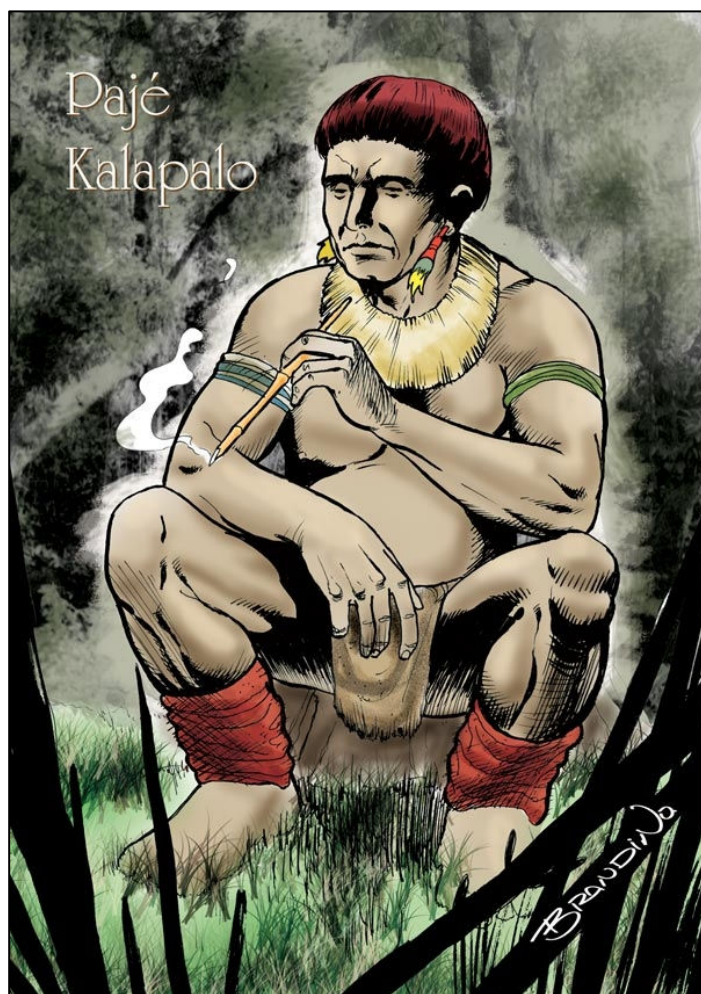


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



XAMANISMO KALAPALO E ASSISTÊNCIA MÉDICA
NO ALTO XINGU

Estudo etnográfico das práticas curativas

JOÃO VERIDIANO FRANCO NETO

CAMPINAS
abril/2010

C_d
R520

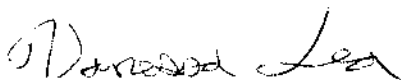
JOÃO VERIDIANO FRANCO NETO

**XAMANISMO KALAPALO E ASSISTÊNCIA MÉDICA NO ALTO XINGU.
ESTUDO ETNOGRÁFICO DAS PRÁTICAS CURATIVAS**

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 15/04/2010

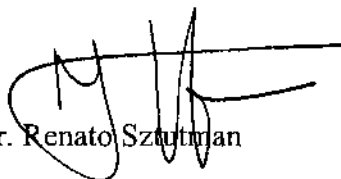
Comissão Julgadora:



Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea (Presidente)



Prof. Dr. Aristóteles Barcelos Neto



Prof. Dr. Renato Szustman

Suplentes

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

00908565

*Para meu avô guaçuano,
João Veridiano Franco (em memória)
e
para meus pais xinguanos,
Numü e Itsapü Kalapalo (em memória)*

Um rapaz estava transando com uma mulher casada.

No dia seguinte, o marido foi pescar e lá ele flechou um matrinxã, e também flechou outros peixes.

Lá, ele encontrou um ovo de sucuri, pegou-o e o colocou dentro da barriga do matrinxã. De tarde ele voltou para a casa e sua esposa pegou os peixes que ele trouxe; ela distribuiu para a família. Ele disse para a sua esposa:

— Tem comida guardada só para você, pode moquear para você comer na roça.

A esposa moqueou.

No dia seguinte de madrugada ela foi para a roça, guardou o matrinxã dentro do seu cesto. O marido não foi com ela, ficou na casa. O amante foi atrás e a encontrou na roça.

— Hã, você tem peixe?

— Sim. Você pode comer.

Ele disse está bem. Então comeu.

Depois ele fez sexo com ela. No instante de sair o sêmen ele ficou tremendo, daí ele virou uma cobra sucuri e mostrou a língua. Ela contou para outras pessoas que também trabalhavam ali perto.

— Podem vir olhar aquele rapaz que está virando cobra.

Quando o pessoal chegou, ele já tinha se transformado em cobra.

Uma pessoa voltou para a aldeia para avisar a mãe dele e disse para ela:

— Leve para a roça a flauta do seu filho, óleo de pequi, pena de papagaio e os seus enfeites.

Ela foi chorando.

Quando chegou lá a mãe viu o filho já transformado em cobra que estava mostrando a língua. Enquanto ela falava, ele respondia mostrando a língua. A mãe contou que tinha trazido os enfeites. Colocou a pena de papagaio na orelha dele. E disse:

— Se alguém pensar em ir atrás de você, pode dar força para ele.

Continuou a responder mostrando a língua. Depois disso ele foi morar no rio, fez barulho na água e foi para o fundo.

Tradução: Ugisé Kalapalo;
Revisão: João Veridiano Franco Neto, 2005

Toto, kunga ajotunda ngapaha tühokinhü itão ake.

Inho telü leha kangaki, itseta uãgati tühe iheke, telo gehale, kanga heta iheke.

Tseta konto hūin tühogisi iheke, titi iheke, tüi iheke uãgiti teuati.

Isinügü leha inhopijü, etimbelü leha üngati kohotsi ihitsü heke leha itsangagüpe kügitsa, ikanügü leha iheke tühisüündao inha.

Tühitsü heke nügü iheke:

— Ande atsange otu nhogoteke netsange engengelü kuiganda.

Ihitsü heke leha nhogotetü.

Kogehunda mitote ingila etelü kuigandati uãgiti angitelü leha iheke tataugu gati.

Inhalüha inho telü ike ünga geleha inhügü.

Sajo telü leha isigni ihogijü leha iheke kuiganda.

— Kanga nika engipi?

— En. Tengekeapa.

En hen nügü iheke. Tengelü leha iheke.

Ülepenetetihisiko. Ikuigilü hata leha ipügelu leha, etimkilü leha ekei kontoi, enuhita leha.

Tihati iheke kugeinha tagipongokoinha.

— Ūanbena egeitsa ingitüete asdebe ekei atühügü.

Kuge enügü leha ingilüinha ekei leha atani. Kuge enügü leha isi akilhalüinha étena, nügü iheke isi heke emukugu atangagüha inkgete, nhukauha, kuaku igokogu igelü gehale eheke, nhengi kondoho igelüha iheke inha kuigandati.

Isi telü leha tühonale.

Isi heke tingi ekei leha atani, enuhinügü hata leha.

Tseta leha isi heke itaginhita ülehata leha enuhita. Nhengikondoho ihanügü leha isi heke.

Ihangangoi kuaku igokogu tüilü iheke ise heke.

— Tingukginginhü tegiteha akatunda, tunü mingoha eheke isikilü iheke.

Ülehata leha enuhita.

Ülepenet leha tuãkuati etelü, nhukgulu leha tuã iküati leha etelü.

Ugisé Kalapalo, 2005

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 01 - Desenho da aldeia Aiha dos Kalapalo.....	50
Figura 02 - Croqui de uma casa alto-xinguana.....	56
Figura 03 - Variação demográfica dos Kalapalo.....	67
Figura 04 - ‘Bicho-do-mato’, <i>Ahasa</i>	121
Figura 05 - Variação demográfica dos povos indígenas do Alto Xingu.....	126
Figura 06 - Genealogia dos atacados por onças.....	186

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 01 - Artefato (<i>hubongo</i>) fabricado com o couro da sucuri é esfregado nos braços de um lutador kalapalo antes das lutas no <i>Kuarup</i>	07
Foto 02 - Meninas kalapalo posam para a foto.....	41
Foto 03 - Aldeia dos Kalapalo.....	51
Foto 04 - Os Kalapalo deslocando-se para um ritual de troca nos Yawalapíti.....	66
Foto 05 - Peixes no moqué.....	71
Foto 06 - Xamãs kalapalo em sessão na mata.....	93
Foto 07 - Plantação de <i>teninhü</i> (tabaco) atrás da casa de um pajé kalapalo.....	160
Foto 08 - Pajé kalapalo colhendo folhas de <i>teninhü</i>	172
Foto 09 - Ritual de máscaras <i>Atugá</i> (<i>itseke</i> do redemoinho de vento).....	208
Foto 10 - Pajé fumigando um tronco para a fabricação das toras do <i>Kuarup</i>	222
Foto 11 - Pajé pendurando um crucifixo.....	244
Foto 12 - Lasca de madeira (feitiço) extraída por Hiji do interior do <i>kuarup</i>	249
Foto 13 - Cova para o enterro de Tuhoko.....	265

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 01 - Terra Indígena do Xingu (TIX).....	63
Mapa 02 - Aldeias antigas e atuais dos Kalapalo.....	73
Mapa 03 - Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas.....	91
Mapa 04 - Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu.....	130

ÍNDICE DE PRANCHAS

Prancha 01 - <i>yerupoho</i> / <i>itsekeko</i>	104
Prancha 02 - As formas dos <i>itsekeko</i>	105
Prancha 03 - <i>apapaatai</i> / <i>itsekeko</i>	106

SUMÁRIO

• RESUMO / ABSTRACT.....	xv
• AGRADECIMENTOS.....	xvii
• APRESENTAÇÃO.....	01
• INTRODUÇÃO.....	09

PARTE I - OS KALAPALO E O CONTEXTO EM QUE VIVEM

• CAPÍTULO 1	
O PESSOAL DA ‘ÁREA DO ULURI’.....	43
1.1. NOTA SOBRE A TERRA INDÍGENA DO XINGU (TIX).....	58
• CAPÍTULO 2	
O PESSOAL DE KUNUGIAHŪTŪ.....	65
2.1. OS KALAPALO NA HISTÓRIA DO CONTATO.....	75
• CAPÍTULO 3	
BREVE HISTÓRICO DA ASSISTÊNCIA MÉDICA AO ÍNDIO NO BRASIL.....	81

PARTE II - INTERFACES: XAMANISMO E ASSISTÊNCIA MÉDICA

• CAPÍTULO 4	
ITSEKEKO: INTRODUÇÃO À COSMOLOGIA KALAPALO.....	95
• CAPÍTULO 5	
FUMAÇA E REMÉDIOS: ASSISTÊNCIA MÉDICA NO ALTO XINGU.....	125
5.1. BREVE HISTÓRICO DA ASSISTÊNCIA MÉDICA NO XINGU.....	125
5.2. A ASSISTÊNCIA MÉDICA E A QUESTÃO DA ‘EFICÁCIA SIMBÓLICA’.....	131
• CAPÍTULO 6	
TENINHŪ: XAMANISMO NO ALTO XINGU.....	153
• CAPÍTULO 7	
ETNOGRAFIA DO XAMANISMO NAS ALDEIAS KALAPALO.....	177
• CAPÍTULO 8	
DA FUMAÇA À MADEIRA: XAMANISMO E FEITIÇARIA.....	213
• CAPÍTULO 9	
O XAMÃ DOS XAMÃS: ETNOGRAFIA DA FEITIÇARIA.....	241
• CONCLUSÃO.....	273
• GLOSSÁRIO.....	282
• REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	284

• RESUMO

Esta dissertação é resultado de doze meses intercalados de pesquisa de campo realizada entre os índios Kalapalo do Alto Xingu, Terra Indígena do Xingu, Mato Grosso. Busca empreender uma descrição e análise do modo pelo qual ocorre uma interação entre o xamanismo dos Kalapalo e o saber biomédico tal como esta se dá no âmbito das práticas da política nacional de atenção à saúde dos povos alto-xinguanos. O xamanismo kalapalo não difere do xamanismo praticado no Alto Xingu como um todo: consiste, basicamente, em um sistema terapêutico que aborda o fenômeno da doença como um acontecimento em que uma determinada pessoa tem a sua ‘alma-sombra’ (*akua*) capturada por um ‘espírito’ (*itseke*). O conceito de *itseke* se relaciona com as formas ‘animais’ definidas no interior da cosmologia kalapalo, e seus modos de existência são mais bem compreendidos sob a luz do conceito de ponto de vista, articulado com a lógica predatória e com o regime alimentar alto-xinguanos. O xamã é acionado para que, por meio do transe induzido pela fumaça do tabaco, entre em comunicação com o *itseke* causador da doença e possa trazer de volta a *akua* do doente. A possibilidade de cura é então concebida nos termos do resgate da ‘alma-sombra’, realizado pelo xamã. As relações construídas a partir da situação de contato entre os alto-xinguanos e a sociedade envolvente engendraram a elaboração de duas categorias cruciais: doenças-de-índio e doenças-de-branco, onde as primeiras figuram como enfermidades causadas por *itseke* e as segundas aparecem na forma das doenças infecto-contagiosas, como gripe, sarampo, caxumba, catapora, etc. A problemática que delinea nosso trabalho se fundamenta no caráter ambíguo que é assumido pela oposição entre doenças-de-índio e doenças-de-branco: da perspectiva dos Kalapalo essa dicotomia não define uma separação de natureza entre as duas categorias, servindo apenas como modo de comunicação instrumental com as equipes de assistência médica. Por outro lado, as equipes de assistência médica estabelecem um corte entre doenças-de-índio e doenças-de-branco de maneira que as primeiras configurariam uma manifestação singular da cultura indígena. Essa singularidade é pensada a partir da ideia de uma psicossomatização dos aspectos culturais, entendendo-se ‘cultura’ enquanto conjunto de crenças. Assim, a separação entre doenças-de-índio e doenças-de-branco, do modo como é concebida pelas equipes de assistência médica, atribui uma causa psicológica para as primeiras e uma causa fisiológica para as segundas. Essa redução das doenças-de-índio ao âmbito da crença é explorada como a configuração de uma estrutura hierárquica na qual a cosmologia indígena é englobada pela cosmologia ocidental. Tal englobamento encontra sustentação a partir do relativismo cultural, que supõe a coexistência de uma diversidade de culturas com a existência de uma única natureza. Os dados de nossa pesquisa etnográfica apontam para um arranjo distinto quando o foco de análise toma em consideração o modo como os índios kalapalo recorrem ao tratamento médico ocidental: a terapêutica xamanística não é descartada pelos índios mesmo quando o que está em jogo é aquilo que a assistência médica entende por doenças-de-branco, o que sugere uma origem comum entre doenças-de-índio e doenças-de-branco: os *itsekeko* (‘espíritos’) ou os *kugihé-ótomo* (feiticeiros).

Palavras-chave: Xamanismo, Etnologia Indígena, Saúde Indígena, Alto Xingu, Kalapalo

• ABSTRACT

This dissertation is the result of an interpolated twelve-month fieldwork among the Kalapalo of Upper Xingu (Xingu Indigenous Land, Mato Grosso, Brazil). It seeks to undertake a description and analysis about the way in which an interaction takes place between the Kalapalo shamanism and biomedical knowledge the way it happens within the practices of the national health care policies to the Indian people of Upper Xingu. Kalapalo shamanism is not different from Upper Xingu shamanism as a whole. Upper Xinguano shamanism is basically a therapeutic system that addresses the phenomenon of illness as an event in which a person has his/her 'soul-shadow' (*akua*) captured by a 'spirit' (*itseke*). The *itseke* concept is related to the 'animal' forms as defined within the Kalapalo cosmology, and their ways of existence are better understood when it is associated with the concept of point of view, along with the predatory logic and the Upper Xinguano diet. The shaman is called in order to, through the trance led by tobacco smoke, communicate with the *itseke* that is the illness cause, so that he might bring the 'soul-shadow' back into the ill. The possibility of cure is so understood in terms of the 'soul-shadow' rescue, performed by the shaman. The relations created from the contact situation between the Upper Xinguano and the surrounding society engendered the development of two-key categories, named Indian Illnesses and White Illnesses. The first category indicates illnesses caused by *itsekeko* and the second appears as infectious illnesses such as influenza, measles, mumps, chicken pox, etc. The issue that outlines our work is based on the ambiguous character that is taken upon the opposition between Indian Illnesses and White Illnesses. From the Kalapalo perspective this dichotomy does not determine a separation of nature between the two categories, but it defines an instrumental mode of communication with the health care teams. On the other hand, the medical teams conceive a division between Indian Illnesses and White Illnesses and consider the first one as a particular manifestation of indigenous culture. This uniqueness is perceived from the idea of a psychosomatization of cultural aspects, it is understood that 'culture' is a set of beliefs. Thus, the dichotomy between the Indian Illnesses and White Illnesses, from the way it is conceived by the health care teams, impute a psychological cause for the first and physiological cause for the second. This reduction of Indian Illnesses regarding Indian beliefs is explored as a hierarchical structure configuration, in which, the Indigenous cosmology is embodied by the Western cosmology. Such embodiment finds its basis in cultural relativism, which presupposes the coexistence of a cultural diversity along with the existence of a universal nature. Data from our ethnographic research suggests a different arrangement when the focus of analysis shows the way by which the Kalapalo indians search for the Western medical treatment. The shamanistic therapy is not ruled out by the indians, even when what the health care understands as White Illnesses is what is at stake. This suggests that there is a common origin of Indian Illnesses and White Illnesses: *itsekeko* ('spirits') or *kugihé-ótomo* (sorcerers).

Keywords: Shamanism, Indigenous Ethnology, Indigenous Health, Upper Xingu, Kalapalo

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, à Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP), pela bolsa concedida (processo 06/53193-7) durante o mestrado sem a qual não seriam exequíveis as longas viagens e as duradouras estadias na Terra Indígena do Xingu (MT).

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UNICAMP) por me acolher proporcionando um ambiente favorável ao aprendizado acadêmico, à interlocução entre os alunos do programa e ao incentivo à pesquisa de campo. Ao professor John Monteiro por me apresentar a importância de se estudar a história dos índios no Brasil. Aos professores Mauro Almeida e Suely Kofes pelas instigantes aulas de antropologia social. Ao professor Aristóteles Barcelos Neto, sempre solícito, agradeço a atenção e o interesse por minha pesquisa e pela participação na Banca de arguição. Assim como ao professor Renato Sztutman agradeço a disposição e a disponibilidade em participar da Banca.

Assim que um alto-xinguno morre, seu corpo é pintado com muita destreza, adornado com seus melhores adereços plumários e enterrado com suas armas. Somente munido de arco e flechas, no caso dos homens, e fusos, no caso das mulheres, sua ‘alma’ enfrenta com segurança uma jornada através do cosmo. Em analogia a esta viagem, devo inestimável gratidão à minha orientadora, professora Vanessa Lea, que me guiou com paciência e determinação pelo ‘cosmo’ antropológico devidamente acautelado. Compreendeu com plena postura humanística meus silêncios, minhas inseguranças, meu ritmo e, principalmente, minhas limitações no ofício intelectual. Sem todas estas qualidades dela certamente eu não conseguiria encerrar este trabalho. Eventuais equívocos presentes são de minha inteira responsabilidade. Os arriscados caminhos que percorri não passaram sem que me fossem dadas as devidas precauções.

Agradeço igualmente aos professores Regina Polo Müller (IA/UNICAMP) e Marcio Ferreira da Silva (FFLCH/USP) pela leitura atenta e crítica no Exame de Qualificação no qual foram integrantes da banca de avaliação.

Também devo minha gratidão aos professores do Departamento de Ciências Sociais da UFSCar, responsáveis pela minha formação básica. Dentre eles a socióloga Dra. Norma Valencio e os antropólogos Dr. Luiz Henrique de Toledo, Dr. Piero Leirner e Dra. Marina Cardoso. Reconheço aqui, a importância desta última que possibilitou minhas relações acadêmicas e pessoais com o povo Kalapalo, apresentando-me a um cacique deste referido povo indígena.

O Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) proporcionou-me um espaço de interlocução com colegas preocupados com as questões indígenas no Brasil e etnologia sul-americana. Dentro do CPEI também fiz grandes amigos, dentre eles ressalto o casal Victor Raúl Ortiz Contreras e Paula González, uma amizade próxima, sincera e singular. A Daniel Martini e Felipe Vander Velden valeu pelas horas animadas regadas a café e conversas etnológicas nas lanchonetes da UNICAMP. E também aos outros membros do CPEI. Aos colegas de classe e amigos Daniel Ramiro e Flavia Melo da Cunha. Ainda na UNICAMP, agradeço à amiga linguista e xinguanista Jaqueline M. de França, que me auxiliou com toques de linguística o meu aprendizado da língua karib dos Kalapalo. Não posso deixar de mencionar a turma ingressante no mestrado em antropologia social na UNICAMP de 2008: meus verdadeiros colegas de turma.

Faço questão de mencionar nominalmente todos meus amigos, parceiros, interlocutores e ‘irmãos’ da República Barravento durante o período de graduação em

ciências sociais em São Carlos. São eles: Alexandre Colli de Souza (Delega), Carlos Eduardo Costa (Caê), Danilo César Souza Pinto (Braga), Jonathan Trevisan Castro, Kleber Cristiano Felício, Leandro Garcez Targa, Paulo César Ramos e Victor Amaral Costa (Codorna). Agradeço a leitura e as correções de Alexandre a uma versão preliminar. A Caê, além das leituras e as interlocuções, compartilha a experiência de pesquisar e viver junto aos Kalapalo. A Kleber, meus inestimáveis agradecimentos pela ajuda, muitas das ideias e argumentos defendidos nesta dissertação surgiram em nossa constante interlocução. Em sua homenagem cito aqui suas poéticas palavras: “os índios apreendem o mundo a cores e nós em preto e branco”. Além de outros amigos que fiz durante a graduação em ciências sociais na UFSCar.

A João Carlos Albuquerque Souza de Almeida (Joca), companheiro xinguanista, também agradeço pela intensa comunicação acerca de nossas pesquisas no Alto Xingu. Agradeço igualmente a Bernardo Curvelano Freire pelo incentivo, apoio e críticas. Foi com Bernardo que aprendi a gostar de livros. Agradeço igualmente ao pessoal do SESC de São Carlos pelas oportunidades concedidas. Refiro-me aqui principalmente a Marina Herrero. Assim como ao biólogo são-carlense Ulysses Fernandes. Agradeço também a professora de inglês Alessandra Cristina Arena Xavier pela assessoria nas traduções. Meus sinceros agradecimentos a Carlos Brandino, quadrinista que me presenteou com a obra de arte exposta na capa, desenhada especial e exclusivamente para esta dissertação.

Aos meus tios Vera Martini Franco de Godoy e José Edson Franco de Godoy por terem me apresentado a um índio xavante 15 anos atrás e por terem proporcionado o meu primeiro contato com uma aldeia indígena, em 2003. Sem dúvida alguma essas ocasiões influenciaram minhas escolhas.

Como diz o provérbio: “Filho se faz para o mundo”, porém pai e mãe se fazem para o filho. Minha gratidão com meus pais, Fernando (Nei) e Maria Tereza (Eza), é descomunal. No início de tudo apoiaram e compreenderam minhas longas ausências em função da pesquisa de campo entre os Kalapalo. Em seguida, apoiaram sem contestações minha longa presença em casa para escrever este trabalho. Uma presença com um quê de ausência. Sem contar o carinho e admiração que eles igualmente nutriram em relação aos meus amigos do Xingu. A casa de Nei e Eza em Mogi Guaçu – como dizem os próprios Kalapalo – é também casa dos Kalapalo. Agradeço então aos meus pais por terem sido dignos anfitriões dos Kalapalo tanto quanto os Kalapalo foram comigo.

A Silmara Montejano que chegou por último, mas que tornou tudo mais leve com seu carisma e bom-humor. Foi com sua entrada na minha vida que novamente ganhei ânimo para concluir esta dissertação. Portanto, dedico também a ela.

