

Carlos Frederico Lucio

Sobre algumas formas de classificação social.
Etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém).

Dissertação de mestrado a ser apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Guilherme Raúl Ruben.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 03 de junho de 1996.

Banca:

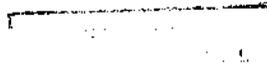
Prof. Dr. Guilherme R. Ruben - orientador (Unicamp).

Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp/UnB).

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (UnB).



Junho de 1996



010510

UNIDADE	BC
Nº. CONTAS:	
	TJUNICATIF
	L963s
	28031
	667/96
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	23/03/96
Nº. CPD	

CM-00090470-6

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

L963s

Lucio, Carlos Frederico

Sobre algumas formas de classificação social. Etnografia sobre os karitiana de Rondônia (Tupi - Arikém) / Carlos Frederico Lucio. - - Campinas, SP : [s.n.], 1996.

Orientador: Guillermo Raúl Ruben.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia. 2. Índios - América do Sul - Amazônia. 3. Índios - América do Sul - Brasil. 4. Organização social. 5. Cosmologia. 6. Genealogia. 7. Onomástica. I. Ruben, Guillermo Raul, 1947- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Aos Yjxa,
especialmente ao José Maria e Joana Roque.
E também a meus pais, meus irmãos
e, sobretudo,
a Emiliano e Rodrigo.

Resumo.

Esta dissertação analisa alguns aspectos da sociedade Karitiana, povo de língua Tupi-Arikém, localizado na bacia do rio Madeira (aprox. 64° 30'W e 9° 30'S), estado de Rondônia. São investigadas algumas implicações inferidas do estudo da interseção de três sistemas classificatórios, a saber: a genealogia, o sistema onomástico e o sistema de parentesco. Como elemento provocador para esta reflexão as atenções do texto estarão voltadas para as elaborações simbólicas nativas sobre uma personagem-chave neste grupo, um antigo chefe do qual descendem cerca de 95% da atual população.

Tomando a narrativa do Mito de Origem como ponto de partida e fornecedora de algumas chaves taxonômicas básicas, a ordenação do cosmos entre os Karitiana, expressa pelo processo de criação demiúrgica, é tomada como um espelho revelador de pares antinômicos postos numa relação de oposição estrutural hierárquica (Dumont, 1986), presentes naquelas três formas de classificação social investigadas. Tendo em vista esses princípios ordenadores e tomando como pano de fundo a discussão recente sobre modelos de organização social na Amazônia, pretende-se discutir o caráter próprio que a afinidade assume para esse grupo, sobretudo no que se refere à definição do campo dos cognatos - expresso pela categoria *ypyesg*¹. De uma forma mais ampla, busca-se também discutir o lugar da afinidade na interpretação da oposição entre as categorias *yjxa/opok*, ou seja, nós/outros, identidade/alteridade e, mais extensivamente, natureza/cultura.

¹Uma chave das convenções ortográficas utilizadas nesta dissertação é fornecida no anexo.

Índice

Resumo.	
Índice.	
Agradecimentos.	
Prólogo	ii
Impressões de um etnólogo.	ii
Sinuosidades no percurso.	iii
Introdução	ix
Diário de campo. A viagem e o contato.	ix
A redefinição dos objetivos da pesquisa.	xviii
Capítulo 1. Os Karitiana. Uma primeira abordagem.	1
1.1. Considerações preliminares.	1
1.2. Os Karitiana na bibliografia.	7
1.3. Recenseamento e situação demográfica.	10
1.4. A aldeia atual.	14
Capítulo 2. Cosmogonia kariaiana. Uma chave hermenêutica.	18
2.1. A narrativa da Saga Cosmogônica.	
Nascimento e ordenação do mundo segundo os Karitiana.	18
2.2. A cosmogonia como ponto de partida.	32
2.3. Uma interpretação do mito de origem.	
Elementos de hierarquia na classificação do mundo.	35
2.4. Religião e política. Uma visão geral.	52
2.5. A aldeia.	
Uma interpretação do simbolismo do espaço karitiana.	64
Fotografias I	68

Capítulo 3. A Genealogia e a idéia de parentesco.	69
3.1. A genealogia como questão.	69
3.2. Teoria nativa de concepção biológica.	
O aspecto êmico da genealogia.	73
3.3. A terminologia de relações.	84
3.4. A terminologia subjacentes. Os termos de parentesco.	87
3.5. Interpretando “pedigrees”.	
A idéia de parentesco depreendida da discussão sobre genealogia.	90
Mapa Genealógico da População Karitiana.	106
Fotografias II - Cenas de um casamento.	109
Capítulo 4. Mito e História em Genealogia. A figura de Antônio Moraes.	111
Capítulo 5. Nomes de Pessoas.	123
5.1. O nome <i>Yjxa</i> . Fontes e significado.	125
5.2. O sistema onomástico.	127
5.3. Aquisição e herança dos nomes próprios.	129
5.4. Regras de evitação.	131
Considerações finais.	133
Etnografia do parentesco tupi - balanço e perspectivas	133
Aspectos da etnografia karitiana - perspectivas de contribuições ao debate	139
Anexos.	142
Anexo 1. Convenções utilizadas nesta dissertação.	143
Anexo 2. Considerações sobre a metodologia de coleta de dados.	147
Anexo 3. Ritual de casamento.	153
Anexo 4. Laços genealógicos por grupo local.	166
Bibliografia mencionada e consultada.	177

Agradecimentos.

Embora o principal esforço deste trabalho tenha sido individual, ele jamais teria deixado de ser uma idéia se não fosse um processo intenso de diálogos e colaborações. Meu mestrado durou mais do que eu mesmo previ. Nesse período estive sujeito a muitas vicissitudes - algumas das quais poderão ser lidas no *Prólogo* desta dissertação, caso seja de interesse do leitor - e que não teriam sido superadas não fosse a cooperação de muitas pessoas. A seção de agradecimentos em um trabalho de pós-graduação é comumente tida como uma efeméride necessária, na qual, muitas vezes, o autor se expõe ao risco de ferir suscetibilidades deixando de fazer referência explícita a algum colaborador (in)direto - embora eu não veja muito sentido em separar essas duas "categorias" de contribuições. Com esse comentário inicial espero minha redenção e condescendência, caso cometa alguma indelicadeza por obliteração.

Como é verdade que sem dinheiro nada poderia ter sido feito, começo agradecendo às agências financiadoras que contribuíram diretamente para a realização da pesquisa. Para (sobre)viver, durante todo o período de mestrado, obtive várias bolsas: de demanda social do CNPq (1991 e 1992), Fapesp (1993) e convênio CAPES/CNPq/Cebrap (1994-5). Para a realização do trabalho de campo a Fapesp concedeu-me uma pequena verba a título de auxílio à pesquisa, em 1993, que foi complementada com recursos da dotação anual Ford/Anpocs-93 (aceita com a devida e exigida autorização escrita da Fapesp). Essa complementação permitiu um retorno ao campo em janeiro de 1994, para checagem dos dados e levantamento de mais informações. Agradeço muitíssimo a essas fundações e, sobretudo, aos seus assessores, cujos pareceres me foram de grande validade. Minha amiga Cintia Carvalho e meu orientador Guilherme deram-me um grande apoio para conseguir um meio de subsistência após o término da bolsa do Cebrap. Agradeço a eles o apoio e a confiança em mim depositados, na reta final desta dissertação, o que foi decisivo para sua finalização.

Afirmo minha gratidão ao IFCH da Unicamp, onde fiz minha formação complementar em Ciências Sociais - sou formado em Filosofia - e iniciei meu mestrado. Ao meu orientador e amigo, Guilherme Ruben, agradeço mais uma vez o apoio constante. Espero ter retribuído - pelo menos em parte - a confiança depositada quando ele topou esta parada. Aos prof. Márcio Silva e Tânia Alkmin agradeço o incentivo que me deram para pesquisar os Karitiana. Valeu a dica! Às prof. Vanessa Lea e Nádia Farage agradeço as sugestões feitas quando de meu exame de qualificação. O meu reconhecimento ao empenho dos funcionários da administração e da

biblioteca do Instituto, especialmente à Esmê e à Lourdinha que sempre deram a maior força para a solução de eventuais problemas junto à burocracia da Unicamp.

Ainda pelo IFCH, homenagem especial gostaria de prestar a duas de suas antropólogas que me confirmaram que a Antropologia, apesar de seus muitos dissabores - entenda o leitor da forma mais densa possível -, é empolgante: a vocês, Nádia Farage e Suely Kofes agradeço o incentivo, o crédito e, sobretudo, expresso o meu reconhecimento de que o exemplo de excelentes profissionais foi um dos maiores estímulos que recebi.

Há três fases-lugares pelas quais passou este mestrado: Campinas-Unicamp, São Paulo-Cebrap e Porto Velho-Aldeia. Não posso deixar de me referir a elas separadamente.

Na absolutamente inóspita Campinas fiz bons amigos. A recepção calorosa ficou por conta da colônia capixaba: Bruno, Romualdo, Onice, Rosângela, Saulo - e, de quebra, as campineiras Wilma, Ione e Ivone - compuseram o meu primeiro núcleo social. Esse núcleo foi aumentado com a chegada dos *mineirinhos* Joana e Flávio, que se tornaram grandes amigos, além de vizinhos. Agradeço a vocês todos que possibilitaram que minha adaptação à cidade fosse menos sofrida e, conseqüentemente, contribuíram, e muito, para a realização deste trabalho. Guardo saudosas recordações dos nossos programas gastronômicos regados a muita cerveja e um excelente bate-papo - quase sempre efemérides de nossa vida profissional.

Como na Unicamp inexistia um grupo coeso de alunos pesquisando etnologia, as discussões de meu trabalho foram feitas, na maioria das vezes, com colegas antropólogos de outras áreas. Agradeço especialmente a minhas amigas Joana, Viviana e, principalmente, a Kika Tsukioka, que, sem querer, deu boas contribuições a algumas discussões deste trabalho - sobretudo no que diz respeito à relação da afinidade com o sistema onomástico. É claro que o círculo de amigos da Unicamp é bem mais extenso e seria impossível enumerar aqui todos aqueles com quem convivi e recebi, de cada um segundo o seu estilo, muitos estímulos em momentos difíceis da realização deste trabalho. Lembro aqui alguns (não os mais importantes, porque todos o foram ao seu modo e ao seu tempo): Juliana Schiel (onde andar?), Andréa Borghi, Artionka, Carminha, Ivan Vilela, Alcides, Léa, Jing Young, César Oda, João Vargas...

Ainda em Campinas, agradeço ao Jadir, ao meu irmão Paulo Sérgio, Celso, Ronaldo, Muzamba, Waguinho, Marcelo e João, companheiros de moradia nesses quase quatro anos que vivi na cidade. Eles foram obrigados agüentar muitas vezes meus humores maus por não conseguir resolver determinados impasses

profissionais - e mesmo afetivos. Tentei oferecer-lhes algumas compensações gastronômicas. Acho que funcionou. A eles agradeço a paciência, a força e a amizade: vocês pegaram uma fase difícil de minha vida!

A mudança para São Paulo em 1993 trouxe-me não só novos amigos, mas principalmente novos ares, o que foi decisivo para marcar esse momento. No campo profissional, possibilitou-me uma perspectiva maior de interlocução para meu trabalho, sobretudo com meu ingresso no programa de bolsistas do Cebrap. Agradeço ao Prof. Giannotti o apoio em ter acreditado em mim e no meu trabalho. Aos colegas do grupo de bolsistas, sobretudo os do último ano - Zé, Acco, Luciano, Jorge, Leticia, Adriano, Laurindo, Andréia, Marcos e Giovanni - agradeço a paciência com que me ouviram falar de **ZD**, **MBD**, sistemas iroqueses, dravidianos, avunculato e tantos outros esoterismos. Agradeço, sobretudo, suas contribuições feitas ao texto. Luciano, valeu a leitura atenta e paciente, que resultou em ótimas contribuições! Ainda pelo Cebrap, agradeço às Prof. Nádia Farage - de novo! - e Beatriz Perrone Moisés a fantástica argüição que tive em minha banca, há pouco mais de um mês. Alguns pontos levantados puderam ser melhor esclarecidos no texto. E, finalmente, agradeço à Juju Jayme, minha querida amiga, a leitura e sugestões do texto do ensaio final para o Cebrap, que resultaram em contribuições indiretas para este trabalho. Também, nessa mesma fase, pude contar com a colaboração da Vicky Ruben, para discutir alguns aspectos do sistema onomástico.

Ainda em São Paulo, mas fora do campo profissional, agradeço o apoio e a amizade do pessoal do projeto *Etc. e Tal* - principalmente o Arnaldo e a Mariana - e dos amigos do CORSA, em especial o Alê e o Kioga. É bom conquistar amigos fora do ambiente de trabalho: ajuda a gente a segurar muitas barras, o que, conseqüentemente, nos torna mais produtores. Agradecimento especial ao Dani, pelo suporte logístico para a impressão do texto. Aos meus colegas de moradia, João Cândido, Jorge Almeida, Marco Acco, Susaninha e João Eduardo agradeço a paciência e o apoio sempre constantes.

De São Paulo para Porto Velho e para o mato. Nada desse trabalho teria sido possível sem a colaboração constante de minha amiga Neidinha Bandeira. Ela foi uma das responsáveis diretas pelo meu bem-sucedido contato com os Karitiana e com os funcionários da Administração Regional da Funai em Porto Velho. Você, leitor, não queira imaginar o grau da confusão que reinava no panorama indigenista de Rondônia no momento de minha chegada! Indubitavelmente, se não fosse esse apoio, todo o esforço precedente teria sido em vão. Neidinha, valeu muito não só por toda a força dada, mas sobretudo pela amizade que, apesar da distância, ficou! Evidentemente que este agradecimento se estende a todos os que faziam parte daquela maravilhosa equipe

da Funai - posteriormente exonerada: Samuel, Josi, Ernesto, "Preta", Evandro, Rogério, Rielí. Do Cimi-RO tive a grande sorte de contar com a simpatia e receptividade da Bia Filipini. Obrigado pelo apoio constante.

A estadia na aldeia foi a melhor possível. Deveria aqui enumerar o nome dos seus quase 170 moradores. Mas alguns tiveram participação especial. *Yti* Joana Roque, quem praticamente me adotou na aldeia. Uma das maiores mulheres que conheci até hoje. *Zé Maria*, *yota pitu*, meu grande amigo e colaborador; Rogério, Marcelo e Fernando, alunos aplicadíssimos e muito inteligentes; Cizino e Garcia; Antônio Paulo, Delgado, Walter, Waldemar, Pereira e Luís Francisco; D. Helena, Joaquina, Nazaré, Joana Bigode, Lindalva e Rosa; os meninos da farmácia, Meireles, Marilena, Luisinho e Kátia; na escola, o João e o Nelson. À professora Rosa Ônis Araújo, o meu agradecimento pelo apoio e dicas sobre os Karitiana. Luciana Storto, minha "cicerone" nos primeiros dias. Suas dicas e orientações foram valiosíssimas. Obrigado, Lu! Este trabalho é apenas uma pequena etapa. Há ainda muita coisa a ser feita para uma compreensão adequada dos Karitiana.

Por último, mas não por ser menos importante, gostaria de me referir ao apoio que sempre recebi de pessoas que me são muito caras. Cely e "Zé do Pino", meus pais, em toda a sua simplicidade, nunca entenderam minha opção profissional, porém sempre fizeram mais que o possível para que eu prosseguisse da melhor forma nesta carreira. De meus irmãos, Cinthia e Paulo Sérgio, recebi sempre o apoio - muitas vezes financeiro, mas não só - quando a situação apertava. Minha querida tia Célia financiou-me parcialmente - praticamente a fundo perdido - a compra do computador no qual trabalhei todos os dados da pesquisa, fiz todo o meu mestrado e escrevi este texto. Agradecer-lhe aqui é muito pouco, por esse seu gesto.

A todas essas pessoas, instituições, grupos etc. o meu muito obrigado. Apesar das muitas vicissitudes, nosso trabalho nos dá uma sensação de segurança pois, dentre outros motivos, cria ou reforça laços que, muitas vezes, somos levados, pelo gosto que adquirimos, a cultivar.

São Paulo, outono de 1996

Sobre algumas formas de classificação social.
Etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém).

De fato, todos os níveis de classificação ostentam um caráter comum: qualquer que seja aquele que a sociedade considerada destaca, é preciso que autorize - e mesmo que implique - o recurso possível a outros níveis, análogos sob um ponto de vista formal ao nível privilegiado, e que não diferem a não ser pela sua posição de um par de contrastes: entre geral e especial de um lado, entre natureza e cultura do outro”

Claude Lévi-Strauss

PRÓLOGO

A subjetividade do autor.

"- Would you tell me please, which way I ought to go from here? - said Alice.
- That depends a good deal on where you want to get to! - said the cat.
- I don't much care about where! - said Alice.
- So, it doesn't matter which way you go! - said the cat..."
Lewis Carroll

Impressões de um etnólogo.

Pelas exigências formais a que está submetido, o trabalho acadêmico raramente se permite comportar um espaço no qual o autor possa se confrontar diretamente com o leitor de uma forma explicitamente subjetiva, emitindo opiniões num exercício descompromissado de livre-pensar. A profissão de etnógrafo, por sua vez, guarda uma dimensão na qual esse exercício pode ser amplamente profícuo, facultando ao leitor um acesso às várias facetas das relações intersubjetivas com as quais se defronta o pesquisador no seu percurso. De alguma forma, essas facetas compõem também o arcabouço do próprio resultado da pesquisa (afinal, temos todo um debate discutindo a questão da “*presença do autor*” [Caldeira, 1988] nas etnografias, e que desembocou na polêmica corrente pós-moderna). Uma etnografia, fruto desse trabalho, é o momento privilegiado, no qual o etnógrafo pretende, segundo sabiamente nos ensina o mestre Claude Lévi-Strauss, trazer “*verdades*” escondidas sob o emaranhado da realidade na qual estão submersas. Esse emaranhado quase nunca é metafórico: afinal paus, pedras, chuva, lama, mosquitos etc. existem concretamente.

Não obstante, a etnografia fala do outro. Pretende des-velar aqueles a quem o etnógrafo escolhe como seu objeto, em relação ao qual ele mesmo pretende ser sujeito. A experiência acadêmica e, particularmente, o próprio trabalho de campo, muitas vezes puxa-nos o tapete e subverte essa relação: afinal, nós pesquisadores, estamos sempre sendo alvo de “*observações*” e “*avaliações*” de um alter, seja na Academia, seja mesmo no campo. Contudo, os nativos são os outros somente

¹ CARROLL, Lewis. 1981. *Alice in Wonderland*. Penguin Books. London/New York.

porque nós somos os autores e, por essa razão, esse outro que pretendemos desvelar é por nós construído e mediatizado. Nesse processo, muito pouco se sabe sobre o arquiteto e pretendo mediador.

As páginas deste **Prólogo** pretendem oferecer ao leitor uma oportunidade de ter elementos de um cariz explicitamente mais subjetivo para ajudá-lo a avaliar o trabalho como um todo. O “*estar lá*” somente pode chegar ao leitor porque houve um “*escrever aqui*”, e é para essa distância que procuro chamar a sua atenção. Trajetos e percursos foram reconstituídos para falar sobre o etnógrafo que, nessa posição, assume o papel do “*outro*” para o “*eu*” leitor. Também relativizando a idéia de um Caderno de Campo, comumente considerado o **locus** por excelência dos registros objetivos e fonte da análise da etnografia, preferi utilizar a expressão Diário de Campo. Minha intenção, com isso, é recuperar a tradição de Malinowski, um dos mais caros *Heróis Fundadores* da Antropologia. Se o leitor se recorda, quando publicado em fins dos anos 60 seu material de campo recebeu o título, em inglês, “*A diary in the strict sense of the term*”, publicação esta que suscitou boas discussões sobre a relação que o pesquisador estabelece com seu objeto de pesquisa. Não pretendo tanto.

Neste tímido espaço, a idéia é a de considerar também a visão do etnógrafo - refiro-me àquela explicitada em forma de discurso, e não somente a subjacente em seu texto - como parte da etnografia. Sem muita pretensão, procuro apresentar a meu interlocutor um pouco da abordagem de registros de toda natureza feitos por mim, e não somente aqueles considerados estritamente acadêmicos ou pretensamente científicos.

Sinuosidades no percurso.

Questões de um neófito: a academia.

Ao começar minhas atividades no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da Unicamp, jamais poderia imaginar que após tantos meses de investimentos na tentativa de realizar um estudo etnológico sobre a idéia de tempo e espaço entre os Mbyá-Guarani (projeto com o qual fui admitido no mestrado), eu seria levado a alterá-lo substancialmente, mais de

uma vez. Isso se deveu a fatores absolutamente circunstanciais - que não vem ao caso detalhar. Em primeiro lugar, referem-se a desencontros e dificuldades que tive para definir orientação no próprio Programa, ao qual me vinculara como aluno do mestrado. Em segundo lugar, a dificuldades de acesso às áreas mbyá-guarani do litoral de São Paulo (onde, inicialmente, pretendia realizar a pesquisa), surgidas exatamente quando previa iniciar o trabalho de campo, após o cumprimento dos créditos. Este último fator seria decisivo para uma alteração futura mais radical: mudaria não só a sociedade a ser investigada como também todo o contexto etnográfico em relação ao qual vinha trabalhando até aquele momento, saindo da Mata Atlântica paulista e me deslocando para a parte meridional da Amazônia.

Terminado o cumprimento dos créditos no Programa, sem perspectiva concreta de acesso aos Mbyá-Guarani e sem orientação determinada só me restava uma possibilidade: redefinir minha própria situação na etnologia, repensando desde a etnia com a qual trabalhar até o objeto próprio de investigação. Foi assim que decidi aceitar uma sugestão feita pelos prof. Márcio Silva e Tânia Alkmin e re-direcionar o trabalho para a Amazônia, para uma pequena população tupi, sobre a qual quase nada tinha ouvido falar, localizada nas proximidades de Porto Velho (RO). Paradoxalmente à sua relativa situação de fácil acesso, esse grupo nunca havia sido estudado do ponto de vista da antropologia. Com esse incentivo, tomei a decisão de inserir os Karitiana, sociedade praticamente desconhecida, no mapa da produção etnológica nacional. Por suas atividades acadêmicas no estado de Rondônia, Tânia e Márcio conheciam pessoas que poderiam facilitar o contato com os Karitiana, o que foi fundamental para viabilizar o trabalho de campo. Comecei, então os primeiros contatos, via telefone, para encaminhar a pesquisa de campo. Isto, no entanto, pouco assegurava a sua efetivação, pois as condições materiais ainda não estavam asseguradas.

O próximo ponto a ser encarado de frente seria, pois, a dificuldade para conseguir financiamento para a viagem. Eu estava particularmente inseguro quanto a esse aspecto, pois era o segundo ano do governo Collor (cujas conseqüências nefastas para a pesquisa acadêmica não precisam ser lembradas) e um projeto de pesquisa para a amazônia não é das atividades mais baratas que se poderia pensar. Eu estava especialmente atônito porque, nessas condições, eu tinha menos de 40 dias

para elaborar um projeto de pesquisa tanto para obtenção de bolsa tanto de manutenção quanto de auxílio à pesquisa junto à Fapesp, única possibilidade de obtenção de recursos que se apresentava naquele momento. Naquele ano, nem mesmo a *Ford Foundation* havia liberado recursos para as dotações do Concurso Anual Ford/Anpocs, para pesquisas em Ciências Sociais.

Começava mais uma etapa longa e difícil: redefinição dos objetivos, reelaboração do projeto de pesquisa... Tive a impressão de estar começando do marco zero quando já era momento de quase terminar. Começava a duvidar da filosofia do *Gato de Cheshire*, a qual reconhecia como veraz: eu sabia aonde queria ir, mas não conseguia chegar. Contudo, não desanimei.

Por aquele momento, eu não tinha idéia de como elaborar um projeto de pesquisa sobre uma população a respeito da qual não encontrei praticamente nenhuma informação, a não ser pequenos artigos lingüísticos de missionários da *Sociedade Internacional de Lingüística* - doravante SIL² - e o conhecido artigo do Prof. Aryon Rodrigues, sobre classificação do tronco lingüístico Tupi, ao qual essa língua se vinculava (Rodrigues, 1965). Todavia, isso já era um referencial, embora bastante genérico. Sentia-me uma espécie de “desbravador”, procurando trazer à luz de nossa disciplina uma sociedade nova: uma visão de mundo, uma organização social a mais. Senti um certo peso que caía sobre mim, decorrente desta responsabilidade que é o trabalho etnográfico.

Eu teria pouco mais de um mês para refazer meu projeto de pesquisa, a fim de conseguir os financiamentos necessários. Arregacei as mangas e fui em frente.

Frente a tudo isso, havia ainda um elemento complicador adicional básico: estava sem orientação, pois o Prof. Márcio Silva, com quem vinha trabalhando informalmente desde meu ingresso no mestrado, ainda não havia defendido seu doutorado, o que o impossibilitava assumir efetivamente a tarefa. Felizmente, a partir daquele momento, já tendo resolvidas as questões do tema e da sociedade, pude contar com o apoio sempre fiel e constante daquele que viria a ser meu orientador, o Prof. Guilherme R. Ruben quem, muito solícitamente, se interessou pela proposta de pesquisa e em dar-me

² A SIL é uma instituição religiosa norte-americana de pesquisas lingüísticas que congrega várias denominações protestantes. Seus membros, via de regra, são pastores e missionários que estabelecem suas bases de pesquisas nas várias aldeias onde têm trabalho missionário. Recentemente mudou, no Brail, o nome de *Summer Institute of Linguistics* para *Sociedade Internacional de Lingüística*. Em Porto Velho a instituição ainda possui uma propriedade há alguns quilômetros da sede do município, uma espécie de sítio, para onde muitos Karitiana disseram terem sido levados pelo “Seu David” - o pastor David Landin -, a fim de que pudessem estudar.

orientação. Para Guilherme, etnólogo de formação, mas já há algum tempo afastado desse campo de pesquisa, segundo ele mesmo, orientar meu trabalho representaria o retorno a uma área que lhe é muito cara. Seria uma espécie de retomada de velhas questões e preocupações, além de possibilitar-lhe, como ele me disse uma vez, “*colocar em dia os [seus] conhecimentos etnológicos*”.

Finalmente meus dilemas acadêmicos estavam parcialmente resolvidos.

Começara ali uma maratona de quase 9 meses de uma espera literal pela aprovação dos projetos: longa, lenta e, o que me angustiava mais, um desperdício de tempo. O emaranhado burocrático das fundações e agências de financiamento no Brasil condena o pesquisador a jogar fora boa parte de sua vida produtiva. Nesse momento de espera não havia muito o que fazer, a não ser continuar estudando todo o material que me chegava às mãos sobre etnologia da Amazônia (já que não conseguia encontrar nenhum material sobre os Karitiana ou os extintos grupos da família Arikém). Além do mais, sentia-me como que atirando no escuro porque não tinha a menor idéia de como era a sociedade karitiana. Conseqüentemente, não pude contar com um referencial teórico preciso, ao qual pudesse me dedicar e aprofundar uma reflexão com vistas ao trabalho de campo. Some-se a isso a possibilidade de não-aprovação dos projetos o que, de fato, me faria retornar mais uma vez ao ponto de partida.

Felizmente toda essa espera foi compensada pela aprovação dos projetos pela Fapesp (Bolsa e Auxílio à Pesquisa para a realização de parte da 1ª etapa do trabalho de campo) e convênio Fundação Ford/Anpocs-93 (Auxílio à Pesquisa de parte da 1ª etapa e 2ª etapa de trabalho de campo). Muito agradeço a essas Fundações, posto que as verbas destinadas à pesquisa foram decisivas para sua realização.

O apoio do Guilherme a partir desse momento foi fundamental pois me deu um pouco mais de segurança que eu achava estar perdendo com todas essas “*sinuosidades*” do meu percurso na Academia. Não obstante, continuei em conversações informais com Márcio Silva até minha viagem para Porto Velho, quando nos encontramos por ocasião de minha ida para o campo. Algumas de suas dicas naquele momento foram bastante oportunas e muito me ajudaram: ele conhecia muito bem a realidade indígena local (política e etnográfica) e procurou deixar-me a par de algumas questões,

sobretudo na maneira como lidar com a complicada situação do indigenismo local. Entretanto, circunstâncias adversas - que escaparam ao meu total e completo entendimento - acabaram por nos afastar, de modo que aquele seria nosso último encontro, há quase três anos. Uma lástima para o trabalho, sobretudo porque sempre o considerei uma interlocução valiosa e imprescindível.

Dessa forma, minha trajetória no Programa acabou sendo uma antítese da filosofia do *Gato de Cheshire*: ao contrário de *Alice*, eu sabia bem onde eu queria chegar, mas as sinuosidades dos caminhos trilhados - quase nunca escolhidos, mas determinados por circunstâncias - pareciam me afastar cada vez mais do meu objetivo. Eu parecia estar vivendo uma outra aventura criada pela mente astuta de Lewis Carroll: como *Alice em "Through the looking glass"*, quanto mais tentava me aproximar do objetivo, mais dele me afastava; foi necessário buscá-lo o mais longe possível para que conseguisse alcançá-lo.

O início de meu trabalho de campo marca, pois, o fim de uma etapa extremamente sinuosa, cansativa e angustiante, para finalmente dar início à fase mais produtiva do meu trabalho. Foram seis meses passados no campo, em duas etapas distintas. A intensidade de minha produção com relação à dissertação somente viria a ser diminuída com meu ingresso no Programa de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), na qualidade de bolsista. Isso porque passei a dividir o tempo de estudos e redação da dissertação com as atividades exigentes, por isso compensadoras, daquele Programa.

Encerro com a dissertação uma fase daquelas que considero duas etapas das mais importantes em minha formação profissional e de minha carreira: o mestrado e o estágio no Cebrap.

Apresentar ao leitor uma versão de minha trajetória de pesquisa, mais do que pelo mero aspecto anedótico - o qual certamente não tem nenhum interesse por si só -, tem o objetivo de fazê-lo perceber que este trabalho não é fruto de um investimento coletivo, resultado de uma linha de pesquisa mais ampla, inserida num contexto maior na Academia. Ao contrário, como é usual acontecer em nossa área de pesquisa, ele é fruto de um interesse e esforço bastante pessoais e, em certa medida, isolados. Por essa razão, muitas das vicissitudes das quais ele foi vitimado podem parecer absolutamente triviais. Tenho tido uma excelente oportunidade de participar de discussões muito

produtivas no Cebrap, nas quais esses dilemas - ou seja, o tipo de pesquisa e produção de conhecimento que é incentivado na academia, o relativo isolamento dos pesquisadores e as conseqüentes dificuldades relativas às condições de pesquisa que dela provêm - são diagnosticados como sintomas gerais da pesquisa em Ciências Sociais e não de situações localizadas. Não obstante, no meu entendimento temos conquistado na Universidade um avanço considerável sobre esse ponto, na medida em que têm sido crescentes os investimentos em núcleos de pesquisas e/ou estudos, dos quais têm brotados projetos coletivos com o fomento de debates e incentivo a publicações.

Mas muito ainda falta por ser feito. O desafio prossegue e nos impele a crescer na tentativa de vencê-lo.

INTRODUÇÃO

Diário de Campo - a viagem e o contato.

Dia 04 de junho de 1993. Tarde ensolarada, o calor insuportável. Partimos de Porto Velho, pela BR-364, no sentido de Rio Branco, e após percorrer cerca 50 quilômetros o velho Toyota³, já surrado pelos anos de uso nas estradas do interior da amazônia, entrou numa pequena via de chão batido. Deveríamos vencer mais outros quase 50 km, antes de chegarmos ao nosso destino. Contudo, não me iludia: sabia que a calma e a tranqüilidade da viagem poderiam ser repentinamente quebradas por um problema qualquer na caminhonete, a queda de uma árvore no caminho que nos impediria a passagem, ou mesmo outro infortúnio menor, mas que assume proporções gigantescas quando se lida com escassez de recursos. Ao volante, o Zé Maria Karitiana ia conduzindo o carro, com insuperável habilidade, através do emaranhado de buracos, pedras e as infundáveis pontes - algumas, verdadeiras pinguelas - que permeavam a muito mal conservada estrada. Além de ser o melhor motorista da comunidade, muito novo ele se revelou como uma das principais lideranças entre os Karitiana. Sensato e perspicaz, em colaboração com outro parente próximo, seu *itait MB(m)*,⁴ ele faz a mediação entre os Karitiana, a Funai e ONGs. Essas características o tornam bastante respeitado não só dentro, como fora da aldeia.

Eu não poderia prever, enquanto observava seu desempenho ao volante, que aquele jovem de aparência séria, tímido e lacônico, tornar-se-ia, ao final de minha permanência na aldeia, de informante ao melhor (e talvez único) amigo entre os Karitiana. Ele viria a ser um dos meus principais colaboradores e grande companheiro nos muitos momentos gratificantes que lá passei. A ele devo, em grande parte, o melhor de meu período de trabalho de campo.

³ Esse veículo é patrimônio da Associação Karitiana *Akot Pyim Adni Pa* (literalmente "todos trabalhando juntos"). Trata-se de uma associação civil, fundada pelos Karitiana em 1991. O Toyota foi conseguido no início de 1993 através de um financiamento do PMACI. Ele estava sendo mantido, periodicamente, com o saldo restante dessa verba e com ajuda suplementar recebida da Funai.

⁴ Cf. Capítulo 3 para a terminologia de parentesco. Há no anexo uma chave com todas as convenções utilizadas nesta dissertação: ortografia dos termos nativos, prefixos pronominais, notações de parentesco, símbolos utilizados nos diagramas etc.

O meu primeiro contato pessoal com os Karitiana foi estabelecido no gabinete do Administrador Regional da Funai, em Porto Velho. Para que isso se tornasse possível, contei com a inestimável colaboração daquela que posteriormente se tornaria minha amiga, a indigenista Ivaneide Bandeira Cardoso e da excelente receptividade que a proposta da pesquisa teve junto ao então administrador, o Sr. Samuel Vieira da Cruz. Mesmo em meio a uma greve infundável nesse órgão federal, ele foi amplamente solícito, recebendo-me a mim e à lingüista Luciana Storto, do Museu Paraense Emilio Goeldi. Atualmente ela está desenvolvendo uma pesquisa de doutorado pelo MIT sobre gramática e ortografia Karitiana, e que estava chegando para mais uma etapa de seu trabalho de campo - a segunda, até então. Smauel já havia informado aos Karitiana sobre o meu interesse em realizar a pesquisa e queria discutir comigo, junto com algumas lideranças, algumas questões antes de autorizar meu ingresso na área (por causa da greve, minha autorização de Brasília levou mais de um mês para chegar à Funai de Porto Velho).

Além do José Maria, estavam o Sebastião Karitiana, Cizino Dantas Moraes Karitiana (cacique e principal xamã) e Antônio Garcia Karitiana (cacique e forte liderança entre os adeptos do culto profético). Mais acostumadas a lidar com assuntos *opok*⁵, essas lideranças foram até a administração para que pudéssemos conversar. Nesse momento, os Karitiana me cobraram um tipo de retorno que eu poderia dar à comunidade em troca da permissão para a pesquisa. É importante observar que, por “retorno” eles se referiam a qualquer tipo de prestação de serviço que eu pudesse oferecer à comunidade durante minha permanência na aldeia. Durante a conversa, ficou acertado que eu teria os quatro meses que passaria entre eles para preparar dois motoristas para realizarem exames no DETRAN-RO, com vistas à obtenção da Carteira Nacional de Habilitação, pois não havia nenhum Karitiana legalmente habilitado para a condução de seu Toyota.

Esse seria um trabalho árduo, dado que o Código Nacional de Trânsito possui uma linguagem e conceitos muito apropriados para indivíduos urbanos com um nível mais que mediano de escolaridade. Em contrapartida, torna-se praticamente impossível a indivíduos semi-alfabetizados,

⁵ Esse termo tem um significado complexo e de não muito simples tradução. Será amplamente discutido ao longo do corpo desta dissertação. Por ora, peço ao leitor que tenha em mente que ele expressa a idéia do “outro”, o “não-Karitiana”.

habitados com a realidade não-urbana, terem acesso às normas de trânsito sem uma boa intermediação pedagógica. Por outro lado, as próprias provas do DETRAN (inclusive os testes psicotécnicos) são pensadas de acordo com um mesmo padrão lógico-simbólico, nos quais são levados em conta distinções culturais bem marcantes (como no caso de uma sociedade indígena, por exemplo), o que poderia, a princípio, classificar como inaptos à Habilitação, indivíduos que têm plenas condições não só de conduzir com destreza um veículo (e disso os Karitiana davam provas mais que suficientes), como também de assimilar o significado das principais regras de condução nas vias públicas. Isso para não mencionar questões mais profundas que diziam respeito à própria diferença cultural no que tange a questões tais como concepção de códigos, regras, normas, leis etc., e fim, à concepção normativa que é socialmente produzida. Não obstante, o desafio estava posto: eu tinha pela frente apenas quatro meses para inserir dois Karitiana semi-alfabetizados num universo conceitual e vocabular totalmente novo. Felizmente, graças ao esforço incansável, aplicação incondicional e espetacular capacidade de assimilação dos alunos (cinco ao todo, mas somente dois fizeram o exame), conseguimos bons resultados: a comunidade conseguiu o que quis, ou seja, dois motoristas habilitados; com o resultado da aprovação dos rapazes no exame do DETRAN-RO eu, particularmente, acredito ter vencido um desafio ímpar na minha experiência pedagógica o que, num primeiro momento, me pareceu acima de minha capacidade⁶.

Um aspecto a ser marcado nestas observações é que, esse fato - qual seja, o interesse em controlar de perto o trabalho que seria feito por mim - já me antecipara uma característica dos Karitiana que, posteriormente, confirmei: um nível de conscientização e domínio da cena política local, pelo menos por parte da maioria da população, que os tornava o grupo indígena politicamente mais ativo com as quais eu já tive contato - e também da região do noroeste de Rondônia. Isso pode ser constatado pela maneira como eles se envolvem nos enfrentamentos com órgãos estatais, na sua preocupação em saber o que ocorre em outras áreas indígenas na região e, sobretudo, pela condução

⁶ Essa experiência em si pode se constituir em uma reflexão à parte com uma série de questões teóricas relevantes, sobretudo pensando-se a relação que eles mantêm com seu veículo e as diferentes concepções de conjuntos normativos envolvidos (como o Código Nacional de Trânsito, por exemplo). Evidentemente que não é assunto para ser abordado nesta dissertação. O material de campo que tenho registrado sobre esse problema poderá resultar num eventual artigo futuro.

da *Akot Pytīm Adni Pa*, a sua Associação Civil. Para o leitor ter uma idéia, no momento de minha chegada a Porto Velho, os Karitiana estavam em meio a um conflito muito forte com uma ONG que atuava entre eles. A situação estava bastante tensa devido a um processo judicial, encaminhado ao Ministério Público Federal, envolvendo essa ONG, a Associação Karitiana e a Funai. Até o momento de minha saída, na minha última etapa do trabalho de campo (fevereiro de 1994), a questão ainda não havia sido resolvida.

Voltemos à viagem! Enfim, depois de um mês tumultuado, entre a aprovação do pedido de financiamento para a pesquisa, o preparo e o início da viagem, aquelas quatro horas passadas a caminho da aldeia proporcionaram-me um privilegiado momento de pausa para poder sentir o que era, de fato, estar fazendo meu primeiro trabalho de campo como etnólogo. Era também a primeira vez que entrava na floresta amazônica. Até então, minha experiência indigenista me tinha levado ao cerrado do Bico do Papagaio (seis meses que passei entre os Krahó e os Xerente, em 1986) e às florestas litorâneas da Mata Atlântica paulista (quando tive oportunidade de tomar contato com os Txiripá e Mbyá-guarani, entre 1987 e 1989). Para muitos de meus colegas etnólogos, e mesmo alguns amigos indigenistas, esse momento não teria representado mais do que o interesse científico ou político pela novidade. Para mim, no entanto, era mais que isso. O novo ia se descortinando de uma forma totalmente fascinante. Estava ansioso imaginando a solidão que eu iria enfrentar, atônito com o desconhecido e, sobretudo, com a responsabilidade que recaía sobre mim a partir daquele momento. A situação da política indigenista em Rondônia estava muito delicada e eu pressentia que poderia ter problemas durante o meu trabalho de campo sofrendo, ainda que de maneira indireta, a pressão da tensão que reinava na Administração em Porto Velho. E isso não demorou muito a se confirmar.

Acomodado, juntamente com alguns Karitiana, sobre os sacos de provisões amontoados na carroceria - com os quais, às vezes, eu mesmo me sentia confundir - fui, paulatinamente, experimentando a sensação de estar sendo inserido num mundo que me era totalmente novo. Lembrei-me do Lévi-Strauss de *Tristes Trópicos*. Sei que para ele toda essa situação não representaria mais do que o desconforto total e, segundo sua visão, acho até que cometo uma espécie de heresia em inserir tal relato num trabalho acadêmico. Com o devido respeito e reverência que devo a um mestre com

status de “Herói Civilizador” da Antropologia, lamento o fato de ele não ter reconhecido o devido valor e o “*lugar da aventura na profissão de etnógrafo*” (Lévi-Strauss, 1986:11) pois se é esse, a meu ver, ao contrário do que deixa explícito o mestre, justamente um dos momentos mais excitantes de nossa profissão e um de seus grandes méritos. Do contrário, como esperaria ele que “*as verdades que vamos procurar*” fossem “*libertas dessa ganga*” para adquirir o pretense “*valor*”? (*idem, ib.*). O “*estar lá*” traveste-se, pois, de um desafio a mais do que aqueles de conotação acadêmica. Creio ser esse um dos grandes desafios para o Etnógrafo. Espero conseguir demonstrar, ao longo das páginas desta dissertação, que superei os primeiros de uma série com os quais me deparei. Caberá, portanto, ao leitor julgar.

Os Karitiana que comigo viajavam na carroceria dormiram praticamente durante toda a viagem. Um contraste sintomático e ilustrativo da diferença de expectativas: a minha excitação diante de tudo o que era inusitado, sobretudo com essa sociedade que se me descortinava diante dos olhos; em contraposição a sua calma e tranquilidade diante de mais um *Opok* que se aventurava em seu meio. Essa sua aparente indiferença ataiu minha atenção e tenho a impressão que só consegui compreendê-la muito tempo depois.

Aproveitei, pois, o momento para, à medida em que avançávamos floresta adentro, rumo à aldeia, observar a mata que nos cercava tentando imaginar como seriam os quatro meses que passaria entre eles. Na verdade, todas essas minhas elucubrações não eram verdadeiramente um exercício de ficção. Isto porque finalmente, dois dias antes de deixar Porto Velho, eu tomei conhecimento da existência de uma tese de mestrado, defendida na Universidade do Texas, por uma missionária da SIL, sobre o sistema de parentesco e nomeação dos Karitiana. Li-a rapidamente antes de deixar a cidade e levei-a comigo para a aldeia, tendo sido um dos últimos itens bibliográficos a compor meu material de trabalho no campo. Após meses de pesquisa bibliográfica em que, no máximo, apareceram artigos sobre a língua karitiana, esse foi o primeiro trabalho de cunho etnológico sobre eles que consegui localizar. Com essas informações de Rachel Landin, eu fixava meus olhos no nada, realizando uma verdadeira viagem paralela, procurando pensar detalhes sobre a sua vida cotidiana, como seria a aldeia, a expectativa quanto à minha recepção,... Tentava, igualmente, lembrar-me das muitas dicas

que o Prof. Márcio Silva me havia dado, ainda no nosso último encontro em Porto Velho antes de eu seguir viagem para a aldeia. Orientações essas que procurei seguir e que muito ajudaram a melhor me desvencilhar de algumas situações embaraçosas ao longo da minha permanência entre os Karitiana, sobretudo na relação com os funcionários da Funai lotados no Posto.

Ao mesmo tempo, uma outra preocupação que tinha em mente dizia respeito às estratégias possíveis de aproximação que eu poderia adotar para conseguir cativá-los, conquistando-lhes a confiança para, não só assegurar a qualidade das informações durante o trabalho etnográfico, como para tornar definitivamente agradável o meu período no campo. Afinal, naquele contato inicial com as lideranças em Porto Velho, ficou-me claro que eles não tinham um interesse imediato pela etnografia (e eu me perguntava: *“afinal, se ela é uma iniciativa minha, apoiada pela universidade de onde venho, por que necessariamente eles deveriam ter?”*). Por isso pediam uma compensação. E, diga-se de passagem, essa não é propriamente uma situação singular: o etnógrafo sempre lida com essa dificuldade de adequar os seus interesses científicos aos interesses imediatos da comunidade estudada. Isso é tanto mais forte quanto maior o domínio que essa sociedade tem dos códigos do universo do pesquisador, como é o caso em questão. Eu tinha consciência que estava lhes invadindo a privacidade e seria um trabalho muito exigente o de romper essa barreira que nos separava. Eu lhes perturbava o curso de seu cotidiano, investigando problemas por demais abstratos para que eles se interessassem de pronto. Felizmente, o tempo me mostrou que eu estava um pouco enganado. Encontrei entre eles muitos que se interessavam diretamente pelo fato de eu estar querendo escrever sobre sua vida, seus parentes, sua cultura. Sei que essa é uma discussão por demais longa e deslocada para este trabalho mas vale à pena tecer sobre ela um breve comentário nesta **Introdução**. Com seu envolvimento crescente na política indigenista local, muitos Karitiana percebiam que, cada vez mais, era necessário demarcar a fronteira entre a sua sociedade e o mundo ao qual eles chamam *“civilizado”*. Estes tinham consciência que para nós, os *Opok Pe'ejdma* (aquele *Opok* que faz traços) a palavra escrita (seja na forma de documentos, livros etc.) tem mais valor que a sua tradição de oralidade. Esse fator também foi preponderante na decisão das lideranças em me autorizarem a pesquisa: queriam que eu escrevesse sobre eles, para mostrar ao *“civilizado”* que, a despeito dos seus mais de 100 anos de *“contato”*

conosco, através de um processo histórico que em grande parte lhes foi prejudicial, eles ainda são *Yjxa*, falam e pensam como os parentes do grande herói mítico *Botyj*, do que muito se orgulham.

Nesse sentido, o entendimento com as lideranças estava claro e dado. Todavia, era preciso estabelecer um processo de interação social com todo o resto da comunidade. E eu não via outra saída senão a de me pautar pelo velho, porém eficaz, princípio da reciprocidade, tornado notório por Marcel Mauss: por essa razão, achei feliz e oportuna nossa troca de conhecimentos - eu com minhas aulas e com o escrevia sobre eles; eles, com toda a sua receptividade, simpatia, abertura e, evidentemente, informações.

Na verdade, esse aparente desinteresse manifestado pela maioria, tinha um outro significado, o qual só vim a perceber posteriormente. A cobrança que me foi inicialmente feita, era fruto de uma situação que tinha dois complicadores bem próprios. O primeiro diz respeito à dramática história de contato entre os Karitiana e a sociedade ocidental; o segundo refere-se à complexa realidade política vivida por eles quando da minha chegada (a qual já fiz menção). A área Karitiana, pela sua localização, não só é a de mais fácil acesso em Rondônia, como dispõe de uma infra-estrutura razoável. Esses elementos facilitadores facultavam a constante presença (em geral, oficialmente não-autorizada) de estranhos entre eles. Por esse motivo, eles passaram a ser muito mais reticentes em aceitar “civilizados” em seu meio, sem que eles tivessem, além do controle da situação, garantia de um retorno imediato exigindo um certo compromisso mínimo dos forasteiros. Dessa forma, o único trabalho acadêmico que eles estavam permitindo que fosse feito na área era a pesquisa realizada pela Luciana Storto pois, dadas as dificuldades enfrentadas com o trabalho de alfabetização na escola local, sentiram necessidade de reformular a gramática e a ortografia karitianas, elaboradas pelos pastores da SIL. Lá estava eu, enveredando-me nessa aventura ainda incerta, pois até aquele momento nada efetivamente garantia o sucesso de meu desempenho para conquistar-lhes a confiança, condição por mim tida como essencial para que pudesse realizar com êxito a pesquisa.

Quase junto com o por do sol chegamos à aldeia. O calor intenso me fez pensar no frio que, provavelmente, estaria assolando São Paulo naquele momento, pois a hora já era avançada e a noite deveria estar caindo sobre a cidade. Rapidamente esses meus pensamentos foram dissipados pelo

grande tumulto das pessoas no Toyota quando nos aproximamos da aldeia. Conversas agitadas e risos se proliferaram em meio ao latido e algazarra de alguns cachorros que conosco dividiam o apertado espaço em que viajávamos. De longe já conseguíamos avistar a movimentação das pessoas que, no pátio central do posto, se preparavam para o ritual de boas vindas ao veículo - o qual eu presenciaria incontáveis vezes. O toyota chegava trazendo alguns de seus entes queridos, provisões, os mais variados objetos da cidade e notícias... muitas notícias dos parentes que ficaram em Porto Velho, ou mesmo de alguns que se encontravam longe, em outras paragens, e também do mundo "*civilizado*".

O Toyota é o instrumento por excelência que estabelece a ligação entre a aldeia e o mundo exterior. A relação entre esses dois universos, como tentarei enfatizar em determinados momentos desta dissertação, mostrou-se de importância singular na interpretação do próprio significado dessa sociedade. Sobre ela, eles estão a falar numa profusão de discurso que muito os anima. As histórias trazidas por quem vem da cidade ajudam a fomentar os momentos de socialização nas caçadas, em volta do fogo ou às mesas de dominó (diversão muito apreciada pelos adolescentes ao entardecer), ou mesmo escutando as modas sertanejas e lambadas (inclusive algumas compostas e cantadas na própria língua nativa), interpretadas pelos cantadores, acompanhadas de violão e uma percussão improvisada que faria admirar, pela criatividade, o próprio *albino Hermeto*.

A relativa proximidade com a capital faz com que os Karitiana a visitem com frequência, pois além das opções de comércio, lá está localizada a Casa do Índio, um hospital indígena mantido pela Funai. Nesse local, além do tratamento de alguns casos mais graves de enfermidade, com frequência eles encontram abrigo durante a sua permanência na cidade, mesmo não necessitando de cuidados médicos. É bastante interessante como essa estratégia de viagens frequentes a Porto Velho se encaixa quase que complementarmente naquela outra de evitar a presença de estranhos em seu meio. Posteriormente, eu obteria a confirmação dessa minha percepção quando vários deles me repetiriam a idéia, que me foi pela primeira vez colocada por um dos rapazes que trabalhava como auxiliar da farmácia da aldeia, expressando um grau de consciência do seu lugar na relação com a sociedade nacional, que me pareceu digno de nota:

“Nós temos interesse em conhecer as coisas de vocês. Nós queremos aprender a andar na cidade, a comprar coisas, a fazer o que vocês fazem. Mas nós queremos viver aqui, como índio mesmo.”
Meirelles Karitiana, 30 anos

A entrada do carro na área do Posto da Funai, foi-me permitindo ter uma primeira idéia do plano do local: um Igarapé (que se encontrava quase moribundo devido à seca) dividindo o espaço em dois planos: do lado em que chegamos havia o conjunto de construções de alvenaria que formam o Posto da Funai e um conjunto de residências de algumas famílias; do outro lado a aldeia propriamente dita⁷.

Como já se fazia tarde, não houve tempo de muitas saudações e cumprimentos. Percebi que todos me olhavam com extrema curiosidade, mas reservados demais para aproximarem-se e indagar sobre o estranho que recém chegava. Conforme havia sido orientado pelo Administrador da Funai em Porto Velho, procurei acomodação provisória na enfermaria, junto ao funcionário responsável, o Sr. Pascoal Dias, onde passei os primeiros 20 dias. Após algumas semanas soube de uma casa (a de N° 16 da planta baixa - **Mapa 03**) estava momentaneamente desocupada, pois a família que aí residia estava temporariamente na casa do pai da esposa de seu proprietário. Ele estava convalescendo de uma picada de *pico de jaca*, acidente que, afinal, o faria perder grande parte da agilidade na locomoção. Consegui permissão para residir nela durante todo o meu trabalho de campo. Isso me possibilitou não só a aproximação física, como social dos Kartiana: as pessoas passaram a identificar a “minha casa” e a me fazer visitas com mais frequência do que faziam no período em que residi na farmácia. Isso me possibilitou a intensificação do meu processo de convivência com eles. Outro benefício dessa mudança, é que ela também ajudou a desfazer a identificação que, pelo menos a princípio, muitos Karitiana fizeram, de mim como sendo funcionário da Funai.

Eu observava, anotava... Apesar de não ser minha primeira experiência em área indígena (isso ocorreu há exatos 10 anos, entre os Krahó do Tocantins), pela primeira vez começava a me sentir etnólogo. Sentia que meu trabalho, de fato, havia começado.

⁷ Pelo menos é o espaço chamado por eles de “aldeia”. A margem esquerda (sentido nascente/foz) é chamada de “posto”. Cf. Capítulo 2 para uma análise mais pormenorizada do seu espaço e **Mapa 03** para visualização do plano da aldeia.

A redefinição dos objetivos da pesquisa.

Como afirmei previamente, a princípio, quando elaborei o projeto de pesquisa sobre os Karitiana, minha intenção era investigar precisamente o sistema de parentesco, tentando interpretá-lo à luz dos estudos etnográficos realizados na amazônia nos últimos anos. Tinha, pois, consciência de que esse era apenas o ponto de partida. Sabia, no entanto, que o campo iria me brindar com uma multiplicidade de informações que, provavelmente, me levariam a redefini-los, pelo menos no que diz respeito à adequação das questões aos dados apresentados.

Meu contato com os Karitiana revelou-me uma primeira certeza de que eu estava na pista certa. Apesar de sua importância, cuja irrefutabilidade é profusamente difundida pela etnologia, o sistema de parentesco nessa sociedade mostrou-se dotado de características extremamente interessantes, de cuja compreensão dependeria um adensamento em outros aspectos da vida social. Foi assim que aos fenômenos como o “*entortamento*” da grade terminológica promovido pelo sistema onomástico (analisado pela Sra. Landin) juntaram-se outros dois aspectos muito presentes no seu discurso. O primeiro e mais emergente foi a figura de Antônio Moraes que, ao mesmo tempo que me revelou a importância do discurso nativo sobre genealogia e a construção da idéia de parentesco, revelava aspectos de sua visão de mundo sempre discutidos quando se abordava as histórias desse personagem bastante polêmico. O segundo aspecto era a própria profusão dos relatos sobre as histórias de *Botyj*, seu grande *Herói Civilizador*, a respeito de quem gostam muito de falar: é um dos fundamentos que os distinguem dos “*outros*”. Como se verá nesta dissertação, os Karitiana são gente porque são considerados *Botyj Ipyesq*, ou “*os parentes de Botyj*”.

Antecipo ao leitor que ao momento de minha primeira saída do campo essa clareza quanto a importância desses dois aspectos ainda não estava tão definida para mim. Na verdade, eu ainda me

encontrava um tanto quanto preso a uma “*camisa de força*”⁸ do desejo de investigar estritamente seu sistema de parentesco.

Quando retornei ao campo, após meu exame de qualificação, tendo em mente essa advertência, percebi que, de fato, as peças do quebra-cabeças que havia juntado na minha primeira viagem, começavam a se encaixar com mais precisão. Havia um denominador comum - que se constitui um dos nós da Antropologia - ao qual eu poderia me ater. Com isso, ao mesmo tempo que investigava o seu sistema de parentesco, colocava a possibilidade de ampliar o leque da análise para outros pontos: o tema geral passou a ser sistemas de classificação social. E, para isso, havia um fato social que, justamente por ser a exceção a suas regras de orientação matrimonial, constituía-se, para mim, numa espécie de “*Olho de Gréia*”⁹, através do qual se poderia fazer ver tudo o que parece estar oculto: os casamentos com categorias consideradas interditas.

E aí há um fator que considero importante, mas que se situa no campo da mais absoluta circunstância. Com a aprovação dos meus alunos no exame de Habilitação do DETRAN-RO, a receptividade que marcou minha volta para a aldeia foi muito além do que eu esperava. Como consequência, passei a ter amplo acesso a absolutamente todas as casas, sendo chamado para participar de refeições, ganhando presentes (pamonhas, pedaços de caça, peixes, pequenos artesanatos etc.), reiterados convites para participar de expedições de pesca, enfim, uma certa penetração na sua, digamos, intimidade, que não me foi permitida na primeira viagem. Como espero demonstrar neste trabalho, a relação proximidade/distância (seja social, geográfica ou genealógica) é de extrema importância na definição dos laços sociais entre os Karitiana o que, no meu caso especificamente, resultava no adensamento das informações antes não explicitadas.

O fato concreto que importa do ponto de vista deste trabalho, é que com isso, muitas das informações consideradas “delicadas” - sobretudo para serem abordadas com *Opok* - me foram sendo passadas nesses momentos. Especialmente quanto a detalhes dos casamentos do Antônio Moraes,

⁸ Para usar uma expressão da Prof. Nádia Farage quando do meu exame de qualificação, a quem muito agradeço o fato de me ter chamado atenção para esse problema.

⁹ Criaturas da Mitologia Greco-Romana, as três Gréias eram eternamente velhas, filhas de um amor incestuoso, as quais, juntas, possuíam um só olho - capaz de tudo enxergar - e um só dente.

sobre a relação deles com os *psam'em* (espíritos), seus cantos e suas rezas xamanísticas. Foi assim que, apesar de mais curto que o anterior, o segundo período de trabalho de campo foi extremamente mais intenso e mais rico (do ponto de vista da profundidade dos dados obtidos - até porque meu domínio da língua era razoavelmente melhor, pois havia estudado o material lingüístico coletado na etapa anterior).

Toda essa avalanche de dados, alguns novos, possibilitaram-me precisar melhor o caminho a ser percorrido para a interpretação etnográfica dessa sociedade. Principalmente tendo em vista que, para um trabalho de mestrado, sua dimensão não deveria ser muito pretensiosa. Assim foi definido o problema que eu trataria de solucionar, diante dos dados disponíveis, tentando oferecer uma abordagem etnográfica tão densa quanto a dimensão de uma dissertação de mestrado pudesse permitir.

A proposta desta dissertação é, pois, discutir algumas implicações teóricas que podem ser inferidas da análise da interseção de três sistemas classificatórios entre os Karitiana - a genealogia, o sistema onomástico e o sistema de parentesco - na tentativa de fornecer um parâmetro lógico que dê conta de explicar a ocorrência dos casamentos com categorias consideradas, do ponto de vista êmico, não desposáveis. Particularmente referem-se às categorias *pā'in/syky* classificatórios [a saber, **FBD(m)/FBS(w)** ou **MZD(m)/MZS(w)**]. Refiro-me a parâmetro "lógico" de explicação para evitar o termo "estrutural" pelas evidentes implicações teóricas que acarreta. Foi minha intenção não me limitar às explicações histórico-sociológicas apresentadas por R. Landin (1989) para resolver esse problema, como se verá adiante.

Tentando fazer uma incursão por um terreno que considero fértil para pensar essa questão, qual seja, o dos sistemas cognitivos¹⁰, proponho, como hipótese, que essa interseção seja explorada enquanto um dos *loci* que possibilitam a interpretação do sentido nessa sociedade (que é o objetivo último da minha etnografia como um todo).

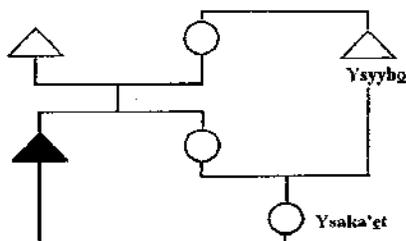
¹⁰ Em sentido estrito, já que falamos sobre como é elaborada a classificação social karitiana, da qual a genealogia e sistemas como o onomástico e parentesco são formas de expressão.

Para tanto, parto da narrativa do mito de origem karitiana, e tomo a ordenação do cosmos, expressa pelo processo de criação demiúrgica, como reveladora de pares antinômicos articulados numa oposição estrutural hierárquica (Dumont, 1986) a qual também pode ser detectada nos mecanismos de classificação social analisados. Tendo em vista esses princípios ordenadores, captados da análise da cosmogonia karitiana, pretendo explicar, lançando mão do entrecruzamento de um modelo logicamente preferencial de prescrição matrimonial, o avunculato, com a regra básica de geração do sistema onomástico, como é que esses fenômenos de casamentos com categorias interditas, apontados anteriormente como frutos de distorções históricas provenientes de fatores demográficos, adequam-se perfeitamente ao modelo, não necessitando desse tipo de explicação histórico-sociológica para lhe dar sustentação.

Chamo o avunculato propositalmente de uma forma “logicamente preferencial!” para abordar uma questão polêmica: embora se saiba, através de várias constatações, cuja mais célebre é a de Lévi-Strauss (1984 [1949]), que o avunculato não pode ser, isoladamente, um modelo preferencial de troca matrimonial, os Karitiana, de várias formas (como tentarei demonstrar nas páginas seguintes) colocam-no nitidamente em destaque em relação às outras duas formas de casamento recomendáveis: primos cruzados matri ou patrilateral. Para além dos inúmeros discursos nativos que atestam a preferência de um homem em se casar com sua *ysaka'et* (**ZD**), há duas equações básicas promovidas por dois *kintypes* distintos, ambas do ponto de vista de um homem:

1^a- De um lado tem-se a equação promovida pelo *kintype* *ysyyb̄* (frequentemente traduzido, por eles mesmos, como “*cunhado*”) que iguala três posições: **MB = WF = ZH**;

2^o- Do outro lado, há aquela promovida pelo *kintype* *ysaka'et*, que iguala duas posições-chave: **MBD = ZD**



Ora, a maneira logicamente mais simples, se não a única, de resolver simultaneamente essas duas equações é fazer com que um homem se case com sua **ZD**. Assim, seu **WF** - que retrocedendo a mesma lógica em uma geração será seu **MB** - será ao mesmo tempo seu **ZH**; já a esposa desse homem, ao mesmo tempo que é sua **ZD**, também é sua **MBD**. Para reforçar esse mecanismo lógico, há uma profusão de discursos nos quais, com veemente constância, é afirmado: “*A gente tem que casar mesmo é com ysaka'et!*”. Assim, eles acabam por estabelecer um gradiente entre as ordens de “preferências”: em primeiro lugar *ysaka'et* (**ZD = MBD**); em segundo lugar *ysokite'et* (**FZD**); por último outros *kintypes* e, inclusive, *Opok*. Sugiro ao leitor conferir uma discussão detalhada sobre esta questão no capítulo sobre Parentesco e Casamento. Ainda julgo importante ressaltar, em relação a essa preferência pelo avunculato, que ele está presente em todos os mitos por mim coletados (42 no total) nos quais sempre que ocorre alguma referência ao casamento de algum dos personagens centrais, aparece o avunculato.

A perspectiva de investigar a genealogia nesta pesquisa mostrou ser relevante não somente pelas características peculiares da atual configuração genealógica dessa sociedade - conseqüentes de uma história demográfica atípica - como também pelo fato de que o discurso karitiana sobre o tema acabou por revelar aspectos importantes sobre a sua formulação da idéia nativa de parentesco. Como elemento provocador para esta reflexão enfocou-se as elaborações simbólicas nativas sobre um personagem-chave para os Karitiana, um antigo chefe de nome Antônio Moraes, do qual descendem cerca de 95% da atual população.

Lembrado pelos Karitiana como uma figura de referência, Moraes - como é comumente chamado entre eles - foi um provocador de mudanças significativas em algumas das regras sociais desse grupo, instituindo novidades tais como a realização de casamentos com categorias tidas como

interditas, o arredondamento do crânio, o uso do português como uma segunda língua etc. Isto poderia ter marcado uma ruptura com o modelo de sociedade tido por eles como sendo ideal. Tendo em conta o nível de profundidade de algumas dessas mudanças caberia, pois, colocar a questão de saber até que ponto elas poderiam nos levar a pensar na existência de duas sociedades para os Karitiana: uma pré e outra pós-Moraes.

A esse respeito, este trabalho levanta a hipótese de que, desde o ponto de vista dos Karitiana, tal questão, se posta, não chega a representar um grande problema, o que é corroborado pelo **status** que esse antigo chefe recebeu, sobretudo após sua morte. A razão disso, como se pretenderá demonstrar ao longo da exposição, está no fato de que Moraes, enquanto chefe, tinha o aval de um precedente mítico na personagem de *Mbyjytv*,¹¹ a quem ele é, não raro, comparado. Em certa medida, esse paralelo serve para oferecer uma justificativa para suas ações transformadoras. Assim, Moraes representaria uma atualização, no plano social, de esquemas simbólicos previamente concebidos, revelados no plano mitológico, mesmo quando rompe regras e quebra tabus sociais.

Lembro aqui - como introdução ao problema - a perspectiva analítica presente na obra de Marshall Sahlins, para quem esquemas de significação de uma determinada cultura - os quais fazem parte do que ele chama de arcabouço estrutural - são submetidos à atualização na vivência das pessoas, podendo, nesse processo, produzir transformações nessa mesma estrutura. Neste sentido, a história (nesse caso metaforizada em Antônio Moraes) seria "*ordenada culturalmente*" (Sahlins, 1991:07), ou seja, fruto de esquemas simbólicos que organizam a interpretação nativa dos eventos, produzindo uma visão específica sobre eles - via de regra adaptando-os àqueles esquemas. Embora tenha modificado de maneira substantiva a rede de relações de parentesco, Moraes não alterou, com isto, a idéia mesma de *ypyeso*, termo que de uma forma geral pode ser traduzido como "*os meus parentes*".

