os Karitiana, até onde posso perceber, qualquer oposição estrutural capaz de organizar toda a sua forma de vida, mas várias, que se movimentam continuamente, em desdobramentos e coalescências consonantes aos movimentos de acontecimentos e contextos. Assim, por exemplo, Karitiana e Capivari podem ser entendidos como um único grupo ou diferentes, a depender do contexto.

Da mesma maneira, procurei mostrar que os afetos, as situações específicas e os diferentes outros propiciam identificações variadas: a guerra, o amor, o desejo e o destino após a morte produzem identificações com as onças; o banquete antropofágico, a traição e a inveja, com as cobras; os remédios, os mecanismos de proteção de ataques (espíritos ou 'inimigos'), os ritos de passagem e a construção da pessoa e do parentesco, com os pássaros. Movimento este que torna possível que os Karitiana, em sua existência, sejam bravos e destemidos como as onças, venenosos e ardilosos como cobras e leves e ágeis como os pássaros, transitando pelas diferentes afecções. A diferença entre nós e 'outros' pode ser alterada na medida em que os outros se alteram e se multiplicam; assim, a definição e a atitude com *opok pita* se transforma quando o *opok* é o branco e faz com que os outros *opok pita* (outros gupos indígenas) formem, com os Karitiana, uma categoria de 'parentes' em oposição aos brancos.

Ao conduzir a análise a partir dos afetos, penso ter mostrado, como anunciei na introdução, que o esquema da troca assume, a depender dos afetos Karitiana, seus destinatários e das situações específicas, ora a conformação de dívida (deles para com a divindade e espíritos ou dos *opok* em relação aos Karitiana), ora de dádiva (tapagem, morte da anta, músicas); de reciprocidade simétrica ou assimétrica, restrita ou generalizada. Tal dinâmica parece indicar que não há uma única moeda de troca pela qual o grupo possa ser identificado, mas antes as diferentes situações e os afetos diferenciados coengendarem posições diferenciadas no esquema da troca.

Em relação às regras, elas por certo existem e são não apenas bem conhecidas, mas buscadas. Porém, em relação ao parentesco, consanguinidade e afinidade podem ser móveis a depender dos acontecimentos; por exemplo, as relações que *pyry odetan*. Usando uma analogia da física, o fenômeno da reflexão, a regra de casamento (no caso, com a ZD) parece ser não uma norma imutável que segue um percurso unilinear, cujo resultado imaginamos poder ser expresso na genealogia, como em uma reflexão múltipla (espelhos infinitos). Antes, a regra me pareceu uma referência da qual se parte (no caso do casamento com a FZD) ou para a qual se vai (nas situações em que se reclassificam os envolvidos), coinformada pelo desejo e pelas situações, conformando uma reflexão difusa, tendo, assim, seu

próprio significado alterado. Em vez de uma fórmula contratual como costumamos tomá-la, ela mesma possui suas sinuosidades, por exemplo, no par B/Z que, como sugiro, é ao mesmo tempo uma relação de afinidade, que prevê a demanda e satisfação de alguns aspectos e uma de consanguinidade, que coíbe a demanda e satisfação de outras variáveis. Todavia, os acontecimentos atravessam o percurso da regra e, *pyry odetan* uma relação parece indicar que o incesto seja, talvez, mais um problema para a teoria antropológica do que para eles, pois eles o resolvem. A regra, em si, é movimento.

Não há também 'totalização possível' se olharmos as instituições em si mesmas, o que, afinal de contas, não é uma prerrogativa apenas karitiana. O que vemos das descrições etnográficas é que xamanismo, nominação, parentesco, política, produção de pessoas, enfim, nenhum dos campos é capaz de 'totalizar' – não que seja uma intenção minha buscar qualquer totalização para os Karitiana –, e vai-se buscando apoios em outras instituições de modo a preencher esse desenho de ficção: a totalização. O fazer de si no fluxo dos acontecimentos da vida, da existência, não parece, como tentei mostrar no segundo capítulo, possibilitar falar em uma 'fabricação histórica da estrutura' ou que 'a história é culturalmente estruturada' (Sahlins, 1985), antes, uma amarração flexível, maleável, moldável que combina os elementos e lhes dá sentido contextualmente, sendo o sentido efetuado no acontecimento. Porém, recuso-me a entender ou chamar essa característica de 'fluidez das formas sociais', porque oposta a uma noção, do meu ponto de vista imaginária, de solidez. E-moções, movimentos conjugam, no presente vivido, o passado, o futuro e os acontecimentos que se vive. A diferença e os significados podem ser, como vimos, atribuídos do presente para o 'passado', do passado para o presente e projetados para o 'futuro', enfim, movimentos incessantes de acesso às distintas temporalidades, como no caso da categorização de *opok pita*, nas visitas às casas antigas, por exemplo. Por isso, duração.

Tal pecha de 'conformações fluidas' só faz sentido se partimos de uma noção de temporalidade linear, irreversível, objetiva, decorrente de si mesma, e não afetiva e intensa como a duração. Dessa forma, ao tentar entender os Karitiana a partir dos afetos, do desejo, da duração, isto é, pura movimentação, do modo como os vejo, não há fluidez; muito ao contrário, um modo de existência que se sabe, muito bem,

quais as consequências de determinados movimentos e como tratar os que não são possíveis prever, pois, contra os *afætos* karitiana, não há argumentos.

Espero ter evidenciado que 'estar no mundo' karitiana é estar afetivamente enredado, pois o engajamento afetivo, em si movimento, produz efeitos sobre o mundo e o mantém em constante fluxo, seja na possibilidade da realização das festas, seja na produção de um filho, na manutenção da vida familiar, na construção da casa, ou nas relações com parentes e outros seres que habitam o mundo.

Dessa maneira, a afetividade como condição da existência e do mundo possível, ao ser retirada do lugar de fundo e trazida para o primeiro plano de análise; a potência do ato de fala, como capaz de instaurar a realidade como tal, sendo deslocada do lugar de metáfora ou metonímia; e tendo outorgado seu valor de agência, o desejo, deslocado de seu lugar de falta e corrupção e trazido para o de excesso, produção e potência de vida, permitiram visualizar as 'instituições' karitiana do modo como elas são pensadas e vividas pelo próprio grupo, em suas ininterruptas alterações.

Se *Botyj* e *Byjyty* criaram as humanidades, os Karitiana tratam de continuá-la com seus potentes afetos. Por isso é com tanto orgulho que dizem estar "aumentando" em número. A potência dos afetos é sinal de permanência do desejo como criador da vida, movimento e condição que levam os Karitiana sempre adiante. E aqui faço um corte na linha que continua a emaranhar as vidas karitiana. O desejo 'faz correr, corre e corta'.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, B. *Temps du sang, Temps de cendres: représentatoin de la maladie, système rituel et espace politique chez les yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat, Université de Paris X – Nanterre. 1985

ALBERT, B.; RAMOS, A. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000.

ARAÚJO, I. M. *Osikirip: os "especiais" Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. 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. 2014.

ARCAN, B. Sexed Time. In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

AZEVEDO, M. Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do alto rio Negro. *Caderno CRH*, v. 22, n. 57, p. 463-477, set./dez. 2009.

BELAUNDE, L. E. *Gender, Commensality and Community Among the Airo-Pai of West Amazonia*. PhD thesis, London School of Economics, University of London. 1992.

\_\_\_\_\_. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memória entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2005.

BERGSON, H. *Matéria e memória: um ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIGIO, E. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889/1930)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, M. M. Os mortos e os outros. São Paulo: Hucitec, 1978.

\_\_\_\_\_. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, Rio de Janeiro, n. 32, maio 1979.

CARTER LAVE, J. A Formal Analysis of Preferential Marriage with the Sister's Daughter. In: *Man (NS)*, v. I, n. 2, p. 185-200, june. 1966.

CARSTEN, J. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22 (2), 1995.

\_\_\_\_\_. *After Kinship*. Cambridge: Cambrigde University Press, 2004.



\_\_\_\_\_. What Kinship does—and how: Comment on Sahlins. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2), p. 245–251, 2013.

CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CEDI/Conage. 1986.

CHAUMEIL. *Voir, Savoir, pouvoir: les Chamanisme chez les Yagua du Nor-Est péruvien*. Paris: Édition de L'École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1983.

CHERNELA, J. Female Scarcity, Gender Ideology, and Sexual Politics in the Northwest Amazon. In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

COELHO DE SOUZA, M. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: HECKENBERGER, M.; FRANCHETTO, B. (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ. 2001.

\_\_\_\_\_. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, 10 (1), p. 25-60, 2004.

COHN, C.; STUTZMAN, R. O visível e o invisível. In: Guerras. *Revista Sexta Feira*, São Paulo: Fronteiras, Pletora Ltda., n. 7, 2003.

COIMBRA JÚNIOR, C. E. A. et al. Estudos epidemiológicos entre grupos indígenas de Rondônia. I: piodermite e portadores inaparentes de *Staphylococcus* sp. na boca e nariz entre os Suruí e Karitiana. *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical, Brasília: Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, v. 27, n. 1, 1985a.