Expressar em palavras escritas as impressões que os Kalapalo marcaram em minha vida não é tarefa fácil. As conversas no centro da aldeia; os banhos na lagoa; as pescarias no rio Kuluene; as pedaladas para as roças; as horas jogando dominó; os jogos de futebol pela TV; as noites de sono (e sonhos) na rede; as duras viagens de barco, tudo isso mudou minha vida para melhor. Espero ter compreendido pelo menos uma parte dos ensinamentos que me dispuseram. Agradeço então a todos os Kalapalo pela hospitalidade e amizade. A pesquisa de campo só foi possível em virtude do convite do cacique Faremá. Minha estadia na aldeia foi possível por causa da família do pajé Numü (em memória) e Itsapü (em memória), que se tornaram minha segunda família: Aumagi, Sahati, Indzeagü, Tinho, Kuango, Túku, Ugisé, Mañ Yawalapíti, Terezinha, Kahagahü, Mogojuhá, Tawana, Kanuhí, Hinhuka, Sakuagu (Aline) e Gekügü; além de meus dois cunhados cujos nomes não posso pronunciar. Aos que tornaram meus períodos na aldeia ainda muito mais agradáveis: o

cacique Tafukumá e sua esposa Sangaí, Ageú, Yanamá, Jakulo, Kayautá, Kalühi, Matayatsi, Wanakagü, Julukumã, Amatü, Hikama, Tewe, Majaí, Ausuki, Yuaikumã, Mogeatá, Kanaihu, Mátula, Luti, Hügehuti (Orlandinho), Masinuá, Hojü, Arunha, Itu, Kaurumã, Taliku (Sapuia), Taugima (Huguinho), Kurikaré, Ualama e Hadiuhi (Luiz). E ao meu amigo Tafuraki Nahukuá. Agradeço principalmente ao meu mestre na cultura kalapalo, Ugisé. E a todos os índios alto-xinguanos.

APRESENTAÇÃO

O objetivo deste tópico é contextualizar a pesquisa. No decorrer do ano de 2003, enquanto cursava bacharelado em ciências sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), comecei a interessar-me por pesquisas a respeito de populações indígenas através das disciplinas de antropologia social. A leitura de obras como *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota* (1940) de E. Evans-Pritchard e *Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand* (1916) de Bronislaw Malinowski, respectivamente sobre um povo africano e o outro sobre um povo melanésio, foram fundamentais para este despertar. Neste contexto, revelei esse interesse para a professora doutora Marina Cardoso do Departamento de Ciências Sociais da UFSCar e à minha família.

Afeiçoando-se com este viés, um tio, Edson Franco de Godoy, cujo interesse acerca das populações indígenas no Brasil já vem de longa data, levou-me a duas aldeias da etnia Guarani localizadas no Estado de São Paulo. Na primeira ocasião, visitamos a aldeia Tenonde Porã em Parelheiros (Distrito Administrativo no extremo sul do município de São Paulo) sob a permissão de uma funcionária da Fundação Nacional do Índio (FUNAI): reserva indígena de 26 hectares demarcada e homologada em 1987, possui aproximadamente mil habitantes (Ladeira, 2000, p.17). Logo em seguida, visitamos a aldeia Tekoá Ytu'i, Terra Indígena Guarani do Jaraguá, localizada no extremo oeste da Serra da Cantareira no município de São Paulo, demarcada e homologada também no ano de 1987. Com 1.756 hectares, conta com uma população aproximada de 100 pessoas (Ladeira, 2000, p.51; Nogueira da Silva, 2008, p.20-50). Com a visita a essas duas aldeias consolidaram-se minhas aspirações em realizar uma pesquisa etnográfica sobre um povo indígena no Brasil.

No primeiro semestre de 2004 a mesma professora da UFSCar apresentou-me a Faremá, um dos caciques da etnia Kalapalo do Alto Xingu, que estava na Universidade à procura de assessoria para re-organizar a associação indígena da aldeia. Foi nesta ocasião que pela primeira vez tive contato com um membro da etnia Kalapalo. Este, por sua vez, nos corredores das salas de aulas da UFSCar, convidou-me a permanecer um mês na aldeia Aiha dos Kalapalo. Eu teria consentimento para pesquisar os 'costumes' dos índios se acatasse determinada condição: lecionar língua portuguesa (e outras matérias do currículo

escolar) na Escola Estadual Indígena Kalapalo como voluntário – segundo este cacique, um dos anseios da comunidade era ter um caraíba ensinando língua portuguesa na aldeia. Convite aceito sem hesitação. A partir dessa data, a ideia de realizar uma pesquisa tendo os Guarani como enfoque etnográfico tomou outro norte, em direções xinguanas.

Assim sendo, em julho de 2004, Faremá guiou-nos (profª. Marina Cardoso e eu) até a aldeia Aiha na Terra Indígena do Xingu, onde iniciamos a assessoria seguindo as requisições dos Kalapalo no que tange à reorganização da associação e as aulas de português para os alunos (crianças e jovens). Nesta ocasião, então, em vez de um mês previamente combinado, acabei permanecendo dois meses na aldeia Aiha dos Kalapalo. Desta assessoria resultou a recomposição de uma associação indígena com novo nome: Associação Aulukumã do Alto Xingu – da aldeia Aiha do povo Kalapalo. O objetivo dessa Associação é viabilizar projetos e programas relacionados ao cooperativismo indígena, a eventos de apresentação da cultura tradicional, à saúde, à educação diferenciada, assim como manifestar em nome da comunidade suas reivindicações frente à política indigenista que beneficiem a comunidade como um todo. De modo geral, a Associação Aulukumã pretende promover melhorias das condições de vida dos Kalapalo em seu ambiente tradicional.

Desta maneira, os Kalapalo me reconheciam não como pesquisador, mas sim como professor voluntário. Assim sendo, fui hospedado na casa da família de um dos professores indígenas, Ugisé. Progressivamente esta família adotou-me: irmão, primo, cunhado, filho, tio e sobrinho, são termos que a cada estadia em Aiha se tornaram cada vez mais comum ouvir à minha pessoa. Em sequência, todas as minhas posteriores estadias, três meses em 2005, dois meses em 2006 e cinco meses em 2007/2008, hospedei-me nesta mesma casa e continuei as aulas na escola indígena. Ressalto que na estadia de 2007/2008 permaneci um mês na aldeia Tanguro dos Kalapalo no final do ano de 2007 onde trabalhei junto com o amigo e antropólogo Carlos Eduardo Costa que já se encontrava lá. Permanecemos hospedados na casa do cacique dessa mesma aldeia, Hadiuhi (Luiz Kalapalo). É igualmente significativo mencionar que, durante as minhas estadias em Aiha, realizei diversas visitas à aldeia Magijapé da etnia Nahukuá (karib), onde estabeleci vínculos de amizade muito fortes que resultaram em fontes intensamente proveitosas de dados etnográficos – refiro-me principalmente a Tafuraki Nahukuá. As visitas realizadas à aldeia Ipatse dos Kuikuro

(karib), proporcionaram-me a gratificante amizade com alguns jovens dessa aldeia que se demonstraram solícitos e excelentes informantes e professores da língua karib alto-xinguana – Mutuá, Amunegi e os irmãos Takumã e Jairão Kuikuro. Também visitei em algumas ocasiões a aldeia dos Matipu (karib), as aldeias Ipavu e Morená dos Kamayurá (tupi-guarani), a aldeia dos Yawalapíti (aruak), a aldeia Piyulaga dos Wauja (aruak), bem como a aldeia Afukuri dos Kuikuro – onde apenas pude observar de forma comparativa e conversar com os membros dessas aldeias de maneira intermitente.

Em novembro de 2007, acompanhei algumas lideranças alto-xinguanas numa viagem ao Baixo Xingu com destino ao Posto Indígena Diauarum para a participação dessas lideranças na 14ª Assembleia Geral Ordinária da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX). Nos dias dessa viagem, pude ter o privilégio de estar junto ao cacique Afukaka Kuikuro, que me ensinou muito a respeito da história da Terra Indígena do Xingu. A viagem possibilitou-me visitar algumas das aldeias dos Kayabi (tupi-guarani) – onde fui temporariamente hospedado – e também a aldeia dos Ikpeng (karib), no Médio Xingu, situada ao lado do Posto Indígena Pavuru.

A experiência na escola indígena como professor voluntário, apesar de muito recompensadora, não me motivou a tê-la como tema para a minha pesquisa em antropologia social. Entretanto, admito que um estudo neste sentido haveria de ser profícuo.

Um acontecimento na aldeia Aiha no ano de 2004, que será explorado no *Capítulo 7* desta dissertação, determinou-me para o tema escolhido: xamanismo e assistência médica. Além do mais, leituras previamente feitas à primeira viagem sobre cosmologias indígenas, como por exemplo, *Comendo como Gente: formas de canibalismo Wari'* (1992) de Aparecida Vilaça, e a área de atuação de minha ex-orientadora (antropologia da saúde) no bacharelado na UFSCar, também influenciaram nesta escolha. Outra motivação de grande importância foi residir na mesma casa do principal xamã da aldeia Aiha, Numü (em memória). Estes fatores conjugados acabaram por originar o tema de minha monografia de conclusão do bacharelado em Ciências Sociais, *Xamanismo e Linguagem Ritual: os Kalapalo do Alto Xingu* (2005a), e o projeto de mestrado com o qual ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UNICAMP, *Simultaneidades Terapêuticas: xamanismo alto-xinguano e a assistência médica no Alto Xingu* (2005b).

As dificuldades não foram poucas. Os altos custos das viagens e das estadias são suficientes para fazer muitos abdicarem. Com o passar do tempo, o trabalho voluntário na escola indígena como elemento de troca passou a ser desvalorizado – o que pode estar relacionado com a posição secundária que a escola aldeã ocupa na comunidade. Situação que parece seguir contra a correnteza a respeito da valorização do saber educacional, de nível médio e superior, pelos Kalapalo e quiçá por todos os povos do Alto Xingu (ver Franchetto, 2001b, p.149-151): a rigor, ocorre uma depreciação da escola indígena e uma supervalorização das instituições de ensino das cidades (Oliveira, 2005, p.254). A posição secundária da escola indígena não reflete os desejos dos jovens kalapalo e alto-xinguanos que anseiam cada vez mais aprender a língua portuguesa nas escolas na cidade (Franchetto, 2001a, p.77 e p.79; Emmerich, 2008, p.104). Tal impressão, que me arrisco a afirmar levando em conta minha experiência como professor voluntário, não se baseia em pesquisas devidamente aprofundadas – o que poderia apontar para outra situação.

Por conseguinte, os custos financeiros começaram a subir vertiginosamente em função dos pedidos de presentes dos informantes mais próximos; da comunidade em geral; e com as solicitações de reciprocidade de hospedagens a diversos kalapalo que em ocasiões distintas permaneceram em minha residência na cidade – às vezes por mais de um mês. O contentamento em ser generoso ao levar muitos presentes para a aldeia e hospedar meus amigos indígenas em minha casa convive com os elevados custos, e consequentemente, as dificuldades que isto acarreta (quando digo elevados custos estou tendo como referência as minhas rendas financeiras).

Tais presentes devem ser considerados como pagamentos (*ihipügü*¹) cuja recusa remete à índole mesquinha dos caraíbas e a visão difusa de que os pesquisadores estão ‘roubando’ a cultura dos índios para enriquecerem depois (ver Barcelos Neto, 2008, p.50-52). Há, dentro do próprio meio antropológico e acadêmico, a crítica – digamos de antemão infundada – direcionada aos pesquisadores que lançam mão da metodologia da pesquisa de campo enquanto observação participante em populações indígenas no Brasil, segundo a qual tais presentes não passariam de assistencialismo, filantropia e barganha de nossa parte

¹ Vejamos como Bruna Franchetto conceitua o termo *ihipügü* de acordo com um povo vizinho dos Kalapalo e falante da mesma língua (karib): “O *ihipügü*, ‘pagamento’, é uma instituição importante na sociedade Kuikuro. Paga-se para aprender gêneros de arte verbal, para adquirir um nome, conquistar uma mulher, obter informações secretas” (Franchetto, 1986, p.22).

com relação aos índios. Como mencionado, são pagamentos e, além do mais, não somos nós que atribuímos valor aos referidos presentes: um *kit* pesca que aqui não passa de R\$ 150,00, acolá estamos falando de algo necessário para a alimentação diária – por exemplo. Os antropólogos Acácio Piedade e Maria Ignez Mello, com pesquisas entre os Wauja do Alto Xingu, chamam atenção para o fato de os Wauja se entenderem a si próprios e aos demais alto-xinguanos com o conceito *putakanau*, que glosam com dados etimológicos como sendo “gente-que-empresta” (Piedade, 2004, p.22) ou “aqueles que sabem trocar” (Mello, 2005, p.56). Franchetto assinala que esse termo aruak corresponde ao vocábulo *kuge* do karib, significando “nós alto-xinguanos” (Franchetto, 2001b, p.140 e p.156 para a etimologia do termo *kuge*). Argumento corroborado por Basso (1973, p.12 e p.14), mais precisamente em relação ao karib dos Kalapalo. Os referidos conceitos se contrapõem à expressão ‘índios bravos’, vastamente usado entre os povos do Alto Xingu, isto é, estrangeiros que não sabem trocar, emprestar e fazer circular seus bens. Esta definição indica que se negar às trocas (atentando-se que ‘troca’, dentro do contexto indígena, está ligada ao conceito de ‘pagamento’) é se opor às práticas dos índios alto-xinguanos.

O trabalho de campo é etnografia do ponto de vista do antropólogo e recompensa do ponto de vista do índio – pelo menos no caso alto-xinguanos. O antropólogo sabe que o índio está ganhando e o índio sabe que o antropólogo está trabalhando, mas esse conhecimento não muda a diferença dos pontos de vistas. Deste modo, a pesquisa é vista como algo que não trará benefícios imediatos para a comunidade, mas sim como algo que reverterá apenas para o pesquisador, mas a presença do pesquisador esta sim traz proveitos para a comunidade. Neste sentido, os pesquisadores, digo mais pela minha experiência de campo, somos também incorporados como agentes que intermedeiam as relações de contato com a sociedade envolvente: “os antropólogos são vistos como aqueles que podem viabilizar recursos, ao elaborar projetos ou atuar como intermediários entre os grupos indígenas e as agências de cooperação” (Athias, 2004, p.230).

O momento que mais me senti útil para o bem-estar dos Kalapalo foi quando a comunidade (em congruência à indicação das lideranças) designou-me como o responsável para resolver problemas burocráticos da Associação Aulukumã – que vinha passando por dificuldades administrativas, escriturais e cartorárias. Não são raros os pedidos para que eu escrevesse documentos, solicitações, ou para que elaborasse projetos que revertissem em

recursos financeiros para a aldeia. Por exemplo, em plena pesquisa de campo na Terra Indígena do Xingu, os Kalapalo solicitaram-me que escrevesse um documento para ser entregue a um representante do governo do Estado do Mato Grosso, que estava na aldeia Ipatse da etnia Kuikuro na ocasião de um ritual *Kuarup*. A título de ilustração, transcrevo aqui o documento originalmente manuscrito.

Alto Xingu	25/08/2005
Excelentíssimo Governador,	
A Associação Indígena Jakuí da aldeia Tanguro da etnia Kalapalo vem por esta oportunidade solicitar a doação de um veículo F-4000 que permanecerá no Posto de Vigilância Kuluene. Desejamos o veículo devido uma dependência onerosa de fretes entre o trecho PIV Kuluene e o município de Canarana - MT que aumenta o custo na venda dos artesanatos.	
O veículo além de suprimir esta dependência auxiliará o Posto de Vigilância que se encontra desprovido de meios que possibilita sua função.	
_____ Cacique Tafukumã Kalapalo	_____ Presidente Vadiuvi Kalapalo
_____ Cacique Faremá Kalapalo	_____ Vice-Presidente Manuá Kalapalo

Como se pode perceber, o pesquisador é remanejado a funções de utilidade direta ao povo. Entendo isso como extremamente positivo, pois penso que seja um mecanismo justo que dificulta o desinteresse do pesquisador nas questões mais imediatas dos problemas e reivindicações do grupo, não se dedicando exclusivamente a seu trabalho de observação de relevância restritamente teórica. Como bem nos relatou o médico e antropólogo Marcos Pellegrini ao mencionar as expectativas dos índios em relação ao trabalho dos antropólogos: “a gente está precisando de antropólogo para ensinar como é o mundo dos brancos” (Pellegrini, 2004, p.239). Se o pesquisador atender e executar essas requisições, pode ser que sua pesquisa ganhe maior cooperação por parte dos índios – e, assim sendo, mais possibilidades de aprofundar o estudo.

No que diz respeito às dificuldades durante a pesquisa de campo, a principal que se refere à proposta de pesquisa foi acompanhar as idas dos pacientes indígenas para o pólo-base no Posto Leonardo Villas Bôas. Os pacientes indígenas da aldeia Aiha da etnia

Kalapalo são transportados em barcos de alumínio com motor de popa (‘voadeiras’) para o pólo-base no PI Leonardo, ou de avião para a sede do DSEI-Xingu em Canarana - MT² – nos casos mais graves. Os barcos estavam sempre lotados e os alojamentos para acompanhantes de pacientes do Posto não possuem infra-estrutura para um caraíba realizando pesquisa. Consegui fazer esta viagem em apenas poucas ocasiões, retornando à aldeia sempre no mesmo dia. A falta desse acompanhamento acarretou numa escassez de dados etnográficos acerca da assistência médica, que tentei sanar com pesquisa bibliográfica. Em compensação, a permanência nas aldeias, enfocando as práticas de cura nativas, forneceu dados suficientes para entender que o xamanismo possa ser considerado como uma prática de referência entre os índios alto-xinguanos no contexto desta interface terapêutica, regulando as relações tanto internas quanto externas à aldeia, e desta com o mundo urbano das cidades ao entorno do território indígena.

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 01 - Artefato (*hubôgo*) fabricado com o couro da sucuri é esfregado nos braços de um lutador kalapalo antes das lutas no Kuarup (2004).

² Canarana é um município da mesorregião Nordeste do Estado de Mato Grosso, Brasil.

INTRODUÇÃO

*O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.*
Alberto Caiiro, 1914

A problemática que delineia esta dissertação é explorar o modo pelo qual a doença articula dois diferentes sistemas que a racionalizam: o xamanismo alto-xinguano, mais particularmente entre os Kalapalo do Alto Xingu, e a medicina ocidental contemporânea³, mais especificamente a assistência médica⁴ diferenciada às populações indígenas no Alto Xingu. Colocaremos esses sistemas nos termos da interação entre duas interfaces. Nosso trabalho etnográfico nos permitirá realizar uma discussão que parte de uma análise desta problemática e se desdobra numa reflexão acerca de suas relações com a cosmologia alto-xinguana e o relativismo cultural ocidental.

Neste contexto entendemos interface, em poucas palavras, como um dispositivo cuja função é realizar um determinado tipo de adaptação entre dois sistemas distintos. Consideraremos a doença enquanto um fenômeno que pode ser tomado como a interface cosmológica entre o mundo invisível dos ‘espíritos’⁵ e a vida cotidiana dos Kalapalo – mais adiante mostraremos que este mundo é visível apenas para os xamãs e doentes. O conceito nativo *itseke* é comumente glosado no ‘português de contato’⁶ dos Kalapalo como ‘espírito’. Provisoriamente, podemos definir *itseke* como seres que habitam outras ordens cósmicas cujos corpos são patogênicos e providos de intenções e de pontos de vista particulares. Estes influenciam e interagem na vida cotidiana kalapalo, mesmo sendo invisíveis aos olhos daqueles que não são xamãs. Os *itsekeko* (plural de *itseke*) relacionam-

³ Usaremos expressões como ‘medicina ocidental’ e ‘biomedicina’ como termos-chave para sintetizar um modelo terapêutico cujo saber se estrutura em categorias nosológicas e fisiológicas oriundas do desenvolvimento da física clássica (Camargo Jr., 1997).

⁴ Da mesma forma, faremos uso da expressão ‘assistência médica’ para nos referir de modo sintético aos serviços estatais de atenção diferenciada à saúde indígena.

⁵ É muito importante deixar observado que o termo ‘espírito’, aqui, não se refere ao conceito cristão-ocidental. O *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* define como sendo: “1. A parte imaterial do ser humano; alma. 2. Entidade sobrenatural ou imaginária” (Ferreira, 1986, p.706). A palavra ‘espírito’ aparece relacionada etimologicamente no Latim ‘*spiritus*’. No *Dicionário Latino-Português*, o verbete ‘*spiritus*’ é definido como “hálito, bafo, respiração ou sopro” (Cretella Jr. e Cintra, 1953, p.1157). Quando usarmos a palavra ‘espírito’ ou ‘espiritual’ estaremos nos remetendo ao conceito nativo *itseke* e de suas capacidades.

⁶ Para ‘português de contato’ remetemos-nos a seguinte explicação: “surgiu no Alto Xingu, ao estabelecer-se o contato entre os membros da expedição Roncador-Xingu e os índio xinguanos [...] a forma de uma variedade xinguana do português” (Emmerich, 2008, p.97).

se com os Kalapalo através de um princípio patogênico. Tal relação pode ser diretamente associada à predação, já que os *itsekeko* se alimentam da ‘alma-sombra’ de outros seres vivos.

A doença também funciona como dispositivo de interface entre o mundo kalapalo e o mundo caraíba⁷ – por meio da assistência médica ocidental. O problema em questão é a implicação ontológica da primeira interface: o perspectivismo; e a implicação epistemológica da segunda: o relativismo cultural. Entramos num jogo onde o que aparece como campo de problematização aponta para o que é apreendido como *dado* e o que é tomado como *construído* – respectivamente para kalapalo e caraíba. A rigor, como será discutido adiante, pensamos que a segunda interface mencionada incorre em dois tipos de englobamento hierárquico (Dumont, 1966 [1992]): um não-excludente e um excludente, um que opera segundo a lógica do *isto e aquilo* (Clastres, 1974 [1990], cap.IX) e outro que age a partir da racionalidade do *isto ou aquilo* (princípio da não-contradição). Diferentemente, a primeira interface será pensada em termos de reciprocidade tanto societária quanto cósmica – haja vista que a doença, neste caso, aciona um fato social total que mobiliza todas as esferas da vida kalapalo.

Tal articulação é operada na medida em que os índios kalapalo também buscam a assistência médica ocidental para o tratamento das doenças, além de possuírem o xamanismo como modelo explicativo e terapêutico fundamental. Como bem nos mostra a antropóloga Jean Langdon:

A necessidade reconhecida dos serviços da biomedicina por parte dos índios não implica que sua percepção sobre doença/saúde se altere, nem que os índios incorporem a visão biológica da doença que fundamenta nossa ciência médica. As pesquisas sobre o contato com a biomedicina demonstram claramente que os índios procuram as terapias da biomedicina como uma alternativa entre outras e mantêm suas próprias explicações e percepções do que significa a doença e sua cura (Langdon, 2005, p.123).

Nesta articulação, como veremos, enquanto o pensamento kalapalo parece apontar para uma lógica do *isto e aquilo* – os alto-xinguanos recorrem tanto ao xamanismo quanto à

⁷ Palavra usada no ‘português de contato’ dos povos alto-xinguanos para designar os não-índios. No contexto alto-xingano, o termo é oriundo da língua tupi-guarani da etnia Kamayurá, *kara'ip* (Silva, 1981, p.02). Difundiu-se no ‘português de contato’ das outras etnias do Alto Xingu que não são falantes de tupi-guarani em função da importância dos Kamayurá na política indigenista do Parque Nacional do Xingu. Quando os Kalapalo falam entre si usam o termo *kagaiha* – que é o correspondente na língua karib para caraíba.

medicina ocidental para o tratamento das doenças –, a medicina ocidental quando articulada com as doenças em pacientes indígenas parece indicar para uma lógica do *isto ou aquilo*. Quando se depara com um índio doente, a equipe de assistência médica⁸ geralmente procede da seguinte maneira: *ou* isto é doença-de-branco⁹ e a medicina se encarrega de curar segundo os procedimentos biomédicos, *ou* isto é doença-de-índio, relacionada aos seus costumes e crenças, portanto, a cura se encontra dentro dos limites da cultura nativa – sendo o xamanismo a terapia mais adequada neste segundo caso. Em poucas palavras, a assistência médica no Alto Xingu se limita a curar, geralmente, apenas aquilo que ela entende por doença-de-branco. Por outro lado, os índios do Alto Xingu se posicionam diante do dispositivo da assistência médica de maneira que tanto aquilo que os índios concebem como doença-de-índio como o que eles entendem por doença-de-branco submetem-se a ambos os dispositivos de terapia: o xamanismo e a assistência médica – o que podemos depreender como um ‘itinerário terapêutico’ (Langdon, 1994). Para os alto-xinguanos, esses dois modos de cura se interagem de forma não-excludente – isto é, simultaneamente. Já no que diz respeito ao posicionamento das equipes de assistência médica, o xamanismo é secundário em casos de doenças-de-branco.