¹¹ O nome desse herói foi o único cuja etimologia me foi mais precisada. Seu nome é formado pelo radical *mbyj* que, **grosso modo**, pode ser traduzido por "*chefe*", e o sufixo *-ty* que significa "*grande*". É bem verdade que a tradução por "*chefe*" indica uma conotação mais política. Entretanto, como se verá no Capítulo 2, o termo *mbyj* possui um caráter mais religioso. Tudo se passa como se estivéssemos - ênfase o condicional, por ser uma hipótese - em um contexto similar àquele analisado por Hélène Clastres com relação aos Guaraní (Clastres, 1978).

A investigação sobre a genealogia entre os Karitiana revelou-se importante - entre outros motivos - tanto pela sua configuração *sui generis*, como também porque era um dos momentos privilegiados no qual eles me falaram sobre Moraes e sobre seus “*parentes*”. Deixo claro, portanto, que o que me preocupa aqui não é o seu aspecto histórico, isto é, a maneira como é elaborada simbolicamente pelos Karitiana a memória genealógica, mas sim como, a partir da construção individual de uma genealogia nativa, pode-se depreender o modo como os Karitiana traçam e representam sua rede de parentesco.

Para o caso Karitiana, é Rachel Landin¹² (1989) quem aponta, pela primeira vez, em seu trabalho para a importância da interseção entre dois desses sistemas classificatórios (onomástica e terminologia de relações). Tal fenômeno, longe de ser uma singularidade, é encontrado em outras sociedades do globo, dentre as quais as que mais se aproximam dos Karitiana são alguns grupos esquimó (Inuit) descritos por Guemple (1965). Entretanto, determinada a compreender estritamente o sistema de parentesco (sobretudo privilegiando aspectos linguísticos), a autora não estende sua análise para outras repercussões teóricas que as inflexões exercidas pelo sistema onomástico sobre a terminologia de relações podem acarretar. A autora chega a apontar para a existência desses fenômenos ímpares (os casamentos com categorias manifestamente não desposáveis) mas recorre aos já aludidos fatores demográficos para explicá-lo.

É no intuito de avançar na análise dessas repercussões que esta dissertação pretendeu se construir.

¹² Rachel Landin foi missionária do SIL, atuando, juntamente com seu marido, o lingüista e pastor, David Landin, em um trabalho missionário junto aos Karitiana entre os anos de 1971 e 1977. Em 1989 defendeu uma dissertação de mestrado na Universidade do Texas, em Arlington, intitulada *Kinship and naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*, à qual farei menções reiteradas ao longo do texto.

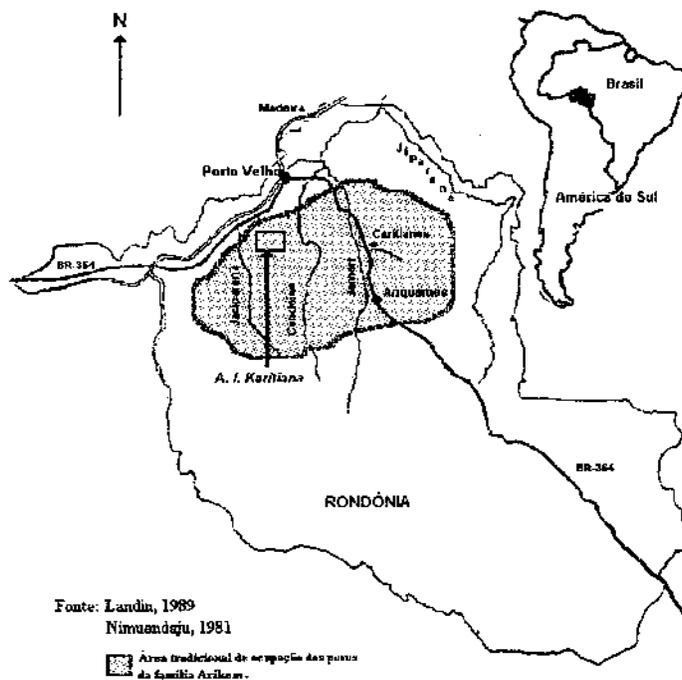
Capítulo 1

Os Karitiana.

Uma primeira abordagem.

1.1. Considerações preliminares.

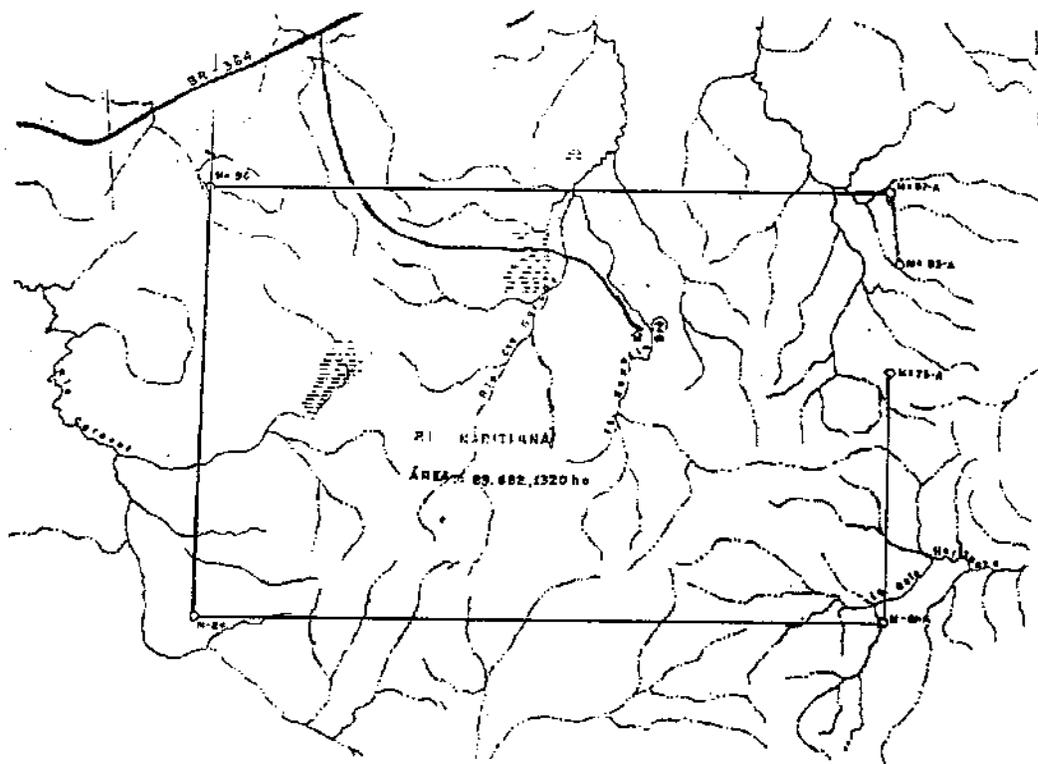
Segundo Aryan Rodrigues, os Karitiana são os últimos remanescentes de uma população maior pertencente à família linguística Arikém, Tronco Tupi. Essa família possuía outras línguas atualmente extintas, como por exemplo o Arikém e Kabixiána (Rodrigues, 1986:96-7). Ainda de acordo com esse autor, à exceção do karitiana, as línguas tupi-arikém são conhecidas apenas através de “*listas de palavras*” coletadas pela “*Comissão Rondon*” (*idem ibid.*).



Mapa 1

Localização da Área Indígena Karitiana.

O mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju (1981) mostra que a área de ocupação tradicional desses povos compreendia uma ampla região na parte meridional da bacia do rio Madeira. Como se pode observar pelo **Mapa 1**, a localização aproximada dessa área é dada pelas seguintes referências: ao norte o rio Madeira (trecho entre os afluentes Jaciparaná e Jiparaná); a oeste as imediações do Jaciparaná; a leste o rio Jiparaná; e ao sul a serra dos Pacaas-Novos.



Mapa 2

Área Indígena Karitiana oficialmente demarcada e homologada.

Atualmente sua área de ocupação se restringe a uma reserva, oficialmente homologada e demarcada (aprox. Lat. 10°S, Long. 65°W, entre os rios Candeias - a leste - e Jaciparaná - a oeste), como mostra o **Mapa 2**, a qual teve seu registro feito no Serviço de Patrimônio da União (SPU) a

23/09/1987 (CEDI/MUSEU NACIONAL, 1990:84)¹. A aldeia karitiana fica no extremo leste dessa reserva, estando localizada há cerca de 100 km da sede do município de Porto Velho.

A questão do etnônimo revela aspectos interessantes da discussão sobre a identidade entre os Karitiana. Vale a pena tecer alguns breves comentários introdutórios sobre esse problema, o que será melhor explorado nos capítulos subseqüentes. Não encontrei nas fontes consultadas referências precisas sobre a origem e significado do etnônimo “*Karitiana*”, a não ser o fato de que não se trata de autodenominação. Segundo Monteiro, “...é provável que o nome tenha sido imposto ao grupo, indistintamente, pelos seringueiros da região, dando margem a imprecisões quanto à identificação e a classificação lingüística” (Monteiro, 1984:06). Os próprios Karitiana atribuem-no aos seringueiros e caucheiros para os quais trabalharam desde o início do século. A ocorrência de tais “*imprecisões*” é uma das principais responsáveis pela dificuldade de se achar informações bibliográficas sobre esse grupo. Isso deve ao fato de ocorrer, com certa frequência, não só uma proliferação de etnônimos, mas uma certa confusão quanto ao seu emprego: seja pelo uso do mesmo etnônimo para povos diferenciados, seja pelo uso de etnônimos distintos para o mesmo grupo. Por outro lado, o trabalho de campo revelou-me que há, pelo menos, três expressões nativas que eles utilizam, dependendo do contexto, para se autodefinirem.

A primeira forma, de uso mais amplo, abstrato e genérico, é dada pela proposição “*Yjxa naakat yjxa!*” (“*Nós somos gente!*”). O termo *Yjxa*, aqui, além de significar “*gente*” é também o pronome pessoal reto da 1ª pessoa do plural - não há, em karitiana, distinção entre “*nós*” inclusivo e exclusivo. Como se verá neste trabalho, é esse termo que se configura enquanto uma categoria definidora da identidade karitiana propriamente dita - inclusive porque se define por oposição ao seu antônimo, *Opok*.

Palavra de tradução não muito simples, o termo *Opok* se refere a todas as pessoas consideradas como não Karitiana (“o outro”, *lato sensu*). Em geral, aparece qualificado, dependendo do que se quer dizer. Assim, por exemplo, para se referir aos demais povos indígenas, seus

¹ Há algum tempo os Karitiana estão pleiteando a ampliação da reserva demarcada com base no fato de que vários locais tradicionalmente ocupados por seus antepassados ficaram fora da atual área, inclusive sepulturas de antigos líderes religiosos.

tradicionais inimigos, eles dizem: *Opok Pita* (de *Opok* = o outro; *Pita* = verdadeiro); para se referir aos “civilizados” - termo amplamente usado entre eles, sendo preferido a “brancos” -, dizem *Opok Pe'ejdma* (de *Opok* = o outro; *Pe'ejdma* = que faz traços, que escreve). É importante, todavia, ressaltar que ser considerado *Opok* em absoluto significa ser excluído do universo social. Como se pretenderá aqui demonstrar, essas categorias antinômicas (*Yjxa/Opok*) são o ponto nodal da alteridade e da sociabilidade karitiana. Ambas podem ser definidas tanto por sua posição relativa uma à outra, quanto pelo lugar que ocupam com relação a *Botyj* o que é expresso pela idéia de *ypyeso*.

Uma outra forma de autodenominação, menos comum, por ser usada em ocasiões muito especiais, é a palavra *taso*, que significa “homem, rapaz”. Assim, é comum também se ouvir a frase “*Taso naakat yjxa!*”, na mesma acepção da anterior, na qual *taso* é tomada por “gente”, sendo sinônimo de *yjxa*. Esse tipo de frase é muito comum nas narrativas míticas e, sobretudo, nas histórias que narram feitos bélicos. Como se verá no Capítulo 2, ela é um indicativo da preponderância do papel masculino como um dos elementos definidores da identidade karitiana.

Por último, há também, nas narrativas míticas, uma outra expressão que aparece correntemente para designá-los, a qual assume um caráter importante: “*Botyj ipyeso naakat yjxa!*”: “*Nós somos os parentes de Botyj!*” - herói demiúrgico criador dos Karitiana, que será um dos focos da análise do próximo capítulo. Esta última proposição acentua a idéia de que os *Yjxa* são a gente originária, tendo sido criados pelo próprio *Botyj*, o que os torna *ipyeso* (parentes) daquele demiurgo.

Hoje, no entanto, após quase 100 anos de contato com as frentes de colonização, eles acabaram por incorporar o etnônimo Karitiana, passando a usá-lo na sua relação com a sociedade nacional e em contraposição às outras etnias com as quais eles mantêm contato. É bom notar - apesar de não ser objeto de reflexão do presente trabalho - que a adoção do etnônimo “*Karitiana*” é um dos elementos importantes que revelam várias transformações no modo como se tem dado a relação com o mundo ao qual chamam de “civilizado”.

Ainda quanto ao etnônimo empregado, é preciso fazer uma ressalva importante a qual tem a ver com o processo histórico dessa sociedade. Ao fazer o recenseamento fui chamado à atenção para a elevada quantidade de pessoas que diziam não ter nascido na região onde hoje está situada a aldeia.

Esse dado me conduziu a um outro muito interessante. Apesar de não atribuírem muita ênfase, os Karitiana falam sobre uma diferença interna entre eles, referindo-se à existência de dois grupos que formam a atual população: um majoritário chamado Karitiana e um outro - bem menor - chamado Kapivari. A linguísta Luciana Storto afirmou-me pessoalmente ter registrado a presença de dois dialetos ligeiramente distintos que ainda hoje existem na atual aldeia, podendo, inclusive, identificar as pessoas provenientes dos dois grupos, o que indubitavelmente é um corroborante dessa história.

Aqui neste trabalho, estarei usando o etnônimo Karitiana para me referir à população resultante dessa fusão, e que forma hoje uma única sociedade.

Minha pesquisa de campo mostrou que a razão dessa distinção deve ser compreendida com base em uma história, contada por eles, segundo a qual havia dois grupos *yjxa* habitando regiões distintas. Esses dois grupos mantinham laços de aliança através de casamentos realizados e, sobretudo, devido à hegemonia da liderança religiosa de um único *mbyj*, um chefe de caráter sagrado que residia na região do igarapé das Garças, onde hoje se situa a aldeia. Segundo alguns depoimentos, esse *mbyj* teria sido assassinado por questões matrimoniais - ao que tudo indica ele se recusara a aceitar uma mulher que lhe havia sido prometida. Após seu assassinato, os Karitiana do rio Candeias, revoltados com a perda de um líder sagrado, teriam se recusado a retornar à região do igarapé Sapoti, consolidando a separação. A reunificação ocorreria muito tempo depois, pelo fato de que doenças teriam dizimado a população feminina adulta do igarapé Sapoti, obrigando-os a procurarem seus parentes do Candeias em busca de esposas.

Os Karitiana têm uma versão bem própria da história dessa reunificação dos dois grupos. Aliás esse é um dos seus assuntos prediletos para conversar com um estrangeiro. Em geral é uma história bastante longa, já tendo assumido características de um verdadeiro mito e, em si mesma, constitui um importante dado para os objetivos desta dissertação. **Grosso modo**, pode ser sintetizada da seguinte maneira:

“Havia no igarapé Sapoti uma maloca com alguns índios que eram parentes dos Karitiana do rio Candeias. Esse pessoal vivia muito isolado no mato e estava com uma população muito reduzida devido a doenças. Chegou a ponto de só ter, como população adulta, cinco homens e uma mulher velha. Nessa época, nenhum homem

namorava com mulher, só com cachorro. Não nascia mais menino. Só cachorrão grande, mas que morria logo.

“Decidido a encontrar mulher para si, um homem saiu em direção de onde ele acreditava estarem seus parentes, no rio Candeias, para ver se ele conseguia mulher. Foi em direção sudoeste e encontrou a maloca de seus antigos parentes que, após alguns entreveros - ele fora confundido com índio de outra tribo -, o reconheceram e o receberam.

“Por essa época, era chefe dessa maloca o Antônio Moraes, principal mediador entre os Karitiana e os seringueiros da região, para quem eles trabalhavam. Moraes era casado com muitas mulheres. Ele casou com todas as mulheres que havia, não deixando nenhuma para os outros homens. De adulto, no grupo de Moraes só havia seus quatro irmãos mais novos. Como ele havia desposado todas as mulheres, à medida que ia nascendo suas filhas ele as ia dando para seus irmãos. Dessa forma, todos os seus irmãos se casaram com suas filhas. Quando os seus parentes do igarapé Sapoti o encontraram, procurando por mulheres, ele deu outras filhas para refazer com eles a aliança outrora rompida. Após a morte de Antônio Moraes, seduzidos pelo discurso de seus parentes de que a área do igarapé Sapoti era abundante em caça e peixes, os Karitiana abandonaram os seringueiros do rio Candeias e migraram para onde hoje se encontram”.

(Reconstrução resumida da narrativa gravada com Antônio Garcia [113], Antônio Paulo [1] e Francisco Delgado [132])

Independentemente do caráter fabuloso dessa história, o fato é que ela acentua a necessidade da continuação do grupo, frente às ameaças de desaparecimento, através da perpetuação de uma aliança que havia sido rompida. Além do fato de ser um dos vários momentos em que aparece uma ênfase na fertilidade de Antônio Moraes, fato que é muito importante no contexto desta dissertação. Para o que importa aqui, essa construção simbólica do ponto de vista karitiana sobre um fato histórico - separação e reunificação do grupo, decréscimo populacional acentuado, fertilidade excessiva de Antônio Moraes etc. - é o que nos interessa.

Consolidada a aliança e estando os membros do grupo do rio Candeias sob a direção de um novo xamã, Antônio Moraes, o grupo do Sapoti se fixa temporariamente naquela região até retornar definitivamente ao seu lugar de origem, depois da morte do velho líder, em meados dos anos 60.

Após a migração do rio Candeias e a fusão com os membros do grupo do Sapoti, a população resultante permaneceu isolada por um bom tempo nesse local, até ser localizada por alguns seringueiros que notificaram a sua existência ao SPI. Um relatório de um funcionário do órgão, datado de 25 de setembro de 1967, dá provas da ocupação da região do igarapé das Garças (do qual o Sapoti é afluente) por esse povo, e solicita providências para “remediar” a situação de penúria e

espoliação a que eles estavam sendo submetidos. Como atesta um trecho do documento: *“Para remediar a situação, resolvemos designar o trabalhador Francisco Alves Rodrigues, lotado no PI(?), com o objetivo de (?) aqueles índios, que são em número de 84, orientar suas atividades e verificar a possibilidade de demarcarmos uma gleba de terras para que os mesmos possam viver debaixo das vistas deste serviço”* (Monteiro, 1984). Os pontos de interrogação significam palavras ilegíveis da cópia que consegui desse documento. Muitos deles, ao relatarem a chegada dos *“civilizados”* ao Sapoti, falam de um certo *“Chico da Burra”* que teria sido um funcionário do extinto SPI, que morou muito tempo entre eles. É provável que se trata do mesmo funcionário mencionado nesse trecho do relatório.

Assim, após algumas denúncias feitas ao SPI, o órgão resolveu, a título de dar *“proteção”* a essa comunidade, fundar, em setembro daquele ano, o Posto Indígena Karitiana, na área ainda não demarcada. Esse fato dá início à presença governamental perene entre eles, o que perdura até hoje.

1.2. Os Karitiana na bibliografia.

Segundo Monteiro (1984), a primeira referência explícita aos Karitiana data de 1909, e é fornecida pelo Capitão Manoel Teophilo da Costa Pinheiro, ajudante da Comissão Rondon. Ele dá a localização do rio Jaciparaná, como sítio desses índios. Em 1910 o próprio Mal. Rondon relata que *“Os Caritiana estão em convívio com os seringueiros do Jacy-Paraná para os quaes trabalham na extracção da borracha”* (Rondon, *apud* Monteiro, 1984:04).

Vitor Hugo afirma que em 1959 esteve uma missão salesiana de batismo no rio Candeias, a qual relata a presença dos Karitiana em suas margens, sem, contudo, apresentar nenhuma estimativa demográfica. O salesiano apenas relata que essa missão batizou, a 20 de janeiro de 1958 *“24 Karitiana, inclusive alguns vindos de uma maloca distante”* (Hugo, 1991(2):260). Em seu artigo de 1961, ele diz ainda: *“Atualmente os Caritiana habitam as cercanias do rio Candeias, um subafluente do rio Madeira, afluente por sua vez do grande rio das Amazonas”* (Vitor Hugo, 1961:278, em italiano no original).

O material sobre história indígena da região entre os rios Guaporé e Jamari ainda persiste pouco explorado do ponto de vista acadêmico. Muito pouco se conhece efetivamente a respeito da história e do

impacto do processo de ocupação dessa região sobre as populações indígenas locais. Esse desconhecimento ainda é mais agravante, se levarmos em conta que além do desaparecimento físico de muitas etnias, houve também aquelas que, justamente temendo a continuação da violência à qual vinham sendo submetidas, escondiam-se, mesclados à população local, sob a aparente identidade de “caboclos”.

Dessa forma é que, até o presente, os Karitiana permanecem sendo uma das sociedades menos conhecidas do tronco Tupi, pelo menos entre aquelas de mais longo contato. A não ser por alguns poucos trabalhos publicados pela SIL, a respeito de seu idioma, muito pouco se tem registrado sobre eles. Na minha pesquisa bibliográfica, localizei referências importantes em três fontes secundárias, basicamente - as quais apresento um sumário a seguir - além de alguns outros documentos primários na Administração Regional da Funai, em Porto Velho. Praticamente todos, porém, trazem informações históricas imprecisas e quase nada falam sobre a sociedade Karitiana em si.

Uma obra importante é o livro *Desbravadores*, do padre Salesiano Vitor Hugo (Hugo, 1991). Esse livro é um histórico da presença da Igreja Católica em Rondônia, com destaque para o processo de “pacificação” e catequização dos índios da região. Sua principal importância reside no fato que a história da formação do antigo território do Guaporé (atual estado de Rondônia) é, em grande medida, a história da penetração e fixação de missões religiosas católicas, muitas vezes sob os auspícios do próprio poder público secular. Nas páginas que são dedicadas aos Karitiana, que habitavam as margens do rio Candeias, visitados por missionários católicos ainda na década de 40, encontram-se algumas poucas informações etnográficas complementares às que, até então, estavam disponíveis, ou seja, os dados da já aludida “Comissão de Linhas Telegráficas”. O Pe. Vitor Hugo registra uma pequena lista com nomes e as respectivas idades dos Karitiana que os missionários batizaram por ocasião dessa visita. Essa lista foi-me bastante útil na comparação dos dados coletados em campo, sobretudo no que diz respeito à migração e genealogia. Ao final do 2º volume, ele oferece um léxico karitiana relativamente amplo, apesar de impreciso.

Uma outra obra que considerei de relevada importância para minha pesquisa foi a já referida dissertação de mestrado em etnologia, de autoria da missionária da SIL, Rachel Mary Landin, intitulada *Kinship and naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*. Nesse trabalho, a autora apresenta

uma descrição sucinta do sistema de parentesco karitiana tomando com base a sua interação com o sistema onomástico. Em sua análise ela deixa claro a grande influência da perspectiva lingüística, pois enfatiza o tratamento dos fenômenos da linguagem no sistema como um todo, abordando superficialmente outros aspectos da vida social. Como já afirmei, os dados etnográficos apresentados pela Sra. Landin me foram de grande valia na medida em que me permitiram um referencial com o qual eu poderia dialogar. Como consequência, possibilitou um avanço maior da minha pesquisa de campo.

Por fim, um terceiro trabalho que considerei relevante, sobretudo do ponto de vista histórico, é um relatório elaborado, em 1984, pela antropóloga Maria Elizabeth Brêa Monteiro, do Setor de Documentação da Funai. O relatório é um trabalho sucinto, porém muito denso, com bastante informações elucidativas - inclusive referências a vários documentos posteriormente consultados - sobre alguns aspectos da ocupação Karitiana em Rondônia, e que me ajudaram a melhor compreender algumas histórias contadas por eles, às quais farei referências oportunamente.

Além desses trabalho, outras fontes secundárias podem ser consultadas para maiores esclarecimentos. São elas: Hugo, 1961; Nimuendaju, 1925; Métreaux, 1948; e ainda, como referência importante, os relatórios da *Comissão de Linhas Telegráficas*, ou simplesmente *Comissão Rondon*. Outros textos consultados, apesar de não publicados, foram alguns artigos e relatórios escritos pela lingüista Luciana Storto, que me foram enviados por ela. Agradeço-lhe também o envio da reportagem sobre o estudo de genética feito entre os Karitiana por uma equipe da Universidade Federal do Pará, o qual será referido oportunamente. As informações aqui apresentadas são baseadas, em parte nessas fontes e, em parte, nos relatos dos Karitiana, coletados durante o meu trabalho de campo.

1.3. Recenseamento e situação demográfica.

Como fiz referência *supra*, os Karitiana têm uma história demográfica bastante atípica - ou, paradoxalmente, poder-se-ia dizer típica dos processos violentos de contato entre índios e não-índios na amazônia. Quando realizei o recenseamento percebi que estava diante de uma população cujo perfil atual

indicava tanto ter havido uma baixa demográfica há algumas gerações atrás, quanto um espantoso sucesso nas estratégias nativas adotadas para a recomposição demográfica.

O recenseamento revelou também que, apesar de não ter evidentemente uma força histórica e descontadas as elaborações fantásticas de tentativas de substituir a mulher por seres zoomorfos, aquela história sobre a migração e a fusão dos grupos encontrava um eco de verossimilhança - pelo menos no seu aspecto demográfico - quando justaposta aos dados censitários. Constatado esse fato, tentei em vão localizar alhures quaisquer referências possíveis à demografia karitiana para que pudesse ter uma melhor compreensão do fenômeno da redução drástica dessa população. Tal achado, se conseguido, associado à realização de um recenseamento rigoroso, traria como possibilidade, dentre outros aspectos, o fato de se poder, numa perspectiva diacrônica, ter uma visão sobre a taxa de crescimento populacional. Isso, por sua vez, associado a outras a outras informações (epidemiologia, relação natalidade/mortalidade perinatal, infantil e adulta, etc.) permitiria inferir dados sobre a melhoria ou deterioração das condições de vida da população em questão. Entretanto, para o caso karitiana, essas condições somente poderiam ser avaliadas após uma investigação e sistematização dos dados dos arquivos da Funai, da SIL e mesmo das missões católicas que estiveram entre eles, o que não foi possível fazer durante minha permanência em Porto Velho. Isso por não ter encontrado, nas fontes consultadas, referências censitárias muito precisas.

		Karitiana						
		Homens			Mulheres			
Idade		S	C	V	S	C	V	
0 a 12		12			12	01		25
13 acima		6	11		3	14	06	40
		18	11	00	15	15	06	65
		29			36			

S = solteiros; C= casados; V = viúvos

Tabela 1

Censo Demográfico realizado por Rachel Landin em 1974.

(Fonte: Landin, 1989)

O registro demográfico mais antigo que tenho disponível é o do Pe. Vitor Hugo. Em seu livro, publicado em 1959, mas com dados do início daquela década, ele afirma muito vagamente: “*Presume-se que hoje [os Karitiana] não sejam mais que 70!*” (Hugo, 1991(2):203). O referido relatório do SPI, datado de 1967, menciona genericamente a existência de 84 pessoas existentes no grupo então localizado. A última edição do guia de referência sobre a situação de terras indígenas no Brasil, publicado pelo CEDI/PETI em 1990, traz o dado genérico de uma população de 129 pessoas² sem, contudo, apresentar qualquer tipo de especificação quanto a sexo, idade, etnia etc.

É Rachel Landin quem traz, em sua dissertação de mestrado, um recenseamento um pouco mais pormenorizado sobre o período que esteve entre eles (1972-4), sem ser exatamente rigoroso quanto aos parâmetros de tabulação. Como o leitor pode observar na **Tabela 1**, sua classificação etária é bastante aberta; não especifica a situação étnica das pessoas do grupo; não precisa se em 1974 havia Karitiana com residência fixa fora da aldeia, dentre outras brechas de informações censitárias. Ela apenas comenta genericamente, a esse respeito, que “*Ocasionalmente algumas poucas famílias poderiam ser removidas por funcionários da Funai para ajudá-los a contatar outros grupos indígenas*” (Landin, 1989:03, em inglês no original). Ainda segundo a autora “*Havia um total de apenas 65 Karitiana na totalidade do grupo linguístico*” (*Idem, ib.*, em inglês no original).

² Segundo consta do guia, esses dados foram fornecidos por Betty Mindlin e Mauro Leonel (CEDI/PETI, 1990:84).

Idade	ALDEIA						CIDADE						
	Yjxa		Opok				Yjxa		Opok				
	△	○	Civilizado		Outra Etnia		△	○	Civilizado		Outra Etnia		
0 a 1	05												05
1 a 6	12	24			02	01	01	01	01			03	45
7 a 11	15	12			01	01	01	01	01	02	01	01	36
12 a 16	15	10			01			01			01		28
17 a 25	10	14				01		01					26
26 a 35	06	08			01	01				01			17
36 a 45	09	06					01	03	01		02		22
46 a 55	01	02									01		04
56 acima	02	07			02								11
Total por Sexo	75	83	00	00	07	04	03	07	03	03	05	04	194
Total por Etnia	158		00		11		10		06		09		
Total por local de moradia	169						25						

Tabela 2

Censo demográfico realizado pelo autor desta dissertação.

Realizar o censo demográfico com uma certa precisão entre os Karitiana, ao contrário do que possa parecer, não foi tarefa muito simples. Em primeiro lugar, há um trânsito intenso de pessoas - Karitiana que saem e inclusive índios de outras etnias que fixam residência, temporariamente ou não, na área -, o que cria uma dificuldade inicial quanto à possibilidade de sua inclusão ou não no censo. Depois, há ainda o problema das famílias que têm residência fixa em Porto Velho e mesmo aqueles Karitiana que trabalham em outras áreas indígenas como funcionários da Funai, mas cujas famílias continuam a residir na aldeia. Como fazer para classificar essas pessoas? Finalmente, há outros fatores mais problemáticos, como a dificuldade em se estabelecer as idades de algumas pessoas e, o que considere mais sério, a dúvida quanto à classificação daquelas pessoas frutos de casamentos interétnicos: considerá-las ou não como sendo Karitiana na tabulação dos dados?

Depois de muito tempo, quando já havia coletado o máximo de dados possível, e de ter conhecido um pouco alguns dos mecanismos de classificação dos próprios Karitiana, decidi adotar alguns critérios para a organização das informações censitárias. Quanto ao primeiro problema, optei por fazer uma divisão que me pareceu apropriada: considerar como população karitiana dois núcleos distintos a saber, de um lado a aldeia e do outro, as residências dispersas por Porto Velho (o que chamei de “cidade”). Assim, quanto ao espaço da aldeia, considerei, para efeitos do recenseamento, todas as pessoas que nela habitavam e que ali desenvolviam suas atividades principais, incluindo os não Karitiana (à exceção óbvia dos funcionários do posto da Funai). Quanto ao núcleo “cidade”, considerei como população karitiana aquelas famílias residentes fora da aldeia, que em sua totalidade são constituídas por casamentos interétnicos, e que também mantêm um vínculo estreito com seus parentes da aldeia. Aqueles Karitiana que trabalham como funcionários da Funai em outras áreas foram considerados como sendo moradores da aldeia, já que suas famílias residem nela.

Quanto ao critério para a definição da identidade étnica adotei o mesmo utilizado por eles: consta como *Yjxa* a pessoa que porta um nome *yjxa*. Assim, dos filhos resultantes de casamentos interétnicos, classifiquei como sendo *Yjxa* aquelas pessoas filhas de homem *yjxa* e mulher *opok*; e como *opok*, os filhos de homem *opok* e mulher *yjxa*³.

Finalmente, quanto à questão da definição das idades de algumas pessoas, utilizei vários critérios distintos, muitas vezes superpostos: a) registros da Funai; b) checagem desses dados com termos de parentesco - quando esses indicavam diferença de idade relativa entre duas pessoas; c) referência a idades de pessoas mais novas - as quais eram mais fáceis de serem precisadas -, sobretudo para se comparar com a idade em que, por exemplo, uma pessoa de idade avançada concebeu os seus filhos; d) finalmente, comparação com pessoas da mesma idade.

Resolvidas essas questões, elaborei a **Tabela 2** que mostra a sistematização dos dados do censo demográfico por mim realizado durante os meses de maio a outubro de 1993 e atualizados em janeiro e

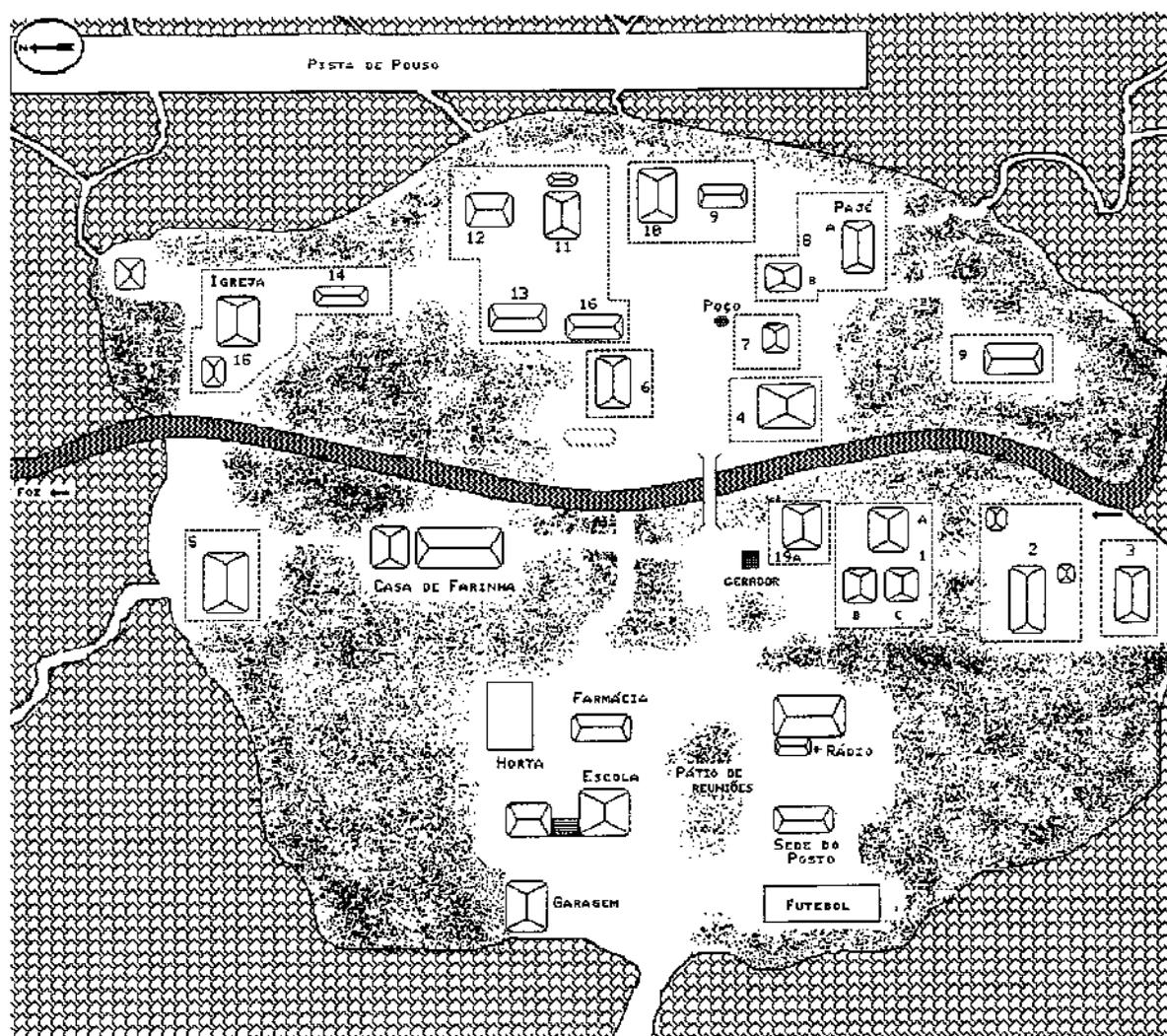
³ Um esclarecimento ao leitor: na tabulação dos dados (Tabela 2), para a divisão característica do universo *opok* utilizei as expressões “Civilizado” apenas por ser o termo mais comum utilizado pelos Karitiana para se referir às pessoas de origem não-indígena.

Terei oportunidade de problematizar tal definição de identidade. Entretanto, fiz essa opção por entender que é a que melhor servia para efeitos de classificação dos dados censitários.

fevereiro de 1994. Procurei incluir nessa tabela o máximo possível de informações que pudessem ser superpostas. Assim, conjuguei local de residência, situação étnica, sexo e idade. Informações adicionais poderão ser consultadas no anexo.

1.4. A aldeia atual.

Os Karitiana vivem em uma única aldeia que, conforme pode ser visto pela planta baixa (cf. **Mapa 03**), elaborada quando de minha última visita à área, em fevereiro de 1994, está organizada ao longo de um pequeno trecho do igarapé Sapoti. A numeração das casas corresponde aos núcleos familiares que não seguem um padrão definido de construção e constituição: às vezes elementares (N^{os} 4, 5, 7, 9, 11, 12, 14, 15, 19A), às vezes compostos (N^{os} 1, 2, 3, 6, 8, 10, 13, 16). As linhas tracejadas indicam pequenas unidades de cooperação econômica e ritual, não significando, contudo, um esquema rígido. Como se pode notar, além das casas dos próprios Karitiana, há ainda algumas outras construções: na margem direita do igarapé (sentido sul/norte), onde está a maior parte dos núcleos residenciais, há uma pista de pouso desativada construída pelos missionários da SIL, bem como a igreja local onde são realizados os cultos proféticos; na margem esquerda, além de algumas casas dos Karitiana, há as construções que compõem a infra-estrutura do posto da Funai, dentre elas se destacam a enfermaria e a escola.



Mapa 3

Planta baixa da aldeia karitiana em fevereiro de 1994.

Segundo já mencionado, o governo federal estabeleceu o primeiro posto entre os Karitiana em 1967 - apesar de, efetivamente, só ter mantido presença constante, a partir de 1969 -, quando o órgão indigenista oficial ainda era o SPI. Inicialmente, o posto foi instalado na margem esquerda, há uns 300m ao norte de onde hoje está o último grupo local (Nº 15) pois, próximo dali, os Karitiana ainda viviam no *pojpok*, a sua grande maloca redonda. Segundo alguns depoimentos, um grande incêndio a destruiu, fato que, aliado à insistência dos funcionários lotados no recém-criado Posto, para que eles construíssem casas aos moldes dos “civilizados” (os motivos alegados estavam sempre relacionados a aspectos

sanitários) fez com que eles começassem a construir casas para cada núcleo familiar isoladamente, dando à aldeia a conformação espacial atual. Pouco tempo depois, a sede do Posto foi transferida para o outro lado do igarapé, onde hoje ela se encontra.

Em uma das viagens missionárias promovidas pela SIL antes da fixação da entidade na aldeia, um de seus membros relata: *“Fiz uma viagem do dia 15 de janeiro até o dia 22 do mesmo mês de 1968. (...) É uma viagem de doze horas a pé para alcançar a aldeia dos Karitianas. Eles moram no rio das Garças. É uma tribo de mais ou menos sessenta pessoas. A tribo inteira mora em duas casas enormes, uma delas do tipo clássico, redondo (...)”* (Bontkes, 1968)

A respeito de sua chegada à aldeia, em 1972, Rachel Landin comenta em seu trabalho: *“A primeira vez que cheguei à aldeia, em 1972, entretanto, não havia mais a maloca e os karitiana viviam em pequenas casas separadas com paredes de madeira e telhados de palha trançada, semelhante às casas dos não-índios, típicas do Brasil rural”* (Landin, *op. cit.*, p. 16, em inglês no original).

Com base nesses dois autores, conclui-se, portanto que essa transferência para as casas atualmente ocupadas, aconteceu entre 1968 e 1972. O que é corroborado, inclusive, pelos depoimentos de algumas pessoas com idades variando entre 28 e 31 anos, que se lembravam tanto de terem morado na maloca, quanto do próprio processo de mudança.

Quanto aos padrões de residência não pude deixar de pensar num paralelo com a descrição que muitos me fizeram da antiga maloca em que eles habitavam há até cerca de 30 anos atrás, visto que essa referência era um procedimento que eles mesmos faziam, não sem um ar de saudosismo. Baseado nos relatos daqueles que viveram a experiência de habitá-la, pude observar que, **grosso modo**, as casas guardam entre si o mesmo padrão residencial do *pojpok*, isto é, além da manutenção da residência virilocal, há fortes laços de cooperação econômica unindo irmãos que, via de regra, constroem suas casas bem próximas umas das outras. Em contrapartida, brigas, querelas e os mais diversos conflitos pessoais podem levar uma pessoa a construir sua casa num outro local, longe do fator da desavença. Independentemente disso, acontecem, com certa frequência, rearranjos espaciais.

No discurso atual dos Karitiana o fator econômico tem sido preponderante na determinação do local de construção de uma nova residência: a tendência é construir-se casas mais resistentes, com

maior durabilidade, em locais cada vez mais afastados do centro da aldeia. Muitos, inclusive, estão estabelecendo o que eles denominam “*sítios para produção agrícola*” longe da aldeia, onde eles estão construindo casas nas quais deverão morar. A esse respeito, transcrevo um pequeno trecho de um curioso depoimento:

“Agora vai todo mundo fazer casa na sua roça. Pessoal quer morar lá. Aqui, nossa aldeia vai ser nossa cidade. Pessoal vai ter duas casas: vai morar no roçado e vem passear aqui na cidade.”

Dirceu Walter Karitiana, 32 anos

Até o momento de minha última visita, apenas uma família chegou a concretizar isso que o Walter me descreveu. Mas, projetos, de fato, havia muitos.

Capítulo 2

Cosmogonia Karitiana. Uma chave hermenêutica.

"Pour les sociétés traditionnelles, tous les actes importants de la vie courante ont été révélés à l'origine par des dieux ou des héros. Les hommes ne font que répéter à l'infini ces gestes exemplaires et paradigmatiques."

Mircea Eliade¹

2.1. A narrativa da Saga Cosmogônica. Nascimento e ordenação do mundo segundo os Karitiana.²

"Nascimento dos primeiros heróis demiúrgicos:

"Tempo antigamente Ejepi, a Terra, não tinha gente.³ Paampi, o Céu ficava bem pertinho. Tempo antigamente ainda não tem Gokyp, o Sol; nem Oti, a Lua; nem Otierepo, a Estrela. Esg, a água, era pequena. Não tinha ainda água grande.⁴

"Primeiro quem apareceu foi Botyj. Saiu do buraco da cigarra,⁵ do chão, de dentro da terra. Logo atrás dele veio Tomboto, sua mulher. Org, seu irmão mais novo⁶ veio depois. Saiu do olho d'água que a chuva deixa na palma do buriti.

"Botyj e Tomboto tiveram filhos: Soosy, Mboroty e Otunda. Org não casou, por isso não tem filho.

¹ In: ELIADE, Mircea. 1969. *Le mythe de l'éternel retour - archétypes et répétition*. Paris. Gallimard, p.46.

² Para o leitor interessado em aprofundar na metodologia de coleta, reconstrução e análise dos mitos que compõem esta Saga, remeto o leitor ao **Anexo 2**.

³ Traduzi como gente o que na versão em língua nativa aparece como o termo *yjxg*.

⁴ Cada um desses personagens (Ejepi, Paampi, Gokyp, Oti, Otierepo e Esg) possuem um mito próprio cada um. Não serão referidos para não alongar mais ainda esta versão da narrativa.

⁵ "*Yryjng ambi*", ou literalmente, "*casu da cigarra*" (cf. Foto N°01). Também chamado pelos Karitiana de "*Botyj ambi*" ("*casu de Botyj*"). Trata-se do casulo da larva desse inseto, que começa a se proliferar pela mata à medida em que se aproxima a estação das águas. Quando chega a época da metamorfose, a larva o constrói, no chão, a partir de uma sua secreção, juntando grãos de areia, encerrando-se em seu interior. Ao se completar a metamorfose, a cigarra adulta quebra a parte superior do casulo, projetando-se para fora.

⁶ "*Botyj ikeeto*" [= **yB(m)**], no original. Cf. Capítulo 3, sobre detalhes dos termos de parentesco aqui citados. Nesta narrativa, para facilitar ao leitor, após cada termo de parentesco será colocado, entre parênteses, o *kinype* básico correspondente.

“Botyj pensa. Só pelo seu pensamento que ele faz todas as coisas”.

“Botyj cria seu pessoal e Ora transforma alguns em animais.

*“Botyj quer fazer gente para lhe fazer companhia. Ele pensou e pegou casca de árvore para fazer boneco. Depois espalha pelo mato. Pensou **Pikom**, **Soosyty**, **Mborg**, cobra grande, comprida... tudo ele pensou. Também tem **Erepân**, **Nde**.⁷ Tudo pessoal de **Botyj** que ele está fazendo.*

*“Tempo antigamente não tem caça ainda. Comida de **Botyj** é filhote de sapo⁸ e passarinho pequeno. **Botyj** manda **Ora** ir pegar sapinho no mato. Quando ele vai, encontra gente e corre para avisar **Botyj**, que já sabe que é o pessoal que ele deixou lá. Ele vai com **Ora**, encontra pessoal e faz muita festa. Bebe muita chicha com pessoal. Assim apareceu **Botyj Ipyeso**.*

*“**Botyj** mandou pessoal fazer roçado grande. Ele ensina e pessoal faz. **Botyj** chama pessoal dele **ysybyo**, que trabalha para ele.*

*“Enquanto o pessoal está trabalhando, **Botyj** pede para **Ora** ir vigiá-los. **Ora** chama pessoal **yota**,⁹ os quais, por sua vez, o chamam **ytait**.¹⁰ Chegando no roçado, **Ora** vê que eles estão descansando. Fica com muita raiva e grita para eles irem embora como macaco. Com essa palavra de **Ora**, pessoal virou tudo macaco e correu para cima das árvores.*

*“Apesar de **Ora** não lhe contar nada, **Botyj** sabe o que acontece, mas ele não liga.*

*“**Erepân**, outro pessoal de **Botyj**, tem **hikydyt**, machadinha de pedra, para derrubar árvore. **Ora** muito esperto, rouba a machadinha do **Erepân**, que logo descobre o mal feito, decidindo matar **Ora**. Eles se reuniram e foram até sua casa para brigar com ele, mas não sem antes avisar **Botyj**. Houve muita discussão e quando **Ora** saiu de dentro da casa, pessoal do **Erepân** o matou a bordunadas, ateando fogo à sua casa que virou cinza junto com ele.*

*“Mas **Ora** é muito poderoso. Ele não morre não. Só **Botyj** é mais poderoso que **Ora**.*

*“Passaram-se três dias, e veio chuva forte. Muita chuva mesmo. Com a chuva, **Ora** aparece de novo na sua casa novinha. **Botyj** fica contente.*

⁷ **Pikom** é o nome dado ao "macaco prego", mas que também pode ser empregado para se falar de macacos em geral. Os outros nomes significam, respectivamente: Tatu Canastra, Surucuru, Pica-Pau e Veado Galheiro.

⁸ **Mããmo**, no original, uma espécie de rã. Na verdade, o alimento preferido de **Botyj** é o girino desse batráquio, considerado o alimento primevo dos Karitiana.

⁹ Tradução literal: "meu companheiro".

¹⁰ Tradução literal: "meu tio" [MB(m)]. Curiosíssimo o fato de que as criaturas feitas por **Botyj** chamem de MB a **Ora**, seu irmão. Sobretudo caso se leve em conta que eles chamam **Botyj** pelo termo **ysybyo** (que é o afixo por excelência - cf. Capítulos 2, 3 e 5). De acordo com o chamado "princípio da unidade do grupo de germanos", enunciado por Radcliffe Brown (1940:...), para um determinado Ego, os irmãos de um Alter considerado lhe são equivalentes. Em um esquema de preferência matrimonial avuncular, para um homem seu MB é seu **ysybyo** por excelência (equaciona as posições WF = ZH = MB). Se eles chamam **Botyj**, **ysybyo**, assim devem chamar o irmão dele. Marcando, entretanto, uma proximidade maior com **Botyj**, já que chamar alguém de **ytait**, ao invés de **ysybyo**, expressa uma distância maior com relação às atitudes recíprocas entre essas pessoas.

Quanto à reciprocidade **ytait/yota**, essa foi a única vez que encontrei tal referência. Na verdade, achei-a um tanto quanto estranha, já que **yota** é um termo usado, freqüentemente, entre pessoas muito próximas em termos de idade (sem que cheguem a configurar classe de idade). Além de **yota** não ser um termo de parentesco, menos ainda é um recíproco para **ytait**.

“**Orá**, chorando, conta a seu irmão o que ocorrera e quer brigar. Resolve devolver o **hikydyt** do pessoal, saindo à procura deles, encontrando-os no roçado. Muito nervoso, **Orá** chama um por um e, à medida que vão se aproximando, ele toma uma pedra, segura pelo cabelo de cada um e a crava, em forma de machadinha, na boca, gritando para eles ficarem como pica-pau: com o **hikydyt** no meio da boca. Assim apareceu o pica-pau. Quando acabou pedra, ele pegou galho de árvore, quebrou e fincou duas pontas na cabeça do pessoal gritando para irem embora como veado.

“Foi assim que começou briga. Foi **Orá** quem começou briga com pessoal. Por isso tem briga até hoje: por causa de **Orá**”.

“**Orá** cria outros animais do chão e **Botyj** os prende para sua alimentação e a de seus parentes.

“Passado algum tempo, **Botyj** vai no mato pegar babaçu. No caminho, ele achou cupim¹¹ e parou para fazer um paneiro para carregar o babaçu. **Orá** vem atrás dele e grita: “- Tá matando cotia, yhaj [eB(m)]?”. Quando ele grita assim, o cupim vira cotia. Assim também ele criou muitos outros animais (porco do mato, anta, queixada, tamanduá, nambu, mutum, juriti, etc.). Existem outros bichos¹² que **Botyj** também fez: **Dopá**,¹³ **Isoasodna**,¹⁴ Mapinguari, Onça, e muitos outros. No princípio, pessoal não precisava caçar porque **Botyj** colocou os animais numa cerca que ele fez. Entretanto, quando **Tomboto** pediu para **Orá** ir pegar nambu para ela cozinhar, ele deixou que todos escapassem do cercado através do portão aberto. Assim, os animais fugiram, passando por cima dele, massacrando-o. Todavia, **Orá** não morre. É por causa do descuido de **Orá** que, hoje, o pessoal tem que caçar para comer.

“Quando a juriti pousou perto de **Botyj**, ele percebeu que os animais e os bichos estavam soltos. Ele saiu a sua procura e, à medida em que os ia encontrando, ia ensinando a cada um o que deveria comer”.

“**Orá** mata os filhos pequenos de **Botyj**.”

¹¹ Refere-se ao cupinzeiro que há no chão da mata, de cujo barro fazem suas panelas.

¹² Quero chamar a atenção do leitor para o fato que há uma expressão na língua (*kindá sara*, de *kindá* = coisa e *sara* = ruim) à qual eles traduzem genericamente por "bicho". Os seres mitológicos que recebem tal atributo são, via de regra, antropofágicos e ameaçadores. Não obstante, todos eles são chamados pelo termo *yzydyt*. Nesta narrativa, portanto, sempre que aparecer a palavra "bicho", o leitor deverá se lembrar que é precisamente nessa acepção, e não naquela de "animal".

Essa característica do "inimigo" sendo identificado ao "afim" por excelência, já amplamente discutida na etnologia sul americana, será retomada no capítulo que aborda a terminologia de parentesco.

¹³ Esse é um ser monstruoso, antropofágico, a quem os Karitiana aprenderam a associar ao "curupira". Quando eles narram os mitos em português eles traduzem assim. Entretanto, há vários tipos de *Dopá*, cada um com suas histórias.

¹⁴ *Isoasodna* significa: "o que tem cara de fogo". Cf. nota *infra* para um resumo de seu mito.

“**Ora** vai brincar no mato com os filhos pequenos de **Botyj**. Ele arma poraci¹⁵ e manda **Soosy** ir brincar embaixo da armadilha. Quando o menino entra, ele deixa cair o pau e grita: “- Tá morrendo tatu!”. O menino, morto, vira tatu. O mesmo ele faz com **Mboroty**: “Tá morrendo paca!”, e o menino, morto, vira paca. **Ora**, então, leva os dois animais para **Botyj** e **Tomboto**. Eles ficam contentes por ter carne para comer e não desconfiam que são seus filhos. Só quem sabe é **Otandá**, o irmão mais velho dos meninos a que tudo assistira.

“**Tomboto**, sem desconfiar de nada, pede a **Ora** que volte ao mato e traga de volta os meninos, enquanto prepara a carne trazida para a refeição. Quando **Botyj** começa a comer o fígado dos animais, algo acontece: ele está balançando na rede cuja corda, rangendo com o balançar, lhe conta que aquele é o fígado dos seus filhos. **Botyj** não come, jogando-o fora”.

“Otandá se vinga da morte dos irmãos, é transformado em Guerreiro: surge a Guerra e o Opok Pita.

“Lá na mata, **Otandá** se revolta contra **Ora** e quer matá-lo. Por causa da morte dos irmãos, ele decide ficar no mato mesmo. Não volta mais para casa.

“Tempo antigamente não tem flecha ainda. Pessoal não caçava, não tinha guerra... **Otandá** prepara talo de junco para virar flecha depois. Pega muitos. Dá também pro pessoal dele. Prepara também palha para enfeitar a cabeça e virar cocar depois. Todo mundo tem flechinha de junco para atirar em **Ora**. Quando **Ora** chega de volta no mato, encontra **Otandá** e o pessoal que começa a atirar flechinha de junco nele. Com medo, começa a gritar: “- Índio tá me flechando, Índio tá me matando!!!”. Nesse momento, então, **Otandá** e o seu pessoal viram Índio, **Opok Pita**, ao mesmo tempo em que suas flechas, arcos e cocares se tornam de verdade. É assim que aparece o **Opok Pita** para fazer guerra.

“De posse de armas verdadeiras, finalmente **Otandá** consegue matar **Ora** que é posteriormente devorado por eles, como forma de vingança. Mas **Ora** é poderoso!, Ele não morre: vai nascer de novo do sangue que escorre do machucado de **Otandá**, das suas fezes, da sua urina etc. **Ora** vive de novo.

“**Botyj** desconfia do que está acontecendo com seus filhos e sai, em busca deles. Anda muito até achar Índio comendo **Ora**. **Botyj** entra na casa do **Opok Pita** que não o reconhece e quer matá-lo. Só **Otandá** reconhece o pai, contando-lhe toda a história de porque eles viraram Índio, porque comeram **Ora** e porque fugiram. **Otandá** disse que eles não iriam mais voltar para casa e que dali por diante o pessoal do **Botyj** não poderia mais vir no lugar do pessoal dele. **Otandá** disse que ia matar pessoal do pai dele. Agora, eles não seriam mais parentes: assim começou a guerra.

¹⁵ Tipo de armadilha parecido com o mundéu, comum no sertão brasileiro, que consiste em um conjunto de alavancas que sustentam um tronco grande, suspenso inclinado, sob o qual se coloca uma isca, estrategicamente posicionada. Quando o animal vai comer, esbarra em uma das alavancas de sustentação, fazendo o tronco cair por sobre ele, matando-o, por esmagamento.

“**Botyj**, então, volta para casa. Ele está triste. Conta a **Tomboto** o que ocorreu. Ela chora muito, sendo consolada por ele. Eles ficam com muita saudade do filho deles”.

“Ora cria a Grande Água.

“Novamente **Ora** melhora e volta com a chuva, que é seu remédio. Ele chora junto a **Botyj** e diz que Índio o havia matado.

“**Botyj** sabe que ele é perigoso para seu povo e decide mandá-lo embora, mas antes ele quer se vingar da morte dos filhos, aprontando peripécias com **Ora**. Ele combina tudo com **Tomboto**.

“**Botyj** o convida para ir ao mato apanhar castanha. Ele engana **Ora**, subindo no alto da castanheira, como lagarta, sem que o outro visse. **Ora** tenta imitá-lo, mas não consegue. O irmão o manda subir de cabeça para baixo, dizendo que foi assim que ele fez. Enquanto ele sobe, **Botyj** tenta acertá-lo com ouriços de castanha, até que um o atinge no saco e ele cai, morto. **Botyj** atira castanhas do ato que cobrem o corpo de **Ora**. Embaixo da pilha de castanha, do coração de **Ora** brotam várias raízes: inhame, cará, batata, ... **Ora** levanta de novo e põe fogo na castanha, para assar a comida que ele tinha feito. **Ora** chora por ter sido agredido pelo irmão, mas lhe dá a comida que ele assou.

“**Botyj** desce da árvore para ajudar o irmão.

“**Ora** diz que tem sede e pede ao irmão que lhe arranje água. Tempo antigamente não tem água grande não. Só pouquinho, de poça da chuva. **Botyj** achou água, bebeu muito, mas só levou um pouquinho para **Ora**, que não se satisfaz. **Botyj** lhe ensinou o caminho para pegar mais. Quando ele chegou lá, ele se assustou com a sombra¹⁶ na água, a qual tomou formato de bicho. **Ora** quis matá-lo, tomando um pedaço de pau e o bateu na água. Quando ele bateu forte, houve um estouro e a água cresceu, cresceu... Foi ocupando todo o lugar. Quando a água grande chegou em **Botyj**, ele fez reza e ela parou de crescer. Por isso hoje tem água grande.¹⁷

“Os dois resolveram voltar. Encheram o panelo de castanha e voltaram. **Botyj** seguiu na frente. No caminho, para conseguir atravessar a água **Botyj** rezou. A água, então, baixou e ele pôde passar. Ficou esperando **Ora** do outro lado. Sem saber como fazer, **Ora** pede orientação ao irmão que o manda atravessar nadando de costas com o panelo cheio de castanha em cima da barriga. Enquanto ia nadando, **Ora** vai transformando, pela palavra, paus e troncos, que vão passando por ele, em todos os animais de água: jacaré, sucuri, jatuarana, boto, surubi, pacu e muitos outros”.

“Botyj cria o Pomomo, a boneca que institui a antropofagia entre os Yjxa.

¹⁶ A palavra “sombra” pode ser uma tradução possível do termo *psam'gm*, que a rigor significa “espírito”.

¹⁷ Como é comum em várias sociedades indígenas, eles a chamam de “rio mar”.

“**Botyj** pensa em ir embora. Ele está muito triste e preocupado com maldade e doença que tem aqui na terra. Ele quer ir morar no céu. Mas ele não quer deixar seu pessoal sozinho. Por isso ele faz chefe¹⁸ para protegê-los.

“Assim, ele pensa muito e quer fazer boneco, homenzinho pequeno. Ele vai no mato sozinho, sem sua mulher e não avisa o que está fazendo. Lá, ele começa a trabalhar fazendo uma boneca. Quando ele termina a primeira, ela fica como criança pequena. Essa está pronta e fala, conversa como gente. Depois ele começa a fazer outra boneca. Quando ele está quase terminando (ela ainda não fala) chega **Tomboto** para ver o que ele está fazendo. Quando a mulher dele chega e a vê, a boneca dá um choque em **Tomboto** e ela morre. **Botyj** fica preocupado e pára o serviço, deixando a boneca sem acabar. Por isto que essa não fala: só faz “MMMM!”.¹⁹ **Tomboto** não podia ver a boneca, por isso ela morreu. Mas tem remédio. **Botyj** foi pegar remédio do mato e a boneca fez sarar **Tomboto**. **Ora** também chega para ajudar. **Botyj** pegou o coração de **Tomboto** e cuspiu nele, para ela ficar boa. Ela viveu de novo. Quando **Tomboto** melhorou, ela cantou.²⁰

“Depois que **Tomboto** sarou, **Botyj** foi procurar comida para a boneca. Ele não sabe o que ela come. Procurava, mas nunca achava: ela não comia nada que **Botyj** lhe dava. Não comeu anta, nem paca, nem nambu, nem porco do mato, ... Nada ela comia. Comeu só capivara, um pouquinho.

“Foi então que **Botyj** mandou pessoal matar o **Opok Pita**, o Índio, para dar carne dele à boneca. Esse não era gente, podia matar. Essa carne ela comeu. Só essa carne ela come. Não come mais nada. Foi assim que esse chefe ensinou Karitiana a comer **Opok Pita**”.

“**Botyj** subjuga **Ora** e o condena a viver no mundo das águas.

“**Botyj** combina com **Tomboto** uma forma de se livrarem de **Ora**, porque ele é muito perigoso. Ele vai até uma lagoa. Pinta um pau como uma sucuri e deixa na beira da água. Depois, ele convida **Ora** para ir com ele apanhar girino. Chegando lá, ele joga o pau, como sucuri, na água, sem que o irmão visse. O pau passou correndo perto de **Ora** e mergulhou na água. **Botyj** mandou que ele fosse atrás. **Ora** sumiu dentro d'água. Não voltou mais. Dormiu dentro d'água.

“Como ele não voltava, **Botyj** foi procurá-lo. Chegou na beira da lagoa onde ele estava, lavando a cabeça em cima de um pau. Quando **Botyj** se aproximou, rapidamente **Ora** mergulhou dentro d'água. Assim aconteceu vários dias seguidos: eles não podiam mais se aproximar um do outro.

¹⁸ *Mbyj*, no original, termo usado para se referir ao *Pomomo* mas que é mais comumente empregado para se referir ao seu guardião (o *pyrogyga*).

¹⁹ Para fazer o som da boneca, eles pronunciam uma consoante oclusiva bilabial com a boca presa, sem deixar passar o ar.

²⁰ A canção cantada por ela é usada pelos xamãs com o intuito de proteger os vários *psam'em* de uma pessoa, de modo que nenhuma doença lhe sobrevenha. Eles utilizam a expressão, típica de religiões afro-brasileiras, para esse procedimento: “fechar o corpo”.

“**Tomboto** então sugere a **Botyj** um ardil para atrair **Ora**: eles lhe diriam que **Kyryryt**,²¹ sua mãe, tinha morrido. Prepararam, então, um cemitério.²² cavaram o chão, fizeram casinha bem feitinha sobre o buraco. Tudo perfeito para enganar **Ora**.

“**Botyj** foi à beira da lagoa para achar **Ora**. Ele estava lá do mesmo jeito: lavando a cabeça. Quando o irmão chegou, ele pulou dentro d'água. **Botyj** mergulhou atrás dele e o seguiu, nadando.

“Mundo de **Ora** é diferente. Lá debaixo da água, **Ora** tem terra seca também. Céu dele é água.

Quando eles chegaram na terra lá de baixo, **Botyj** correu atrás e conseguiu alcançar o irmão. Contou sobre sua mãe, chamando-o para enterrá-la: cantar, rezar, chorar... **Ora** estava tão triste que não quis voltar. Por fim, **Botyj** o convenceu e eles retornaram. Chegando, **Botyj** lhe mostrou o cemitério falso. **Kyryryt** estava dentro de uma panela virada de cabeça para baixo em cima do cemitério. Muito irritado, **Ora** decidiu quebrá-la, vendo **Kyryryt** vivo em meio aos cacos de barro. Dá um grito e quer correr, voltando para sua casa, dentro d'água, pois percebe que havia sido enganado. **Botyj**, rapidamente, segura-o e o faz ficar, para que eles pudessem conversar. **Botyj** manda **Ora** ir embora para sempre, levando como presente peneira, cocar (muito perigoso, o cocar); taquara (por isso que tem taquara em todas as casas); deu também taboca para fazer flecha. **Ora** aceitou os presentes. **Botyj** manda **Ora** ir embora e nunca mais ele deveria aparecer por ali, para se mostrar pras pessoas. Até hoje ele não aparece. Se a gente vir **Ora** no mato, a gente morre”.

“**Botyj** sobe para o céu e deixa a boneca com os **Yjxa**.

“Finalmente, **Botyj** resolve ir embora. Ele está muito triste e decide ir para longe. Mas ele não quer deixar o pessoal dele sozinho.

²¹ Esse é o tradicional sapo cururu, bem típico do interior do Brasil. Essa é a única ocasião em que é feita menção à mãe dos dois demiurgos, na língua: “**Botyj itj naakat Kyryryt**”, “a mãe de **Botyj** é **Kyryryt**”. Os Karitiana guardam uma grande reverência por esse sapo, chegando a ser considerado, por alguns, de bom augúrio quando, em dias chuvosos, um sapo cururu entre em suas casas. V1, várias vezes, eles afastaram o animal com muito cuidado quando este entre em casa.

²² Para os Karitiana, cemitério é sinônimo de “sepultura”, e não um conjunto delas.

Quando de meu trabalho de campo não foi registrado nenhum óbito entre os Karitiana. O último karitiana adulto morrera havia cerca de 5 anos. Os natimortos não são muito bem lembrados por eles até mesmo porque, como se verá, seus *psam'em* não estão completamente formados, e não dependem de elaborados rituais para enterro).