\_\_\_\_\_. Estudos epidemiológicos entre grupos indígenas de Rondônia. II: bactérias enteropatogênicas e gastroenterites entre os Suruí e Karitiana. *Revista da Fundação SESP*, Rio de Janeiro: Fundação SESP, v. 30, n. 2, 1985b.

CONKLIN, B. Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body. In: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, v. 10, n. 3, Sep. 1996.

CONKLIN, B.; MORGAN, L. M. Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and Native Amazonian Society. *Ethos*, 24 (4), p. 657-694, 1996.

COSTA PINHEIRO, M. T. (Capitão). Exploração do Rio Jaci-Paraná. *Departamento de Imprensa Nacional, Ministério da Agricultura, CNPI*, n. 5, Anexo 2, 1949 [1910].

CROCKER, W. Extramarital Sexual Practices of the Rankokamekra-Canela Indians: an analysis of socio-cultural factors. In: LYON, P. (Org.). *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown and Co., 1974.

\_\_\_\_\_. *The Canela* (Eastern Timbira), I: An Ethnographic Introduction. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

DAL POZ NETO, J. *No país dos Cinta Larga*. Tese de Mestrado, USP, 1991.

\_\_\_\_\_. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta Larga*. Tese de Doutorado, Unicamp. 2004.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. São Paulo: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2008[1999].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

DEPRAZ, N. Delimitación de la Emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, p. 39-68, 2012.

DESCOLA, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Revista Sociologia & Antropologia*, Tradução Estela Abreu, Rio de Janeiro: PPGAS/IFICS/UFRJ, 2011.

DIÁRIO DO CONGRESSO NACIONAL. 1972.

DICK, M. V. A. Toponímia e antroponímia no Brasil. *Coletânea de Estudos*, São Paulo: Arquivo do Estado: Serviços de Artes Gráficas/FFLCH/USP, 1992.

DUMONT, L. The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of the Marriage. *Man*, n. 54, March 1953.

\_\_\_\_\_. The marriage alliance. In: BOHANNAN, P.; MIDDLETON, J. (Eds.). *Marriage, Family and Residence*. New York: The Natural History Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *Introduction à deux théories d'Anthropologie Sociale*. Paris: Mouton, 1971.

\_\_\_\_\_. *Affinity as a Value*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

ESPINOSA, B. de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora Ltda., 2009.

FAGGION, C. M. et al. Topônimos em Bento Gonçalves: motivação e caracterização. *Métis: História e Cultura*, Caxias do Sul: Educs, v. 1, n. 1, 2008.

FAUSTO, C. De primos e sobrinhas. Terminologia e Aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.) *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

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

\_\_\_\_\_. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, M. C. da (Org.), *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FELD, S. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Durham/London: Duke University Press, 2012[1982].

FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963.

\_\_\_\_\_. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.

FIGUEIREDO, M. V. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária, 2008.

GLUCKMAN, M. Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification. *Man*, New Series, v. 3, n. 1, March. 1968.

GONÇALVES, M. A. *Nome e cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia mura-pirahá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1988.

\_\_\_\_\_. *A onomástica na América do Sul Tropical: o problema dos sistemas de nomações nas sociedades indígenas*. Ms., 1989.

\_\_\_\_\_. *O significado do nome*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001.

GOODY, J. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Portugal: Edições 70, 1986. (Coleção Perspectivas do Homem).

GOODY, J.; WATT, I. The Consequences of Literacy. In: KARABEL, J.; HALSEY, A. H. *Power and Ideology in Education*. New York: Oxford University Press, 1977.

GORDON, C. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP/ISA/Nuti, 2006.

GOW, P. The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, N. S., n. 24, 1989

\_\_\_\_\_. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press, 1991.

GREGOR, T. A Mehinaku Myth of Matriarchy. In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

\_\_\_\_\_. *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1985.

GUERREIRO JUNIOR, A. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado, PPGAS/UNB, Brasília, 2012.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HÉRITIER, F. *L'Exercice de la Parenté*. Paris: Hautes Études-Gallimard, Le Seuil, 1981.

\_\_\_\_\_. Masculino/Feminino. *Enciclopedia Einaudi*, Parentesco, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, v. 20. 1989.

\_\_\_\_\_. *Les deux soeurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.

\_\_\_\_\_. *Masculin/Féminin: La pensée de la difference*. Paris: Editions Odile Jacob, 1996.

\_\_\_\_\_. Articulations et Substances. *Question de parenté: l'homme*, Éditions de EHESC, p. 154-155, avril/septembre 2000.

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Shamans, Profets, Priests, and Pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Eds.). *Shamanism, History & the State*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riqueza visível: nomação no noroeste amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, 8 (2), p. 45-68. 2002.

HOBBSAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HUGO, V. *Desbravadores*. Edição da "Missão Salesiana de Humaitá (Amazonas), 1959. v. II.

IHERING, H. von. As cabeças mumificadas pelos índios mundurucús. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1907.

INGOLD, T. The Temporality of Landscape. *World Archaeology*, v. 5, n. 2, 1993.

\_\_\_\_\_. Against Space: Place, Movement, Knowledge. In: KIRBY, P. (Ed.). *Boundless Worlds An Anthropological Approach to Movements*. Oxford: Berghahan Books, 2009.

\_\_\_\_\_. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London/Canada: Routledge, 2011.

ISACSSON, S.-E. *Transformations of Eternity: on Man and Cosmos in Emberá Thought*. Doctoral Dissertation. Department of Social Anthropology, University of Göteborg, Sweden, 1993.

KENSINGER, K. Sex and Food: Reciprocity in Cashinahua Society? In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

KULICK, D.; WILSON, M. *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Taylor & Francis Routledge, 1995.

LANDIN, D. Some Aspects of Karitiana Food Economy. *SIL*, 1974.

\_\_\_\_\_. Dicionário e léxico karitiana-português. *SIL*, 1983.

\_\_\_\_\_. An Outline of the Syntactic Structure of Karitiana Sentences. *SIL*, Estudos Sobre Línguas Tupi do Brasil, Série Linguística 11, 1984.

\_\_\_\_\_. As orações karitiana. *SIL*, Série Linguística 9 (2), Brasília, 1988.

LANDIN, D.; LANDIN, R. Descrição preliminar da estrutura fonológica da língua karitiana. *Guia de análise fonológica*, Summer Institute of Linguistics, 1973.

LANDIN, R. M. Word Order Variation in Karitiana. *SIL*, Arquivo Linguístico 149, Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. Nature and Culture in four Karitiana Legends. In: MERRIFIELD, W. R. (Ed.). *Five Amazonian Studies*. Dallas: The International Museum of Cultures, 1985.

\_\_\_\_\_. *Conjunções karitiana de nível superior*. *SIL*, Série Linguística 9 (1), Brasília, 1987.

\_\_\_\_\_. *Kinship and Naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*. Arlington: University of Texas, 1989.

LANGDON, E. J. Sex and Power in Siona Society. In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

LATOUR, B. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body and Society*, v. 10 (2-3), 2004.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

LEONEL, M. *Etnodicéia Urueuauau: o endocolonialismo e os índios no centro de Rondônia; o direito à diferença e à preservação ambiental*. Dissertação de Mestrado. PUC, São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. *Etnodicéia Uruéu-Au-Au*. São Paulo: Edusp/Iamá/Fapesp, 1995.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

\_\_\_\_\_. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LUCIO, C. F. *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém)*. Dissertação de Mestrado. Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. Heróis civilizadores, demiurgos sociais: algumas considerações sobre genealogia, mito e história entre os Caritianas (tupi-ariqueme). *Mosaico Revista de Ciências Humanas*, Vitória: UFES, ano 1, v. 1 (1), 1998.

LUTZ, C. & WHITE, G. The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15. 1986.

MAGALHÃES, A. A. B. de. (1º Tenente) (Org.). Diário da Exploração do Rio Jaci-Paraná. In: COSTA PINHEIRO, M. T. da (Capitão). Exploração do Rio Jaci-Paraná. *Departamento de Imprensa Nacional, Ministério da Agricultura, CNPI*, n. 5, Anexo 2, 1949[1910].

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/Edusp, 1974[1902].

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/Edusp, 1974[1923].

\_\_\_\_\_. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/Edusp, v. II, 1974[1926].

\_\_\_\_\_. As técnicas corporais. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/Edusp, v. II, 1974[1936].

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: EPU/Edusp, v. I, 1974[1938].

\_\_\_\_\_. A expressão obrigatória dos sentimentos. *Ensaio de Sociologia*, Perspectiva, 1981[1921].

MAUSS, M.; HUBERT, H. Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício. *Ensaio de Sociologia*, Perspectiva, 1981[1899].

MCCALLUM, C. *Gender, Personhood and Social Organization among the Cashinahua of Western Amazonia*. Ph.D. thesis, London School of Economics, University of London, 1989.

\_\_\_\_\_. Author's Responses to Commentaries. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, v, 10, n. 3, Sep. 1996.