O relativismo cultural das equipes de saúde que prestam assistência médica no Alto Xingu diante de um índio doente fundamenta-se na certeza de que ela trata de uma realidade *dada*, não-construída. De acordo com a postura médica ocidental, o índio pode igualmente adoecer em virtude da influência psicológica de um conjunto de crenças arraigado, de uma realidade *não-dada*, socialmente construída. Tal ambiguidade das relações entre o *dado* e o *não-dado* impossibilita à equipe médica compreender que uma doença-de-índio também é doença. Há aqui uma concepção que classifica hierarquicamente as doenças *dadas* e as *não-dadas*. Os argumentos apresentados nesta dissertação vêm para estimular uma forma de diálogo equipolente entre as equipes de atenção à saúde em

⁸ As equipes de assistência médica no Alto Xingu são constituídas por médicos, dentistas, enfermeiros, técnicos em enfermagem, agentes indígenas de saúde (AIS), e o cargo criado em 2004 de agentes indígenas de saneamento (AISAN). Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas no Brasil têm como padrão esta formação, chamada de Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) (Brasil, Fundação Nacional de Saúde, 2002). O atendimento possui infra-estrutura local (nas aldeias) e regional (nas cidades ao entorno) cuja superintendência é do Distrito Especial Indígena do Xingu.

⁹ O termo ‘branco’ é uma categoria nativa equivalente ao termo caraíba. Vale observar que ‘branco’ (caraíba e/ou *kagaiha*) é uma categoria social e sociológica, e não racial; visto que a aplicação do termo independe da cor da pele.

populações culturalmente diferenciadas e os sistemas terapêuticos nativos – mostrando as limitações que o relativismo cultural impõe.

Não podemos generalizar essa lógica a todos os caraíbas¹⁰ que atuam na assistência médica no Alto Xingu. A mencionada lógica permeia a ideologia da relação de encontro entre mundos divergentes, contudo articulados em virtude de um mesmo acontecimento (doença) que é apropriado distintamente por cada um (Verani, 1990, p.32). O antropólogo Mauro Almeida, em relação às negociações postas em contextos pluriétnicos afirma: “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas conseqüências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (Almeida, 2003, p.16).

Noções como esta orientam tanto a prática de grande parte dos profissionais da saúde que atuam em área indígena quanto a elaboração de documentos oficiais relativos a políticas públicas de saúde indígena. Vejamos uma citação que revela essa lógica. Trata-se de um documento oficial do Ministério da Saúde e da Fundação Nacional da Saúde, inserido no contexto da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, escrito por um médico:

Nas sociedades indígenas, as explicações sobre a origem das doenças estão comumente associadas a crenças religiosas e representam uma vivência de sofrimento e eventualmente uma possibilidade de morte. [...] As causas místicas para o sofrimento causado pelas doenças podem vir a incluir possessões espirituais, quebra de tabus e alterações da alma (Yamamoto, 2004, p.09).

Como pudemos observar em pesquisa de campo na Terra Indígena do Xingu, os ideais relativistas contidos na citação acima se estendem para o exercício da assistência médica aos doentes indígenas. De acordo com um médico que atuava nesse referido território, a prática curativa e o aparato técnico da assistência à saúde como um todo teriam maior eficácia se o paciente indígena, ao ser internado nos leitos dos pólos-base sediados nos Postos da FUNAI dentro da área indígena, estivesse acompanhado por um pajé¹¹ de sua

¹⁰ É comum vermos o termo ‘caraíba’ sem flexão de número. De qualquer maneira o consideramos como um termo morficamente aportuguesado, portanto, de acordo com a *Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais* de 1953 pode-se, assim sendo, ocorrer esta flexão.

¹¹ Os alto-xinguanos quando falam em ‘português de contato’ se utilizam deste termo. A palavra ‘pajé’ tem origem no tupi. Consta nos principais dicionários de língua portuguesa no Brasil: “chefe espiritual dos indígenas; curandeiro” (Ferreira, 1986, p.1248). Aqui o termo aparece como sinônimo de xamã (termo convencionado pela antropologia social).

respectiva comunidade. Segundo este profissional, a presença do pajé se configuraria em situação ideal para cura da assistência médica porque o paciente haveria de estar psicologicamente mais seguro para o complexo processo de restabelecimento da saúde.

No *Capítulo 5* desta dissertação estaremos apontando as razões teóricas pelas quais entendemos não ser adequado ao nosso problema o argumento da ‘eficácia simbólica’, formulado por Lévi-Strauss ([1949] 1996b). Ao invés disto, optamos por seguir a linha de raciocínio da antropóloga Joanna Overing, e adotamos o modelo de argumentação inspirado em Nelson Goodman, de acordo com as pistas dadas pela autora em seu artigo *O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia* (Overing, 1994).

Estaremos apresentando como possível solução teórica para esse dilema relativista formulado pela postura ocidental frente à cosmologia que caracteriza o fenômeno da doença no Alto Xingu a noção de versão-de-mundo¹², presente na filosofia de Nelson Goodman: “Há vários mundos, se houver” (Goodman, 1978, p.96; tradução livre e nossa)¹³. Em resposta à objeção, decorrente do construtivismo de Goodman, segundo a qual a noção de versão-de-mundo por ele utilizada conduziria a um tipo de relativismo e, mais radicalmente, a um irrealismo, Carmo D’Orey argumenta que há duas acepções distintas da noção de versão-de-mundo em Goodman: “uma interpretação fraca ou ‘versional’, segundo a qual ‘mundo’ significa ‘versão de mundo’, e outra forte ou ‘objectual’, segundo a qual ‘mundo’ significa ‘conjunto de coisas descritas’” (D’Orey, 1999, p.666). Em relação ao primeiro sentido, apenas as versões é que seriam criadas, e não os mundos que elas descrevem. Entretanto, a segunda acepção do termo, que é a visada por Goodman, ao se criar versões, cria-se também mundos reais, correspondendo, portanto, as diferentes versões a distintos mundos.

Partindo da teoria de Goodman, os saberes relacionados aos procedimentos terapêuticos tanto do xamanismo como da medicina ocidental se constituem igualmente a partir de sistemas de símbolos e processos de simbolização, resultando, também, em processos de conhecimento igualmente válidos. Trata-se de imputar realidade às duas partes. Assim como Goodman argumenta que os artistas, ao criarem obras de arte constroem mundos e diferentes formas de realidade, pensamos que isto se aplica

¹² Goodman escreve ‘world-versions’.

¹³ Do original “There are many worlds if any” (Goodman, 1978, p.96).

similarmente aos diferentes tipos de realidade correspondentes ao xamanismo de um lado, e, de outro, à biomedicina.

Para Goodman, não faz sentido algum falar de uma realidade independente da versão-de-mundo a partir da qual foi construída. Da mesma maneira, as percepções dos dados e da matéria, bem como os fatos e as experiências, não são aspectos extrínsecos em relação a uma determinada versão-de-mundo. Os dois sistemas simbólicos apresentados aqui (a cosmologia alto-xinguana e a medicina ocidental) devem ser tomados ambos como válidos – no sentido de serem dois mundos reais. Com a noção de versões-de-mundo, podemos argumentar que a causa de uma doença ser um ato de feitiçaria ou um acometimento de *itseke* do ponto de vista indígena é tão real quanto ser uma disfunção orgânica ocasionada por um vírus do ponto de vista da assistência médica ocidental.

Temos, assim, duas versões-de-mundo distintas – a cosmologia alto-xinguana e o relativismo cultural ocidental –, uma irreduzível em relação à outra, mas colocadas em comunicação/contato através da doença/saúde. No interior do sistema de referência indígena (versão-de-mundo), a doença/saúde aparece como categoria que articula um sistema de reciprocidades entre as ordens cosmológicas da ontologia alto-xinguana. E enquanto fator de comunicação/contato entre os sistemas indígena e ocidental, a doença/saúde aciona o princípio lógico da hierarquia, definido por Louis Dumont enquanto uma oposição entre dois sistemas de acordo com a qual um sistema ‘A’ engloba um sistema ‘B’ seguindo uma lógica fundamentada em termos de parte/todo (Dumont, [1966] 1992 e [1983] 2000, p.369-375). Isto parece resultar em duas formas distintas de oposição hierárquica: 1ª - os índios incorporam a terapêutica biomédica como um dos recursos possíveis para restabelecer a saúde (além de outros), estretanto as explicações holísticas no que concerne à doença englobam as explicações biologicistas da assistência médica; 2ª - as explicações biologicistas da saúde englobam a teoria e as práticas terapêuticas indígenas quando as consireram como meras ‘crenças’ e ‘tradições’ deslocadas da realidade do fenômeno da doença como disfunção fisiológica do indivíduo.

Como já mencionamos acima, há duas categorias que articulam a comunicação entre os alto-xinguanos e a equipe médica do Alto Xingu: doença-de-índio e doença-de-branco. Num primeiro momento essas duas categorias são facilmente identificáveis. A primeira categoria classifica como doença enfermidades que são exclusivamente tratadas pela

terapêutica indígena: os rituais dos xamãs e a fitoterapia dos raizeiros. A segunda agrupa as doenças advindas do contexto de contato com a sociedade nacional, as quais devem ser diagnosticadas, explicadas e tratadas pela biomedicina. Essas duas categorias, bem como as relações entre elas, começam a ganhar complexidade quando observamos que as categorias doença-de-índio e doença-de-branco são definidas pelos membros das equipes de assistência médica de maneira distinta da definição indígena dos termos. Tais englobamentos incidem fundamentalmente sobre as noções de causalidade da doença – causalidade relacionada à feitiçaria e aos *itsekeko* (‘espíritos’) tanto para doenças-de-índio como para doenças-de-branco de um lado e, de outro, causalidade fisiológica para doenças-de-branco e causalidade ‘cultural’ para doenças-de-índio. Para exemplificarmos com dados etnográficos provenientes de outros contextos indígenas à primeira assertiva, trazemos a noção dos Baniwa (habitantes da região do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia) da origem e classificação das doenças-de-branco como um subgrupo de doenças causadas por um demiurgo mitológico:

A origem das “doenças de branco” está ligada à morte de *Kuwai* e ao surgimento das flautas sagradas que ordenam o ritual de passagem masculino. O roubo das flautas pelas mulheres provoca seu exílio para fora do território indígena, onde *Amaru* se torna mãe ancestral dos brancos, a quem ensina a produzir mercadorias em fábricas. O cheiro do combustível empregado para movimentar as máquinas que produzem os bens industrializados é considerado como causador de boa parte das doenças trazidas pelo contato. Da mesma forma, o calor gerado pela fabricação dos produtos industrializados remete a *Amaru*, a “dona” do calor que aparece na forma de febre das doenças transmissíveis trazidas pelo contato (Garnelo e Wright, 2001, p.278).

Os profissionais de saúde conceituam doença-de-índio enquanto uma categoria ambígua. Ela deve fornecer uma definição que se refere tanto à noção fisiológica e biomédica de doença, quanto a uma noção vaga e difusa – fundada numa postura de respeito às diferenças culturais –, pela qual definem psicologicamente o fator determinante das doenças-de-índio. Este entendimento, de acordo com Jean Langdon, está “julgando a eficácia da medicina indígena segundo nossa compreensão de saúde, segundo nossa cultura” (Langdon, 2004, p.45 e 2005, p.130). Não se trata aqui de questionar a realidade do plano psicológico, mas sim de apontar a confusão operada pelas equipes de assistência médica, para as quais as doenças-de-índio seriam definidas em aspectos subjetivos do doente. Ou seja, essa psicologização de que falamos, consiste numa descontextualização do

fenômeno da doença entre os índios. Deste modo, a medicina ocidental rejeita o aspecto real de determinadas doenças, às quais atribuem caráter sócio-psicológico proveniente daquilo que entenderiam nos termos de um misticismo característico da cultura indígena – manifestada por processos complexos da psicossomática¹⁴, pensada como real, mas pouco conhecida pelas equipes da assistência médica em área indígena.

Nota-se que os membros das equipes de assistência médica dão ênfase em noções como ‘crenças’, ‘costumes’ e ‘tradições’, que em determinados contextos são valorizadas por esses profissionais em função de um enaltecimento do caráter altruísta de suas atuações por promoverem saúde em populações remotas em situação não urbanizada. Eles igualmente valorizam os índios no sentido de projetar na sociedade indígena um ideal de sociedade, como, por exemplo, simplicidade, harmonia com o meio ambiente, equidade social e ausência de autoritarismo. Já em outros contextos, como no exercício do atendimento a pacientes indígenas, tais ‘costumes’ e ‘crenças’ são considerados, em determinadas ocasiões, como ‘obstáculos’ ou ‘barreiras’ às suas atividades por contribuir a uma suposta diminuição da eficiência da assistência médica ocidental (Follér, 2004, p.142; Langdon, 2004, p.45; Pellegrini, 2004, p.236).

É possível observar mais detalhadamente este aspecto em Erthal (2003). Segundo a pesquisadora, os profissionais não-indígenas que integram as equipes de assistência médica em áreas indígenas não estão abertos a compreender as práticas médicas indígenas. Para estes profissionais, os “conhecimentos médicos dos povos indígenas têm sido tratados como algo não médico” (Follér, 2004, p.134). A incorporação de práticas terapêuticas oriundas da cultura nativa está condicionada na medida em que elas se aproximam apenas do uso fitoterápico dos cuidados populares dos não-indígenas, medicados para as doenças consideradas de menor importância. Quando o doente indígena acata as recomendações dos curadores nativos e segue à risca as prescrições nativas dos procedimentos de cura, é visto “como demonstração de uma mentalidade primitiva e atrasada, que só vem a atrapalhar os casos em que haja necessidade de remoção” (Erthal, 2003, p.208). Ainda segundo a mesma autora, tanto o pessoal administrativo quanto os membros das equipes de saúde ocultam uma visão etnocêntrica que rege suas relações com as populações indígenas a ponto de

¹⁴ Em poucas palavras, doenças psicossomáticas são quando determinadas disfunções fisiológicas são diagnosticadas como de origem psicológica. Em Volich (2005), podemos encontrar aprofundada análise epistemológica e histórica do conceito.

obstruir “as interferências das especificidades culturais que indicam a necessidade de um atendimento realmente ‘integral’ e ‘diferenciado’” (Erthal, 2003, p.208).

Por fim, como podemos então inferir, doença-de-branco, para a maioria desses profissionais, em vez da ênfase em uma ‘intermedicalidade’ (Greene, 1998; Follér, 2004), como predetermina as legislações acerca da saúde indígena (Brasil, Fundação Nacional da Saúde, 2002), são disfunções fisiológicas, relacionadas ao conceito de *disease*, isto é: “anormalidades de estrutura ou funcionamento de órgãos ou sistemas” (Uchôa e Vidal, 1994, p.500).

Vejamos mais detalhadamente aquilo que entendemos por englobamento do contrário agenciado pelo relativismo cultural da assistência médica ocidental em relação à cosmologia alto-xinguana. Há determinadas ocasiões em que a categoria doença-de-branco assume tonalidades mais problemáticas. Quando uma doença-de-branco é, com êxito, tratada pelos indígenas utilizando-se como uma das técnicas a fitoterapia nativa é comum os profissionais da assistência médica atribuírem tal eficácia às propriedades farmacológicas das plantas utilizadas, obliterando-se assim os aspectos ‘espirituais’ – agenciamento de *itsekeko* – do procedimento, aspectos estes enfatizados pela terapêutica indígena.

Por exemplo, em determinada ocasião, quando um dos caciques kalapalo hospedava-se em nossa residência na cidade, mostramos a ele uma foto de um antigo yawalapíti que ilustrava um livro. Este cacique, Ahejü, então, contou-nos que esse mesmo homem, já falecido, certa vez curou uma mulher que tinha sido diagnosticada com câncer. Disse ainda que tal homem da foto era ‘grande raizeiro’, pois detinha um conhecimento inesgotável sobre as ervas das matas do Xingu assim como ‘grande pajé’. Esta mulher permaneceu internada durante meses em Brasília onde os médicos caraíbas trataram-na com todos os artificios médico-hospitalares que conheciam. Foi então que perguntaram para o marido que a acompanhava se queria continuar na cidade, tratando-se até morrer, ou se queria voltar para o Xingu e morrer na aldeia junto dos parentes. A segunda opção foi a escolhida. Assim que o casal chegou de avião no Posto Leonardo, o marido contou as palavras dos médicos aos demais índios e solicitou a este yawalapíti que tentasse curá-la. O tratamento foi demorado, caro, e não foi fácil. Entretanto, depois de algumas semanas após a utilização de várias técnicas de cura nativa que esse yawalapíti possuía, como o uso das

ervas, as pajelanças e as ‘rezas’¹⁵ (*kehege-tuhugu*, na língua karib dos kalapalo), ela foi curada. Segundo Ahejü, depois disso, esta mulher ainda viveu muito anos. Os médicos da UNIFESP que trabalhavam na assistência médica na época reconheceram que houve uma cura de câncer terminal usando-se ervas da floresta, segundo o cacique Ahejü. Ainda de acordo com esse kalapalo, os médicos ofereceram muitas coisas para que esse homem revelasse quais plantas ele havia usado para curar a mulher, mas o yawalapíti negou-se em mostrar porque entendia que, se cedesse seu conhecimento aos caraíbas, eles iriam ganhar muito dinheiro e não iam repassar nada para os índios. Parece-nos imediata a associação dos médicos com as propriedades químicas das ervas como princípio curador (Follér, 2004, p.141; Pérez Gil, 2007, p.49), pois não se interessaram pelas técnicas xamanísticas, como as fórmulas verbais das ‘rezas’ e nem pelos procedimentos relacionados ao uso do tabaco e do transe como possíveis formas de se curar câncer. O pensamento matriz que entremeia os procedimentos médicos ocidentais na Terra Indígena do Xingu (TIX) parece parafrasear o argumento de Lévi-Strauss a respeito da cientificidade do pensamento selvagem: “esse cuidado com a observação exaustiva e com o inventário sistemático das relações e ligações pode às vezes chegar a resultados de boa postura científica” (Lévi-Strauss, 1962 [2002], p.25). De um lado temos a explicação médica ocidental para o fenômeno indígena da cura, e de outro lado o ponto de vista alto-xinguano, no qual há uma integração dos domínios fisiológico, sociológico e cosmológico, de maneira que eles se tornam intrínsecos uns aos outros. Nesse sentido, somos levados a concluir que os profissionais que exercem assistência médica na TIX apreendem doença-de-branco como um distúrbio independente das estruturas sociológicas no interior das quais ela se manifesta.

O valor operado por aquilo a que Nelson Goodman (1978) denominaria como sendo a estrutura de símbolos da ciência como construção de mundo aciona uma relação hierárquica onde esta aparece como fator englobante da cosmologia alto-xinguana. Como se trata de uma via de mão dupla, teríamos uma diferenciação da configuração desse sistema na medida em que, do ponto de vista indígena, mesmo as doenças-de-branco estão inseridas numa ordem de causalidade agenciada por *itseke* e/ou feitiçaria: a mesma doença

¹⁵ Segundo Franchetto (1989), *kehege* é um gênero de fala formalizada, cujo principal objetivo é gerar uma transformação.

que do lado ocidental é causada por uma bactéria, por exemplo, no contexto dos alto-xinguanos, passa a ter um *itseke* ou um feiticeiro como causa.

No que se refere a colocação da última proposição, é recorrente na bibliografia etnográfica a asserção da importância do corpo para as concepções cosmológicas das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul (ver Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979, p.03-04). De uma forma geral, a cosmologia alto-xinguana está intrinsecamente relacionada a um ‘sistema xamânico’ (Langdon, 1994, p.115), caracterizado enquanto uma instituição (Langdon, 1996b, p.28), por meio da qual se estabelece uma ligação efetiva entre o mundo dos *itsekeko* e a vida cotidiana das pessoas. Esta ligação efetiva perpassa pelo estado extraordinário do corpo proporcionado pela doença. Particularmente, entre os Kalapalo, veremos que a noção de doença, cuja manifestação incide sobre o corpo, é fundamental para compreendermos tanto a articulação entre o cotidiano kalapalo e a ordem dos *itsekeko* quanto a própria formação de um xamã.

De acordo com Cibele Verani (1990, p.32) – pesquisadora dos Kuikuro do Alto Xingu – os dois sistemas médicos, fundados em princípios e métodos distintos, atuam paralelamente sendo que cada sistema apropria-se do outro para reafirmar seu próprio aparato conceitual. Como pudemos observar, a população indígena alto-xinguana re-significa a situação de contato a partir de princípios estruturais da cosmologia pré-existentes (Sahlins, 1999). “A medicina tradicional funciona plenamente..., e o recurso à medicina ocidental foi incorporado complementarmente enquanto recurso terapêutico e não como uma teoria explicativa” (Verani, 1990, p.60). A mesma autora nos traz uma ocasião que diz respeito à estrutura cosmológica pré-existente que redimensiona as relações com a alteridade em um código apreensível para os próprios índios:

É interessante notar que, durante o treinamento parasitológico e ao ver alguns parasitos no microscópio cuja forma assemelhava-se ao do /itseké hâri/ (flechas de espíritos) retirado pelos pajés dos corpos doentes, um dos monitores disse que isto vinha a confirmar a existência destas “flechas de espíritos” (Verani, 1990, p.60).

Garnelo e Wright (2001) mostram-nos que entre os índios Baniwa (Alto Rio Negro) ocorre situação similar em relação à introdução de noções como ‘parasitas intestinais’ e ‘microorganismos’ difundidos localmente pelos profissionais da saúde associados aos sintomas de determinadas doenças:

As características de ação descritas para os micróbios são identificadas como as formas de atuação dos *Iupinai*¹⁶, que atacam as pessoas mais vulneráveis. Em termos biomédicos, essa vulnerabilidade pode equivar, por exemplo, à baixa resistência imunológica; para os Baniwa, trata-se de pessoas enfraquecidas pelo descumprimento de regras alimentares, de liminaridade ou de conduta (Garnelo e Wright, 2001, p.281).

Conklin (1994), Langdon (1994) e Follér (2004), analisando contextos indígenas diferentes, respectivamente, Wari', Siona e Shipibo-Conibo, parecem ratificar os argumentos acima ao afirmarem que os sistemas médicos indígenas, apesar de susceptíveis e abertos, equacionam os elementos da biomedicina mediante uma reafirmação de suas próprias categorias. O que está em jogo é uma via de mão-dupla onde os índios utilizam os aparatos e os conceitos ocidentais (aqui, no caso, biomédicos) para pensarem a si mesmos; e a antropologia médica, por meio do recurso metodológico da 'intermedicalidade' (Greene, 1998, p.641), utiliza conceitos indígenas para propiciar um novo contexto de relações onde os índios deixariam de ser meros usuários dependentes dos sistemas de atenção diferenciada à saúde para serem protagonistas co-partícipes no processo mais global de saúde coletiva.