A sua relação com os mortos, no que concerne aos preparativos para o enterro, não serão tratadas nesta dissertação, a não ser através de breves referências, como nesta nota. Para o enterro de um morto, é cavada uma sepultura, em local definido pelos seus parentes próximos, cujo critério pode ser o local aproximado de sua morte, ou esmo a proximidade da sua residência. Tanto quanto pude apurar com os vários informantes com os quais conversei, a definição do local do enterro depende de fatores absolutamente circunstanciais. A sepultura é um buraco de uns quaaase dois metros de profundidade, revestido de madeira (como se fosse um pequeno cômodo) no interior do qual é atada uma rede onde o morto é depositado com seus pertences - se estes forem muitos, são depositados em volta da rede ou queimados. Assim, o morto fica como se estivesse dormindo em sua rede. Depois, esse buraco é tapado com madeira e coberto por uma grossa camada de terra. Por cima deste “cemitério” geralmente costumava-se fazer uma pequena casinha para identificá-lo no meio da mata, onde quer que se localizasse. As únicas pessoas a guardarem certa reverência pelo morto são os membros de sua família extensa. A tendência hoje é construir enterros de acordo com o padrão “civilizado”: caixões de madeira e sepulturas ao estilo dos moradores da cidade.

A respeito da certa falta de reverência que existe com relação aos cemitérios, vale um registro interessante de um fato que observei numa certa tarde: os cães de um jovem farejara o rastro de uma cotia até sua toca, feita em uma sepultura antiga (cf. Foto N° 05). Depois de se certificar que esta não pertencia a seus *ipyeg*, sem a menor cerimônia o jovem devassou-a totalmente na perseguição afoita ao animal (no que foi ajudado por algumas pessoas que estavam com ele). Quando perguntei se não tinha problema mexer em um “cemitério” de outra pessoa, responderam-me simplesmente: “Esse daí ninguém cuida mais não!”.

“Ele estava decidido a ir embora. Levantou sua casa com tudo, levando só algumas pessoas. Foi morar no céu. Tempo antigamente, céu não era longe não. Era bem pertinho. Para chegar lá, era só subir na árvore da babaçu e levantar a copa dela que chegava. Mas **Botyj** não foi embora desse jeito: ele levantou sua casa, com pessoal e tudo, deixando aqui as duas bonecas com a gente: uma que falava a língua; a outra não falava: só fazia “MMMM”. **Otandá** também ficou aqui.

“Mas, depois da ida de **Botyj**, começou muita briga entre o pessoal. **Opok Pitá** veio e acabou levando embora a boneca que falava. A outra ficou. Karitiana, então, perdeu a outra, ficou só com a boneca que não fala, aquela que come carne de **Opok Pitá**. Essa daí protege muito o pessoal: quando Índio chega para fazer guerra, ela avisa e todo mundo já fica preparado, esperando.

Assim **Botyj** foi embora. Depois **Otandá** também foi morar com ele”.²³

“A história de **Mbyjyty**, neto de **Botyj**.

“Quando **Otandá** subiu ao céu, deixou aqui seu filho, **Mbyjyty**, que era para ficar chefiando e cuidando do pessoal dele. Ele é igual **Botyj**: não faz nada errado, pensa muito, quando vai fazer as coisas. **Botyj** lhe deu reza. **Mbyjyty** ficou com Karitiana.

“**Mbyjyty** era muito pequeno quando veio **Opokosywa**,²⁴ fez guerra contra **Botyj Ipyeso**, matou sua mãe e o levou embora, juntamente com seu irmão mais velho, já grande. Este último foi morto e devorado pelo **Opokosywa**, enquanto que, devido a sua reza forte (ensinada pelo seu pai, **Otandá**), **Mbyjyty** foi salvo e criado no meio do **Opokosywa**.

“Quando se tornou adulto ele se casou com mulher **opok** e ficou lá. Teve filhos com ela. Depois **Mbyjyty** casou e teve filhos, **Opokosywa** quis matá-lo e devorá-lo também, como fizeram com seu irmão. Alguns o convidaram para ir ao mato comer lagarta e ouriço de castanha. **Mbyjyty** já havia sido advertido do perigo pela sua mulher. Ele combina com ela que vai fugir, ele não vai morrer. Antes de ir embora, porém, ele pede a sua mulher que corte seu cabelo e o de seus filhos, como Karitiana. Ele vai voltar e, pelo corte de cabelo, ele os reconhecerá.

“O pessoal vai na frente e **Mbyjyty** os segue atrás. Depois de muitas tentativas e por causa das metamorfoses que ele sofre, **Opokosywa** não consegue matá-lo. Por fim, ele se transforma em cupinzeiro, muito duro, como uma pedra, em meio a um descampado. **Opokosywa** tenta todos os

²³ Nesse ponto, a Saga continua a partir da história de **Mbyjyty**, filho de **Otandá**. Por mais que tentasse, não consegui obter um mito detalhado de **Otandá**, enquanto vivendo entre o **Opok Pitá**. Na verdade, a única referência posterior a ele é o fato de que também ele sobe para o céu, para morar de novo com **Botyj**, deixando em seu lugar um de seus filhos.

Parece que, de fato, esse personagem não ocupa um lugar tão destacado quanto os outros. A única informação que obtive é que **Otandá**, sendo filho de **Botyj** teve filhos com uma mulher **yjag**, a qual os criou entre seu povo até serem levados. Desses, o mais notório foi **Mbyjyty**, cuja história é narrada a seguir.

²⁴ Não foi possível obter uma tradução exata para o adjetivo que acompanha aqui o radical **Opok**. A informação mais precisa que obtive é que se trata de “Índio”.

artifícios para quebrar o cupinzeiro e matá-lo. Não conseguindo, resolvem atear-lhe fogo. Quando o fogo está ardendo muito alto, há uma enorme explosão que matou todo o **Opoksoywa** em volta dele.

“Quando ele fica sozinho ele pensa no seu **iomyj** [FF(m)], e resolve ir visitar **Botyj**, subindo ao céu trepando no açazeiro. **Opoksoywa** continua na sua perseguição, subindo ao céu através de cordas amarradas a ganchos. Quando **Mbyjyty** chega ao céu, encontra com **Botyj** que o ensina a derrubá-los, empurrando os ganchos. Assim ele escapa novamente das investidas de seus inimigos.

“Depois disto, **Botyj** lhe ensina o caminho para chegar até seu **ipyesa**. **Mbyjyty** desce do céu e vai na direção ensinada por seu avô para encontrar seus parentes. **Botyj** manda que ele leve carne do **Opoksoywa** morto pois pode precisar. No caminho, ele encontra vários “bichos” canibais, aos quais deve sempre chamar **ysybyq** e perguntar o caminho certo para chegar no pessoal dele. **Mbyjyty** só obtém a resposta depois de oferecer a carne do Índio, que ele levava, para cada um deles. Assim ele foi.

“Ele anda muito até encontrar um pessoal no mato. Ele primeiro desconfia, com medo de ser **Opok Pita**, mas depois vê, pela língua na qual conversam, que é seu pessoal. Ele reconhece seu **itait** [MB(m)], que está no mato com a esposa pegando palmito. Ele resolve brincar com seu tio, fingindo que é **Opok Pita**.

“Seu **itait** fica assustado e começa a gritar. Sua mulher corre para chamar seus parentes. Ele o tranquiliza dizendo quem ele era. Mesmo vendo-o de frente, seu **itait** não o reconheceu porque ele estava diferente: tinha cabelo na cara e tinha olho azul. Mulher do **itait** dele voltou e eles comeram juntos.

“**Mbyjyty** quer se casar com mulher de seu **itait**. Então aranha picou **itait** e ele morreu. **Mbyjyty** casou **itaitsoj** [MBW(m)], que era a mesma sua **ipân'in** [Z(m)].

“Os dois voltaram para a aldeia. Quando estavam chegando ele quis brincar com outro **itaito** dele. Pediu para a mulher se esconder e se fez, novamente, passar por **Opok Pita**. Por fim, após as brincadeiras, todo o pessoal percebeu que era **Mbyjyty** que tinha voltado e ficou muito contente. Agora eles tinham de novo chefe grande. Ele chamou sua outra irmã e foi no mato pegar sua esposa. A mulher, quando viu que ele estava casado com sua própria irmã ficou assustada. Ela explicou que ele quis assim, depois que o marido dela morreu.

“**Mbyjyty** foi o primeiro chefe Karitiana. Quando eles perceberam que **Mbyjyty** tinha casado **itaitsojo** dele, que era sua irmã, eles não gostaram mas aceitaram. Foi mesmo **Mbyjyty** que começou esse daí. Muito errado ele fez, por isso até hoje o pessoal está fazendo.

“Como o avô dele, **Botyj**, **Mbyjyty** também fez gente. Ele pediu pessoal para cortar cabelo dele e espalhou pelo mato. Depois apareceu muita gente. Pessoal dele ficou assustado achando que era Índio. Mas ele foi na casa deles e foi bebendo chicha. Quando ele ia bebendo chicha, esse pessoal

ia virando gente. Só dois não viraram gente: *Nakaryjda* e *Psam'em Kyryj*. Esses daí não beberam chicha com *Mbyjyty*, por isso tá matando a gente até hoje. Assim apareceu mais pessoal dele.

“Depois, *Mbyjyty* quis casar de novo. Quis casar mulher nova, porque mulher velha dele já era usada. Então ele casou *isaka'et* [ZD(m)] dele, que lhe deu o primeiro filho. A mulher velha, com ciúmes, resolve fazer intriga, dizendo que o filho não é dele, mas de outro homem. Com raiva, *Mbyjyty* resolve matar a criança, afogando-a na chicha. Quando a mãe percebe, chora desesperada e grita perguntando quem havia feito aquilo. *Mbyjyty* lhe conta que havia sido ele e lhe diz o motivo.

“Três dias depois do enterro da criança, ela lhe aparece em um sonho e lhe diz que vai levar sua mãe, pois ele havia agido errado com ela. Depois, a criança avisa, através de uma flauta, que está chegando. Ela aparece como viva, e leva a mãe viva para o céu, morar com *Botyj*.²⁵

“Com a ida de seu filho e sua esposa nova, ele ficou muito triste. Ele disse que ia embora procurar o *Opokosybwa* para ver o outro filho dele que estava lá. Ele estava com muita saudade. Ele então, falou para o pessoal que ele iria embora, procurar filho dele.

“Na busca do *Opokosywa* ele matou *Opok Pita*, assou carne dele e guardou. Ele encontrou vários bichos, a quem chamava *yombyj* [FF(m)],²⁶ perguntando qual a direção a tomar. Para cada um tinha que rezar a palavra de *Botyj* e oferecer a carne do *Opok Pita* que carregava para obter a resposta. Assim ele foi andando até chegar na Água Grande, casa de *Ora*. Ali ele encontrou o “civilizado”. Esses a gente chama também *Ora Ipyeso*, porque vive na terra dele.

“Como *Ora* fez com *Botyj*, assim também o pessoal dele só vem para terra de noite. Assim, quando chegou na beira do rio Mar, *Mbyjyty* resolveu fazer tapiri para esperar o pessoal subir do rio. Quando a noite vem, ele viu subir um primeiro. Pequeninho, como criança. Chamou:

“- Yogot! Vem cá!”.

“Esse não queria ir, mas *Mbyjyty* deu carne de Índio para ele comer, ele comeu e amansou. Sentou perto dele. Outro vem e ele faz a mesma coisa. Assim veio muito gente. Esse daí é “civilizado” que *Mbyjyty* tá amansando. Quando eles comem carne de Índio, eles estão crescendo e ficando adulto. Por último vem o chefe dos “civilizados”. Bicho grande, quer comer *Mbyjyty*. Ele come carne de Índio, cresce e quer ficar maior que *Mbyjyty*. Mas ele cresce mais. Ninguém passa do tamanho dele. Assim, *Mbyjyty* conseguiu amansar “civilizado”. Por isso “civilizado” primeiro morava no rio Mar: porque era pessoal de *Ora*. Só depois virou *Mbyjyty ipyeso*!

²⁵ A despeito de sua importância no mito essa criança aparece sem nome. Ela tem somente a referência teconômica “*Mbyjyty i'ito*” (filho de *Mbyjyty*). Ela é frequentemente associada a bons presságios ligados à plantação. Quando se sonha com ela ou quando se imagina ter escutado o som de sua flauta, bons ventos soprarão sobre as plantações, produzindo frutos em abundância. Por isso, na época do plantio, canta-se os cantos de “*Mbyjyty i'ito*”, nos quais, ele aparece referido pelo termo *ysybye* e lhe pedem que faça as plantas crescerem bem fortes e com muitos frutos.

²⁶ Aqui uma clara identificação da posição equiestatutária que essas criaturas antropofágicas possuem em relação a *Botyj*. Ao contrário dos Karitiana, que as devem chamar *ysybye*.

“O chefe do “civilizado” diz a **Mbyjyty** que **Orá** não pode subir. Para **Orá** ele teria que jogar carne de **Opok Pita** vivo. Então ele pega um menino e joga vivo dentro d’água, para **Orá** comer. Assim, ele conseguiu voltar.

“Depois, já de volta no meio de seu pessoal, ele sente muita saudade do filho dele que está no **Opoksywa**. Ele então pensa que está morrendo. Preparou cemitério dele e disse pro pessoal que ele iria morrer mas voltaria como jaburu. Eles não poderiam matar o jaburu quando o vissem.

“Passou muito tempo. Pessoal esqueceu palavra do **Mbyjyty**. Um dia, um homem viu um jaburu em cima da árvore do cemitério dele. Esqueceu palavra do chefe antigo e atirou flecha, matando o pássaro. Era **Mbyjyty** que estava voltando. Assim, **Mbyjyty** morreu e ficou sempre no meio do “civilizado”, que ele tinha amansado. Assim, o pessoal perdeu o chefe, neto de **Botyj**”.

O Pomomo roubado é recuperado.

“Tem remédio do mato, para virar onça. É só Karitiana comer que vira onça. **Pāri** comeu esse remédio e virou onça.

“Tempo antigamente tem chefe, **Mbyj**. Chefe poderoso. Não é como hoje não. Tempo antigamente Karitiana também comia **Opok Pita**. Esse chefe, boneca pequena, foi **Botyj** que fez. Ele falou assim:

“- Olha, quando você matar o Índio, você come! Quando você matar o índio, você faz remédio, prá passar. Prá não ter doença. Você pode matar índio, prá caçar. Ai você mata, come e vai dar prá esse chefe que eu vou deixar aqui! Esse chefe vai mandar matar o Índio”.²⁷

“Mas pessoal não ouviu palavra do **Botyj** e **Opok Pita** veio e levou boneca embora. Pessoal perdeu chefe. **Opok Pita** levou brinquedo do **Botyj**. O chefe estava lá com ele.

“**Pāri** tá pensando em matar o **Opok Pita**. Ele quer trazer o chefe de volta. Por isso ele quis virar onça. Mas ninguém sabe que é ele. Primeiro ele brinca muito, como onça, com o pessoal, provocando para que todos atirassem flecha nele. É prova que ele está fazendo, para ver se ele pode agüentar flechada sem morrer. Como ele vê que agüenta, quando ele tá como onça no meio do terreiro, e acaba flecha do pessoal ele levanta como gente, no meio de todo mundo, e explica porque fez aquilo com eles: ele estava testando para ver se Índio conseguia matá-lo. Quando ele viu que as flechas não penetravam no seu corpo, ele decidiu então ir atrás da boneca e matar o **Opok Pita**, pois sabia que não iria morrer de flecha. Aquele chefe muito bom e ele não queria deixá-lo lá.

“Assim, na manhã do dia seguinte ele foi embora. Antes de sair, fez reunião e disse:

²⁷ Os trechos dos diálogos estão citados de forma literal, como constam das gravações.

“- Olha pessoal, eu estou com vontade de ir hoje lá no Índio! Eu vou buscar chefe. Se o Índio me matar, você já sabe que eu morri. Quando eu sair vocês ficam dentro de casa, deitado. Nunca ninguém sai no mato não, não pode! Se não vai “enganar comigo”.²⁸

“Pessoal ficou tudo dentro de casa. Silêncio... Ninguém fala nada, tudo calado...”

“**Pārĩ** foi atrás do Índio. Passados três dias chegou lá na casa do **Opok Pita** e fez a mesma coisa que ele fez com o Karitiana, só que dessa vez, ele foi matando todo mundo, como onça. Não era brincadeira mais. Tinha muito **Opok Pita**, mas mesmo assim ele matou todos.

“**Pārĩ** conseguiu porque aquele chefe, bonequinha, o ajudou também. Ele estava em sua casinha, do lado de fora. Não podia ficar dentro da casa junto com pessoal.

“**Pārĩ** seguiu matando até chegar na casa do **Pomomo**. Aquele chefe pequenininho. Quando ele o encontrou, começou a falar, na língua, que ele não estava no meio do pessoal de **Botyj**. Ele estava no meio do **Opok Pita**. Por isso, aquele chefe pequenininho começou a dar choque no **Opok Pita**. Índio caiu tudo. Morreu tudo. Como choque de poraque²⁹ ele deu.

“Foi assim que o **Pomomo** voltou. Mas é muito difícil ficar junto com ele. Ele não come comida: nem milho, nem mandioca; ele não come carne de porco, carne de mutum, nem anta!!! Só carne de **Opok Pita** ele come. Capivara também ele come, pouquinho. Carne de Capivara é como Índio também.

“Foi assim que **Pārĩ** voltou. Ele não veio como onça, mas como gente. Vem carregando a boneca no braço, de vagar. Rezando... Cantando... para proteger.

“Quando **Pārĩ** chegou em casa, pessoal estava tudo silêncio, como ele tinha falado. Quando eles escutaram conversa fora da casa, chefe levantou. Só chefe grande, importante. Esse chefe era **Pyrogyga**, o chefe. Maior de todos. Acima dele somente o **Mbyj**, o **Pomomo**. Chefe Karitiana, tempo antigamente era muito diferente.

“A Boneca ficou junto com Karitiana, matando Índio junto com ele. Até que o **Pyrogyga** morreu. Quando ele morreu não tem mais quem sabe ter responsabilidade com o **Pomomo**. Não é qualquer um que pode cuidar dele. **Pyrogyga** tem filho para ficar no lugar dele, mas é novato, não sabe ainda cuidar da boneca, como o **Pyrogyga** velho. Esse rapaz não acredita nas coisas que o pessoal falou para ele: ele comeu com a mão, e morreu. Não tem mais quem cuida do **Pomomo**.

“Foi então que o pessoal deixou a boneca, abandonou. Tinha medo, porque não sabe cuidar dela como **Pyrogyga Velho** fazia.”

²⁸ Foi-me dito que com essa expressão (aspeada) ele quis dizer que se o pessoal não ficasse dentro de casa, ele poderia não os reconhecer, sob a forma de onça, e devorá-los.

²⁹ Um tipo de peixe elétrico comum na Amazônia.

“A queda do céu,³⁰ destruição do mundo e ressurgimento dos novos Botyj Ipyeso.

“Quando Botyj foi para o céu, Ora quis ir junto com ele. Mas Ora é muito perigoso e não pode ficar no céu. Por isso, quando ele subiu, o céu caiu todinho. Despencou lá de cima. Não foi todo o céu não, só o primeiro, esse que tem trovão.

“Quando Ora está no céu, ele derrubou tudo. Por isso, era tempo, o céu caiu.³¹ Só salvou quem estava junto com o brinquedo de Botyj. Karitiana acabou tudo. Sobrou só pouquinho. Quando o céu caiu, pessoal correu para casa da boneca que encheu de gente e só esses se salvaram”.³²

Botyj levanta o céu e se separa definitivamente do seu povo.

“Antes de ir embora, Botyj ensinou como o pessoal deveria plantar para conseguir comida. Distribuiu as sementes de todo tipo e, depois de ter ensinado como plantá-las, partiu para o céu, levantando sua casa e tudo o que nela havia. Naquele tempo, pessoal não sabia fazer fogo. Botyj, então, deixou Isoasodna³³ que queimava o mato para o pessoal poder plantar o roçado.

“Quando chegou a época, Isoasodna queimou o mato e o pessoal preparou terra para plantar. Mas, na hora do plantio, eles esqueceram a palavra que Botyj havia ensinado. Foi então que Gokyp, o sol, queimou toda a plantação, pois tempo antigamente o céu era bem perto da terra. Preocupados por não ter mais sementes, resolvem subir ao céu para falar com Botyj. Caminham muito, seguindo o curso do igarapé que vai chegar na Grande Serra. Ela tinha trilha que vai dar no céu. Tempo antigamente, o céu não era longe. Era perto. Pessoal podia chegar nele andando mesmo, subindo a serra. A subida é difícil, mas mesmo assim eles chegam lá.

³⁰ Não consegui obter todos os detalhes dessa história pelo motivo de sua associação ao *Pomomo* e a *Ora*. A grande questão não muito clara é o motivo exato da queda do primeiro nível do céu, que atesta mais uma característica de *Ora* - já que é mencionado como o motivo da queda - que deixa de ser explicitada.

Sempre quando contam essas histórias elas dizem: “sobre isso a gente não pode falar muito não, é muito perigoso!” e se calam.

³¹ Na cosmografia karitiana há três níveis de céu, sendo que o que caiu foi exatamente o que continha a casa de *Botyj* que, depois da queda do primeiro patamar celeste, foi morar no nível mais alto.

³² Segundo uma versão do mito que escutei, após a queda do céu, *Botyj* desce de novo à Terra junto com *Ora* e é quando, então, ele finalmente condena o irmão mais novo a viver sob as águas.

³³ Personagem adulto, porém com feições de criança, descrito como sendo “negro como o carvão e com os olhos vermelhos como fogo”. No seu mito, ele é chamado de *ysybo* pelo chefe, única pessoa que pode conversar com ele. Ele mora no mato, só se aproximando da aldeia na época da queimada, quando o chefe lhe pede que queime uma determinada área para que eles possam plantar. A única exigência de *Isoasodna* é que ninguém veja o que ocorre, devendo todos se trancar na maloca. Tudo vai bem até que um jovem, de nome *Oheña*, resolve quebrar a proibição, subindo escondido em cima de uma árvore para observar como *Isoasodna* age. O fogo ateado pelo personagem acaba atingindo a árvore onde o jovem se escondia, causando sua morte (“*Isoasodna* comeu *Oheña!*”, eles falam). Triste com a desobediência de *Oheña* e por tê-lo matado, *Isoasodna* avisa ao chefe que, daquele momento em diante, não mais queimará os roçados. Vai embora e os Karitiana ficam sem ter como plantar, pois não sabiam como reproduzir o fogo.

Esse mito tem uma continuação no mito do roubo do fogo possuído pela onça, perpretado pela cotia, que o dá aos Karitiana, após a partida de *Isoasodna*. Assim, eles aprendem a técnica de reprodução do fogo mas obtêm, em troca, a eterna perseguição de *Ombaky*, a onça primeva, que os caçará e devorará para castigá-los do furto. Tal tema é bastante comum entre vários povos sulamericanos (Cf. Viveiros de Castro, 1986 e Lévi-Strauss, 1991).

“No céu, encontraram o **Dopi Owoj**³⁴ que lhes explicou o caminho, bem como os obstáculos que eles iriam encontrar pela frente e como superá-los. **Dopi Owoj** conta que, primeiro, eles iriam ter uma visão de **Tomboto**, a mulher de **Botyj**, gigante, que se prostraria na estrada esperando que cada um deles mativesse relações sexuais com ela sendo que, se atingissem o orgasmo, ela os mataria. Em seguida, eles atravessariam um local onde as flechas voavam sozinhas, disparando a esmo. Eles não poderiam ter medo e deveriam seguir em frente. Finalmente, eles encontrariam um homem, **Pipyyto**, que tomava conta da casa de **Botyj**. Esse homem iria mandá-los lambe-lhe o ânus. Isso era necessário para que conseguissem vomitar chicha pelo seu próprio ânus, condição que **Botyj** impunha aos visitantes que chegassem em carne e osso a sua casa (posto que só as almas dos mortos poderiam chegar até lá). Se eles não fizessem o que **Pipyyto** lhes mandasse, eles iriam vomitar chicha pela boca e **Botyj** os mataria, pelo desperdício da bebida. As coisas aconteceram como **Dopi** tinha falado. No caminho, **Tomboto** matou duas pessoas.

“Eles chegaram à casa de **Botyj**. Pessoal chama **Botyj de ysyybo**.

“Casa de **Botyj** é diferente. Muito grande. Tem panela grande de chicha no meio da casa dele. **Botyj** não bebe água, só chicha. Dentro da chicha tem **Mboroty** e **Saara**.³⁵ Quando eles nadam, deixam a chicha transbordar e é quando chove aqui em baixo. No fundo da casa dele tem prateleira grande, onde estão armazenados os **psam'em** daqueles que **Botyj** vai comer. Todo mundo ele come: **Yjxa**, **Opok Pita**,... ninguém escapa dele não. Quando a gente morre, a gente vai para casa de **Botyj** e ele come a gente.

“Quando pessoal chegou, **Botyj** deu chicha e todo mundo tomou. Só dois rapazes que vomitaram pela boca e esse **Botyj** matou, como **Dopi** tinha falado que ele faria. Depois de tomar chicha, **Botyj** deu semente e eles voltaram.

“Passado algum tempo eles perderam novamente as sementes e novamente fizeram tudo de novo: subiram ao céu, pela serra, encontraram **Dopi**, **Tomboto**, as flechas e **Pipyyto**. **Botyj** muito zangado com eles por serem descuidados, deu as sementes, mandou-os de volta e levantou o céu, separando-o definitivamente da terra, para que nunca mais o pessoal pudesse chegar vivo lá.

“É por isso que o céu hoje está lá longe, muito alto. Agora, vivo não pode ir mais lá. Só morto pode chegar na casa de **Botyj**.”

fim da Saga Cosmogônica

³⁴ **Dopi**, é um tipo de tocandeira preta. A palavra **owoj** é um termo de parentesco que se refere ao MF. Nos mitos, em geral, ela significa literalmente “avó(ó)” e expressa a idéia de originária (ou primeva), como “a avó das tocandeiras”.

³⁵ Respectivamente a Sucuri e o Jacaré.

2.2. A Cosmogonia como ponto de partida.

Narrar literalmente o Mito de Origem karitiana foi uma opção antes estilística que metodológica. Trata-se de uma tentativa de adensar a apresentação dos Karitiana, feita no capítulo anterior, a partir do tema que é uma das maneiras quase que imediatas através da qual eles mesmos se colocam frente a um estrangeiro. Esse procedimento pretende aprofundar aquelas informações etnográficas do capítulo anterior, abrindo espaço para o discurso nativo, ainda que reconstruído pelo etnógrafo.

Ao falarem de si mesmos, os Karitiana abordam dois temas que podem ser considerados fundamentais na construção de sua própria identidade. Em cada um deles, duas figuras assumem papel de destaque: *Botyj* - o demiurgo criador e ordenador da cultura karitiana - e Antônio Moraes - um falecido chefe cuja importância para esse grupo será um dos focos da presente análise.

Para um forasteiro, em geral o Mito de Origem é a principal porta de entrada no mundo significado dos Karitiana. É o tema sobre o qual eles mais gostam de conversar. Não deixam de esconder o grande orgulho que sentem por terem sido criados por *Botyj*, quem lhes concedeu um mundo significado e o colocou à sua disposição.

Assim sendo, para aprofundar essa interpretação do universo simbólico *yjxa*, foi tomado como referência o ponto de partida do próprio discurso nativo sobre si mesmo. Ou seja, alguns elementos de sua cosmologia constantes do Mito de Origem, o qual foi denominado *Saga Gosmogônica*. Trata-se do conjunto mitológico que aborda o tema do surgimento, transformação e primeira destruição do mundo segundo a visão Karitiana. A (re)construção dessa narrativa, tal como apresentada ao leitor, foi inspirada, em sua forma, não só pelo célebre *As lendas da Criação e Destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokúva-Guarani*, de Curt Nimuendaju (1987[1914]), mas por uma outra obra, não tão célebre, porém de extrema importância para o estudo das Cosmologias Tupi, o *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyú-Guarani del Gairá*, de León Gadogan (1959). Optei por realizar tal (re)construção - cujos procedimentos metodológicos são descritos no anexo - porque esse conjunto mitológico é disperso e, segundo cada informante, apresenta versões próprias - sobretudo no que diz respeito ao ordenamento das histórias.

Gostaria de abrir um parêntese e reiterar para o leitor o fato de que abordarei apenas alguns elementos da cosmologia karitiana pois esta não é uma dissertação sobre cosmologia. Além do seu evidente objetivo dispar, já exposto, outros dois fatores me afastam da pretensão de tratar densamente do tema: em primeiro lugar, tal estudo prescindiria de uma coleta exaustiva de mitos na língua nativa o que, por sua vez, pressuporia um melhor conhecimento dela do que aquele que adquiri em campo (além do período ter sido relativamente pequeno, foi quebrado em duas vezes; soma-se a isso o dado de que os Karitiana preferiam falar em português comigo - “*assim você pode ensinar mais a sua língua prá gente*”, alguns deles me diziam); em segundo lugar porque para ser mais abrangente, a análise da Cosmologia pressuporia, imprescindivelmente, uma atenção especial voltada para o surgimento e a prática de um culto profético autóctone, ao qual farei referência oportunamente, que produziu uma síntese entre duas cosmologias: a nativa e a tradição judaico-cristã, presente entre eles maciçamente (através das várias tentativas de missionamentos - católicos e protestantes) desde o final da década de 50.

O que se pretende fazer com base na narração do mito é discutir, de forma sumária, alguns dos elementos que interessam diretamente nesta dissertação, com vistas ao que foi chamado de “*taxonomia social*”, ou seja: alguns pares antinômicos tais como masculino/feminino (por suas implicações na teoria nativa de concepção biológica), o par dicotômico *yjxa/opok*³⁶ (por sua importância não só para a discussão da alteridade karitiana, mas também sobre a elaboração da idéia de parentesco), e os temas do canibalismo, da guerra e, por fim, da afinidade e do avunculato, todos remetendo às formas de classificação social analisadas nos três temas centrais: genealogia, onomástica e parentesco.

Neste Capítulo, precisamente, será trabalhada a idéia de que, enquanto relato da ordenação do Cosmos, a Saga Cosmogônica manifesta, através de seu *corpus* mitológico, uma série de conjuntos desses pares antinômicos que, segundo o que se pretende demonstrar, são uma expressão arquetípica dos princípios estruturais da taxonomia social (presentes nos três sistemas classificatórios abordados).

³⁶ Cf. a discussão taxonômica Nós/Outros em Goody, 1988 e Todorov, 1991.

Optei por tal procedimento, não por entender que haja uma correspondência genética entre mito/sociedade, no sentido de que estas atualizam num plano concreto o que os mitos expressam num plano lógico-abstrato. Antes, considero, seguindo a linha de Claude Lévi-Strauss, que há uma correspondência reflexiva na qual “*categorias empíricas* [presentes na organização social] (...) *podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições* [também expressas nos mitos]” (Lévi-Strauss, 1991 [1971]:11). Dito de uma outra forma, nesta dissertação, mito e organização social são vistos como expressando formas equivalentes de conhecimento - códigos distintos - que podem ser interpretadas por aqueles que visam compreender as sociedades (substrato empírico) que as produzem, pois ambas estão a falar sobre a maneira como essas sociedades constroem e interpretam sua cosmovisão.³⁷

2.3. Uma interpretação do mito de origem.

Elementos de hierarquia na classificação do mundo.

“*Botyj ipyeso naakat yjxa!*”, dizem os Karitiana de si mesmos. Embora a idéia do parentesco com o demiurgo - aqui expressa pelo termo *ipyeso* - apareça como central para a definição da identidade karitiana, ela será discutida mais à frente. Por ora, o que interessa precisamente nessa proposição é o lugar de destaque que a figura de *Botyj* adquire.

O Mito de Origem e o mundo karitianas começam com o nascimento de *Botyj*, demiurgo criador que surge como o marcador do advento da cultura.

Para o mito de criação karitiana não é colocada a questão da origem do mundo, como ocorre, por exemplo, em muitas cosmogonias tupi - em especial aquelas Tupi-Guarani. Nessas, há uma pressuposta anterioridade dos demiurgos criadores frente a um mundo natural. Tais cosmogonias, em geral, têm início com a criação do mundo, a base material sobre a qual se desenrola a produção da cultura, a partir da ação de seus respectivos heróis demiúrgicos.³⁸ Diferentemente, para a cosmogonia

³⁷ Tal concepção foi inspirada pela leitura de dois expoentes dos estudos de cosmologia tupi da atualidade: o Prof. Eduardo Viveiros de Castro (1986), do Museu Nacional (UFRJ) e a Prof. Dominique T. Gallois (1988), da FFLCH/USP, cujos trabalhos que utilizarei são suas teses de doutoramento, os quais servirão de guia para a reflexão realizada.

³⁸ Cf. Viveiros de Castro, 1986 (capítulo 4), Schaden (1958), Gallois (1988), Nimuendaju (1987), Cadogan (1959), entre outros.

karitiana, o mundo natural não é criado. Ele existe, simplesmente! É um dado. Representa uma anterioridade lógica, condição para a existência da sociedade. Uma totalidade pré-existente mas que só adquire significado após uma ruptura instaurada. Pouca ou nenhuma importância é dada para explicações sobre a sua origem material.

A meu ver, essa perspectiva confere uma conotação específica à escatologia karitiana, sendo mais um elemento que a diferencia daquela de muitos grupos tupi-guarani: há uma certa perenidade e estabilidade do mundo, sobre o qual não paira nenhuma ameaça cataclísmica de destruição - à exceção da já narrada queda do céu provocada por *Ora*. Farei alusão, em algumas passagens, a mais alguns elementos dessa escatologia, mas reitero ao leitor que não será objeto de uma interpretação densa aqui.

A Cosmografia Karitiana, originariamente concebida, tem várias divisões. Em desenhos, vários deles o expressaram através de linhas horizontais, indicando patamares superpostos em níveis diferenciados, que são considerados segundo uma ordem concêntrica, a saber: um patamar terrestre, acima deste há três celestes e abaixo, dois subaquáticos.

O primeiro patamar considerado é *Ejepi*, a Terra, onde vive toda a sorte de seres criados por *Botyj* ou por *Ora*: os humanos (*Yjxa* e *Opok*), os *Kinda Sara* (seres monstruosos, antropofágicos), os animais e plantas e alguns *Psam'em* que tentam manter o vínculo com o mundo dos vivos e não sobem para *Paampi*, a fim de cumprir o seu destino e serem devorados por *Botyj*.

Acima está o patamar celeste, *Paampi*, o Céu, dividido em três níveis, a saber: o 1º nível onde vivem *Gokyp*, o Sol, *Oti*, a Lua e *Otierepo*, a Estrela; o nível imediatamente acima, o 2º, é o mundo dos *psam'em* dos mortos, por onde vagam os espíritos dos xamãs e/ou aqueles com os quais estes conversam nos tranSES; e, finalmente, o 3º, onde está a morada de *Botyj*, destino final dos espíritos *yjxa* e *opok*. É em sua casa - descrita no mito - que ele armazena os *psam'em* em grandes prateleiras, defumados, com a cabeça decepada depositada sobre o tronco, com os pés e as mãos amarrados juntos (cf. Foto N°02, a qual mostra um macaco prego, sobre um moquém, num dia de caçada, que jaz na posição em que os mortos ficam nas prateleiras de *Botyj*).

Finalmente, no nível inferior, tem-se *Ese*, a Grande Água, domínio de *Orá*, o qual é dividido no mundo aquático propriamente dito e na terra de *Org*, que fica abaixo dele.

O Mito de Origem Karitiana produz, já no seu princípio, uma primeira forma de segmentação do **continuum** do universo, e portanto, uma primeira possibilidade de classificação.³⁹ Na origem de todas as coisas está de um lado o mundo natural, palco primevo onde se desenrolará a saga de construção da cultura, aqui simbolizado como a fonte de onde brota o herói: o “*buraco de cigarra*”, no chão. A totalidade é representada pelo par indissociado Terra/Natureza⁴⁰. Nos primórdios, o universo em sua totalidade caótica desprovida de sentido é, então, representado pela Natureza que aparece, pois, como a matéria-prima original sobre a qual, a partir de um rearranjo intencional do grande herói, criador e ordenador demiúrgico, *Botyj*, é esculpida a Cultura. Esta última surge como um contraponto, uma nova ordem estabelecida a partir da Natureza: o mito fala da Cultura como atribuição de sentido à Natureza, sentido este que está na sua segmentação e uma oposição segundo uma forma bem específica.

Acentuando esse caráter primordial (de uma anterioridade lógica, portanto) da Natureza, colocado aqui como condição necessária, **sine qua non**, para o advento da Cultura, o mito karitiana de origem fala de uma relação de oposição bem específica entre essas duas dimensões. Para entendê-la melhor, gostaria de evocar uma idéia que considero fundamental para interpretação de um princípio ordenador que, se for tomado segundo a formulação de Louis Dumont, será muito útil ao longo da presente análise: a idéia de **hierarquia**. Para o antropólogo francês “...a hierarquia não é essencialmente uma cadeia de ordens superpostas ou mesmo de seres de *status* decrescente, nem uma árvore taxonômica, mas uma relação que se pode chamar sucintamente de ‘englobamento do contrário’. (...) Na hierarquia assim definida, a complementaridade ou contradição está contida em uma unidade de ordem superior. (...) A oposição hierárquica tal qual aqui definida, enquanto relação englobante-englobado ou relação entre conjunto e elemento, é, na minha opinião,

³⁹ Para tal fundamento de um princípio taxonômico, cf. Durkheim & Mauss (1981) e Lévi-Strauss (1980).

⁴⁰ Tomo a idéia de Natureza e, posteriormente, a oposição Natureza/Cultura, tal como expressa em Lévi-Strauss (1982:41-9).

indispensável a um pensamento estrutural, do mesmo modo que a oposição distintiva ou a relação de complementaridade como já previamente estabelecida...” (Dumont, 1986, pp. 397,400-1, em francês no original)

A forma segundo a qual emerge a oposição estrutural Natureza/Cultura, especificamente nesse conjunto mitológico, remete-nos à formulação da relação englobante/englobado, tal qual concebida pelo autor. O mito fala do nascimento da Cultura a partir da Natureza. Nesse sentido, enquanto um dado que é pré-condição para o processo de criação demiúrgica, a Natureza representa uma totalidade a partir da qual, em um determinado momento, é produzida uma segmentação, uma parte é diferenciada em relação a esse todo. Na proposição de Dumont, Natureza (englobante) estabelece uma relação de oposição com a Cultura (englobado). Nessa relação, justamente pelo seu caráter estrutural, o englobante não pode ser concebido a não ser por sua oposição ao que lhe é colocado como englobado, e vice-versa. Em outras palavras, a Cultura além de conferir à Natureza um sentido próprio, um lugar definido na nova ordem criada, confere, em um certo limite, a sua própria condição de existência, pelo menos enquanto existência dotada de significação. Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que no mito karitiana de origem do mundo, Natureza e Cultura se constroem mútua e reflexivamente. Destarte, ainda sendo fiel a Dumont, poder-se-ia dizer que é nessa relação estrutural de reflexividade hierárquica que se forma o próprio sentido no pensamento karitiana o qual, por sua vez, funda o princípio da taxonomia social: a relação todo/parte, humanidade/alteridade; dentro/fora. Isso será explicitado no estabelecimento da diferença *Yjxa/Opok*, a qual aparecerá como um conflito constante, cujas expressões máximas serão a guerra e a antropofagia ritual. Como se verá, esse tema, recorrente na interpretação do sentido no pensamento karitiana, apresenta feições diferenciadas segundo o contexto em que se manifesta, sobretudo com relação ao problema da afinidade.

Como se viu, o marcador do advento da Cultura é o nascimento do grande *Herói Civilizador* karitiana, o demiurgo *Botyj*. Filho da Natureza, ele nasce de um “buraco de cigarra”, inseto cujo ritual de acasalamento é manifesto através de seu canto típico prenunciador da chegada do período das chuvas, da fartura, da efervescência da vida na aldeia (cf. nota *infra*).

Como se pode observar através da **Foto N°01**, esse casulo possui um formato claramente fálico, como uma protuberância que surge de dentro da terra e se ergue em direção ao céu.

Antes de prosseguir é necessário fazer algumas considerações preliminares sobre o recurso à analogia ao falo, para a interpretação do lugar de *Botyj* na cosmologia karitiana.⁴¹ Em primeiro lugar, para os Karitiana o esperma (*'it*) é dotado de um significado especial no que diz respeito à definição da qualidade de ser pertencente ao grupo: é considerado Karitiana quem foi gerado por um *'it yjxa*. Além desse fato, os Karitiana são uma sociedade de índole acentuadamente guerreira. Portanto, é grande a importância atribuída ao culto às qualidades físicas masculinas e à virilidade de uma forma geral, como sendo a principal característica de um guerreiro, e, por isso mesmo, a mais admirada. Dessas qualidades, uma das mais acentuadas é o culto ao porte físico: um guerreiro admirável é um guerreiro alto e forte. É curioso perceber como em seu discurso cotidiano, eles fazem referências constantes, por exemplo, aos Akwe-Xavante (Jê), como o modelo ideal para um verdadeiro guerreiro, especificamente dado o seu porte físico: *“Tempo antigamente, Karitiana era grande! Não era pequenino como hoje não!”* muitos deles gostam de afirmar. Ou, uma outra afirmação curiosa que ouvi frequentemente: *“Botyj não é pequeno não! É grande! Como Xavante!”*. *Botyj* tem sempre acentuada essas características, sendo descrito como grande, alto, forte, dotado de um tamanho descomunal com relação aos atuais Karitiana, um verdadeiro protótipo do Guerreiro. Ainda segundo eles, a degenerescência física (isto é, a diminuição de tamanho - é sabido que, em geral, os povos Tupi têm estatura média inferior aos Jê, por exemplo), corresponderia a uma degenerescência moral em tempos míticos: ocasionada pela perda do contato com *Botyj* e o esquecimento de seus ensinamentos.

Um outro aspecto externo, porém relevante, que ajuda a reforçar essa idéia, é que essa figura do falo também se revela *“boa para pensar”* *Botyj* (enquanto esperma - produto do falo) como fecundador de significado e (re)produtor da cultura. Ele é o nomeador das coisas e das pessoas existentes e o escultor da Natureza.

⁴¹ Antecipo ao leitor que uma análise mais detalhada sobre o par masculino/feminino será feita adiante. Discussões pormenorizadas sobre cada um desses elementos apresentados aqui serão feitas, oportunamente, ao longo do texto.

Através desse falo que se projeta para fora da terra, e como que impulsionado a emprenhar de sentido o universo, **Botyj** é expelido, tal qual um espermatozoide, para fecundar a Natureza. Estabelece nela um novo domínio, sendo responsável, a partir desse momento, pela instituição de uma ordem própria no universo, produzindo o conhecimento e a sociedade karitiana. No Mito de Origem, o mundo natural é uma totalidade englobante metaforizada enquanto um falo através do qual é gerada a particularidade englobada que lhe confere significado mediante uma ordenação demiúrgica.

A *cosmo-gênese* é, ao mesmo tempo, *sócio-gênese*. Assim, **Botyj**, símbolo desse momento lógico do advento da sociedade, não poderia ser o único personagem da Saga. Quase simultaneamente ao seu nascimento, o mito fala do aparecimento de **Tomboto**, sua mulher, e de **Ora**, seu irmão mais novo. Curiosamente, esses personagens mantêm certas ambigüidades. **Botyj** e **Tomboto** têm a mesma origem, embora sejam cônjuges e constituam o núcleo familiar primevo. Por sua vez, **Botyj** e **Ora**, a despeito da origem distinta (Terra/Água) são germanos, não por terem o mesmo pai, mas sim a mesma mãe - o sapo **Kyryryt**.⁴² Aqui, a definição de sua germanidade ocorre de modo diferente da maneira como se dá no plano da organização social. No mito é a mãe quem define o vínculo entre os dois demiurgos, e não o pai (o fecundador, o produtor do *'it*).

Sabe-se, através da narrativa, que a distinção quanto à natureza desses dois demiurgos é dada já pela descrição de sua origem. **Ora** nasce de dentro de um "olho d'água", um resto de chuva remanescente em uma palma de buriti. Esse demiurgo será colocado, ao longo da saga cosmogônica, como uma oposição complementar de **Botyj**, o que é manifesto por alguns indícios bem específicos: enquanto **Botyj** nasce da terra, **Ora** nasce da água; **Botyj** é *ihaj* [eB] de **Ora**; a ação de **Botyj** é

⁴² É importante chamar a atenção do leitor para o fato de que sendo um anfíbio, o sapo **Kyryryt** pertence ao mesmo tempo à Terra e à Água. Nesse sentido, representa uma síntese - revelada pelos dois filhos que dominam espaços distintos - entre esses dois elementos. Essa tensão adquire uma certa relevância no processo social karitiano.

Uma das razões pelas quais foi pensada a quebra do trabalho de campo em duas etapas foi justamente a tentativa de observação das variações do comportamento social associadas às diferenças relativas à estação das "secas" (abril a outubro) e das "águas" (novembro a março). De fato, percebi alterações importantíssimas do ponto de vista da vida social, que podem ser resumidas, grosso modo, nos seguintes pares de oposição:

SECA	CHUVA
Botyj	Ora
Mata	Aldeia
Caça	Pesca e Coleta
Preparo das Roças	Colheita
Macaxeira	Milho

Além de ser o período do milho por excelência, o inverno (no sentido local, ou seja, período das chuvas) que passei entre eles marcou um grande conjunto de nascimentos: enquanto que no período da seca nasceu uma única criança, no período das águas nasceram 7.

pautada pelo pensamento e é intencional, enquanto a de *Orã* é pela fala e é casual. Ao contrário de *Botyj*, *Orã* é dotado de um gênio absolutamente temperamental, ao mesmo tempo que trapalhão. A ele estão associadas características, sempre negativas, como por exemplo, a inveja, a ambição pela dominação, a cólera fácil, ou mesmo o acaso e ações acidentais etc., que redundam, quase sempre, em desfazer o feito pelo irmão.⁴³

Essa oposição pensamento/fala, intenção/casualidade é importante no cotidiano social karitiana. Enquanto o pensamento expressa um desejo que cria a partir de uma dada intenção, a fala parece como uma expressão do pensamento que pode gerar acontecimentos independentes da vontade de quem os enuncia. Assim, na relação contínua entre os dois demiurgos, tem-se uma relação entre pensamento/fala que pode ser vista quase como uma relação antagônica: a fala pode desfazer a intenção de um pensamento dotada de uma independência. A palavra (*hadna*) aparece como sendo dotada do poder de agir e transformar o mundo.

O advento de *Tomboto*, para além do fato de marcar o surgimento da família primordial, instaura também a antinomia de gêneros. Masculino e Feminino surgem como pressupostos do processo de Criação, porque criação da própria sociedade. São praticamente simultâneos e, em certa medida, simbióticos. A idéia de simbiose deve aqui ser tomada em um sentido enfraquecido, pois embora não haja nada na natureza dos dois que indique explicitamente tal relação, o mito não cogita a possibilidade do homem viver fora do estado de sociedade. Dessa forma, sua existência somente faz sentido se existir o pólo Masculino/Feminino enquanto condição para a vida social.

Detenhamo-nos um pouco sobre esse tema da relação Masculino/Feminino, pois ele será importante quando for analisada a teoria nativa de concepção biológica.

⁴³ É preciso dizer que é perfeitamente perceptível que a conotação negativa de *Orã* foi hipertrofiada com o advento do cristianismo entre os Karitiana. Com *Botyj* sendo associado ao "Deus-Criador" dos cristãos, fatalmente *Orã*, o personagem mítico portador dos atributos antitéticos com relação ao herói principal, foi associado a "Satanás". Na visão do pastor Luis Francisco, *Orã* deve ser referido como *Psam'gm Sara* ou *Kinda Sara*, o "Diabo".

A minha interpretação desse personagem, pelo menos da forma como ele aparece no conjunto mitológico coletado, coloca-o não como a encarnação do mal em si, mas como aquele irmão mais novo desastrado, cujas conseqüências dos atos são imprevisíveis, já que é constantemente vitimado quer das zombarias do próprio *Botyj*, quer da própria ira, sobre a qual, muitas vezes, perde o controle.

Gostaria de resgatar algumas idéias da análise de Dumont a respeito do mito do livro do *Gênese*, da tradição judaico cristã.⁴⁴ Nessa tradição, o modo como é manifesta a distinção de gênero, indica que há um gênero considerado prototípico, modelar, a base e o fundamento de tudo: o masculino. Este é colocado como sendo a imagem e semelhança do Criador. Segundo a interpretação de Dumont, sua característica primordial na Criação Origniária seria a de ser indiferenciado: *“Primeiramente Deus criou Adão, o homem indiferenciado, protótipo da espécie humana. Depois, em um segundo momento, ele extraiu uma parte deste primeiro Adão um ser diferente. Eis então Adão e Eva, protótipos dos dois sexos”* (Dumont, 1986, p. 397, em francês no original). A criação de Eva tem, pois, como fundamento o próprio Adão. Entretanto, dessa relação pode-se tirar uma outra conclusão (à qual não alude o autor citado), que é importante para se compará-la ao mito Karitiana: a idéia de *carência*. Enquanto criatura, o protótipo de espécie humana, Adão (homem indiferenciado) não é absoluto, posto que esse caráter só é atribuível ao Criador. Por conseguinte, carecia de algo que o completasse, que lhe desse um sentido de totalidade (a fim de que se aproximasse da “imagem e semelhança do Criador”). No *Gênese*, a criação do feminino, com relação à espécie humana, está diretamente relacionada, pois, à definição do *status* de finitude, de limitação característicos do ser que é criado. É o marcador, ao mesmo tempo, da oposição dos gêneros e da definição da própria natureza e condição da humanidade. No que diz respeito à tradição da Filosofia Cristã, rios de tintas já foram gastos nessa discussão. O que é importante guardar aqui é que no *Gênese*, como argumenta Dumont, a idéia de hierarquia fica clara na concepção da criação de um ser prototípico de uma espécie, o qual passará a adquirir um caráter duplo: ao mesmo tempo é o seu conjunto (Homem, designando a espécie), e um seu elemento componente (homem, designando um dos gêneros dos quais é composta a espécie).

No mito de criação Karitiana essa questão emerge de uma forma um tanto quanto distinta. *Botyj* e *Tomboto* aparecem quase que simultaneamente, já na condição de família primeva. Do ponto

⁴⁴ Privilegiei a referência a essa tradição mítica pelo fato de que, dado o relativamente longo processo de missionamento ao qual foram submetidos, os Karitiana hoje assimilaram muitos elementos dessa cosmologia conjugando-os com os da sua própria. Faço aqui essas curtas referências apenas para balizar o problema, até porque o exemplo é usado por Dumont para ilustrar sua concepção estrutural de hierarquia.

de vista de sua origem possuem, portanto, um caráter equivalente: ambos nascem do mesmo falo - o "buraco de cigarra" -, o que lhes confere o caráter de serem frutos da Natureza. Sua diferença, porém, será posta pela sucessão temporal de seu surgimento, manifestando um mecanismo demarcador das posições estatutariamente diferenciadas que o Masculino e o Feminino possuem na classificação social. No mito isso será manifesto por uma ênfase marcadora da proeminência do masculino sobre o feminino através de um outro tipo de diferenciação: o primeiro é mais velho, enquanto este último é mais novo. "Primeiro quem apareceu foi **Botyj**", relata o texto do mito. Esse lapso de tempo que separa o aparecimento de cada um dos membros do casal primevo explicita uma outra diferença entre eles: a de idade relativa.

Um dos motores do conflito entre os dois demiurgos germanos, manifesto em todo o mito, é inicialmente exposto pela sua diferença de idade relativa: na qualidade de *ikget*, "irmão mais novo", **Ora** sempre acaba tendo que se submeter às determinações de **Botyj**, até seu jugo final, quando é condenado a viver eternamente sob as águas. Da mesma forma, essa distinção servirá como um marcador da posição secundária que **Tomboto** ocupará em todo o conjunto da Saga Cosmogônica. Entre os núcleos temáticos que expressam esse conflito, também abordados pelo mito de criação um dos mais significativos - mas que não foi intencionalmente incluído na minha versão da narrativa mítica - é a inveja manifesta por **Ora** em relação a seu irmão, pelo fato deste possuir uma mulher. **Ora** tenta, sem sucesso, seduzir **Tomboto**. **Botyj**, então, cria para ele uma mulher, a partir de um boneco de areia e água que é colocado na rede de **Ora** enquanto ele dormia. Quando acorda, vê o boneco e diz: "- Tem mulher prá mim!", fazendo com que o boneco se transforme em uma mulher que lhe servirá de esposa até que, à primeira chuva (elemento de **Ora**), ela se desmancha. Tudo indica que o celibato de **Ora** seria mais um marcador de sua condição de inferioridade com relação a **Botyj**, junto com o fato de ser mais novo.

Como já afirmei, tal perspectiva, aparentemente androcêntrica, será retomada em alguns momentos subseqüentes (sobretudo a respeito da teoria nativa de concepção e no ritual de

casamento). Por ora, ela fica como um atestado do lugar de coadjuvante⁴⁵ que o feminino ocupa em uma sociedade guerreira, cultuadora de valores ligados à virilidade. Nesse sentido, ela deve ser vista mais em consonância com a perspectiva impressa pela lógica hierárquica descrita. Masculino (englobante)/Feminino (englobado). O emprego da palavra coadjuvante aqui é importante pois este, apesar de ser personagem considerado secundário em relação às circunstâncias segundo a qual desempenha seu papel, na verdade é tão essencial a uma trama quanto o próprio protagonista. Concebido como uma metáfora sociológica - cujas tramas sempre pressupõem múltiplos papéis. Neste sentido, coadjuvar é precisamente o contraponto contra o qual se desenrola a ação principal, assumindo um caráter de condição **sine qua non** do protagonizar

Se o mito ressalta o lugar da Natureza enquanto fecundadora de significado e impulsionadora da produção da Cultura, em contrapartida esta aparece simbolizada na figura de um herói que é, ao mesmo tempo fruto de um falo metafórico, também portador de um falo **sticto sensu**. No plano da cultura, pode-se estar, pois, diante de um outro tipo de relação simbólica de dimensão metonímica. **Botyj** deixa de representar a totalidade da Cultura (o conjunto), e passa a ser identificado como o protótipo do gênero masculino por oposição ao feminino (simbolizado por **Tomboto**, sua mulher). **Botyj** adquire um sentido ao mesmo tempo de Conjunto, posto que é identificado ao seu caráter de fecundidade, (Natureza, “*englobant*”), e de Elemento, identificado, em um segundo momento, como um dos pólos da antinomia Masculino/Feminino (Cultura, “*englobé*”).

Está, pois, completada a tríade inicial para o desenrolar da Saga Cosmogônica. Tem início o processo de ordenação do Cosmos, segundo a visão Karitiana que tem nela o seu epicentro. É a partir dessa tríade - **Botyj**, **Tomboto** e **Ora** - que o núcleo central da taxonomia social Karitiana começa a se formar. Através da intervenção de **Ora** surgirão as categoriais sociais antinômicas que servirão de base para a construção do universo social Karitiana: de um lado, estão as criaturas feitas por **Botyj**, os seus parentes, aqueles que se autodenominarão **Yjxa** - a gente primeva; do outro lado, surgirão aqueles transformados em inimigos por **Ora**, os quais serão chamados **Opok**.

⁴⁵ Esta palavra.

Tomboto gera os filhos de *Botyj* aos quais *Ora* impingirá a pena de serem mortos ou apartados dos seus pais. *Soosy* e *Mboroty*, ainda crianças, serão mortos por *Ora* e transformados, pela força de sua palavra, definitivamente nos respectivos animais aos quais dão o nome. *Otanda*, por sua vez, vingará a morte de seus irmãos pequenos e, também pela palavra de seu tio (FyB) *Ora*, será transformado na antítese do *Botyj ipyeso*: surge o *Opok Pita* que, a partir desse momento promoverá uma guerra incessante contra os parentes de seu pai, até que ele resolve se juntar a *Botyj* indo para o céu. *Ora*, por esse feito, será subjugado por *Botyj*, condenado a viver eternamente no mundo subaquático, o reino da Grande Água (criado por ele mesmo), de onde jamais deverá retornar, sob pena de um desarranjo no universo (o que acaba acontecendo, provocando a queda do primeiro patamar celeste).

De *Otanda* nasce *Mbyjyty*, detentor de uma ambigüidade crucial: apesar de ser filho de *Opok*, é neto de *Botyj*, fato que o define também como *Yjxa*. Esse personagem é, talvez, aquele que sintetiza com mais precisão as ambigüidades da espécie humana tal qual concebida pela cosmologia karitiana. Filho de *Opok*, *Mbyjyty* é um *Yjxa* por excelência, por ser identificado como sendo a renovação de seu avô. Ele não só possui uma reza tão poderosa quanto a de *Botyj*, como, paradoxalmente, quebra uma série de regras e tabus sociais, “*amansa*” e conquista as criaturas enviadas por *Ora*, da Grande Água, para matá-lo. Criador da arma de fogo, foi-me descrito como sendo “*grande, com olhos claros e com barba*”. Após uma visita que faz a seus parentes *Opok*, *Mbyjyty* retorna sob a forma de jaburu, não é reconhecido pelos *Yjxa* e acaba sendo morto pelos seus próprios parentes. Dado o seu grande poder ele é imortal (como o avô). Renasce e, por esse mal feito, decide abandonar os *Yjxa*, indo morar definitivamente com aqueles *Opok* por ele “*amansados*” (os “*civilizados*”), a quem ensina todo seu conhecimento, incluindo a fabricação da arma de fogo e das máquinas.

O surgimento do *Opok*, talvez, seja o tema mais importante tratado nesse conjunto mitológico. Não tanto porque é o momento do surgimento do inimigo e da consciência da alteridade, como pela explicitação de sua natureza e, em contrapartida, explicitação da própria natureza e condição dos *Yjxa* no mundo: seus inimigos surgem no interior de seu próprio universo. É a cisão da totalidade dos humanos. É precisamente esse o momento em que a alteridade *yjxa* passa a ser melhor definida e, por

consequente, sua identidade assume uma conotação mais precisa. Como se verá mais à frente, essas duas dimensões se colocam numa relação e oposição estrutural de maneira semelhante àquela analisada para o par Natureza/Cultura, e conseqüentemente, revelam aspectos importantes sobre o problema da afinidade.

O conflito **FB/BS** (*Ora/Otanda*) acaba por levar a uma cisão no universo *yjxa*, fazendo com que surja de seu próprio seio o campo do inimigo e a expressão máxima do antagonismo: a guerra e a antropofagia ritual. Somente então o universo social passa a adquirir um sentido bem específico, conferido pelo conflito, o que antes era apenas latente na tensão entre os dois demiurgos germanos. Esse “outro”, cujo surgimento é endógeno à própria sociedade originária, nasce como aquele que a combate e deve ser eternamente combatido por ela. A guerra assume um papel fundamental na definição e construção karitiana da relação entre identidade e alteridade.

No período que se segue à sua criação, a humanidade é uma totalidade indiferenciada. Todos são igualmente gente porque são criados por *Botyj*, ou seja, são *Botyj ipyese*.⁴⁶ Nesse momento logicamente originário, o “outro”, a exterioridade com relação ao mundo, é representado pela Natureza, pelo domínio que é aos poucos elaborado pelo demiurgo central e paulatinamente incorporado ao universo de significação *yjxa*. Dessa forma, *Botyj* vai conferindo nomes e formas aos seres que passarão a conformar o mundo dos vivos: homens, animais e seres de toda sorte, esculpidos pelo demiurgo.

A segregação de *Otanda* instaura a dicotomia elementar que é um dos núcleos da construção da identidade karitiana: a relação *yjxa/opok*. É importante reiterar que, muito embora identificados como inimigos, os *Opok* não são, de forma alguma, desprovidos de humanidade, nem tampouco excluídos do universo social. Ao contrário, possuem a mesma natureza dos parentes de *Botyj*, diferindo-se apenas por terem se recusado a conviver com eles. Sua concepção está mais para aquela de “os outros humanos”, os segregados. A partir desse momento, um dos eixos da definição da

⁴⁶ O termo *ipyese* é que expressa a idéia de parentesco com mais precisão. No entanto, dado modo como é articulada a afinidade nesse sistema, tal idéia tem uma abrangência mais ampla, englobando, pelo menos enquanto potencialidade, elementos *opok*.

identidade karitiana, por oposição aos *Opok*, passa a ser a relação de parentesco com *Botyj*: “*Botyj ipyeso naakat yjxa!*”, é o que dizem para se autodefinirem, como já mencionado no capítulo anterior.

Em um primeiro momento, então, a totalidade dos homens no mundo criado é indentificada à dimensão *yjxa*, à qual pertencem todos os seres criados pelo demiurgo. Uma primeira distinção nela feita é no interior do conjunto dos seres antropomorfos: demiurgos e homens; criadores e criaturas; eternidade e finitude. Os homens são de natureza diferente dos demiurgos. São mortais, impotentes! Precisam da proteção do herói.

É certo que essa necessidade da proteção, a qual os Karitiana afirmam que os homens sentem, deve ser problematizada em função da assimilação de elementos da teologia cristã após reiteradas tentativas de missionamentos. No entanto, é importante ter em mente que o mito reflete insistentemente sobre duas características dos humanos que indicam ser esse um elemento forte na cosmologia karitiana: de um lado, a sujeição das vontades humanas àquela dos demiurgos; do outro, a necessidade de sempre se ter alguém indicado pelo demiurgo-mor para chefiá-los.

Os Karitiana estão sempre a falar da dimensão *opok* como sendo o inimigo por excelência. Resgatando um caráter de ambigüidade próprio dessa cosmovisão, ainda é importante ressaltar que mesmo para os *Opok* é estabelecida uma distinção muito clara. De um lado estão os *Opok Pita* e do outro os *Opok Pe'ejdma*. Estes últimos são uma espécie de *Opok* que, além de não ser considerada propriamente como “inimiga” é tida como um aliado potencial: os que são “amansados” pelo neto de *Botyj*, o *Mbyjyty*.

A manutenção do termo “*amansar*”, tal como presente no discurso nativo, é proposital aqui, não só pelo fato de ter sido usado pelos narradores, mas porque se está diante de uma inversão bem interessante colocada em evidência pelo mito: o movimento não é aquele histórico, de trazer os Karitiana para a cultura do “civilizado”. Ao falar que “*Mbyjyty amansa*” esse “outro”, expressa-se exatamente a idéia contrária, a saber: tornar o *Opok Pe'ejdma* um *Yjxa*, ou seja, uma civilização às avessas.

É preciso fazer ainda alusão a outro fato relevante. Para alguns Karitiana, após seu assassinato pelos *Yjxa*, *Mbyjyty* renasceu entre os “civilizados” na pessoa de Jesus Cristo. Segundo essas

pessoas, a história contada pelos missionários sobre o nascimento de um bebê a partir de uma mulher que ficou grávida mesmo sendo virgem, é o atestado de que o neto de **Botyj** foi mesmo morar com os “civilizados”, abandonando definitivamente os parentes de seu avô. Somente ele teria poder para realizar tal proeza. Não obstante, essa identificação de **Mbyjyty** com Jesus Cristo não é consensual entre os Karitiana. Alguns acreditam que Cristo é, na verdade, **Otanda**, pelo fato de ele ter sido apresentado pelos missionários como “o filho de Deus”, a quem **Botyj** teria sido associado. Essa interpretação, a bem da verdade, parece ser bem pouco convicta, posto que a ênfase na figura de **Mbyjyty** é sempre bem mais acentuada que na de **Otanda**. Com isso, é plausível se presumir que esta última teria sido mais produto da associação construída por missionários do que pelos próprios Karitiana. A respeito dessa aparente contradição na interpretação karitiana do nascimento de Cristo, quero chamar atenção do leitor para o fato de o que parece importar nesse campo é que, embora impreciso e contraditório, há um paralelo forte estabelecido entre os elementos essenciais dessas duas cosmologias. Para o pensamento karitiana o que parece estar sendo enfatizado é a possibilidade de um certo “encaixe” dos novos elementos trazidos pelos missionários em interstícios de sua própria estrutura simbólica. Na verdade, enfatiza o caráter complementar da relação de oposição estrutural entre as categorias **Yjxa** e **Opok**, como gradientes de uma mesma concepção: a de seres socialmente concebidos e que partilham de uma mesma totalidade.

Otanda é personagem que aparece muito pouco em todo o conjunto mitológico. Praticamente não há histórias a seu respeito. A meu ver, parece que sua importância reside no fato de ser ele mesmo um elo de continuidade do próprio **Botyj** na figura de seu neto **Mbyjyty**. Essa identificação entre os dois demiurgos é essencial para a compreensão da natureza da relação entre os **Yjxa** e aquela outra espécie de **Opok**, amansados por **Mbyjyty**, os “civilizados”. A esse respeito, muito enfáticos são os Karitiana na afirmação de que “*nós somos iguais ao civilizado, Opok Pe'ejdma! Por isso não podemos brigar com ele*”. Esse tipo de afirmação é muito “boa para pensar” o caráter da relação de simpatia e amizade, por parte dos Karitiana, que marca o contato entre eles e o mundo “civilizado”, e

como isso foi incorporado à sua cosmologia através desse conjunto mitológico.⁴⁷ Eles não são somente profundos admiradores da tecnologia trazida pelos *Opok Pe'ejdma* - a qual se esforçam para obter, freqüentemente com sucesso - como, a partir da identificação que fazem dos "civilizados" como sendo *Mbyjyty ipyeso*, colocam-nos como seus parceiros potenciais.

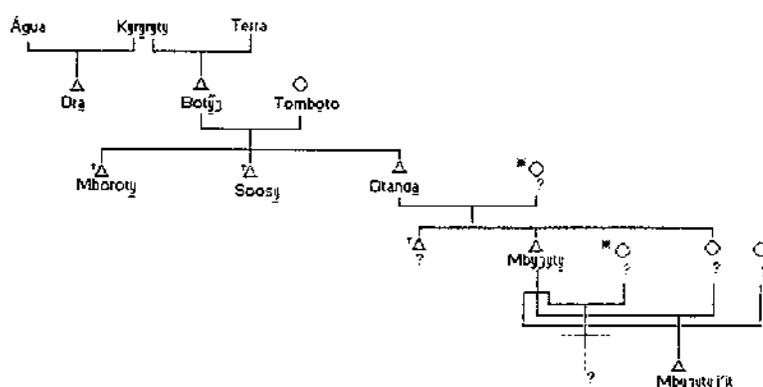


Diagrama 1

Genealogia dos Demiurgos.