MEIRELES, D. M. *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*. Monografia final apresentada ao Curso de Especialização Mato Grosso: História e Historiografia. UFMT/ PROEDI, 1984.

\_\_\_\_\_. O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, v. 7, n. 2, p. 209-269, 1991.

MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: Schaden, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. 1976.

MELLO, M. I. *Jamurikuma: música e mito e ritual entre os Waujá do Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ukitsapai: o 'ciúme/inveja' na música e nos rituais Waujá*. *Revista Antropológicas*, ano 10, v. 17 (1), p. 67-80, 2006.

MENDONÇA, S. F. Deformação craniana entre os índios karitiana: análise de fotos de arquivo. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 10 (1), p. 43-56, 1994.

MENENDEZ, M. Contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista*, n.s. 28, 1981.

\_\_\_\_\_. Contribuição ao estudo das relações tribais da área Tapajós-Madeira. *Revista de Antropologia*, 27-8, 1984.

\_\_\_\_\_. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MENGET, P. *Aux nom des autres: classifications des relations sociales chez Les Txicão du Haut-Xingu*. Thèse de III Cycle, Université de Paris X, Nanterre, 1977.

\_\_\_\_\_. Delights and Danger. Notes on Sexuality in the Upper Xingu. In: KENSINGER, K. (Ed.). *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians, n. 5, July 1984.

\_\_\_\_\_. Notas sobre as cabeças mundurucu. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.). *Amazonia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

MINDLIN, Betty. *Os Suruí de Rondônia*. Tese de Doutorado, São Paulo: PUC-SP, 1984. 246 p.

\_\_\_\_\_. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MI/FUNAI. Comissão Parlamentar de Inquérito Destinada a Apurar Denúncias Relativas à Invasão de Reservas Indígenas e Avaliar o Sistema de Medidas Desenvolvidas, no Sentido de Resguardar a Fixação dos Grupos Indígenas nos Respectivos 'Habitats'. 1977.

MOSER, L. *Os índios e a colonização de Rondônia*. Monografia de Bacharelado em História. Rondônia: UNIR, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os karitiana no processo de desenvolvimento de Rondônia nas décadas de 1950 a 1990*. Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFPE, 1997.

MUNIZAGA, J. Deformación craneana intencional en América. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, Chile: Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación Universidad de Chile, n. 6, p. 113-147, 1987.

MURPHY, R. F. Intergroup Hostility and Social Cohesion. *American Anthropologist*, n. 59, 1957.

\_\_\_\_\_. *Mundurucú Religion*. Berkeley: University of California Press, 1958.

NAVEIRA, M. C. *Yama Yama: os sons da memória – afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Tese de Doutorado, Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2007.

NEEDHAM, R. The Formal Analysis of Patrilineal Cross-Cousin Marriage. *Southwest Journal of Anthropology*, n. 14, 1958.



NIETZSCHE, F. Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida. In: \_\_\_\_\_. *Considerações intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença – Livraria Martins Fontes, 1976.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIMUENDAJU, C. Worlisten aus Amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, Nouvelle Série, Tome XXIV, 1932.

\_\_\_\_\_. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. *FIBGE/Fundação Nacional Pró-Memória*, Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

NORA, P. *Les Lieux des Mémoires: T.I, La République*. Paris: Gallimard. 1984.

OLIVEIRA CASTRO, A. Desejo e prazer: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 505-523, 2015.

OVERING, [K.] J. Cognation, Endogamy and Teknonymy: the Piaroa Example. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 28, 1972.

\_\_\_\_\_. Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity on Kindred-Based groups. *Man*, v. 8 (4), Dec. 1973.

\_\_\_\_\_. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon, 1975.

\_\_\_\_\_. Orientation for Paper Topics. *Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes*, 1976a.

\_\_\_\_\_. Comments. *Actes du XLIIème Congrès International des Américanistes*, 1976b.

\_\_\_\_\_. O mito como história: um problema do tempo, realidade e outras questões. *Mana*, v. 1, n. 1, p. 107-139, out. 1985.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *Reason and Morality*. Asa Monographs 24, Tavistock Publications, 1985b.

\_\_\_\_\_. Men Control Women? The 'Catch 22' in the analysis of Gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, n. 2, 1986.

\_\_\_\_\_. Who is the Mightiest of Them All? Jaguar and Conquistador in Piaroa Images of Alterity and Identity. In: ARNOLD, J. (Ed.). *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Virginia: University Press of Virginia, 1996.

\_\_\_\_\_. *Key Concept: Gender*. Ms., 1999a.

\_\_\_\_\_. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, 5 (1), Rio de Janeiro, 1999b.

OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger: The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London/New York: Routledge, 2000.

PANET, R. F. F. *I-Mã A Kupên Prãm!:* prazer e sexualidade entre os Canela. Tese de Doutorado. PPGPP/UFMA e École Pratique des Hautes Études, 2010.

PARRY, J. The Gift, the Indian Gift, and the 'Indian Gift'. *Man*, n.s 21, p. 443-473, 1986.

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp/ISA/NUTI, 2007.

\_\_\_\_\_. Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mby'a. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 412-426, 2015.

POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10. 1992.

POLLOCK, D. Author's Responses to Commentaries. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, v. 10, n. 3, Sep. 1996.

PORRO, A. História indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 2009.

PUCU, C. *A dança dos possíveis: o fazer de si e o fazer do outro em alguns grupos tupi*. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2002.

RAMIREZ, H. Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um cem número de equívocos. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 2, n. 2, dez. 2010.

RAMOS, A. How the Sanumá acquire their names. *Ethnology*, n. 13, p. 141-85, 1974.

\_\_\_\_\_. Mundurucu: Social Change or False Problem? *American Ethnologist*, v. 5, n. 4, Nov. 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1971.

RICARDO, C. A. *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 1996.

RICOEUR, P. History and the Representation of the Past. *Lecture at the University of Saint Andrews*, May 2000.

RIVIÈRE, P. A Note on Marriage with the Sister's Daughter. *Man*, n.s., v. I, n. 4, p. 550-556, Dec. 1966a.

\_\_\_\_\_. Oblique Discontinuous Exchange: A New Formal Type of Prescriptive Alliance. *American Anthropologist*, n. 68, p. 738-740, 1966b.

\_\_\_\_\_. *Marriage among the Trio*. Oxford: Claredon Press, 1969.

\_\_\_\_\_. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, n. 38 (1), São Paulo: USP, 1995.

RODRIGUES, A. D. A classificação do tronco linguístico tupí. *Revista de Antropologia*, n. 12, 1964.

\_\_\_\_\_. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. Aspectos da história das línguas indígenas da Amazônia. In: SIMÕES, M. do S. (Org.). *Sob o Signo do Xingu*, Universidade Federal do Pará, IFNOPAP, 2003.

RONDON, C. M. *Relatório Apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia (G.5) do Departamento de Guerra*. 1º Volume: Estudos e Reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, 1910.

\_\_\_\_\_. *Conferências*. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto-Grosso do Amazonas. Publicação 42. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commércio, 1916.

\_\_\_\_\_. *Conferências*. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto-Grosso do Amazonas. Publicação 68. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946a.

\_\_\_\_\_. Índios do Brasil: do centro do Nordeste e do sul de Mato Grosso. *Imprensa Nacional, Ministério da Agricultura, CNPI*, Rio de Janeiro, n. 97, v. 1, 1946b.

RONDON, C. M.; BARBOSA DE FARIA, J. Glossário geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil. *Imprensa Nacional, Ministério da Agricultura, CNPI*, Rio de Janeiro, Publicação 76, Tomo I, Anexo 5 (Etnografia), 1948.

ROSA, P. C. *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os muitos jeitos de ser Ticuna*. Tese de Doutorado, Campinas: Unicamp, 2015.

ROSALDO, M. Z. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: SHWEDER, R.; LeVINE, R. (Eds.). *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, M. *Islands of History*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial. *Conferência apresentada à XVI Reunião Brasileira de Antropologia*, Campinas, 1988.

\_\_\_\_\_. Historical Metaphors and Mythical Realities. *ASAO Special Publications*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, n. 1, 1990.

\_\_\_\_\_. *What Kinship is – And is Not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, R. *História econômica da Amazônia: (1800-1920)*. São Paulo: T.A. Queiróz, 1980.

SANTOS GRANERO, F. Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *Man*, 21 (4), 1986.

\_\_\_\_\_. *The Power of Love the Moral Use of Knowledge Among the Amuesha of Central Peru*. Bloomsbury Publishing PLC, 1991.

SCHNEIDER, D. What Kinship Is All About? In: PARKIN, R.; STONE, L. (Eds.). *Kinship And Family: An Anthropological Reader*. Blackwell Publishing, [1972] 2004.

\_\_\_\_\_. Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship. In: DOLGIN, J. L.; KEMNITZER, D. S.; SCHNEIDER, D. (Eds.). *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press, 1977. p. 63-71.

\_\_\_\_\_. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984.

SEEGER, A. Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs? In: VELHO, G. *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 39-63.

\_\_\_\_\_. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

SEIDMAN, S. The Power of Desire and the Danger of Pleasure: Victorian Sexuality Reconsidered. *Journal of Social History*, 24 (1), Fall 1990.