No caso citado de Verani acima, o instrumento da tecnologia ocidental serviu como meio para reforçar os conceitos cosmológicos e a noção de causalidade das doenças por *itsekeko*. O microscópio atribuiu, neste caso, a um não-xamã e a um não-doente a capacidade de ver a ordem invisível fortalecendo os conceitos holísticos de visão de mundo. Desta forma, doença-de-branco, para os indígenas alto-xinguanos, são principalmente as doenças infecto-contagiosas, epidêmicas nos primeiros anos de contato, como o sarampo, a varicela (ou catapora), a gripe, a febre amarela, a caxumba, no entanto, apenas no que se refere aos sintomas (Buchillet, 1991 e 2004), pois para se obter a cura a medicina nativa não se exime de responsabilidade e não é raro xamãs e raizeiros tratando pessoas com câncer, gripe, feridas, dores, que são identificados como oriundos de uma quebra das restrições alimentares, acometimento por *itseke* ou feitiçaria.

O mesmo argumento pode ser encontrado no estudo de Paula Morgado sobre o pluralismo médico dos Wayana-Aparai (habitantes da região de fronteira entre o Brasil, o

¹⁶ Segundo os mesmos autores: "Os *Iupinai* são seres espíritos da floresta, das águas e do ar; foram proto-humanos que usaram paricá [pó psicoativo de origem vegetal] de forma indiscriminada e irresponsável; enlouqueceram sob seu poder e foram punidos, adquirindo permanentemente a forma animal. Permanecem em estado de guerra latente com os humanos" (Garnelo e Wright, 2001, p.277).

Suriname e a Guiana Francesa): “a medicina ocidental é incorporada apenas no plano da terapia, enquanto prevalece a teoria da causalidade nativa” (Morgado, 1994, p.232). Ainda segundo a mesma autora, não integrar as doenças causadas a partir das relações de contato com a sociedade envolvente nas noções de causalidade nativa é estratégia para impedir que o contexto de contato desigual esfaleça o sistema cosmológico indígena. A medicina ocidental então é vivida como uma opção terapêutica simultânea e não-concorrente ao sistema de cura dos índios (Morgado, 1994, p.242). Pensamos, então, de maneira diferente da médica sanitária e cientista social Sofia Mendonça, que afirma: “Novas doenças produzem novas respostas” (Mendonça, 2005, p.240). Como pudemos aperceber nos casos apresentados, novas doenças não produziram novas respostas, em compensação, responderam antigas questões que os próprios índios se colocavam.

Mantendo-nos ainda com as análises de Cibele Verani, ela defende que a lógica subjacente ao uso dos remédios fornecidos gratuitamente pela assistência médica é semelhante à utilização das ervas através dos raizeiros:

A utilização dos remédios “de branco” é feita da mesma forma que a fitoterapia. Este uso, complementar ao do xamanismo, da farmacopéia ocidental e da fitoterapia, de maneira tópica e agindo sobre os sintomas, reflete a hierarquia de multicausalidade da doença. O xamanismo é um recurso que incide sobre a causalidade e a fitoterapia, como a medicina ocidental, sobre os sintomas (Verani, 1990, p.193).

Não podemos deixar de observar que, apesar da lógica ser a mesma, enquanto os medicamentos alopáticos são gratuitos não se pode dizer o mesmo a respeito das ervas medicinais nativas (fitoterapia). Estas, apesar de serem encontradas nas matas adjacentes das aldeias do Alto Xingu, não são gratuitas, pois conferem caros pagamentos tanto ao raizeiro conhecedor como ao *inhoto, itseke* ‘dono’¹⁷ da respectiva planta medicinal. Verani, usando-se da explicação de um *kuikuro*, o *itseke* é ‘dono’ “porque foi ele que colocou o remédio lá dentro (das plantas)” (Verani, 1990, p.90).

Se a lógica no uso dos medicamentos alopáticos da medicina ocidental é a mesma que o uso das ervas nativas, não podemos prescindir que são os *itsekeko* ‘donos’ das ervas que realizam as curas. Desta maneira, os *caraíbas* são os ‘donos’ dos remédios que também auferem cura. Tal concepção talvez possa corroborar a antiga noção de que os *caraíbas* são

¹⁷ Cf. em Carlos Fausto (2008) uma análise desse termo no contexto ameríndio.

tipos de *itsekeko* (ver Franchetto, 1992, p.346), que tanto causam doenças como também podem promover a cura: “o branco é ‘um pouquinho espírito’.” (Verani, 1994, p.104) – como disse um kuikuro a esta pesquisadora.

Por conseguinte, as técnicas de cura biomédicas inseridas pela assistência médica são aproveitadas pelos indígenas do Alto Xingu quando incorporadas de maneira coerente com os saberes pré-existentes. A incorporação, ou aproveitamento, é resultado de uma re-significação que reordena seus sentidos prévios atualizando-os ao novo contexto histórico (Sahlins, 1999).

Uma vez que a doença é a forma básica da comunicação entre o mundo das pessoas e o mundo dos *itsekeko* (Viveiros de Castro, 2002a, p.81), podemos explorar as implicações cosmológicas das relações entre doença e xamanismo, bem como esboçar o fundamento dessa articulação a partir de uma teoria que a fundamenta, o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996 e 2002, cap.7).

Para dar o exemplo canônico: os humanos se vêem como humanos e aos jaguares, como jaguares; mas os jaguares se vêem a si mesmos como humanos, e aos humanos, como porcos selvagens – os jaguares vêem o sangue de suas presas como cerveja de milho, ou alguma outra bebida apreciada por todo humano que se preza (Viveiros de Castro, 2008, p.93).

Em nossas estadias nas aldeias kalapalo, pudemos observar uma série de sentenças, formuladas pelos Kalapalo em situações cotidianas, envolvendo relações entre ‘animais’¹⁸ a partir da noção de perspectiva. Numa determinada ocasião, um homem kalapalo, ao mesmo tempo em que apontava para um calango próximo de nossos pés, falou: “isto aqui é peixe de águia”. De que modo um calango se manifesta em termos de peixe de águia? O que significa esta afirmação? Formularemos uma sentença desse mesmo tipo e exploraremos os significados e as relações que a caracterizam. O perspectivismo presente nesses tipos de sentenças formuladas pelos Kalapalo torna-se evidente uma vez que o calango é peixe do ponto de vista da águia, calango do ponto de vista humano, e humano a partir de seu próprio ponto de vista. Longe de ser uma mera retórica de nossa parte, formulemos a seguinte sentença: o peixe do peixe é peixe. Essa sentença possibilita o desdobramento descritivo de uma série de modalidades relacionais estabelecidas pela cosmologia alto-

¹⁸ Quando o termo aparecer entre aspas simples não se trata do conceito de espécies animais no sentido da zoologia.

xinguana – mais especificamente no que se refere a sua definição nos termos de uma reciprocidade cósmica entre os domínios da doença, do xamanismo, das performances rituais, dos *itsekeko* e dos regimes alimentares. Em primeiro lugar, dizer o peixe do peixe é peixe informa uma determinada estrutura de relações que modula o estatuto ontológico das coisas e pessoas alto-xinguanas. Levando em consideração as noções de ‘animalidade’, ‘humanidade’ e ‘espiritualidade’ dentro dos limites do Alto Xingu, o que está em jogo são os aspectos tanto lógicos e sensíveis das entidades tomadas por ‘animais’, ‘pessoas’ e ‘espíritos’ – visto que o peixe é um dos dois alimentos básicos dos povos do Alto Xingu.¹⁹ Os índios Kalapalo serão o contexto etnográfico desta problematização que sugere a presença do perspectivismo no âmbito da cosmologia alto-xinguana enquanto parâmetro relacionado ao fenômeno da doença e suas correspondentes categorias pelas quais a doença e o xamanismo são vividos.

Ouvimos então os Kalapalo dizendo do calango: “isso aí é peixe de águia”. Ora, calango é peixe de águia assim como fruta é peixe de macaco, carniça é peixe de urubu e formiga é peixe de tamanduá-bandeira. Postula-se, até aqui, a humanidade comum entre ‘animais’ e homens²⁰, evidenciada justamente pelo fato dos últimos se alimentarem de peixe. Uma vez utilizada a noção de ponto de vista, juntamente com o seu caráter operatório, peixe será o alimento de peixe – mesmo se, por acaso, os peixes venham a se alimentar de outra coisa. Mais precisamente, os peixes comem peixe na medida em que são gente comendo peixe. Assim, na lógica alto-xinguana, peixe de peixe é peixe porque homem come peixe.

É importante, aqui, lembrar que, de acordo com Viveiros de Castro, o perspectivismo não é um tipo de animismo, muito menos relativismo. Como ilustração de que tais sentenças não são retóricas, remetemo-nos a um trecho da versão mehinaku de um mito alto-xinguano, a respeito do casamento do Onça (Anitsuëgü) com as filhas manufaturadas pelo demiurgo Kwaumutin (Kuatüngü, em karib kalapalo), apresentado por Gregor sobre as transformações envolvendo o tema do peixe: “o Jaguar ofereceu peixe às mulheres que lhe haviam enviado Kwaumutin. ‘Alegrem-se com esse peixe. Comam o

¹⁹ O outro alimento básico no Alto Xingu é o beiju, feito de polvilho de mandioca-brava.

²⁰ O contrário do postulado ocidental, uma animalidade comum entre homens e animais.

peixe!’, ele disse. As mulheres viram que aquilo não era peixe. O ‘peixe’ era um braço de homem! Uma perna de homem!” (Gregor, 2001, p.180-181).

Por meio de informações zoológicas podemos saber que normalmente peixes não fazem parte da alimentação da *Panthera onca*. Assim sendo, como onças veem pedaços de gente como peixes? Podemos então compreender esta situação por meio do perspectivismo: o povo Onça se vê como gente, portanto, se alimenta de peixe – por sabermos que peixe é um dos dois alimentos básicos do sistema alimentar alto-xinguano. Como vimos, entre os jaguares, pedaços de gente são peixes. Já para as mulheres, originalmente estrangeiras na aldeia dos Onças, estes mesmos peixes são pedaços de gente. Este estranhamento – ocasionado pelo confronto de perspectivas – das mulheres com relação ao sistema alimentar de seu novo marido e seus conterrâneos anfitriões é significativo para a mitologia alto-xinguana. A sequência do mito nos mostra que as mulheres, a partir de então, advertem seu marido, o cacique da aldeia dos Onças, de maneira que elas somente serão efetivamente suas esposas quando o povo Onça não mais matar índios. Elas asseveram: “Coitados de nossos parentes! Pare! Acabou!” (Gregor, 2001, p.181). Deste modo, Anitsuëgü, o genro do demiurgo Kuatüngü, reúne seu povo na praça central da aldeia e proclama: “A matança acabou” (Gregor, 2001, p.81). Ele ainda continua proferindo que se deve parar porque agora ele tem essas esposas, Sangitsëgü e Tanumakalu, que choram pela morte destes peixes – que do ponto de vista delas são parentes.²¹ Deste modo, estabelece-se uma aliança por meio da afinidade entre grupos distintos que institui uma relação de convívio e uma rede de reciprocidade formada pelo papel civilizador das mulheres.²² Podemos então averiguar que este tipo de sentença está presente tanto nos mitos como no cotidiano dos Kalapalo e dos alto-xinguanos.

Em segundo lugar, um ponto de vista não é uma representação, uma vez que esta está para uma mente assim como o ponto de vista está para um corpo (Viveiros de Castro, 1996, p.128) – uma mente requer uma representação do mundo, e representações variam este mundo. Já no perspectivismo, não é o mundo que varia em função de uma representação, mas sim os pontos de vista é que variam de acordo com a variação dos

²¹ Anitsuëgü, Sangitsëgü e Tanumakalu são, respectivamente, os nomes do chefe do povo Onça e suas esposas estrangeiras na língua karib dos Kalapalo.

²² Além de Thomas Gregor (1982 e 2001), encontram-se pormenores desse mito em Maria Heloisa Fénelon Costa (1988) para uma outra versão dos Mehinaku.

corpos (Viveiros de Castro, 2002a, p.379). Dada a humanidade comum entre ‘animais’ e humanos (e também ‘espíritos’), somada ao fato de todos comerem a mesma coisa vendo-se todos enquanto gente, seríamos tentados a concluir que todas as entidades são e veem as mesmas coisas em todas as partes. Isto é correto apenas parcialmente. No entanto, variando os corpos, variam-se também os pontos de vista. A diferença é estabelecida pela variação do ponto de vista, juntamente com a diversidade morfológica dos corpos interespécies. Deste modo, teríamos uma identidade no que se refere aos pontos de vista aliada a uma alteridade diferencial relacionada aos corpos.

Assim, a classificação ontológica dos seres no Alto Xingu em termos humano/não-humano não corresponde com a lógica nativa. No contexto da vida dos alto-xinguanos, todos os seres do cosmos são detentores de uma humanidade originária (Andrade, 2007). Porém, conforme o ponto de vista estabelecido e com a implicação de sua variação, que é a transformação dos corpos e do modo de apreensão da alteridade, uma determinada entidade pode transitar entre as dimensões ‘animal’, ‘humana’, e ‘espiritual’; podendo possuir ao mesmo tempo as qualidades dessas três categorias. Isto nos leva a aproximar esse tipo de pensamento à lógica de uma multiplicidade de identidades que não se fundamenta no princípio ocidental da não-contradição; lógica que caracteriza o pensamento tupi-guarani, apontada por Pierre Clastres (1974 [1990], cap.IX): ‘X’ pode ser ‘A’ e ‘B’ e ‘C’ ao mesmo tempo – diferentemente da lógica ocidental: ‘X’ pode ser ‘A’ ou ‘B’ ou ‘C’. Em outras palavras:

A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal (Viveiros de Castro, 2002a, p.380-381).

Fica então manifesto que a noção de ponto de vista não implica em relativismo. A respeito dos Wauja, povo alto-xinguano, Barcelos Neto afirma: “as múltiplas possibilidades de ser nos empurram para uma lógica do *isto e aquilo* e não do *isto ou aquilo*” (Barcelos Neto, 2008, p.86; grifos no original), o que está paralelamente relacionado com a formulação ‘X’ pode ser ‘A’ e ‘B’ e ‘C’, em Clastres. Agora em relação aos Kalapalo do Alto Xingu, do ponto de vista de uma águia, um calango é peixe – como foi mencionado acima. Mas um calango pode ser tanto um calango (*Cnemidophorus* sp.), *uitühulu* (na

língua kalapalo), como também um Calango, *itseke*.²³ A título de compreensão, vejamos essa lógica operando a partir de um caso etnográfico observado.

Entre os Kalapalo da aldeia Aiha é comum vermos crianças caçando calangos como forma de brincadeira. Equipados com pequenos arcos e flechas ou zarabatanas, esquadrinhando as regiões descampadas em volta das casas caçando esses ágeis ‘animais’ que transitam pelos arredores das unidades domésticas, os meninos chegam a passar toda uma tarde. Kakagü²⁴, um menino de aproximadamente dez anos de idade, é um exímio caçador de calangos. Por mais que seus pais o repreendessem – dizendo que os outros calangos (*uitühulu*) estavam vendo-o caçar em demasia e por isso ele poderia ser enfeitiçado como forma de vingança –, Kakagü, ao final de todas as tardes, exibia aos outros meninos sua fieira de calangos mortos por ele. Numa determinada ocasião, Kakagü havia se lesionado e seu irmão mais velho o carregava para onde quer que fosse e, ao ser colocado no chão, apoiava-se com um único pé – talvez o menino tenha torcido o pé jogando futebol, poder-se-ia interpretar. Entretanto, os Kalapalo explicaram que os calangos haviam usado feitiço contra ele. Nota-se que o calango pode deixar sua condição de ‘animal’ para tomar a posição de *itseke*. Vale lembrar também que os calangos, entre eles, veem-se enquanto humanos. O atributo de humanidade é então compartilhado por todos os seres diferenciados entre si por pontos de vistas associados às diferenças entre os corpos. Em poucas palavras, um calango pode ser três formas ontologicamente distintas: ‘animal’, ‘humano’ e ‘espírito’ – ‘animal’/presa do ponto de vista das crianças kalapalo, humano do seu próprio ponto de vista, e *itseke* do ponto de vista de Kakagü vítima de feitiço após tê-lo caçado exageradamente e à toa.

²³ A rigor, a relação entre calango e Calango é mais complexa. Será alvo de discussão na *Parte II* dessa dissertação. Pode-se adiantar que todo calango é *itseke*, assim como qualquer outro ‘animal’, pois opera a lógica mencionada do *isto e aquilo* e não do *isto ou aquilo*.

²⁴ Na bibliografia antropológica, em alguns casos, é comum não se revelar os verdadeiros nomes dos informantes e dos envolvidos em situações etnográficas por discorrer sobre assuntos locais que podem gerar depreciação, suspeita, tensão ou mesmo morte. São encontradas várias formas para se preservar a identidade dos envolvidos: anagramas e abreviaturas dos nomes são os mais comuns. Entretanto, não achamos estas medidas as mais eficientes para resguardar o sigilo das pessoas envolvidas. Optamos, então, padronizar criando pseudônimos, trocando os nomes próprios por substantivos comuns do léxico da língua karib dos Kalapalo. Portanto, todos os nomes citados a partir de então são fictícios. O principal critério de escolha do pseudônimo é a inexistência de tais palavras como nomes próprios reais no registro onomástico coletado durante as etapas de pesquisa de campo (uma tabela com aproximadamente 700 nomes).

do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, talvez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica (Viveiros de Castro, 2002a, p.85).

Esclarecemos que a ideia exposta acima é que do ponto de vista dos *itsekeko*, humanos e ‘animais’ se assemelham na medida em que ambos são presas para ele, e não porque são reunidos em uma mesma classe por causa da aparência corpórea; já do ponto de vista dos humanos, os *itsekeko* e ‘animais’ detêm aspectos em comum na medida em que ambos possuem a capacidade de, dependendo da relação, causar doenças aos humanos²⁵; e, do ponto de vista dos ‘animais’, humanos e *itsekeko* podem ser a mesma coisa, no sentido de que ambos podem matar os ‘animais’.

Nesta *Introdução* não nos deteremos no caso do xamanismo em suas relações com tal estrutura esboçada acima, pois ele será nosso objeto etnográfico na *Parte II* desta dissertação. Por ora, vejamos outros exemplos ocorridos na aldeia Aiha, no intuito de complementarmos a esquematização desse modelo cosmológico. Tais modelos, conforme apregoa Kaj Århem a respeito dos índios amazônicos, são os “que estipulam uma estreita relação de continuidade e contiguidade entre o social e o natural” (Århem, 2001, p.270-271; tradução livre e nossa).

Ao ser interrogado sobre a possibilidade de um feiticeiro matar alguém se valendo da estratégia de colocar feitiço dentro de uma mangaba – fruto da mangabeira (*Hancornia speciosa*) –, a fim de que a vítima venha comer a fruta enfeitiçada sem que o saiba, o índio kalapalo Nhapitsugu respondeu da seguinte maneira: “se o feiticeiro colocar feitiço na mangaba, a mangabeira fica doente e morre” – concluindo que desta maneira o feiticeiro não obteria sucesso com esta estratégia.

Esse raciocínio de Nhapitsugu deixa evidente um aspecto fundamental da cosmologia kalapalo: a continuidade entre as formas ontológicas; em outras palavras, a humanidade como aspecto comum entre todos os seres vivos. O feiticeiro utiliza partes do corpo de determinada pessoa para ‘amarrar’²⁶ feitiçaria – cuja denominação geral em karib

²⁵ Os feiticeiros também são causadores de doenças. O tema da feitiçaria relacionado à doença é abordado nos *Capítulos 8 e 9* desta dissertação.

²⁶ Esse termo do ‘português de contato’ remete-se às técnicas dos feiticeiros que amarram partes do corpo de suas vítimas com ceras de abelha ou resinas a pequenos pedaços de madeira. Para mais detalhes sobre o assunto ver o *Capítulo 8* desta dissertação.

é *oinhe*. O *oinhe* usado pelos feiticeiros pode ser, por exemplo, mechas de cabelo, pedaços de unhas, pequenas partes dos adereços rituais (ou roupas), espinhas de peixe (que foram colocadas dentro da boca e não engolidas) que são ligadas de alguma maneira às pessoas. Pode-se agredir o todo tomando apenas uma de suas partes. As mechas de cabelo estão para o seu dono assim como as mangabas estão para sua mangabeira de origem.

Assim como os homens adoecem por serem susceptíveis à feitiçaria os seres vivos em geral também o são. No Alto Xingu é comum notarmos o uso de bicicletas como meio de transporte. A bicicleta do cacique kalapalo Ahugutsi foi a primeira a entrar na aldeia Aiha, em 1982. Segundo ele, foi um cacique do povo Kamayurá quem introduziu a primeira bicicleta no Xingu, em 1981. O mesmo kalapalo comentou que o cavalo poderia ser uma boa alternativa para o transporte, principalmente de carga. No entanto, não se usa cavalos no Alto Xingu. Como são ‘animais’, eles seriam facilmente mortos por algum feiticeiro – Ahugutsi mencionou dois casos de morte de cavalos por feitiçaria entre os Wauja do Alto Xingu. Um feiticeiro, motivado por inveja, teria lançado feitiços letais nesses ‘animais’. Enquanto manifestação de relações políticas de homens entre si, a feitiçaria também demonstra uma continuidade entre ‘animal’, pessoa e *itseke*.

Clastres, elucidando seus dados sobre os Aché-Guayaki (grupo tupi-guarani em território paraguaio), afirma que para esse povo indígena as atividades predatórias não consistem exclusivamente na obtenção de alimentos, mas igualmente uma aquisição de dívida com os seres caçados (Clastres, [1972] 1995, p.100). Contudo, dívida contraída deve ser paga, visto que será cobrada. E pagar como? Veremos que a resposta a esta pergunta é a doença como meio pelo qual irão se constituir as formas de pagamento aos *itsekeko* através de rituais. A doença é o elemento que movimenta esse sistema de reciprocidade cósmica, mas não de maneira inalterável. Sabe-se que grande parte das populações indígenas sul-americanas reconhece que o exagero – ou outra forma de desrespeito a determinadas regras de caça/pesca – pode acarretar em punições, manifestadas como doenças. Edir de Barros informa, acerca dos Kurâ-Bakairi, antigos habitantes do Alto Xingu, essa periculosidade da seguinte maneira: “caçar é uma atividade perigosa, pois cada espécie de animal tem o seu ‘senhor’, ser sobrenatural que a tutela e que se volta contra aqueles que cometem excessos” (Barros, 1998, § 34).

Em outro momento nos deteremos de forma mais aprofundada acerca destes termos ('dono', 'senhor', 'pai', 'patrono', 'mestre', 'tutor') e relações (exagero, desacato, menosprezo). Não obstante, haja vista que alguns dados etnográficos apontam, podemos adiantar que, não somente os 'donos' 'espirituais' destas espécies oferecem risco nestas relações: os próprios 'animais' (e também 'vegetais', alguns fenômenos da 'natureza' e alguns artefatos), também possuem capacidade de se contrapor a determinadas condutas. Vejamos:

Ao sul da aldeia Aiha, no lago chamado Kusé, uma pescaria de tucunarés (*Cichla* sp.) tornou notório um tipo de quebra de regras cujo resultado é o deslocamento ontológico do tucunaré da posição de 'animal'/presa para a posição de *itseke*/predador – o que diferencia este caso da história de Kakagü com os calangos, uma brincadeira, é que agora se trata de uma relação com o regime alimentar kalapalo. A pescaria estava extremamente propícia, onde se pescou tucunarés o suficiente para alimentar as famílias de todos os pescadores presentes, quando um deles fez a seguinte observação: não era aconselhável pescar mais do que o necessário, caso contrário haveria uma reprovação da parte dos tucunarés, os quais então poderiam atirar flechas de feitiço nos pescadores que exagerassem, causando-lhes doenças. Vê-se que o excesso não faz parte do *ethos* kalapalo, sendo a moderação e a temperança aspectos centrais da sua moral. Uma quebra de conduta – exagerar na pescaria, por exemplo –, aciona uma série de transformações. Na reciprocidade articulada a essa cosmologia kalapalo, as qualidades predicadas ao homem e ao 'animal' se invertem. A variação do ponto de vista do tucunaré (de presa para predador) implica uma mudança das relações deste com o homem – este último deixa de ser o matador para se tornar presa.