Assim, com a criação de uma nova categoria de *Opok*, cuja principal característica não é só a de serem parecidos com os *Yjxa*, mas de serem uma raça melhorada, pelo que lhes é ensinado por *Mbyjyty* - surge uma complexificação do universo social. São eles quem acolhem calorosamente o herói depois que este é morto pela gente originária. Condenado ao ostracismo, *Mbyjyty*, em revanche, ensina àqueles que o receberam entre si as técnicas que irão conferir sua superioridade sobre os antigos parentes do herói.

⁴⁷ Essa identificação de *Mbyjyty* como aquele que fez, ou "amansou" o "civilizado" é manifesta pela explosão provocada por ele durante a perseguição que sofria por parte dos *Opok Pita*, na qual seus inimigos foram mortos. Essa explosão é mencionada como sendo a "invenção da arma de fogo" - instrumento com conotação importante para uma sociedade guerreira e caçadora -, obra do herói que a teria ensinado aos seus novos protegidos

Nos relatos mitológicos há uma insistência em se estabelecer a identificação entre *Mbyjyty* e *Botyj*, manifesta em várias passagens, sobretudo pelo poder da reza. Como se viu, a tensão entre *Otanda* e *Botyj* é, na verdade, resultado da tensão entre *Otanda* e *Ora*.

Acentuando o *Opok Pita* como sendo parentes de *Otanda* e os *Yjxa* como parentes de *Botyj*, o elemento que me pareceu estar sendo posto em evidência é, ao mesmo tempo, a distinção entre *Botyj* e *Otanda* e entre *Otanda* e *Mbyjyty*. Simultaneamente, essas duas oposições são completadas pela identificação que é feita entre *Botyj* e *Mbyjyty*.

Caso se venha para o plano sociológico e se pense em uma relação genealógica construída para esses personagens mitológicos, conforme mostra o **Diagrama 1**, vê-se que aquelas distinções acima correspondem, na verdade, a uma outra que é a de gerações consecutivas (F/S), bem como a identificação de gerações alternadas (FF/SS), ambas tomadas pela via agnática. Em termos geracionais ter-se-ia, portanto, uma relação de oposição expressando uma distinção de gerações consecutivas, ao mesmo tempo em que gerações alternadas são igualadas (G+1; G0; G-1 são gerações consecutivas):

$$G+1 \# G0 \# G-1.$$

$$G+1 = G-1$$

Paralelamente, pode-se também fazer uma leitura daquele conflito entre *Otanda* e *Ora* como um desvio de um outro conflito latente, explicitado no mito de forma tênue, entre *Botyj* e *Otanda*. Ou seja, uma maneira oblíqua de falar sobre a diferença marcante que existe na relação F/S.

No complexo da taxonomia social karitiana, a interação onomástica/terminologia de relações manifesta um dos aspectos da teoria nativa de concepção (cf. *infra*), o qual confere a gerações alternadas, via ego masculino (FP/SC), uma certa identificação, ao passo que gerações adjacentes (P/C) nessa mesma linha são acentuadamente distintas. É assim que os filhos de um homem são tidos como “*a renovação de seus próprios pais*”, assegurando continuidade ao grupo, inclusive na transmissão do panteão de nomes. Um homem chama ao seu neto de *yogot*: “*eu renovado*”; e tem como recíproca *yombyj*, “*meu chefe*”.

Com base nessas informações e considerando o problema da relação de antagonismo/identidade presente na cadeia genealógica fornecida pelo Mito de Origem (**Diagrama 1**), pode-se extrair a seguinte proposição:

Botyj # Otanda # Mbyjty

Botyj = Mbyjty

Finalmente, tem-se ainda que cada uma das chamadas espécies de humanos que compõem o universo social - *Yjxa*, *Opok Pita* e *Opok Pe'ejdma* - mantém uma relação de parentesco com cada um desses demiurgos, colocados em relação genealógica. No mito, essa relação é dada pelo vínculo que cada uma delas estabelece com um dos demiurgos no momento de seu aparecimento. Assim, os *Yjxa* são vinculados a *Botyj*, os *Opok Pita* a *Otanda* e os *Opok Pe'ejdma* a *Mbyjty*. No discurso nativo, tal vínculo é expresso pela seguinte proposição: "*Botyj ipyeso naakat yjxa! Otanda ipyeso naakat opok pita! Mbyjty ipyeso naakat opok pe'ejdma!*"⁴⁸. Caso se a queira expressar em forma relacional, tem-se o seguinte:

Botyj : Yjxa :: Otanda : Opok Pita :: Mbyjty : Opok Pe'ejdma

Desse modo, o ciclo *Botyj - Otanda - Mbyjty* é fechado, ao mesmo tempo em que se completa também o ciclo *Yjxa - Opok Pita - Opok Pe'ejdma*.

Recuperando aquele modelo teórico de Dumont utilizado acima, vê-se aqui que essa relação pode ser interpretada segundo aquela idéia de hierarquia. O todo social, expresso inicialmente pela categoria *Yjxa*, num primeiro momento é identificado àqueles que são criados por *Botyj* e passam a configurar a humanidade indiferenciada, sem distinção. É o conjunto, a totalidade. Após o cisma, *Yjxa* passa a ser definido por oposição aos revoltosos *Opok* e são, então, identificados às pessoas ligadas a *Botyj*: são o seu *ipyeso*, seus parentes. Passa-se, portanto, de conjunto (totalidade) a elemento (particularidade). Da mesma forma, a categoria *Opok* representa, inicialmente, o conjunto universo da dimensão do inimigo. A partir da ação pacificadora de *Mbyjty*, essa mesma categoria deixa de significar a totalidade do campo do inimigo, para significar também um seu elemento por oposição ao

⁴⁸ "Os parentes de *Botyj* são os *Yjxa*! Os parentes de *Otanda* são os *Opok Pita*! Os parentes de *Mbyjty* são os *Opok Pe'ejdma*!".

outro aliado que surge. A guerra e, posteriormente, sua hipertrofia, a antropofagia, introduzida pelo próprio demiurgo através de um oráculo, estabelecerão a natureza da relação entre os dois grupos, numa hipérbole da concepção do “englobante”: a dimensão *Yjxa* não só “engloba”, como literalmente “come” aquela *Opok* - dada a prática da antropofagia. Com a pacificação promovida por *Mbyjty*, coloca-se a possibilidade de um novo tipo de relação entre esses dois universos, a qual, porém, é novamente impossibilitada pelo assassinato do herói, por parte dos *Yjxa*. Se antes eles se sentiram abandonados por *Botyj*, que tentou compensar sua ida para o céu deixando-lhes seu neto e um oráculo para protegê-los, agora eles se sentem responsáveis pela ruptura definitiva por terem sido os matadores de *Mbyjty*. Devem, então, tentar compensar o mal feito, aliando-se aos novos protegidos do herói.

2.4. Religião e Política. Uma visão geral.

Para que algumas considerações sobre a organização político-religiosa karitiana possam ser feitas, é preciso ter em mente uma alegoria de importância crucial em sua cosmologia. Trata-se do *Pomomo*, um oráculo em forma de boneca, deixado por *Botyj* antes de sua subida para o céu. Considero-o uma das referências mais ricas em significação que pude encontrar entre os Karitiana. Em primeiro lugar, porque sobre ele paira uma aura de conotação sagrada cuja intensidade e reverência pude observar em pouquíssimas oportunidades entre eles. Em segundo lugar - e aqui nos interessa mais esse aspecto -, porque o mito sobre esse oráculo tematiza, através da interseção das dimensões *yjxa/opok* e das esferas religiosa e política, uma série de elementos-chave para a compreensão do universo simbólico karitiana, dentre os quais se destaca o núcleo central Antropofagia, Guerra e Chefia.

Essa conotação sagrada é manifesta de várias maneiras. Em primeiro lugar, todos se referem a essa história com a mais profunda reverência. Depois, porque sobre ela recaem interditos sérios: não é

todo mundo que pode narrá-la; somente se pode falar a seu respeito quando houver chicha de milho⁴⁹. A desobediência dessas prescrições pode trazer uma série de infortúnios sobre a coletividade, freqüentemente relacionados à sobre-natureza - doenças generalizadas, ataques de animais antropofágicos, acidentes em massa etc.

A instituição do *Pomomo* por *Botyj* estabelece uma articulação bem específica entre os dois universos outrora cindidos. Recuperando o cerne desse mito, o *Pomomo* teve sua formação interrompida por causa de um acidente ocorrido com *Tomboto*. Esse fato trouxe-lhe como consequência um mutismo congênito que impede com que os *Yjxa* possam se comunicar com ele diretamente. Apenas uma pessoa poderia se aproximar da boneca para alimentá-la e conversar com ela, pedindo que lhes avisasse dos perigos que estavam por acontecer: o *Pyrogyga*, que é tido como um guardião do *Pomomo*. Após várias tentativas de alimentá-lo, e não encontrando alimentos que lhe agradasse, os *Yjxa* lhe dão a carne do *Opok Pita*, único alimento aceito pelo oráculo. Desse modo, se quiserem continuar contando com sua proteção, é preciso guerrear e capturar o *Opok Pita* cuja carne deverá ser consumida pelos *Yjxa* e pelo *Pomomo*.

Obtive descrições relativamente ricas das condições relacionadas à manutenção do *Pomomo* entre os *Yjxa*. Ele deveria ser mantido em uma pequena casa afastada do centro da maloca distante de todos. Para alimentá-lo, o *Pyrogyga* deveria dar-lhe comida através da ponta de uma lança comprida introduzida, por ele, no interior da sua casinha. O *Pomomo* devorava a carne do *Opok Pita* como fogo, queimando, inclusive, a haste de madeira. Ao lhe dirigir a palavra, o *Pyrogyga* deveria chamá-lo *ysyybo*. Essa maneira de se alimentar é uma das distinções entre o *Pomomo*, o *Pyrogyga* e os demais. A carne do *Opok Pita* é interdita aos mais jovens, podendo estes somente se banhar em seu sangue, que deveria ser misturado a ervas, preparando-se uma mistura xamanística, a fim de proteger o corpo e os *psam'em* dos guerreiros.

⁴⁹ Os Karitiana fazem dois tipos dessa bebida: o *gok kytap* (chicha de mandioca) e o *guijjok kytap* (a chicha de milho). Segundo eles somente a chicha de milho pode ser oferecida aos os *psam'em*, por ser a bebida de *Botyj* (ele não bebe água nunca). Por esse motivo, a chicha de milho é considerada uma bebida que os protege. O seu ritual é um dos poucos que eles ainda preservam e ocorre às proximidades da primeira colheita do milho. Infelizmente não pude presenciar o que ocorrera em dezembro de 1993. As informações que obtive a seu respeito foram através de relatos coletados em várias conversas ao longo do trabalho de campo, os quais procurei sintetizar em um texto que segue em anexo.

A carne do *Opok Pita* capturado para servir ao *Pomomo* era dividida segundo um ritual que, **grosso modo** compreendia o esquartejamento do morto, lavagem do corpo dos guerreiros jovens presentes com seu sangue, distribuição dos pedaços de carne segundo uma classificação estatutária própria, sendo guardada para o *Pomomo* a parte do glúteo e às mulheres eram reservados o crânio, vísceras e tripas. Há uma curiosa semelhança entre a descrição desse ritual e o ritual de divisão da carne da anta, o animal mais apreciado pelos Karitiana e cultuado com certa reverência, o qual tive oportunidade de observar **in situ**. A rigor, de todos os animais caçados durante o período que passei entre eles, esse era o único pelo qual se observava tamanho cuidado na lida com sua carcaça. Seu sangue era sempre muito disputado pelos adolescentes (homens) para que pudessem nele se lavar, tornando-se, assim, protegidos e fortes caçadores (já que guerreiros eles não se consideram mais). Mais do que da observação, obtive a confirmação desse paralelo através de várias pessoas. Depois da onça, a anta é considerado o animal mais forte de todos. Tem sido por demais tratada a importância que o jaguar adquire em vários conjuntos mitológicos da América do Sul (como se tem analisado a respeito do canibalismo ritual Tupinambá, e, por extensão das cosmologias tupi-guarani).⁵⁰ Para os Karitiana isso não é exceção. Frequentemente associado à guerra e ao canibalismo, a onça (*Ombaky*) tem um lugar de destaque. É o único animal sobre o qual recai uma interdição irrestrita no que concerne à alimentação: é terminantemente proibida a ingestão de sua carne. Ao contrário dos outros animais, cujas interdições, quando existem, recaem sobre determinadas partes e/ou associadas às idades daqueles que os vão consumir.

O *Pomomo* é também chamado de *mbyj*, termo cuja etimologia remete à idéia de uma liderança com conotação política e, sobretudo, sagrada. Comumente os Karitiana a traduzem por “*chefe*”. No entanto, há uma distinção feita no plano social pois, segundo eles, a chefia do *Pomomo* é diferente daquela exercida pelos homens. Busco um paralelo etimológico desse termo em Hélène Clastres e também em Dooley (1982:110), a propósito do termo guarani *mburuvicha* (Clastres, 1978:36).

⁵⁰ Cf. Fernandes (1963), Schaden (1958, 1974), Clastres (1978), Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1988/9).

Na seqüência serão feitas breves comentários a esse respeito, à luz da atual organização político-religiosa karitiana.

A rigor são duas as categorias que expressam uma relativa manifestação de poder no grupo: o *mbyj* e o *pyrogyga*. O primeiro remete a uma posição com certo poder sobre o grupo, cuja origem, segundo os Karitiana, estaria no próprio *Botyj*. Por essa sua origem, o *mbyj* é sempre referido com uma grande reverência e a ele estão vinculados uma série de interdições, ações ritualizadas, rezas e cantos, o que confere um caráter sagrado ao poder que ele exerce sobre o grupo.

A despeito de sua importância, a existência do *Mbyj* não me foi revelada de imediato. Os Karitiana praticamente não falam sobre eles e somente à medida que determinados fatos foram se passando ou algumas histórias sendo contadas, seu lugar entre os Karitiana ia sendo manifestado com um pouco mais de nitidez. A primeira referência que ouvi a respeito deles foi, indiretamente, através da lingüista Luciana Storto. Segundo confirmei posteriormente, um homem, Antônio Paulo [1], seria uma espécie de descendente de uma estirpe desses guardiães da boneca e, por essa razão, um líder religioso. Praticamente todos os Karitiana reconhecem uma certa distinção em relação à sua pessoa. Muitos guardam por ele um respeito muito grande, apesar de, aparentemente, serem bem discretos quanto a isso. Referem-se a ele como sendo o principal oficiante de vários rituais. Achei por demais inusitada essa situação pois nunca vira referência na literatura etnográfica sobre a amazônia da existência de um “sacerdote”,⁵¹ distinto dos xamãs tradicionais, sobre o qual recaísse tamanha reverência, a ponto de torná-lo um verdadeiro pária dentro da sociedade. Segundo vim a saber mais tarde, tradicionalmente, o *mbyj* não deveria trabalhar, ficando deitado em sua rede praticamente o tempo todo, sempre alimentado de chicha de milho (*guijjo kytóp*) e carnes leves. Sua palavra é considerada *hadna hyryj* (palavra boa) e deve ser ouvida e seguida por todos. Concentrei muitos esforços durante meu trabalho de campo para investigar a procedência dessas informações e

⁵¹ Desculpe-me o leitor pelo uso de palavra tão inapropriada. Entretanto, não consegui obter termo melhor em nossa língua para traduzi-la. O *pyrogyga* é um organizador e executor dos principais rituais relativos à prática do canibalismo para a alimentação do *Pomomo* e as principais festas karitiana. Segundo apurei, o *pyrogyga* não necessariamente deveria ser um homem. Atualmente eles se referem jocosamente a essa figura como sendo “o secretário do chefe”. Ainda segundo um de meus informantes (José Maria [21]) o atual *pyrogyga* da aldeia é a Joaquina [40], viúva de um dos mais importantes *mbyj* karitiana. Entretanto, já que a vida ritual karitiana se torna cada vez mais depauperada, sua presença decai em importância na mesma proporção. O que não será nosso objeto de investigação aqui.

solucionar um enigma: a possibilidade da existência de uma instituição bastante reverenciada, de caráter quase esotérico. Apesar disso, a resistência karitiana em conversar sobre tais assuntos foi um grande empecilho para que eles fossem devidamente aprofundados no campo.

No outro lado dessa esfera do exercício do poder, com muito menos força, situa-se o *pyrogyga*. Este se coloca como uma figura que evoca a idéia de um “*sacerdote*” operacionalizador de vários rituais, e não somente o de alimentação do *Pomomo*. No plano da organização social parece ter havido uma fusão entre essas duas noções distintas (*pyrogyga* e *mbyj*), sendo que, hoje, eles se referem ao *mbyj* como sendo uma pessoa (e não mais o *Pomomo*), sendo o *pyrogyga* um seu auxiliar.

Concebido de uma forma mais ampla, a figura desse oráculo denotaria pois, a idéia de uma dobradiça que coordena e regula, através da determinação positiva da guerra, a relação *yjxa/opok*. É ela quem impulsiona o movimento karitiana em direção ao outro. Se antes era preciso evitar o *Opok* (assim *Otanda* dera ordens a seu pai para que seus parentes não os procurassem mais), agora será preciso persegui-lo, caçá-lo. Somente assim o *Pomomo* poderá ser alimentado, continuando a ser o representante de *Botyj* entre os vivos, protegendo os Karitiana dos males que há na terra, dos quais o demiurgo mesmo havia fugido.

Aprofundar nessas referências do mito do *Pomomo* é tocar de frente no complexo mecanismo da guerra e do canibalismo tematizado pela cosmologia karitiana. Para eles, não somente o *Pomomo*, mas os artefatos de guerra considerados “*proibidos*”, como o cocar, arcos e flechas e mesmo as pinturas corporais⁵² são assuntos nem sempre muito fáceis de serem abordados.

Nas linhas que se seguem, aponto alguns elementos importantes para uma melhor compreensão dessa alegoria, conjugando às informações previamente analisadas, algumas de caráter sociológico.

⁵² Vale notar, quanto à pintura corporal, a despeito de sua importância nesse grupo - manifesta na profunda reverência com que a ela os Karitiana se referem -, ela não mais está em uso. Houve somente duas situações em que os vi realizando a pintura corporal. A primeira delas - na verdade eu vi através de um vídeo amador feito por funcionários da Funai -, foi exatamente uma semana antes de eu chegar a Porto Velho, em maio de 1993, quando eles foram a uma audiência na Procuradoria Geral da República para resolverem o impasse com uma ONG, à qual eles haviam declarado guerra. Infelizmente não tive oportunidade de conversar com eles diante da fita de vídeo para que pudessem me explicar os diferentes tipos de pintura (algumas muito elaboradas) que eles faziam entre si.

A segunda ocasião, foi durante a queimada dos terrenos preparados para os roçados, quando algumas pessoas se pintaram de urucum e genipapo, com listras rajadas pelo corpo simulando labaredas, para enganar *Isq*, o Fogo, fazendo-o pensar que eles eram seus parentes. Com esse artifício - me diziam - evitavam que *Isq* os devorasse, pois eles seriam confundidos com “*seus parentes*”.

Durante meu trabalho de campo, encontrei quatro formas diferentes, se não de exercício, pelo menos de manifestação latente do poder entre os Karitiana, mas que não se desvinculavam completamente entre si. Essas quatro formas podem ser reunidas em dois grupos, cada um dos quais encampando duas delas: um de natureza política **stricto sensu**, onde localizo os “caciques”⁵³ e os diretores da *Akot Pytīm Adni Pa*; o outro é de natureza religiosa **lato sensu**, no qual se enquadram o xamã principal e o “pastor”, fundador do culto profético autóctone, surgido por volta de 1989. Acima destes, como uma força onipresente, porém bastante sutil e quase subliminar - freqüentemente oculta a olhos menos atentos -, paira o *mbyj*, sendo cada vez menor a sua importância na configuração da nova ordem político-religiosa karitiana.

O “cacique” é uma figura diplomática que de certa forma é responsável pelo controle interno da aldeia e, em certa medida, pelas relações entre os Karitiana e os “civilizados”, especialmente no que se refere a assuntos ligados à Funai. Segundo eles, esse tipo de chefia foi-se construindo como uma necessidade dos Karitiana de se relacionarem com os “civilizados” a fim de obter os bens produzidos por eles, sobretudo armas de fogo e munição. Para muitos, o primeiro desses líderes teria sido João Capitão, um xamã cujo papel no estabelecimento de relações amistosas entre Karitiana e “civilizados” teria sido fundamental. Com uma intermediação relativamente bem sucedida, João Capitão teria conquistado a confiança dos seus parentes e consolidado sua ascendência sobre eles, tornando-se o primeiro “cacique”. Após sua morte, essa relação passou a ser intermediada por Antônio Moraes - seu filho e também importante xamã - o qual conseguiu hipertrofiar e consolidar a função do “cacique” nesse grupo. No momento de meu trabalho de campo havia dois desses “caciques” que dividiam não só o poder, mas o apoio da população, formando, cada um, o seu respectivo séquito para o desempenho de suas funções. Segundo observei, a liderança do “cacique”

⁵³ Está entre aspas e em itálico por ser um termo usado pelos Karitiana. Não há um termo específico na língua nativa que designe essa figura política. Isso possivelmente está ligado ao fato de que ela só aparece, como uma instituição, após o contato com os seringueiros e caucheiros da região do vale do Madeira, no início deste século. Em geral, na sua língua, pode-se utilizar o termo *mbyj*, mas eles insistem em dizer que “o cacique não é *mbyj pua* não!”.

não necessariamente é perene, podendo ser substituída quando a comunidade achar conveniente⁵⁴ - fato bastante comum em várias sociedades indígenas no Brasil.

Recentemente, uma outra figura política foi introduzida entre eles. Trata-se dos dirigentes da *Akot Pytim Adni Pa*. As razões para a fundação da *Akot* são bastante controversas. Alguns indigenistas afirmam que, como outras associações eventualmente existentes em Rondônia, esta teria sido criada para explorar, enquanto uma empresa, os recursos naturais existentes na área karitiana. Por outro lado, há os que afirmam que seu surgimento está ligado à necessidade sentida pelos Karitiana de que eles só seriam voz politicamente ativa junto aos "civilizados", caso se organizassem em uma entidade civil - objetivos que, em si, não são auto-excludentes. Em todo caso, dada a não existência de recursos naturais economicamente viáveis, o fato é que a *Akot* passou, ao longo desses anos de existência, a assumir um caráter marcadamente político. Sua atuação está voltada para a obtenção de recursos financeiros junto a vários órgãos nacionais e internacionais para serem aplicados na área (projetos de agricultura, criação de animais etc.) e também atua politicamente enquanto uma ONG indígena em Rondônia estabelecendo as alianças com outros povos indígenas que porventura ache conveniente, de acordo com as oscilações do quadro da política (indigenista ou não) local. De qualquer modo, não é possível compreender sua estruturação e funcionamento sem compreender as duas faces do problema: de uma lado a estrutura política interna dos Karitiana e do outro a sua articulação com outras Associações Indígenas existentes na região, até porque ela acabou por consolidar mais uma subdivisão na já cindida organização política local. A Associação Karitiana prevê o exercício de sua representação através de um presidente e vice-presidente. Diferentemente dos "caciques", os dirigentes da *Akot* são eleitos pela comunidade em reuniões periódicas (as quais já eram uma instituição tradicional entre eles), da qual participam todos aqueles interessados em discutir

⁵⁴ No período que passei em campo, eles estavam insatisfeitos com a atuação de um dos "caciques", o que fez com que vários membros da comunidade conseguissem a convocação de uma reunião para a sua substituição. Assim ficou durante quase um ano, quando o antigo "cacique" deposto recuperou novamente o poder através de uma outra eleição. Quero deixar acentuado para o leitor que esse tipo de exercício do poder internamente tem muito pouca ressonância, dado que grande parte da aldeia faz questão de ignorar completamente o que fazem esses seus representantes. Entretanto, com a crescente recorrência aos recursos financeiros vindos de fora, tem crescido também a necessidade de maior controle, por parte da comunidade sobre esses chefes. O que tenho percebido (inclusive através de informações que eles me passam por meio de cartas e telefonemas, depois de minha saída do campo) é que o grupo, enquanto um todo, tem conseguido articular mecanismos próprios para controlar a concentração do poder que é tendência nesses casos. Entretanto, para eu me aventurar a fazer um análise mais pormenorizada desses mecanismos, demandaria um acompanhamento mais próximo do grupo e durante um tempo bem mais prolongado, para dar conta de entender as transformações intensas pelas quais ele tem passado.

determinados assuntos, freqüentemente ligados às atividades de produção econômica do grupo. Não obstante, apesar de não ser propriamente novidade a existência dessas reuniões, com a fundação da *Akot* houve uma mudança significativa no seu mecanismo de funcionamento e no perfil dos participantes. Fui informado que, antigamente, somente os homens participavam dessas reuniões, que ocorriam, via de regra nos *nomby*, grandes troncos em forma de bancos, colocados à frente da maloca ou, posteriormente, das casas das pessoas mais velhas na aldeia. Com a fundação da *Akot*, as mulheres não só passaram a participar das decisões, como algumas chegam a exercer cargos na diretoria da Associação. Além disto, as reuniões que tratam de assuntos relacionados à *Akot*, ocorrem no pátio do posto ou na escola (cf. planta baixa da aldeia, **Mapa 03**), o que faculta também a participação e/ou intervenção de não-karitiana nessas reuniões.

A tendência é, cada vez mais, ocorrer uma intersecção dessas duas formas de exercício do poder, o que possibilita que, eventualmente, “caciques” e diretores da *Akot* sejam as mesmas pessoas. Não obstante é crescente o prestígio adquirido pelos diretores da *Akot*, devido ao fato de que desde sua criação, ela vem manipulando razoáveis quantias de dinheiro para viabilizar projetos econômicos na área. Atualmente, para justificar a necessidade desses dois tipos de chefias (sobretudo junto à Funai e/ou organismos financiadores) eles dizem que “o cacique é para cuidar das coisas dentro da aldeia e os diretores da *Akot* para cuidar fora”.

Indo para o plano religioso, há um terceiro tipo de liderança que é o xamã. São duas as expressões nativas para se referir a essa figura (que, em português, eles denominam tão simplesmente “pajé”) e que denotam seu caráter ao mesmo tempo taumatúrgico e visionário: *Taso Pyharyjn*, ou “homem que tem mão boa”, sendo a mais empregada, segundo muitos de meus informantes; ou *Taso Syypotagña*, ou “homem que vê o espírito com os olhos”. Em consonância com o que ocorre em várias sociedades tupi, entre os Karitiana o xamã não é necessariamente uma posição exclusiva de determinados indivíduos e que necessariamente o coloca em relevo frente à comunidade. A rigor, praticamente todos podem ser xamãs, inclusive mulheres e jovens, basta que tenham o poder de sonhar e, através desses sonhos, ver os *psam'em* (espíritos) daqueles outros xamãs poderosos, mortos, e que passam a constituir um canal entre o mundo dos vivos e o além. Discuti muito esse

assunto com um dos principais xamãs do grupo, Cizino Dantas, que me afirmou que a intensidade do poder do xamã está vinculada ao fato de se ter um ancestral também poderoso. Todavia, segundo ele, para ser um bom xamã isso não é suficiente. É necessário aprender e querer desenvolver essa faculdade. Não obstante, um indivíduo precisa ter revelada essa sua característica de ser um xamã, o que ocorre por meio dos sonhos: muito embora todos possam ser xamã, nem todos de fato chegam a sê-lo.

O xamã não fala diretamente com *Botyj*, o que é uma das distinções básicas entre ele e o “*pastor*”. Ele só toma contato com os espíritos que habitam a mata e o primeiro patamar do mundo celeste, contato esse que é feito tanto em sonhos quanto através de transe, os quais ocorrem em suas reclusões periódicas na mata. Quanto aos mecanismos de êxtase religioso, soube da existência de algumas ervas que auxiliam o xamã nesse processo de transe, porém, não consegui obter a sua identificação precisa - segundo a classificação da Biologia *stricto sensu*. Cizino afirmou-me que esse é um segredo que somente um xamã pode passar para outro, quando ele toma consciência de que pode ser um “xamã” e quer desenvolver esse potencial, consistindo em um dos itens do processo ensino-aprendizagem do xamanismo.

O xamã não oficia nenhum ritual coletivo especificamente, pois, a princípio, esses estariam a cargo do *mbyj*. Seus poderes são manifestos mormente através de suas atividades visionárias taumatúrgicas e, frequentemente, onírico-exegéticas. Os grandes xamãs têm um vasto conhecimento terapêutico, sendo seus cantos e rezas considerados fortes e dotados de muita credibilidade, mesmo entre os adeptos do culto profético. Boa parte desse poder vem da certeza de que todas as doenças estão ligadas, de alguma forma, a algum tipo de problema na relação estabelecida entre o mundo dos vivos e o dos *psam'em*. Como se verá à frente, a concepção do desenvolvimento do ser da pessoa comporta dois processos - os quais duram a vida toda - conceitualmente distintos, a saber: os desenvolvimentos do corpo e dos espíritos que a compõem. A doença é então vista como um bloqueio (ou mesmo desvio) na maturação dos *psam'em* do enfermo, provocado pelas ações dos *psam'em* dos xamãs mortos. Estes podem agir sobre os vivos caso se sintam violados ou agredidos de alguma forma (uma quebra de tabu, por exemplo). Como o xamã é o único capaz de interagir com eles, suas

atividades taumatúrgicas são sempre requisitadas nessas situações. Através dos transe e cantos ele conversa com seus *i'it* [F(m)]⁵⁵ e lhes pede orientação sobre o que ocorrera com o doente. Assim, a capacidade visionária do xamã reside mais em seu aspecto elucidativo do que propriamente premonitório. Observe-se ainda que, mesmo com a grande procura que eles mantêm por tratamentos alopáticos na farmácia no posto (ou até em Porto Velho), e mesmo com o crescente combate que o xamanismo vem sofrendo por parte de alguns seguidores do culto, de longe essa é uma instituição em decadência. Muitos têm sido os rapazes que estão sendo treinados para exercer essa atividade no futuro. Ademais, com a crescente preocupação em resgatar as tradições de seus antepassados como maneira de acentuar sua diferença frente aos “civilizados”, muitos (inclusive adeptos do culto) vêm no xamanismo um elemento essencial para estabelecer essa diferenciação.

Finalmente, ainda nessa esfera religiosa, uma outra figura recentemente incluída: o “pastor” do culto profético. Na seqüência serão apresentados algumas informações básicas sobre a fundação e constituição do culto. O conteúdo da mensagem do pastor aos seus seguidores, bem como uma investigação mais pormenorizada desses missionamentos e sua relação com o surgimento desse fenômeno religioso entre os Karitiana não será tratado aqui. Em linhas gerais, esse discurso do pastor tem uma forte conotação profética (conteúdo moral acentuado, pregação de regras de boa conduta, controle dos abusos de poder etc.) e condena tenazmente as práticas mágicas dos xamãs às quais associa à “macumba” e ao “feitiço”.

Os Karitiana sofreram duas tentativas de missionamento cristão: a primeira por parte de missionários católicos que, desde o final dos anos 50, batizaram-nos e tentaram catequizá-los.⁵⁶ Entretanto, a sua relativamente difícil localização àquela época, fez com que a presença católica entre eles fosse cada vez mais atenuada, até que, provavelmente pelo êxodo do Candeias em direção ao Sapoti, esses missionários perderam contato com os Karitiana. Em princípios dos anos 70 instala-se entre eles uma última missão, dirigida pela SIL, ali permanecendo por cerca de 6 anos (de 1971 a

⁵⁵ Cizino afirmou-me que é assim que ele deve chamar os *psam'em* quando entra em transe. Perceba o leitor que este também é o termo para “esperma”.

⁵⁶ Essa informação é confirmada para os Karitiana que habitavam as margens do Candeias (Cf. Hugo, 1992). Entretanto, para os que habitavam as proximidades do Igarapé Sapoti, não há registros conhecidos de que a chegada de missionários católicos seja anterior à chegada do órgão indigenista oficial, em 1967.

1977), após o quê não houve mais nenhuma presença missionária perene entre eles, estando sujeitos apenas a visitas intermitentes e esporádicas por parte de católicos e protestantes de várias denominações, bem como à frequência a vários cultos cristãos, quando de suas idas a Porto Velho.

Por volta de 1989, que um Karitiana de aproximadamente 40 anos, o sr. Luís Francisco [152], cujo nome indígena, como ele faz questão de lembrar, é *Taogydna*, tem a oportunidade de ser o único mortal-vivo a falar pessoalmente com *Botyj*. Ele teria feito uma viagem à casa do herói, no céu, guiado por dois mensageiros enviados por ele, quando então recebe a incumbência de fundar um culto entre seus parentes. É assim que essa figura instaura uma novidade, de certa forma revolucionária, entre os Karitiana: ele não só ouve, como fala diretamente com *Botyj*.

Taogydna narrou-me com riqueza de detalhes sua viagem ao céu de *Botyj* e seu encontro com ele. Não tenho a intenção de reproduzir essa narrativa aqui, mas vale a referência a um de seus pontos mais interessantes. Ao chegar à casa de *Botyj*, ele é interpelado pelo herói que, após uma longa conversa, lhe pede que pregue sua palavra para seus parentes. *Taogydna* argumenta que seria impossível, posto que ele não sabia ler (ele me disse ter pensado que *Botyj* se referia à Bíblia dos missionários). *Botyj* então lhe dá oito pedras transparentes e brilhantes (como “gelo”, afirma ele) e pede que ele as engula uma a uma. A cada deglutição, *Taogydna* sente seu corpo gelar do cabelo às extremidades dos membros. Finda a ingestão das pedras do herói, ele percebe que já sabia a palavra de *Botyj* que ele deveria falar para seu povo: era isto propriamente o que ele engolira. Ainda segundo me relatou o próprio *Taogydna*, *Botyj* lhe pediu que engolisse também um pequeno aparelho (segundo ele, uma miniatura de telefone), o qual está hoje localizado na base de seu ouvido. É através desse pequeno aparelho que o herói se comunica com o “pastor” durante os cultos, emitindo suas mensagens aos seus seguidores. Como se percebe, a fundação do culto passa por um verdadeiro proceso não só de recuperação, como de “privatização” do contato entre os Karitiana e *Botyj*. *Taogydna* se torna, assim, intermediário (na verdade o único) entre seu povo e o demiurgo, assumindo um papel absolutamente inédito: reatar pessoalmente a ligação com *Botyj*. O curioso também é quem, dessa vez, a retomada do contato direto é um desejo do próprio *Botyj* - ao contrário dos relatos míticos, nos quais os Karitiana é que sempre manifestavam desejo de ir ao seu encontro -,

em uma tentativa de romper o curso da ação mítica instaurada anteriormente, por sua atitude de se separar definitivamente do mundo dos mortais, quando levantou o céu.

Diante dessa incumbência recebida diretamente do herói, sem muitos problemas, *Taogydna* logo consegue seguidores entre aqueles Karitiana que sentiam saudades do tempo dos missionários. Hoje, o culto conta com um grande número de adeptos,⁵⁷ sendo que o “*pastor*”, apesar de não necessariamente ter uma ascendência sobre seus seguidores, é um marcador de fronteiras entre os dois grupos formados na aldeia: os seus seguidores e os seguidores do xamã.

Para concluir este tópico vale ainda tecer algumas observações adicionais no que concerne ao paralelo entre o xamã e o “*pastor*”. Em primeiro lugar, quanto à posição de parentesco, o “*pastor*” Luís Francisco [152] é filho de um irmão de Antônio Moraes[⁺196], Manduca [⁺195], e de Maria Nazaré [155], sendo, portanto, **yB** classificatório (*ikeet opap*) do xamã Cizino Dantas [67].⁵⁸ Essa consideração é importante na medida em que serve para atenuar a grande tensão existente entre os dois pólos religiosos. Por mais que o “*pastor*” condene as práticas xamanísticas de seu **FeBS**, apesar de ter mais seguidores e ter seu prestígio cada vez mais em alta, a proximidade da relação e a diferença de idade relativa lhe impõem uma certa dose de respeito nas atitudes para com ele, já que é o mais novo o que acaba por atenuar muitos dos conflitos entre os dois grupos.⁵⁹

Essas duas figuras religiosas denotam relações com o transcendente de natureza e características um tanto quanto distintas. Ao contrário do xamã, que não fala com *Botyj*, o “*pastor*” tem um canal exclusivo de comunicação com o herói: ele não somente o viu pessoalmente como continua a receber suas mensagens por intermédio de um aparelho privativo instalado em seu próprio corpo. Alegorias à parte, essa convicção confere-lhe um certo poder diferente dos demais, inclusive pretendendo ser superior ao próprio poder dos xamãs: ele não só fala com *Botyj*, mas é o único que

⁵⁷ É difícil oferecer um dado preciso sobre a porcentagem de adeptos ao culto pelo fato de que não há uma rigidez quanto aos seus seguidores. Evidentemente que há um núcleo fixo, mas muitas são as pessoas que oscilam entre seguir o pastor ou o xamã, não sendo poucas aquelas que transitam entre os dois meios. Ao leitor que se interessar por esse dado, ofereço-o no apêndice.

⁵⁸ É voz corrente na aldeia o fato de que [154] teria sido *ojombakop* (cf. Capítulo 3) de [196], sendo [155] considerado seu filho, e não de seu irmão, o que o torna **yB** real de [67] e não classificatório.

⁵⁹ Presenciei inúmeras querelas entre os dois que, ao contrário daquelas de mesma natureza que ocorriam entre pessoas cujas relações de parentesco não exigiam maiores pruridos, nunca evoluíam para conflitos mais sérios (o que traria repercussões sérias para a coletividade, já que se está falando de posições-chave de poder).

escuta sua palavra. Essa sua característica, aliás, responsável pelas críticas que os seguidores do xamã insistem em fazer contra os seguidores do culto. “*Botyj nunca fala com ninguém! Isto é mentira do pastor!*” alguns afirmam.

2.5. A Aldeia: uma interpretação do simbolismo do espaço karitiana.

Uma análise da construção karitiana do espaço pode revelar alguns elementos simbólicos⁶⁰ muito ricos com base naquele antagonismo *Yjxa/Opok*. Uma breve alusão a essa questão será útil no processo de leitura e interpretação de vários aspectos que serão investigados nos capítulos subseqüentes. Outrossim, precisa-se ter em mente que as linhas que se seguem pretendem apenas apresentar uma leitura do autor desta dissertação de como as antinomias analisadas podem ser observadas também a partir de uma primeira observação da aldeia, a despeito de sua aparente descaracterização em relação ao modelo concebido por eles como sendo “*original*”, ou seja, o *pojpok* (a maloca).⁶¹ Isto que chamo de “*aparente descaracterização*” é uma alusão ao discurso nativo, segundo o qual a vida na maloca representa uma espécie de “*idade do ouro*”, onde se estaria mais próximo do período em que *Botyj* habitava a terra e, por conseguinte, vivendo com mais harmonia e ênfase a sua própria identidade.

Para se poder pensar a construção do espaço entre os Karitiana, pode-se tomar como ponto de partida a planta da aldeia apresentada no **Mapa 03**, que mostra a distribuição espacial tal qual registrada no último período de minha pesquisa de campo.

O estabelecimento dos Karitiana nesse local foi marcado por uma necessidade de isolamento e fuga do contato com os seringueiros após a morte de Antônio Moraes que, como último grande líder, era o principal mediador entre esses dois mundos. Quando eles chegaram às margens do igarapé Sapoti. Inicialmente, a maloca foi fundada na sua margem direita, e os Karitiana, após longos anos

⁶⁰ Uso a expressão “*elementos simbólicos*” como derivada do conceito de simbolismo tal qual aparece analisado por Sperber (1978), ou seja, simbolismo como conhecimento.

⁶¹ Aqui lembro a análise da aldeia Apinajé, feita por Da Matta (1976), na qual o modelo simbólico de aldeia subjacente na mente nativa, subsiste, não obstante a sua transformação formal. A esse respeito, cf. também a análise feita por Geertz (1983a) a respeito das variações na estrutura de uma aldeia balinesa.

vivendo trabalhando para os seringueiros, puderam voltar a praticar alguns dos velhos hábitos de seus antepassados, sem risco de serem molestados:

“Karitiana andava muito... tempo antigamente. Moraes era chefe grande e mandava muito. Depois que Moraes morreu, a gente veio prá cá. Pessoal não queria mais trabalhar prá seringueiro não. Pessoal tinha roupa, mas quando veio prá cá ficava tudo pelado, como índio brabo. Roupa tava guardada. Quando branco chegava pessoal colocava roupa; quando ia embora a gente tira roupa de novo. Era assim... tempo.”

Francisco Delgado Karitiana, 35 anos

Com o passar do tempo, a chegada e fixação dos brancos no seu espaço (Posto do SPI, e depois Funai), essas relações foram mudando. Sem dúvida, através do testemunho dos próprios índios, fica claro que a construção das casas individuais foi indução dos funcionários ali instalados. Entretanto, uma investigação mais atenta do processo revela que essa rápida aceitação não ocorreu apenas por mera passividade dos membros da população, mas porque a presença do órgão entre eles (instalado de forma pacífica) poderia representar o resgate das relações amistosas de antanho com o *Opok Pe'ejdma*. Nesse sentido, a inclusão do “modo de vida do civilizado” em seu meio, longe de ser uma negação de sua alteridade, ao contrário, é uma de suas componentes básicas.

Com a construção dessas casas individualizadas, cada família nuclear passou a viver em um espaço próprio, em unidades, fisicamente separado das demais por paredes de palha (ou adobe) e por um terreiro.

A aldeia construída com a chegada da Funai assumiu, pois, a forma que tem hoje, ficando, a princípio, os Karitiana de um lado e o órgão oficial, do outro.

Sem pretender atribuir a esse grupo tupi uma visão “dialética” que, de acordo com os resultados do *Harvard Brazil Central Research Project*, vem sendo atribuída aos grupos Jê do Brasil Central e Setentrional - e recentemente Meridional -, quero antecipar que o Cosmos Karitiana é ordenado segundo um princípio taxonômico, que identifiquei a partir da Saga Cosmogônica cuja expressão social máxima, a meu ver, está naquele par antinômico *Yjxa* (nós)/*Opok* (outros).

Em relação ao espaço, considerando o lugar que a Funai (como os demais *Opok*) se inserem nesse universo, pode-se dizer que o igarapé simboliza essa grande divisão, demarcando fisicamente onde o outro deve se situar: próximo, porém separado. Assim, é possível conceber a divisão Aldeia/Posto como uma atualização, no plano espacial, da antinomia *Yjxa/Opok* no plano lógico-simbólico. A idéia dessa associação me foi sugerida, pela primeira vez, a partir do próprio discurso nativo para se referir à aldeia. Como exemplo, cito um trecho de uma conversa cujo tema era o local onde deveria ser estabelecida a sede da *Akot Pytim Adni Pa*, quando uma das lideranças expressou bem claramente essa idéia, no que foi apoiado pelos demais:

"A sede da Associação não vai ficar aqui no Posto não! Vai ficar lá na aldeia,... lá do outro lado [do igarapé]. Aqui é Funai, lá é que é Karitiana".

Meirelles Karitiana, 29 anos

Essa idéia de que há um lado Karitiana, a aldeia, e outro, o posto, é muito acentuada na seguinte situação: quando se quer fazer uma reunião para discutir assuntos internos de interesse estrito da comunidade, faz-se do lado da aldeia e nunca no posto. Nesse último são feitas reuniões convocadas pela Funai, Ongs, Escola etc.

Assim, desde a chegada dos funcionários da Funai (à exceção do curto período de tempo em que o Posto ficou próximo à maloca), o igarapé marcou fundamentalmente a divisão entre um espaço preferencialmente Karitiana (a aldeia) e um espaço dos brancos (o posto). Isto, inclusive, parece ter sido incorporado à prática do órgão oficial, durante um certo tempo, e pelos missionários que atuavam na área, como se pode depreender desse comentário de Rachel Landin:

"Em dezembro de 1972 tivemos nossa casa construída próximo do igarapé, há alguns metros da parte principal da aldeia. Esta localização foi sugerida por funcionários do governo seguindo uma estratégia de que todos os forasteiros, incluindo eles mesmos, não deveriam permanecer na aldeia propriamente dita."

Landin, 1989:13 (em inglês no original)

Embora possa parecer uma descrição por demais simétrica e harmônica do espaço karitiana, este na verdade é muito mais contraditório e tenso do que eu possa ter deixado transparecer. Um dos pontos centrais dessas contradições pode ser localizado exatamente no Grupo Residencial nº 1. Se o leitor se lembra, foi feita referência, anteriormente, a um líder sagrado (*Mbyj*) assassinado há muitos anos. O *householder* desse grupo residencial é justamente quem ocupa, no universo simbólico, o lugar desse líder. Ele é o portador de seu nome e possui, eminentemente, o caráter de sacralidade, que é forte como nada que pude observar entre esse povo. A contradição apontada está no fato de que é justamente no espaço considerado *opok* que reside esse importante líder religioso, enquanto que no espaço considerado *yjxa*, reside o cacique (o chefe político), o xamã (líder sagrado com conotação mágica) e o pastor. Assim, poder-se-ia dizer que como em um movimento inverso, o igarapé também estabelece a distinção entre o universo *yjxa/opok* é ele também que faz a ligação entre os dois mundos.

É somente nesse sentido bem estrito que se pode dizer que há um certo princípio dialético na cosmovisão Karitiana, na medida em que esta tende mais a incorporar a contradição, do que excluí-la. Isto é muito interessante, porque se percebe que o espaço é concebido como uma totalidade, onde pares de elementos colocados em uma relação de oposição de mesma natureza (*yjxa/opok*; sagrado/profano; religião/magia etc.) se complementam compondo um todo, que é o mundo karitiana.

FOTOGRAFIAS I

Foto N°01 - "*Botyj ambj*", ou casulo de cigarra, logo após a saída do inseto quando da metamorfose. (abaixo)



Foto N°04 - O menino Arlindo [138], quatro horas após seu nascimento, ocorrido durante a madrugada. A mancha escura por sob a rede são os restos da placenta que posteriormente foram queimados na pequena fogueira que se vê logo atrás. (acima)



Foto N°02 - Macaco Prego colocado sobre um moquém, numa posição que, segundo os relatos coletados, os *Psam'em* dos mortos jazem dispostos em prateleiras na casa de *Botyj*, esperando serem devorados. (acima)

Foto N°03 - Uma menina porta o *Ômãm*, antigo instrumento para achatamento da caixa craniana, utilizado pelos karitiana até o final da puberdade, quando passavam pelo ritual de iniciação. (abaixo)

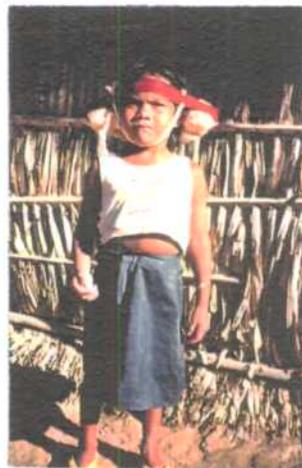


Foto N°05 - Um rapaz escava uma antiga sepultura para tentar localizar uma cotia que nela fez sua toca. À sua direita, por sob uma camada de terra, podem-se ver os paus que recobriam o buraco. (esquerda).

Capítulo 3

A Genealogia e a idéia de Parentesco.¹

"Il est bien vray, que les vrayes et legitimes femmes des hommes de ce pays sont les filles de leurs soeurs (...). Et sur ce, fault noter que dès que'elles sont nees, l'oncle maternelle les leve de terre, et les retient pour femme future."

André Thevet²

Este capítulo pretende fazer uma discussão sobre o sentido da categoria *ypyeso* - "meus parentes" - especificamente a partir da genealogia. Não se almeja fazer uma análise sobre o sistema de parentesco karitiana como um todo, mas sim quais os aspectos envolvidos quando os nativos falam sobre aqueles a quem chamam *ypyeso*. Tomando como ponto de partida o discurso nativo sobre a rede de relações inseridas neste campo semântico, usarei dois pontos de referência. De um lado toda a discussão sobre cosmologia abordada no capítulo anterior. De outro, a teoria nativa de concepção biológica bem como a construção simbólica que é feita em torno da personagem de Antônio Moraes e da rede de relações que a partir dele foi construída.

3.1. A Genealogia como questão.

O primeiro e quase que exclusivo assunto sobre o qual os Karitiana gostam de falar profusamente com qualquer estrangeiro que chegue à aldeia é sobre as proezas de Antônio Moraes. Falecido em meados dos anos 60, ele pode ser considerado não só como um de seus mais importantes líderes, como também um "Demiurgo Social" ou uma metáfora para o conceito antropológico de

¹ Para melhor acompanhamento dos dados aqui discutidos, sugiro ao leitor fazer uma consulta à grade genealógica completa ao final do capítulo e aos mapas indicando os laços genealógicos por grupos locais (quando de minha última viagem para trabalho de campo, em fevereiro de 1994), constante no anexo.

² THEVET, André. 1953 (1575). *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe. Siècle (le Brésil et les brésiliens) - La Cosmographie Universelle d'André Thevet, cosmographe du roy*. Tome Second, Paris. PUF. pp. 129-30. (Imprecisões ortográficas de acordo com o original.)

“*Herói Civilizador*”, expressões válidas tanto por sua força histórica quanto mítica. Num certo sentido, Moraes, enquanto personagem histórico, possui muitas características que o assemelham a *Mbyjyt* o qual, como se viu, é um personagem mitológico de importância crucial para os Karitiana.

Moraes acabou por adquirir um relevo ainda mais destacado quando, no exercício de construção ética da grade genealógica, constatei que, de fato, sua importância na definição das relações estabelecidas entre os membros dessa população é inegável. Aprofundando uma investigação a seu respeito, percebi que Moraes é “*g*” figura-chave dessa grade, algo como uma ambigüidade que oscila entre uma realidade que tem conotações ao mesmo tempo históricas e míticas no discurso karitiana.

Para os Karitiana, falar sobre seus ancestrais, seus feitos, suas histórias - ao lado das aventuras vividas por alguns deles no mundo “*civilizado*” - é dos assuntos mais apreciados nas rodas de conversas que se formam à noite, seja nos acampamentos de caça, seja nas casas. Não obstante, uma certa característica efêmera do conhecimento genealógico, tal como apontada pela Sra. Landin em seu trabalho, é uma constante. Isso porque o tema da genealogia aparece, no discurso cotidiano Karitiana, de uma forma tão sutil que, a uma observação preliminar, chega-se a ter a impressão de que o assunto não tem muita importância entre eles. Entretanto, o ofício de etnólogo nos ensina que lacunas como estas, muitas vezes, são chaves essenciais para atingir um significado determinado, sendo elementos essenciais ao nosso trabalho. É nesse contexto que a figura de Antônio Moraes adquire destaque. Falar sobre ele, significava falar sobre muitas das histórias envolvendo a formação do grupo atual, dos casamentos, uniões de grupos, separações, conflitos etc. Ao recontá-las, as informações genealógicas surgiam através da enumeração de nomes de ancestrais, e suas relações entre si, bem como entre esses e o narrador, demonstrando que há um momento singular no qual a memória genealógica aparece com um pouco mais de clareza.

Embora já previamente advertido pela literatura etnológica que esse fenômeno é bem comum nas sociedades da amazônia, achei que essa pista (o fato de, mesmo que com profundidade relativamente pequena, os Karitiana gostarem muito de falar sobre seus ancestrais) poderia me fornecer elementos menos para compreender como é formulado o conhecimento genealógico entre

eles e mais sobre qual o seu significado numa sociedade que, pelo menos aparentemente, atribui-lhe pouca importância. Mas, dentro do que me interessa neste capítulo, outro ponto importante com o qual me deparei, foi a constatação de que, à medida em que falavam sobre o tema, fluía também a formulação da idéia de parente.

Assim, descolado do conjunto do Mito de Origem, no qual a categoria *ypyeso* não pode ser compreendida desvinculada da relação que se estabelece com o *Herói Civilizador Botyj*, aqui ela começa a adquirir uma conotação social bastante relevante, do ponto de vista da taxonomia. Expressaria um dos mecanismos, entre outros, através dos quais pessoas são agrupadas ou separadas, aproximadas ou afastadas. Um esquema classificatório fluido, variando conforme circunstâncias, manipulação de interesses e, principalmente, com o tipo de relação específica entre determinados nomes. Foi dessa forma que a abordagem do tema, feita a partir do “*ponto de vista do nativo*”, passou a ocupar um espaço importante neste trabalho.

O privilégio da perspectiva *ênica* do estudo da genealogia fez-me enveredar por questões sobre o processo específico segundo o qual os Karitiana elaboram e constroem a sua idéia de concepção biológica, nascimento e hereditariedade, trazendo-me elementos complementares que enriqueceram a interpretação da natureza dos laços que os unem, bem como sua perpetuação no tempo. Quando o informante falava sobre sua genealogia, estava a falar sobre essa rede de relações socialmente construída, ou seja, abordava aspectos fundamentais da idéia nativa de parentesco. Esse é, portanto, um dos pressupostos deste trabalho: não se pode desvincular a idéia de parente da maneira pela qual os indivíduos (e a sociedade) traçam a sua genealogia. Partindo de uma conversa sobre seu *ypyeso*, o informante em geral discorria sobre história demográfica, teoria biológica nativa, sistema onomástico, terminologia, chegando, inclusive, a falar sobre regras de casamento, na medida em que apareciam, nos dados fornecidos por ele, problemas relacionados a casamentos entre as categorias não-desposáveis, especialmente quando se tratava de níveis geracionais mais antigos. Embora casamentos entre certas categorias classificatórias sejam considerados proibidos, eles ocorreram há três décadas e, apesar de numa escala menor, ainda ocorrem (Cf. Mapa Genealógico). Esse fato é um dos aspectos mais instigantes, mesmo não sendo central, do sistema de parentesco dessa sociedade e

aponta para a manipulação a que determinadas categorias estão sujeitas e que não é objetivo analisar aqui.

Constatada, pois, a necessidade de abordar o problema, deparei-me, por conseguinte, com uma necessidade óbvia à primeira vista: buscar situar, no plano analítico, uma distinção e, ao mesmo tempo, um vínculo entre a minha perspectiva (o que eu buscava, na qualidade de observador) e a deles (o que eles estavam a falar, como observados). Especificamente, no caso do estudo da genealogia, assumi aqui esse princípio distintivo que, de acordo com a proposição de J. A. Barnes, estaria expresso na especificação dos conceitos de “*genealogia*” propriamente dita (a perspectiva *ética*) de um lado, e o “*pedigree*”³ (a perspectiva *êmica*), do outro. Nas palavras do autor: “*Dois termos, genealogia e pedigree são freqüentemente empregados alternadamente para proposições de conexão genealógica, sendo que genealogia também é utilizado como um substantivo abstrato para se referir ao estudo dessas proposições. Proponho ampliar a prática de muitos genealogistas empregando a palavra pedigree para fazer referência a uma assertiva genealógica feita oral ou diagramaticamente, ou mesmo através da escrita por um ator ou informante. (...) Por genealogia, em um sentido concreto, faço referência a uma formulação de caráter genealógico feita por um etnógrafo como parte dos seus registros de campo ou de sua análise*” (Barnes, 1967:103, em inglês no original).

Passemos, então, ao levantamento das questões consideradas relevantes, desde esse ponto de vista externo, para a discussão do campo semântico que forma o grupo dos cognatos.

³ Na impossibilidade de encontrar uma tradução precisa, em português, que difira de “genealogia”, preferi mantê-lo em inglês, sempre em itálico e entre aspas.

3.2. Teoria nativa de concepção biológica: o aspecto *êmico* da genealogia.

Um passo importante para se discutir a categoria *ypyeso*, tomando-se a genealogia como ponto de partida, é analisar como é explicado, pelos Karitiana, o dado natural da concepção biológica. Um dos pontos centrais da etnologia, e razão mesma de sua existência, é a investigação sobre as elaborações simbólicas diferenciadas que a mente humana é capaz de produzir a partir dos elementos fornecidos pela natureza, produzindo sistemas cognitivos, em geral, bastante complexos. Uma das características desse tipo de conhecimento é que ele fala sobre várias dimensões da vida social de uma dada cultura. Consiste tarefa do etnólogo, portanto, a empreitada edípica de decifrar tais enigmas - não sendo poucas as vezes em que nos colocamos sob o risco de ser devorado pela esfinge de nossas limitações.

A investigação sobre uma teoria nativa (particular, portanto) a respeito da concepção biológica (fenômeno universal), pode nos fornecer uma primeira abordagem, desde um ponto de vista interno, sobre a manifestação e operacionalidade de alguns princípios de classificação do universo social. E, dado que se está tratando de modos outros de explicação sobre como as pessoas são formadas e como o grupo é constituído, toca-se nas várias formas possíveis de classificação social, sendo que a que mais interessa aqui é a elaboração do "*pedigree*".

O que se verá a seguir é como a reprodução biológica é explicada pelos Karitiana e algumas das repercussões sociais que provêm de tal teoria. Durante o período de trabalho de campo nasceram duas crianças (uma em agosto de 1993 e a outra em fevereiro de 1994), sendo esta última, filha de um homem Karitiana e uma mulher Macurape. Grande parte das informações que se seguem é baseada tanto no relato das pessoas, como na observação direta que fiz dos últimos meses de gestação, do nascimento e primeiros meses de vida do menino Arlindo [138], filho de Francisco Delgado [132] e Selvina [133] (**Foto N°04**) - na verdade só não pude acompanhar o trabalho de parto. Quanto à segunda criança, não pude acompanhar seu desenvolvimento e comportamento ritual de seus pais porque, devido a sérias complicações no parto, a família foi para Porto Velho, ficando lá até o fim do trabalho de campo.

Sabe-se, pela literatura etnológica, que nem sempre as teorias nativas de concepção biológica estabelecem uma relação direta entre o coito (relação homem/mulher) e a geração de uma criança. No entanto, ainda que em muitos casos essa relação possa ser mediada por espíritos ou divindades as mais variadas, é certo também que, para essas pessoas, a criança gerada é um produto humano, e que possui um substrato tanto físico quanto metafísico. Ao mesmo tempo essa criança é destinada a ser membro do corpo social no qual ela nasce. Elucubrações truísticas à parte, é bom lembrar outra trivialidade ainda mais banal, a saber: como ocorre em qualquer grupo humano, as relações sexuais entre pessoas adultas tendem a ocorrer com certa frequência sem que, necessariamente, gerem novos rebentos. É preciso, portanto, tentar buscar uma explicação do porquê isso ocorre, o que pode levar a se pensar sobre como é formada uma nova vida no interior do ventre materno.

Os Karitiana demonstraram ter consciência do fato de que uma criança é gerada com a participação direta do homem e da mulher, sem que nenhum tipo de entidade metafísica seja evocada para explicar a fecundação. Assim, a concepção ocorre quando o corpo de uma mulher está preparado para receber o sêmen ('*ir'*) de um homem, o que é prenunciado pelas alterações fisiológicas sofridas por ela no período pré-menstrual. Com esse enunciado, pretendo enfatizar que, de acordo com as explicações que ouvi para a geração de uma criança, é bem evidente entre eles a relação da concepção com a menstruação.⁵

O sêmen, por sua vez, é considerado a principal - porém não exclusiva - substância formadora da nova vida e, como tal, pela definição do **status** da pessoa dentro do universo social: define-a como sendo Karitiana. Ainda segundo a biologia nativa, nos primeiros meses de gestação, a criança ainda está sendo fecundada, o que significa que ela ainda está sujeita a receber substâncias que a formarão, as quais podem provir de tantos homens quantos forem aqueles com os quais sua mãe mantiver relações sexuais.

⁴ Assim o pai chama os filhos e, reciprocamente, dessa mesma forma os filhos (masculinos) chamam seus pais. Essa recíproca pode ser explicada pelo fato de que o filho de um homem é seu '*ir'*' porque é fruto de seu esperma; por outro lado, uma vez que ele simboliza a renovação do F desse mesmo homem, recebendo seu nome, então ele chamará seu próprio F pelo mesmo termo, já que é filho de seu homônimo.

⁵ Entre os Karitiana a menstruação está associada a *Oñi*, a lua, um homem extremamente belo e sedutor, cuja simples presença induz a uma alteração do comportamento das mulheres, deixando-as mais excitadas. O período menstrual é associado ao intercuro sexual que *Oñi* manteria com as mulheres da terra, fazendo-as sangrar.

Malgrado minha insistência, não consegui obter algum indicativo preciso do momento em que a criança já não é mais passível de incorporar a substância paterna. A maioria das mulheres me informou ser por volta dos três meses de gestação. Após esse período, a criança gerada passaria por um processo de fortalecimento tanto de seu corpo, quanto de seu espírito, o que perduraria até à velhice, num processo infindável de maturação da pessoa.

No discurso cotidiano karitiana, essa idéia da reprodução biológica pode aparecer de forma oblíqua na maneira como eles falam a respeito do fator que determina o fato de ser pertencente ao grupo, cujo exemplo busquei na seguinte fala:

“Eu sou Karitiana porque meu pai também era. E o pai dele também. Na nossa lei, a gente faz assim: eu tenho que ter um filho prá renovar tudo o pessoal. Aquela mulher que vai transar com Opok o filho dela não vai ser Karitiana não!!!”.

Antônio Paulo [1], 39 anos

A formulação karitiana de uma teoria de concepção biológica pode levantar várias questões e suspeitas. Uma das primeiras é a respeito da possível existência de uma assimetria nas contribuições feitas pelo homem e pela mulher nesse processo. O pai é o fornecedor da substância (o sêmen, **it**), responsável pela definição do caráter de pertencer ao grupo, conferindo ao masculino uma certa preponderância sobre o feminino no que concerne à reprodução da sociedade. Em contrapartida, a mulher não parece ser considerada somente como um mero receptáculo no qual um homúnculo implantado em seu ventre se desenvolveria. A ênfase dada à relação de aliança contraída na geração dos nomeadores de uma criança parece enfatizar a importância, no processo conceptivo, do papel da própria mulher através de quem se dá a aliança. Refiro-me à regra geradora do sistema onomástico segundo a qual um homem transmite seu nome aos seu **SS** (real ou classificatório) enquanto a mulher transmite à sua **SD**. A má compreensão desse princípio levou a Sra. Landin a uma afirmação, que considerei inadequada: *“Nomes pessoais entre os Karitiana são herdados em uma linha paterna [patriline]”* (Landin, 1989:25). Ora, se o nome de um menino é dado pelo seu **FF** (ou **FFB**) e de uma menina pela sua **FM** (ou sua **FMZ**), e não pela sua **FFZ** - o que, então, configuraria um princípio agnático, como sugere a autora. Ao contrário, antes de enfatizar tal linearidade, o que parece haver é uma *“hipérbole”* da relação de aliança contraída duas gerações acima da de ego - expressa pela

conjugalidade dos nomes envolvidos: nomes casados (afins, manifestando a relação entre duas parentelas em G+1 são consangüinizados ao extremo (tornam-se germanos) em G-1. Tomando-se a idéia de que uma relação de aliança é, na verdade, a aproximação de dois grupos (no grupo em questão, duas parentelas), o que é chamado de “hipérbole da relação de aliança” deve ser entendido como uma aproximação máxima entre esses dois grupos. Nesse sentido, tal “hipérbole” acaba por representar a sua própria antítese, ou seja: a anulação efêmera daquela relação de contraída duas gerações acima. Essa incorporação da contradição, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, corrobora o caráter da afinidade neste grupo, na medida em que aquele que é afim é aproximado com tal veemência que se torna consangüíneo. De uma certa forma, corrobora a natureza gradativa da afinidade (já revelada alhures na discussão do par antinômico *Yjxa/Opok*).

Retomando a questão da relação masculino/feminino - no processo conceutivo -, diferentemente do que expressa o discurso nativo referente ao tema, vê-se que no processo de concepção a mulher também desempenha um papel importante, apesar de distinto em relação ao homem, conferindo à nova criança a qualidade de ser *Yjxa*, já que igualmente lhe transmite o nome. Além de formá-la biologicamente, ajuda a definir seu **status** no grupo, ou seja, contribui para formá-la socialmente. Pode parecer que se está diante de um paradoxo, mas a princípio, o que essa informação parece demarcar é a manifestação, no plano da teoria da concepção biológica - cujas repercussões no plano social são expressas de forma clara -, de uma assimetria de gêneros manifesta no Mito de Origem, através da personagem *Tomboto*. À semelhança do lugar secundário ocupado pela esposa de *Botyj* - que é a única personagem feminina, em todo o conjunto mitológico coletado, que recebe um nome - as demais são sempre referidas por tecônimos), aqui, a mulher parece atuar como “coadjuvante”⁶ na trama da formação de um novo ser socialmente concebido.

Ao falar de concepção biológica, há que se considerar dois processos básicos distintos: a geração e a gestação. Pode-se definir como geração o momento no qual substâncias provenientes do

⁶ Esta palavra deve ser tomada segundo a acepção discutida acima. Nesse sentido, a mulher não pode, portanto, ser identificada como mero receptáculo passivo no processo conceutivo. Embora não transmita efetivamente nenhuma substância à criança, ela é tão responsável pela sua formação quanto o é o pai e a aliança à qual simboliza.

pai e da mãe se misturam para formar uma nova criança⁷ e gestação como o processo segundo o qual ela se desenvolve e se transforma no interior do útero, mas já sem receber contribuições fisiológicas substantivas adicionais.