SERRA, O. *O tumulto de asas: apocalipse no Xingu – breve estudo da mitologia Kamayurá*. Bahia: EDUFBA, 2006.

SHAPIRO, J. (Org. and Conv.); KENSINGER, K. (Ed.). The Sibling Relationship in Lowland South America. *Working Papers on South American Indians*, n. 7, March 1985.

SILVA, M. F. *Gender and Sociality among the Enawene Nawe*. Ms.

\_\_\_\_\_. *Ritual e sociabilidade Enawene-Nawe*. Comunicação apresentada na Sessão Sociabilidade ameríndia do ponto de vista de suas classificações sociocosmológicas, o Seminário Temático Horizontes da Etnologia Indígena: Cosmologias e Formas de Sociabilidade na América do Sul, organizado na XXI Reunião Anual da ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu-MG, 21 a 24 out. 1997.

\_\_\_\_\_. 1871: O ano que não terminou. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010.

\_\_\_\_\_. Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe. *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 2, São Paulo: USP, 1998.

\_\_\_\_\_. Linguagem e parentesco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999.

STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1930.

STOLZE LIMA, T. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2 (2), p. 21-47, 1996.

STORTO, L. Basic Word Order in Karitiana. *Report 8: Survey of California and other Indian Languages*, Department of Linguistics, University of California at Berkeley, 1994.

\_\_\_\_\_. A Report on Language Endangerment in Brazil. *Language Endangerment and the Maintenance of Linguistic Diversity*, MIT Working Papers in Linguistics 28, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Livro de apoio ao aprendizado da ortografia karitiana*. Ms., 1996b.

\_\_\_\_\_. Verb Raising and Word Order Variation in Karitiana. *Boletim da Associação Brasileira de Linguística (ABRALIN)*, n. 20, 1997.

\_\_\_\_\_. Karitiana: a Verb Second Language from Amazonia. *Proceedings of the Sixth Conference of Students of Linguistics of Europe (CONSOLE)*, 1998.

\_\_\_\_\_. *Aspects of a Karitiana Grammar*. PhD Dissertation. Massachusetts Institute of Technology, 1999.

STRATHERN, M. No Nature, no Culture: The Hagen Case. In: MACCORMACK, C. P.; STRATHERN, M. (Eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social, 2008. (Série Produção Acadêmica Premiada, FFLCH/USP).

\_\_\_\_\_. Religião nômade ou germe de estado. *Novos Estudos*, n. 83, mar. 2009.

SZTUTMAN, R.; NASCIMENTO, S. Antropologia de corpos e sexos. Entrevista com François Héritier. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 1, São Paulo: USP, 2004.

SURRALLÉS, A. *Au Coeur du Sens: Perception, affectivité, action chez lês Candoshi*. Paris: CNRS Éditions/Éditions de La Maison des Sciences de L'Homme, 2003.

\_\_\_\_\_. Afectividad y Epistemologia de las Ciencias Humanas. *AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana*, Ed. Eletrônica Num Especial Noviembre-Diciembre, 2005.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, clonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, A. C. The Soul's Body And Its States: An Amazonian Perspective on The Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 2, 1993.

TORRES-ROUFF, C. Cranial Vault Modification and Ethnicity in Middle Horizon San Pedro de Atacama, Chile. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, p. 163-190, 2002.

\_\_\_\_\_. *Shaping identity: Cranial Vault Modification in the Pre-Columbian Andes*. Santa Barbara: University of California, 2003.

VARELA, F.; DEPRAZ, N. At the Source of Time: Valence and the Constitutional Dynamics of Affect. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), p. 61-81, 2005.

VELDEN, F. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade entre os Karitiana. *Habitus*. Goiânia, v. 5, n. 2, p. 275-300, jul./dez. 2007.

\_\_\_\_\_. O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia. *Temáticas*, Campinas: Unicamp, v. 31, p. 11-41, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre cães e índios: Domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana. *Avá*, Posadas, n. 15, dic. 2009.

\_\_\_\_\_. *Inquietas companhias*: sobre os animais de criação entre os Karitiana. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp, 2010a.

\_\_\_\_\_. De volta para o passado: territorialização e 'contraterritorialização' na história karitiana. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 55-65, jan./jun. 2010b.

\_\_\_\_\_. Antas dos brancos, veados grandes, onças de criação. *ComCiência*, Campinas, n. 134, 2011a.

\_\_\_\_\_. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 231-268, jan./jun. 2011b.

\_\_\_\_\_. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 129-158, jan./jun. 2011c.

\_\_\_\_\_. Inveja do gado: o fazendeiro como figura de poder e desejo entre os Karitiana. *Anuário Antropológico*, v. 2010/1, p. 55-76, 2011d.

\_\_\_\_\_. O cheiro doentio do contato: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia Ocidental. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 1, p. 85-120, jan./jun. 2012.

\_\_\_\_\_. 'A gente chama de qualquer jeito': notas sobre a onomástica dos animais de criação entre os Karitiana, Rondônia. *Revista Antropológicas*, v. 24, p. 15-43, 2013.

\_\_\_\_\_. O ogro que ri: uma nota sobre o Mapinguari entre os Karitiana. In: CORREIA, H. H. S.; DUARTE, O. C.; SOUZA, V. A. de. (Orgs.). *Isto não é um mapinguari: fronteiras moventes, relações, saberes e poderes*. Marília-SP: Poesis, 2015. p. 15-25. v. 1.

\_\_\_\_\_. Como se faz um cachorro caçador entre os Karitiana (Rondônia). In: *Teoria e Cultura*, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFJF, v. 11, n. 2, jul./dez. 2016a.

\_\_\_\_\_. Dessas galinhas brancas, de granja: ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO). *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, v. 3, p. 11-34, 2016b.

\_\_\_\_\_. Será eles o que a gente foi? Karitiana, Puruborá e dois povos indígenas isolados em Rondônia. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 8, p. 105-120, 2017a.

\_\_\_\_\_. Aja. Notas sobre experiências insólitas na Amazônia. *Revista Labirinto*, Porto Velho (RO), ano XVII, v. 27, n. 1, jul./dez., p. 6-23, 2017b.

\_\_\_\_\_. Fazendo animais sabidos: interações naturalculturais nas práticas cinegéticas Karitiana (Rondônia). In: MARCHAND, G.; VELDEN, F. V. (Orgs.). *Olhares cruzados sobre as relações entre seres humanos e animais silvestres na Amazônia (Brasil, Guiana Francesa)*. Manaus: EDUA, 2017c. p. 65-84. v. 1.

VIEGAS, S. *Terra calada: os tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Coimbra/Rio de Janeiro: Almedina/Editora 7, 2007.

VIERTLER, R. A noção de pessoa entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 20-29, maio 1979.

VILAÇA, A. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari (Pakaa-Nova)*. Rio de Janeiro: EDUFRJ/ANPOCS, 1992.

\_\_\_\_\_. Cultural Change as Body Metamorphosis. Paper Presented at the Symposium: *History and Historicity in Amazonia: Time Experienced, Conceptualized and Enacted*. AAA Annual Meeting, Chigago, Nov. 1999.

\_\_\_\_\_. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Royal Anthropological Institute*, n.s. 11, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, Rio de Janeiro: n 32, p. 40-49, maio 1979.

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

\_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

\_\_\_\_\_. Princípios e parâmetros: um comentário a L'Exercice de la Parenté. *Comunicação do PPGAS*, 17, 1990.

\_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Parte do Todo*. 1992a.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: VILAÇA, A. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari (Pakaa-Nova)*. Rio de Janeiro: EDUFRJ/ANPOCS, 1992b.

\_\_\_\_\_. Histórias ameríndias. *Revista Novos Estudos*, n. 36, 1993a.

\_\_\_\_\_. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP/FAPESP, 1993b.



\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana Estudos de Antropologia Social/PPGAS/MN*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 1996.

\_\_\_\_\_. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira: (1970?1995)*. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999. p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. Vingança e temporalidade: os tupinambá. *Anuário Antropológico*, Tempo Brasileiro, n. 85, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; FAUSTO, C. La Puissance et L'Acte: La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, n. 126-128, avr./déc. XXXIII (2-4), p. 141-170. 1993.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas vindas: os Tapirapé do Brasil central*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia Limitada/EDUSP, 1988.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal. *Ponto Urbe*, n. 5, p. 1-12, 2011 [1991].

WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982.

ZONABEND, F. *La Memoire Longue*. Paris: PUF, 1980.

## APÊNDICE I – MAIS HISTÓRIAS

### A HISTÓRIA DE OKOROKOT

*Okorokot* era um homem muito apaixonado (*“que sentia muito as coisas”*). Diz-se que as pessoas não gostavam dele, pois sua cabeça era bem redonda, bem como a de branco. As mulheres não gostavam de homem com cabeça redonda, só mesmo de homens com cabeça chata, por isso nenhuma o queria. Diz-se que ele sofria, sofria, sofria. Aí ele, sem mulher, sem família, ia pro mato fazer paneiro (*cepa*, cesto para carregar os produtos do roçado). Ele ia pro mato e fazia muito paneiro. Ele sofria que só! Ninguém gostava dele. Ficava sozinho lá no mato fazendo paneiro. Um dia, os homens lhe perguntaram onde ele ia. Ele respondeu que iria para o mato fazer paneiro. Os homens decidiram segui-lo para ver o que fazia. Lá estava ele, sozinho, fazendo muito paneiro.