A cosmologia alto-xinguana é povoada por seres invisíveis. Tais seres, *itseke* (karib), *mama'e* (tupi-guarani), *apapaatai* (wauja), comumente glosados por 'espíritos', tornam-se visíveis nos contextos do transe xamânico e da liminaridade da doença. Eles possuem um papel crucial na vida dos alto-xinguanos, pois seu modo de existência se vincula à experiência da doença, à formação da pessoa do xamã, às práticas rituais, e ao caráter transformacional dos seres em 'animais', 'pessoas' e 'espíritos'. Esses 'espíritos' são dotados de corpos antropomorfos, antrozoomorfos, zooantropomorfos, zoomorfos, teramorfos e, em casos mais raros, geomorfos ou geoantropomorfos.

Embora perigosos por princípio, os *itsekeko* podem apresentar aspectos benéficos aos Kalapalo quando são familiarizados pelo xamanismo e pelos rituais de máscaras, que são organizados pelos ex-doentes e seus parentes que realizam pagamentos aos seus respectivos *itsekeko* aliados – os mesmos que outrora foram a causa de suas doenças. Tais práticas mostram-se nos rituais de máscaras, realizados para as entidades habitantes de outras dimensões cósmicas. No contexto desses rituais, dar alimentos às máscaras implica a garantia de restituição e/ou manutenção da saúde “e, além do mais, sua periculosidade é expulsa pelo oferecimento de comida humana” (Baer, 1993, p.305). Trocar com os *itsekeko* – seja qual ele for, no contexto socialmente controlado do ritual – é pacificá-los. Estes *itsekeko* domesticados pelo xamanismo e pelos rituais atuam na proteção de seus aliados kalapalo contra o ataque de outros *itsekeko* não familiarizados (Barcelos Neto, 2002 e 2008; Piedade, 2004; Mello, 2005).

Muitas vezes a relação entre um dado *itseke* e um determinado índio kalapalo é vista como análoga às relações de parentesco entre avós e netos. Isto se evidencia tanto nos mitos alto-xinguanos quanto pelo modo de tratamento de um *itseke* ao se apresentar visivelmente a um kalapalo. O primeiro chama o segundo de neto e o segundo chama o primeiro de avô, tal situação pode demonstrar na medida em que é possível reconhecer a alteridade como algo pensável como ancestralidade distante.

O termo ‘sobrenatureza’ vem sendo utilizado pela literatura antropológica para designar a qualidade de seres como os *itsekeko* e a ordem cósmica na qual eles se inserem. Tal ordem constituinte do mundo dos *itsekeko* é, como já vimos, comunicável à vida kalapalo por intermédio da doença, do xamanismo e de rituais. Embora tomada comumente como uma série ‘sobrenatural’, a cosmologia alto-xingwana articula o mundo dos *itsekeko* com a própria realidade imediata da vida kalapalo a partir do momento em que um índio adoece. Tal aspecto é dado de maneira que não há uma ruptura ou separação discriminatória entre os domínios ‘animal’, ‘pessoa’, e *itseke*. Assim, essas três categorias relacionais se interpenetram e interagem entre si.

Para maior praticidade na leitura e com intuito de facilitar a localização dos principais temas tratados, elencamos nesta seção os capítulos que compõem esta dissertação acompanhados de um resumo dos assuntos abordados e das problematizações analisadas em cada um:

Capítulo 1 - Neste capítulo nos detivemos numa contextualização dos Kalapalo em suas relações com outros povos do Alto Xingu. Pesquisas bibliográficas, além de nossas próprias estadias em diversas aldeias alto-xinguanas, levou-nos a circunscrever a cultura kalapalo num quadro mais amplo, conhecido como ‘sistema cultural alto-xinguano’. Os povos que compõem o ‘sistema cultural alto-xinguano’ se comunicam entre si por meio de diversos mecanismos de relação interétnica, como rituais, matrimônios, negociações políticas e intercâmbio econômico. Nesse primeiro capítulo descrevemos a situação inicial de contato entre o Alto Xingu e os caraíbas, apontando para as primeiras preocupações etnográficas, como as de Karl von den Steinen e Eduardo Galvão, cujas observações indicaram uma série de elementos culturais compartilhados entre as etnias alto-xinguanas. As nove etnias alto-xinguanas são: Aweti, Kuikuro, Kalapalo, Kamayurá, Matipu, Mehinaku, Nahukuá, Wauja e Yawalapíti. Assim, as especificidades das etnias contribuem para a formação de um complexo sistema cultural multiétnico que caracteriza o Alto Xingu (ou *Área do Uluri*). Descrevemos a organização espacial das aldeias, todas circulares, onde as disposições e construção das casas se dão de maneira semelhante. Identificamos o regime alimentar alto-xinguano, baseado no peixe e no beiju de fécula de mandioca-brava, bem como a importância dos rios Kuluene, Batovi, Ronuro, Kurisevo e Tuatuari para esses povos. Apontamos também a relevância do *ethos* alto-xinguano, que é o modelo de conduta e formação da pessoa entre esses diferentes povos. Enumeramos as características principais que definem as relações sociais nas aldeias, como unidade doméstica, núcleo familiar, o ideal da uxorilocalidade nos casamentos e a divisão social do trabalho. Nossa exploração dos aspectos que constituem o Alto Xingu como um sistema cultural nos possibilitou a utilização de material etnográfico dos diferentes povos para uma melhor caracterização dos Kalapalo. Nesse capítulo, realizamos também um breve comentário a

respeito da Terra Indígena do Xingu, seguida de uma breve análise da política nacional envolvendo o debate a respeito da demarcação territorial indígena.

Capítulo 2 - Aqui apresentamos os Kalapalo. Eles se dividem em duas aldeias principais, Aiha e Tanguro, e outras aldeias menores, ainda em processo de formação. O capítulo mostra também uma compilação de dados referentes à população kalapalo. Com esses dados, apresentamos um gráfico de variação demográfica em função do tempo – abrangendo o período de 1887 até 2006. Constata-se uma epidemia de sarampo, ocorrida no ano de 1954, responsável por uma grave queda populacional. Neste capítulo também registramos duas versões que explicam a origem do etnônimo ‘Kalapalo’. Ao problema da origem do nome da etnia também se associa a questão da ocupação de territórios e formação das antigas aldeias pelos ancestrais dos Kalapalo, chamados de Akuku. Constatamos que os Kalapalo vieram a se estabelecer em sua aldeia principal, Aiha, em 1961, quando foi criado o Parque Nacional do Xingu. O capítulo conta com uma breve história do contato entre os Kalapalo e os caraíbas. Uma política de defesa empreendida pelo Presidente Getúlio Vargas, com o intuito de legitimar a soberania do Estado nacional no interior do Brasil, origina a Expedição Roncador-Xingu. Se num primeiro momento essa Expedição se mostrava de caráter militar, numa segunda fase, quando os irmãos Villas Bôas assumem a liderança, esta passa a assumir um viés indigenista. Por fim, apresentamos a história do contato estabelecido pelos Kalapalo com os membros expedicionários narrada a partir da perspectiva dos próprios Kalapalo.

Capítulo 3 - Aqui, apresentamos uma breve história da assistência médica direcionada aos índios. Veremos que instituições do Estado nacional, como o Ministério da Saúde e a Força Aérea Brasileira, por exemplo, foram mobilizadas pela política indigenista no sentido de promover a saúde dos índios do interior do Brasil, em harmonia com os ideais de importantes personagens públicos, como os irmãos Villas Bôas e o médico sanitarista Noel Nutels. A preocupação política em relação à questão da saúde indígena no Brasil surge como problema de âmbito nacional com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910. O que havia antes era a atuação assistencialista das igrejas, num contexto em que a situação de contato entre índios e ‘brancos’ ocasionou uma séria desintegração da estrutura social das sociedades indígenas através de epidemias de doenças infecto-contagiosas. Neste capítulo fazemos uma análise sumária das políticas públicas que

culminaram na criação de órgãos como o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA). Veremos que os interesses em promover a saúde indígena convergiram com os interesses de demarcação territorial, o que resultou na criação do Parque Nacional do Xingu.

Capítulo 4 - Nesta parte iniciamos uma breve caracterização da cosmologia kalapalo – de um modo geral ela corresponde à cosmologia dos índios do Alto Xingu como um todo. Nota-se uma íntima relação entre a doença e o perspectivismo: a primeira é explicada nos termos de um rapto que um *itseke* empreende em relação a sua vítima – esta tem sua ‘alma-sombra’ capturada pelo primeiro e, na medida que adoece, vai adquirindo o ponto de vista do *itseke* que lhe capturou a ‘alma-sombra’, segundo um ato predatório. Assim, mencionamos a importância do xamã no que se refere à doença bem como o seu papel de intermediador entre a ordem dos *itsekeko* e a vida kalapalo – intermediação esta que se associa diretamente ao processo da cura. Dada a relevância dos *itsekeko* nas explicações de adoecimento, realizamos também uma breve descrição da origem dos *itsekeko* segundo a cosmogonia alto-xinguana, apontando igualmente a ontogênese dos ‘animais’ enquanto *itsekeko*. A partir disto, indicamos que não apenas os *itsekeko* figuram nas explicações que constituem a teoria nativa da doença, mas também os ‘animais’ propriamente ditos. Segue-se, então, uma discussão, sustentada com argumentos e exemplos etnográficos, a qual indica que, de acordo com o pensamento kalapalo, não há um modelo *a priori* de distinção entre ‘animais’ e *itsekeko*: a identificação do estatuto ontológico se dá *a posteriori*, ou seja, no desdobramento das relações moduladas pelos parâmetros presa/predador, doente/causador. A definição de doença parece entrar em ressonância com o perspectivismo: a doença se definiria, então, como um processo gradual de dissociação da integridade da pessoa kalapalo, a qual começa a assumir a perspectiva da alteridade pela qual se estabelece a causa da doença. Igualmente, empreendemos uma definição para o termo *itseke*. Baseando-nos em material linguístico, definimos então *itseke* como categoria que designa o ‘causador Outro’.

Capítulo 5 - O capítulo se detém na interação entre a medicina ocidental e a terapêutica do xamanismo – ambos os sistemas coadunam-se no que se refere à promoção da cura, mas divergem quando se tratam de suas respectivas etiologias. Elas são engendradas por cosmologias diferentes, por conseguinte, possuem distintas explicações e abordagens para as causas de uma mesma enfermidade. Num primeiro momento da história

dessa interface, a assistência médica, por meio do Projeto Xingu – um convênio entre o Parque Nacional do Xingu e a Escola Paulista de Medicina (EPM), –, iniciado em 1965, teve papel fundamental na reversão do quadro de morbimortalidade no Xingu em função de sequenciais epidemias. Entre as décadas de 1940 e 1950, a população no Alto Xingu era de 570 índios. A assistência médica exercida pela EPM no Alto Xingu colaborou para que os povos alto-xinguanos, no ano de 2002, contabilizassem uma população de 2.198. Uma vez que reconhecemos a extrema relevância dos serviços médicos prestados aos povos da TIX, este capítulo critica um aspecto estrutural, que chamamos de redução do relativismo cultural – e não as intenções e benefícios que os serviços prestados ofereceram/oferecem aos índios do Alto Xingu. A crítica, formulada a partir de nosso trabalho de campo, procura contribuir para um diálogo equipolente entre as equipes de assistência médica e o sistema terapêutico alto-xinguano. Na cosmologia indígena, que possui o xamanismo como modelo terapêutico, a doença é abordada segundo pressupostos absolutamente distintos dos preceitos da biomedicina. A noção de doença no Alto Xingu é associada à dissolução da identidade do indivíduo cuja ‘alma-sombra’ foi raptada por um *itseke* (‘espírito’). Do ponto de vista indígena, o pajé é o equivalente dos médicos. Do ponto de vista das equipes de assistência médica, o pajé é, como veremos, um tipo de ‘etnopsicólogo’, sendo então necessária a intervenção biomédica em virtude do fato da cosmologia ocidental pressupor que o xamanismo alto-xinguano atua no nível das crenças ao mesmo tempo em que admite ser ela própria a detentora dos meios de atuação direta na natureza da doença. Isso se dá pelo acionamento de duas categoriais centrais para a nossa análise: doença-de-índio e doença-de-branco. Os profissionais das equipes de assistência médica explicam a eficácia da pajelança recorrendo a argumentos psicossomáticos, ou seja, recorrem a conceitos de seu próprio repertório cultural para explicar os fenômenos ocorridos no interior de uma outra cultura. Mas o fato constatado em nossa pesquisa etnográfica é que o xamanismo cura por outras razões: pelas relações estabelecidas entre o xamã e o *itseke* causador da doença – este último sendo dotado tanto de existência real e intencional quanto o próprio xamã, não se tratando assim, de uma questão de postular que os xamãs curam doenças simplesmente porque os índios acreditam. Nesse sentido, o capítulo descreve e analisa a apropriação do conceito de ‘eficácia simbólica’ realizada pelas equipes de assistência médica. Nossa crítica sugere que a ‘eficácia simbólica’ consiste numa explicação descolada com a realidade

indígena, pois não leva em conta a explicação e os saberes indígenas da doença. Entendemos esse viés como uma maneira de remarcar o ‘grande divisor’: nós sabemos e eles acreditam.

Capítulo 6 - Nesta parte empreendemos uma abordagem do papel do xamã nos processos de cura. Enfatizamos o uso do tabaco pelos xamãs como elemento central que caracteriza tanto os processos de cura dos doentes quanto a técnica pela qual os xamãs interagem com os *itsekeko*. Veremos que, entre os Kalapalo, há dois tipos de xamãs, os *hüatiko* (plural de *hüati*) e os *hüatiko-hekugu* (plural de *hüati-hekugu*), sendo estes últimos os que identificam os *itsekeko* raptos de ‘almas’ e trazem-nas de volta para os corpos dos doentes, o que justamente define o processo de cura. Assim como os *hüatiko-hekugu*, os *hüatiko* fazem uso do tabaco, mas apenas para soprar fumaça nos corpos dos pacientes e destes retirar os feitiços patogênicos. Já os *hüatiko-hekugu* usam o tabaco como instrumento para o transe a partir do qual sua ‘alma’ entra em comunicação direta com os *itsekeko*. Deste modo, as análises do capítulo apontam para uma definição de xamanismo alto-xinguano a partir do critério do uso do tabaco como elemento terapêutico. O capítulo mostra como se dá a formação de um *hüati-hekugu*. Apresentamos como exemplo casos de dois índios kamayurá do Alto Xingu que se tornaram xamãs. Como é dito no capítulo, a construção do modelo de pessoa do xamã é a mesma entre os povos do Alto Xingu. Optamos por apresentar a formação do xamã entre os Kamayurá (tupi), pois sugerimos neste mesmo capítulo que há uma grande possibilidade de o xamanismo alto-xinguano possuir uma matriz tupi. Haja vista que os xamãs kamayurá são reconhecidos pelos povos do Alto Xingu como sendo os mais notáveis. Nossa análise do xamanismo em suas relações com a cosmologia alto-xinguana e sua respectiva teoria da doença orienta uma abordagem do xamã como um mediador de uma reciprocidade cósmica entre os *itsekeko* e os índios.

Capítulo 7 - Apresentamos aqui uma etnografia das práticas xamânicas kalapalo. A descrição de um caso em que um índio é acometido por uma onça serve de instrumento para apresentarmos o processo de adoecimento entre os alto-xinguanos, e sua relação intrínseca com a cosmologia. A doença é então definida em termos etnográficos. O primeiro caso que é exposto mostra a doença da maneira como é definida pelas formulações nativas: em virtude da agência de um *itseke* que rouba a ‘alma-sombra’ de sua vítima. Apontamos neste capítulo um conceito cosmológico importante para os Kalapalo: o estado

de *kukahujehetilü*, que é um estado de dissociação da pessoa, envolvendo uma inadequação entre o desejo e sua satisfação, que torna vulnerável a ‘alma-sombra’ (*akua*) da pessoa, para que assim um *itseke* possa iniciar o acometimento da vítima. Tal conceito é tanto cosmológico (pois indica relações entre os Kalapalo e os *itsekeko*) quanto ético e moral, pois se associa ao *ethos* alto-xinguanos uma vez que torna não recomendável desejar aquilo que não se pode satisfazer. Este primeiro caso de agressão de uma onça se desdobra em outros dois ataques de outras onças. O xamanismo acionado em função desta série de acometimento revela uma relação direta entre uma rede de parentesco entre as onças envolvidas nos ataques, tornando manifesto um circuito de vinganças da parte das onças. O trabalho do xamã é apresentado então como uma reorganização da experiência cuja finalidade é tornar manifesto um conjunto de relações não evidentes entre os eventos. Essa descrição da realidade que transforma relações não-evidentes em relações evidentes pela compreensão consiste justamente na explicação (fornecida pelo xamã) das causas da doença. Tal explicação, dada apenas pelos *hüiatiko-hekugu*, requer o transe xamanístico, que também identificará o *itseke* causador da doença – mais isso não é tudo. O ritual xamanístico configura um procedimento terapêutico, o qual ao mesmo tempo fornece tanto a explicação do motivo pela qual uma determinada pessoa adoeceu quanto efetivamente trata e cura. Um segundo caso etnográfico apresenta um adoecimento por acometimento de *itseke* no qual temos simultaneamente intervenções xamânicas e intervenções da assistência médica ocidental. O capítulo demonstra que há uma incompatibilidade gerada na interface entre as cosmologias kalapalo e ocidental na medida em que a primeira não admite uma separação entre doença-de-branco e doença-de-índio no sentido dado pelos carámbas da assistência médica, que alocam doenças-de-índios para o plano das crenças e doença-de-branco para o âmbito das disfunções orgânicas. Isto reflete uma característica do pensamento ocidental que entende doença-de-índio como algo socialmente construído (plano da sociedade) e atribui realidade não-construída à doença-de-branco, a qual se encontra no polo da natureza (em oposição à sociedade). Diferentemente, os alto-xinguanos não operam uma distinção entre doença-de-índio e doença-de-branco segundo este molde, de acordo com nossos entendimentos, exatamente em virtude de não se valerem das formulações que tornam a realidade nos termos de uma separação entre natureza e sociedade. Pensamos que tal incompatibilidade consiste um significativo empecilho no

exercício da assistência médica ocidental na Terra Indígena do Xingu a ser refletido. O capítulo é encerrado com uma observação acerca da importância dos rituais de máscaras que a pessoa, após ter sido curada pelo xamã, deve patrocinar em nome do *itseke* que o acometeu. Assim o ex-doente tem a sua saúde garantida em virtude do *itseke* que lhe capturou a ‘alma-sombra’ (*akua*) vir a se tornar seu aliado. O ritual estabelece a interação do *itseke* com as pessoas da aldeia, pois as máscaras fabricadas não o representam, mas são efetivamente o *itseke* – trata-se de uma ‘roupagem’ na qual o *itseke* participa, junto com os Kalapalo, de uma relação não patogênica. Esse ritual marca o clímax de uma reciprocidade entre os *itsekeko* e os Kalapalo, cujo início se dá com o adoecimento da pessoa, passando pela intervenção xamânica.

Capítulo 8 - Este capítulo propõe uma análise de articulações entre xamanismo e feitiçaria a partir da doença e da morte. Os capítulos anteriores apontaram a forma pela qual os *itsekeko* se relacionam com os índios tomando a doença como via de comunicação. Aqui nos deteremos a descrever como são acionados processos de doença cujo resultado inelutável é a morte em função das ações dos feiticeiros (*kugihé-ótomo*). A rigor, o *Capítulo 8* tem um segundo objetivo, que completa o primeiro. Uma vez que dissemos, no *Capítulo 1*, a respeito do ‘sistema cultural alto-xinguanos’, e a legitimidade da utilização de material etnográfico de vários povos alto-xinguanos em virtude de compartilharem uma cosmologia comum, valer-nos-emos desse artifício também para realizarmos uma reconstituição mitológica de histórias kamayurá, kuikuro e mehinaku sobre a origem da feitiçaria. A análise dos mitos efetuada nos forneceu um princípio lógico que opera nas formulações nativas acerca da natureza da feitiçaria, bem como se encaixa com as descrições kalapalo sobre os modos de atuação do feitiço, que ordena uma estruturação entre ‘alma-sombra’ do feiticeiro e a ‘alma-sombra’ do enfeitiçado a partir da noção de madeira, *i* (em karib). Os mitos explorados neste capítulo também demonstram uma relação de homologia entre o xamanismo e a fumaça de um lado e, de outro, a madeira e o feitiço. Fumaça e xamanismo se associam à madeira na forma de restabelecimento da vida de maneira simétrica ao modo pelo qual o feitiço e a madeira se associam à morte. O capítulo se preocupa igualmente em apontar as relações dessa lógica operando na vida cotidiana dos alto-xinguanos, assim como dos Kalapalo, nas descrições do modo como o corpo de um feiticeiro é fabricado, e na atuação xamânica em que se extrai o feitiço em forma de lascas

de madeira introjetadas pelo feiticeiro no corpo da vítima. Tanto nos mitos analisados quanto na realidade alto-xinguana, a fumaça está para o xamã assim como a madeira está para o feiticeiro. Observamos que o conceito de feitiçaria é uma formulação ocidental. Os dados tanto linguísticos quanto etnográficos apontam para o termo karib *kugihé* (comumente glosado por ‘feitiço’) uma definição mais rigorosa no que se refere ao pensamento nativo: uma vez que *kugihé* pode também designar doença letal, optamos por definir ‘*kugihé*’ (‘feitiço’) como ‘doença incurável’. Neste capítulo também sustentamos a ideia da feitiçaria como dispositivo de reciprocidades e manutenção das boas condutas dos alto-xinguanos entre si, pois comportar-se de maneira inadequada em relação ao *ethos* alto-xinguano pode acarretar em: por um lado, acusação de feitiçaria e, por outro lado, ser alvo de feitiçaria, pois se corre o risco de ser um feiticeiro a pessoa maltratada.

Capítulo 9 - Neste último capítulo exploraremos uma etnografia da feitiçaria. Um índio kalapalo que adoece tendo visões dos demiurgos Taüginhü (Sol) e Sangitsëgü (mãe dos gêmeos demiurgos Sol e Lua) na forma de Jesus e Maria. Esse índio kalapalo se tornou a partir de então uma espécie de super-xamã, realizando curas extraordinárias e justapondo signos cristãos à prática xamânica. Hiji, o super-xamã, em virtude de sua excepcionalidade, pois foi designado xamã diretamente pelos demiurgos mitológicos e não por *itsekeko*, como acontece na formação dos *hüatiko-hekugu*, adquiriu tamanha capacidade de mobilização ao ponto de ocorrer um fenômeno ímpar no Alto Xingu. Hiji dava ordens, as quais eram incontestavelmente acatadas. A singularidade deste fenômeno, a concentração de poder do tipo comando-obediência, logo foi implodida por meio do acionamento de acusações de feitiçaria em relação à pessoa de Hiji. É então que a feitiçaria aparece como mecanismo contra o poder centralizado e do tipo comando-obediência. Hiji tratava, no entanto, suas práticas curativas começaram a se tornar ineficientes mesmo quando sua reputação como sendo o xamã de todos os xamãs alcançava o apogeu de divulgação e reconhecimento local e regional. A constatação dos Kalapalo e de outros alto-xinguanos da ineficiência de seus métodos curativos, associado ao fato da obliteração do sistema de reciprocidade dos processos de cura xamanísticos com os *itsekeko* por meio dos rituais de máscaras fizeram de Hiji, em pouco tempo, o maior dos feiticeiros e suas práticas se associaram à feitiçaria e não às curas empreendidas pelos xamãs. Desse modo, como sustenta Lévi-Strauss ([1949] 1996b), se a condição da ‘eficácia simbólica’ é a convicção do doente nas capacidades do

curador, Hiji manter-se-ia como o maior dos xamãs. O contexto favorável para a ‘eficácia simbólica’ estava armado, porém, esmoreceu-se com as constatações de ineficiência curativa do suposto xamã dos xamãs, que passou a ser escopo das principais acusações de feitiçaria. Logo se vê que a questão da ‘eficácia simbólica’ mais uma vez aparece como problemática. Por fim, o capítulo é finalizado com a definição e descrição etnográfica do ritual de contrafeitiçaria, chamado *Kuné*, em kalapalo – ritual este que, como veremos, é empreendido contra a pessoa de Hiji, ao qual foi imputada a morte de um *hüati-hekugu* kalapalo. Além de outras pessoas na região do Alto Xingu.