Segundo a teoria conceptiva karitiana, é importante observar que não só a gestação, mas também a geração é vista como um processo contínuo, e não como um momento, um instante (fecundação). Como já mencionado, essa substância masculina é transmitida à criança até por volta do terceiro mês de gestação. Aqui está um dos pontos mais importantes de sua taxonomia social: a matriz sobre a qual será elaborado um princípio que orienta o sistema onomástico, sendo igualmente importante na definição da rede de parentesco, à qual estão relacionados outros fatos como a determinação da identidade e a construção da pessoa:

“Eu sou Karitiana porque tenho o nome do meu yombyjo que também é Karitiana”

José Maria [21], 26 anos

Retomando a interpretação da origem de *Botyj*, elaborada previamente, vê-se que é justamente por sua natureza fecundante que o masculino adquire uma conotação de destaque: o falo (produtor do *ʔt*) reproduz a vida e, conseqüentemente, a sociedade. Todo o discurso de um homem karitiana a respeito de sua progênie é revestido da idéia de que seus filhos renovam seus ancestrais, fazendo-os nascer novamente, sendo o sêmen o responsável por isto. Atribui-se, com isso, um significado social relevante à transmissão da substância paterna: o fluxo através do qual o grupo se renova e se reproduz a si mesmo. É necessário observar ainda que as palavras renovar e reproduzir aqui têm um significado todo especial. O FF(m) chama seu SS e a FM(w) chama sua SD pelo mesmo termo: *yogot* que significa literalmente “*eu novo*” ou “*eu renovado*”. Por esse motivo (estarem renovados em suas respectivas G-2), seus nomes são transmitidos facultando uma reprodução constante da sociedade numa perspectiva diacrônica.

⁷ Segundo a explicação da Biologia - a ciência considerada *strito sensu* - a geração é o momento em que o espermatozóide fecunda o óvulo, ou seja, a fecundação propriamente dita, quando a substância genética paterna se mistura à materna formando o ovo (a célula básica, com material genético mesclado dando origem à nova vida). Nesse caso, a substância transmitida é o código genético; no caso karitiana, é o *ʔt* paterno, definidor e reprodutor da cultura.

Abordado o tema da origem biológica da pessoa é preciso avançar mais sobre outros aspectos de sua constituição. A evolução da vida (tanto no interior quanto fora do útero materno) deve ser vista sob a ótica da relação entre as partes física e metafísica que compõem uma pessoa. O sucesso integral da pessoa na sua inserção social, dependerá visceralmente dos cuidados que seus pais deverão seguir para garantir-lhe sua completa formação física e espiritual. Note-se que tanto uma quanto a outra dimensão da pessoa nunca estão totalmente acabadas no sentido de serem consideradas invulneráveis. Ao longo de toda a sua vida, ela estará sempre obrigada a cumprir uma série de prescrições alimentares para que tenha sempre o seu corpo e o seu espírito cada vez mais fortes, diminuindo sua vulnerabilidade frente às ameaças apresentadas tanto pelo mundo dos *psam'em*, quanto pela própria natureza. Não obstante, os vários *psam'em* de uma criança só ficarão prontos para começar a enfrentar esses perigos do mundo, cerca de 15 dias após o nascimento, enquanto que o seu corpo já não sofre alterações substanciais após o terceiro mês de gestação, como já mencionei.

Para os Karitiana, os fatos ligados à prática sexual, e à concepção em particular, são imbuídos de uma série de tabus que vão desde a proibição de se pronunciar publicamente palavras que sequer lembrem as partes íntimas do sexo oposto - especialmente em presença dessas pessoas -, até atitudes de evitação relacionadas à prática sexual propriamente dita. Muitas dessas atitudes, se não chegam a ser anunciadas publicamente através de ações e rituais específicos, tornam-se notórias por meio de algumas mudanças visíveis das atividades cotidianas do casal envolvido. Assim, por exemplo, uma mulher, durante o período de menstruação, fica proibida de preparar quaisquer alimentos relacionados aos *psam'em*, como a chicha de milho (*guijje kytap*), o mingau de milho com amendoim (*syyke*) ou a pamonha (*siito*), pois o sangue da menstruação pode contaminar a comida, denunciando a presença feminina. Isso enfureceria os *psam'em* xamânicos e traria uma série de infortúnios para os que dela ingerirem. Uma vez que, para assegurar a proteção contra os destemperos dos *psam'em*, é sempre necessário ter chicha em casa, por conseguinte, há sempre necessidade das mulheres irem ao roçado apanhar macaxeira e/ou milho para prepará-la. É nesse momento que a menstruação é revelada publicamente, pois ela deixa de ir ao roçado colhê-los. Do mesmo modo, se uma mulher preparou chicha e, em seguida, entrou no ciclo menstrual, essa chicha, que virou *kytop som* (chicha vermelha),

tendo sido contaminada pelo sangue menstrual, deve ser jogada fora imediatamente, pois é perigoso ingeri-la.

O xamã Cizino Dantas afirma que os *psam'em* não gostam de sentir a presença da mulher. Para eles, qualquer contato com aquilo que lembre o ato sexual e, portanto, a figura feminina é um fator provocador de sua ira. Por isto, todas as práticas xamanísticas e os principais rituais (o da chicha e o da caça) têm que ser feitos com completa abstinência sexual dos participantes, para que seus espíritos não fiquem contaminados com o cheiro da companheira, o que irritaria profundamente os *psam'em* que atendem ao chamado do xamã, fazendo recair duras penas sobre os infratores. Como as comidas à base de milho, macaxeira, amendoim e tubérculos (batatas, inhames, carás etc.) e as caças pequenas constituem-se na alimentação básica dos *psam'em* mas, paradoxalmente, são preparadas exclusivamente pelas mulheres - a culinária é uma atividade eminentemente feminina - essa interdição objetiva evitar que o sangue menstrual as denuncie, pois fora desse período sua presença não seria percebida. Assim, no que diz respeito aos líquidos corporais que possuem conotação sexual, seja o masculino (sêmen), seja o feminino (sangue menstrual), poder-se-ia estabelecer um paralelo, evocando a oposição celebrizada por Mary Douglas entre puro e impuro e as categorias do sagrado e profano:

sêmen : sangue menstrual :: pureza : impureza :: sagrado : profano

Chamo a atenção do leitor para o fato de que a menstruação é um limitador, mas não um empecilho das ações rituais da mulher, sobretudo no campo xamanístico, lembrando que há mulheres xamãs e também *pyrogyga*.

A partir da interrupção do ciclo menstrual, o casal inicia um processo de observação de algumas regras de controle alimentar que culminam, quando do nascimento da criança, na completa abstinência das relações sexuais, proibição tanto da ingestão de comidas sólidas por algum tempo quanto da execução de qualquer trabalho pesado por alguns dias. A intensidade e mesmo a duração exata dessas abstinências e/ou interdições é variável. No caso do menino, cujo nascimento acompanhei, observei que seu pai ficou sem trabalhar durante quatro dias. Nos dias seguintes ele somente saía para apanhar lenha ou pequenos frutos nos arredores da casa. Algum tempo depois ele já podia ir à roça mas sem trabalhar pesado. Mesmo assim, quando retornava tinha que rezar sobre o

menino, dando-lhe um banho de ervas para protegê-lo de doenças e impedir que seu *psam'em* se perca no mato quando vai atrás do pai. Quanto à comida, eles não comeram nada nos primeiros quatro dias, tomando apenas chicha e caldo de aves pequenas. Dos alimentos sólidos, apenas o milho torrado e um pouco de pamonha puderam ser consumidos.

Dessas interdições a mais séria e prolongada é a da abstinência sexual. Um casal não pode ter relações até que a criança abandone a lactância - o que ocorre em um período que varia de 12 e 18 meses de idade do bebê. Quando chega esse período, a retomada das relações sexuais entre o casal é marcada por uma nova bateria de atitudes ritualizadas que vão desde sua nova reclusão, até um ritual de rezas e banhos de ervas no bebê, que é feito após cerca de 5 dias do início do recolhimento. Acompanhei o início do ritual de desleita do menino José Bassérgio [25] às vésperas de minha saída da aldeia, no final do segundo período de trabalho de campo. Seu pai, José Maria [21], ficou impedido de me levar-me até Porto Velho - ele trabalha como motorista da aldeia e havia manifestado esse desejo - porque não poderia sair de casa, nem trabalhar.

Durante o período de gestação, principalmente nos três primeiros meses, as relações sexuais entre o casal continuam a ocorrer. Segundo a teoria nativa de concepção, nesse período é importante que o marido fique bem junto à esposa, observando todas as regras de interdição alimentar, sobretudo mantendo a prática sexual com ela, pois a criança ainda está sendo formada e é preciso garantir a sua boa saúde, boa formação física e espiritual. Em o pai desobedecendo essas observações, poderá ser responsável por uma série de doenças das quais a criança poderá vir a ser vitimada, inclusive pelo seu eventual falecimento.

Em suma, a partir desses dados, pode-se depreender duas idéias relevantes decorrentes de tal biologia. Tais idéias trazem implicações teóricas importantes tanto sobre a elaboração do "*pedigree*" e sobre a idéia de parentesco, quanto sobre a idéia de transmissão de caracteres hereditários: de um lado, a concepção é vista como um processo relativamente longo; do outro, o sêmen é tido como a principal substância formadora da criança e definidora de seu *status* no grupo.

Uma dessas repercussões sociológicas mais relevantes, é que se abre a possibilidade (mais real que virtual) para a ocorrência de uma pluripaternidade biológica: uma vez que são necessárias várias

cópulas para formar uma criança, e é justamente o sêmen a substância essencial para sua formação, algumas crianças podem vir a ter mais de um pai “biológico”. Registrei alguns casos em que ocorre essa pluripaternidade, sendo que, socialmente, entretanto, somente o marido da mulher é reconhecido como pai da criança. Essas discussões nas quais se coloca em cheque a paternidade de alguém somente ocorrem num espaço absolutamente privado, jamais em público, o que seria uma enorme ofensa, podendo provocar conflitos sérios.

Embora na aparência esse não seja um grande problema entre eles, alguns casos mostraram-se instigantes por revelarem uma prática, não incomum, de um tipo específico de relação extra-conjugal a que os Karitiana chamam *ojombakop*. Esse termo - de difícil tradução, por isso será mantido no original - expressa uma condição, mormente informal, porém em certa medida de domínio público, na qual uma mulher casada mantém relações sexuais constantes com um outro homem (que pode ser ou não casado - freqüentemente o é). Todos os casos de *ojombakop* que coletei se referiam a pessoas já falecidas, de maneira que nunca consegui que eles me dissessem se o fato ocorre hoje ou não. Pelo que pude observar, esse dado - da sua aparente inexistência atual - tem menos a ver com sua não ocorrência real, do que com o fato de só poder se falar sobre isso quando as pessoas envolvidas (pelo menos uma delas) já morreram, ou seja, quando ele deixa de existir. Ainda nesses casos só se podia comentar se não estivesse presente nenhum parente próximo da pessoa em questão.

Essa prática, associada àquela teoria nativa de concepção, é responsável por muitas dúvidas que se revelavam tanto no momento da elaboração do “pedigree” - ou coleta da terminologia - em que alguns informantes iriam classificar determinadas pessoas, como pela pouca clareza em dizer qual sua posição genealógica em relação a elas. Nos casos em que registrei a ocorrência desse fenômeno, os informantes alegavam dele saber porque algumas crianças adoeceram e se chegou à conclusão de que o pai delas não era somente o marido de sua mãe, já que este havia observado todas as prescrições e tabus necessários à sua boa saúde física e espiritual.

Abaixo, apresento dois exemplos dessa dificuldade, ambos ilustrados nos **Diagramas 2a e 2b**.⁸

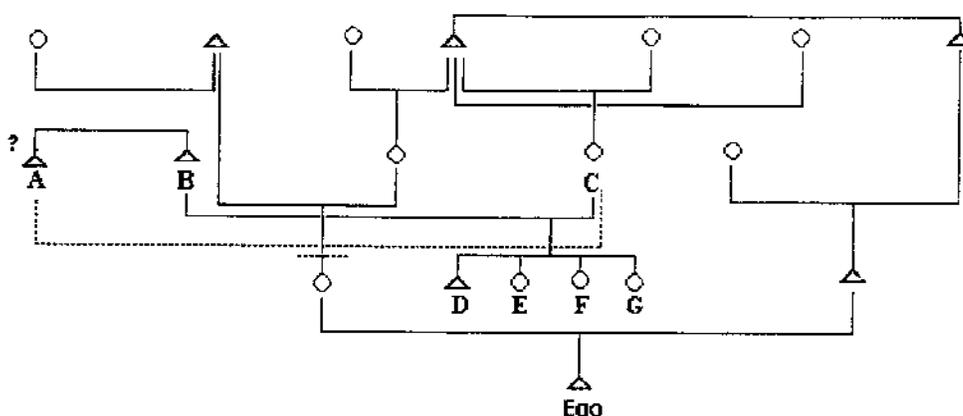


Diagrama 2a

No primeiro caso (**Diagrama 2a**), o informante disse que tinha muitas dúvidas quanto ao termo pelo qual ele deveria se referir a D, E e F. Apesar de sua mãe ter-lhe ensinado que ele deveria chamá-los pelos termos *yhaj* (eB) e *ypā'in* (Z), eles eram, na verdade seus *isaka'et* (ZC/MBC). Por outro lado, sua mãe lhe ensinou que ele deveria referir-se a G pelo termo considerado por ele como correto: *ysaka'et*, apesar de, em relação a Ego, todos estarem na mesma posição. Nas suas próprias palavras:

"Isso daí é muito complicado prá mim. Acho que tá errado o jeito que eu chamo eles. Mas mesmo assim, minha mãe me ensinou e eu falo. É que C era ojombakop de A e ele é que é pai de D, E e F, mas o pai de G é B mesmo. Acho que por isso minha mãe falou assim comigo".

José Maria [21], 26 anos

Tem-se aqui um exemplo muito curioso de manipulação da terminologia, onde um afim preferencial (-*saka'et* - MBC, ZC ambos (m)) é transformado em um consanguíneo bem próximo (-*pā'in* - Z(m)). O curioso é que Ego não soube explicar a razão pela qual ele alterou a terminologia

⁸ Embora os dois exemplos abaixo possam sugerir que o *ojombakop* seja uma prática vinculada ao levirato (que não é incomum entre os Karitiana, assim como o sororato), há registros dessa prática ocorrida, por exemplo, entre uma mulher, casada com seu FB, que teria tido um filho com seu próprio B, mas que era reconhecido como sendo de seu marido. Havia outros mais.

Aqui, as linhas tracejadas (diferentemente da convenção utilizada no Mapa Genealógico) representam a relação *ojombakop*. Nestes exemplos, mantive os números para não identificar diretamente as pessoas.

para se chamar **D**, **E** ou **F**, mas não o fez para **G**, a despeito de todos serem irmãos e, mais ainda, se for considerado o fato de que, nesse caso, a relação *ojombakop* não alterar substancialmente a relação entre eles, já que a troca de esposos foi entre irmãos.

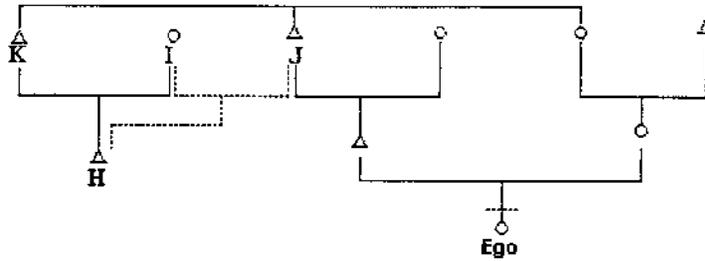


Diagrama 2b

Um outro exemplo interessante, contudo não apresentando o mesmo grau de dificuldade para o outro informante, pode ser visualizado no **Diagrama 2b**. Trata-se do seguinte caso: quando perguntada o que **H** era de seu pai, a informante disse que era *ysypykeet pita* (termo descritivo para **FyB**, real), e não *ysypykeet opap* (termo descritivo para **FyB** classificatório), por isso ela o chama *ysyp'et* (**FyB**), completando ainda a informação dizendo que **I** tinha sido *ojombakop* de **J**, seu **FF**, por isso **H** era mesmo filho de **J** e não de **K**.

Entretanto, isso não chega a ser um fato simples, pois a afirmação dessa pluripaternidade é sempre feita de forma obtusa, no campo estritamente privado: comenta-se intimamente, mas dificilmente em público.

3.3. A terminologia de relações.

Nas páginas precedentes foram abordados alguns aspectos importantes da taxonomia social karitiana. Inferiu-se, a partir dos dados da genealogia, alguns elementos centrais a respeito da idéia que os Karitiana fazem sobre o parentesco e alguns dos efeitos sofridos por ela conseqüentes de bruscas alterações demográficas vividas por esta população ao longo da segunda metade deste século. Pretendeu-se evidenciar, a despeito da importância marcante conferida à genealogia, que este trabalho não a toma como um foco privilegiado da análise do sistema de parentesco. Nesse sentido - para utilizar uma expressão de Fausto, a "*âncora do significado que permite a tratutibilidade*" (Fausto, 1991:60) do sistema terminológico está mais para o sistema de nomes próprios.

Segundo Rachel Landin, o sistema de parentesco karitiana "*não pode ser completamente compreendido a não ser em termos do sistema onomástico*" (1989:20, em inglês no original). Isso porque há uma importante variação na grade terminológica montada por indivíduos diferenciados, a qual revela ser o cálculo terminológico dependente não só de fatores como a distância genealógica (cf. Overing Kaplan, 1975 e Silva, 1993) mas, em grande medida, do nome portado por determinado alter. Esse mecanismo faz com que esse sistema apresente feições muito semelhantes àquelas já discutidas para alguns grupos Jê-Timbira, sobretudo os Krikati descritos por Jean Lave (1979) e os Krahó, descritos por Júlio Melatti (1979). Tal interação onomástica/terminologia que, se não é um fenômeno original karitiana⁹, apresenta aqui matizes bem próprios, acarreta como uma de suas conseqüências uma abertura do sistema à manipulação volitiva do cálculo terminológico, que avança para além desse "*entortamento*" da terminologia provocado pela regra de nomeação analisada no capítulo anterior. É esse aspecto do sistema que remete às implicações trazidas por essa inflexão sobre o caráter das relações de aliança, já que fala sobre a manipulação eventual a que podem ser submetidas

⁹ A esse respeito cf. Guemple(1965) sobre alguns grupos Inuit e os já mencionados trabalhos de Jean Lave (1979) sobre os Krikati e Júlio C. Mellatti (1979) sobre os Krahó, entre outros.

determinadas categorias consideradas não-desposáveis (sobretudo *pã'in* classificatória). Essa identificação das categorias não-desposáveis como possíveis cônjuges me foi colocada com bastante veemência pelo discurso nativo. Casar-se com uma *ypã'in*, mesmo sendo *opap* (termo que tem a conotação de distante, usualmente utilizado para referir-se aos “*kinotypes*” classificatórios) é considerado um procedimento, no mínimo não-aconselhado, sendo no mais das vezes, proibido. É preciso antecipar, contudo, que muito embora essa manipulação terminológica não seja de toda uma novidade entre os Tupi (Cf. Viveiros de Castro, 1986, sobre os Araweté; Fausto, 1991, sobre os Parakanã), para os Karitiana ela assume proporções de certa relevância devido a essas interdições explícitas.

Para efeitos de classificação da terminologia de relações, portanto, identifiquei um artifício subliminar presente no discurso nativo, quando das entrevistas sobre o tema, no qual é estabelecida uma distinção entre duas dimensões. De um lado, estão as grades terminológicas manifestas, egocentradas, construídas individualmente com base na relação que determinada pessoa mantém com os nomes portados por aqueles aos quais ela irá incluir na sua classificação. De outro lado, há uma terminologia padrão, em certa medida hipotética - já que dificilmente existe concretamente - e, manifestando um certo nível de abstração, no qual ela existiria sem a interferência do sistema onomástico. Esse seria o modelo lógico propriamente dito, sobre o qual o sistema de nomes irá operar. Chamarei a primeira, terminologia emergente e a segunda, terminologia subjacente.

O fato de que os Karitiana operam inconscientemente, pelo menos num certo nível, essa distinção entre os modelos subjacente e emergente me foi indicado em várias situações nas quais os informantes faziam afirmações cuja idéia central pode ser sintetizada pela seguinte proposição, a respeito de sua relação com determinado alter: “*O X de meu Y é meu Z, então eu deveria chamá-lo*

Z. Mas como ele é xará de Fulano, que é meu W, então eu tenho que chamá-lo W, que é como eu chamo aquele seu xará". Nessa proposição genérica, *X*, *Y*, *W* e *Z* são os termos de relação. Isso evidencia o fato de que o cálculo terminológico pode ser mais independente do sistema onomástico do que, à primeira vista, possa parecer, o que constitui em um dos mecanismos que abre o sistema terminológico à manipulação volitiva, uma vez que, muito embora haja essa regra, pode-se optar entre uma via ou outra para a efetivação do cálculo, o que, não raro, acontece.

O círculo dos cognatos (definido pela categoria *ypyeso*) é definido pelo jogo da oposição estrutural *Yjxa/Opok*, cujo significado deve ser buscado dentro da lógica de fundamentação da afinidade. Esta, por sua vez, se define como um gradiente pautado por estes dois extremos: de um lado os *ypyeso pita*, aqueles parentes verdadeiros e na outra ponta os *Opok*, com quem se mantém uma relação de predação canibal. Significados enquanto afins potenciais através daquela lógica hierárquica conformadora do sistema, os *Opok* passam a ser inseridos efetivamente no campo semântico dos cognatos: podem se tornar *ypyeso*. Viu-se como a figura de Antônio Moraes incorpora de maneira bastante peculiar estas características.

Neste item, será feita uma abordagem das principais características formais do sistema de parentesco karitiana, como elas são operacionalizadas no campo da organização social. Em seguida, será tratada a questão das estratégias matrimoniais, item no qual será feita uma análise de um ritual de casamento presenciado pelo autor. Como considerações finais ao capítulo, atenção especial será dada para algumas das implicações da inflexão do sistema de nomes sobre a terminologia e sua interação com os modelos idealizados de orientação matrimonial, sobretudo a preferência explícita pelo casamento oblíquo-avuncular, ou seja com a categoria *ysaka'et* (ZD/MBD).

3.4. Terminologia Subjacente. Os Termos de Parentesco.

A terminologia de relações karitiana apresenta um conjunto de 30 termos consangüíneos, com algumas distinções para Ego Masculino e Feminino. Há uma acentuada obliteração de termos específicos de afinidade, freqüentemente utilizados como referência e não como tratamento. É comum algumas dessas posições serem marcadas com termos classificatórios, mormente construídos por termos consangüíneos aglutinados às partículas *soj* (W) ou *mān* (H).

Esta terminologia tem como uma de suas características centrais, além das variações conferidas pela onomástica, um certo enfraquecimento da terminologia feminina em relação à masculina, sobretudo no que diz respeito às posições de primos cruzados ambilaterais, as quais sucumbem com mais força às pressões exercidas pela onomástica. Em outras palavras, parece que a terminologia para ego masculino é mais resistente às inflexões impostas por aquele sistema do que a feminina. A esse respeito, é curioso o fato, por exemplo, de que nos artigos de Luciana Storto (inéditos) e na própria dissertação da Sra. Landin não aparecem, por exemplo, os termos para **MBD/S** e **FZD/S** ambos (w).

Antes de prosseguir esta discussão, vejamos, pois, os dados sobre a terminologia de relações, tal como apresentam a seguir. Sabe-se que há muitos modos diferenciados de se apresentar uma terminologia de parentesco, cada qual com suas limitações e vantagens, as quais não se pretende discutir neste trabalho. Escolhi apresentá-la ao leitor sob duas formas distintas a saber, uma tabela com os termos e principais **denotata** bem como os conjuntos de pares repíricos:

TERMINOLOGIA DE RELAÇÕES
(termos de referência)

Termo	<i>Kintyes</i>
1- <i>Haj</i>	[eB(m)]; [eZ(w)]
2- <i>Keet</i>	[yB(m)]
3- <i>Kypeet</i>	[yZ(w)]
4- <i>Pā'in</i>	[Z(m)]
5- <i>Syky</i>	[B(w)]
6- <i>Saka'et</i>	[MBC(m); ZD(m)]
7- <i>Sokite'et</i>	[FZC(m)]
8- <i>'It</i>	[F(m)]; [C(m)]
9- <i>Syp</i>	[F(w)]
10- <i>'Et</i>	[C(w); FZ(w)]
11- <i>Ti</i>	[M]
12- <i>Tiogot</i>	[BD(m); FBD(m); MZD(m)]
13- <i>Irogot</i>	[BS(m); FBS(m); MZS(m)]
14- <i>Haja'et</i>	[eZC(w); FBeDC(w); MZeDC(w)]
15- <i>Kōrōg'et</i>	[yZC(w); FByDC(w); MZyDC(w)]
16- <i>Ogot</i>	[SS(m); SD(w)]
17- <i>Soj</i>	[W(m); SD(m); FM(m)]
18- <i>Mān</i>	[H(w); SS(w); FF(w)]
19- <i>Syp'et</i>	[yFB(m)]
20- <i>Syp'ytɥ</i>	[eFB]
21- <i>Syp-siin</i>	[yFB(w)]
22- <i>Sokiit</i>	[FZ]
23- <i>Te'et</i>	[yMZ]
24- <i>Tiity</i>	[eMZ]
25- <i>Ete'et</i>	[DD(w), DS(w)]
26- <i>Tait</i>	[MB(m)]
27- <i>Syky'et</i>	[MB(w)]
28- <i>Ōmbyj</i>	[FF(m); FM(w)]
29- <i>Timōj</i>	[MM, MMZ]
30- <i>Owoj</i>	[MF]

Quanto aos termos que denotam especificamente a situação de afinidade, apesar deles existirem, fundamentalmente sob sua forma composta, aglutinando aos “*kintypes*” *mān* e *soj* os seus respectivos termos, eles são preteridos em relação aos termos consangüíneos. A exceção se faz para três termos exclusivamente utilizados por um homem, com conotação de afinidade bastante precisa:

31- <i>Syybo</i>	[WF; ZH(m)]
32- <i>Pām</i>	[WM] ¹⁰
33- <i>Sokity</i>	[WM] ¹¹

Como se viu visto até o momento, a totalidade do universo social Karitiana é construída de acordo com uma distinção básica entre duas categorias de seres: *Yjxa* e *Opok*.

Genericamente o sistema de parentesco Karitiana apresenta feições terminológicas do tipo dravidiano, com fusão bifurcada em G+1, expressando uma regra de casamento avuncular através das equações do tipo **ZD=MBD** (*ysaku'et*) e **WF=ZH=MB** (*ysyybo*). Entretanto, o grau de variação na definição da terminologia é muito grande dada uma característica peculiar ao sistema que é a inflexão sofrida pelo sistema onomástico.

3.4. Interpretando “*pedigrees*”: A idéia de parentesco depreendida da discussão sobre genealogia.

Creio que não é demais afirmar que a estratégia de recomposição demográfica adotada pelos Karitiana é, no mínimo, **sui generis** - pelo menos a propósito da sua relação com alguns casos registrados pela etnologia. E a questão que penso ser pertinente aqui é o porquê disto? Afinal, a

¹⁰ Este termo é empregado por um homem para se referir à sua WM somente se esta for sua Z (*pā'in*) real.

¹¹ Este termo é empregado por um homem para se referir à sua WM somente se esta for sua FZ (*soküt*) real.

história demográfica desta sociedade aponta para um paradoxo. Em um momento de depauperação demográfica, ao invés de se abrirem prontamente para os casamentos interétnicos - como é comum acontecer nesses casos -, a estratégia adotada foi exatamente a oposta, ou seja, a de casamentos extremamente endogâmicos - inclusive com categorias com forte conotação incestuosa (irmã e filha). Somente num momento posterior, com uma certa recomposição da população, a sociedade se abre para os casamentos com *Opok*.

Do ponto de vista que pretendo analisar neste capítulo - isto é, dado aquilo que considero como sendo a singularidade da configuração genealógica atual dos Karitiana -, tem-se, então, dois fatos evidenciados por esses dados: de um lado a importância do lugar ocupado por Moraes nessa configuração, tanto devido aos seus inúmeros casamentos, quanto pelo incentivo aos casamentos entre categorias interditas¹²; complementarmente, há também o papel importante dos muitos casamentos interétnicos registrados.

Estas duas dimensões do mesmo problema colocam algumas questões para serem pensadas no que diz respeito à taxonomia social. Uma das mais imediatas e diretas é a propósito de um eventual princípio acionado para a elaboração da classificação da rede de relações de parentesco que se pode construir. Como atesta o geneticista supramencionado, os casamentos de Antônio Moraes conferiram uma complexidade ímpar à rede de relações entre os membros do grupo (embora ele se refira ao aspecto genético, não é muito diferente quando se cai no plano social). Se, desde um ponto de vista ético, exterior, há pessoas relacionadas por várias "vias" diferentes, muitas das quais sendo identificadas pelos indivíduos, como é que os Karitiana elaboram o seu "pedigree"? Formulando a questão de uma outra maneira, poder-se-ia perguntar como é definido o status genealógico de alter em relação a um determinado ego. Ou ainda, tomando como referência um dos procedimentos que compõe o complexo mecanismo do cálculo terminológico (no qual o sistema onomástico desempenha um papel crucial), segundo que critérios é feita a escolha de ego por identificar alter segundo uma

¹² A esse respeito vale notar que muito embora não houvesse diferença caso as mulheres desposadas por Moraes tivessem se casado com seus irmãos - já que desde um ponto de vista de determinado ego um grupo de irmãos é equivalente -, o complicador aqui não é tanto o fato da multiplicação de relações matrimoniais consideradas incestuosas (FB/BD), como o fato de que a ocorrência desse incesto múltiplo fechou ainda mais o círculo de trocas matrimoniais possíveis, acarretando uma elevação exponencial das possibilidades de vias de relações entre as pessoas que iam nascendo a partir dessas uniões.

determinada categoria de parentesco? E, por último, como se determina, a partir daí, a escolha do termo de parentesco a ser empregado?

Recuperando alguns aspectos dessa cosmologia, analisados anteriormente, há um fato curioso para o qual fui chamado à atenção no campo: os “*pedigrees*” fornecidos por muitos informantes incorporaram, na rede de relações que eles traçavam elencando o conjunto dos que identificavam como seus parentes (ou seja, seus *ipyeso*), indivíduos não-karitiana (*Opok*, portanto - principalmente aqueles frutos de uniões interétnicas), da mesma forma que poderiam excluir deliberadamente indivíduos *Yjxa*. Alguns desses *Opok* inclusive chegavam a ser tratados por termos de parentesco, mesmo sem serem portadores de um nome. Não obstante, esse procedimento era heterogêneo e variável entre os diversos informantes, dependendo da distância genealógica que essas pessoas mantivessem entre si, bem como de outros fatores. Foi justamente essa falta de uniformidade que me chamou a atenção para o fato de que, ao falar de seu “*pedigree*”, estava sendo expressa uma idéia de parentesco de forma bem peculiar.

Essa constatação evidentemente denota uma informação importante: a rede de parentesco pode ser estendida para além das fronteiras da categoria *yjxa*, incluindo indivíduos *opok*. Dito de outra forma, apesar dos termos de parentesco, de fato, encamparem todos os indivíduos da sociedade, a idéia de *yjpyeso* muitas vezes aparece como ultrapassando os limites do universo *yjxa*. A esse respeito, vale observar que percebi com isso exatamente o contrário do que afirma a Sra. Landin, segundo quem “*o primeiro traço a ser notado é que o sistema de parentesco [karitiana] não é tão extensivo a ponto de incluir todos os membros do grupo, como as descrições clássicas sobre organização social em pequenos grupos freqüentemente sugerem*” (Landin, 1989:36). Foram muito raros os casos em que ego não sabia (ou, mais apropriadamente, “dizia não saber”) por qual termo ele deveria tratar um alter *yjxa* determinado. Mesmo nesses casos, o curioso é que sempre havia algum tipo de problema apontado por ele que o impedia fazer adequadamente a identificação (como os exemplos dos **Diagramas 2a e 2b** atestam - item anterior).

O que me pareceu estar sendo manifesto com esse mecanismo é uma certa potencialidade do universo *opok* em ser aproximado de tal forma do universo *yjxa*, que parte dele acaba por ser a ele

incorporado, via relação de aliança matrimonial, o que acarreta um alargamento da idéia de *ypyeso*. Portanto, insisto em dizer que não só os termos de parentesco “*de fato são extensivos a ponto de incluir todos os membros do grupo*” como, em alguns casos, ultrapassam mesmo suas fronteiras, internalizando indivíduos *opok*.¹³

Os princípios taxonômicos resumidos no capítulo anterior mostraram que, entre os Karitiana, a classificação social é operada com base num complexo de oposição estrutural hierárquica entre duas grandes categorias sociais antinômicas: *yjxa/opok*. Nessa oposição tem-se uma expressão formalizada de um dos princípios da lógica formal: a exclusão de uma terceira possibilidade. Frente a essa relação de oposição, cabe então, a pergunta sobre como se coloca o termo *ypyeso*, ou seja, qual o lugar da rede de parentesco na construção da taxonomia social entre os Karitiana.

Antes de concluir o ponto central deste capítulo, penso ser interessante ilustrar esta minha argumentação apresentando ao leitor excertos de alguns dos “*pedigrees*” coletados. Esses casos foram selecionados por mostrarem uma relativa falta de uniformidade na inclusão/exclusão de indivíduos *opok* dentro da rede de parentesco traçada por alguns informantes - lembrando que se entende por “indivíduos *opok*” não somente os estrangeiros, mas os filhos de homem *opok* com mulher *yjxa* -, bem como alterações curiosas no emprego de terminologia com a releção aos próprios *yjxa* (cf. os vínculos entre ego e as pessoas citadas nos exemplos no mapa genealógico).

¹³ Faço esta afirmação com base em uma pesquisa intensiva sobre a terminologia, para a qual entrevistei as mesmas pessoas com quem trabalhei a genealogia. Para essa investigação apliquei dois métodos distintos, a saber: aquele proposto por Barnard & Good (1984:47-9), conjugado a um outro, no qual apresentei aos entrevistados o conjunto de nomes de toda a população da aldeia e pedi que eles me fornecessem os termos de referência, tratamento e seus respectivos recíprocos.

Exemplo 1: Joana Roque [12].¹⁴1- Pessoas não classificadas:a) Opok:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
José Pitanga	[31]	não classifica		FyBDH
Pedrinho Parintintin	[33]	não classifica		FyBDDH
Benedito Parintintin	[43]	não classifica		yZH
Luzia Macurape	[65]	não classifica		yZSW; FyBSW
Iracema Apurinã	[80]	não classifica		BSW; yZDSW
Marli de Assis	[164]	não classifica		yZSW
Augusto Kassupá	[169]	não classifica		yZDH
Antônio Biray	[173]	não classifica		yZDH
João Suruí	[179]	não classifica		yZDH
Geraldo	[183]	não classifica		yZH

2- Pessoas classificadas:a) Yjxa: todos, sem exceção.b) Opok:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Ana Paula	[13]	y'et	yti	D; SD ¹⁵

c) Filhos de mulher Yjxa e homem Opok:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Edgard	[38]	yete'et	ytiimōj	FyBSS, FyBDDS
Edilson	[39]	yete'et	ytiimōj	FyBSS, FyBDDS
Celson Cinta Larga	[58]	ysyky	ypā'in	BDS, yZDDS
Jacquecilene C. Larga	[59]	ykypeet	yhaj	BDD, yZDDD
Jacqueline C. Larga	[60]	ykypeet	yhaj	BDD, yZDDD
Waldecyr	[175]	yete'et	ytiimōj	yZDS
Waldeisia	[176]	yete'et	ytiimōj	yZDD
Ademir	[177]	yete'et	ytiimōj	yZDS
Nena	[178]	yete'et	ytiimōj	yZDD
Rita Suruí	[181]	yete'et	ytiimōj	yZDD
Lúcia Suruí	[182]	yete'et	ytiimōj	yZDD
Gersony	[185]	ykōrōg'et	ytiity	yZS
Georineide	[186]	ykōrōg'et	ytiity	yZD

¹⁴ Para os termos de parentesco e suas principais denotações cf. a terminologia. De todos os "kintypes" possíveis, aqui serão considerados apenas os mais próximos e/ou identificados por ego.

¹⁵ Este é o único caso de adoção de opok registrado por mim entre os Karitiana. Essa menina, filha de mulher e homem opok, nasceu na aldeia, após o quê sua mãe partiu deixando-a por lá. Sob vários aspectos este caso se revela interessante: ela chama de F ao homem que trouxe sua mãe para a aldeia, quando estava grávida; em contrapartida, chama de M, não à esposa desse homem, mas à mãe dele, quem, de fato, tomou a decisão de adotá-la. Ela foi prometida em casamento (efetivado em 1994) a um irmão daquela a quem chama de mãe. Não obstante, ela é considerada opok, por não ter nem pai nem nome yjxa.

Jéssica	[187]	<i>ykōrōg'et</i>	<i>ytūity</i>	<i>yZD</i>
---------	-------	------------------	---------------	------------

d) Classificações *yjxa* incomuns: nenhuma.

Exemplo 2: Dirceu Walter [122].

1- *Pessoas não classificadas:*

a) *Opok:*

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Ana Paula	[13]	não classifica		desconsidera
José Pitanga (Karip.)	[31]	não classifica		FyBDH
Pedrinho Parintintin	[33]	não classifica		FyBDDH
Benedito Parintintin	[43]	não classifica		MyZH, FyBDH
Luzia Macurape	[65]	não classifica		yBW
Iracema Apurinã	[80]	não classifica		MBSW, MvZDSW
Marli de Assis	[164]	não classifica		MeZSW
Augusto Kassupá	[169]	não classifica		MyZDH, MMBDH
Antônio Biray	[173]	não classifica		MyZDH
João Suruí	[179]	não classifica		MyZDH, MMBDH
Geraldo	[183]	não classifica		MyZH

b) *Yjxa:*

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Mariquinha	[34]	não sabe classificar		FyBDD, MyZSW MFyBDD
Esmeralda	[57]	não sabe classificar		MBD, MyZDD, FyBSDD
Waldomiro	[142]	não sabe classificar		MyZS

c) Filhos de mulher *Yjxa* e homem *Opok:*

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Edgard	[38]	não classifica		FyBDDS, FyBDDS, MyZSWS
Edilson	[39]	não classifica		FyBDDS, FyBDDS, MyZSWS
Celson Cinta Larga	[58]	não classifica		MBDS, MyZDDS FBSDS
Jacquecilene C. Larga	[59]	não classifica		MBDD, MyZDDD FBSDD
Jacqueline C. Larga	[60]	não classifica		MBDD, MyZDDD FBSDD
Michael	[172]	não classifica		MyZDDDS

2- *Pessoas Classificadas:*a) *Yjxa*: todos, com exceção dos citados acima.b) *Opok*: nenhum.c) Filhos de mulher *Yjxa* e homem *Opok*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Rita	[181]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZDD
Lúcia	[182]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZDD
Waldecyr	[175]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZS
Waldeísia	[176]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZS
Ademir	[177]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZS
Nena	[178]	<i>ysaka'et</i>	<i>psyky'et</i>	MZS

d) Classificações *yjxa* incomuns:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Angélica	[144]	<i>yte'et</i>	<i>yhaja'et</i>	eBDD, MyZDD, MyZSD
Angelina	[145]	<i>yte'et</i>	<i>yhaja'et</i>	eBDD, MyZDD, MyZSD
Dulcinéia	[8]	<i>ysywetesoj</i>		MBD, MyZDD
Hilda	[141]	<i>ysojoti</i>	<i>yetemān</i>	MyZD
Selvina	[133]	<i>yhajasoj</i>	<i>ymānkeet</i>	MyZD, eBW
Rosa	[86]	<i>yhajasoj</i>	<i>ymānkeet</i>	MBD, MyZDD
Conceição	[87]	<i>yhajasoj</i>	<i>ymānkeet</i>	MBD, MyZDD
Teresa	[97]	<i>yhajasoj</i>	<i>ymānkeet</i>	MBD, MyZDD
Janete	[98]	<i>yhajasoj</i>	<i>ymānkeet</i>	MBD, MyZDD

Exemplo 3: José Maria [21].1- *Pessoas não classificadas:*a) *Opok*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Ana Paula	[13]	não classifica		desconsidera
Benedito Parintintin	[43]	não classifica		MMyZH, FMyZH, FFeBDH
Luzia Macurape	[65]	não classifica		MMyZSW, FMyZSW, FFeBDSW
Pedrinho Parintintin	[33]	não classifica		FFyBDDH, MMFyBDDH

Iracema Apurinã	[80]	não classifica	MMyZDSW, FMyZDSW, FFeBDSW, MMBSW, FMBSW, FFeBSSW
José Pitanga (Karip.)	[31]	não classifica	FMFyBDH, MMFyBDH, FFyBDH
Marli de Assis	[164]	não classifica	MBW
João Suruí	[179]	não classifica	FZH
Antônio Biray	[173]	não classifica	FMeZDH, MMeZDH, MBDH
Geraldo	[183]	não classifica	FFyBDH, MFyZH, MMyZH
Augusto Kassupá	[169]	não classifica	FZH

b) *Yjxa*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Esmeralda	[57]	não sabe classificar		MMBD, FMBD, MMeZDD, FFeBSD FMeZDD, FFeBDDD

c) Filhos de mulher *Yjxa* e homem *Opok*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Celson Cinta Larga	[58]	não classifica		MMBDS, FMBDS, MMeZDDS, FFeBSDS FMeZDDS, FFeBDDDS
Jacquecilene C. Larga	[59]	não classifica		MMBDD, FMBDD, MMeZDDD, FFeBSDD FMeZDDD, FFeBDDDD
Jacqueline C. Larga	[60]	não classifica		MMBDD, FMBDD, MMeZDDD, FFeBSDD FMeZDDD, FFeBDDDD

Gersoney	[185]	não classifica	FFeBDS, MMFDS, FMFDS, FFeBZDD MMFZDS, FMFZDS
Georineide	[186]	não classifica	FFeBDD, MMFDD, FMFDD, FFeBZDD, MMFZDD, FMFZDD
Jéssica	[187]	não classifica	FFeBDD, MMFDD, FMFDD, FFeBZDD, MMFZDD, FMFZDD

2- Pessoas Classificadas:

- a) Yjxa: todos, com exceção dos citados acima.
- b) Opok. Nenhum.
- c) Filhos de mulher Yjxa e homem Opok:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Edgard	[38]	<i>ykeet</i>	<i>yhaj</i>	MyZS [(FFyBDDS), (FMFyBDDS), (MMFyBDDS)]
Edilson	[39]	<i>ykeet</i>	<i>yhaj</i>	MyZS [(FFyBDDS), (FMFyBDDS), (MMFyBDDS)]
Rita Suruí	[181]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	FZD
Lúcia Suruí	[182]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	FZD
Waldecyr	[175]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	MBDS
Waldeísia	[176]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	MBDD
Ademir	[177]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	MBDS
Nena	[178]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	MBDD
Michael	[172]	<i>yota</i>	<i>yota</i>	FZDS

d) Classificações yjxa incomuns:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Selvina	[133]	<i>ypã'in</i>	<i>psyky</i>	FMeZD, MBD, MMeZD
Hilda	[141]	<i>ypã'in</i>	<i>psyky</i>	FMeZD, MBD, MMeZD

Maria Barabadá	[174]	<i>ypā'in</i>	<i>ysyky</i>	FMeZD, MBD, MMeZD
Valdomiro	[142]	<i>ysokite'et</i>	<i>yowoj</i>	FMeZS, MBS, MMeZS

Exemplo 4: Maria Helena [156].

1- Pessoas não classificadas:

a) *Opok*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Ana Paula	[13]	não classifica		desconsidera
Benedito Parintintin	[43]	não classifica		MyZH
Luzia Macurape	[65]	não classifica		MyZSW, MFyBSW
Pedrinho Parintintin	[33]	não classifica		MFyBDDH
Iracema Apurinã	[80]	não classifica		MBSW, MvZDSW
José Pitanga (Karip.)	[31]	não classifica		MFyBDH
Marli de Assis	[164]	não classifica		MyZSW
João Suruí	[179]	não classifica		MyZDH, FyBDH
Antônio Biray	[173]	não classifica		MyZDH
Geraldo	[183]	não classifica		MyZH
Augusto Kassupá	[169]	não classifica		MyZDH, FyBDH

b) *Yjxa*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Lucinda	[16]	não sabe classificar		MyZSD, MyZDD, MFyBSD
Luciane	[17]	não sabe classificar		MyZSD, MyZDD, MFyBSD
Nelcenilda	[20]	não sabe classificar		MyZSD, MyZDD, MFyBSD
Esmeralda	[57]	não sabe classificar		MBD, MyZDD
Garcia	[113]	não sabe classificar		MeZS, MFeBS
Raimundo Nonato	[147]	não sabe classificar		MyZS, MFyBS

c) Filhos de mulher *Yjxa* e homem *Opok*:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Celson Cinta Larga	[58]	não classifica		MBDS, MyZDDS
Jacquecilene C. Larga	[59]	não classifica		MBDD, MyZDDD
Jacqueline C. Larga	[60]	não classifica		MBDD, MyZDDD
Edgard	[38]	não classifica		MFyBDDS
Edilson	[39]	não classifica		MFyBDDS

Rita Suruí	[181]	não classifica	MyZDD, FyBDD
Lúcia Suruí	[182]	não classifica	MyZDD, FyBDD
Waldecyr	[175]	não classifica	MyZDS
Waldeisia	[176]	não classifica	MyZDD
Ademir	[177]	não classifica	MyZDS
Nena	[178]	não classifica	MyZDD
Michael	[172]	não classifica	MBDS, MyZDDS, FyBDDS

2- *Pessoas classificadas:*

- a) *Yjxa*: todos, com exceção dos citados acima.
- b) *Opok*: nenhum.
- c) Filhos de mulher *Yjxa* e homem *Opok*: nenhum.
- d) Classificações *yjxa* incomuns:

NOME	Nº Mapa	Tratamento	Recíproca	Kintypes
Edelaine	[116]	<i>ytiity</i>	<i>ykōrōg'et</i>	MeZSD, MFeBSD, MyZDD
Kátia	[117]	<i>ytiity</i>	<i>ykōrōg'et</i>	MeZSD, MFeBSD, MyZDD
Renato	[118]	<i>ysyky</i>	<i>ypā'in</i>	MeZSS, MFeBSS, MyZDS
Reinaldo	[119]	<i>ysyky</i>	<i>ypā'in</i>	MeZSS, MFeBSS, MyZDS
Edmilson	[120]	<i>ysyky</i>	<i>ypā'in</i>	MeZSS, MFeBSS, MyZDS
Geane	[121]	<i>ytiity</i>	<i>ykōrōg'et</i>	MeZSD, MFeBSD, MyZDD
Fernando	[160]	<i>ysyky</i>	<i>ypā'in</i>	MeZSS, MFeBSS, MyZDS
Orlando	[54]	<i>ysyky</i>	<i>ypā'in</i>	MeZSS, MFeBSS, MyZDS

Para concluir de forma preliminar esta análise - e este capítulo - considerem-se agora aquelas duas dimensões do campo social karitiana que perpassaram toda a argumentação aqui construída, a saber: *Yjxa* e *Opok*. Como se viu, tomando-se como referencial o conceito de **hierarquia**, formulado por Louis Dumont - analisado previamente -, enquanto um princípio estrutural de ordenação do pensamento, percebe-se que estas duas categorias se articulam de forma tal que constroem seu campo de significado de acordo com aquele tipo específico de oposição estrutural. É em relação a esse referencial - a oposição "*hierárquica*" - que a categoria *ypyeso* - definidora do campo dos cognatos - deverá ser discutida.

Com base nos exemplos acima, pode-se pensar que, ao que parece, o campo social englobado pela categoria *ypyeso* - os cognatos -, é tratado pelos Karitiana como comportando de forma bastante fluida elementos daquelas duas dimensões. Há um certo tipo de jogo no qual as categorias que compõem o campo do parentesco são peças movidas ao sabor de vários fatores de ordem não estrutural - sobretudo os que dizem respeito à manipulação individual -, os quais acabam por entrar na composição e definição de suas regras. Esses fatores muitas vezes são colocados no discurso nativo - quando o são - como justificativas para as alterações promovidas por ego nas regras que estruturam o sistema terminológico, o qual é uma de suas dimensões fundamentais - apesar de não exclusiva. Tal manipulação ocorre tanto para aproximar indivíduos *opok*, a fim de inseri-los na rede de parentesco, como também - o que é mais raro - para afastar indivíduos *yjxa*, excluindo-os desse campo.

Pensando nesse movimento de afastamento e aproximação a que determinadas categorias de parentesco estão sujeitas - e a idéia mesma da construção do campo *ypyeso* -, um dos temas que esse tipo de oposição, tal como colocada pelo pensamento karitiana, parece estar enfatizando é a manifestação de outro conceito importante para a discussão sobre o parentesco e, como de resto, para todo este trabalho: o da afinidade.

Nos mais recentes estudos comparativos com vistas a uma generalização de modelos de organização social das sociedades da Amazônia, tal conceito - mais expressamente formulado e trabalhado pela corrente teórica que passou a ser conhecida como "*Teoria da Aliança*" (Dumont, 1978; Kuper, 1988) - tem sido bastante discutido e complexificado. Estes estudos, na verdade, foram

fortemente influenciados pelo avanço e o sucesso das análises do chamado paradigma guianense que, nas palavras de Viveiros de Castro teria sido “*imposto com tal força persuasiva que hoje o problema é o de evitar sua aplicação descontrolada*” (1993:09).¹⁶ Tal paradigma, teria estado presente em vários estudos comparativos, ao longo dos anos 70 e 80, até à formulação da hipótese da existência de um “*substrato pan-amazônico de tipo dravidiano*” (*idem*:12).

Com relação à questão da afinidade especificamente, tem-se proposto pensá-la, em consonância com a reflexão feita com relação a esses modelos de organização social no qual os parâmetros de proximidade e distância são importantes para a discussão sobre o campo dos cognatos. Assim sendo, o conceito de afinidade aparece segundo três formas distintas, a saber: afinidade virtual, real e potencial. Uma das mais recentes tentativas de sistematização sobre o tema ocorreu como resultado do projeto “Etnografia e modelos analíticos: tipos de estrutura social na Amazônia meridional”, coordenado pelo Prof. Eduardo Viveiros de Castro, cuja formulação sistemática foi exposta em um recente artigo: “*A afinidade não é um conceito simples na Amazônia. É necessário distinguir: (1) afinidade virtual cognática (os primos cruzados, por exemplo); (2) a afinidade efetiva ou real (os cunhados); (3) a afinidade potencial ou ‘sócio-política’ (os cognatos distantes ou não parentes)*” (Fausto e Viveiros de Castro, 1993:145, em francês no original; outras reflexões sobre o assunto podem ser lidas em Viveiros de Castro, 1993 e 1995). Estarei utilizando o conceito de afinidade, tal como aparece resultante dessa reflexão.

De um lado, os *Yjxa* são aqueles considerados como sendo *ypyeso pita*, ou seja, os falantes da língua, portadores de nomes e, originalmente, do crânio achatado. Estes seriam os “*parentes*” **stricto sensu**. Acontece que para muitos indivíduos - como se observa através dos exemplos -, alguns desses *yjxa* deixam de ser incorporado na sua rede de relações, embora haja paradoxos e contradições na forma como isso acaba sendo feito. Desta forma, simples desentendimentos e incompatibilidades entre pessoas, e até mesmo concretizações de relações sexuais tidas por incestuosas me foram colocados

¹⁶ O termo “*paradigma*” é utilizado pelo autor para se referir a um “*modelo*” ou “*padrão*” de análise.

como elementos de explicação para estas alterações. É necessário recorrer a alguns detalhes dos exemplos etnográficos acima para ilustrar rapidamente este ponto.

No caso Exemplo 2, ego não classifica três indivíduos *yjxa*, inclusive uma prima cruzada matrilateral (Mariquinha [34], Esmeralda [57], Waldomiro [142]). Além disto, estabelece uma distância maior que a real para algumas de suas primas paralelas matrilaterais e uma outra prima cruzada matrilateral (Dulcinéia [8], Hilda [141], Selvina [133], Rosa [86], Conceição [87], Teresa [97], Janete [98]), através do emprego de termos descritivos, os quais são tidos como impróprios, inadequados. Tais termos raríssimas vezes são empregados no cotidiano karitiana, sendo o seu uso denotador incontestável desse distanciamento artificial - por ser literalmente um artifício de ordem volitiva - entre dois indivíduos. No exemplo, os termos empregados por ego (*ysywetesoj*, *ysojoti*, *yetemān*, *yhajasoj*, *ymānkeet*¹⁷) são termos descritivos compostos por posições que denotam e enfatizam uma relação de aliança matrimonial (sempre finalizados por *soj* - W - ou *mān* - H).

No Exemplo 3 - o mesmo ilustrado pelo **Diagrama 2a** -, ego deixa de classificar uma mulher que simultaneamente é sua FZ e MZ classificatórias (Esmeralda [57]), ao mesmo tempo em que classifica as irmãs dela (Rosa [86], Conceição [87], Teresa [97], Janete [98]). Neste mesmo exemplo, ele trata três de suas primas cruzadas classificatórias (Selvina [133], Hilda [141] e Maria Barabadá [174]) por termos que expressam consangüidade, mas mantém a terminologia esperada para o irmão dessas mulheres (Waldomiro [142]).

No Exemplo 4, ego deixa de classificar dois irmãos classificatórios (Garcia [113] e Raimundo Nonato [147]), uma prima cruzada matrilateral (Esmeralda [57]) - sendo este caso semelhante ao do Exemplo 3, em que ela conserva as outras quatro irmãs desta mulher - e três filhas de um de seus irmãos classificatórios (Lucinda [16], Luciane [17], Nelcenilda [20]), preservando, em contrapartida, os irmãos dessas meninas.

Por outro lado, indo para a dimensão *opok*, encontra-se um outro dado importante: ela está colocada sempre na potencialidade de ser incluída na dimensão *ypyeso* através do casamento. Com

¹⁷ Respectivamente *yyp'et + soj*, literalmente FyBW(m); *ysoj + ti*, ou WM; *y'et + mān*, DH(w); *yhaj + soj*, eBW(m); c *ymān + keet*, HyB(w). (cf. terminologia no anexo).

essas uniões interétnicas - que têm se tornado cada vez mais freqüentes - passa a se configurar a rede que denominei *ypyeso opap* (em contraposição ao que seria os *ypyeso pita*). Em karitiana, os adjetivos *pita* (verdadeiro) e *opap* (longe, distante) são comumente empregados como qualificação dos termos de relações, em sua forma de tratamento, para distinguir os “*kintypes*” reais dos classificatórios. Embora tal distinção apareça como feita consciente e explicitamente pelos Karitiana - embora nem sempre -, quero deixar claro para o leitor que essa expressão *ypyeso opap* é, em certa medida, uma criação minha. Lancei mão deste recurso na tentativa de explicitar um mecanismo que encontrei em funcionamento em alguns “*pedigrees*” coletados. Nestes, muitos indivíduos idealmente considerados *Opok* foram incluídos, por ego, na relação das pessoas que ele considerava seu *ipyeso*. Atribuíam, inclusive, um termo de parentesco a despeito dessa pessoa não possuir um nome. Como se observa nos exemplos acima, esses casos ocorriam principalmente com aqueles *Opok* filhos de homem *opok* com mulher *yjxa*, sobretudo se esses são considerados como próximos de ego.¹⁸

Para fechar esta interpretação, mesmo ciente dos riscos reducionistas e armadilhas que os esquemas gráficos nos colocam, pode-se pensar em uma possibilidade de esquematização diagramática para representá-la, tal qual expressa pela **Figura 1**. Ao considerá-la, não se deve, no entanto, deixar de levar em consideração a concepção que o conceito de afinidade assume aqui neste contexto. Assim sendo, para o campo semântico compreendido pela categoria *ypyeso* tem-se uma espécie de gradiente entre os pólos *Yjxa* e *Opok*, que imprime a esta última - o inimigo, por excelência - uma expressão particular de diferença. Esta oposição tal como concebida aqui não é tomada em uma perspectiva diametral mas, ao contrário, dentro daquela conotação impressa pela lógica da oposição hierárquica: concebido desta maneira, de fato, “*o afim é o outro, instância opok na interioridade Yjxa*” (Farage, comunicação pessoal).¹⁹

¹⁸ A importância das noções de proximidade e distância (seja genealógica, seja geográfica) na definição das relações de parentesco para as sociedades da amazônia tem sido bastante trabalhada a partir da monografia de Overing Kaplan (1975), sobre os Piaroa, e discutida por Viveiros de Castro (1993), com relação a um eventual modelo de organização social para as chamadas terras baixas da América do Sul, isto é a América não andina.

¹⁹ Aceitei aqui a sugestão feita pela prof. Nádia Farage, em minha arguição na banca de defesa do ensaio final do Cebrap, e enfatizei mais este caráter, que estava bastante atenuado e disperso no corpo da argumentação.

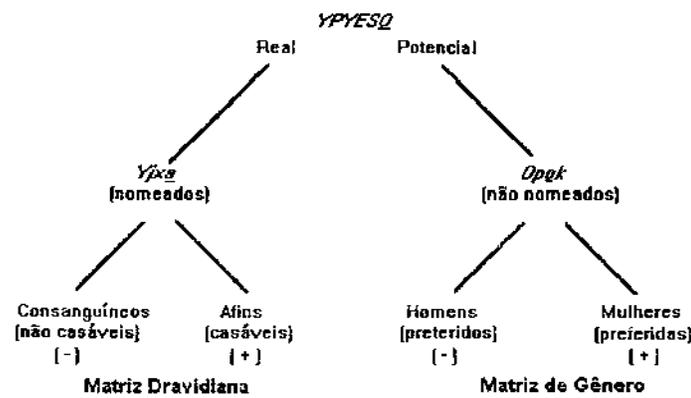


Figura 1

No que concerne à dimensão *yjxq*, ter-se-ia uma outra subdivisão interna e mais específica que corresponderia àquela proporcionada pela matriz dravidiana que conforma a base do sistema terminológico karitiana, ou seja, entre consanguíneos e afins,²⁰ de certa forma associada à regra de geração do sistema onomástico, estreitando a rede de relações que ego define como sendo seu *ipyeso*, aí sim, instituindo as noções de *pita* (real, isto é, próximo) e *opap* (classificatório, isto é, distante).

Como já mencionado, para a esfera *opok* a concretização da potência de se tornar *ypyeso* é via relação de aliança matrimonial. Aqui se encontra uma outra subdivisão, de natureza distinta da anterior, a qual será importante na definição da rede de relações dentro do campo *ypyeso*. É assim que, enquanto *Opok*, tem-se que a preferência (pelo menos do ponto de vista ideal - e não tanto estatístico -, manifesto no discurso sobre “o que deve ser feito”) para o estabelecimento de uma relação matrimonial com *opok* recai sobre a mulher. Uma vez que é necessário garantir a manutenção da reprodução social através da transmissão da substância (*'it*) e, conseqüentemente do nome - como se viu se dá por via agnática -, a mulher deve necessariamente ser o elo de ligação privilegiado nessa

²⁰ A terminologia de relações karitiana evoca, **grosso modo**, uma estrutura do tipo dravidiano [Merrifield (1983); Landin (1989); Storto (1995)], tal como discutida por Dumont (1953) e reanalisada por Trautmann (1981), cujas singularidades quanto às suas manifestações na amazônia têm sido discutidas naquilo que se vem denominando “variante amazônica do dravidiano”, na qual a divisão clássica consanguinidade/afinidade, sobrepõe-se os parâmetros de proximidade/distanciamento na interpretação dos mecanismos de cálculo terminológico. É importante ainda relembrar que o caso karitiana ainda apresenta, à semelhança de grupos Inuit - esquimó -, uma inflexão do sistema onomástico sobre a terminologia de relações, o que confere um grau maior de complexidade a esse sistema.

A respeito da discussão sobre variantes da estrutura dravidiana nas sociedades da amazônia, cf. Fausto (1991); Fausto e Viveiros de Castro (1993); Viveiros de Castro (1993); Silva, (1993; 1995), bem como todo o volume organizado por Viveiros de Castro (1995).

MAPA GENEALÓGICO DA POPULAÇÃO KARITIANA

Fonte: o autor.

Data da última pesquisa de campo: Fevereiro de 1994.

Relação dos nomes.

- 1- Antônio Paulo. (D4)
- 2- Maria das Graças (D3)
- 3- Antônio José (D5)
- 4- Alexandre (D5)
- 5- Sarita (D5)
- 6- Leandro (D5)
- 7- Jorge (D4)
- 8- Dulcinéia (D5)
- 9- Jucinete (D6)
- 10- Edinéia (D6)
- 11- Gilmar Marcelino (D6)
- 12- Joana Roque (E3)
- 13- Ana Paula (E5)
- 14- Waldemar (A4)
- 15- Jacira (B4)
- 16- Lucinda (B5)
- 17- Luciane (A5)
- 18- Esmael (A5)
- 19- Samuel (A5)
- 20- Nelcenilda (A5)
- 21- José Maria (A5)
- 22- Maria Vilani (A5)
- 23- Jucilane (A6)
- 24- Jucélia (A6)
- 25- José Bassérgio (A6)
- 26- Nelson (B5)
- 27- Claudiane (D5)
- 28- João Batista (B5)
- 29- Milena (B5)
- 30- Júlia (G3)
- 31- José Pitanga (G3)
- 32- Meirelles (G4)
- 33- Pedrinho Parintintin (G4)
- 34- Mariquinha (G4)
- 35- Márcia (G5)
- 36- Evanilce (G5)
- 37- Solange (G5)
- 38- Edgard (G5)
- 39- Edilson (G5)
- 40- Joaquina (A4)
- 41- Rogério (A5)
- 42- Elisângela (A5)
- 43- Benedito Parintintin (C3)
- 44- Enedina (C3)
- 45- Antônio Parintintin (B4)
- 46- Rudinéia (C5)
- 47- José Pereira (D3)
- 48- Alzira (D4)
- 49- Raimundinha (C4)
- 50- José Cláudio (C5)
- 51- Claudionor (C5)
- 52- Nícia (C5)
- 53- Denícia (C5)
- 54- Orlando (E5)
- 55- Vera (D5)
- 56- Wellington (E6)
- 57- Esmeralda (D5)
- 58- Celson Cinta Larga (D6)
- 59- Jacquecilene C. Larga (D6)
- 60- Jacqueline C. Larga (D6)
- 61- Joana Silvino (B3)
- 62- Milani (B5)
- 63- Fátima (B5)
- 64- Sebastião (B4)
- 65- Luzia Macurape (C4)
- 66- Brenna (C5)
- 67- Cizino Dantas (B3)
- 68- Maria Benita (B4)
- 69- Lindalva (B4)
- 70- Marilena (B5)
- 71- Inácio (B5)
- 72- Diogo (B5)
- 73- Carlinhos (B5)
- 74- Arnaldo (B5)
- 75- Marinete (B5)
- 76- Dalvanete (B5)
- 77- Carlos Alberto (B5)
- 78- Cirlene (B5)
- 79- Carlito (B5)
- 80- Iracema Apurinã (B5)
- 81- Carlício (B6)
- 82- Ivanete (B6)
- 83- Ivaneide (B6)
- 84- Carlildo (B6)
- 85- Eptácio (D4)
- 86- Rosa (D5)
- 87- Conceição (D5)
- 88- Marcelo (D6)
- 89- Mauro (D6)
- 90- Paulo (D6)
- 91- Leiriane (D6)
- 92- Osvaldo (D6)
- 93- Celiane (D6)
- 94- Vivaldo (D6)
- 95- Evaldo (D6)
- 96- Gumercindo (C4)
- 97- Teresa (C5)
- 98- Janete (C5)
- 99- Roberto Carlos (C6)
- 100- Luis Carlos (C6)
- 101- Marcos (C6)
- 102- José Carlos (C6)
- 103- Antônio Carlos (C6)
- 104- Alberto (C6)
- 105- Gilberto (C6)
- 106- Heloisa (C6)
- 107- Dardete (C6)
- 108- Elizabete (C6)
- 109- Ribamar (D5)
- 110- Joelma (D6)
- 111- Maelson (D7)
- 112- Joelson (D7)
- 113- Antônio Garcia (E4)
- 114- Maria Rosa (F4)
- 115- Isabel (F6)
- 116- Edelaine (E5)
- 117- Kátia (E5)
- 118- Renato (E5)
- 119- Reinaldo (E5)
- 120- Edmilson (F5)
- 121- Geane (F5)
- 122- Dirceu Walter (E4)
- 123- Margarida (E4)
- 124- Geovaldo (E5)
- 125- Elivar (E5)
- 126- Geovânia (E5)
- 127- Silvana (E5)
- 128- Walmir (E5)
- 129- Nazaré Garcia (D3)
- 130- Irene (E4)
- 131- Júnior (E5)
- 132- Francisco Delgado (A4)
- 133- Selvina (A4)
- 134- Alexandre (A5)
- 135- Aemildo (A5)

- 136- Sandra (A5)
137- Genilda (A5)
138- Arlindo (A5)
139- José Barabadá (A2)
140- Augusta (A3)
141- Hilda (A4)
142- Waldomiro (A4)
143- Alessandra (A5)
144- Angélica (A6)
145- Angelina (A6)
146- Waldinar (A6)
147- Raimundo Nonato (F4)
148- Iracy (F3)
149- Daniel (F5)
150- Xavier (F5)
151- Daniela (F5)
152- Daniana (F5)
153- Franciele (F5)
154- Maria Nazaré (F2)
155- Luís Francisco (F3)
156- Maria Helena (E4)
157- Moacir (F5)
158- Márcio (F5)
159- Celina (F5)
160- Fernando (E5)
161- Cecília (F5)
162- Flávia (F6)
163- Antenor de Assis (F4)
164- Marli (F4)
165- Waldir (F5)
166- Laura (F5)
167- ? (F5)
168- Kennedy (F5)
169- Augusto Kassupá (F4)
170- Lourdes (F4)
171- Luciana (F5)
172- Michael (F6)
173- Antônio Biray (A4)
174- Maria Barabadá (A4)
175- Waldecyr (A5)
176- Waldeysia (A5)
177- Ademir (A5)
178- Nena (A5)
179- João Surui (G4)
180- Terezinha (G4)
181- Rita Surui (G5)
182- Lúcia Surui (G5)
183- Geraldo (G3)
184- Neide Karitiana (G3)
185- Gersony (G4)
186- Georineide (G4)
187- Jéssica (G4)
†188- Joaquim 1 (G1)
†189- *Yjeko* (D1)
†190- *Otang* (D1)
†191- Marcelino (E2)
†192- Carlos (D2)
†193- Raimundo (E2)
†194- Manoel Vieira (C2)
†195- Manduca (F2)
†196- Antônio Moraes (D2)
†197- Francisco Moraes (F3)
†198- João Capitão 1 (D1)
†199- João Capitão 2 (C3)
†200- Salomão (G4)
†201- Joãozinho (E4)
†202- Joaquim 2
†203- João Piorrino (B2)
?204- Antônio Bigode (A2)
†205- Maria Moraes (C2)
†206- Maria Pereira (E4)
†207- Antônia (E3)
†208- Luiza (C3)
†209- Julieta (E2)
†210- Nenem (G3)
†211- Raimunda 1 (D2)
†212- Raimunda 2 (G2)
†213- Gerente (G2)
†214- *Yjmōn* (Major) (E1)
215- Maria (D5)
216- Lénia
217- Filho do Sebastião (C5)
218- Filho da Maria Helena (F5)
219- Filho da Raimundinha (C5)
†220- Filho da Maria Rosa (E5)
221- Filho da Lindalva (B5)
222- Filho da Elisângela (A6)
223- Filho da Claudiana (B6)
†224- *Dypymbiga* (Joaquina)
†225- Djalma (F4)
†226- *Dyakedma*
†227- *Dypyijinga*
†228- *Sebigna*
†229- *Miñōmpa*
†230- *Kajdypp*
†231- *Kyrempa*
†232- *Oterera*
†233- *Soiing*
†234- *Saryto*
235- Uetamatina C. Larga (D6)
236- Antônio Surui (G4)
237- Ademir Surui (G5)
238- Luciana Surui (G5)
†239- *Patsereko* (A1)
†240- *Pv'idma* (B1)
†241- *Papaarap* (B1)
†242- *Dyotipo* (B2)
†243- *Pipyyty* (B2)
†244- *Erembyhyt* (G1)
†245- *Tyteko* (F1)
†246- *Okem* (G1)
†247- *Miñōrō* (G2)
†248- Lourenço (G4)

FOTOGRAFIAS II

"Cenas de um casamento"



Foto N°06 - Mulheres preparam, no igarapé, as carnes que serão consumidas no banquete oferecido, pelo noivo, a seus parentes. (esquerda)



Foto N°07 - Os pais da noiva a levam, junto com sua rede, para a casa dos pais do noivo, onde ocorrerá a cerimônia. Aí passará a residir o novo casal. (direita).