Ele pensava: *“Não sei por que mulher não gosta de mim”*. Ele pensava e falava assim, sozinho. Triste, apaixonado porque as mulheres não gostavam dele. Então, ele, selecionando os paneiros, falou: *“Esse aqui vai ser meu filho”*, falando para o paneiro. *“Esse aqui é minha mulher”*, falando para o paneiro.

Os homens, que o haviam seguido e estavam escondidos espiando, gritaram: *“Com quem você está falando?”*.

– *“Com ninguém não. Estou falando sozinho. Estou falando sozinho”*.

– *“Ah! Então, você fala sozinho, né?!”*, os homens falaram para ele. *“Então você vai falar sozinho!”*.

*Okorokot* voltou para casa e, ao chegar, as mulheres, que sempre caçoavam dele, falaram: *“Ih! ele é cabeça assim, cabeça igual branco, ninguém vai gostar dele”*. Cada vez que ouvia isso, mais triste ele ficava. Foi de novo para o mato fazer paneiro.

Novamente os homens o seguiram. Viram-no lá, sozinho. Ouviram que ele falava para o paneiro: *“Faz não mulher, faz não mulher!”*, falava assim, sozinho! Gritava: *“Faz não mulher, faz não mulher!”* para o paneiro. Ele mesmo se beliscava e

gritava. Os homens que o espiavam se surpreenderam, pois ele gritava com ele mesmo. Aí eles viram direito e tinha um toco de pau no chão. No toco havia um buraco e viram que *Okorokot* fazia relação sexual no buraco do pau. Fazia assim porque não tinha mulher. Surpreendidíssimos, os homens decidiram que iriam passar pimenta no buraco do toco.

*Okorokot* voltou para casa e os homens, escarnecendo dele, perguntaram onde ele estava. Ele lhes respondeu que estava no mato fazendo paneiro. Enquanto ele estava em casa, os homens foram escondidos e colocaram pimenta no buraco do toco.

Pela manhã, *Okorokot* foi novamente para o mato. Sentou lá e ficou fazendo paneiro e gritando sozinho, “*Faz não mulher, faz não mulher!*”. Quando colocou seu pênis no buraco do pau, sentiu a dor e correu para dentro da água. Os outros homens estavam lá, olhando escondidos. Depois disso, ele, com vergonha, foi embora e não voltou mais.

Obs.: Na versão coletada por Landin (1985 – ‘Nature and Culture in Four Karitiana Legends’), *Okorokot* fica com vergonha quando o descobrem e vai embora, não retornando para a aldeia.

## A ORIGEM DAS COBRAS E DO VENENO

Antigamente não existiam as cobras, nem o veneno. Diz-se que um grande chefe pegou uma criança de *opok pita* e levou para a aldeia para criar. Ele ficou vivendo lá.

Uma mulher tinha prometido sua filha para seu irmão. O homem queria muito a mulher para ele, mas a menina não queria o seu tio (MB), pois ela já tinha um homem de quem ela gostava e ficava muito alegre com ele. Ela fazia chicha, tocava muita música no pilão, alegre mesmo. Mas, assim mesmo ela tinha que ficar com o seu *syky’et* (termo para MB). Ela nunca queria fazer nada com ele. Não queria dar comida, não queria manter relações sexuais. Não o queria de jeito nenhum.

O homem foi ficando triste e com raiva. Aí ele foi trabalhar no mato e lá conversou com esse homem, criado na aldeia, o *opok pita*. Contou para ele o que lhe estava acontecendo. Aí *opok pita* disse para ele: "Mata ela! Se vingá!". Mas, o homem não sabia como matar a mulher. Ele pensou e falou: "Mas, como eu vou matá-la? Ela vai desconfiar e o pessoal vai saber também".

*Opok pita* então falou: "Eu vou te ensinar o jeito que você vai matá-la". E ensinou. Pegou uma taquara e afiou bem a sua ponta, deixando-a bem apontada [triangular], como cabeça de cobra. Assim que cobra ficou com cabeça apontada. Depois que apontou a taquara, *opok pita* transou com uma mulher que tinha acabado de ter filho e ainda estava sangrando. Seu pênis ficou coberto desse sangue. Ele pegou a taquara apontada e esfregou esse sangue na ponta. Deixou secar. Quando o sangue estava seco, ele resolveu testar. Atirou em um macaco. Mal roçou no macaco e ele morreu. Mas, *opok pita* não ficou satisfeito, pois o macaco não morreu tão imediatamente quanto ele queria. Para ele, o macaco demorou um pouco a morrer. Decidiu manter relações com mulheres menstruadas. A cada uma que tinha, esfregava o sangue menstrual na ponta de taquara e esperava secar. Fez isso muitas vezes. Enquanto ele achasse que ainda não estava muito letal, continuou a colocar sangue. Assim fez até achar que já era suficiente.

Os homens então, esperaram a mulher ir para o rio tomar banho e esconderam a taquara, sob a terra, cruzando o caminho que ela tomaria ao voltar do rio. Ao passar de volta, ela pisou na taquara e foi para casa. Ao chegar, deu chicha para o homem que ela amava, seu amante, e foi para a rede deitar.

Quando seu tio materno chegou, ela lhe disse que um bicho havia picado o pé dela quando voltava do rio. O tio então lhe disse: "Ah! Você vai ver! Se você não gosta de mim, não quer ficar comigo, então você vai pagar!". Nisso, ela deu um grito e morreu. Seu corpo se quebrou todo.

O tio decidiu pegar essa taquara para ir matar *opok pita* [não o que vivia na aldeia, mas uma expedição guerreira]. Mas, esqueceu a taquara lá perto da aldeia dos outros índios. No caminho de volta para casa, lembrou-se da taquara e voltou para pegá-la. Porém, quando chegou lá, a taquara já tinha se transformado em cobra, mas ainda deu para pegar. Depois, fugiu. Já tinha se transformado em muitas

cobras. Muito venenosas demais. Muita gente já estava morrendo. E todas as cobras eram muito venenosas. Não havia cobra sem veneno.

O *opok pita* que tinha feito a cobra venenosa, falou para o pessoal correr e trazer mel. Mandou o pessoal ficar dentro de casa e não sair até que ele mandasse. Sentou no *nhomby* [o banco cerimonial da Festa da Caça] e começou a assobiar para chamar as cobras. Elas chegavam, batiam a cabeça no *nhomby* e abriam a boca. Quando abriam, ele passava o mel em seus dentes e suas bocas. Elas iam embora. Vinham mais outras. Mas, o mel estava acabando e não foi possível passar muito na boca de todas. As primeiras, que receberam muito mel, se tornaram não venenosas; mas, as últimas, que só receberam bem pouquinho, continuaram venenosas.

#### UMA DAS HISTÓRIAS DE *DOPA*

Certa vez, o chefe foi caçar. Quando estava quebrando a palha para fazer tocaia, viu um *Dopa* no meio da palha. O chefe olhou e falou: “*O que é isso?*” (ressabiado com aquela criatura diferente) e perguntou a *Dopa* se ele havia matado algo. *Dopa* respondeu apenas com o piado da ave que havia matado. O chefe resolveu convidar *Dopa* para morar com ele na aldeia e *Dopa* aceitou. Ao chegarem na aldeia, as pessoas perguntavam: “*O que é isso?*”, e o chefe respondia: “*É minha criação*”.

Quando chegou a noite, o chefe quis dormir com *Dopa* na mesma rede, mas *Dopa* não conseguia respirar. O chefe, então, fez uma redinha para ele bem perto da sua. Foi assim que *Dopa* se acostumou a dormir bem perto do chefe.

No dia seguinte, *Dopa* lembrou que tinha deixado suas criações no mato, um passarinho azul e um vermelho aos quais ele chamava de arara azul e arara vermelha. Voltou com seus passarinhos e colocou dentro da casa do chefe também. No outro dia, o chefe e *Dopa* iam caçar novamente e, na hora em que estavam saindo, *Dopa* falou para a esposa do chefe: “*Cuida da minha criação. Não vai matar minha criação não!*”.