PARTE I

OS KALAPALO E O CONTEXTO EM QUE VIVEM

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 02 - Meninas kalapalo posam para foto (2006).

Muitos brancos pensam que o primeiro a chegar aqui foi o Orlando Villas Boas. Isso não é verdade. Os brancos chegaram aqui há muito tempo atrás. Eles entravam pelo rio Buriti para matar nossos antepassados e capturar os nossos chefes. O primeiro a chegar aqui numa boa foi o Karl von den Steinen. Ele veio depois daqueles que nos matavam.

Mutuá Kuikuro Mehinaku, 2007

CAPÍTULO 1

O PESSOAL DA ‘ÁREA DO ULURI’

O uso do termo ‘pessoal’ no título é proposital. O referido vocábulo é correntemente usado no ‘português de contato’ dos Kalapalo e dos povos do Alto Xingu.²⁷ Designa um grupo de pessoas que estão ligados a um território ocupado por estes. Os Kalapalo, por exemplo, denominam as etnias Nahukuá, Matipu e Kuikuro, respectivamente por Jagamü-ótomo, Uagihütü-ótomo e Lahatuá-ótomo. Por outro lado, as etnias vizinhas denominam os Kalapalo por Kunugijahütü-ótomo. Nesse sentido, o termo ‘ótomo’ é glosado para o ‘português de contato’ como ‘pessoal’ – fortemente ligado a um território (Franchetto, 1986, p.67 e 1989). Salientamos que os etnônimos empregados na região do Alto Xingu designam antigas ou atuais aldeias, que por sua vez, na maioria dos casos, são nomeadas em função da região onde cada aldeia se estabelece. Os grupos locais fixados pelos conceitos caraíbas de ‘etnia’, ‘povo’ e ‘tribo’, não correspondem à noção de grupo da maneira como ela é elaborada no contexto indígena alto-xinguano (Souza de Almeida, 2009, p.17).

A *Área do Uluri*²⁸ equivale à região etnográfica atualmente conhecida como o ‘sistema cultural alto-xinguano’. Optamos apresentar os Kalapalo começando do contexto mais geral onde eles estão inseridos, para depois chegarmos aos Kalapalo propriamente ditos. Falamos de um contexto baseado na interdependência ritual, tensões e alianças políticas, enlaces matrimoniais e intercâmbios econômicos que ultrapassam suas próprias comunidades – nas palavras de Patrick Menget ([1977] 2001, p.43): “um conjunto de tribos

²⁷ Remetemo-nos aos seguintes estudos sobre o ‘português de contato’ dos povos do Alto Xingu: trata-se do artigo de Rosa V. M. e Silva e M. B. da Silva (1985), *Um traço do português Kamayurá*; do artigo de Dante Lucchese e Alzira Macedo (1997), *Variação na concordância de gênero no Português de Contato do Alto Xingu*; Castro, Spaziani e Hernandez (2001), *O Português de contato falado pelos índios Kamayurás*; Charlotte Emmerich (2008), *Pidgin e pidginização no Alto Xingu, Mato Grosso, Brasil*; e Charlotte Emmerich e Maria da Conceição de Paiva (2009), *Português xinguano: origem e trajetória*.

²⁸ *Uluri* é uma palavra em karib dos Kurâ-Bakairí. No karib alto-xinguano a palavra seria *etui*, *sapalaku* no aruak dos Wauja (Mello, 2005, p.57, n.75 e p.131) e *tamea’op* no tupi-guarani dos Kamayurá (Silva, 1981, p.02). É uma vestimenta feminina que caracteriza estas etnias (atualmente não mais usada no cotidiano e sim nos rituais). A peça é feita dobrando-se a bainha da entrecasca (líber) de um tipo de palmeira (não identificada) quando ainda está verde; ao secar, a dobradura fixa-se em forma aproximada de um triângulo. É amarrada na cintura com um cinto de feixe de fios de buriti (*Mauritia flexuosa*), de forma que fique colocada sobre o púbis, sendo que um único fio, que sai da parte inferior da peça, perpassa a região perineal da mulher, juntando-se ao cinto de feixe na parte de trás, onde ainda sobressai uma ponta. Sabe-se que os homens não podem tocar neste artefato. Caso o toquem, estariam comprometendo suas habilidades na caça e pesca (Agostinho da Silva, 1974a, p.162).

coligadas”. Os Kalapalo ao lado de outras etnias habitantes da região do Alto Xingu formam uma complexa rede de relações que se constitui num sistema sociocultural multilíngue: sistema este considerado como ‘sociedade alto-xinguana’ (ver Galvão, [1949] 1979; Coelho de Souza, 1995; Franchetto e Heckenberger, 2001; Mello, 2005). A título de conhecimento prévio, estes povos são: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá (karib); Yawalapíti, Wauja, Mehinaku (aruak); por fim, Kamayurá e Aweti (tupi).

A maioria dos povos indígenas no interior do Brasil se defrontou primordialmente com bandeirantes, posteriormente com seringueiros, garimpeiros, missionários e/ou fazendeiros. Os alto-xinguanos tiveram como principal agente mediador de contato o médico psiquiatra e etnólogo alemão Karl von den Steinen (1855-1929), acompanhado de uma equipe altamente qualificada. Suas expedições à região, em 1884 e 1887, comprometiam-se principalmente em registrar aspectos linguísticos das populações contatadas para bases de comparação, descrições etnográficas, e colecionismo museográfico com a reunião de objetos que representassem a cultura material de povos que naquele momento histórico eram considerados como fadados à extinção iminente.

Muito bem sucedidas, as expedições lideradas por Karl von den Steinen neste “vasto território não foi somente um dos maiores sucessos geográficos do século passado, mas, levou também à descoberta de uma série de tribos de diferentes línguas, sem ainda qualquer influência da nossa civilização” (Baldus, 1940, p.06). O legado científico das Expedições igualmente deixou descrições etnográficas minuciosas²⁹; fotografias dos habitantes nativos do Brasil Central feitas pelo antropólogo Paul Ehrenreich (1855-1914), que também se incumbiu das anotações antropométricas³⁰; verossímeis pinturas paisagísticas e retratos das populações contatadas feitos por Wilhelm von den Steinen (primo do líder das expedições). Assim como elaboraram meticolosos registros cartográficos de todo o itinerário das expedições por meio das pesquisas do físico e geógrafo Peter Vogel e do astrônomo e também geógrafo Otto Claus (Steinen, [1894] 1940, p.11-12).

²⁹ *O Brasil Central*. Companhia Editora Nacional, Brasileira, São Paulo, [1886] 1942. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da “Revista do Arquivo”, Nº XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, São Paulo, [1894] 1940.

³⁰ Segundo Santos e Coimbra Jr. (2001, p.161), tais dados antropométricos encontram-se na íntegra em *Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens vornehmlich der Staaten Matto Grosso Goyaz und Amazonas (Purus-Gebiet)*. Braunschweig: F. Viewig und Sohn, 1897.

Em seguida, diversos outros realizaram expedições à região com finalidades semelhantes: Hermann Meyer (1896 e 1898)³¹ e Max Schmidt (1901). Em seguida, duas expedições da Comissão Rondon exploraram a região: a liderada pelo capitão Ramiro Noronha, em 1920, e outra pelo capitão Vicente de Vasconcelos, em 1924, chamada de Expedição Ronuro (Emmerich, 2008, p.100). Na sequência, vieram Heinrich Hintermann (1925), o arqueólogo italiano Vincenzo Petrullo (1931) e o membro do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Nilo de Oliveira Vellozo (1944) – este último produziu os documentários *Excursão às Nascentes do Xingu* (1944) e *Calapalo* (1946). Estas foram as últimas expedições da fase de encontros intermitentes com caraíbas pacíficos. Tais expedições propiciaram as condições de contato (não-desconfiança e comunicação) por parte dos índios com a vanguarda da Expedição Roncador-Xingu, que estabeleceu uma relação de contato permanente na região (Emmerich, 2008, p.100). Em compensação, estas expedições introduziram surtos epidêmicos nas populações da região. Pedro Estevan de Lima empreendeu pesquisas antropológicas na região tendo como base os acampamentos da Expedição Roncador-Xingu, em 1947 e 1949 (ver Galvão, [1949] 1979, p.18; Viveiros de Castro, 1977; Franchetto, 1992 e 2001; Schaden, 1993, p.111). Entretanto, narrativas da história oral dos povos do Alto Xingu apontam que também estabeleceram experiências de encontros intermitentes com bandeirantes antes mesmo de todas estas expedições sobrescritas (ver Ferreira, 1952, p.13-67; Menget, [1977] 2001, p.29; Franchetto, 1992, p.342; Menezes Bastos, 1995; Dole, 2001, p.68; Heckenberger e Franchetto, 2001, p.11; Heckenberger, 2001b, p.79-83).³²

Desde Karl von den Steinen até os trabalhos etnográficos atuais, é praticamente unânime que estes povos estabelecem entre si um intricado feixe de relações que é reconhecido por ser um sistema sociocultural composto por diversas etnias falantes de línguas distintas em contexto cultural compartilhado (ver Steinen, [1894] 1940; Galvão, [1949] 1979; Basso, 1973; Agostinho da Silva, 1974a; Menget, [1977] 2001; Viveiros de

³¹ Vale notar que o geógrafo H. Meyer era sobrinho de Karl von den Steinen e não obteve os mesmos êxitos em suas expedições. A segunda expedição chegou a malograr após a perda de todos os equipamentos em um naufrágio no alto curso do rio Ronuro (Frank, 2005, p.560).

³² A respeito dos encontros entre os grupos indígenas do Alto Xingu com bandeirantes, remetemo-nos aos artigos de Franchetto (1992) e Heckenberger (2001b). Já para os Kalapalo, ao livro de Basso (1995) e a interessante história sobre a epopeia do kalapalo Saganafa em Basso (1993). Fizemos uma análise sobre essa história em Franco Neto (2008).

Castro, 1977; Gregor, 1982; Franchetto e Heckenberger, 2001; Fausto, 2005; Hemming, 2005).

Eduardo Galvão ([1949] 1979), almejando uma classificação geral a respeito das áreas culturais indígenas do Brasil, nomeou este sistema como *Área do Uluri* – em referência à peça feminina de uso exclusivo das populações habitantes dessa região. Hermann Meyer descreveu a região como sendo uma *Província Cultural* (Menget, [1977] 2001, p.43). Já Fritz Krause se referiu à região como sendo uma *Cultura Comum* (Dole, 2001, p.65). Ellen Basso (1973a) designou como *Sistema Cultural* e Patrick Menget (1993, p.64) como sendo uma *Comunidade Moral*. Patrick Menget argumenta que o modelo de classificação empregado por Galvão ([1949] 1979) deriva da antropologia difusionista norte-americana: “estabelecendo listas de traços culturais cuja soma e configuração totais desenham um conjunto singular, distinto de outras unidades vizinhas da mesma ordem” (Menget, [1977] 2001, p.55). De qualquer forma, julgamos significativo apresentar esta lista:

Como traços característicos da “área do uluri” citaríamos os seguintes:

Habitação de forma oval, cobertura arredondada, sem distinção entre teto e paredes. Disposição circular das casas na aldeia; Gaiola cônica para abrigar o gavião real; Uso de um tipo de cerâmica fabricado pelos índios Waurá – vasos redondos, fundo chato, bordas salientes, e pequenas painéis zoomorfas; Colares de peças retangulares ou circulares, de concha; Bancos esculpidos em uma só peça de madeira; Uso desportivo da palheta ou propulsor de flechas “iawari”; Luta corporal desportiva “huká-huká”; Técnica de plantio e cultivo de plantas – uso intensivo da mandioca para alimentação; Predominância da alimentação de peixe sobre a de carne (Galvão, [1949] 1979, p.37).

A despeito do difusionismo deste modelo – como é classificado por Menget –, Galvão aplica uma classificação que nos parece refletir a coesão de um sistema múltiplo e dinâmico que – apesar de sua visível desatualização – não nos parece plenamente obsoleto. Ainda outras características podem ser acrescentadas a este modelo: o regime alimentar fundamentado na fartura de dois alimentos básicos (beiju e peixe), complementados com o pequi (*Caryocar brasiliense*), que se referem diretamente ao *ethos* alto-xinguano. O *ethos* pressupõe a contenção de excessos, uma maneira peculiar de adequar a seriedade aliada ao bom-humor, compostura, prudência, e controle das emoções. O modelo ideal de comportamento está baseado no equilíbrio emocional e moderação da índole. Controlam, inclusive, movimentos súbitos e bruscos dos membros e a voz altissonante – os caciques,

que tendem a se adequar ainda mais a esses preceitos, jamais correm (Villas Bôas, 2000, p.25). Os Kalapalo sintetizam este *ethos* por meio da conduta expressada pela noção de ‘vergonha’ (*kupütisu*) – em Basso (1973a) o termo aparece como *ifutisu*, que designaria mais precisamente como sendo ‘sua vergonha’. Os alto-xinguanos possuem outros aspectos comuns, a saber: fisionomia semelhante. Vale ressaltar a pesquisa bioantropológica de Ricardo V. Santos e Carlos Coimbra Jr. (2001) onde apontam por meio de comparações antropométricas e outros métodos dessa disciplina que “os grupos xinguanos devem ser biologicamente mais afins entre si, distanciando morfológicamente de outros que, embora geograficamente próximos, não participam do sistema” (Santos e Coimbra Jr., 2001, p.160). Os autores denominam tal processo de *Amalgamento Biológico*. Ainda podemos pôr nesta lista de semelhanças o corte de cabelo, ovalado no caso masculino e com franja e comprido no caso feminino; os adereços plumários que são praticamente os mesmos e as pinturas corporais que igualmente possuem um traço gráfico similar. Podemos então prosseguir com os critérios de Galvão:

Certo número de elementos culturais se difundiu entre os vários grupos xinguanos, e de tal maneira os identifica entre si, que é possível considerá-los e analisá-los sob um ponto de vista mais amplo, ou seja, o de uma área cultural – isto é, o de uma área geográfica em que elementos culturais significativos apresentam relativa uniformidade e continuidade em sua distribuição. [...] É constituída de um número de tribos da mais diversa filiação lingüística, cuja cultura, por um longo processo de ambientação e amalgamento, se tornou uniforme em seus aspectos essenciais (Galvão [1950] 1978, p.75).

Podemos igualmente destacar a correspondência do acervo dos cantos, ‘rezas’ (*kehege-tuhugu*, na língua karib), danças, rituais e discursos formais aos emissários alto-xinguanos, e ainda as práticas xamânicas baseadas no uso do tabaco e o compartilhamento da cosmogonia e mitologia (Schultz e Chiara, 1971, p.105).

No ‘sistema cultural alto-xinguanos’ encontramos as etnias Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá que falam uma língua da família linguística meridional do karib – os Kuikuro falam a mesma língua, distinguindo-se no que se refere à acentuação fonética e entoação da frase (Franchetto, 1986; Santos, 2007). Os Aweti falam uma língua do tronco tupi. Os Kamayurá são falantes de uma língua da família linguística tupi-guarani. Os Mehinaku e Wauja são etnias que falam línguas da família linguística meridional do aruak – com poucas diferenças entre uma e outra (Franchetto, 1986; Monteserrat, [1992] 2005,

p.98-101). Já os Yawalapíti também são classificados entre os aruak devido a sua língua tradicional, que, entretanto, hoje em dia só uns poucos anciãos conhecem. A maioria é falante da língua tupi-guarani dos Kamayurá e karib dos Kuikuro. Isso se sucedeu em função dos Yawalapíti terem passado por um longo período de declínio e desestabilização no final do século XIX e na primeira metade do século XX. Os Yawalapíti, sem uma aldeia própria nesse período, viveram dispersos nas aldeias dos Kamayurá e dos Kuikuro. Antes disso, Karl von den Steinen ([1894] 1940, p.144-145) relatou em sua visita à aldeia yawalapíti que este povo sofria de graves penúrias, sendo os únicos a não poderem recebê-los com a hospitalidade convencional das etnias da região, pois não tinham alimentos nem para si próprios. A recomposição de uma aldeia yawalapíti somente ocorreu através da atuação indigenista dos irmãos Villas Bôas, em 1954 (ver Menezes Bastos, 1995). Atualmente há projetos e esforços dos Yawalapíti, assessorados por linguistas, para o restabelecimento do idioma aruak-yawalapíti como a língua corrente na aldeia.

Grande parte da bibliografia especializada em povos do Alto Xingu considera os Trumai, de língua isolada, como pertencentes a este mesmo ‘sistema cultural’. No presente momento, suas aldeias localizam-se na região do Médio Xingu. Entretanto, não seria este o principal critério para não os considerar como pertencentes plenamente a este sistema. Os Kalapalo habitualmente costumam relegar os Trumai como não sendo muito *kuge*, isto é, não muito alto-xinguanos (Guerreiro Jr., p.34, n.32). Por exemplo, os Trumai não são convidados aos grandes rituais interétnicos, base da conformação do ‘sistema cultural alto-xingano’ por articular a interação entre estas diversas etnias. Assim como o expõe Carlos Fausto: “o ritual, ao lado da troca matrimonial, teve um papel cardinal na constituição do sistema multiétnico e multilingüe do Alto Xingu” (Fausto, 2004, p.06).

Pesquisas arqueológicas empreendidas na região vêm demonstrando que grupos aruak, do subtronco maipure, foram os primeiros a ocupar as cabeceiras do rio Xingu por volta do ano 800 d.C. A chegada dos povos de origem karib é indicada num período no século XV, e somente no século XVIII foi seguida pelos grupos tupi (ver Franchetto e Heckenberger, 2001).

Pelas evidências dos vários sítios já escavados e pelas histórias orais carib e tupi, sabe-se, com segurança, que ao fim da *fase transicional*^{33]} já estava praticamente consolidado o modelo de um sistema sociocultural multiétnico, no qual grupos de diversas filiações lingüísticas passariam a gravitar majoritariamente em torno das ideologias sociais arawak (Barcelos Neto, 2002, p.55).

Os grupos que congregam o Alto Xingu constituem-se em um sistema multiétnico de cultura proto-aruaq, principalmente no que se refere ao seu complexo ritual e ideológico. Vale ressaltar que tal sistema é dinâmico, e durante o processo ocorreram tanto saídas quanto inclusões de grupos.

O exemplo de retirada mais conhecido é o caso dos Bakairí Oriental³⁴ – antigos habitantes do alto curso do rio Batovi e do Kurisevo, que por volta de 1920 foram incorporados ao Bakairí do Posto Indígena Simões Lopes –, que hoje não mais pertencem ao ‘complexo sociocultural alto-xinguano’. Contudo, as similaridades culturais observadas principalmente no que se refere ao arcabouço mitológico mostram, inequivocamente, que os Bakairí pertenceram a este sistema (Steinen, [1894] 1940; Menget, [1977] 2001, p.52-53; Altenfelder Silva, 1993; Barros, 2001 e 2003). Alguns grupos, como os Anumaniá, Arupati, Iarumá, Aualata e Kustenau, foram extintos em função de epidemias, massacre e integração dos sobreviventes em grupos maiores (Villas Boas e Villas Boas, 1970, cap.IV; Menget, [1977] 2001). No processo de inclusão podemos notar o caso tardio dos grupos tupi (Kamayurá e Aweti) e dos Trumai. Este último povo, ao se integrar ao ‘sistema alto-xinguano’, introduziu no Alto Xingu a realização do ritual *Jawari*³⁵ – atualmente incorporado às práticas rituais dos alto-xinguanos, mesmo após o afastamento dos Trumai desta referida rede de relações (ver Agostinho da Silva, 1993; Franchetto e Heckenberger, 2001).

³³ Michael Heckenberger (2001a, p.39) propõe as seguintes periodizações para a região do Alto Xingu: *Fases Ipavu inicial* (800 a 1400) e *Fase Ipavu tardia* (1400 a 1600) para ‘Período pré-histórico’; *Fase Transicional* (1600 a 1750) para o ‘Período de contato’; *Fase Xinguana inicial* (1750 a 1884) para o ‘Período proto-histórico’; e *Fase Xinguana tardia* (1884 até o presente) para o ‘Período histórico’.

³⁴ Também de língua da família meridional do karib, mas distinta da falada pelos grupos alto-xinguanos.

³⁵ Conferir em Galvão ([1960] 1979) e Menezes Bastos (1993 e 2001) para mais detalhes desse ritual.

FIG. 01 - ALDEIA AIHA DA ETNIA KALAPALO (2005)



Desenho de Luti Kalapalo

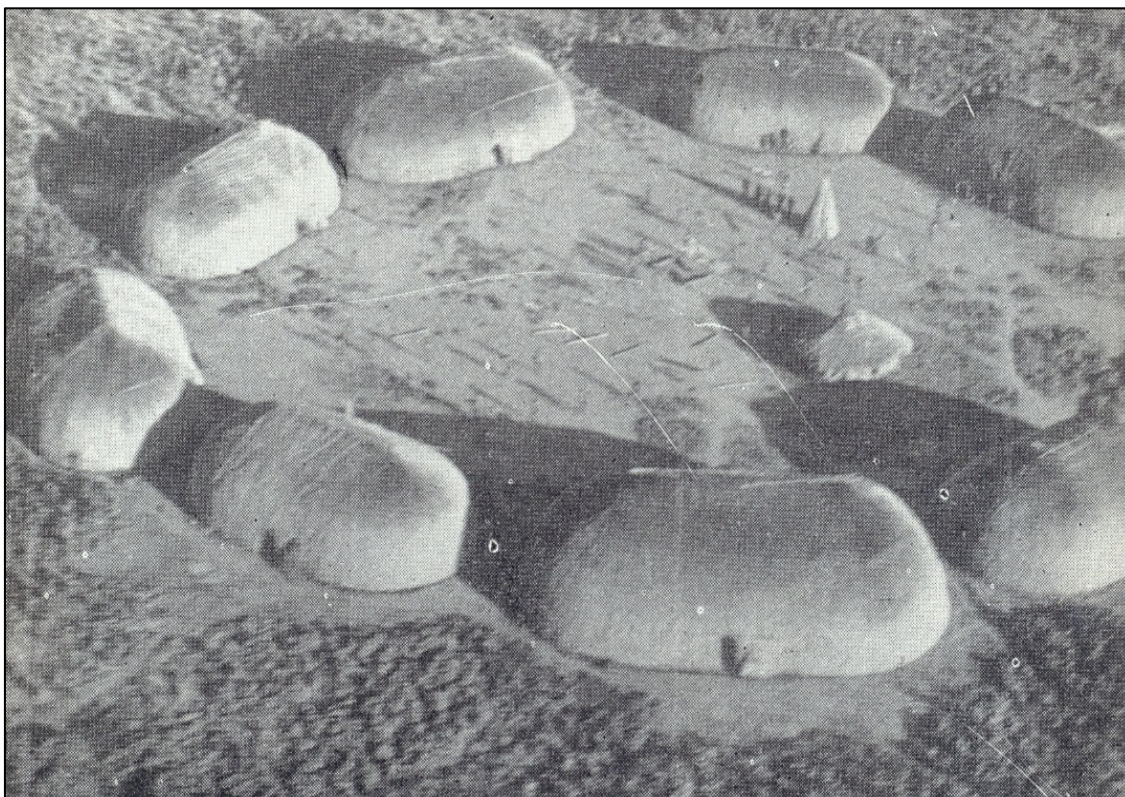


Foto 03 - Aldeia dos Kalapalo.

A organização espacial das aldeias alto-xinguanas é caracteristicamente circular.³⁶ Acompanhando o traçado do círculo, localizam-se as construções que constituem as unidades domésticas da aldeia. De formato elíptico, essas casas são cobertas de sapé da cumeeira até o chão, com uma entrada voltada para o centro e outra para o exterior. Dentro da casa não há divisões físicas, excetuando-se os gabinetes de reclusão dos jovens em puberdade, dos casais com filhos recém-nascidos e dos enlutados. Contudo, existem fronteiras virtuais na organização das disposições das redes de dormir – obedecendo a ordem da hierarquia familiar.