Foto N°08 - Na sala, diante da mesa, posta para o banquete, a família da noiva escuta a saudação que lhes faz o pai do noivo. (abaixo)



Foto N°09 - Deitado em sua cama, o noivo ouve as imprecações contra sua noiva que lhe fazem os parentes dela. (acima)

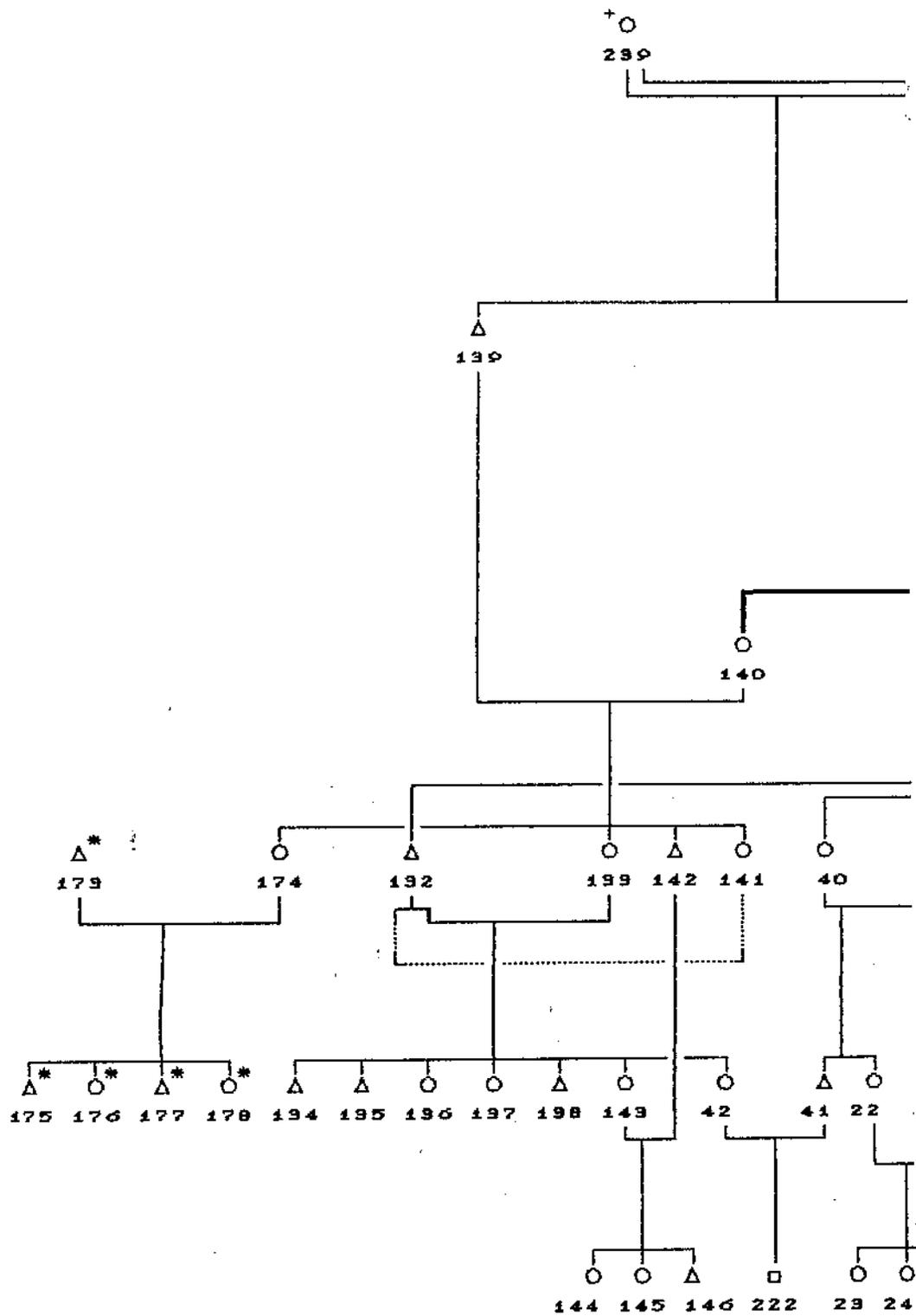


Foto N°10 - Os noivos exibem os presentes jocosos que receberam de seus "iotá". (acima)

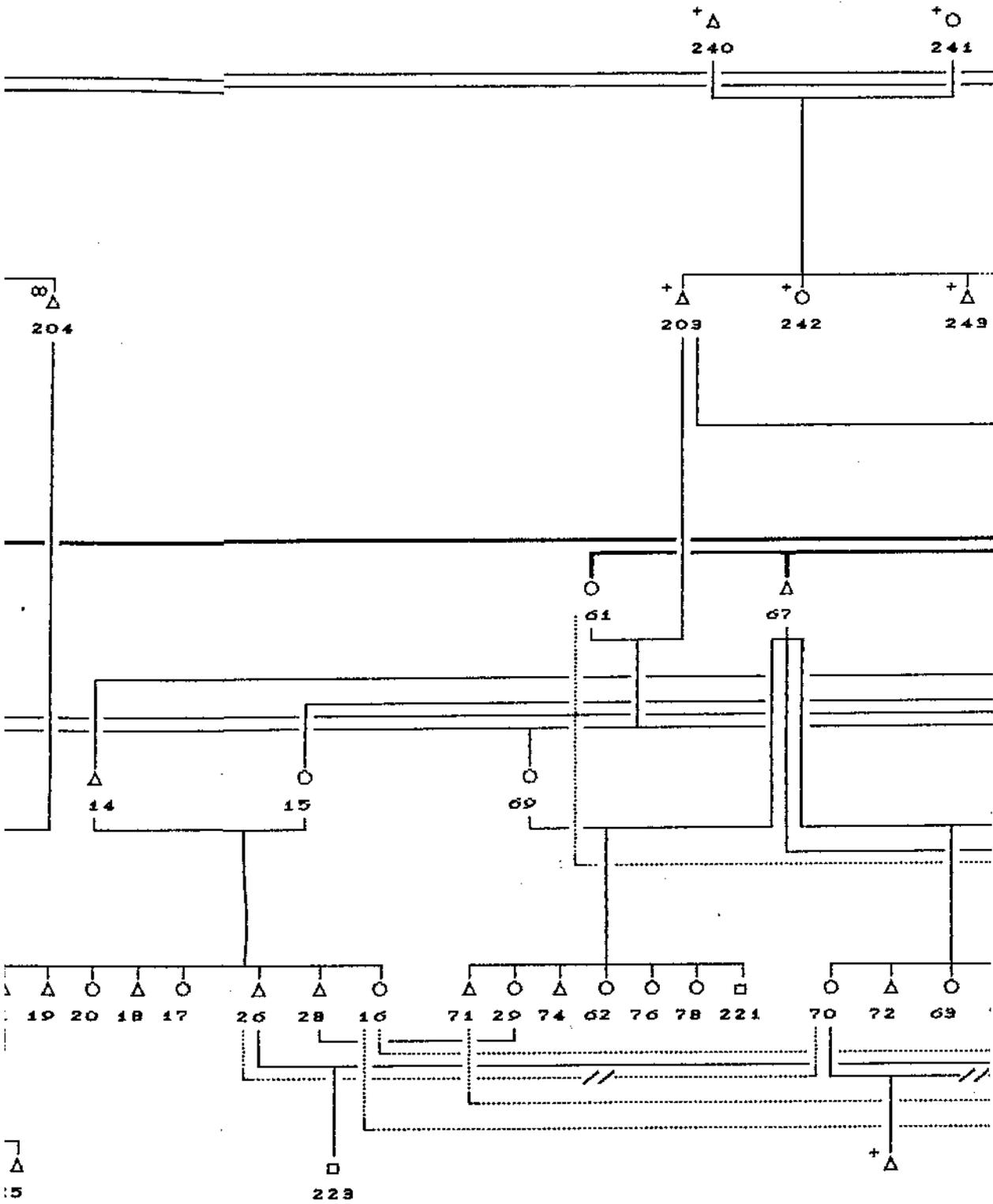


Foto N 11 - Ao final da cerimônia, o noivo oferece um banquete aos seus convidados. (acima).

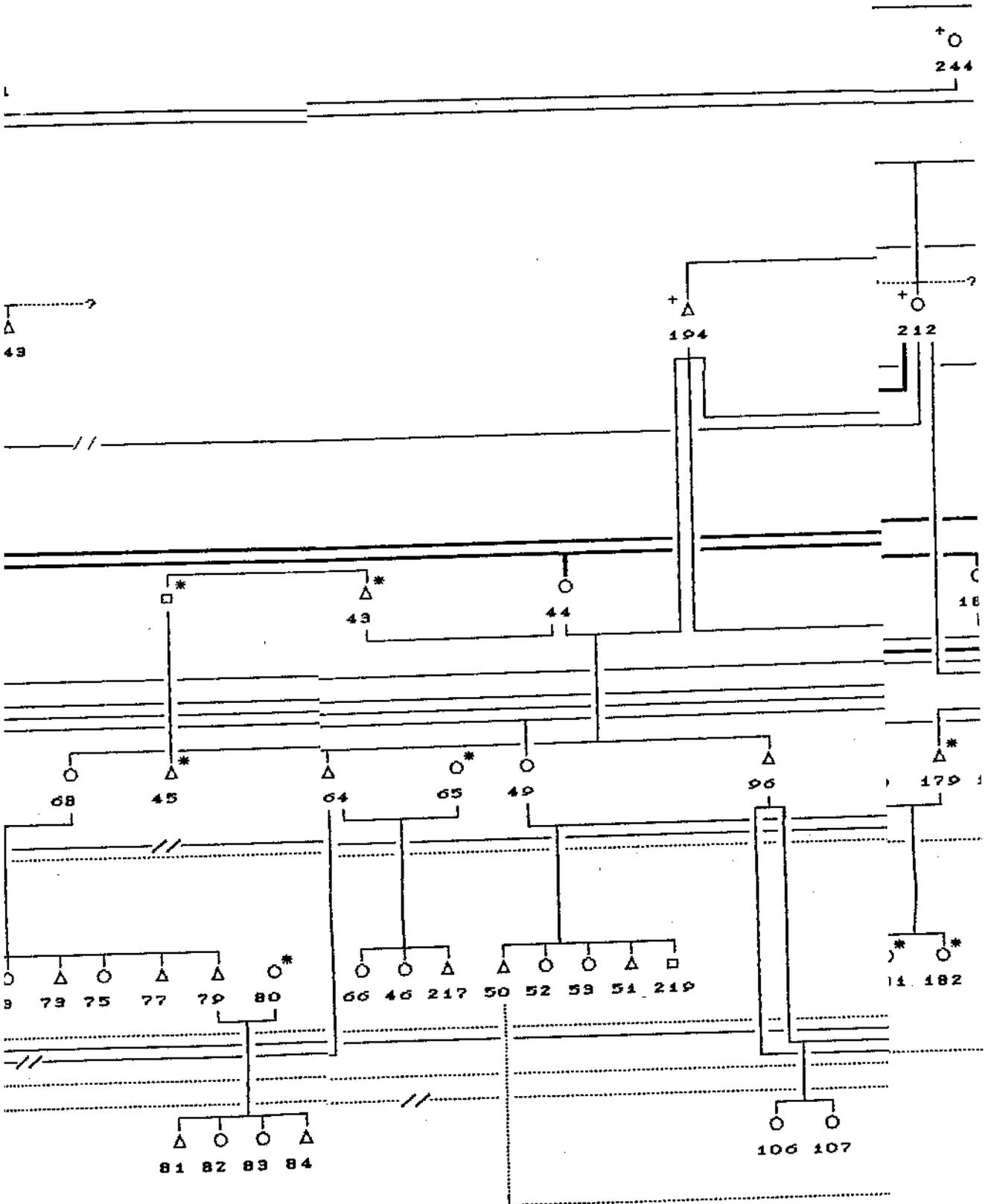
A

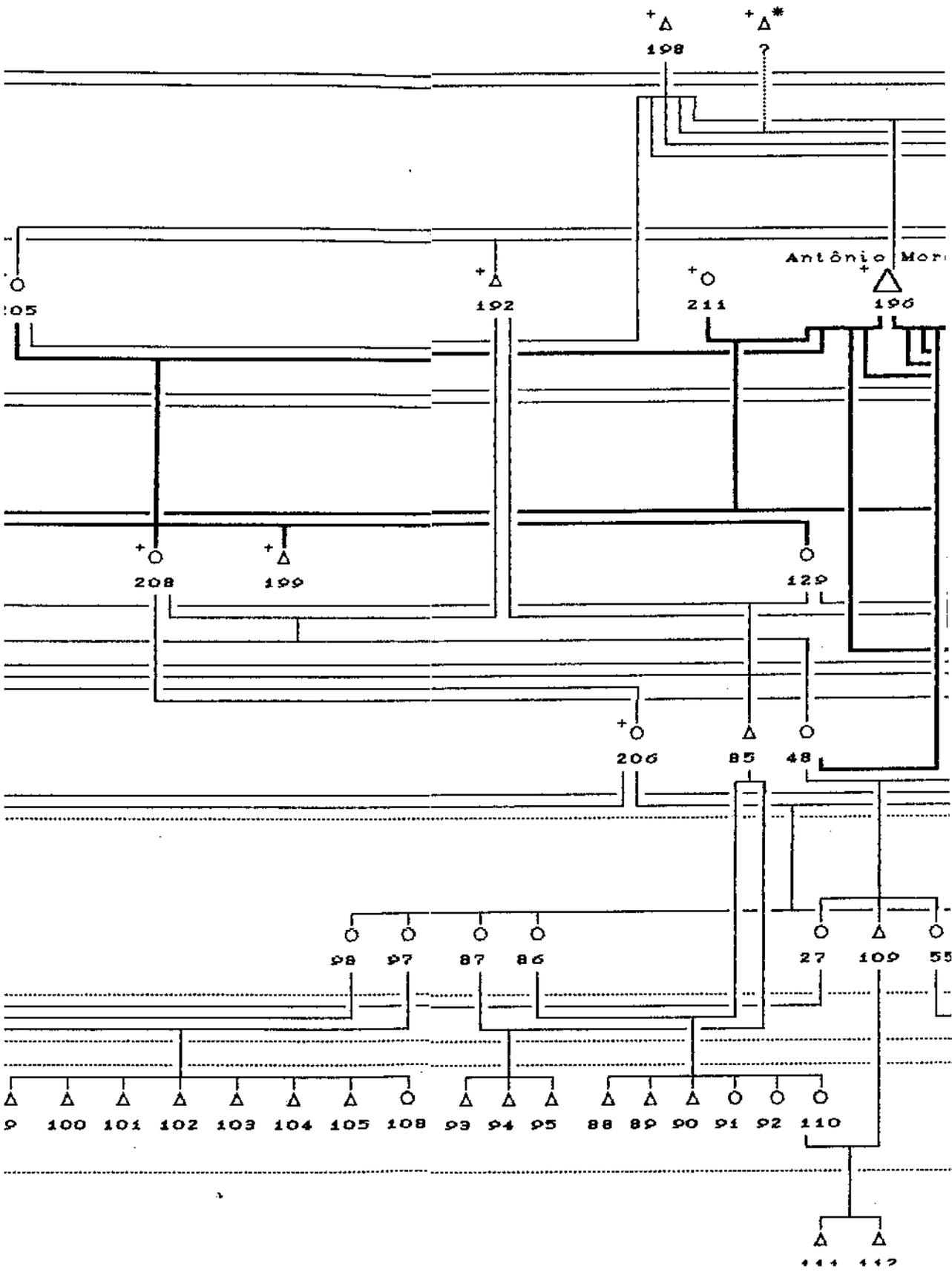


B

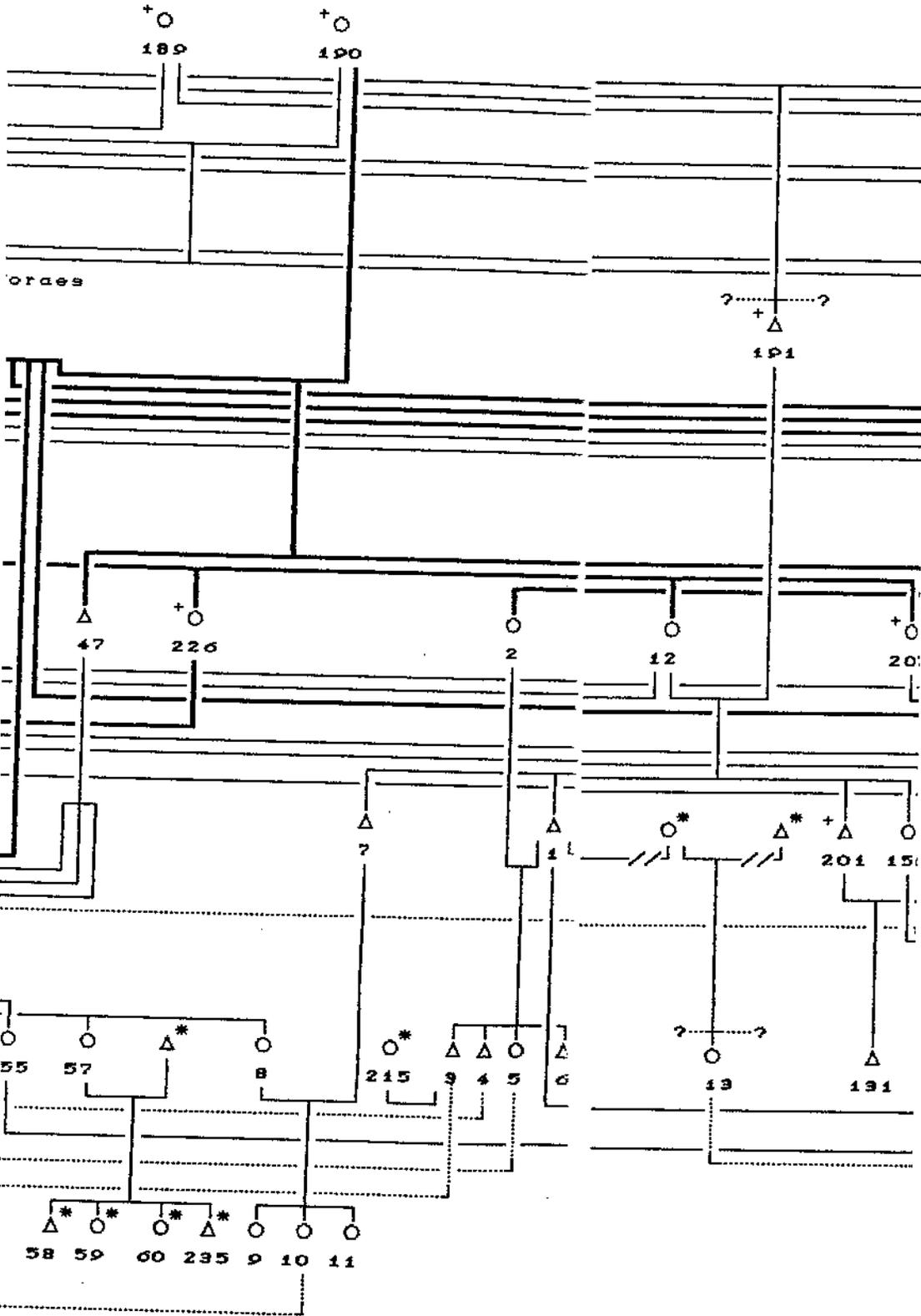


C

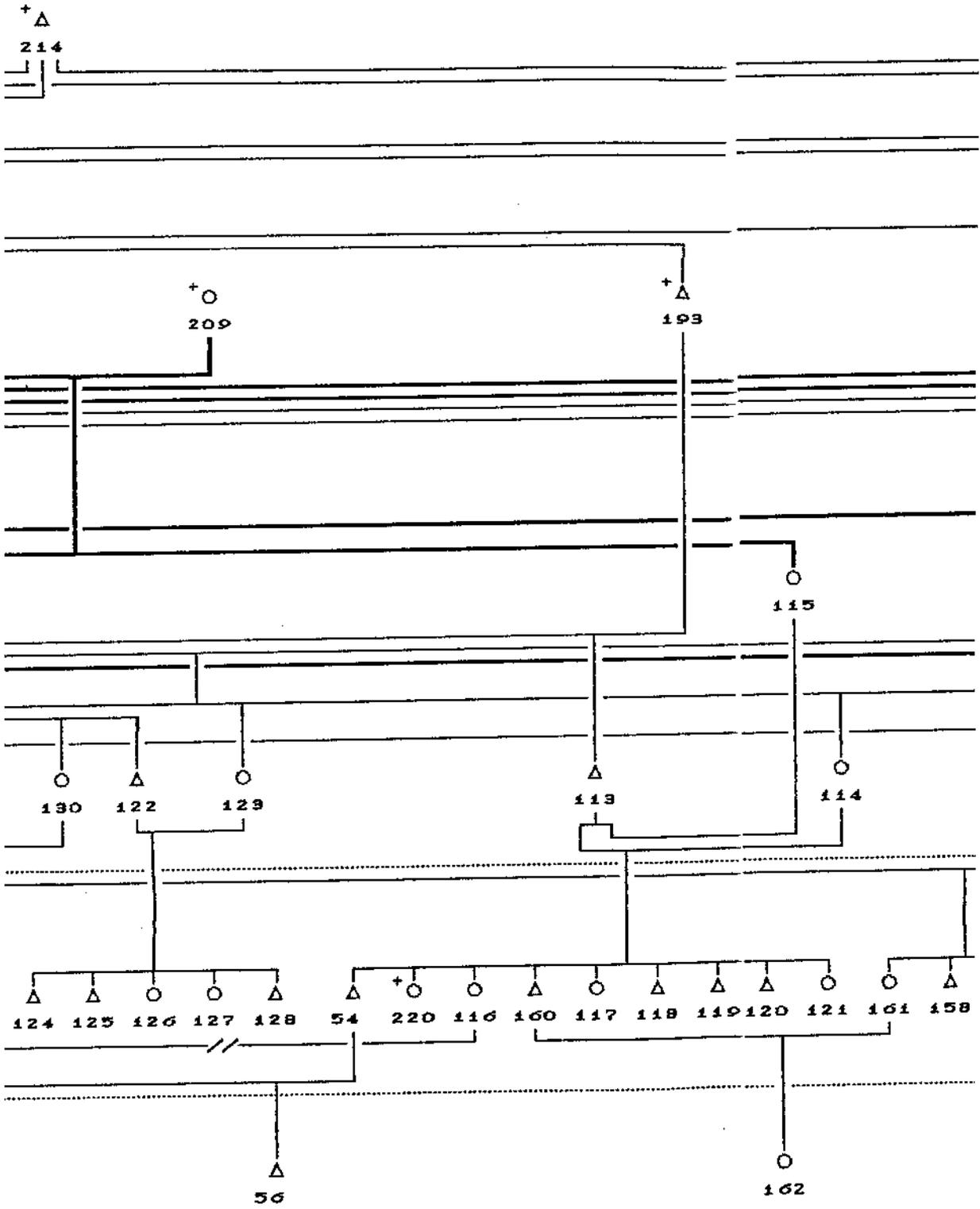




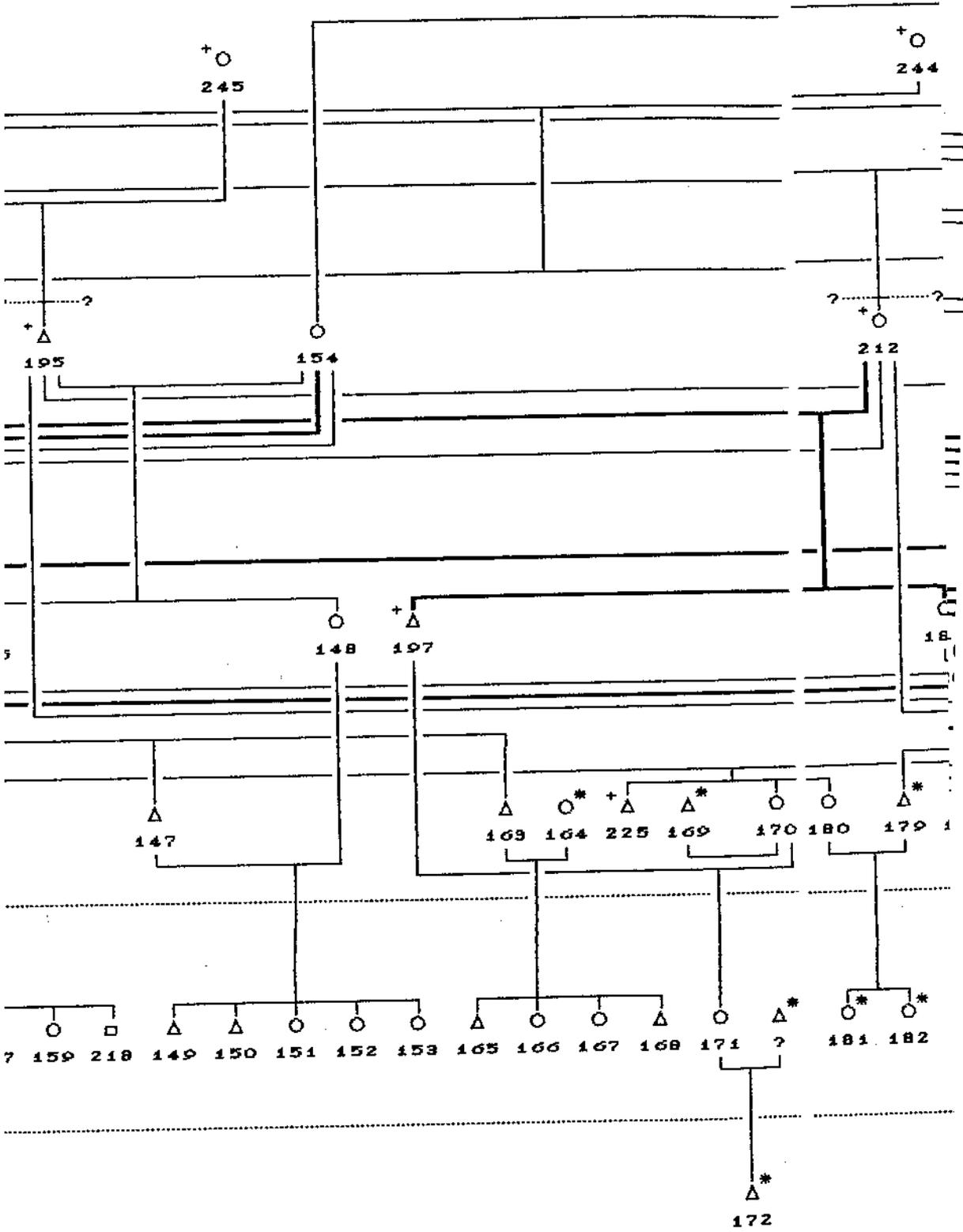
D



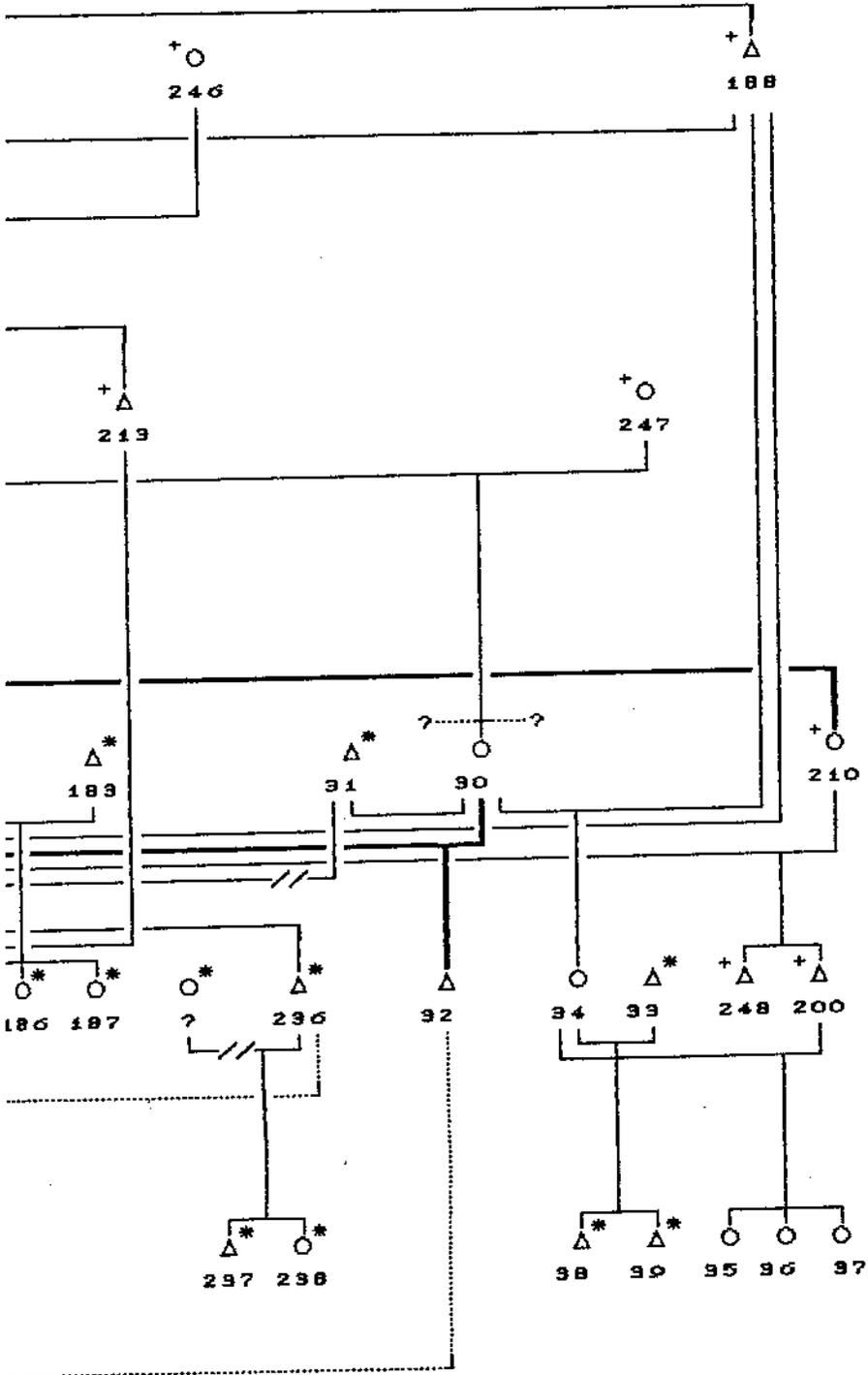
E



F



G



1

2

3

4

5

6

Capítulo 4

Mito e História em Genealogia.

A figura de Antônio Moraes.

"Moraes casou dez mulheres!!! Tudo aqui é parente de Moraes! Tudo pessoal dele. Chefe muito importante esse daí!"

"Esse daí, Moraes não é gente não! Como cachorro! Nem mulher escapa dele não! Até com filha ele tá casando!"

"Papai queria eu casar com ele! Eu não quer não! Mamãe não deixar! Então ele casar minha irmã! Papai era danado, ele."

Depoimentos Karitiana.

Como já foi feito referência anteriormente, ao realizar o recenseamento, deparei-me com uma situação demográfica bastante curiosa, cuja investigação mais detalhada revelou ser um dado etnográfico de extrema importância para a compreensão de fatos ligados à genealogia e ao sistema de parentesco como um todo. Os Karitiana possuem uma história demográfica atípica, cuja singularidade é marcada por uma estratégia **sui generis** adotada para a recomposição do contingente populacional quase extinto, devido às consequências do contato com os seringueiros, desde o início deste século. Essa estratégia foi a responsável pela existência, hoje, de uma configuração genealógica bastante pitoresca, com uma característica ímpar: praticamente todos os Karitiana vivos têm um vínculo de descendência direta com um único indivíduo, Antônio Moraes.

Tomando a população total apontada no recenseamento (**Tabela 2**), sem aquela distinção **ênica** entre *Yjxa* e *Opok* - lembrando que no caso de casamento interétnico significa a distinção entre aqueles que descendem de *Yjxa* por via agnática dos que descendem por via uterina - e considerando pessoas que tenham um vínculo genealógico próximo (aqui significando a distancia de até três gerações) com Moraes, os dados do recenseamento mostraram o seguinte (Cf. também Mapa Genealógico ao fim do capítulo anterior):

	Total	Descendentes de Moraes	
População Total	194 pessoas	169 pessoas	87,11 %
Somente <i>Yjxa</i>	168 pessoas	160 pessoas	95,23% ¹

Tabela 3

Após minha saída do campo, tomei conhecimento, através de um artigo publicado em um jornal de Belém (PA), de um estudo genético entre os Karitiana feito pelo Centro de Genética Humana da Universidade Federal do Pará, em 1989. Nesse artigo, um biólogo informa que essas pesquisas genéticas revelaram informações que confirmam esses dados, além de apresentarem um material ímpar do ponto de vista dos estudos de genética humana. Segundo o autor: *“Entre os Karitiana, houve, num passado não muito remoto, um caso extremo de poliginia, cujas repercussões foram fundamentais para a definição do status genético atual da tribo. Um homem - chefe tribal já falecido - casou-se com, nada menos, que sete mulheres, dando origem a uma progênie de 15 pessoas! (...) Em virtude de tal fato, as 67 crianças hoje existentes no grupo são descendentes diretos do velho chefe, não raro, por diversas vias diferentes. (...) A fertilidade do chefe Karitiana trouxe para a composição genética tribal a conseqüência notável de que todas as crianças são biologicamente relacionadas umas às outras. (...) O mais curioso no estudo antropogenético dessa tribo amazônica é que os seus membros são, em geral, interligados por inúmeras vias diferentes de consangüinidade. (...) Em casos mais excepcionais, alguns indivíduos revelaram-se parentes por 15 (ou mais) caminhos distintos, configurando uma autêntica rede de parentesco biológico interindividual”*

¹ Cf. no mapa genealógico as seguintes pessoas que não têm vínculo genealógico com Moraes:

1- Entre os não-Karitiana:

a) “Civilizados”: [13], [164], [183], [215] e [216];

b) Etnia indígena:

Karipuna (RO): [31];

Parintintin: [33], [43] e [45];

Makurap: [65];

Apurinã: [80];

Massaká: [169] e [173];

Suruí: [179], [236], [237] e [238].

2- Dentre os Karitiana:

[30], [34], [38], [39], [139], [148 ?], [154], [155 ?].

Os sinais de interrogação referem-se às dúvidas quanto à paternidade biológica, já que se trata de um dos casos de filhos gerados em situação de *ojombakop*.

(Aguiar, 1990). Fazer a citação desse biólogo não significa estar buscando uma âncora genética para considerar este assunto. Evidentemente que este não deve ser o propósito de uma abordagem antropológica: esta deve ter como principal referência o significado que tal fato - concebido aqui como as construções simbólicas acerca dos eventos - tem na mente dos indivíduos que falam sobre ele. Não obstante, esse estudo genético é bastante ilustrativo e ajuda a reforçar o discurso nativo.

Percebi, através da coleta inicial desses dados, que estava diante de uma sociedade inteira que praticamente descende de uma única pessoa. O que mais me interessou, de imediato, é que esses dados mostram um tipo de “Adão” fundador de toda uma sociedade. Ou, para ser mais exato, seria um restaurador, uma vez que se fala de recomposição demográfica. Eles estavam chamando a atenção para o fato de que não seria possível fazer um estudo da genealogia desse povo sem investigar minimamente a história demográfica e, em especial, esse personagem a quem denominei “*Demiurgo Social*”. Não somente pelo fato evidente de que as duas dimensões (genealogia e demografia) estão intrinsecamente correlacionadas, mas porque, além disto, há características específicas próprias das relações genealógicas como um todo e que advêm dessa história demográfica um tanto quanto conturbada, cujas conseqüências sociológicas se fazem notar principalmente sobre o sistema de parentesco, o que se constitui no mote de minha dissertação: a ocorrência de uniões matrimoniais tidas por eles como não aconselhadas e, até mesmo, interditas.

Uma vez que alguns aspectos da história demográfica já foram abordados anteriormente, o que farei aqui é, tomando como ponto de partida as informações genealógicas, discutir a construção simbólica em torno da figura de Antônio Moraes, para analisar as repercussões do impacto das alterações instituídas por ele sobre a elaboração da categoria *ypyeso*. Devo deixar claro que o que me interessa aqui é o “*ponto de vista do nativo*”, para usar uma expressão típica de Clifford Geertz (1983b:55 e ss).

Falar sobre Antônio Moraes, narrar seus feitos, principalmente sobre o excessivo número de mulheres que desposou, é um dos principais objetos das conversas dos Karitiana com os estrangeiros. A sua presença ainda é bem viva não só na memória, como no próprio cotidiano Karitiana. Ele ocupou (e ainda ocupa) um lugar de destaque nessa sociedade. É uma dessas figuras na qual a história

praticamente se funde ao mito. Através dos depoimentos coletados sobre ele, pude perceber que suas epopéias vão perdendo, aos poucos, o referencial do tempo e adquirindo, sobretudo para os mais jovens, algumas características de verdadeiros mitos.

Moraes parece ter sido um dos mais destacados chefes políticos Karitiana. É muito difícil precisar com exatidão tanto o ano de seu nascimento, quanto o de sua morte, pois as informações a respeito das datas não são muito esclarecedoras. Por exemplo, em seu livro, o Pe. Vitor Hugo (1990) diz que os primeiros dois Karitiana a serem batizados por missionários católicos, em 1957, foram Antônio Moraes que tinha, segundo o autor, aproximadamente 40 anos, e seu filho, José Pereira [47], então com 16 anos. O problema é que, quanto a este último (a quem conheci em campo) o livro de registros de nascimento que a Funai mantém no Posto, dá 1930 como ano de seu nascimento, o que lhe daria 27 anos de idade em 1957, e não 16. Mesmo sabendo que esse registro foi feito **a posteriori**, hoje esse homem aparenta ter cerca de 60 anos, o que confirmaria o dado da Funai (e não o dos missionários). Quanto a Antônio Moraes os dados são mais complicados. Sua filha mais velha, ainda viva, Joana Roque [12], aparenta ter por volta de 75 anos. O livro de registros de nascimento da Funai dá o ano de 1919 como data de seu nascimento. Independentemente das condições sócio-culturais (que determinam, por exemplo, a idade de um homem desposar uma mulher), supondo que ela tenha nascido logo no início da puberdade (vida fértil, portanto) de Antônio Moraes, que seria por volta dos 14 anos, tem-se que em 1919 ele teria aproximadamente essa idade. Logo, é possível presumir que ele tenha nascido no primeiro lustro deste século. Um outro dado importante é que algumas pessoas me disseram que ele tinha a idade que hoje tem seu filho José Pereira [47], cerca de 60 anos, quando nasceu seu último filho, Meireles [32], com 29 anos à época do trabalho de campo (logo, Moraes teria em torno de 60 anos em 1965, o que corrobora minha hipótese). Quanto à data de sua morte, ela pode ser um pouco mais precisada, justamente com base na data de nascimento desse rapaz, 1965, e o registro de óbito feito pela Funai em 1968. Segundo dois de seus filhos, que estavam com ele quando de seu falecimento, ele teria morrido vitimado de complicações pulmonares ainda na região do rio Candeias onde, segundo eles, está o seu cemitério.

A questão da filiação de Moraes também é bastante controversa e, em si, constitui um ponto para reflexão sobre o mito que se construiu sobre ele. Sua mãe, *Yjeko*² [+189], pertencia ao grupo dos Kapivari e morava na região do igarapé Sapoti. Segundo alguns depoimentos que ouvi, ela teria sido uma das esposas de um antigo *mbyj*, *Yjmôn* [+214], cujo assassinato teria sido o fato provocador da ruptura dos Karitiana em dois grupos. Com a morte dele, ela teria permanecido algum tempo ainda na região do Sapoti, onde, segundo vários relatos que ouvi, ela teria mantido relações sexuais com um “civilizado”, tendo concebido um filho dele. No começo da gestação dessa criança, ela teria ido para a região do rio Candeias, onde foi desposada por João Capitão [+198], então uma das principais lideranças políticas na intermediação entre os Karitiana e os seringueiros.³ De acordo com a teoria nativa de concepção biológica, já analisada, *Yjeko* deu à luz um menino que seria, ao mesmo tempo, filho de “civilizado” e de Karitiana - embora, socialmente, sempre seja considerado *Yjxa*: Antônio Moraes. É preciso ter claro que, independentemente da necessidade de uma eventual comprovação histórica dessas informações, o que nos interessa aqui é que, para os Karitiana, o fato de Moraes ter nascido nessas circunstâncias é o que importa.

Tem-se, então, que o próprio nascimento desse homem é marcado por uma ambigüidade que, como se viu no Capítulo 2, é de extrema importância para eles: tendo pais (aqui no sentido preciso de dois pais masculinos) com substâncias antagônicas (*yjxa* e *opok*), Moraes é sempre definido como sendo filho de João Capitão, um *Yjxa* portanto. Não obstante, ele passa a portar no seu próprio corpo a principal característica física que o identifica como *Opok*: a cabeça redonda.⁴ Ele parece representar,

² Surpreendentemente, ao contrário do que seria de se esperar, foram vários os nomes em português dados para ela, ao passo que o nome nativo permaneceu constante.

³ O artigo de Antônio Porro, publicado no livro *História dos índios no Brasil*, mostra três fotos de um jovem Karitiana, não identificado, tomadas no ano de 1912, pela expedição Carlos Chagas. Quando mostradas a várias pessoas mais velhas, na aldeia, esse rapaz foi imediatamente identificado como sendo João Capitão, pai do Antônio Moraes (cf. Porro, 1993:183).

⁴ Um costume antigo entre os Karitiana, não mais vigente hoje em dia, era o do achatamento craniano. Desde o nascimento, a criança tinha seu crânio comprimido por um instrumento (o *ômâm*, cf. Foto-03), inicialmente feito de palha enrolada com algodão bruto, e posteriormente, com o crescimento da criança e conseqüente fortalecimento da ossatura da caixa craniana, o instrumento era feito de madeira e fibras tecidas com algodão. A criança o portava até a puberdade. A referida foto de João Capitão - nota anterior - ilustra exatamente o resultado dessa tipo de deformação. Essa era a marca, aliada à posse de um nome e uma língua própria, que os diferenciava dos *Opok*. A última pessoa que teve seu crânio deformado foi um filho de Moraes, Meireles [32], mesmo assim de maneira bem sutil, já que o processo não fora concluído. Não me foi explicado o motivo pelo qual Moraes não teria seu crânio deformado, apesar disso ocorrer com vários de seus descendentes.

então, uma síntese histórica de uma ambigüidade presente na cosmologia Karitiana: fala a língua e tem um nome *yjxa*, ao mesmo tempo em que fala a língua e tem a cabeça redonda *opok*.

Também o nascimento de Moraes guarda uma outra conotação. Na verdade, ele coincidiu com o período de intensificação do contato dos Karitiana com as frentes de extrativismo no vale do rio Madeira (início do século XX). A partir desse fato histórico - e desse momento, portanto -, a cosmologia nativa foi levada a se repensar a si mesma, a fim de inserir esse “novo outro” nos seus esquemas simbólicos. Os *Yjxa* sabiam que esses *Opok* eram diferentes daqueles que eles mesmos engendraram (através da ação de *Ora*) em tempos míticos, e com os quais eles estavam habituados a lidar. Essa certeza advinha não tanto da constatação das diferenças marcantes dos respectivos caracteres fenotípicos mas, sobretudo, pela diferença tecnológica. A partir desse contato, sentiram o desejo de aprender essa tecnologia como forma de compensação pela perda do seu “grande chefe”, *Mbyjyty*. Reconheceram, portanto, que era preciso estabelecer alguma forma de aliança com esses parentes de *Mbyjyty* - aliança esta que não deve ser tomada, necessariamente, com uma conotação matrimonial.

Convencido de que esses *Opok*, a quem os Karitiana aprendem a chamar de “civilizados”, são seus grandes aliados, devendo sempre ser tratados com certa reverência, Moraes dedica grande esforço de sua vida na intermediação das relações entre estes e os Karitiana. É dessa forma que ele é sempre mencionado como sendo aquele que com melhor desenvoltura transitou pelo mundo “civilizado”, a dimensão privilegiada do universo *opok*. Segundo a grande maioria dos Karitiana foi ele quem, durante muitos anos, viabilizou sua convivência pacífica com os seringueiros, o que facultou o seu trabalho nos seringais, conseguindo aquilo que era mais valorizado por eles: os bens produzidos pelos “civilizados”. Como se viu na análise bem rápida feita sobre o Mito de Origem, a chegada desses “civilizados” na região habitada pelos Karitiana foi assimilada à sua cosmologia de maneira bem própria, produzindo uma segmentação no campo do inimigo.

Com Moraes, os Karitiana conseguiram, finalmente, concretizar a obra iniciada por seu pai, João Capitão, ou seja: a tão propalada aproximação com os “civilizados”, representados em seus mitos pela figura do *Opokosywa*, aquelas pessoas para junto de quem teria ido morar o grande

Mbyjyty, neto de *Botyj*, após ter sido morto pelos seus antepassados. Como se viu, a perda da proteção de *Mbyjyty* significou, para os Karitiana, a perda do acesso a toda a sua tecnologia, a qual ele ensinou a seus novos protegidos, os quais, por sua vez, souberam desenvolvê-la em proveito próprio. Como que para compensar essa perda, os Karitiana deveriam, então, sempre fazer o possível para conquistar-lhes a amizade, com o objetivo de aprender essa tecnologia e adquirir os bens que esses passaram a produzir. É desse modo que a relação entre eles passa a ser marcada por uma hiperpositividade, ao contrário da hiper-negatividade da sua relação com os demais *Opok*, cuja expressão máxima, como mencionado anteriormente, eram a guerra e a antropofagia ritual. Para eles, os “civilizados” seriam os novos *ysybo*.⁵

Essa proximidade com o universo dos “civilizados” é mais uma das características que os dois personagens têm em comum. Não obstante, sua semelhança não se encerra nesses dois caracteres: chefia e proximidade com os “civilizados”.

Evidentemente que o privilégio detido por Moraes na sua relação com os seringueiros garantiu-lhe, como consequência, um prestígio político entre seus parentes, instaurando a função de “cacique”, já referida alhures. Aqui se toca em um outro aspecto importante nesse paralelo: o forte caráter de poder comportado pelos dois personagens. *Mbyjyty* era o grande chefe deixado por *Botyj* em seu lugar. A ele caberia manter a coesão do grupo, conduzi-los nas expedições guerreiras e demais atividades coletivas. Considerado um poderoso xamã, Moraes era o grande chefe, responsável tanto pelo bom andamento das atividades produtivas do grupo, que tinha no trabalho nos seringais seu principal ponto de apoio, como pela boa relação entre estes e os “civilizados”.

O paralelo entre os dois personagens prossegue sob um outro aspecto que revela ser a semelhança entre os dois ainda mais impressionante. No mito, após o reencontro com seu *iombyjo* [FF(m)], o herói *Botyj*, *Mbyjyty* volta para seus parentes e se casa com uma de suas irmãs. Esse fato é contestado por todos no grupo, mas finalmente aceito, já que *Mbyjyty*, assim o quis impondo sua

⁵ Termo cujo significado é bastante complexo. Resumidamente, tem-se que em um esquema de preferência avuncular, via de regra, ele pode significar o “afim” por excelência, uma vez que equaciona três “*kinotypes*”-chave, a saber: WF = ZH = MB. Os Karitiana utilizam-no de forma muito parecida ao que ocorre, em certas regiões brasileiras, com relação ao termo “*compadre*”: não necessariamente como recíproca entre o pai e o padrinho de determinado indivíduo, mas para expressar, de um modo geral, uma relação tênue de cooperação e parceria mútuas.

vontade de chefe ao grupo. A esse respeito, o que aconteceu com Moraes foi um tipo de “*metáfora histórica dessa realidade mítica*” (Sahlins, 1981). Como que em uma hipertrofia da ação demiúrgica, Moraes teria desposado praticamente todas as mulheres adultas de seu tempo, dentre elas uma de suas irmãs e, inclusive, uma de suas próprias filhas - com quem não chegou a ter filhos (cf. **Diagrama 4**).⁶ A despeito de viver em um momento de depauperação demográfica, na qual o número de mulheres desposáveis diminuiu consideravelmente e de haver, pelo menos, mais quatro outros homens adultos (seus irmãos), a quem, na qualidade de irmão mais velho e chefe, ele poderia ter dado esposas, Moraes advogou para si o direito matrimonial sobre todas elas - conquistando muitas à força, segundo alguns depoimentos que me foram feitos. Somente à medida em que ia tendo filhas com essas mulheres, ele as ia dando a seus irmãos e aos outros Karitiana do igarapé Sapoti, como esposas.

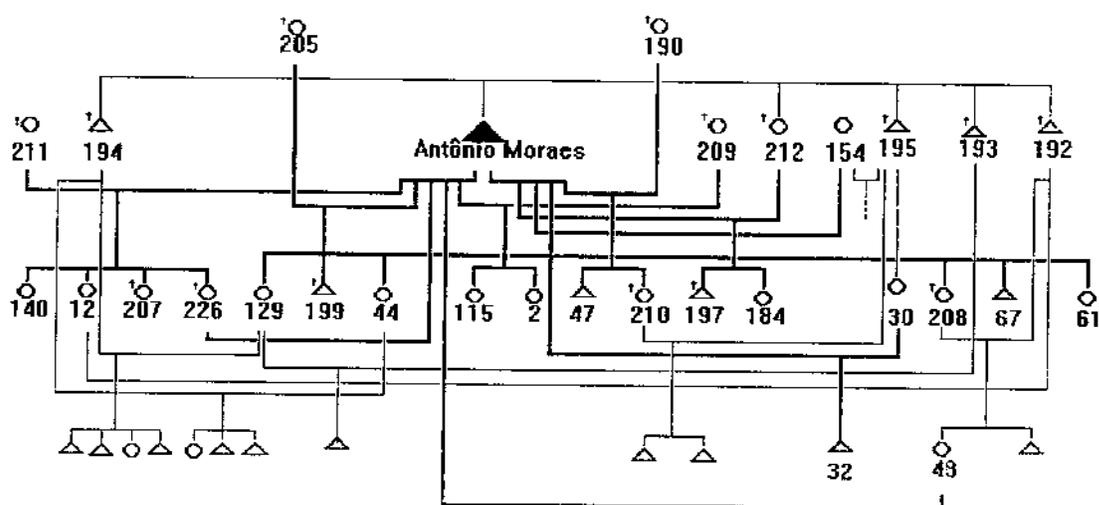


Diagrama 4

Casamentos de Antônio Moraes e de seus irmãos.

(as linhas em negrito expressam os casamentos e descendência de Moraes)

⁶ Essa sua união conjugal com uma de suas irmãs, Raimunda [+212] não é assunto tão polêmico quanto sua união com uma de suas filhas *Dyakedma* [+226]. Com a irmã, Moraes teve dois filhos: uma mulher, Neide [184], atualmente morando em Porto Velho, casada com um “civilizado” Geraldo [183]; o outro filho, Francisco [197] foi um rapaz que chegou a se casar com uma Karitiana, Lourdes [170], com quem teve uma única filha, Luciana [171].

Mais do que uma mera semelhança com *Mbyjytj* por ter desposado uma de suas irmãs, esses dados estão a falar sobre a manifestação do caráter mítico de Moraes através de uma idéia, a qual, como mencionada, é bem cara à cosmologia karitiana: a fertilidade excessiva. Nesse sentido, vale lembrar que é sempre objeto de grandes controvérsias seus supostos incestos, bem como o número exato de mulheres desposadas por ele. O geneticista citado acima menciona o número de 7; na minha pesquisa, consegui coletar o nome de 9 delas (Cf. Mapa Genealógico e **Diagrama 4**); e, em geral, os Karitiana dizem que ele se casou com 10, sendo um dado curioso o fato de que dificilmente alguém consegue enumerar todas elas. De qualquer maneira, para a discussão que faço, o número exato é irrelevante, pois o dado da ênfase no caráter reprodutor e fértil do velho chefe é o que importa.

Segundo a interpretação que proponho, é nesse complicado contexto que o significado da figura de Antônio Moraes entre os Karitiana adquire uma importância muito grande. Sua repercussão ultrapassa o fato **ético** de ter gerado muitos descendentes - sendo uma pedra fundamental na recomposição do contingente demográfico do grupo -, radicando mais no fato **êmico** de ter adquirido e hipertrofiado uma conotação mítica, especialmente após sua morte, não só por esse caráter de "fecundador", mas também pelo tipo de chefia que exerceu sobre o grupo.

Politicamente, a sua liderança e a força de seu caráter eram manifestas não só pelo controle que tinha sobre seu próprio povo, como também pela excelente mediação que ele conseguira fazer entre os Karitiana e os seringueiros do rio Candeias, garantindo o cumprimento de seu papel que era esperado da comunidade. Para exemplificar, cito dois trechos de depoimentos de sua neta (SD) e de seu filho, que transcrevo a seguir.

"Moraes era chefe muito forte. Muito mandão ele. No tempo dele todo mundo trabalhava no roçado. Ele mandava. Se o peão ia na frente ele vinha atrás. Se ele vinha na frente e o peão ia atrás dele, ele mandava voltar. Tinha muita força ele."

Esmeralda [57], 28 anos

"No tempo do papai, todo mundo trabalhava na seringa. Mas era só papai que falava com seringueiro. Nós trabalhava e papai conseguia tudo com seringueiro. Nós não conhecia dinheiro não. Era só munição, açúcar, sal... muita munição papai conseguia com seringueiro. Por isso pessoal gostava papai."

Assim, xamã poderoso, transgressor de regras sociais, inovador de comportamentos, comparado ao herói *Mbyjyty*, amigo dos “civilizados”, extremamente fértil e um exímio líder político, são algumas das características marcantes que transformaram a figura histórica de Antônio Moraes em um verdadeiro mito. Assume um caráter de arquiteto restaurador e reestruturador dessa sociedade, em um momento de crise extrema: decréscimo populacional, avanço de uma sociedade com tecnologia massacrante, perigo de desaparecimento etc.

Não é sem motivos, pois, que esse personagem se torna um verdadeiro demiurgo para os *Yjxa*, um reordenador dos esquemas simbólicos do grupo, incorporando novos valores fornecido por sua experiência histórica.

Embora seja um dos seus pontos centrais, o objetivo deste capítulo não foi fazer uma discussão aprofundada sobre o sistema de parentesco karitiana. Tal empreitada prescindiria de uma análise do sistema de nomes e de outros complexos mecanismos que interagem tanto no funcionamento do cálculo terminológico como na efetivação das alianças matrimoniais - e, conseqüentemente, do caráter da afinidade. Não obstante, as linhas aqui traçadas pretenderam oferecer ao leitor um esboço de interpretação para um mecanismo específico que atua no processo de construção da categoria *ypyesa*, centrando em alguns aspectos das alterações estruturais provocados por fatores de ordem histórica.

Ainda que a memória genealógica dos membros desse grupo seja, de fato, pouco profunda, discutir o tema com eles trouxe questões bastante relevantes no que diz respeito aos processos de classificação social aí presentes. Como se viu, as alterações provocadas por Antônio Moraes na configuração genealógica do grupo, acarretou modificações significativas na rede de relações do campo *ypyesa*. Apesar de bastante densas, estas não foram fortes o bastante para alterar a essência do sistema nem a natureza das suas relações internas.

Provavelmente a figura de Moraes tenha um significado social relevante - pelo menos no que diz respeito a essas alterações no campo do parentesco - mais pela consolidação de uma abertura dos *Yjxa* para a incorporação das alianças com os *Opok* - o que tem se tornado uma prática mais amiúde -,

do que propriamente pelos matrimônios que contraiu e os incestos que praticou. Incorporando características que lembram o herói *Mbyjty*, ele parece ser uma espécie de elo que reata o vínculo rompido por *Ora* e *Otandá*, possibilitando que os *Opok*, segregados em eras míticas, sejam novamente incorporados ao universo *yjxa*. Eles são re-civilizados, retirados da barbárie. Novamente uma civilização às avessas como a promovida pelo próprio *Mbyjty*.

De forma distinta, porém guardando certas semelhanças com os havaianos frente à esquadra do Capitão Cook, entre os Karitiana parece ter havido uma perfeita adequação entre as alterações de ordem histórica e os esquemas simbólicos previamente formulados no campo mitológico (social, portanto). Provavelmente a surpresa diante dos fatos etnográficos aqui analisados esteja mais por conta do etnólogo (talvez transmitida ao leitor). Para os Karitiana, como lembra Sahlins para os Maori, “... *esses eventos estão longe de serem únicos ou novos; ao contrário, são imediatamente percebidos dentro da ordem recebida da estrutura como sendo idênticos aos originais.*” (Sahlins, 1990:82). A sociedade não faz senão atualizar em sua história os preceitos existentes nessa ordem estrutural. Com isso, acaba por modificá-la - a estrutura -, adequando-a à nova realidade, produzindo novos preceitos.

Assimilando de forma extraordinariamente íntegra o impacto da inserção de valores alienígenas em sua cultura, os *Yjxa* talvez estejam falando sobre um modo bem específico de lidar com a diferença: incorporando-a sem desvinculá-la de todo o referencial simbólico que a precede e que a recebe dentro de si. Desta maneira, a demiurgia mítica de *Mbyjty* se funde à demiurgia social de Antônio Moraes, possibilitando que, para o simbolismo *yjxa*, ambos possam ser vistos, simultaneamente com conotações históricas e míticas. *Heróis Civilizadores* de uma cultura que insiste em permanecer erguida, frente as adversidades às quais tem sido submetida ao longo do presente século. A cosmologia *yjxa* nos coloca o problema de pensar sobre o conteúdo simbólico presente em formulações da história, ao mesmo tempo em que se deve refletir sobre o caráter concreto das construções míticas, quando contrapostas à história.

@PJL ENTER LANGUAGE=PCL

4

```
jj                hhh
                  hh
jj uu uu nnnnn   hh hh  oooo
jj uu uu nn nn  hhh hh oo oo
jj uu uu nn nn  hh  hh oo oo
jj jj uu uu nn nn hh  hh oo oo
jj jj   uu uu nn nn hhh  hh oooo
jjjj
```

```
11 55555 2222
111 55 22 22
11 5555 22
11 55 222
11 55 22
11 55 55 22 22
111111 5555 222222
```

27/06/1996

Capítulo 5

Nomes de Pessoas

"Enquanto provêm de um conjunto paradigmático, os nomes próprios formam, pois, a franja de um sistema geral de classificação: são, ao mesmo tempo, seu prolongamento e seu limite(...)."
Claude Lévi-Strauss¹

Não é recente nem pequeno o debate a propósito da natureza, significado e função dos nomes próprios suscitado em diversas áreas das chamadas ciências humanas. A esse respeito, sobretudo filósofos, linguistas e antropólogos têm-se confrontado no intuito de resolver vários problemas postos pela relação entre nomes e coisas. Para a Antropologia especificamente, a importância do estudo dos nomes próprios reside, entre outros aspectos, na investigação da relação que estes mantêm com outras dimensões do universo social (parentesco, cosmologia, relações ritualizadas de obrigações sócio-econômicas, etc.), configurando um sistema específico de classificação: o sistema onomástico. Este sistema se constitui, via de regra, em uma importante via para a compreensão daquelas sociedades que os antropólogos se proponham estudar - sendo originalmente esses estudos de onomástica feitos nas sociedades chamadas "*primitivas*".

Não obstante essas considerações, segundo revela um recente artigo publicado por M. A. Gonçalves, para a etnologia sul-americana - especialmente aquela referente às sociedades das chamadas terras baixas - apesar de o tema não ser propriamente novo, "*um interesse específico nos sistemas de nomeação é algo recente*" (Gonçalves, 1992:51). Esse artigo é uma excelente resenha das questões centrais que têm norteado a discussão em torno da onomástica para essas sociedades, no qual o autor faz um inventário de um copioso material etnográfico abordando o tema. Ainda segundo ele, isso ocorre

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. 1972. *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro. Companhia Nacional. p. 248.

porque, em geral, o seu estudo, há até bem pouco tempo, salvo algumas exceções, vinha se limitando a considerações algo genéricas por parte de várias etnografias.²

Os investimentos que têm sido feitos para aprofundar o conhecimento dessas sociedades têm mostrado que os sistemas onomásticos das terras baixas, aí circunscrevendo-se com mais especificidade as sociedades da amazônia, vêm-se revelando como aspectos importantes a serem considerados no que diz respeito ao tratamento do problema da aliança matrimonial - no caso karitiana assume relevância o aspecto da afinidade. Estes conformariam o que Fausto e Viveiros de Castro denominaram de "*institutions de para-parenté*" (1993:142), ou seja, sistemas que devem ser conjugados àqueles conformados pelo parentesco num sentido estrito e que são tão essenciais quanto este último para a compreensão dos mecanismos de agregação desses grupos.

Como se verá neste capítulo, os nomes próprios entre os karitiana, tomados isoladamente, não chegam a ser dotados de uma importância acentuada. Não possuem uma função marcadora do indivíduo na sociedade nem tampouco algo estritamente classificadora como, por exemplo, para aquelas sociedades dotadas de grupos corporados. Não obstante, sua importância chega a ser bem marcada quando se observa a intrínseca relação que ele possui com a reprodução do todo social, facultando ao grupo sua continuidade no tempo. Ter um nome, falar a língua e ter o crânio achatado são três dos itens mais importantes que compõem o conjunto de traços diacríticos básicos na distinção que eles fazem entre si mesmos e os *Opok*. É preciso notar que muito embora não mais pratiquem a deformação da caixa craniana, de um ponto de vista simbólico, esse referencial pesa em muito para tal distinção e ainda é enumerado pelos *Yjxa* como sendo um traço definidor de sua identidade.³

Entre os Karitiana, a importância dos nomes reside no fato de que governam de forma acentuada o cálculo da terminologia de relações, chegando a ser referência obrigatória, muito mais do que o "*pedigree*". Manifestam um mecanismo de reprodução dos ancestrais (não necessariamente mortos, isto

² Para maiores detalhes sobre essa discussão, remeto o leitor à etnografia deste autor, realizada entre os Mura-Pirahã (cf. Gonçalves, 1993), cujo tema central é o significado dos nomes próprios. Uma outra referência importante sobre a produção etnológica acerca do tema é a resenha de Lopes da Silva (1984).