Chegaram no mato e o chefe fez tocaia, mas *Dopa* não conseguia respirar dentro da tocaia. O chefe, então, disse que fizesse uma tocaia separada. Assim fez *Dopa*. Cada um esperava em sua tocaia e o chefe pensava: "*Dopa vai me atrapalhar*". A anta chegou perto e *Dopa* flechou a anta. A anta correu. *Dopa* foi atrás dela e flechou de novo. Anta morreu. *Dopa* voltou para a tocaia do chefe carregando só o carrapato da anta. O chefe viu o carrapato, mas não acreditou, pois achou que *Dopa* seria pequeno demais para conseguir matar a anta e disse: "*Isso não é carrapato de anta não; é seu mesmo que caiu e você pegou*". Mandou, então, que ele buscasse pelo da anta. *Dopa* foi buscar. Trouxe. Novamente, o chefe não acreditou e disse que deveria ser um pelo caído que ele teria catado. Então, mandou que trouxesse a orelha da anta. *Dopa* trouxe. Aí sim ele acreditou. Voltaram à aldeia para solicitar ajuda dos homens para carregarem a anta. Levaram a anta para a aldeia, repartiram com todos e todo mundo comeu a anta que *Dopa* tinha matado.

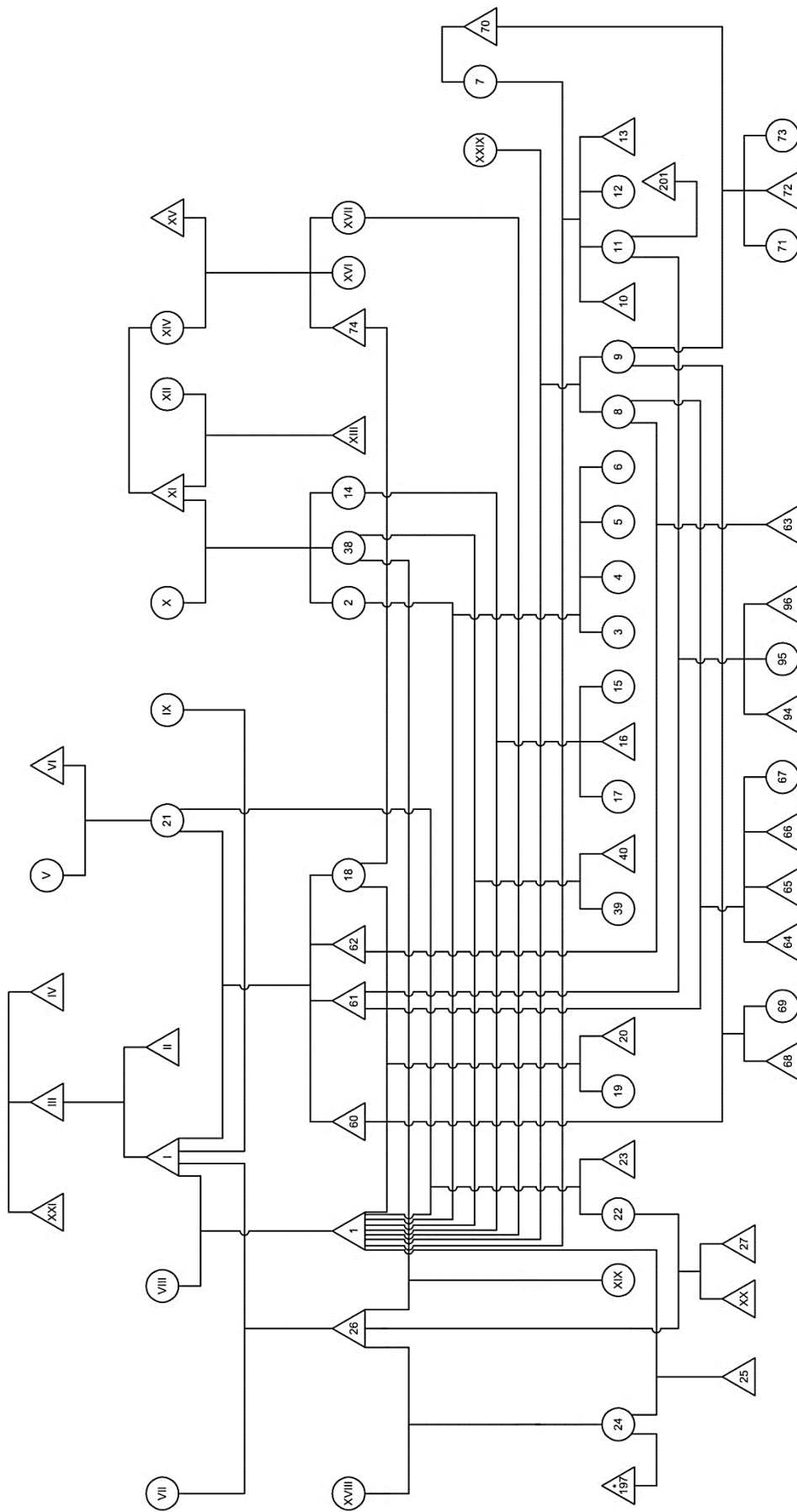
Depois, *Dopa* foi olhar a criação dele e viu que alguém tinha matado sua arara azul. Decidiu ir embora e disse ao chefe que iria porque a mulher dele havia matado sua arara. *Dopa* foi embora para o mato no meio da noite e nunca mais voltou.