Todo o espaço interno à aldeia é descampado, e aproximadamente no centro dessa grande área constrói-se a casa-das-flautas (*kuakutu*, *kuwakuho* e *tapyy*, respectivamente nas línguas karib, aruak e kamayurá). Aparentemente não há muita distinção entre a sua construção e a das habitações. Porém, em vez de uma entrada frontal e outra traseira, a

³⁶ Aspecto compartilhado com outras etnias do Brasil Central, como os Mëbêngôkre (mais conhecidos como Kayapó), Mundurucu, Bororo, Timbira, Xavante (esta última em formato de ferradura), etc.

casa-das-flautas tem uma entrada principal, preferencialmente voltada para o nascente, e duas entradas secundárias nas laterais, que fazem toda a diferença, pois desse modo a luminosidade abrange todo o espaço interior, ao contrário das casas domésticas que, nas suas extremidades, mesmo em plena luz do dia, são tomadas pela escuridão.³⁷ Esta casa é interdita à entrada de mulheres, pois nela residem as flautas *kagutu* (mais conhecidas pelo termo na língua kamayurá, *jakuí*), vedado aos olhares femininos. É proibido, também, fotografar essas flautas.³⁸ Os Kalapalo explicam que se uma mulher olhar as flautas (deliberadamente ou não), ela é obrigada a ter relações sexuais com todos os homens da aldeia, começando com os idosos, excetuando os seus consanguíneos. Apesar de nem mesmo os mais velhos recordarem-se de um caso ao qual esta punição tenha sido aplicada, o receio é real. Quando ocorre o toque dessas flautas, as mulheres fecham as portas frontais das casas e zelosamente vigiam as meninas ainda crianças – que não sabem da proibição, para que não acabem vendo despropositadamente. Caso as meninas vejam as flautas redundaria em punição sobre sua mãe. A flauta sagrada (*kagutu*), não podemos prescindir, é uma entidade da categoria dos ‘espíritos’ (*itsekeko*) e, portanto, tremendamente perigosa por causar doenças.

Gaiolas de formato cônico de uns três metros de altura faziam parte da paisagem das aldeias do Alto Xingu. Construídas com grossos galhos amarrados na parte superior para aprisionar uma ave falconídea de médio ou grande porte, preferencialmente uma harpia (*Harpia harpyja*) – ave estreitamente ligada às insígnias da chefatura alto-xinguana. Entretanto, atualmente são poucas as aldeias que ainda têm essas aves aprisionadas.³⁹

Em frente à casa-das-flautas (*kuakutu*), encontra-se a praça central da aldeia (*hugôbo*, na língua kalapalo), lugar público por excelência e propriamente masculino, evitado pelas mulheres. Neste espaço são enterrados os mortos de ambos os sexos tidos como chefes (*anetaô*, no karib, categoria hereditária condicional para a posição de chefia,

³⁷ Descrevemos, aqui, a casa-das-flautas da aldeia Aiha dos Kalapalo como ela se encontrava no ano de 2007. Em outras aldeias ocorrem algumas diferenças como, por exemplo, a ausência das entradas laterais ou mesmo a inexistência das casa-das-flautas, tendo em seu local, apenas uma cobertura onde os homens se reúnem nos finais dos dias para conversar.

³⁸ É possível encontrar raras fotografias destas flautas em livros e na *Internet*. Encontram-se também imagens gravadas em documentários antigos. Quando há muitos visitantes desavisados na aldeia, os Kalapalo costumam retirar veladamente as flautas de dentro da *kuakutu* para prevenir incidentes, guardando-as nas casas em locais onde certamente não serão vistas.

³⁹ Até o ano de 2005 existia uma gaiola dessas na aldeia Aiha dos Kalapalo, com um falconídeo de médio porte chamado na língua como *küakuëgü* – que não é a harpia. Após a morte da ave, a gaiola foi destruída.

mas não suficiente [Heckenberger, 2005, p.269]). Também é o espaço reservado para a realização dos rituais, onde os homens praticam a luta tradicional (*huka-huka*⁴⁰); e onde os caciques recebem com discursos cerimoniais os ‘convidadores’ (na língua dos Kalapalo, *etinhü*), que são emissários de outras etnias pertencentes à ‘área cultural alto-xinguana’, incumbidos de convidar aquela aldeia para algum ritual interétnico. É também o local onde o chefe (*anetü*, singular de *anetaõ* na língua kalapalo) pronuncia o seu discurso solene para a comunidade em diversas ocasiões. Nos arredores desse círculo habitado fica a mata, com uma rede intrincada de trilhas que levam às roças⁴¹, aos rios, lagos, lagoas e às outras aldeias. A bicicleta é o principal meio de transporte, as motos estão ganhando visibilidade de acordo com as condições financeiras de alguns índios alto-xinguanos remunerados ou por venda de artesanato.

O peixe e os derivados da mandioca-brava [*Manihot utilissima*, Pohl (*Manihot esculenta*, Crantz)] são os alimentos ideais para os alto-xinguanos e, conseqüentemente, para os Kalapalo. O modelo de noção de pessoa a ser seguido é o homem lutador e pescador. Em passado remoto encontram-se registros de conflitos com etnias não alto-xinguanas, fato este que não chega a determinar uma conduta bélica, mas medidas defensivas (Villas Boas e Villas Boas, 1970, cap.V; Menget, [1977] 2001; Heckenberger e Franchetto, 2001; Hemming, 2005).

A confluência dos três principais rios formadores do rio Xingu, a saber, Kuluene, Batovi e Ronuro, é o local onde ocorreu o ato de criação do mundo e dos primeiros seres humanos pelos demiurgos – é chamado mais frequentemente de Morená em língua kamayurá e Mügená, em kalapalo.⁴² Vejamos como isso está descrito no livro dos sertanistas Orlando e Cláudio Villas Bôas:

Conclui-se, por exemplo, que muito tempo deve ter transcorrido para que se desse no Alto-Xingu a fusão cultural que se observa entre tantas tribos diferentes. Nas suas

⁴⁰ Termo onomatopeico usado no ‘português de contato’, principalmente pelos caraíbas. O termo kalapalo é *ikindene*, literalmente o verbo ‘lutar’.

⁴¹ Cada família pode deter várias roças. A produção e obtenção de alimentos são organizadas de modo familiar. Muitas vezes as roças se encontram demasiadamente longe da própria aldeia. A distância é percorrida de bicicleta. Existem ainda roças extremamente distantes nas quais é preciso inclusive fazer acampamentos ou mesmo até construir casas no local – estas roças acabam sendo chamadas de ‘fazendas’ (*hihitsingoho*, na língua karib). Conferir Franchetto (1986, vol.II, 4.2), para as dimensões políticas das ‘fazendas’ afastadas da aldeia.

⁴² Karl von den Steinen ([1894] 1940, p.482) apresenta o mito de origem do rio Ronuro e outros rios da região envolvendo performances dos heróis culturais Sol e Lua.

tradições mítico-religiosas, particularmente, é muito significativo o fato de sempre estarem especificados, dentro da região, os lugares onde viveram e agiram seus heróis, o que denuncia, evidentemente, uma profunda e perfeita ambientação geográfica. Assim, a trama da grande história mítica dos *xinguanos*, na qual se encontram o fundo e a forma ritualística das suas crenças religiosas, passa-se, conforme a lenda, na confluência dos formadores do Xingu – o Morená, na língua dos índios. É a sua terra mítica, envolta numa aura de mistério e sobrenaturalidade. Ali residia Mavutsinim (nome camaiurá), o personagem que criou a *mãe dos heróis gêmeos* – Sol e Lua – e que distribuiu, numa das praias do lugar, os vários tipos de armas que os homens hoje utilizam e os distinguem entre si (Villas Boas e Villas Boas, 1970, p.49; grifos em itálico no original, grifo sublinhado nosso).

O trecho deixa visível que entre as etnias ocorre uma especialização na produção de artefatos, chamados pelos irmãos Villas Boas de ‘armas’, que reflete os seus mitos de diferenciação grupal e que acaba repercutindo na intrincada rede de troca de bens. A respeito dessa especialização, Fausto assinala que:

No Alto Xingu, desenvolveu-se um complexo sistema de intercâmbio envolvendo bens de prestígio e pessoas, que opera em vários níveis de inclusão. Os bens de prestígio, cuja produção é monopólio de comunidades específicas, funcionam como meio de pagamento por certos serviços, notadamente realizados por xamãs e por especialistas rituais, mas também para compensar agravos e como contrapartida matrimonial (Fausto, 2004, p.09).

Discorremos, agora, sobre estas especialidades: primordialmente, os Wauja receberam a capacidade oleira. Já os Kamayurá ganharam a capacidade de fazer o arco do chefe, usando como matéria-prima um tipo de madeira especial escura – chamado regionalmente como pau-d’arco (*Tecoma curialis*), diferentemente dos arcos de coloração cáqui feitos pelas outras etnias alto-xinguanas. Quando o chefe profere o discurso cerimonial no pátio central da aldeia, ele deve estar apoiado num arco deste tipo – emblema da chefia. Os Kalapalo herdaram dos heróis culturais a capacidade de fazer os colares e cintos de concha de caramujo (*Strophocheilus* sp.) – destacado adereço ritual de alto prestígio social e requisitado por todas as etnias alto-xinguanas. Tais colares são também bastante encomendados e valorizados nas lojas de artesanatos nas cidades.⁴³ A rigor, é possível verificar em pesquisa de campo que todos os outros grupos karib são fabricantes

⁴³ O valor em Reais nas lojas de artesanato gira em torno de R\$ 200,00 a R\$ 500,00 – dependendo do tamanho e do acabamento. Tal preço deixa notório o valor que o artefato tem entre as etnias do Alto Xingu: “colar não é para dar, vale muito, é igual a dinheiro de civilizado” (Junqueira, 1975, p.101). O cacique kalapalo Ahejü, experiente na interação com os caraíbas, disse-nos certa vez que um colar de caramujo vale para os alto-xinguanos o que um colar de pérolas vale para os caraíbas e que o preço vendido nas cidades, mencionado acima, é uma pechincha.

desses artefatos. Ademais, os Kalapalo afirmam que os outros grupos karib do Alto Xingu são aprendizes na arte de fazer esses colares. O complicado processamento do aguapé ou jacinto (*Eichornia crassipes*), de onde se extrai o cloreto de potássio ('sal do índio') ficou como capacidade dos Aweti e Mehinaku. Em tempos remotos, o povo Trumai entrava neste círculo de trocas de bens com os machados de pedra, que há muito foram substituídos pelos de metal, inicialmente conseguidos nos Postos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – atualmente comprados ou ganhados nas cidades (Monod-Becquelin e Guirardello, 2001, p.415). Como já foi dito, os Trumai estão afastados desse regime de trocas de bens materiais e não participam do complexo ritual alto-xinguano. Entretanto, os Trumai estão em constante contato com os demais alto-xinguanos nas cidades ao entorno da Terra Indígena do Xingu e nos encontros a respeito de política indigenista.

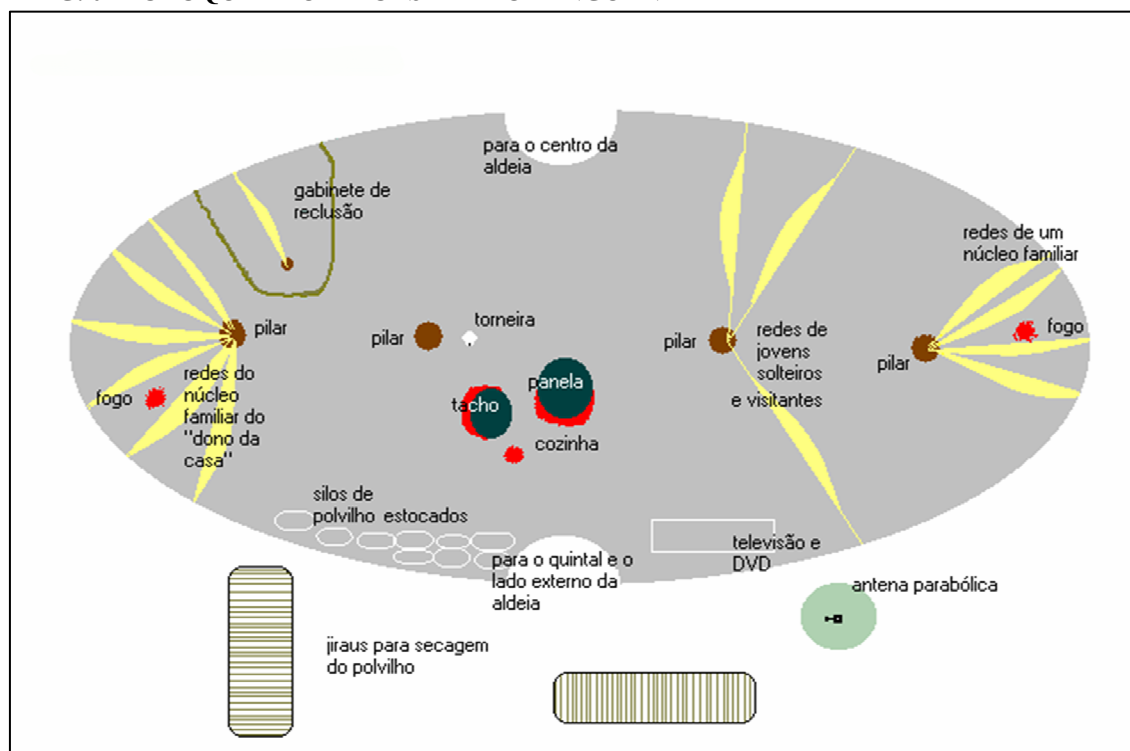
A unidade doméstica dos povos alto-xinguanos é geralmente composta por um ou mais núcleos familiares, onde o núcleo principal é liderado por um homem considerado o 'dono da casa'. Ele adquire o *status* por ter construído a casa e mantém sob sua autoridade o núcleo familiar de consanguíneos e outros coligados com relações de parentesco por 'afinidade'. O chefe da unidade doméstica é responsável pela coordenação das atividades produtivas e outras tarefas cotidianas que contam com a participação de todos os moradores da casa.

Cada núcleo familiar é composto por um casal e seus filhos solteiros, normalmente ainda crianças. Os núcleos familiares que co-residem se organizam definindo seus espaços no interior da casa amarrando uma das extremidades de suas redes na mesma coluna, dispostas de forma que obedeçam a uma hierarquia entre os membros – uma pequena fogueira próxima das redes também demonstra um núcleo familiar. Desse modo, produzem-se fronteiras virtuais inconfundíveis para os habitantes da casa, organizando as subdivisões internas à unidade doméstica.

Nos primeiros anos de casamento, idealmente, o marido deve residir na casa dos sogros, o que a literatura antropológica convencionou a chamar de uxorilocalidade, respeitando um feixe de condutas e pagando com serviços pelo casamento com a filha destes, a saber: trabalho na roça, compartilhamento da pesca com os demais moradores,

afazeres cotidianos, respeito e deferência aos parentes da esposa – não é raro os cunhados e os concunhados serem parceiros em pescarias e em outros afazeres.

FIG. 02 - CROQUI DE UMA CASA ALTO-XINGUANA



Cumprindo este período – que pode ser de longa ou curta duração, dependendo muito da relação entre o genro com seus sogros e vice-versa –, em geral o casal com seus respectivos filhos constituem uma nova residência, relativamente auto-suficiente do ponto de vista da produção alimentar – independência desenvolvida gradualmente enquanto ainda residem com os pais da esposa. É importante deixar claro que cada núcleo familiar tem suas próprias roças desde os primeiros meses do enlace matrimonial. Isto implica que o marido, além de ter de cooperar na roça dos pais de sua esposa, trabalha na roça do próprio casal e em algumas ocasiões ele ainda continua cooperando na roça de seus pais e irmãos – quando estes requisitam. Quando sua roça se torna altamente produtiva, ele para de trabalhar na roça dos sogros e dedica-se somente a sua própria roça. Mas o produto final, apesar de ser propriedade deste casal, é compartilhado por todos da unidade doméstica em que residem.

É comum que haja um revezamento nos afazeres cotidianos, mas mais no que se refere aos afazeres masculinos, pois as mulheres costumam ir todos os dias para as suas respectivas roças e trabalham diariamente no processamento da mandioca-brava na época

de sua colheita. Já os homens da mesma unidade doméstica, mas de núcleos familiares distintos, costumam fazer uma espécie de rodízio nas pescarias – algo que acontece sem planejamento prévio. Muitas vezes ocorrem equívocos e a casa fica sem peixe. Quando há excesso de peixe, normalmente pode ser distribuído para parentes de outras unidades domésticas, já que é um alimento altamente perecível; ao contrário da fécula da mandioca-brava que, mesmo quando se tem em excesso, ela não é distribuída, mas estocada. Isso não impede que seja dada em pequenas porções para parentes e até mesmo para famílias de outras unidades domésticas quando ocorrem alguns imprevistos no seu processamento, por exemplo – o que institui uma rede de reciprocidade, mas, de certa forma, secundária, já que em todas as casas, quase sempre se tem tal alimento básico. Pode ocorrer, além disso, solidariedade quando acontece alguma tragédia, como, por exemplo, um incêndio em uma unidade doméstica. As pessoas desta casa podem receber alimentos de outras famílias até que consigam restabelecer a sua independência na produção alimentar. Entretanto, entre facções politicamente rivais é de se esperar que não haja esse tipo de cooperação.

A uxorilocalidade temporária pode não ser seguida estritamente pelos ‘donos das casas’ (isto é, aos proprietários de unidades domésticas já consolidadas), aos caciques e aos seus filhos, aqueles já casados com outras mulheres ou aos jovens com remuneração monetária. Nessa situação, desde o início a mulher passa a residir na casa do marido. A supressão da uxorilocalidade temporária não resulta na anulação das outras obrigações do matrimônio do genro em relação com seus sogros e cunhados. O pagamento continua a ser empreendido através de bens de caraíba, apoio político, favores, e também com trabalhos esporádicos – não obstante, todo complexo de deferência e respeito para com estes ‘afins’ permanece em vigor.

Segundo Carlos Fausto (2005, p.22), há um conjunto de fatores que caracterizam a noção de pertencimento dos grupos alto-xinguanos. Trata-se de valores éticos e estéticos, disposições corporais e comportamentais, alimentação que exclui carne de animais de pelo, compartilhamento de saberes mitológico e participação intensa em um contexto ritual que trazem à tona relações hierárquicas, ao mesmo tempo em que manifestam a simetria entre os vários grupos locais na forma de uma competição regrada. Estes aspectos relacionados à noção de pertencimento são sintetizados em categorias como *kuge*, no karib (Franchetto, 2001b, p.140), *putakanau*, no aruak wauja (Piedade, 2004, p.22; Mello, 2005, p.56),

nanewanen, no tupi-guarani dos Kamayurá (Silva, 1981, p.02) e *mo'at* no tupi dos Aweti (Figueiredo, 2008, p.106). Os referidos conceitos se contrapõem à expressão 'índios bravos', que é usada entre os povos do Alto Xingu para se referir a grupos indígenas não pertencentes ao sistema de valores e condutas alto-xinguanos. Igualmente contraposto aos caraíbas.

Esta breve explanação a respeito das relações entre os povos do Alto Xingu, enfocando mais seus pontos de homogeneidades, não traduz integralmente a complexidade do 'sistema cultural alto-xingano'. Visamos apenas expor as bases que justificariam a utilização de material etnográfico e etnológico de todos os povos integrantes desse referido 'sistema cultural'.

1.1. NOTA SOBRE A TERRA INDÍGENA DO XINGU (TIX)

A Terra Indígena do Xingu (TIX) é composta por quatorze etnias indígenas em uma área atual de 2.642.004 hectares na Amazônia meridional, com aproximadamente 5.020 habitantes indígenas, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2002. A paisagem é bastante variada: é predominantemente uma região de transição entre dois tipos de vegetação, o Cerrado característico do Brasil Central mais ao sul e a Floresta Amazônica conforme se acompanha a jusante dos rios que seguem em direção ao rio Amazonas.

O Decreto Lei Nº 50.455 de 14 de abril de 1961, assinado pelo Presidente Jânio Quadros, criou o Parque Nacional do Xingu (PNX), com uma área aproximada de 22.000 km² ao nordeste do Estado de Mato Grosso (Paz, 1994, p.127; Lea, 1997, p.73 e p.156; Menezes, 2000, p.299 e p.373). Com a extinção, em 1967, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), por meio da lei Nº 5.371, o Parque Indígena do Xingu foi legalmente extinto. Apesar das solicitações para a recriação legal da área, o PNX ficou oficialmente inexistente até o decreto lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que o 'recria' tendo como base o Estatuto do Índio na condição de Parque Indígena do Xingu (Menezes, 2000, p.322-323). A homologação somente ocorreu após inúmeras remarcações, em 25 de janeiro de 1991:

Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI do

Parque Indígena do Xingu, localizado nos Municípios de São José do Xingu, São Félix do Araguaia, Canarana, Paranatinga, Marcelândia e Vera, Estado de Mato Grosso, caracterizado como de ocupação tradicional e permanente indígena (Decreto/91 | Decreto de 25 de janeiro de 1991).

A política em torno da criação do Parque Indígena do Xingu (PIX) se caracterizaria pela proteção aos índios da região, de ocupação multiétnica, sendo ao mesmo tempo uma proteção de cunho ambiental (ver Lea, 1997, p.73). Até meados da década de 1990 era concebido como Parque Indígena do Xingu (Menezes, 2000 e 2001). Alterar a denominação mostrou-se necessário devido à inadequação do termo ‘parque’ para perímetros aos quais há presença de agrupamentos humanos. Convencionou-se usar esta terminologia para reservas de preservação ambiental, consequentemente, podendo sugerir ideias difusas de que os agrupamentos indígenas seriam ‘seres da natureza’ a serem preservados – relegando-os, deste modo, a um estatuto de humanidade inferior ao nosso. Seguindo estes preceitos, o Parque Indígena do Xingu é renomeado para Terra Indígena do Xingu (Menezes, 2000, p.317; Piedade, 2004, p.18; Mello, 2005, p.35).

A criação da área indígena culminou após um longo processo de disputas entre diversas instituições do Estado brasileiro e interesses idealizados por alguns membros da sociedade civil. Os conflitos territoriais diante dos interesses dos latifundiários do Estado de Mato Grosso e os principais agentes políticos para a criação de um parque nacional foram intensos.

A partir dos anos 40 foi sendo sistematizado o contato entre setores da sociedade nacional, mais precisamente indigenistas com os grupos indígenas. Um posto de assistência do órgão oficial encarregado da tutela aos grupos indígenas no Brasil – o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado e instalado no Alto Xingu. Em 1952 foi apresentado ao Congresso Nacional um Anteprojeto para a criação de um parque nacional na referida região. Neste projeto estava previsto um perímetro bem maior que o atual, incluindo uma zona tampão de amortecimento do contato com as frentes de expansão, de proteção às nascentes da bacia hidrográfica e da preservação do meio ambiente imediatamente circunvizinho à região ocupada pela população indígena (Menezes, 2008, § 02).

As influências políticas dos latifundiários em torno da especulação de terras conseguiram amputar aproximadamente 86% da área proposta no primeiro anteprojeto de 1952 (de 20.075.000 hectares para 2.800.000 hectares), inclusive a grande zona de proteção das cabeceiras da bacia hidrográfica do rio Xingu (Menezes, 2000 e 2001). Atualmente, isto

vem sendo o principal problema enfrentado pelos povos xinguanos, pois os rios que correm em suas terras brotam em meio a centros agroindustriais com taxas crescentes de urbanização, acarretando em graves problemas de poluição e assoreamento. Além do mais, obras públicas como hidrelétricas também têm suscitado problemas, já que interferem no ciclo das águas, conseqüentemente, prejudicando a reprodução dos peixes. A construção da Pequena Central Hidrelétrica (PCH) Paranatinga II na cabeceira do rio Kuluene, recentemente inaugurada (03/2008), intensificou as rivalidades internas entre as etnias e suscitou tensões com a população regional residente nas cidades ao entorno da Terra Indígena do Xingu (ver Fausto, 2006; Robranhn-González *et al.*, 2006). Os rios são de vital importância para estas populações indígenas, tanto no que se refere ao deslocamento dentro da área, como, e principalmente, na importância alimentar. A maioria das aldeias está na beira dos rios e a minoria que não está é porque se localiza na beira de lagoas ou lagos que estão interligados aos rios.