³ Sobre a questão dos traços diacríticos na definição da identidade Cf. a reflexão feita por Cardoso de Oliveira, 1976:05.

é importante frisar) não tanto em sua essência mas em sua **persona**(idade). Finalmente os nomes próprios são os marcadores, por excelência, da característica de pertencer à dimensão **Yjxa**.

Este capítulo foi concebido como muito breve. Aqui, na verdade, se pretende apenas colocar alguns desses problemas suscitados pelo sistema onomástico karitiana, deixando para discutir suas implicações mais relevantes no item sobre parentesco. Dentre estas questões podem ser citadas, por exemplo: de onde provêm os nomes e qual seu significado; como são adquiridos, transmitidos e modificados ao longo da vida; suas principais regras de evitação; as relações entre doador/receptor e entre homônimos, entre outras.

Uma vez que há uma intrínseca relação entre sistema onomástico e terminologia de relações, deixarei para tratar dos efeitos sociais e estruturais revelados pelo inflexão primeiro sobre o segundo, na última parte da dissertação, quando se tentará fechar a interação entre as três formas de classificação analisadas.

5.1. O nome **yjxa**. Fontes e Significado.

Como se viu no mito de criação, a nomeação dos seres criados por **Botyj** parece indicar algo importante sobre a natureza dos nomes: estes serviriam para identificá-los e, não necessariamente, para designar sua essência no conjunto da criação. É dessa forma que, considerado o nomeador por excelência, **Botyj** cria vários seres a quem **Ora**, pela força de sua palavra alterará sua natureza, transformando-os em outras criaturas, mantendo-lhes, contudo, os nomes originais⁴. Quanto aos **Yjxa**, a sua natureza humana e, mais ainda, de humanos privilegiados - com relação aos segregados **Opok** -, é definida com um lugar todo específico no cosmos, dada pela relação de proximidade com **Botyj**. Essa sua qualidade é manifesta através dos nomes que portam, condição essencial para que uma pessoa seja identificada nessa categoria social. É nesse sentido que um nome **yjxa** fala sobre mas não define a essência das coisas, muito menos dos humanos.

⁴ Lembre-se o leitor da mutação de **So:xy** e **Mboroty**, em animais quase devorados pelo pai, e mesmo a de **Otandá** em **Opok Pua**.

Para os Karitiana, a fonte e origem do conjunto de seus nomes próprios é diversificada, porém eminentemente endógena ao grupo. Num limite extremo para a origem propriamente dita, tem-se a idéia que os primeiros *yjxa* foram nomeados por *Botyj*. Esses nomes assim recebidos fariam parte de um estoque constante transmitido às gerações futuras através de regras específicas, o que configuraria um sistema próprio. Concebido de tal maneira, o processo de nomeação reforça o já acentuado vínculo genealógico (aqui concebido enquanto “*pedigree*”) entre os Karitiana e aquele herói, pois eles só passam a ter significado enquanto particularidade destacada do todo, na medida em que possuem uma identificação específica dada pelo nome outorgado por *Botyj*. Por esse motivo, não é incomum, por exemplo, se encontrar, muitas vezes, nomes de pessoas que se referem aos personagens míticos, o que é motivo de grande orgulho para seus portadores. Como afirma a Sra. Landin, “*Portadores de tais nomes parecem se sentir orgulhosos por possuírem esses nomes, o que lhes confere um pretígio extra...*” (*op. cit.*, p. 27, em inglês no original). Muitos desses nomes, porém não todos, assim originados estão vinculados à religião, o que lhes confere uma conotação sagrada. Tal é o caso dos nomes daqueles *mbyj* e de muitos xamãs considerados poderosos.

Entretanto, esse suposto conjunto de nomes originários não é uma fonte onomástica exclusiva. Há um outro mecanismo gerador de nomes próprios que são os apelidos (*sat ota*)⁵ que uma pessoa recebe ao longo da sua vida. Diferentemente dos *sat pita*, essas alcunhas são atribuídas em função de fatos pitorescos e/ou situações embaraçosas que ocorrem a uma determinada pessoa e que, geralmente, denotam alguma particularidade jocosa. A respeito desse caráter jocoso das alcunhas, de todas as que coletei, via de regra a grande maioria tinha conotação sexual. Nesses casos, elas se tornavam passíveis de algumas regras de evitação - sobre as quais falarei adiante. Algumas outras eram relacionadas a características depreciativas como a falta de jeito, se a pessoa era desastrada, vagarosa, passiva, estulta, etc. Quando essas alcunhas são definitivamente incorporadas enquanto identificadoras de uma pessoa,

⁵ Esses apelidos devem ser mais apropriadamente qualificados como alcunhas, no seu sentido mais preciso, qual seja, “*um apelido depreciativo que se põe a alguém, e pelo qual fica sendo conhecido, tirado de alguma particularidade física ou moral*” (Cf. *Novo Dicionário Aurélio*).

passam a fazer parte de seu panteão de nomes, podendo ser igualmente transmitidas a seus descendentes, mas sempre guardando-se a ressalva que se trata de uma alcunha de seu *iombyj*⁶.

Como já parcialmente discutido anteriormente, o *sat* (nome próprio) é a manifestação pública da característica daquele que possui a substância que o define como *yjxa*. Esse tipo de concepção do nome tem, segundo Goodenough (1964) uma função classificadora, ou seja estabelece uma conexão entre o indivíduo e o todo social, é o que lhe confere um lugar e, ao mesmo tempo, torna-o manifesto, explícito. Ainda quanto a essa tipologia funcional dos nomes pessoais, lembro uma distinção apontada por Viveiros de Castro, qual seja, aquela entre sistemas que possuem uma “função individualizadora” e sistemas com “funções classificatórias”, aos quais também qualifica de “centrípetos”. Segundo esse autor, nestes últimos, “nomes e identidades vêm de dentro, remetem para a essência distintiva do social e constroem personagens”⁷. Os sistema onomástico karitiana, tal qual descrito até o presente, é uma variante dessa categoria. Digo uma variante pois, muito embora não designe propriamente identidades coletivas⁸, ausentes nessa sociedade, está a marcar o **status** da pessoa com referência à totalidade do grupo. Muito embora essa sua característica aqui seja muito mais enfraquecida

5.2. O sistema onomástico.

Um dos aspectos notáveis do sistema onomástico karitiana é que ele se apresenta como um dos elementos centrais na interpretação da organização social desse grupo. Isso se dá não somente pela sua referida articulação com aspectos do sistema de parentesco, mas pela própria importância que os nomes próprios adquirem em função da definição do **status** dos indivíduos enquanto pertencentes ao grupo e, por conseguinte, em relação à totalidade do universo social: diz da pessoa se ela é *Yjxa* ou *Opok*,

⁶ Casualmente tomei contato com um desses processos de geração de uma alcunha. Ocorreu durante as aulas e direção que ministrei na aldeia (cf. Apresentação desta dissertação). Um de meus alunos tinha fama de ser bastante vagaroso e sempre chegava atrasado às aulas. Seus companheiros começaram chamá-lo de “*Byp hyk*”, “*tartaruga velha*”. De repente, todos gostaram da alcunha passando a adotá-la para se referir a ele. Depois de muito tempo ele me confessava que não tinha jeito: acabava de ganhar um *ysat ota*.

⁷ Cf. Viveiros de Castro, 1986:384. Essa distinção também é endossada por Gonçalves, 1993. Assim, viu-se no Capítulo 2, por exemplo, que para ser um xamã poderoso, e principalmente um *mhyj* é preciso ter um nome de alguém que exerceu essa função. Isso, a princípio, indica, porém não determina essa característica da pessoa.

⁸ Como, por exemplo, as sociedades Jê descritas por Lopes da Silva (1992), Lave (1979) e Melatti (1979).

determina, num certo sentido, por qual termo de parentesco deverá ser tratada e, assim, o lugar que ocupa na rede de relações pré-estabelecidas.

No seu cotidiano, os Karitiana manifestam negativamente a importância dos nomes: a marcá-la pela profusão do discurso sobre eles e de seu uso corrente (como ocorre, por exemplo, entre os Mura-Pirahã descritos por Gonçalves, ou mesmo entre algumas sociedades Jê⁹) prefere-se adotar uma estratégia oposta, ou seja, os nomes não devem ser pronunciados e evita-se ao máximo falar sobre eles (como ocorre entre os Sanumá, analisados por Alcida Ramos), mesmo quando indagados sobre o assunto.

Os nomes próprios jamais devem ser usados como forma de tratamento entre as pessoas, para o quê são utilizados os termos de parentesco. Como já previamente mencionado, todo o universo social pode ser classificado. Estes somente sendo substituídos por nomes em português, ou mesmo por apelidos, naqueles casos em que ego não consegue classificar um determinado alter. Não foi registrado nenhum caso de tecnonímia entre os Karitiana, a não ser em raríssimas situações, mesmo assim elas eram ou freqüentemente deslocadas do contexto social (como no caso do filho de *Mbyjyty*, no mito de origem) ou em situações absolutamente informais. Como disse, a referência a terceiros é freqüentemente feita através dos nomes em português.

Há uma distinção bem clara entre os nomes propriamente, ditos na língua *sat pita*, e os apelidos, chamados *sat ota*, apesar de ambos serem transmitidos aos seus herdeiros de acordo com as mesmas regras. Essa distinção é marcada, sobretudo, pelo caráter jocoso e permissivo dos apelidos em contraposição à seriedade e restrições a que estão sujeitos os nomes verdadeiros, muito embora isso não seja um aspecto rígido quanto às regras de evitação do sistema onomástico. Não obstante, através da coleta de um universo de nomes, com alguns informantes mais velhos, percebi que, à medida em que são reproduzidos nas gerações inferiores, os apelidos acabam por adquirir o mesmo *status* dos nomes, passando a ser “nomes verdadeiros” (*sat pita*). Esse mecanismo possibilita a produção, lenta, porém constante, de novos nomes para ampliar o panteão daqueles já existentes.

⁹ Cf. Gonçalves (1993), Lopes da Silva (1992), Lave (1979) entre outros.

5.3. Aquisição e herança dos nomes próprios.

Os nomes pessoais entre os Karitiana são herdados por uma via agnática sem, contudo configurar uma “*patriline*”, como afirma Rachel Landin¹⁰. Para que tal fenômeno ocorresse seria necessário que um menino recebesse o nome de seu **FF** ou **FFB** ao mesmo tempo em que uma menina recebesse de sua **FFZ**, o que não é verdade. Diferentemente, um menino recebe o nome do seu **FF** ou **FFB**, mas uma menina recebe o de sua **FM** ou **FMZ**. Em suma, uma criança recebe o nome de seus **FP** ou **FPG** do mesmo sexo que ela, sendo esse mecanismo o que chamarei de “regra básica de geração do sistema onomástico”. Chamo de “básica” porque há outros mecanismos secundários, circunstanciais, que podem entrar em operação quando esta regra não pode ser acionada em sua forma direta, ou ainda quando algum outro fator determina a outorga de um nome.

A partir dessa regra básica de geração do sistema onomástico, deriva-se uma outra que, salvo raras exceções, obedece **grosso modo** a uma seqüência de prioridade diretamente proporcional à distância genealógica entre ego (no caso, a criança nomeada) e alter (o nomeador). Os filhos de um homem vão recebendo os nomes e/ou apelidos dos seus próprios **P** e, assim que o estoque desses nomes acaba, passam a receber dos seus **PG**. Caso isso não seja possível, recorre-se às posições classificatórias na grade terminológica: tomam-se nomes daquelas pessoas a quem os **P** da criança chamam de **P** - ressaltando-se as distinções sexuais devidas¹¹.

Quando tomada diacronicamente, essa regra básica poderia expressar, num certo sentido, uma equidade de gerações alternadas tomadas a partir do lado paterno de uma determinada pessoa, o que garantiria, também num sentido muito específico, uma reprodução social no tempo, através da renovação do estoque de nomes próprios. Aparentemente esse mecanismo funciona como um reprodutor dos **status** sociais pré-determinado. Entretanto, há uma alteração sutil em sua forma conferida pela lógica desse arranjo assim concebido.

¹⁰ “*Nomes pessoais entre os Karitiana são herdados numa linha paterna*” (*op. cit.*:25, em inglês no original).

¹¹ A única exceção a essa regra que registrei foi quando localizei uma adolescente, já casada, cujo nome era o de sua **MMZ**. A explicação dada por seu **F** e sua **M** é que a **MMZ** dessa menina morreria sem deixar nenhum filho homem o que facultaria a perda de seu nome. Quando ela nasceu, sua **MM**, quem tinha um carinho todo especial por essa sua **Z**, pediu a seu **F** que pusesse nela o seu nome, já que a **M** dele tinha outros filhos homens, o que lhe assegurava a manutenção de seu próprio nome. Com o permissão desta última, decidiram, então, pela quebra da regra.

Essa idéia de renovação é mais do que abstrata ou metafórica: é uma expressão concreta da teoria nativa de concepção biológica, segundo a qual os filhos de um homem renovam os seus pais, na medida em que posições, **status**, funções são renovadas - porque essas pessoas o são - sendo o uso dos nomes daqueles que a exercem, sua manifestação social por excelência. Entretanto, é preciso observar que a estratégia karitiana de transmissão dos nomes pessoais guarda uma característica peculiar que é, no mínimo, inquietante: essa reprodução diacrônica do conjunto onomástico, tomado em gerações alternadas, transforma nomes germanos (consangüíneos, por excelência) em nomes casados (afinizados, portanto). Dessa maneira, tem-se um primeiro aspecto do sistema onomástico que possui uma repercussão social da mais alta importância.

Uma pessoa pode adquirir mais de um nome ao longo da sua vida, sendo que mesmo com relação ao primeiro recebido não há nenhuma cerimônia e/ou ritual específico para nomeação, a qual ocorre de forma absolutamente informal.

Quando nasce uma criança, leva-se algum tempo para se decidir qual o nome que melhor lhe cabe. Isso ocorre porque é preciso não só se lembrar de todos os nomes possíveis que lhe cabem, de acordo com a regra básica, mas igualmente porque é preciso ver dentre esses, quais aqueles que estão sob risco de desaparecer, caso alguém não seja logo nomeado com ele. Do momento do nascimento até a definição do nome, a criança recebe um nome em português, pelo qual ela passa a ser conhecida¹². Essa decisão geralmente fica a cargo da **FM** da criança (ou, na sua ausência, um outro parente próximo, sendo o mais comum uma mulher mais velha que pertença ao mesmo grupo local onde ela nasceu), a qual é consultada para se verificar qual o nome mais adequado para ela. Não obstante, todos os nomes adquiridos têm que seguir a mesma regra na sua transmissão. Também não há nenhum procedimento específico quanto à mudança de nome e quem decide a época para a troca também é a **FM** da pessoa, sendo que o próprio **F** também pode sugerir a mudança.

Não encontrei uma explicação para que uma criança não fosse prontamente nomeada, uma vez que há uma regra explícita segundo a qual o(s) possível(is) nome(s) de uma pessoa é de domínio público

¹² Esse período é um dos raros momentos em que se pode usar um tecnonônimo, para se referir a alguém. No caso do menino Arlindo [138], ele recebera seu nome cerca de três dias após seu nascimento. Quando saí da aldeia ainda não havia sido decidido qual o nome nativo que deveria receber.

e não há muita dificuldade em ser revelado. Quanto a esse aspecto, tampouco a Sra. Landin registra alguma informação. Fui informado que antes de conhecerem os nomes “civilizado”, usava-se um apelido qualquer do *iõmbyj* (FP de ego do mesmo sexo que ele) da criança, o qual poderia ser substituído a qualquer momento por um *sat pita* definitivo. Agora, os nomes em português acabaram por adquirir o **status** de apelido.

5.4. Regras de evitação.

Entre os Karitiana, os nomes próprios são recobertos de reverências e uma série de evitações reguladas por um código que, desde cedo, a criança aprende de sua mãe.

Essas estratégias de evitação não podem ser consideradas propriamente tabus, pelo menos num sentido estrito atribuído pela Antropologia. Isso porque, via de regra, elas são cultivadas como regras de etiqueta, na medida em que expressam uma atitude de respeito e boa educação em relação às pessoas com quem se fala. O tabu, **stricto sensu**, somente poderia ser pensado para alguns nomes, que se referem a chefes antigos, na medida em que o simples ato de mencioná-los, pode acarretar sérios problemas para aquele que os pronunciou, tais como doenças, picadas de cobra, acidentes na roça, etc. Em algumas situações, tive que aproveitar a postura de respeito extremo que muitos deles guardam pelo “*estudo*” que nós, “civilizados”, fazemos, para ter acesso ao conjunto de nomes próprios. Um informante chegou a me dizer explicitamente:

“Nós não podemos chamar o nome do pessoal não. É muito proibido. Agora nós falamos prá você porque você tá estudando o nome. Quando tá estudando pode, porque é respeito. Outro jeito não pode não!”
Dirceu Walter, 32 anos

Mesmo com essa atitude respeitosa imputada ao “estudo” que eu fazia deles, em muitas situações me foi impossível saber com precisão os nomes de algumas pessoas já falecidas, pelo fato de que sobre alguns nomes recaíam tais restrições as quais, em relação a determinados nomes próprios sugerem que eles possuem um certo caráter sagrado.

Um outro aspecto a ser considerado sobre as evitações é o fato de que, em grande parte - não totalmente -, os nomes próprios têm conotações genitais, tema sobre o qual recaem pesadas repreensões de ser abordado publicamente, sobretudo na presença de indivíduos do sexo oposto (na intimidade entre homens, ou entre mulheres, esse tema pode ser amplamente conversado, geralmente de forma jocosa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Etnografia do parentesco Tupi - balanço e perspectivas

Os estudos modernos¹ de parentesco e organização social Tupi, podem ser divididos em dois períodos, ou duas gerações de pesquisadores, marcados por uma distinção do ponto de vista teórico-metodológico, a saber: um período de cunho culturalista e um período estruturalista. Duas tradições com enfoques diferentes a partir de uma perspectiva holista dos estudos de parentesco, que marcaram a produção etnográfica, sobretudo a partir da década de 40 e que representam, antes de tudo, modelos de investigação e análise com contribuições altamente significativas no desenvolvimento das pesquisas em Etnologia no Brasil, especialmente os trabalhos sobre a região amazônica.

O primeiro período inicia-se na década de 40, e foi marcado pelo debate entre dois paradigmas do pensamento antropológico, a teoria da descendência e a teoria da aliança, ambas embasadas nos fatos sociológicos de outras regiões etnográficas que não as terras baixas da América do Sul (principalmente Austrália e África). Poderíamos afirmar que os textos deste período têm como uma de suas principais características, a busca de um “Modelo” de organização social comum aos povos Tupi, tentando ajustar os dados disponíveis aos moldes de uma ou de outra vertente teórica, mas com ênfase nos correlatos sociológicos (regras de descendência) das terminologias. As balizas históricas para este período são a discussão, na década de 40, entre os profs. Charles Wagley, Eduardo Galvão e Jörn Jacob Philipson que procuravam um modelo de “Organização Social” ou, mais especificamente, de “parentesco” Tupi e a tese de doutoramento do Prof. Roque Laraia A Organização Social dos Tupi Contemporâneos, em 1972. Este trabalho do prof. Laraia pode ser considerado uma espécie de síntese desse período pois, ao mesmo tempo em que partilha, em grande parte, de alguns dos pressupostos

¹ Foi utilizada a expressão “estudos modernos” com relação aos Tupi simplesmente para circunscrever a produção etnográfica do século XX, uma vez que os registros sobre os povos desse tronco lingüístico (incluindo aí os chamados cronistas) remontam à época do início da conquista.

metodológicos da influência culturalista dos seus predecessores, privilegia uma análise de cunho estruturalista *stricto sensu*.

Nos anos 40, Wagley e Galvão basearam sua análise em dados etnográficos de vários autores a respeito dos Tupi Meridionais (Cayuás), Centrais (Tapirapé) e Setentrionais (Tenetehara). A sua análise é marcada basicamente por uma preocupação em relacionar as semelhanças terminológicas com aspectos da descendência e residência, sendo que outras considerações de cunho sociológico são consideradas, porém pouco aprofundadas pelos autores (principalmente quanto às formas de aliança matrimonial). A terminologia verificada por eles é associada ao sistema Dakota (uma variação do modelo Iroquês, segundo Lowie, 1928). Em outras palavras: um sistema bilateral, com uma havaianização² na geração de Ego (mantendo a distinção de idade relativa), “fusão bifurcada” na primeira geração ascendente, e as gerações +2 mantendo somente uma classe com distinção de sexo. Sociologicamente os povos Tupi possuem “famílias extensas”, unilocais (com inflexões uxoriocais em alguns grupos), mas não apontam uma forma de casamento preferencial que fosse generalizada.³

As idéias dos dois autores provocou uma reação do prof. Philipson que, respondendo às suas conclusões, vai trabalhar basicamente com fatos da linguagem, procedendo a uma análise semântica das várias terminologias de parentesco dos povos Tupi até então conhecidas, criticando os dois exatamente pelo que ele chama de “falta completa de análise linguística” (Philipson, 1946:11). Entretanto, o que ele acaba por fazer é conferir uma importância hipertrofiada à análise terminológica nos estudos de parentesco, esquecendo-se quase que por completo de outros campos de investigação que são tão relevantes quanto a terminologia. O seu intuito é mais de tentar refletir sobre as semelhanças (ou diferenças) entre os sistemas terminológicos do que sobre as implicações das semelhanças e diferenças da própria estrutura social, como afirmará posteriormente Mac Donald: “he did not venture into discussions of social structure, per se”. Mac Donald, 1965:03

² Segundo os autores, ainda que o sistema dakota distinga primos cruzados de paralelos, esta havaianização da terminologia Tupi não chega a ser um problema pois, no sistema dakota, “Primos de sexo oposto agem como se fossem irmão e irmã” (Lesser, apud Galvão e Wagley, 1946), e a havaianização não faz outra coisa senão torná-los terminologicamente idênticos.

³ Quanto ao avunculato eles afirmam: “tal tipo de casamento não foi observado entre os Cayuá, Tapirapé ou Tenetehara” (Galvão e Wagley, 1946:5).

Cerca de vinte anos após este debate, o prof. Frederick Mac Donald retoma esta reflexão de um sistema de parentesco Tupi, que ele denomina de New Tupi-Guarani System e que teria as seguintes características: fusão bifurcada em G+1; terminologia iroquesa em G0; regras de casamento com uma ou as duas primas cruzadas; considera o avunculato um procedimento normal; a regra de descendência é bilateral; residência matri ou matri-patrilocal. Apesar da análise importante que faz, desta vez com mais conteúdo sociológico e com mais dados do que seus predecessores, ele também não consegue produzir resultados satisfatórios. Mais uma vez a preocupação está centrada em classificar sistemas, utilizando-se de uma metodologia basicamente estatística, a partir da terminologia e de alguns dados sociológicos. Assim, muito embora levando em conta a interação entre os vários níveis da estrutura social, a perspectiva culturalista subjacente a essa análise impossibilita que se atinja uma apreensão intrínseca, sob uma perspectiva estrutural, das diversas ordens simbólicas às quais o parentesco está relacionado.⁴

Em 1972 o prof. Roque Laraia retoma esta discussão do parentesco Tupi. Segundo ele, classificar um sistema não é suficiente para a sua compreensão (e esta era a preocupação básica dos autores precedentes). É necessária a compreensão global da sociedade investigada, o que é possível através da integração de todos os aspectos da estrutura social e não simplesmente a análise do sistema de parentesco. A principal crítica feita por ele, e seu ponto mais polêmico, é a demonstração da existência de grupos unilíneos entre os Tupi. Para ele as variações deste fenômeno encontradas em povos atuais (Mawé, Munduruku, Suruí,...) e a existência da regra de casamento com a prima cruzada bilateral (sobretudo tomando os fatos Tupinambá) são atestados desta sua hipótese. Conclui afirmando que “um modelo ideal de estrutura social Tupi corresponde a um sistema de relações que apresenta fusão bifurcada na primeira geração ascendente, e termos de primos do tipo Iroquês na geração de Ego. E estes aspectos somente podem ser compreendidos quando analisados na dinâmica deste

⁴ Como vemos esta é uma das marcas das etnografias mais recentes sobre as Terras Baixas. As sociedades são vistas como um todo, onde o parentesco stricto sensu nem sempre é a peça-chave para a sua compreensão, muitas vezes havendo necessidade de lançar mão de instituições de “para-parentesco”, para utilizar uma expressão de Viveiros de Castro, como a cosmologia, a economia, etc. (Cf. também, sobre as implicações desta interação para a análise do parentesco em sociedades tribais, Barnard e Good, 1984).

sistema, tendo como base as regras de descendência patrilinear, a residência patrilocal e os matrimônios preferenciais com as primas cruzadas bilaterais e a filha da irmã” (Laraia, 1972:58).

Os anos 70 representam, para os estudos das sociedades da região amazônica, sobretudo para os de parentesco, um período importante: é quando são intensificados os estudos comparativos da região possibilitando que ela passe a ser considerada com mais frequência no debate interno da Antropologia, principalmente naquele promovido pelos principais periódicos internacionais. Isso se deveu ao incremento das investigações etnográficas, o que vinha ocorrendo desde o final da década anterior. A partir de então, o instrumental usado por excelência foi a teoria estruturalista do parentesco - já anteriormente ensaiada nas análises etnográficas produzidas pelo *Harvard-Central Brazil Research Project*, permanecendo na linha de uma leitura crítica, cuja preocupação era de não simplesmente adaptar os fatos etnográficos amazônicos à teoria, mas de nela inseri-los no seu devido lugar. Mais especificamente, o que a produção etnográfica, desde então, tem procurado é qual a contribuição destas sociedades para o corpus teórico da Antropologia.⁵

É neste contexto que situamos o segundo período dos estudos sobre Parentesco e Organização social dos povos de língua Tupi, quando se experimenta um avanço considerável, não só do ponto de vista quantitativo mas, sobretudo, qualitativo, uma vez que as análises comparativas entre os modelos de organização social dos vários povos das Terras Baixas tornam-se uma constante. Assim, além de uma discussão “Tupi” *stricto sensu*, temos uma inserção destes estudos em um contexto muito mais amplo do que os que, até então, estavam sendo realizados.

⁵ A este respeito dois fatos são relevantes:

1) Em 1977 realiza-se o XLII CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, onde está presente esta preocupação com uma perspectiva ampla e comparativa para os estudos das sociedades das terras baixas da América do Sul e a constatação da falência dos modelos clássicos (África ou Austrália) para análise dos casos amazônicos. As etnografias produzidas a partir de então, estão sempre tentando problematizar e manter um diálogo com as questões aí presentes.

2) Em 1982 foi realizado o I ENCONTRO TUPI, uma tentativa interdisciplinar inusitada de reunir os trabalhos em torno destes povos, e que colocou junto antropólogos e lingüistas discutindo e tentando vislumbrar os rumos para uma melhor compreensão destas sociedades. Dentre outras coisas, este encontro ressaltou a importância e a necessidade de um aprimoramento dos estudos Tupi (com o “aparecimento” de vários grupos, até então desconhecidos) para o desenvolvimento da etnologia do continente, bem como a importância da inserção dos Tupi nos estudos comparativos sobre as sociedades Terras Baixas da América do Sul dada a sua riqueza etnográfica e, conseqüentemente, a sua importância na formulação de hipóteses e fundamentos da teoria antropológica. (Cf. Vários autores, 1985).

Dentre os estudos feitos no período, merece destaque, à influência que exerceria sobre a produção posterior, o trabalho de Joanna Overing Kaplan (Overing Kaplan, 1975). Na sua etnografia sobre os Piaroa da Venezuela, ela consegue catalizar com mais precisão, através de uma análise via Dumont, o modelo indiano e sua relação com a Amazônia: o seu ponto central era a compreensão da operação de um modelo de aliança numa estrutura endogâmica. Ela identifica as feições dravidianas dos sistemas de parentesco, ressaltando alguns aspectos que seriam próprios das sociedades amazônicas, sobretudo no que diz respeito à dicotomia dravidiana básica: consangüinidade/afinidade. A afinidade seria identificada como um nexó crítico do sistema social, sendo o modo como é operacionalizada o ponto principal que marca a singularidade dos sistemas amazônicos. Posteriormente esta noção da afinidade nas terras baixas é aprofundada, sobretudo identificando-se o seu aspecto potencial como constituidor par excellence do fundamento do socius. Neste sentido, sugiro ao leitor conferir o tratamento dado por Viveiros de Castro, nos ARAWETÉ, ao papel da afinidade potencial, enquanto instauradora de uma variação da cadeia binária dravidiana (consangüíneos/afins), instaurando uma tríade, ou o que ele chama de “princípio do terceiro incluído”, onde o não-afim ao mesmo tempo o não-consangüíneo (= inimigo) não só existe como assume papel relevante na determinação da alteridade araweté. Para além dos Araweté, e generalizando para o caso amazônico, ele concluirá: “A afinidade potencial é a alteridade determinada” (Viveiros de Castro, 1990a:33).

Em seu artigo mais recente sobre o parentesco nas terras baixas, Viveiros de Castro e Fausto reiteram esta posição: “A afinidade continua a servir de linguagem dominante, mas enquanto afinidade potencial, ligando unidades que não estão ligadas por intercasamento. A afinidade potencial ou simbólica é a categoria-chave da sociabilidade nas terras baixas” (Viveiros de Castro e Fausto, 1992:02).

É nesta trilha de Overing Kaplan que se desenvolveu esta nova geração de estudiosos da sociedade Tupi. A tese de doutorado do prof. Eduardo Viveiros de Castro pode ser considerada um

marco referencial desta nova geração de produção etnográfica. As implicações de suas hipóteses repercutiram e vêm se desenvolvendo em trabalhos recentes.

Para o caso Tupi podemos citar alguns que, se nem sempre comungam, não deixam de estar estabelecendo um diálogo com as questões por ele levantadas: o da Prof. Dominique Gallois em 1988, sobre a Cosmologia Waiãpi; o de João Dal Poz Neto, em 1991, sobre rituais Cinta Larga; e a etnografia do parentesco Parakanã, feita por Carlos Fausto em 1991.

Quanto ao parentesco, estes dois últimos identificam duas ordens lógicas que se inter cruzam: uma lógica classificatória, o dravidiano, e uma lógica matrimonial, o casamento avuncular.⁶

Este breve sumário será fechado com as conclusões do trabalho de Fausto, pois além de versar especificamente sobre o parentesco, apresenta algumas conclusões mais generalizadoras, e inovadoras, para o caso Tupi, o que é uma de suas contribuições mais importantes.

A variante Parakanã articula num esquema triplice, a partir da dicotomia dravidiana afins/não-afins, as dimensões virtuais, reais e potenciais, sobre as quais se projeta também a distinção inimigo/não-inimigo. É na combinação destas várias oposições que se constrói a lógica de operação terminológica e de aliança para esta sociedade. Segundo ele este jogo de interposições “é central para a compreensão do universo Tupi-Guarani e tem sido tematizado em várias etnografias contemporâneas” (Fausto, 1991:265).

Assim o autor propõe três alternativas classificatórias como vieses possíveis para considerar as sociedades Tupi: a partir da distinção afim/não-afim (perspectiva dravidiana); a partir da distinção geracional (havaianizando a geração de Ego); e, por fim, uma alternativa oblíqua (conferida pelo avunculato), em que os primos cruzados são equacionados às posições de outros níveis genealógicos. Segundo ele, para o caso Tupi, “As terminologias dravidianas são as que ocorrem com maior frequência” (idem, 266). Mais ainda, os grupos analisados possuem uma regra de casamento com a prima cruzada bilateral, mas “aceitam ou praticam outras formas de casamento, em especial com a filha da irmã” (ib., 267).

⁶ Mindlin (1985) já havia identificado para os Suruí de Rondônia (Tupi Mondé), a ocorrência destas duas lógicas, sem que sua análise fosse aprofundada no que diz respeito a aspectos teóricos relacionados ao status da aliança matrimonial no sistema de parentesco e na estrutura sócio-política suruí.

A residência é uxorilocal (temporária ou permanente) e a estrutura social é, em geral, indiferenciada. Quanto ao problema da patrifocalidade e do cognatismo ele apenas tece algumas considerações reconhecendo que ainda há um caminho a percorrer para que se pretenda estabelecer um modelo Tupi-Guarani, e muito mais ainda quando se trata de Modelo Tupi.

Em suma, até aqui, procurei mostrar, com esta rápida exposição do desenvolvimento dos estudos etnográficos na Amazônia, em especial os estudos Tupi, a presença de duas fases distintas: com a redefinição dos pressupostos teóricos que orientaram a primeira geração, passa-se a uma perspectiva comparativa com reconsiderações de algumas teses das teorias clássicas da Antropologia. Verificamos também que a Amazônia é portadora de fatos sociológicos que, embora mantendo um correlato com o locus clássico do sistema dravidiano (a Índia do Sul), apresenta algumas variantes com elementos importantes. Dentre eles, assume destaque (dada a sua importância nas etnografias recentes) o papel da afinidade que, no seu caráter potencial, confere um novo status ao parentesco na interpretação destas sociedades. Isto é acentuado ainda para o caso Tupi onde a dinâmica do avunculato, em geral associada à terminologia dravidiana, assume relevância específica. Esta abordagem, que mais recentemente foi desenvolvida por Fausto, permite tanto uma melhor compreensão interna destas sociedades, como uma comparação de nível mais denso entre as sociedades amazônicas.

Aspectos da etnografia karitiana. Perspectivas de contribuições ao debate.

O presente trabalho pretendeu, em um exercício do fazer antropológico, refletir sobre alguns aspectos etnográficos de uma sociedade tupi da Amazônia meridional. O autor tem claro que, dadas as dimensões do que se exige para uma dissertação de mestrado, bem como o limitado período de trabalho de campo, não poderia apresentar uma etnografia exaustiva desse grupo. Não obstante, em consonância com o que se tem discutido sobre as sociedades da região, em especial os grupos

vinculados ao tronco lingüístico tupi, pretendeu fazer uma abordagem de aspectos etnográficos dos Karitiana que pudessem servir de contribuição ao debate corrente.

Analisar exaustivamente, e de uma forma generalizada, os sistemas taxonômicos em uma determinada sociedade implicaria uma investigação sobre outras esferas de produção do conhecimento intencionalmente não investigadas neste trabalho (botânica, zoologia, astronomia etc.). Centrar no foco das classificações sociais possibilitou, por uma lado, a exploração de alguns dos mecanismos de ordenamento social que revelam o **locus** e o caráter da sociabilidade neste grupo.

Como se procurou demonstrar, o mito de origem revela um princípio de organização do pensamento - e, por conseguinte, do sentido - nessa sociedade, pautado por um tipo muito específico de oposição estrutural: a oposição hierárquica, tal como formulada por Louis Dumont. Para analisar a concepção ideal da categoria *ypyeso*, foi necessário desvendar um pouco a lógica da taxonomia social do grupo, a qual se mostrou fundada na oposição *Yjxa/Opok*. Expressando conteúdos diferentes, segundo o contexto, essa oposição se manifesta de forma constante: relação todo/parte, humanidade/alteridade, dentro/fora e, num limite extremo, fala da concepção *yjxa* da relação Natureza/Cultura (tomada aqui no sentido conferido por Lévi-Strauss no capítulo inicial d'*As estruturas elementares do parentesco*). Longe de indicar harmonia, a relação *Yjxa/Opok* aparece como um conflito constante, cujas expressões máximas seriam a guerra e a antropofagia ritual. Relações de predação com o inimigo.

Desta forma, a questão da afinidade surge, nesta interpretação, como uma forma específica de manifestação deste mesmo princípio. O "inimigo" aparece revelado como dotado da potencialidade de se tornar um afim. No interior desse gradiente, balizado pelos pólos *Yjxa* e *Opok*, aparece uma infinidade de possibilidades de incorporação do "outro" ao universo social compreendido pelo campo dos cognatos - revelado na investigação da categoria *ypyeso*. A utilização da genealogia para este procedimento não pretendeu representar uma espécie de âncora, mas, ao contrário, uma possibilidade de explorar as transformações de ordem histórica que, de alguma forma, infletem sobre aquele campo semântico.

Ao se passar para as análises da genealogia e da figura de Antônio Moraes, viu-se que esse esquema lógico de organização do pensamento karitiana precisou ser complexificado. A introdução de uma nova dimensão do universo *Opok* e a intensificação das transformações sofridas pelo grupo, levaram-no a reelaborar esse simbolismo a fim de introduzir, de forma adequada, uma nova peça ao seu caleidoscópio.

A exploração da figura de Antônio Moraes, espécie de pedra-fundamental sobre a qual se ergue grande parte do edifício simbólico karitiana atual no que concerne à sua interpretação e formulação da idéia de sociedade, revelou aspectos importantes da afinidade, como um desses nós da construção da coesão da sociedade karitiana. Através desse símbolo (aqui tomado naquele sentido, referido alhures, conferido por Sperber), vários aspectos do ordenamento do pensamento karitiana puderam ser visualizados, sobretudo a articulação lógica do par antinômico *Yjxa/Opok*, consideradas categorias centrais na interpretação do sentido neste grupo.

Sua prática incestuosa excessiva, sua avareza endogâmica puderam ser compreendidas não somente como uma expressão de poder de sua intermediação política (a qual era herança de seu próprio pai, sem que levasse este último às mesmas práticas), mas, principalmente, como derivada de uma hipertrofia da conotação simbólica que Moraes recebe, sendo comparado ao herói mítico *Mbyjty*. Nesse sentido, a atual abertura exogâmica do sistema - acentuada a partir das práticas matrimoniais de Moraes - tem se revelado através dos muitos casamentos interétnicos que vêm sendo realizados. Esta abertura é, na verdade, uma possibilidade estrutural dada por aquele princípio hierárquico e, por consequência, pelo próprio caráter da afinidade.

@PJL ENTER LANGUAGE=PCL

4

```
jj                hhh
                  hh
jj uu uu nnnnn   hh hh  oooo
jj uu uu nn nn  hhh hh oo oo
jj uu uu nn nn  hh  hh oo oo
jj jj uu uu nn nn hh  hh oo oo
jj jj   uu uu nn nn hhh  hh oooo
jjjj
```

```
 11 555555 555555
111 55      55
 11 55555 55555
 11      55      55
 11      55      55
 11 55 55 55 55
111111 5555 5555
```

27/06/1996

ANEXOS

Anexo 1.

Convenções utilizadas nesta dissertação.

1. Ortografia dos termos nativos.

A convenção ortográfica adotada nesta dissertação foi a elaborada pela linguísta Luciana R. Storto, atualmente doutoranda em Linguística no *Massachusetts Institute of Technology*, tal como descrita em relatório enviado à Funai, datado de março de 1995, cuja síntese apresento abaixo.

Chaves de pronúncia e ortografia:

Consoantes		
<i>Oclusivas surdas</i>	<i>Oclusivas nasais</i> ¹	<i>Fricativas</i>
/p/= bilabial [p]	/m/= bilabial [m]	/s/ = dental ² [s]
/t/ = dental [t]	/n/ = dental [n]	/h/ = velar ³ [h]
/k/ = velar [k]	/ŋ/ = velar [ŋ]	/r/ = palatal [r]
/ʔ/ = glotal ⁴ [ʔ]		

Vogais

/a/ = [a] /e/ = [e] /i/ = [i] /o/ = [o] /y/ = [y]⁵.

Algumas observações adicionais sobre a ocorrência dos termos nativos na dissertação:

A. Os termos em karitiana aparecerão em itálico e negrito;

¹ Segundo a autora, esses fonemas possuem as seguintes variantes alofônicas: [m], [n], [ŋ] no início de palavras; [m^b], [n^d], [ŋ^g] no meio de palavras, quando precedido de vogal oral e seguido por vogal nasal, ou no final de palavras quando precedido por vogal oral; [m^b], [n^d], [ŋ^g] no início de palavras, quando precedido por vogal oral, ou no meio de palavra quando precedido por vogal nasal e seguido de vogal oral; [m^b], [n^d], [ŋ^g] no meio de palavras, quando precedido e seguido por vogais orais; [b], [d], [g] - no início de palavras, em variação com [m^b], [n^d], [ŋ^g], quando seguido por vogal oral.

² O fonema /ts/ ocorre em variação livre com o /s/. Segundo a autora, apenas os falantes mais velhos utilizam a forma /ts/, sendo que os mais jovens preferem a forma /s/.

³ Possui um alofone nasal quando precedida de vogal nasal: [h].

⁴ Funciona como um breve interrupção, na glote, da passagem do ar.

⁵ A vogal [i] é uma vogal não arredondada, não tensa, quase central e meio fechada (pronuncia-se a vogal [u] com a boca em formação para pronunciar o [i] - sem arredondamento dos lábios).

B. Quando se tratar de termos em português utilizados por terceiros (sejam os Karitiana, sejam autores citados), aparecerão em itálico normal e entre aspas;

C. Quando aparecer na qualidade de semi-vogal, o [i] será grafado como [j];

D. A nasalização será grafada com um [-]. Chamo a atenção do leitor para o fato de que muitas vogais não foram nasalizadas pela inabilidade do autor em conseguir configurar o programa do editor de textos. As vogais nasalizadas, porém não marcadas no texto são, via de regra, o y e o j, na qualidade de semi-vogal. Assim ocorre, por exemplo com a palavra *Botyj* (que deveria ter sido marcada com um til no y e no j);

E. As sílabas tônicas estão marcadas com um traço sublinhando a vogal. Assim, a *pmomo* deve ser pronunciada /pômomo/.

F. Há variação prosódica quanto à abertura e fechamento das vogais e e o.

G. O alongamento vocálico será marcado com uma duplicação da vogal.

2. Prefixos Pronominais:

Em karitiana os substantivos nunca aparecem sem referência ao seu possuidor, sendo sempre necessário pronominalizá-los utilizando-se os seguintes prefixos:

Singular	Plural
1ª - y-	1ª - yj-
2ª - a-	2ª - ay-
3ª - i-	3ª - i-

3. Notações de Parentesco:

Todas as notações das posições de parentesco serão feitas, nesta dissertação, à maneira inglesa, a saber: tomam-se os oito “*kinotypes*” da família elementar (Murdock, 1949), e seus derivados compostos, indicando as posições de parentesco, sempre obedecendo à sintaxe da língua inglesa.

Assim, tem-se:

F = pai	M = mãe;	P = pais
B = irmão	Z = irmã;	G = germanos

S = filho	D = filha	C = filhos
H = marido	W = esposa.	E = cônjuges

Caso seja necessário identificar o sexo de Ego, coloca-se ao final da cadeia de relações os sinais **(m)** = *man speaking* e **(w)** = *woman speaking*. Finalmente, quando for necessário estabelecer uma distinção de idade relativa em uma cadeia de relações, uso as notações **e**, para mais velho e **y** para mais novo imediatamente à esquerda da posição ressaltada (caso o que se queira ressaltar seja a idade relativa a Ego, coloca-se à extrema esquerda da cadeia, entre parênteses).

Dessa forma teremos, por exemplo: **FeZS(m)** = *father's elder sister's son, man speaking* = filho da irmã mais velha do pai de um homem; **MBeD(w)** = *mother's brother's elder daughter, woman speaking* = filha mais velha do irmão da mãe de uma mulher; **(e)FBS(w)** = *father's brother's son, woman speaking, elder than she* = filho do irmão do pai de uma mulher, mais velho que ela etc.

4. Genealogia e Diagramas de Parentesco.

O quadro abaixo mostra os símbolos (e seus respectivos significados) utilizados na confecção dos diagramas de parentesco e da genealogia.

OBS:

- 1- Sempre que, ao longo do texto, aparecer um número entre colchetes, ele estará se referindo à posição da pessoa no mapa genealógico;
- 2- Os traços em negrito nos diagramas correspondem às relações de 1ª ordem de Antônio Moraes.

	Homem		União Conjugal
	Mulher		Separação Conjugal
	Sexo não identificado		Casamento Prometido
	Pessoa desaparecida		Casamento prometido mas não realizado
	Pessoa não Karitiana		Múltiplos casamentos simultâneos
	Nome desconhecido		Múltiplos casamentos sucessivos
	Pessoa já falecida		Irmãos não identificadas
	Laços de filiação ou germanidade		

Anexo 2.

Considerações sobre metodologia de coleta de dados.

Antes de mais nada, é preciso esclarecer ao leitor alguns aspectos da metodologia de coleta e análise do material etnográfico em campo, especialmente no que se refere à genealogia, uma vez que estamos falando de um grupo no qual seu conhecimento é aparentemente superficial. Como referencial para o trabalho de campo, usei as informações etnográficas contidas no trabalho de Rachel Landin (1989). Sua dissertação foi-me de grande ajuda, pois forneceu-me os indícios de que uma investigação genealógica detalhada entre os Karitiana ajudaria a melhor problematizar alguns fatos vinculados ao sistema de parentesco e ao sistema onomástico, o que foi despercebido pela autora. Evidentemente que, à medida que a pesquisa prosseguia, foi sendo dado espaço para “o que estava sendo falado” (ou não) pelos informantes e pela sociedade como um todo, o que me fez adequar as questões levantadas a partir do trabalho da Sra. Landin, com os novos dados.

Para a coleta das informações genealógicas, utilizei, inicialmente, o método proposto por Barnard & Good (1984:32), associando-o à coleta da terminologia e onomástica. Tendo em mente, pois, aquela distinção analítica proposta por Barnes (“*pedigree*” vs. genealogia - conferir adiante), quando da coleta do material empírico, eu me coloquei dois objetivos que, na verdade, estão imbricados um no outro.

Em primeiro lugar seria necessário coletar, a partir da amostragem selecionada, dados tanto sobre a forma como é construída, individualmente, a memória genealógica, quanto como é pensada e elaborada a categoria *ypyeso*, a partir de uma referência egocentrada. Depois, como um objetivo de amplitude mais geral, eu pretendia, a partir dessas informações de pessoas diferenciadas, traçar um mapa das relações genealógicas de toda a aldeia, tão extenso quanto possível, para me auxiliar na compreensão dos fatos ligados ao primeiro. A junção desses dois momentos metodológicos levar-me-ia a compreender melhor não só as questões relacionadas ao parentesco, onomástica e casamento, mas o discurso dos Karitiana sobre seus parentes.

Para atingir o primeiro objetivo, partindo de uma perspectiva egocentrada, foi registrado todo tipo de informação (incluindo-se aí lacunas, lapsos de memória, situações em que a ausência de

informações era proposital e previamente anunciada pelo entrevistado, quem era considerado como parente e quem era excluído dessa categoria, etc.), e que foram analisadas isoladamente; a partir daí, essas informações foram superpostas, comparadas e complementadas com outros dados, para atingir o segundo objetivo, quando foi montado o mapa genealógico. Procurei, sempre que possível, fazer a coleta da terminologia de relações com as mesmas pessoas com as quais trabalhei a genealogia.

Quanto à elaboração do Mapa Genealógico, gostaria de advertir o leitor que houve duas grandes dificuldades para se coletar os dados no que se refere às gerações mais antigas. De um lado, a drástica redução demográfica sofrida por essa população há algumas décadas acarretou como uma de suas conseqüências exatamente a ausência de uma memória genealógica mais profunda, uma vez que os mais jovens não chegaram a ouvir muitas referências sobre pessoas mais velhas. Por outro lado, a maioria daquelas pessoas mais idosas que tinham boa memória, só se lembravam dos nomes nativos. Isso foi um problema porque uma pessoa é portadora de mais de um nome e freqüentemente deparei-me com situações em que se parecia estar falando sobre duas pessoas, quando na realidade era a mesma. Contrariamente, dada a regra de homonímia, acontecia que pessoas diferentes, porém homônimas, muitas vezes passavam como sendo a mesma. Acentuo que esse tipo de confusão não se refere exclusivamente às minhas limitações lingüísticas, mas era presente também na mente dos próprios informantes. Portanto, no que respeita às gerações acima daquela de Antônio Moraes, afirmo ao leitor que, apesar de todas as checagens que fiz, os dados ainda podem conter imprecisões. O mapa que apresento possui o máximo de clareza a que pude chegar, diante de tais circunstâncias.

A fim de garantir mais rigor nos dados dessas entrevistas, foi necessário passar por um aprendizado mínimo da língua. Para essa tarefa a grande sorte de contar com a ajuda da lingüista Luciana Storto, que chegou junto comigo à aldeia e permaneceu por um mês - na minha primeira etapa do trabalho de campo. Priorizei, de início, o aprendizado dos termos de parentesco, e a formulação de algumas frases simples, que me permitissem poder perguntar ao informante, na sua própria língua, por exemplo, "*Quem é seu FBS?*" ou "*Você escutou o nome de seu MZS?*". Isso porque eu constatei que, muito embora tendo todos os Karitiana, desde tenra idade, um conhecimento mediano da língua portuguesa, era sempre complicado solicitar do informante, principalmente em se

tratando de uma pessoa em idade mais avançada, que fornecesse dados sobre algumas posições genealógicas dando a ele apenas o referencial em português. Ao passo que perguntando na língua (sempre utilizando termos descritivos, nunca classificatórios), não havia dúvida quanto à posição que estava sendo perguntada. Como é comum acontecer em sistemas de parentesco onde distinções como sexo do parente de ligação, idade relativa e sexo de ego são fatores definidores de algumas categorias (como veremos esse é o caso Karitiana), esse procedimento se mostrou útil, uma vez que a língua karitiana permite, com certa facilidade, a decomposição de termos classificatórios em termos descritivos compostos por elementos mais simples. Os Karitiana lançam mão desse recurso quando querem evitar ambigüidades no discurso sobre outras pessoas, e precisar bem a relação entre um alter e um ego determinados. Por exemplo, uma vez que a categoria *saka'et* (cf. **Capítulo 3**) pode ser tanto **ZD(m)** quanto **MBD(m)**, ela poderia ser reduzida à forma descritiva: *apã'in'et eipat* (de *a*, teu; *pã'in*, **Z(m)**; *'et*, **C(w)**; *eipat*, feminino, que é exatamente a posição **ZD(m)**, ou *atisyky'et eipat* (de *a*, teu; *tí* **M**; *syky* **B(w)**; *'et* **C(w)**; *eipat*, feminino. Assim, para se obter um máximo de precisão, foram tomadas as oito posições básicas da família elementar (**F**, **M**, **S**, **D**, **B**, **Z**, **H** e **W**), na língua nativa, compondo os termos descritivos sempre levando em conta as diferenças de sexo e idades relativas.

Uma outra medida tomada, relativa à coleta dos dados, foi contar, quando da entrevista com os mais velhos, com um auxiliar, em geral jovem, que dominava bem o português, para que nos ajudasse (a mim e ao informante) na compreensão do que queríamos dizer um ao outro. Essas conversas foram todas gravadas e os detalhes recuperados posteriormente. O recurso do gravador revelou-se extremamente importante por dois motivos: em primeiro lugar porque eram muitas as informações que fluíam junto com o tema da genealogia e, uma vez registrado todo o conjunto do discurso, eu pude, posteriormente, com mais rigor, inferir as relações estabelecidas entre os vários elementos colocados em relação pelo informante, durante a conversa; em segundo lugar, muitos informantes sempre discutiam com outras pessoas, quase sempre na língua, alguns detalhes antes de me responder algumas questões. É preciso observar ainda que a maioria dos Karitiana tem muita desinibição frente a um gravador, o que ajudou bastante nesse procedimento. Ao final do meu período de campo, já dominando, num nível rudimentar, a língua, pude perceber que alguns detalhes desses

diálogos, que nem sempre me eram traduzidos, eram muito valiosos. Essas traduções feitas por mim foram checadas com os informantes com os quais aprendi a língua.

As limitações impostas pelo pouco tempo de minha presença na área, levou-me a restringir o universo de informantes a ser investigado: de um total de 80 pessoas com mais de 16 anos, 23 não apresentavam condições de serem entrevistadas⁶, o que reduzia o universo a um total de 57 pessoas; destas, selecionei uma amostra de 25 (aproximadamente 45%) dentre as que se apresentavam com melhor condição e disposição para falar sobre vários assuntos, divididos por sexo e idade (cf. **Tabela** abaixo), a quem entrevistei minuciosamente, gravando todas as entrevistas.

	IDADE	AMOSTRA	TOTAL
HOMENS	16 - 25 anos	02	11
	26 - 55 anos	08	
	56 anos acima	06	
MULHERES	16 - 25 anos	03	14
	26 - 55	05	
	56 acima	06	

Uma outra estratégia adotada para registros de informações sobre a genealogia era anotar todos os dados soltos que me vinham ao longo das conversas e de situações cotidianas que eram observadas nas casas, nas caçadas, nos roçados, etc. (como de praxe em relação às informações sobre outros temas). Dessa forma, obtive um conjunto denso de material registrado que me permitiu realizar a análise.

No que diz respeito ao Mito de Origem, julgo importante esclarecer ao leitor que a versão apresentada no **Capítulo 2** é uma construção ética, ou seja, minha. Ela está bastante condensada, apesar de ainda ter ficado relativamente longa, pois a *Saga Cosmogônica* é composta de um conjunto vasto de mitos. Ela foi elaborada a partir das mais de 30h de histórias gravadas com os seguintes

⁶ A razão é que dessas 23 pessoas, 5 eram Karitiana que moravam em Porto Velho, 8 eram Karitiana que se encontravam fora da área quando de minha permanência lá e 10 eram índios de outras etnias casados com Karitiana.

informantes: Antônio Garcia ([113], 44 anos), Cizino ([67], 41 anos), Waldemar ([14], 51 anos), Francisco Delgado ([132], 38 anos), Joana Roque ([12], 73 anos), Antônio Paulo ([1], 39 anos), Luís Francisco ([155], 38 anos), Maria Helena ([156], 35 anos), José Maria ([21], 25 anos), Fernando Antônio ([160], 20 anos). Além dessas gravações, baseei-me nas notas do caderno de campo, tomadas das versões que escutei (sem gravar) de José Pereira ([47], 63 anos), Nelson ([26], 20 anos), Dirceu Walter ([122], 31 anos), Meireles ([32], 29 anos), Maria Nazaré ([156], 73 anos).

Para a sua elaboração foram tomados os seguintes procedimentos: a) gravação de vários mitos em português; b) transcrição literal de todas as gravações; b) leitura das notas do caderno de campo, referente a informações complementares; d) seleção de uma versão-referência (cujo critério foi a riqueza em detalhes); e) quando possível, comparação com algumas gravações dos mitos na língua nativa; f) elaboração dos mitemas segundo método proposto por Lévi-Strauss (1970 [1955]:231), a partir da versão referência; g) re-construção sintética da *Saga Cosmogônica* com base nos mitemas previamente elaborados. Como estratégia narrativa, organizei os vários mitos que a compõem, cujos títulos foram dados por mim, tentando obedecer uma seqüência própria dada pela maioria dos narradores. Quando se tratava de mitos narrados isoladamente, tentei inseri-los num lugar que julguei conveniente, justamente para dar a idéia de uma Saga. Chamo a atenção do leitor também para a proposital falta de uniformidade dos tempos verbais na presente versão do mito. Não foi possível fazer uma checagem minuciosa do emprego dos tempos verbais nas várias narrativas coletadas, uma vez que isso implicaria em tomar todos os mitos na língua nativa, compará-los com as suas versões em português tentando localizar algum tipo de padrão usado, ou sua ausência. Apesar de, por um lado, reconhecer a importância dessa empreitada, por outro, estou levando em conta que essa tarefa fugiria não só à dimensão como ao próprio objetivo da dissertação, uma vez que não se pretende analisar

densamente a Cosmologia. Destarte, apesar de ser uma construção textual assumidamente de minha autoria, preferi, dentro do possível, manter um estilo bem próximo do discurso karitiana, quando falam em português, no qual há uma falta de uniformidade quanto ao uso das formas no presente e/ou no passado, muitas vezes na mesma frase, a partir da versão de referência que escolhi.

Para a etnografia do ritual de casamento fiz o acompanhamento direto dos preparativos que ocorreram na casa do noivo. Durante o dia da cerimônia fiz várias visitas à casa da noiva, conversando com seus pais. Durante a cerimônia optei por privilegiar a gravação dos cantos injuriosos com que os parentes da noiva a entregam ao seu noivo. O registro fotográfico foi feito pela professora da aldeia Rosa O. Araújo, a quem confiei minha câmera. Posteriormente, transcrevi e traduzi a fita do ritual com ajuda de um dos professores da aldeia - já bastante treinado em lingüística pela Luciana Storto -, o João Batista Karitiana.

Anexo 3.

Ritual de Casamento do Nelson e Claudiane

Data: 15 de agosto de 1993

Aldeia Karitiana

Tradutor: João Batista Karitiana⁷*Cena 1: A entrega da noiva. A mãe da noiva.**Ato 1: Diálogo falado.*

(o noivo, deitado em sua cama, escuta da mãe da noiva as palavras com as quais se inicia a transmissão, para ele, dos deveres, obrigações e direitos sobre a mulher que está recebendo).

Alzira (WM): *Ajki ysyp!*(Fica junto *ysyp!*, Chega junto *ysyp!*).**Nelson:** *Am 'etsará ysokiit!*(Está aqui sua criação feita, *ysokiit!*).**Alzira:** *Ajotigña⁸ òmã'i ysyp apyt'yp pat ysyp. I se'adna sogn ãri taaki ysyp.*(Fica com ela prá tu dares de comer *ysyp!* Mesmo que ela não presta, tu vais ficar com ela, *ysyp!*).**Nelson:** *Pyry andaki soro'at ysokiit!*(Tá bom, eu concordo, *ysokiit!*).

⁷ Por serem frases muito repetitivas optei por não traduzir todas.

⁸ Esta palavra tem a conotação de guardar algo para ser usado depois, reservar (o prefixo *a-* se refere à 2ª pessoa do singular).

Alzira: *Ajotigña ãno'i ahadna ãno iity yhorota ysyp.*

(Guarda e quando tu falares com ela, fala como se fosse eu, ysyp).

Apyt yypat yn atakahitysot ñõnsooty.

(Eu estou te dando mulher prá fazer comida prá ti).

Nelson: *Yna aj my ãnaj horo ysokiit!*

(Eu vou fazer isso mesmo ysokkit).

Alzira: *Apykyp my hõrõn pat imhõrõnã kinda ataka'aj iity.*

(Manda ela lavar tuas roupas e tuas coisas).

Nelson: *Yna aj my ãnaj horo ysokiit!*

Alzira: *Apyry andaki iity kahyt ysyp. Akoro'o potym atakaharaj iity ysyp.*

(Tu vais falar com ela, tu vais mandar nela do jeito que tu quiseres).

Nelson: *Ytaka'aj pita ysokiit!*

(Eu vou fazer isto de verdade, ysokiit!).

Alzira: *Iotigña ym'eto ysyp pe'yjn-byedna⁹ o'i i'ito.*

(Você vai guardar minha criação ysyp, passarinho lerdo, meu filhote de bicho-preguiça).

Nelson: *Yna'aj my'ynāj horo ysokiit!*

(eu vou fazer isto mesmo, ysokiit).

Ato 2: Diálogo Cantado. A entrega da noiva.

(o noivo permanece deitado sobre a cama. A mãe da noiva segura a rede dela - que será instalada na casa do pai do noivo, sua nova residência - enquanto canta para ele).¹⁰

Alzira: *O'a ysyp!*

Nelson: *O'a ysokiit!*

Alzira: *O'a ysyp!*

Ym 'et sara pita ysyp!

Ym 'et sara yogyto ysyp!

⁹ "Pe'yjn" é um tipo de passarinho tido como preguiçoso (nunca cheguei a vê-lo, mas pela descrição que me deram é uma espécie de "chupim") e "byedna" se refere aos bichos domesticados, à criação doméstica.

¹⁰ Não será traduzido pois repete o que foi falado na cena anterior.

Ym etsara pita ysyp o'i byedna ysyp!

O'i byedna yogyto ysyp!

Y'adni ytaka'adnaj.

O'a ysyp!

O'i byedna ysyp.

Emã hyko ysyp.

Emã hykyty yogyto ysyp!

Ym etety yogyto ysyp!

Y'adni ytaka'adnaj!

O'a ysyp!

O'i byedna yogyto ysyp

O'i byedna ysyp.

Iopiopidnaj o'i byedna ysyp!

Iopiopidnaj pe'yj byedna ysyp!

Y'adni, ytaka'adnaj.

Aqui termina o canto da mãe da noiva. Neste momento ela mostra a noiva para o noivo e diz:

Alzira: *Hywa am'et ysyp.*

(Aqui está minha criação, *ysyp*).

Nelson: *Naaka my'yn ysokiit!*

(um agradecimento, *grosso modo*, "Obrigado").

Alzira: *Itaaka ysyp!*

Ym etsara ysyp!

Nelson: *Yn nataakaj my'ynaj horo, ysokiit!*

Cena 2: Laços de aliança. O pai da noiva.

Ato 1: Diálogo falado.

Pereira (WF): *Aasyp yhaj!*

(Você está bem. *yhaj!*).

Nelson: *Y'asyp ykeet!*

(Eu estou bem *ykeet!*).

Pereira: *Assasyp pita, yjxa mǎ yhaj.*

(Fica bem de verdade. nós dois aqui, *yhaj*).

Nelson: *Yjxa pita ykeet.*

(Nós dois de verdade *Ykeet*).

Pereira: *Yjxa mǎ.*

Ka y'it. Itaakda y'ito yhaj!

(Nós dois. Toma minha filha. Fica com minha filha, *yhaj!*).

Nelson: *Yn ataakaj my anaj horo ykeet.*

(Eu vou ficar com ela desse jeito, *ykeet*).

Pereira: *Itaaka òmǎ y'it yhaj.*

Isikinǎywa y'ito.

(Fica com minha filha. Vê se ela não faz coisa errada. Toma conta dela).

Nelson: *Isikina sōgn iataaki ykeet.*

(Eu vou ficar com ela e tomar conta dela).

Pereira: *Akoro'opo ty apyry hadn tykaandaki.*

(Você vai dar ordem para ela, você vai falar com ela do jeito que você quiser).

Nelson: *Ypyry andaki ykeet!*

(Eu vou fazer isso, *ykeet!*).

Pereira: *Akoro'opo ty iako kitykiri atakahadnaj iity.*

(Quando você falar com ela, e ela não obedecer, você vai falar comigo).

Nelson: *Ypyry andaki ykeet.*

(Está bem, *ykeet!*).

Pereira: *Akoro'opo hap, akoro'opo hap iri'i ñõnso tasikin tykiri. Akoro'opo ty ynaakaj ñõnso tasikin tykiri.*

(Se você não mandar ela não vai fazer coisa errada!)

Ytaka'atyñã! Itaaka yhoto!

(Isto eu estou dizendo! Fica com o que é meu!).

Nelson: *Yn nataakaj mā'ynaj horo ykeet!*

(Eu vou ficar com ela *ykeet!*).

Pereira: *Itaaka hoto yn pãn poto, yot'epe poto.*

(fica com minha flecha quebrada, meu arco quebrado!).

Nelson: *Yn na'aj horo ykeet!*

(Eu vou ficar assim mesmo *ykeet!*)

Pereira: *Yjiri soo yjxa ta'o tigna, yjiri sooty yjsondyp tykiri. Kat yjna'a horo yhaj. Yjiri soo tyyt yjnakitaj horo, yhaj.*

(Nós só vamos cuidar dos parentes quando nós sabemos o que é parente. É desse jeito que nós queremos, *yhaj*. Nós vamos ficar como parentes, desse jeito, *yhaj*).

Nelson: *Yjna'ahoro ykeet!*

(Assim a gente quer, *ykeet!*).

Pereira: *Ym ete ky asômõn asogn.*

(Só porque você olha para minha filha).

Nelson: *Ytaka'aj pita ykeet!*

(É assim mesmo, *ykeet!*).

Pereira: *Ym ete ky asômõn asogn. Yky asômõn asogn. Yn naatakatyj yhõrym'et ykeet.*

(Só porque você olhou para minha filha. Só porque você olhou para mim. Você vai ficar com minha filha, *ykeet*).

Nelson: *Yn na'aj horo ykeet.*

(Eu vou ficar assim mesmo, *ykeet!*).

Pereira: *Aopiso hy¹¹.*

(Escutaste?).

Nelson: *Ypyt opisõõn ykeet.*

(Escutei mesmo *ykeet*).

Ato 2: Diálogo Cantado.

Pereira: *O'a yhaj!*

¹¹ Em karitiana não existe entonação interrogativa. A marca de interrogação é dada pela partícula *hy*, ao final da frase.

Nelson: *O'a ykeet!*

Pereira: *Kinda itsara pita yhaj.*

Itaka saragña yhoto yhaj

(Aqui está minha criação feita mesmo. *yhaj*. Ficam com ela assim mesmo. *yhaj*).

Nelson: *Yn nataakj myn ãnaj horo, ykeet.*

(Eu vou ficar com ela mesmo assim, *ykeet*).

Pereira: *Iotigña òmã yhoto yhaj.*

Akoro'o poty itakandywa yhoto yhaj.

Anty ya'sypy oota yhaj.

Kinda itsara pita yhaj y'adni.

O'i byedna pita yhaj y'adni.

Pe'yj byedna pita yhaj y'adni.

Pe'yj byedna pita anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Anti yhadn tysypy oota yhaj y'adni.

Ytaka'a tyy kadna.

O'a yhaj.

Kary ki sogn yhaj y'adni.

Yjpyt'y pat yjxa itaaki sogn kinda 'iity.

Anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Akoro'o poty itaaka andywa yhoto anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Isikinaj kinda'ito yhaj y'adni

Isikinaj kinda'ito yhaj y'adni

ipypydnej kinda'ito aotigñi anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Ym etety yogyto anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Kinda'it pyt'y yogyto anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Yaambydni pa hyko yhaj y'adni.

Yndoröpõõ hyko yhaj y'adni.

Yot'epe hyko yhaj y'adni.

Anty y'asypy oota yhaj y'adni.

Ytaka'aty kadnat.
O'a yhaj.
Imharana yhoto yhaj y'adni.
Iata atadna yndorōpōō hyko yhaj y'adni.
Iata atadna ymboete hyko yhaj y'adni.
Imba'ara arāna ymboete hyko yhaj y'adni.
Imba'ara arāna ombakty nōjn hyko yhaj y'adni.
Ombakty nōjn asoko sara pita yhaj y'adni.
Ym'et pyt'yp yogyto yhaj y'adni.
Ym'et taaki yogyto anty.
Y'asypy oota yhaj y'adni.
Iotigña yhoto anty y'asypy oota yhaj y'adni.
Impyt'y yhoto anty aasypy oota yhaj y'adni.
Ytaka'aty kadnat.

Após o canto injurioso, o pai da noiva lha entrega formalmente dizendo:

Pereira: *Ka yhaj!*

(Toma, *yhaj!*).

Nelson: *Na'a horo ykeet!*

(Eu pego prá mim, *ykeet!*)

Pereira: *Ka yhaj!*

Ka yhaj!

Ym etsara yhaj!

Itaaka taaka ōmā yhoto.

Iotigña ōmā yhoto.

Apyry atyka andaki.

Apyry sa'ebm horo tyka andaki.

Nelson: *Ytaka'aj pita ykeet.*

Pereira: *Apyt'ongydn tyka andaki anty yhaj.*

Nelson: *Ytaka'aj pita ykeet!*

Pereira: *Aopiso hy, yhaj.*

Nelson: *A'itiky ysobm mō sogn yn nataakaj a'it ykeet.*

Pereira: *An na'aj horo.*

An asōmō tim'an y'itiky.

Y'itiky asōmō tykat yryjkārāj ti'i.

Y'itiky a'ōmōtykat yrykāri.

Yn taotigñaj yjxaty a'atykat

Yrykāri ti'i yhaj.

Yjxataa atigñāj yjiriso yhaj.

Nelson: *Yn nataakaj a'it ykeet.*

Yn naatakaj a'it ykeet.

Pereira: *Ka y'ito itaaka ojō'i yhaj!*

(Toma minha filha prá você tomar conta, *yhaj!*).

Cena 3: Instalação da noiva em sua nova casa

Ato 1: A Rede.

(Sem palavras. A mãe da noiva, com a ajuda do pai do noivo, instala rede da filha em sua nova casa. A noiva continua sentada ao lado do noivo).

Ato 2: Os parentes da noiva.

Instalada a rede da noiva, agora é a vez de todos os seus parentes discursarem para o noivo, dirigindo-lhe conselhos para cuidar bem dela e de como agir com ela. O primeiro discurso é feito por seu irmão mais velho, seguido pelos outros irmãos mais novos, seus irmãos classificatórios e, por último, suas irmãs reais e as classificatórias. Uma vez que o seu conteúdo não difere do que já foi transcrito até aqui (trata-se de injúrias e frases jocosas, sobre a mulher, dirigidas ao noivo, semelhantes às

pronunciadas pelos pais da noiva), optei por não transcrevê-los na sua totalidade por uma questão de espaço: são pronunciamentos repetitivos.

Ribamar (eWB): *Gõj mōj ysyybó!*

(boa noite, *ysyybó*)

Nelson: *Gõj mōj ysyybó!*

Ribamar: *Kahyk ypã'in ysyybó.*

Ypã'in sara ysyybó.

Ym esara ysyybó.

Nelson: *Naakam mã'yn ysyybó.*

Ribamar: *Ym esara ty yogyto ysyybó.*

Itaaka yhoto ysyybó.

Nelson: *Ynataakaj pita ysyybó.*

Ribamar: *Isikini'i ysyybó.*

Nelson: *Isikinã sogn iataki ysyybó.*

Neste momento Ribamar canta para o Nelson.

Ribamar: *O'a yowoj y'adni*¹².

O'a y'it y'adni.

Ym etety yogyto y'it y'adni.

Ym esara aty yogyto y'it y'adni.

Isikinaj ym esto y'it yadni.

Pe'ãj sara byedna y'it yadni.

Taka'aty kadna.

O'a y'it.

Itaka ym esara y'it yadni.

Ikyn asômôn asogn y'it yadni.

¹² Curioso um fato: Ribamar, ao abolir o termo de tratamento "ysyybó" para cantar para Nelson, utiliza substitui pelo termo "yowoj". Alzira, sua mãe, interfere e lhe diz que ele deve chamar o Nelson "y'it", só na hora de cantar. Ele então, muda o termo de tratamento.

Ytaka'aty kadna.

O'a y'it.

Ym esaraty yogyto y'it yadni.

Ytaakat saragña yhoto y'it yadni.

Ytakaaty kadnat y'adni.

Final do canto.

Kahyk ym'et sara ysyybó.

Nelson: *Ahy ysyybó.*

Nataakaj my'ānaj ysyybó.

Ribamar: *Isini'i ysyybó.*

Nelson: *Isikina sogn iataaki ysyybó.*

Ribamar: *Akoro'o poty atakahadnaj iity ysyybó.*

Nelson: *Ytaka'aj pita ysyybó.*

Ribamar sai e entra Cláudio, outro irmão da esposa do Nelson.

Cláudio (yWB): *Ym'et sara ysyybó.*

Yogy yry ysyybó.

Nelson: *Yn na ogyt my'yn horo ysyybó.*

Cláudio: *Isikini'i ysyybó.*

Nelson: *Isikina sogn iataki ysyybó.*

Cláudio: *Ojo'a ysyybó.*

Isikindwa ym'eto ysyybó.

Iotigña o'i byedna ysyybó.

Nelson: *Iopiopidna sogn iataki ysyybó.*

Rogério: *Ym et sara ysyybó.*

Nelson: *Naakam yn horo ysyybó.*

Rogério: *Amã taaka ysyybó.*

Nelson: *Nataakaj pita ysyybó.*

Rogério: *Ipypydni takoro'op taakip ysyybó.*

Nelson: *Ipypydni pita ysyybó.*

Rogério: *Itaka òmã aka yn ataakaj.*

Kinda'it sara ysyybó.

Pe'yy byedna iopiopidni'i ysyybó.

Nelson: *Iopiopidna sogn iataaki ysyybó.*

Rogério: *Ipypydni kinda by'iip ysyybó.*

Nelson: *Ipypydni pita ysyybó.*

Rogério: *Iity yoyty kiri yn naakam tat yn akã ysyybó.*

Nelson: *Ka'at pita ysyybó.*

Rogério: *Põj goop ykoro'obm pibm-pibm yrim taaty ki aky yn ym'et ysyybó.*

Nelson: *Ka'aj pita ysyybó.*

Rogério: *Atyyta ana taakaj in apypyndywi'i aongygñi ati tapypyndywi'i ysyybó.*

Nelson: *Ka'aj pita ysyybó.*

Rogério: *Ny horot mārã'i ytakahadnaj yn atyyt ysyybó.*

Nelson: *Ka'aj mārã'adnaj ysyybó.*

Rogério: *Erehodn ysyybó.*

*Ato 3: Conselhos de Pais*¹³.

Momento em que a os pais do noivo lhe dirigem um pequeno sermão contendo conselhos sobre como tratar sua mulher, ao mesmo tempo em que os pais da noiva faz o mesmo com ela.

Pereira (para Claudiane): *Tasooty asõndy tykiri ana. Otingnaj taso y'it. Aopiso hy.*

(Quando você conhecer o homem você tem que gostar de homem, minha filha. Escutou?).

Mynda ataakaj tasooty.

¹³ O registro sonoro deste momento foi praticamente impossível. Além do grnde tumulto que havia no cômodo onde acontecia o ritual (repleto de gente que falava muito alto), estes conselhos foram dados simultaneamente, o que impediu a gravação dos dois. O seu conteúdo foi recuperado de forma genérica posteriormente, mas não foi possível gravá-lo no momento em que ocorreu.

Gravei apenas um trecho em que o Pereira fala para Claudiane e a Jacira fala para o Nelson.

Taso hadna tym ana'otingn taso. Ikor'o potym anaotingn taso. Aopiso hy.

Ikor'o pohap āri taaki taso. Kydny amboryty ihap amboryty.

Iky ataotyj. Iky atakangyjñāj. Aopiso hy. Pa'ira ojn, pa'ira ojn aaki. Sikiri ojn, sikiri ojn ipārā'aki.

Mynda aakatykiri nase'adnaj anty taso. Naakaj taso. Ajxa yjtaotignaj. Ajxa yjtaorori kinda ty. Ajxa yjtakahokyj himty. Him ataokyj i, atam pyt'yj. Him ataokyj ahot. Yn naoky ki horo him yn.

Ampy'y pat an nataakaj taso.

Himty atakahiri taso.

Kindaty atakahiri taso.

Pykypyty ata'orori taso.

Aopiso hy.

Aakyn akoro'obma ynaotigña taso.

Tikat aakaj ybop tykiri.

Yn raotigni ymboptykiri ytyyt aakatykiri.

Yn omōrā naakah amān. Yboop tykiri amān tyyt ataakaj ymboop tjkiri amān sot atakapom aj ymbpop tykiri.

Aopiso hy.

Kahyt aakān akoro'obma ata sokynaj tasooty.

Aopiso, hy.

Enquanto isto, Jacira fala para o Nelson (incompleto):

Jacira (M): (...) *amān'ina kaabma ataakaj ñōnsotyty atapyppyndywi ñōnso taaki y'et.*

Mynda anataakaj ñōnso.

Mynda ataakaj ñōnso tyyt.

Pa'ira ōjn, pa'ira ōjn ñaankit ajxakakiri. Ihejoko padni anty kabma ñōnso.

Bo, bo, bo, harara.

Ity apyybot ahadna araki.

Apyry hadna andaki iity hadna myry'i.

Ara hadni apyymboty.

Apyymboty ahadna araki.

Apyykōrōng padni apyymboo.

Pyysowoti pyysowot harara.

Apyry hadna andaki kabma ñonsooty an.

Mynda ajxakaakii.

Sōmōn ataka'aj ytaki kyn.

Aopiso hy.

Cena 4: Final da cerimônia

Ato 1: Os presentes.

Sem palavras. Os noivos recebem pequenos presentes, a sua maioria jocosos, de seus "iotá", companheiros e amigos (cf. Foto Nº 10).

Ato 2: Conselhos finais.

Após os pronunciamentos de seus parentes, os pais dos noivos retornam e reforçam os conselhos dados anteriormente. Encerram a cerimônia e se dirigem para a mesa posta para o banquete.

Ato 3: Banquete de Casamento.

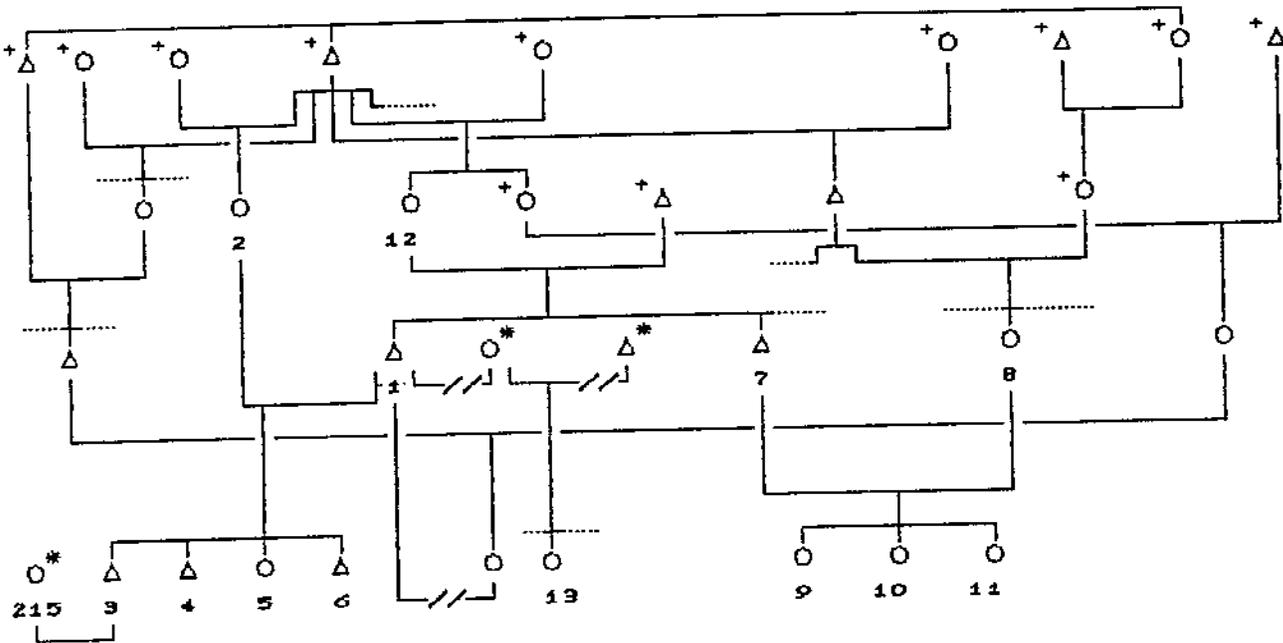
A cerimônia é encerrada com um banquete oferecido pelo noivo a seus convidados (Cf. foto Nº 11). Têm lugar preferencial à mesa: os "Opok Pe'ejdma" ("civilizados") presentes, seus vários "isyybo" e seu único irmão mais velho. As mulheres e crianças próximas ficam dentro da sala, mas à volta da mesa. Os demais convidados comerão fora da casa. (Cf. **Fotografias II**, página 109).

Anexo 4.

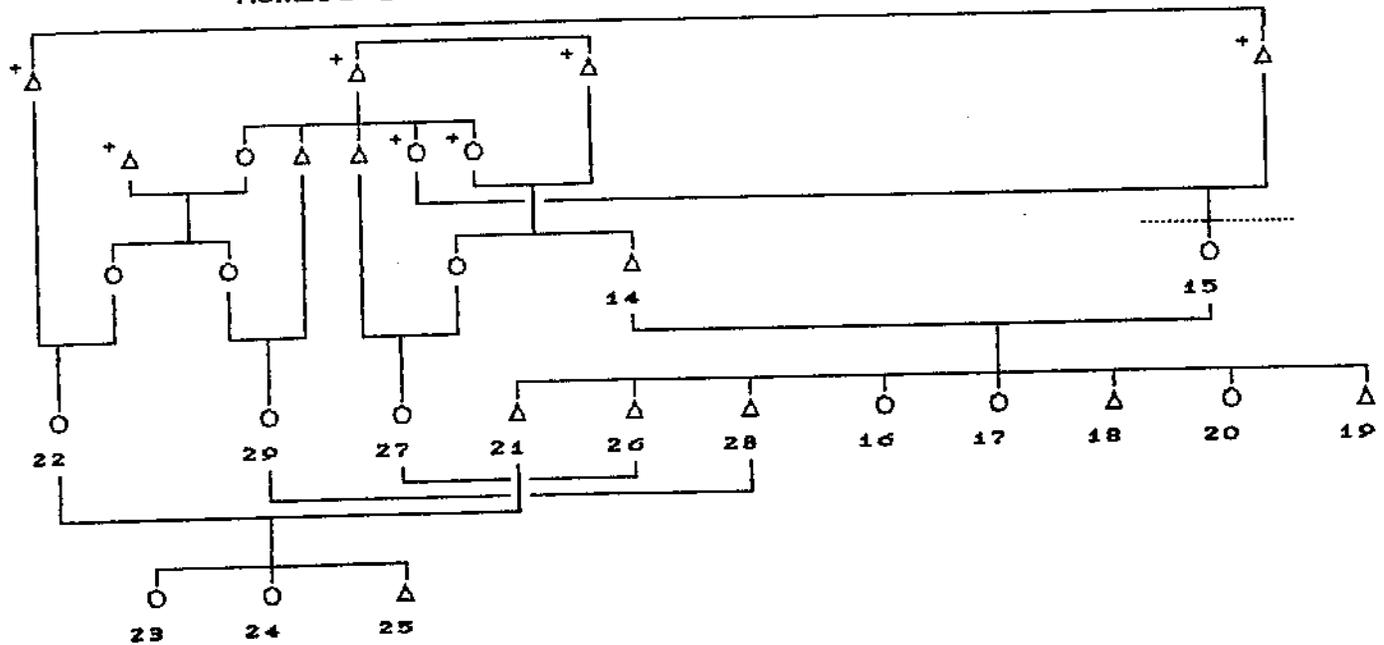
Laços Genealógicos por Grupo Local.
 (data da última checagem: Fevereiro de 1994).

GL-01:

Membro de referência: Antônio Paulo (1).

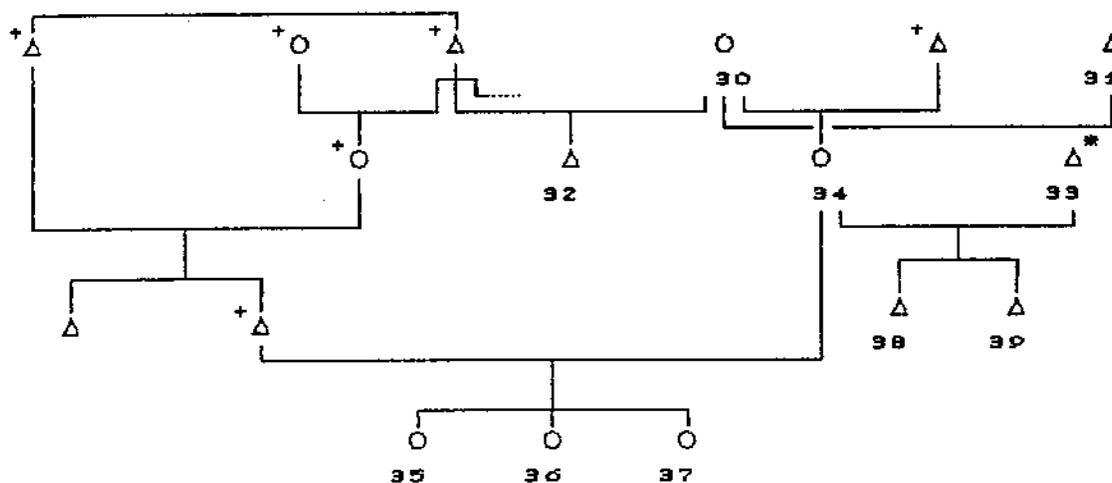
GL-02:

Membro de referência: Waldemar (14).



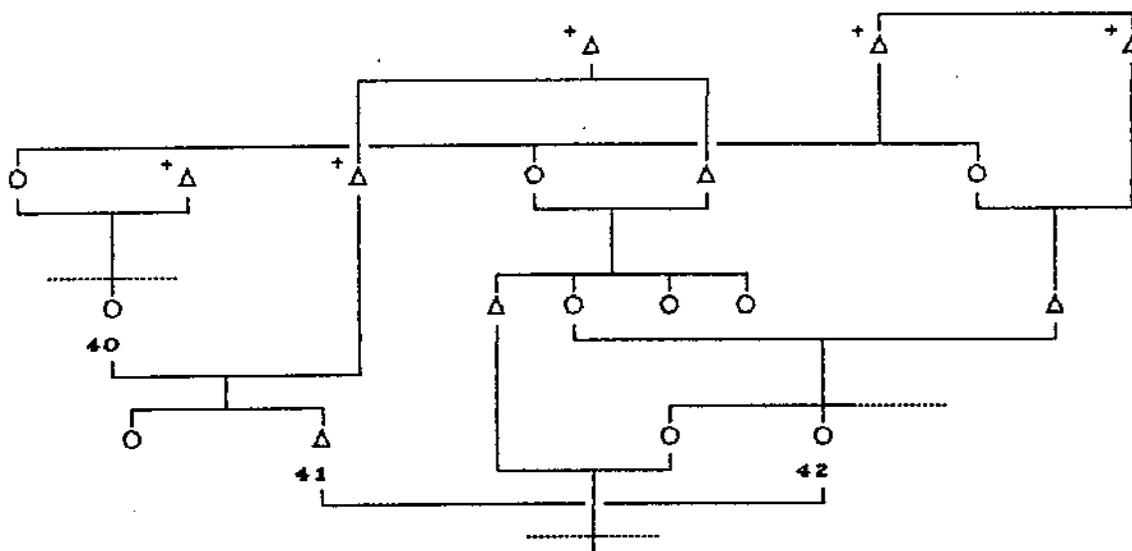
GL-03:

Membro de referência: Júlia (30).



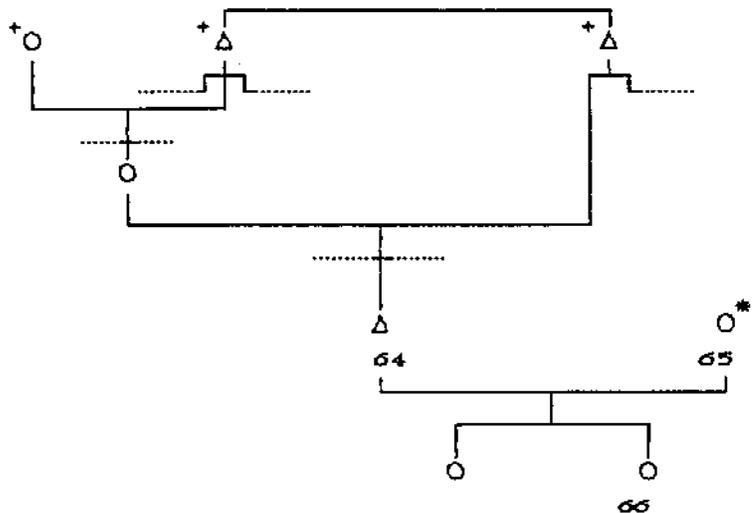
GL-04:

Membro de referência: Joaquina (40).



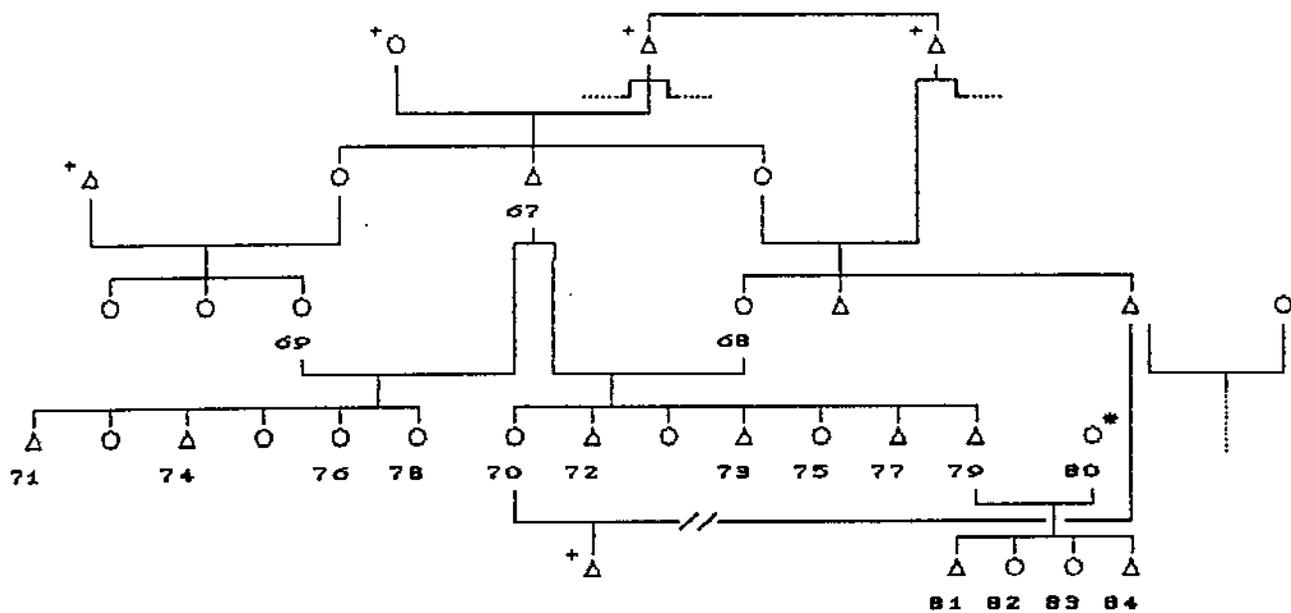
GL-07:

Membro de referência: Sebastião (64).



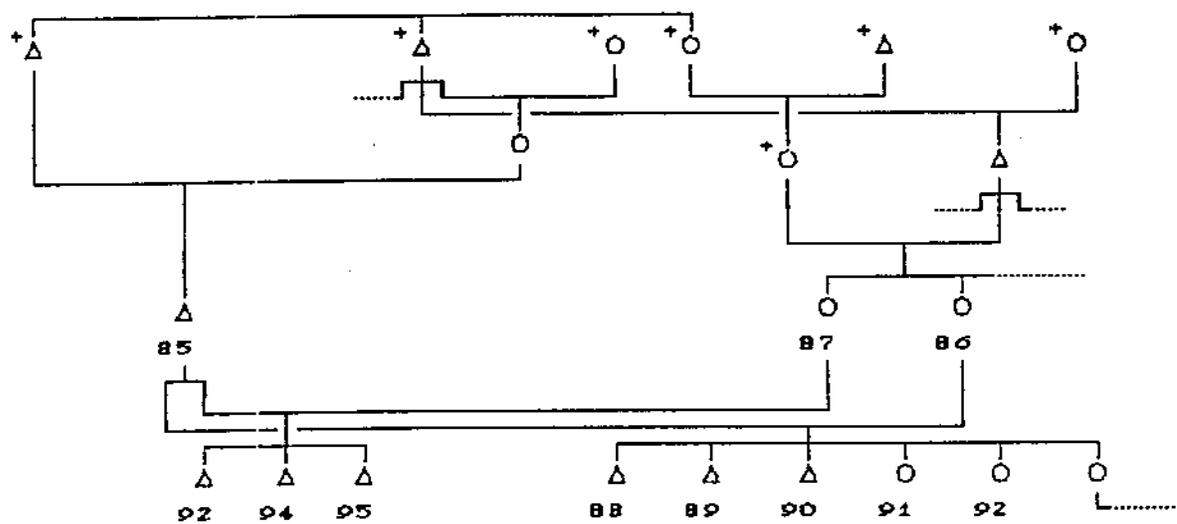
GL-08:

Membro de referência: Cizino (67).



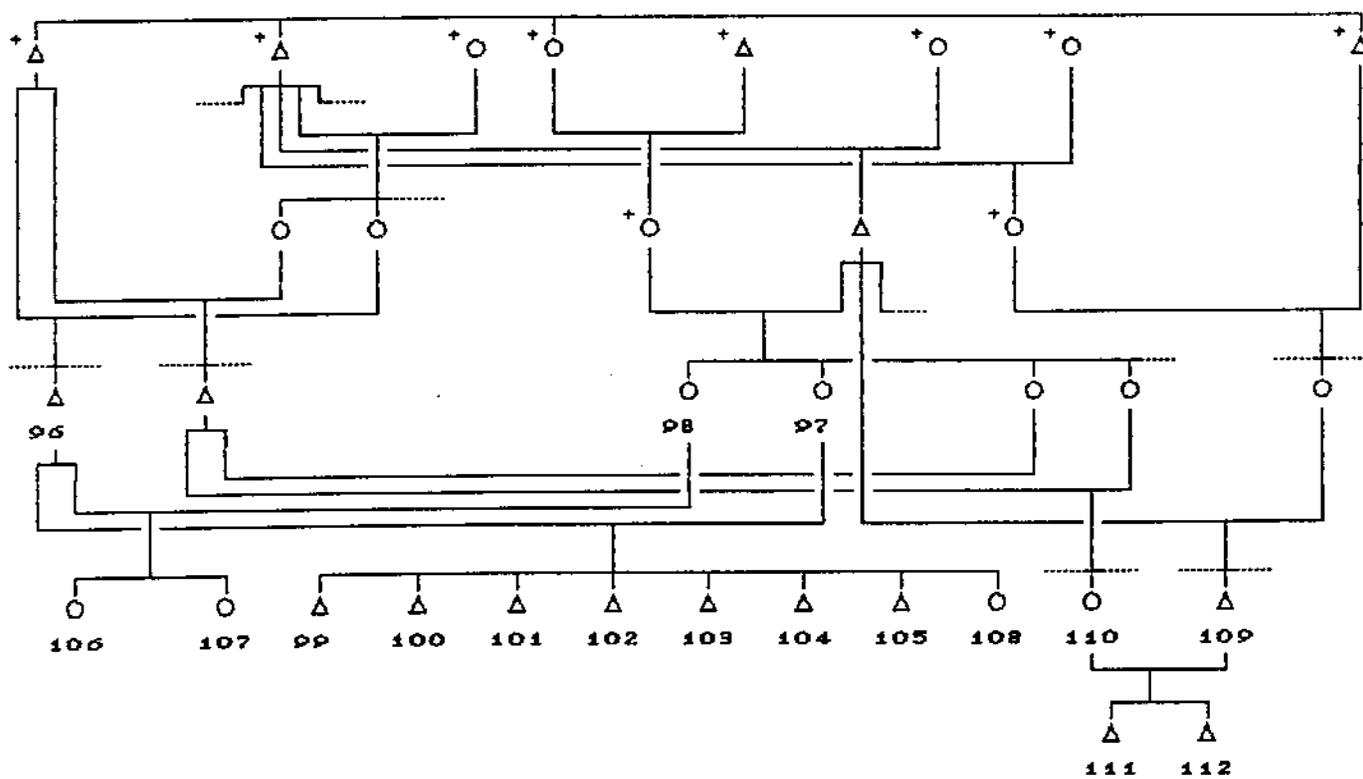
GL-09:

Membro de referência: Epitácio (85).



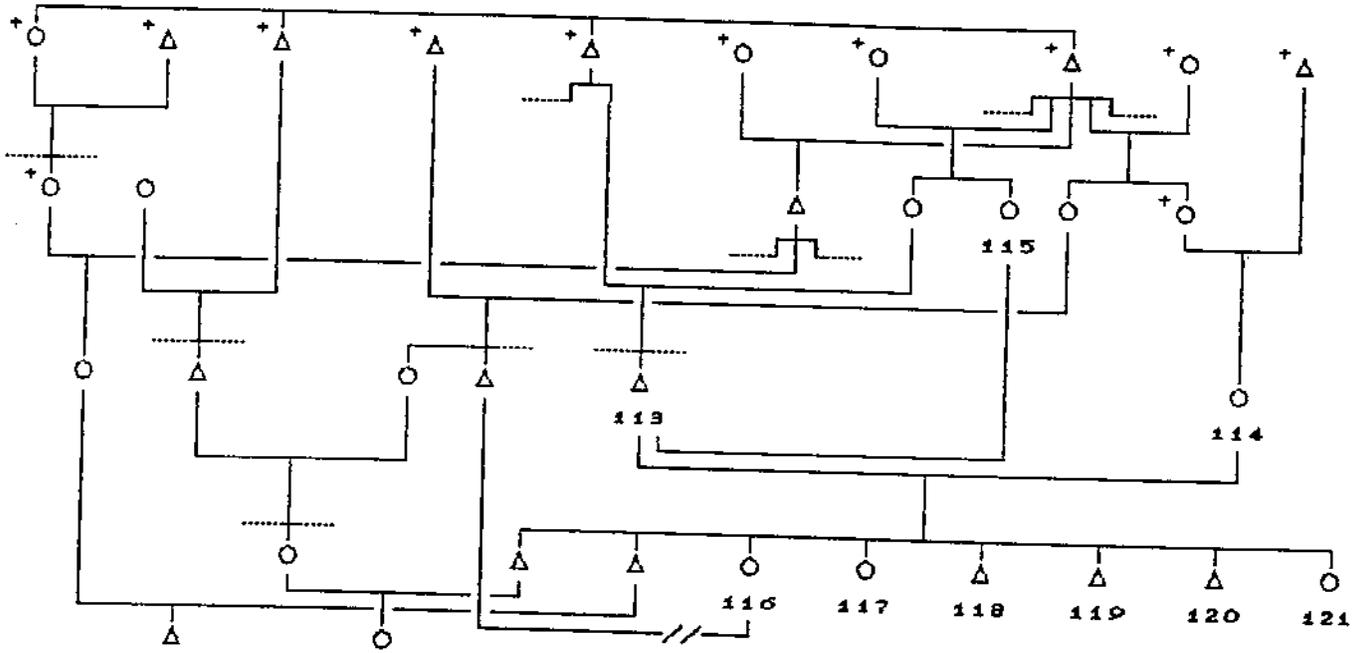
GL-10:

Membro de referência: Gumercindo (96).



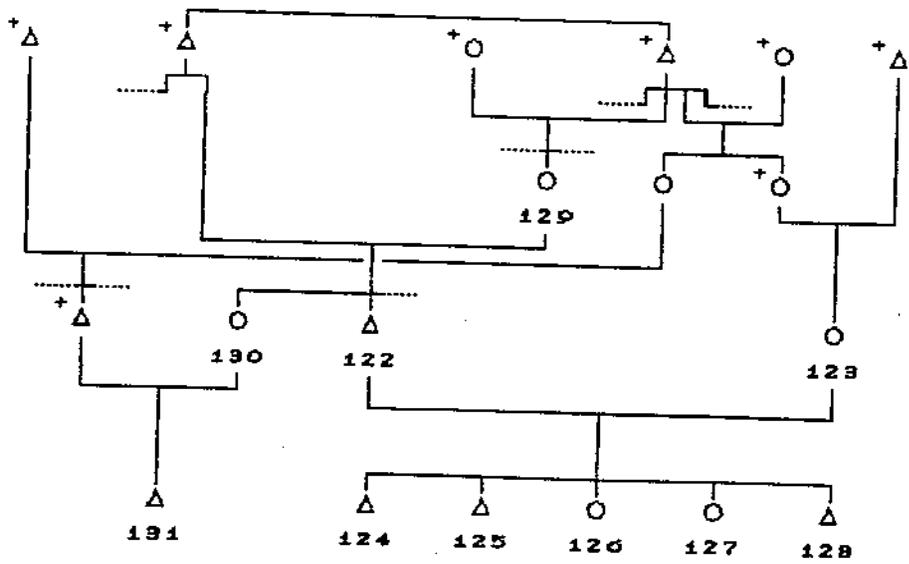
GL-11:

Membro de referência: Antônio Garcia (113)



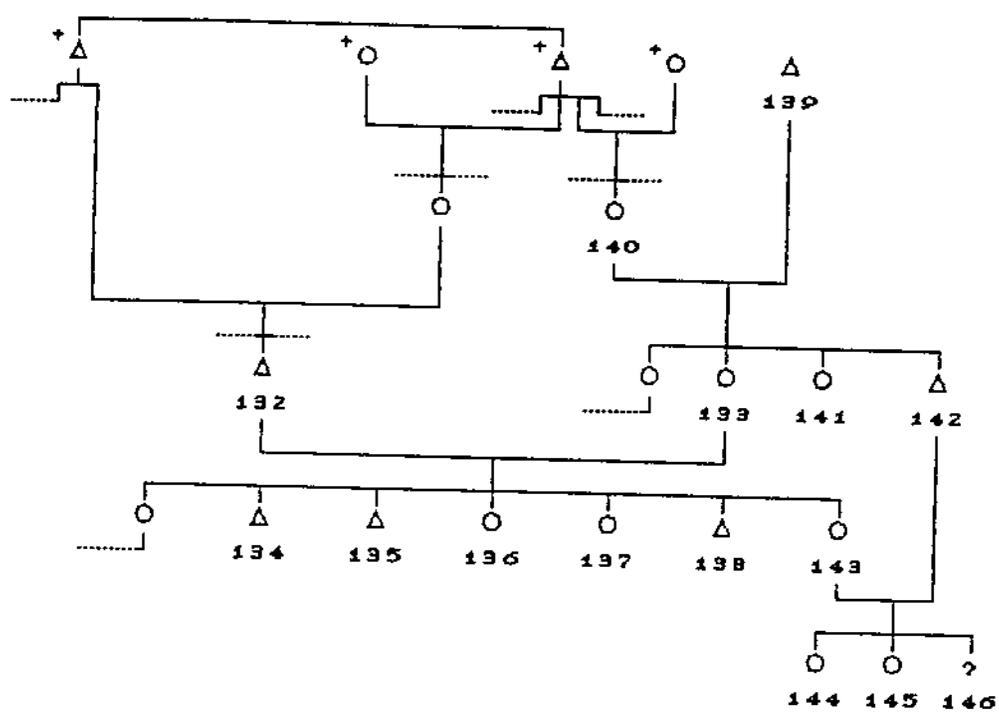
GL-12:

Membro de referência: Dirceu Walter (122).

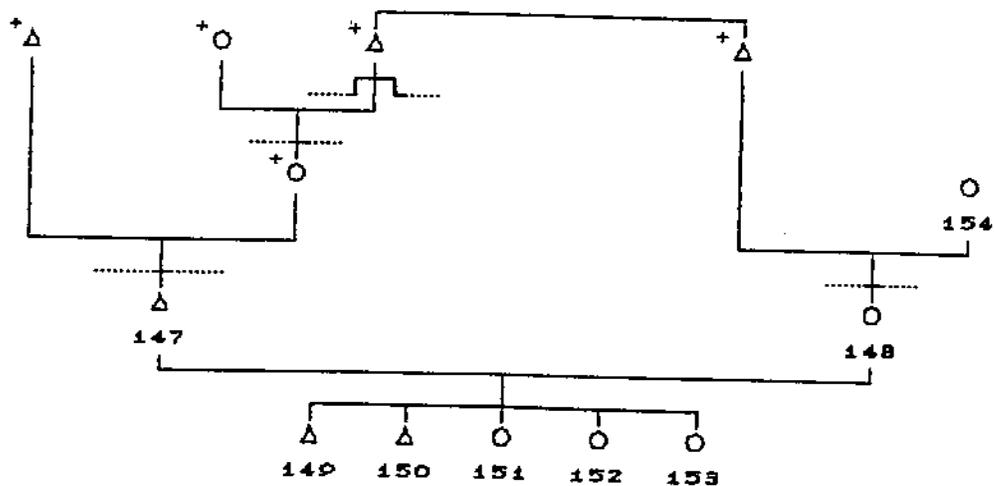


GL-13:

Membro de referência: Francisco Delgado (132).

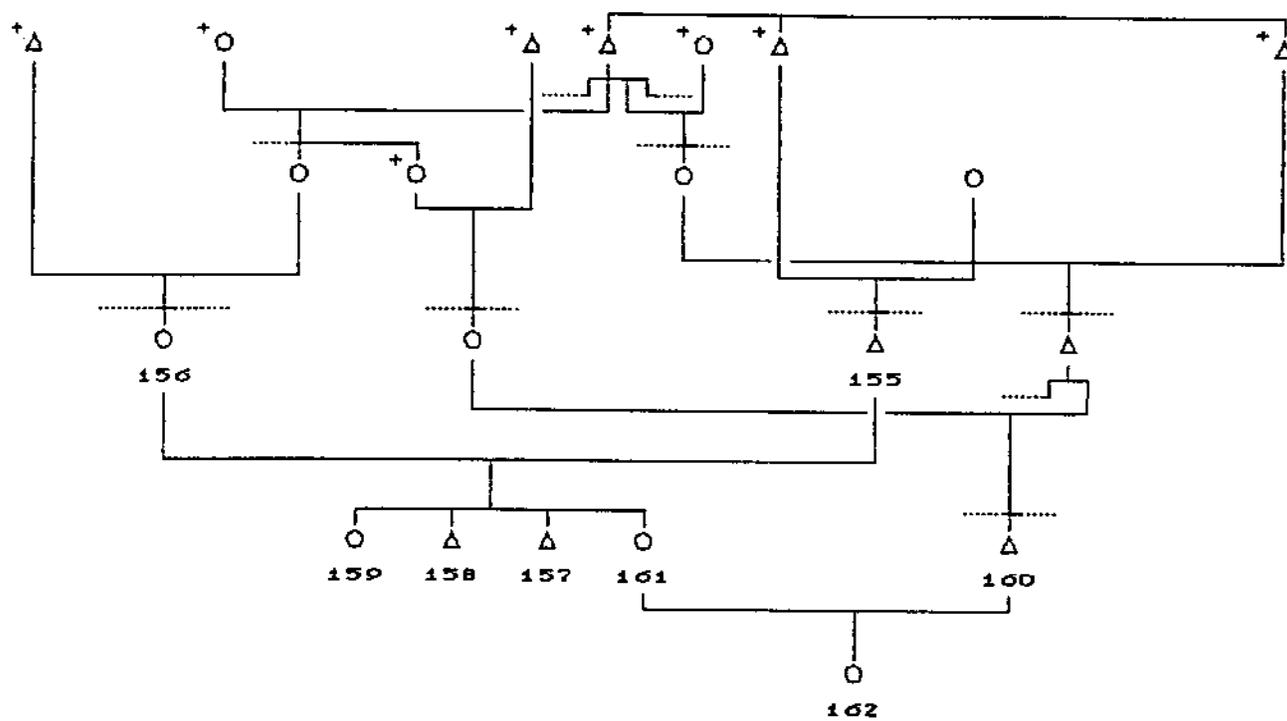
GL-14:

Membro de referência: Raimundo Nonato (147)



GL-15:

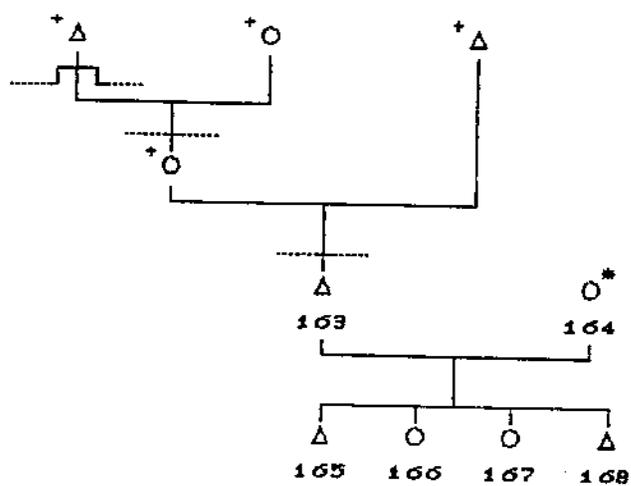
Membro de referência: Luís Francisco (155).



Grupos Locais em Porto Velho:

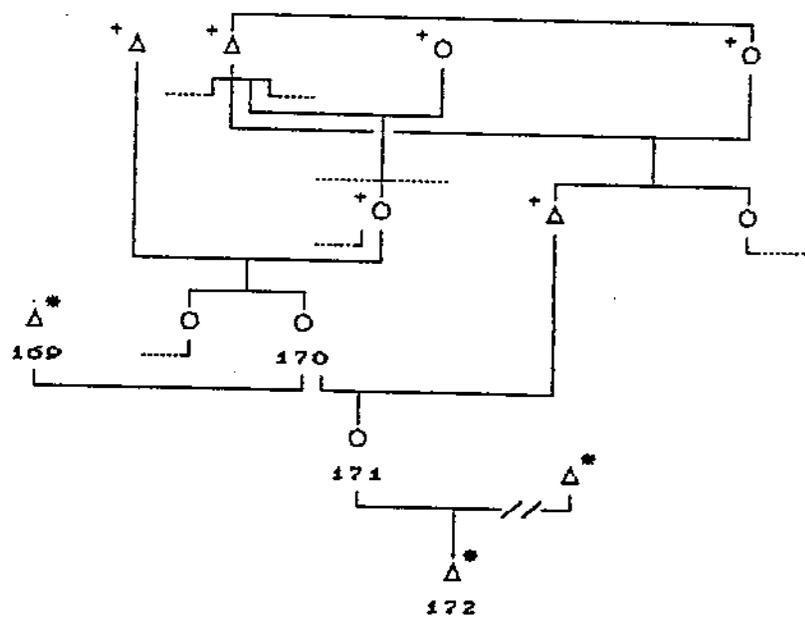
GL-16:

Membro de referência: Antenor (163).



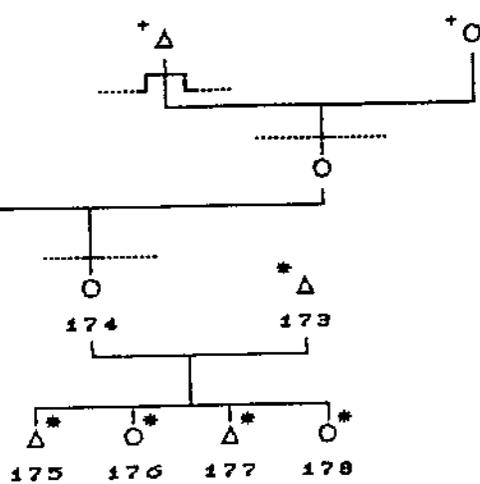
GL-17:

Membro de referência: Lourdes (170).

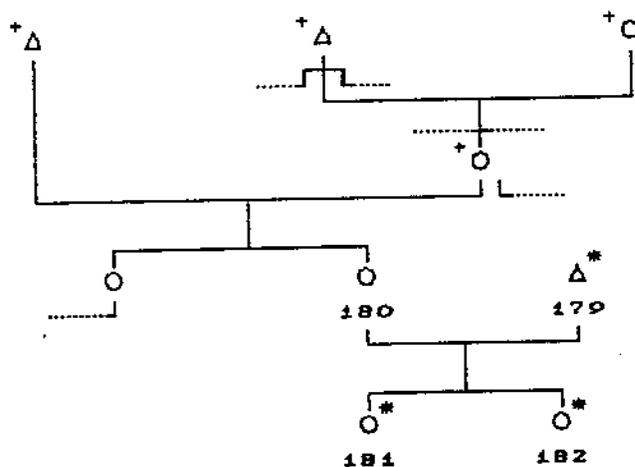


GL-18:

Membro de referência: Maria Barabadá (174)

GL-19¹:

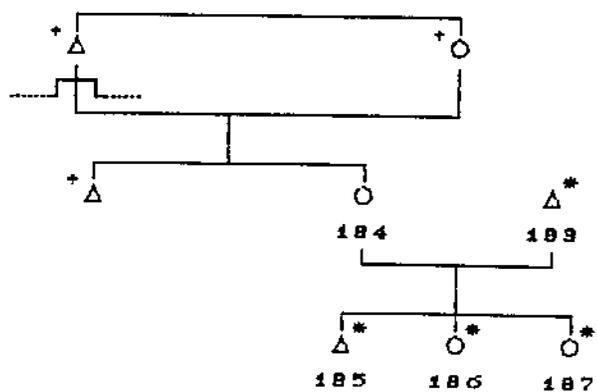
Membro de referência: Terezinha (180).



¹ Estes são os únicos Kariliana que moram na cidade mas também têm uma casa própria na aldeia (cf. planta da aldeia, n.º 19A).

GL-20:

Membro de referência: Neide Karitiana (184).



BIBLIOGRAFIA MENCIONADA E CONSULTADA.

AGUIAR, Gilberto Souza.

1990. "Parentesco biológico entre os Karitiana". *O Liberal*. Belém. 01/04/90.

AUGÉ, Marc.

1975. *Os Domínios do Parentesco - filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa. Edições 70.

AUGÉ, Marc; GODELIER, Maurice & LÉVI-STRAUSS, Claude.

1975. "Anthropologie, histoire, idéologie". *L'Homme*. 15(3-4): 177-88.

BALDUS, Herbert.

1970. *Tapirapé: tribo tupi do Brasil Central*. São Paulo. Editora Nacional/EDUSP.

BAMBERGER, Joan.

1974. "Naming and the transmission of status in a central Brazilian society". *Ethnology*. 13:363-78.

BARNARD, Alan & GOOD, Anthony.

1984. *Research practices in the study of kinship*. London. Academic Press.

BARNES, J. A.

1971. *Three styles in the study of kinship*. Berkeley. The University of California Press.

1967. "Genealogies". In: EPSTEIN, A. L. (ed.). *The Craft of Social Anthropology*. New York. Tavistock Publications.

BARNES, R. B.

1982. "Personal names and social classification". In: PARKIN, D. (ed.), *Semantic Anthropology*. ASA monograph 22. London. Academic Press Inc.

BRICKER, Victoria & COLLIER, George A.

1970. "Nicknames and social structure in Zinacantan". *American Anthropologist*. 72:289-302.

CADOGAN, León.

1959. "Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá". *Boletim FFLCH/USP. Antropologia N° 5*. São Paulo. USP.

CALDEIRA, Teresa Pires.

1988. "A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia". *Novos Estudos*. 21:133-57. São Paulo. Cebrap.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

1976. *Identidade, Etnia e estrutura social*. São Paulo. Livraria Pioneira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1987. "Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás". *Anuário Antropológico*. 85:57-78. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.

CEDI/PETI.

1990. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo. CEDI.

CLASTRES, Héène.

1978. *A terra sem mal - o profetismo tupi-guarani*. São Paulo. Brasiliense.

- CLASTRES, Pierre.
1972. *Chronique des indiens Guayaki*. Paris. Plon.
- CLASTRES, Pierre e SEBAG, Lucien.
1963. "Canibalisme et mort chez les Guayakis (Achén)". *Revista do Museu Paulista*, 15, n.s., São Paulo.
- CUNNISON, Ian.
1957. "History and Genealogies in a conquest State". *American Anthropologist*, 59:20-31.
- DAL POZ NETO, João.
1991. *No país dos Cinta-Larga - uma etnografia do ritual*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP.
- DAMATTA, Roberto.
1972. *Um mundo dividido - a estrutural social dos índios Apinayé*. Petrópolis. Vozes.
- DOLE, Gertrude.
1969. "Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy". *Southeastern Journal of Anthropology*, 25:105-23.
- DOOLEY, Robert A.
1980. "Componentes semânticos na terminologia de parentesco Guarani". *Separata dos Arquivos de Anatomia e Antropologia. Instituto de Antropologia Professor Souza Marques*. Brasília (mimeo.).
1982. *Vocabulário do Guarani*. Brasília. Summer Institute of Linguistics.
- DRUMOND, Carlos.
1943. "Designativos de parentesco no Tupi-Guarani". *Sociologia*, 5(4). São Paulo. USP.
- DUMONT, Louis.
1975a. "Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage". In: *Dravidien et kariera - l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris. La Haye.
1975b. "Hiérarchie et alliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud". In: *Dravidien et kariera - l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris. La Haye.
1975c. "Sur le vocabulaire de parenté dans l'Inde du Sud". In: *Dravidien et kariera - l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris. La Haye.
1978. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale - groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris. Mouton - La Haye.
1983. *Affinity as a value - marriage alliance in South India with comparative essays on Australia*. Chicago. The University of Chicago Press.
1986. *Homo hierarchicus - le système des castes et ses implications*. Paris. Édition TEL, Galimard.
- DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel.
1981. "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas". In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo. Perspectiva. pp. 399-455.

- EYDE, David B. and POSTAL, Paul.
1961. "Avunculocality and incest: the development of unilateral cross-cousin marriage and Crow-Omaha kinship system". *American Anthropologist*. 63:747-771. American Anthropological Association.
- FARAGE, Nádia.
1991. *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro. Paz e Terra/Anpocs.
- FAUSTO, Carlos.
1991. *Os Parakanã - casamento avuncular e dravidiano na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
1995. "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.
- FAUSTO, Carlos & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.
1993. "La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *L'Homme*. 33(2-4): 141-70.
- FERNANDES, Florestan.
1963. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo. DIFEL.
- FISCHER, J. L.
1955. "Avunculocal residence on Losap". *American Anthropologist*. 57(5): 1025-32. American Anthropological Association.
- FREEMAN, J. D.
1961. "On the concept of kindred". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain*. 91(2):192-220.
- GALLOIS, Dominique T.
1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação no Mundo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- GALVÃO, Eduardo.
1953. "Cultura e sistemas de Parentesco no Alto Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, n.s., Antropologia, 14. Rio de Janeiro.
- GALVÃO, Eduardo & WAGLEY, Charles.
1946a. "O parentesco Tupi-Guarani". *Boletim do Museu Nacional*, n.s. Antropologia, n. 6. Rio de Janeiro. Museu Nacional.
1946b. "O parentesco Tupi-Guarani - considerações à margem de uma crítica". *Sociologia*. 8(4). Universidade de São Paulo.
- GARCIA, Rodolfo.
1942. "Nomes de parentesco em língua Tupi". *Anais da Biblioteca do Museu Nacional do Rio de Janeiro*. v.LXIV. Rio de Janeiro. Ministério da Educação.
- GEERTZ, Clifford.
1983a. "Forme et variation dans la structure du village Balinais". In: *Bali - interpretation d'une culture*. Paris. Éditions Gallimard.

- 1983b. "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding". In: *Local Knowledge - further essays on interpretative anthropology*. New York. Basic Books Publishers.

GELLNER, Ernest.

1975. "Language ideal y estrucutra de Parentesco". In: DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona. Editorial Anagrama.

1960. "The concept of kinship - with special reference to Mr. Needham's 'Descent systems and ideal 'language'". *Philosophy of science*. 27(2). St. Catherine Press. Brugess. Belgium.

GODELIER, Maurice.

1971. "Mythe et Histoire - réflexions sur le fondement de la pensée sauvage". *Annales*. 23(3-4):541-558.

GONÇALVES, Marco Antônio.

1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *Boletim Informativo Bibliográfico (BIB)*. Rio de Janeiro. 33:51-72. Anpocs/Relume Dumarã.

1993. *O significado do Nome - Cosmologia e nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro. Livraria Sette Letras.

1995. "A produção da afinidade no sistema de parentesco pirahã". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

GOOD, Anthony.

1978. "The principle of reciprocal sets". *Man*. n.s.. 13(1). London. The Royal Anthropological Institute.

GOODENOUGH, Ward H.

1964. "Componential analysis of Konkana Lapp Kinship Terminology". In: GOODENOUGH, Ward H. (ed.). *Explorations in cultural anthropology - essays in honor of George Peter Murdock*. Mc Grow Hill. New York.

1965. "Personal names and modes of address in two oceanian societies". In: SPIRO, Melford (ed.). *Context and meaning in Cultural Anthropology*. pp. 365-76.

1968. "Componential analysis and the study of meaning". In: BOHANAN, Paul & MIDDLETON, John (ed.). *Kinship and social organization*. New York. The Natural History Press.

1980. *Description and comparison in cultural Anthropology - Lewis Henry Morgan Lectures*. Cambridge. Cambridge University Press.

GOODY, Jack.

1988. *A domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa. Editorial Presença.

GOW, Peter.

1991. *Of mixed blood - kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford. Clarendon Press.

GUEMPLE, D. L.

1965. "Saunik: name sharing as a factor governing Eskimo kinship terms". *Ethnology*, 4:323-335.

- HÉRITIER, Françoise.
1981. *L'exercice de la parenté*. Paris. Gallimard/Le seuil.
- HUGH-JONES, Stephen.
1993. "Clear descent or ambiguous house? - A reexamination of Tukanoan Social Organization". *L'Homme*. 33(2-4):95-120.
- HUGO, Vitor.
1992(1959). *Desbravadores*. Porto Velho. Edição do autor.

1961. "I Caritiana". *Anthropos*, 56:278-280.
- KRACKE, Waude H.
1984. "Kagwahiv Moieties: form without function". In: KESINGER, Kenneth M. (Ed.). *Marriage practices in Lowland South America*. Chicago. University of Illinois Press.
- KUPER, Adam.
1988. *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. Routledge. London/New York.
- LANDIN, David.
1974. "Some aspects of Karitiana food economy". não publicado.
- LANDIN, Rachel Mary.
1985. "Nature and culture in four Karitiana Legends". In: MERRIFIELD, William R. (ed.). *Five amazonian studies*. Dallas. The International Museum of Cultures.

1989. *Kinship and naming among the Karitiana of Northwestern Brazil*. Arlington. University of Texas. (não publicada).
- LANDIN, David & LANDIN, Rachel.
1973. "Descrição preliminar da estrutura fonológica da língua Karitiana". *Guia de análise fonológica*. Summer Institute of Linguistics.
- LARAIA, Roque de Barros.
1963. "Arranjos poliândricos na sociedade Suruí". *Revista do Museu Paulista*, n.s., 14:71-75.

1969. "Introdução". In: LARAIA, Roque de Barros (org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

1971. "A estrutura do Parentesco Tupi". In: *SIL, Estudos sobre línguas e culturas indígenas*. SIL, Brasília.

1972. *A organização social dos Tupi contemporâneos*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Estadual de São Paulo.

1986. *Tupi: Índios do Brasil atual*. USP/FFLCH. Antropologia, 11.
- LAVE, Jean Carter.
1979. "Cycles and trends in Krikati Naming Practices". In: MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press.

LEA, Vanessa.

1992. "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total facts in Central Brazil". *Man*, 27(1)ns.
1995. "Casa-se do outro lado: um modelo simulado de aliança mebengokre (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1943. "The social use of kinship terms among brazilian indians". *American Anthropologist*, n.s., v. 45. American Anthropological Association.
- 1948a. "The Tupi-Kawahib". In: STEWARD, Julian (org.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington. Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. p. 299-305.
- 1948b. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. *Journal de la Société des Américanistes*. n.s., 37:1-131. Musée de l'Homme.
1958. "Documents Tupi-Kawahib". *Miscelanea Paul Rivet otogenario dicata*. II, Mexico, pp. 323-338.
- 1969 "O futuro dos estudos de parentesco". In: LARAIA, Roque de Barros (org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
1970. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Editora Tempo Brasileiro.
1971. "Le temps du mythe". *Annales*, 26(3-4):533:540. CNRS Paris. Armand Colin.
1972. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.
1978. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis. Vozes.
1980. "Totemismo hoje". In: Lévi-Strauss. *Os pensadores*. São Paulo. Abril. pp.89-182.
1983. *A oleira ciumenta*. São Paulo. Brasiliense.
1986. *Tristes trópicos*. Lisboa. Edições 70.
1989. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro. Editora Tempo Brasileiro.
1991. *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo. Brasiliense.

LOPES DA SILVA, Aracy.

1984. "A antropologia e os estudos dos nomes pessoais e sistemas de nominação: resenha da produção recente". *Dédalos*, 23:235-253.
1986. *Nomes e amigos - da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH/USP. São Paulo.

LIZOT, Jacques.

1973. "Onomastique Yanomami". *L'Homme*, 13(3):60-71.

LOWIE, Robert H.

1919. "Family and Sib". *American Anthropologist*. n.s., 21:28-40. American Anthropological Association.
1928. "A note on relationship terminologies". *American Anthropologist*. n.s., 30:263-7. American Anthropological Association.

MACDONALD, J. Frederick.

1965. "Some considerations about tupi-guarani kinship structures". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. n.s., Antropologia, n.26. Belém. CNPq/INPA.

MELATTI, Julio Cezar.

1979. "The relationship system of the Krahô". In: MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press.

MENÉNDEZ, Miguel.

- 1981/82. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista*. n.s., 27-28:289-388. São Paulo.
1981. *Chronica dos povos gentios que habitavam e habitam os dilatados sertões que existem entre os rios da Madeira e dos Topajozes (ou Uma contribuição à etnohistória da região Tapajós/Madeira)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia. FFLCH/USP.

MERRIFIELD, William.

1983. "On the formal analysis of kinship terminologies". In: AGARD, Fred B. *et alli. Essays in honor of Charles F. Hockett*. Cornell Contributions to Linguistics 5. Leiden. E. J. Brill. pp. 371-404.

MÉTREAUX, Alfred.

1927. "Migrations historiques des Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. n.s., V. XIX. Paris.
1963. "The Guarani". In: STEWARD, Julian H. (editor). *Handbook of South American Indians*. Vol.III. New York. Cooper Square Publishers. Inc.

MINDLIN, Betty.

1985. *Nós Paíter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis. Vozes.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa.

1984. "Relatório sobre os índios Karitiana - Estado de Rondônia". Rio de Janeiro. Setor de Documentação. Fundação Nacional do Índio (não publicado).

MÜLLER, Regina A. Polo.

1988. *De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena: os Assurini do Xingu*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

MURDOCK, George Peter.

1949. *Social Structure*. Mcmillan. New York.
- 1968a. "Cognatic forms of social organization". In: BOHANAN, Paul & MIDDLETON, John (ed.). *Kinship and social organization*. New York. The Natural History Press.
- 1968b. "Patterns of siblings terminology". *Ethnology*. 7(1):1-24.

NEEDHAM, Rodney.

1954. "The systems of Teknonyms and death-names of the Penan". *Southwestern Journal of Anthropology*, 10(4):416-31.
1960. "Descent systems and ideal language". *Philosophy of Science*, 27(1). St. Catherine Press. Bugres, Belgium.
1971. *Rethinking kinship and marriage*. London. Tavistock Publications. blications.
1975. "Análisis formal del matrimonio prescrito entre primos cruzados patrilaterales". In: DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona. Editorial Anagrama.

NIMUENDAJU, Curt [Unkel].

1963. "Little known tribes of the upper Madeira River: the Arikem, the Itogapuk, the Matanawi". In: *Handbook of South American Indians*, 3:406-7.
1981. *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro. IBGE/PRÓ-MEMÓRIA.
1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo. Hucitec/USP.

OVERING [KAPLAN], Joanna.

1972. "Cognition, endogamy and teknonimy, the Piaroa example". *Southwestern Journal of Anthropology*, 28:282-297.
1975. *The Piaroa a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and Marriage*. Oxford. Clarendon Press.
1977. "Orientation for paper topics and Comments to the Symposium Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, 2:9-10, 387-394.

PHILIPSON, Jörn J.

1946. "O parentesco tupi-guarani". *Separata da Revista de Sociologia*, 8(1). FFCL-USP. São Paulo.

PINTO, Márnio Teixeira.

1995. "Entre esposas e filhos: poliginia e padrões de aliança entre os Arara (Caribe)". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

PORRO, Antônio.

1993. "História indígena do alto e médio Amazonas - séculos XVI a XVIII". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras. pp. 175-96.

PRICE, Richard & PRICE, Sally.

1972. "Saramaka onomastics. an Afro-american naming system". *Ethnology*, 11:341-367.

QUEVEDO, Samuel A. Lafone.

1919. "Guarani kinship terms as index of social organization". *American Anthropologist*, n.s., 21:421-440. American Anthropological Association.

- RAMOS, Alcida Rita.
1974. "How the Sanumá acquire their names". *Ethnology*, 13:171-185
- RECALDE, Juan Francisco.
1937. "Vocábulos designativos de relações e contactos sociais, nas línguas Tupi ou Guaraní". *Revista do Arquivo Municipal*, v. XXXIX. Departamento de cultura da prefeitura de São Paulo.
- RIVIERE, Peter.
1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge. Cambridge University Press.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna.
1965. "A classificação do tronco lingüístico Tupi". *Revista de Antropologia*, n.s., 12(1-2), São Paulo. Usp.

1985. *Línguas Brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo. Loyola.
- SAHLINS, Marshall.
1963. "Poor man, rich man, big-man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia". *Comparative studies in society and history*, 5(3):285-303.

1985. *Historical metaphors and mythical realities - structure in the early history of the Sandwich Kingdom*. The University of Michigan Press.

1990. *Ihas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- SCHADEN, Egon.
1958. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil - ensaio etno sociológico*. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura. Serviço de Documentação.

1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo. EPU/Edusp.
- SCHEFFLER, Harold.
1970. "The elementary structure of kinship by Claude Lévi-Strauss: a review article". *American Anthropologist*, 72:251-268. American Anthropological Association.
- SCHEFFLER, Harold W. & LOUNSBURY, F. G.
1971. *A study in structural semantics - the Sirionó kinship system*. Englewood Cliffs. Prentice Hall.
- SHAPIRO, Judith.
1968. "Tapirapé kinship". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia. n.37. Belém.
- SILVA, Márcio Ferreira da.
1993. *Romances de Primas e Primos: etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro. Museu Nacional.

1995. "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.
- SOUZA, Marecela S. Coelho de.
1995. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.

- SPERBER, Dan.
1978. *O simbolismo em geral*. São Paulo. Cultrix.
- STORTO, Luciana.
1995. *Relatório final de pesquisa dirigido à Funai. Descrição e análise da língua karitiana (1992-1995)*. Inédito.
- TODOROV, Tsvetan.
1991. *Nosotros y los otros*. México. Siglo Veintiuno Editores.
- TRAUTMANN, Thomas.
1981. *Dravidian Kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- VILAÇA, Aparecida.
1993. *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro. ANPOCS/UFRJ editora.
1995. "O sistema de parentesco wari". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1985. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar/ANPOCS.
1990. "Princípios e parâmetros - um comentário à L'exercice de la Parenté". *Comunicação n° 17 do Museu Nacional*. Rio de Janeiro. Museu Nacional.
1993. "Alguns aspectos da afinidade no Dravidianato amazônico". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo. Edusp/NHII. Rio de Janeiro, Museu Nacional. Não Publicado.
1995. "Pensando o parentesco ameríndio". In: VIVEIROS DE CASTRO (org.). *Antropologia do Parentesco - estudos ameríndios*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.
- WATSON, Virginia Drew.
1944. "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayua". *Sociologia*. 6(4).
- WEISS, Helga.
1985. "Kayabi (tupian) kinship terminology". In: MERRIFIELD (ed.). *South American Kinship: eight kinship systems from Brazil and Colombia*. Dallas, Texas. The International Museum of Culture. Summer Institute of Linguistics. pp. 113-122.
- YALMAN, Nur.
1962. "The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology". *American Anthropologist*. 64(3-1):548-75. American Anthropological Association.