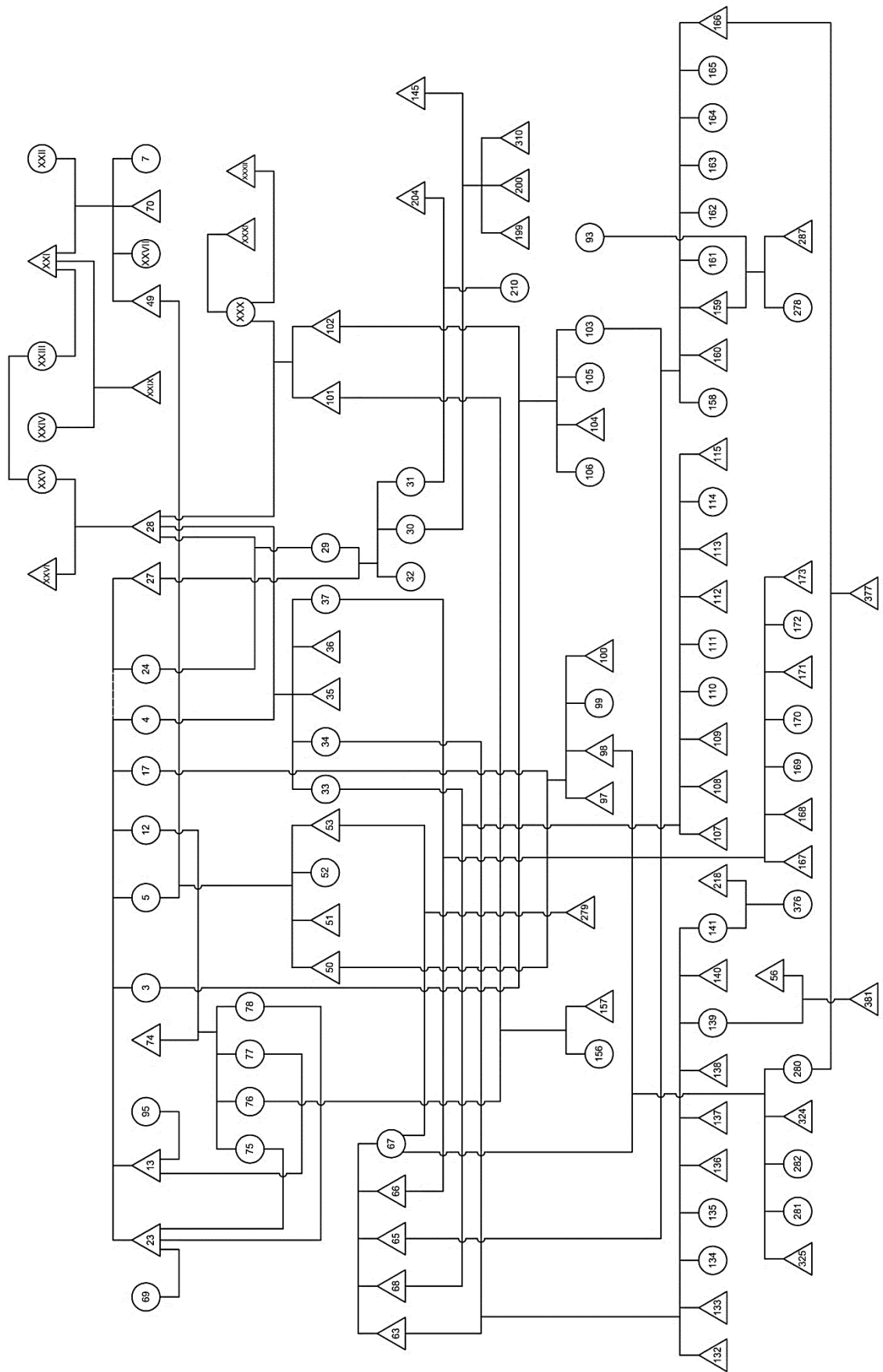
**APÊNDICE II – PARENTESCO**

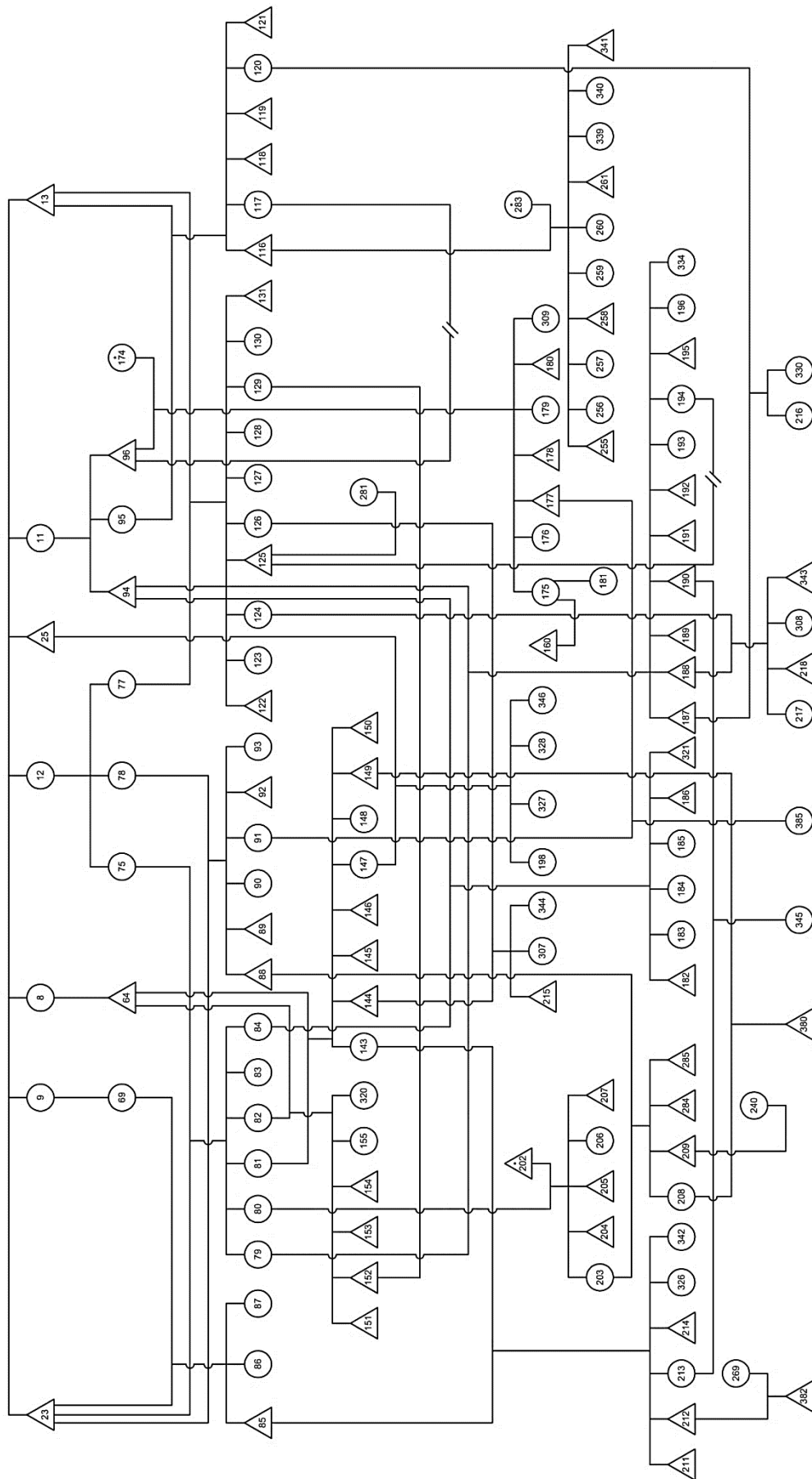


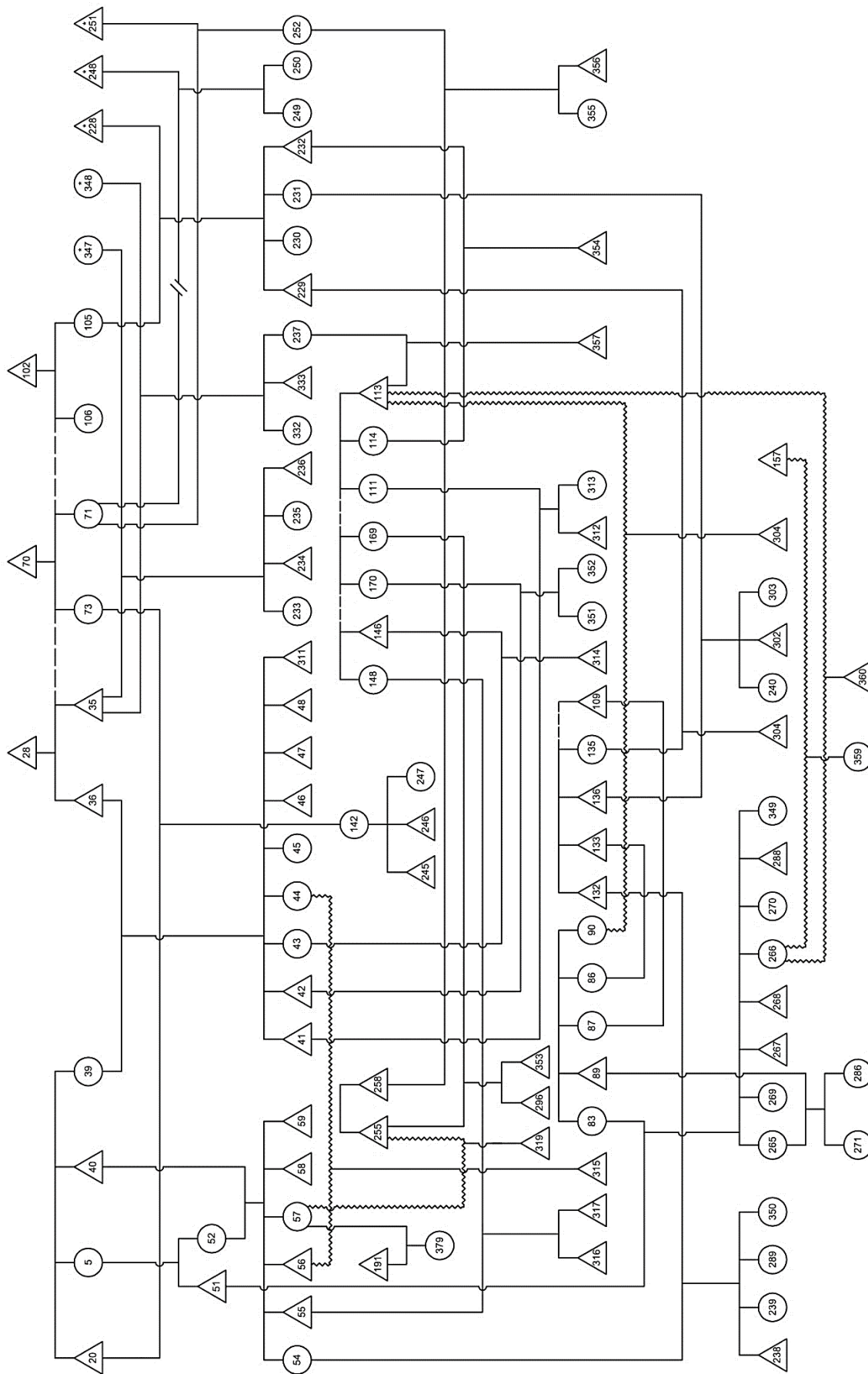


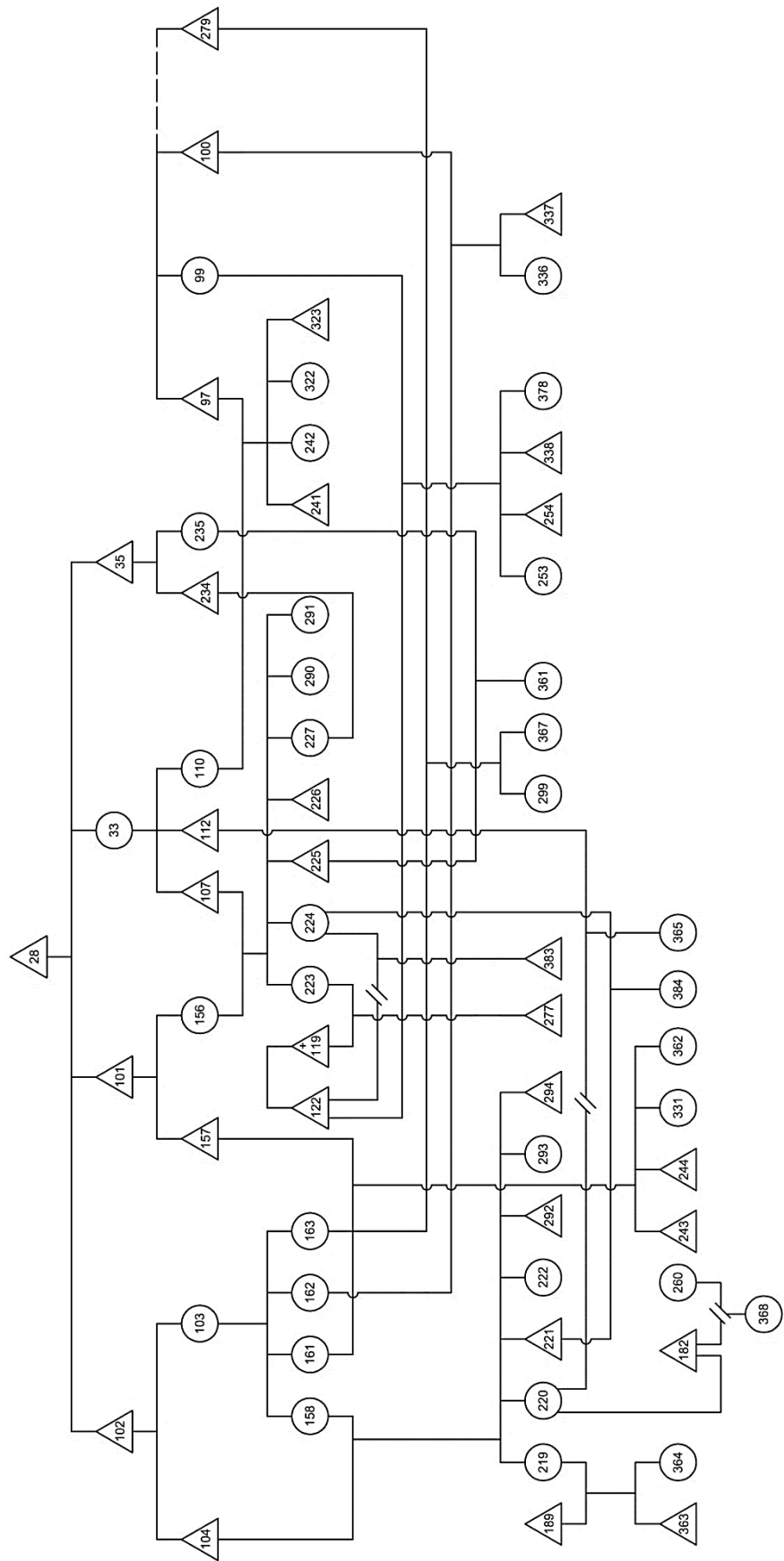


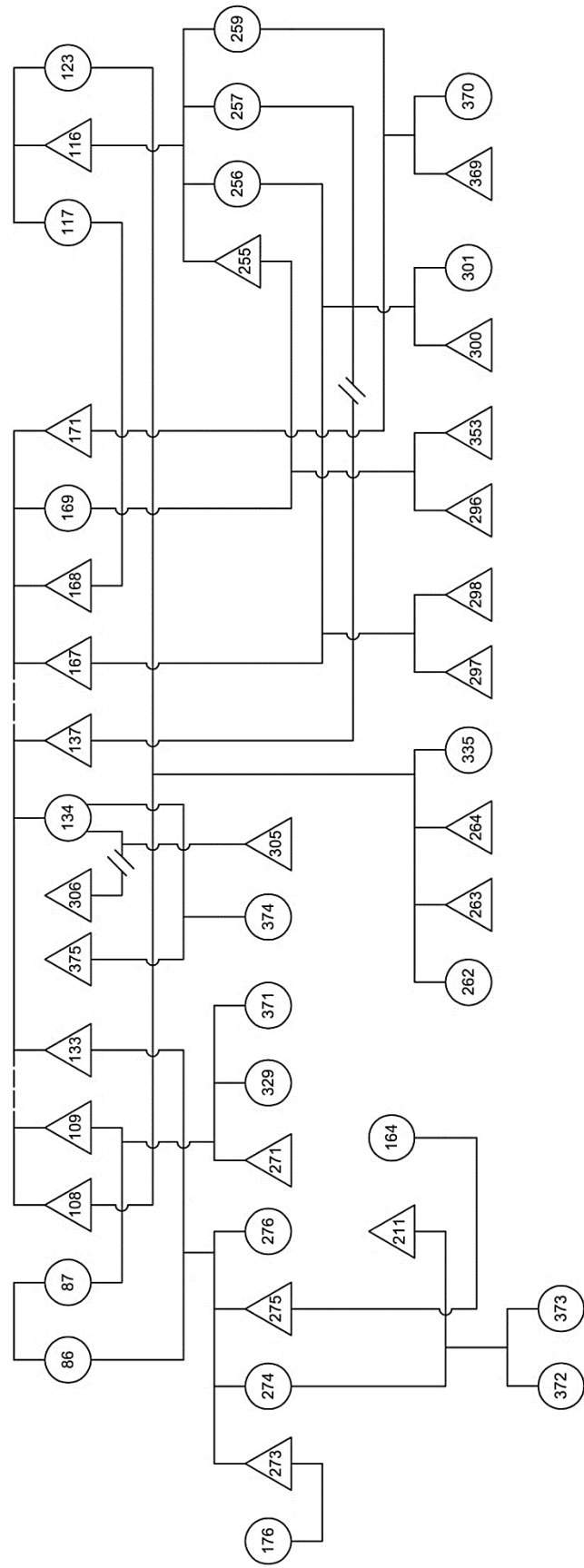












**APÊNDICE III - FOTOS<sup>404</sup>**

---

<sup>404</sup> As fotos foram tiradas por mim. Ao lado de cada uma delas, especifico o ano em que foram registradas.



Foto 1 – Acesso de *Botyje Tomboto* a esse patamar (2000)



Foto 2 – Cordão com os crânios de animais mortos na caça (2000)



Foto 3 – Raiz na qual se constrói a casinha para passar remédios (2001)



Foto 4 – *Poompissoambigna* pronta (2001)



Foto 5 – *Hiim Boryt*, Festa da Caça (2001)



Foto 6 – *Hiim Boryt*, Festa da Caça: uma das *pyrogyga* se aproximando da caça (2001)



Foto 7 – *Hiim Boryt*, Festa da Caça: vasilhas contendo a caça já preparada com pamonha (2001)



Foto 8 – Tapagem feita em toda a extensão do rio (2001)



Foto 9 – Curral da tapagem, onde as jatuaranas ficam represadas (2001)



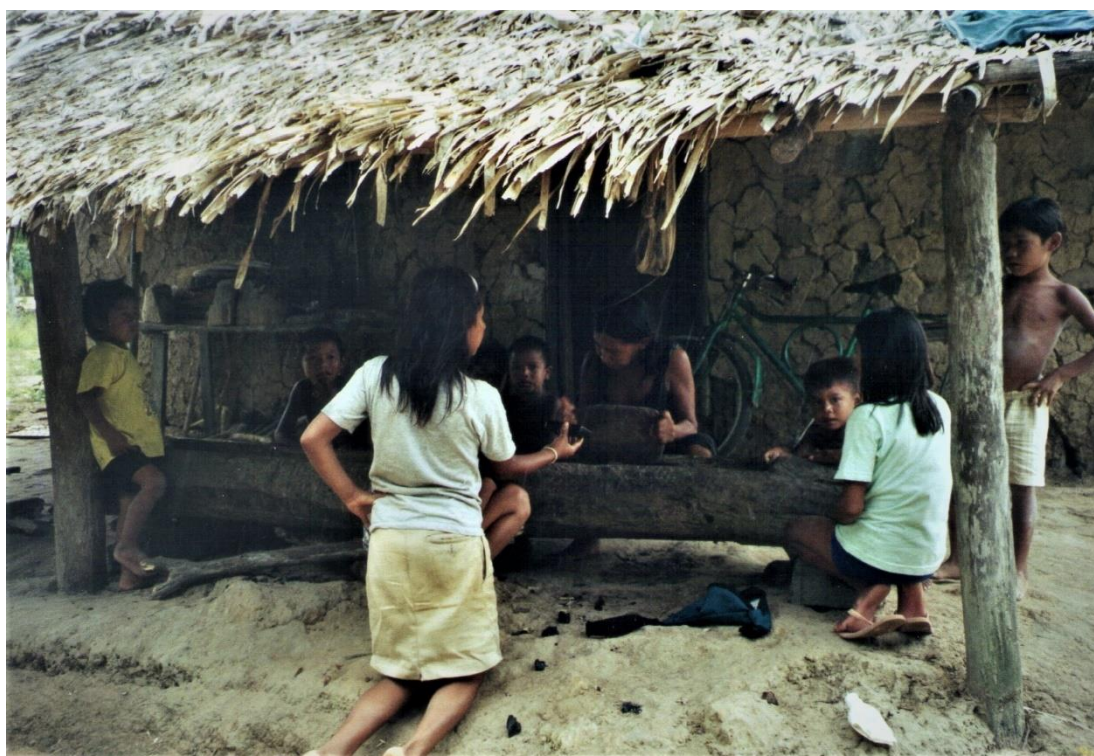
Foto 10 – *Ambiatana*, casa tradicional Karitiana



Foto 11 – Adequação do Discman



Fotos 12 – Mulher tocando pilão



Fotos 12a – Mulher tocando pilão



Foto 13 – Mulher pilando o milho no pilão