A vastidão da Terra Indígena do Xingu é subdividida em três regiões: Alto, Médio e Baixo Xingu. Ao norte da Terra Indígena do Xingu, seguem o Médio e o Baixo Xingu, que contam com aldeias de etnias que se distinguem culturalmente entre si e não compõem um sistema cultural em relação aos grupos vizinhos ao sul. Entretanto, aspectos culturais do Alto Xingu acarretam em influências significativas nestes grupos. Geralmente as relações são de hostilidade, excetuando-se os Trumai (grupo que nas últimas décadas diminuiu suas relações com o ‘sistema alto-xinguanos’ ao sul). As outras etnias são: Ikpeng, também conhecidos como Txikão, de língua karib, subgrupo arara, distinta do karib alto-xinguanos (ver Menget, [1977] 2001; Rodgers, 2002); Suyá, ou Kĩsêdjê, de família linguística jê (ver Seeger, 1980); Yudja, mais conhecidos como Juruna, do tronco linguístico tupi (ver Lima, 1996, 1999 e 2005); e Kayabi, os mais populosos da TIX, falantes de uma língua tupi-guarani (Grünberg, [1970] 2004; Travassos, 1984) – ver dados linguísticos em Monteserrat ([1992] 2005, p.98-101). Estes povos são considerados pelos alto-xinguanos como estrangeiros (*ngikogo*, na língua karib).

Excetuando os Kĩsêdjê e os Yudja, os demais foram transferidos pela política indigenista dos irmãos Villas Bôas de regiões externas ao território demarcado. O intuito era protegê-los da frente de expansão da sociedade nacional que para tais indigenistas costuma ser deletéria, tanto do ponto de vista de suas existências físicas quanto da

continuidade cultural (ver Lea, 1997). A desocupação humana de vastos trechos em função destes deslocamentos justificou o extrativismo na região ‘vazia’.

Em cada setor da área, a FUNAI mantém um posto indígena: Posto Indígena Leonardo Villas Boas, para atender o Alto Xingu; Posto Indígena Pavuru, para o Médio Xingu, e Posto Indígena Diauarum, para o Baixo Xingu. As principais funções desses Postos atualmente são as de abrigar as instalações do Distrito Sanitário Especial Indígena do Parque Indígena do Xingu (DSEI-X), que em cada pólo-base contam com uma Unidade Básica de Saúde (UBS); locais de encontros administrativos entre as etnias no que tange à política indigenista; e onde ocorrem cursos de capacitação e formação em saúde indígena e escolarização. Possuem também pistas de pouso e decolagem (aeródromos) mais capacitadas para aviões maiores em comparação com as pistas de determinadas aldeias. Algumas associações indígenas também possuem sedes nos Postos, como, por exemplo, o Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu (IPEAX), com sede tanto no município de Canarana quanto no Posto Indígena Leonardo, e a Associação Terra Indígena do Xingu (ATIX), com sede também em Canarana e no Posto Indígena Diauarum.⁴⁴ No Alto Xingu, anualmente ocorre um campeonato de futebol organizado no Posto Indígena Leonardo Villas Boas – onde todas as etnias alto-xinguanas participam.

Desde a criação da área, os Postos Indígenas exerciam uma força de atração sobre as aldeias aos quais tendiam a convergir. As etnias da região, então, para ficarem mais próximas a esses centros carámbas de assistência e de fonte de bens industrializados, mudaram-se de seus sítios tradicionais para se aproximarem dos Postos (Menezes, 2000, p.257). Ellen Basso relata o caso dos Kalapalo:

Os Kalapalo mudaram-se para o local atual depois que as fronteiras do parque foram estabelecidas, ao mesmo tempo em que grupos afastados foram motivados a mudarem-se para mais perto do Posto com o propósito de controlar o contato com estranhos e oferecer assistência médica em caso de epidemias (Basso, 1973, p.04; tradução livre e nossa).

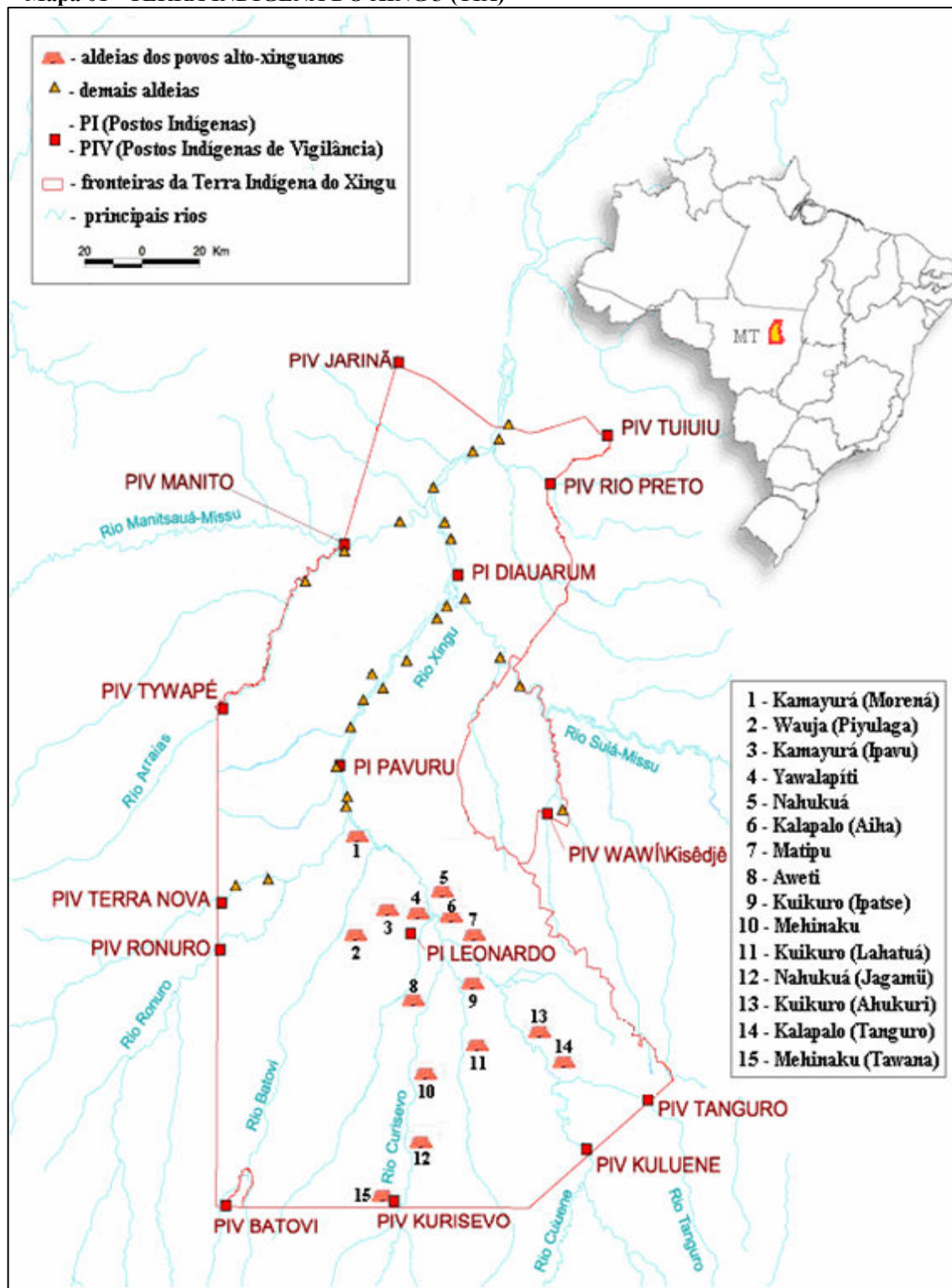
⁴⁴ IPEAX, associação indígena dos Yawalapíti que concentra suas atividades no Alto Xingu – atual conveniada da FUNASA para a assistência médica às populações indígenas do Alto Xingu. ATIX, associação indígena que inclui agregar todas as 14 etnias da TIX, porém atua mais no Médio e Baixo Xingu – o domínio político-administrativo é visivelmente dos povos do Médio e do Baixo Xingu.

Atualmente são as cidades ao entorno da área indígena que exercem esta atração. As aldeias inauguradas sob influência da atração dos Postos Indígenas continuam sendo as aldeias matrizes. Entretanto, as novas aldeias, oriundas das atuais cisões, estão sendo abertas preferencialmente mais próximas das fronteiras da Terra Indígena do Xingu. No caso dos Kalapalo, a abertura de aldeias na região fronteira tem significado um retorno às antigas localizações.

São mantidos, ainda, distribuídos nas fronteiras de toda a TIX, doze Postos Indígenas de Vigilância (PIV), cuja sentinela é feita por índios xinguanos. Cada PIV tem um vigilante remunerado, mas conta com apoio de outros aspirantes a vigilantes que normalmente pertencem à sua facção de parentela. As aldeias, os PIV e os PI são equipados com radioamadores que funcionam através da captação de energia solar e servem como meio de comunicação entre os índios e as cidades do entorno, principalmente Canarana - MT (ver Cavalcante, 1998).

A respeito de Canarana – cidade sede de vários serviços assistenciais e ponto de compra de bens de cidade – é um município da região centro-oeste brasileira localizado no Estado de Mato Grosso. Criado em 1975, com 10.834,325 km², quando se instalaram os primeiros agricultores, oriundos da cidade gaúcha Tenente Portela – agricultores estes vinculados à COOPERCOL (Cooperativa Colonizadora 31 de Março Ltda.), fundada e dirigida pelo pastor Norberto Schwantes. No censo de 2004, sua população contava com aproximadamente 18.000 habitantes e um PIB em torno de 237.992 mil (IBGE/2005). Segundo Santos (1993), o termo ‘matucho’ foi propugnado aos trabalhadores e pequenos proprietários rurais gaúchos migrantes para o Mato Grosso. Canarana é a cidade que centraliza a localização das sedes das instituições indigenistas e indígenas da região: FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), DSEI-X (Distrito Sanitário Especial Indígena do Parque Indígena do Xingu), CASAI (Casa de Saúde do Índio), ATIX (Associação Terra Indígena Xingu), Associação Indígena Mavutsinin e IPEAX (Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu). Há, ainda, a Casa de Cultura do Índio, ligada a FUNAI.

Mapa 01 - TERRA INDÍGENA DO XINGU (TIX)



Fontes: Instituto Socioambiental (2002); Ferro (2008, p.15).

CAPÍTULO 2

O PESSOAL DE KUNUGIJAHÜTÜ

Os Kalapalo dividem-se em duas aldeias principais: a aldeia Aiha, com 202 habitantes, e a aldeia Tanguro, com 125 habitantes⁴⁵, cada qual com suas respectivas lideranças. A aldeia Aiha (palavra que significa literalmente ‘pronto’ na língua kalapalo) foi inaugurada em 1961 após a criação do Parque Nacional do Xingu (PNX) – ocasião em que toda a população kalapalo foi transferida de seus antigos sítios no extremo sul da área demarcada. Os Kalapalo reconhecem que o local foi cedido pelos Kamayurá, mas arranjado por Orlando Villas Bôas. A aldeia Aiha fica próxima ao Posto Indígena Leonardo Villas Bôas (que até 1962 chamava-se Posto Indígena Capitão Vasconcelos), porém o acesso não é fácil em função de localizar-se na margem oposta do rio Kuluene. A aldeia Tanguro, localizada na foz do rio Tanguro, em um local reconhecido como abandonado pelos Trumai, despontou em 1978. Surgiu em função de disputas entre facções de lideranças na aldeia Aiha. Segundo informações de Costa (2008), o local onde se localiza a aldeia Tanguro é pertencente à cartografia mitológica: foi justamente na foz do rio Tanguro, que deságua no rio Kuluene, o ponto de parada onde os peixes se pintaram e se prepararam para as lutas do primeiro *Kuarup* organizado em um lugar chamado Sagihengu (na cabeceira do rio Kuluene) por Taüginghü e Aulukumã (Sol e Lua) – gêmeos demiurgos da mitologia alto-xinguana.

Duas outras incipientes aldeias com população mesclada entre Kalapalo e Kuikuro estão em processo de formação, também possuem seus próprios caciques, são elas: Tahoki (Lagoa Azul) e Kaluani (Paraíso). Existem alguns outros agrupamentos de pequeno porte, como os que se encontram no Posto Indígena de Vigilância Kuluene e no Posto Indígena de Vigilância Tanguro.⁴⁶ Há também algumas famílias kalapalo vivendo dispersas, separadas dos grandes núcleos, como Tehuhugo (Pedra/Kunué), Kagapé (Barranco Queimado) e Kunugijahütü (antigo sítio tradicional recentemente reabitado).⁴⁷ Estes últimos tipos de agrupamentos não possuem uma organização espacial característica das aldeias alto-

⁴⁵ Dados procedentes de censos realizados durante a pesquisa de campo no final de 2007 na aldeia Tanguro e no início de 2008 na aldeia Aiha.

⁴⁶ Ambos os Postos Indígenas de Vigilância (PIV), localizados na fronteira sudeste do território indígena, estão sob guarnecimento dos Kalapalo. O PIV Kuluene é a principal porta de entrada e saída da Terra Indígena do Xingu em direção ao município de Canarana - MT.

⁴⁷ Não tivemos acesso aos dados censitários destes agrupamentos.

xinguanas (casas dispostas em círculo, com praça central e casa-das-flautas). Sendo que no primeiro caso, as habitações encontram-se nas adjacências à sede do Posto de Vigilância; e no segundo caso, uma ou algumas habitações onde moram as famílias. Estas subdivisões têm origem, principalmente, nas dissensões devido a disputas faccionais e fugas em função de acusações de feitiçaria.

Foto de João Veridiano Franco Neto

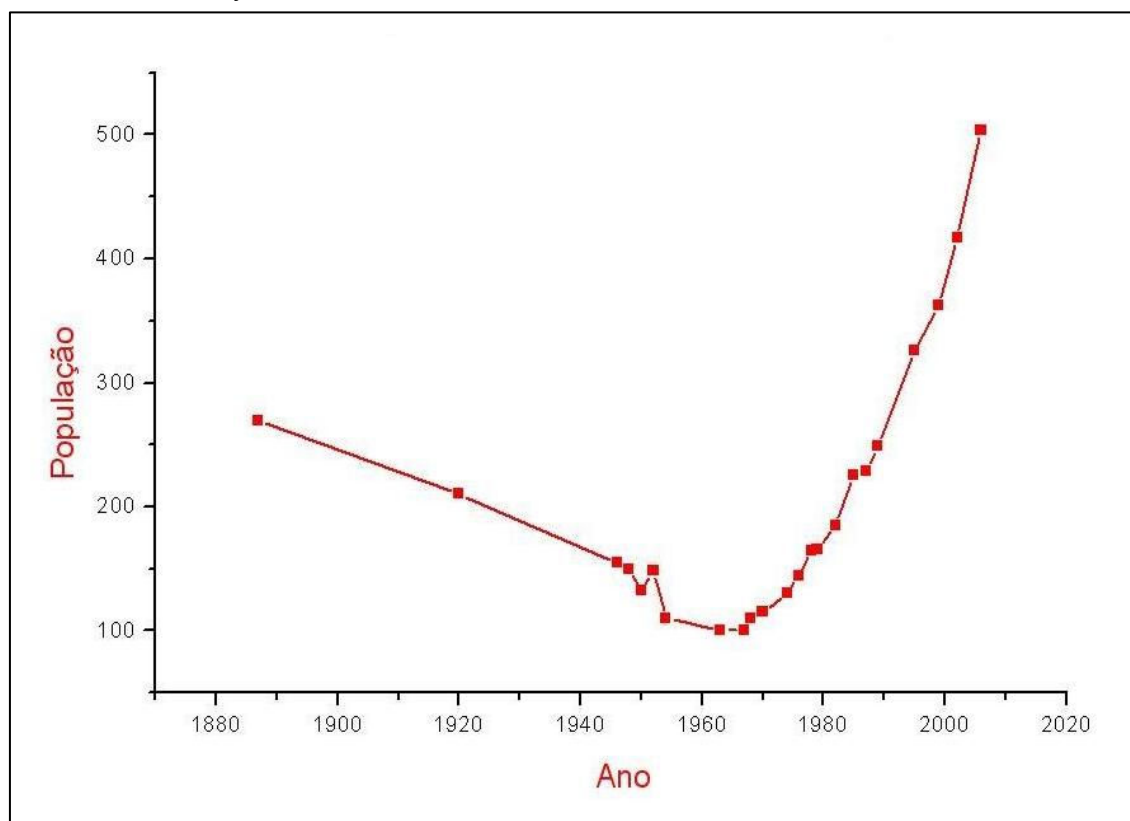


Foto 04 - Os Kalapalo deslocando-se para um ritual de troca nos Yawalapíti (2008).

Ao se compilar vários dados demográficos sobre os Kalapalo, podemos agrupá-los da seguinte maneira: em 1887, a população kalapalo era estimada de 270, segundo tabela demográfica dos povos do Alto Xingu apresentada por Heckenberger (2001b, p.98); em 1920 ocorreu uma queda para 210; em 1946, a população kalapalo era de 155 pessoas; em 1948, ocorreu um declínio para 150 e, em 1950, para 132, decréscimos ocasionados por epidemias de gripe. Em 1952, houve uma sutil recuperação para 148; em compensação, em 1954, em função da epidemia de sarampo, houve uma depopulação vertiginosa, decaindo

para 110; em 1963, não passavam de 100 pessoas; já em 1967, os dados censitários permaneceram com os mesmos 100. Entre 1968 e 1970 ocorreram sutis recuperações para 110 e 115, respectivamente. A retomada mais proeminente veio a partir da década de 1970: em 1974, para 130. Em sequência, em 1976 e 1978, a população kalapalo subiu para 144 e 165; já em 1979 cresceu para 166 pessoas; continuando em progresso para 185, em 1982. Aumentos notáveis foram registrados em 1985 e 1987, alcançando os números de 225 e 229 pessoas. A ascensão permaneceu acentuada em 1989, alcançando o coeficiente de 249. Em um ritmo extraordinário de ampliação populacional, os Kalapalo atingiram, em 1995, uma população estimada de 326; e, em 1999, o impressionante número de 362. Já em 2002, a UNIFESP anotou uma população de 417; e, por fim, os últimos dados disponíveis oficialmente são da FUNASA, de 2006. Eles apontam para uma população de 504 habitantes (fontes: Menezes, 2000, p.263 e 2008; Heckenberger, 2001, p.98; Baruzzi, 2005, p.77; Socioambiental⁴⁸). Segue abaixo um gráfico dessa variação demográfica.

FIG. 03 - VARIAÇÃO DEMOGRÁFICA DOS KALAPALO



⁴⁸ Elos digitais das fontes: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1540> (último acesso em janeiro de 2010) e <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/298> (último acesso em janeiro de 2010).

As expedições de Karl von den Steinen (1884 e 1887) não passaram pelas aldeias dos ancestrais dos que consideramos hoje como os Kalapalo, embora tenham entrado em contato com diversos outros grupos integrantes do ‘sistema cultural alto-xinguno’ (Steinen, [1894] 1940). Ainda assim as marcas dessa passagem são visíveis nos Kalapalo de hoje. É o caso, por exemplo, da incorporação de adereços com miçangas de contas de vidro, que caíram no gosto de todos os alto-xingunos, introdução feita por Kálusi – nome que estes atribuíram a Karl von den Steinen (Franchetto, 1992, p.347). É igualmente assente que epidemias viróticas tenham assolado as populações do Alto Xingu em função destas expedições (Ireland, 2001, p.285; Menget, [1977] 2001, p.31). Ademais, continua incerta a data exata em que aqueles que atualmente são denominados como Kalapalo foram contatados por caraíbas pela primeira vez. Em consonância com a história oral dos outros povos do Alto Xingu, os Kalapalo também registram experiências de encontros com bandeirantes (ver Basso, 1993, 1995 e 2001).

Durante a pesquisa etnográfica, conseguimos apurar informações que relacionam um suposto encontro e a própria denominação do grupo atual. Segundo um informante, o nome original da etnia Kalapalo se referia a um grupo chamado Akuku, e o termo ‘kalapalo’ seria uma expressão em aruak falado pelos Wauja que significaria ‘outro lado’. Esta alteração teria ocorrido quando da chegada de um movimento expedicionário caraíba entre os Wauja – ao qual o informante não soube dizer qual era. Após a estadia, quando a expedição decidira partir, os líderes perguntaram insistentemente em que direção a expedição deveria seguir para encontrar outros grupos indígenas. Os Wauja então responderam: “*kalapalu, kalapalu*”, ou seja, “do outro lado, do outro lado”, referindo-se ao outro lado do rio Kuluene, em seu alto curso, ao sul, local tradicional dos sítios das populações de filiação linguística karib. A equipe de expedicionários seguiu as indicações dos Wauja e quando se deparara com mais um grupo, muito provavelmente os Akuku, chamaram-nos equivocadamente de ‘Kalapalo’, achando que os Wauja tinham-lhes informado o nome do grupo e não a direção. Os Akuku passaram desde então a assimilar essa denominação com o decorrer da intensificação das relações de contato com os caraíbas (Franco Neto, 2006, p.36).

Uma outra versão foi fornecida acerca da origem do etnônimo ‘kalapalo’: a aldeia Kuapügü se encontrava às margens de um córrego em uma região onde se encontra com

abundância uma planta chamada de *kunugija*⁴⁹ – daí surgiu também o termo ‘*kunugijahütü*’, isto é, o local da *kunugija*⁵⁰. Um homem identificado como sendo um Mehinaku (assim como os Wauja, falantes de aruak), à procura de alguém na aldeia Kuapügü, foi informado que a pessoa que ele procurara estava na nova aldeia recém construída no outro lado do córrego. Este mehinaku, por sua vez, perguntou em sua própria língua: “*kalapalu?*”, “*kalapalu?*” (“do outro lado?”, “do outro lado?”), a partir de então esta nova aldeia passou a ser chamada de Kalapalo.⁵¹ A aldeia Kuapügü foi gradualmente sendo abandonada e a aldeia Kalapalo conseqüentemente crescendo.

Ellen Basso parece corroborar a segunda versão, já que associa o termo ‘kalapalo’ com o nome de uma antiga aldeia abandonada, porém afirma que o etnônimo não é uma atribuição indígena. Com relação a um pretense primeiro encontro entre esta etnia e os caraibas, a mesma pesquisadora acrescenta que Hermann Meyer, em expedições à região, em 1895 e 1898, foi o primeiro a obter contato com os Kuikuro, Kalapalo e Naruvôtu⁵². Contudo, somente o major Ramiro Noronha, em 1920, da Comissão Rondon, foi o primeiro a registrar sua passagem na aldeia daqueles que seriam os atuais Kalapalo (Basso, 1973, p.04).

O nome Kalapalo, inicialmente atribuído ao grupo por não-índios, tem como referência uma aldeia com esse nome abandonada provavelmente há menos de cem anos. Naquele tempo, pessoas mudaram de Kalapalo para um sítio vizinho chamado Kwapigü^[53], que, por sua vez, foi sucedido pela aldeia Kanugijafiti^[54], abandonada em

⁴⁹ Não identificamos essa planta com a taxionomia botânica. Desta planta fabricava-se um instrumento semelhante a uma pequena vara ao qual se punha em uma das extremidades uma pedra pontiaguda e cortante, chamada de *kugunkgi*, com o qual se cortava e se furava as cascas de caramujo para fazer os valorizados colares rituais apreciados por todos os alto-xinguanos. Atualmente, os Kalapalo em vez da *kunugija* usam a taquarinha e em vez da pedra *kugunkgi* usam agulhas de aço – diz-se que, com quase certeza, que tal *kugunkgi* é diamante.

⁵⁰ Segundo um professor indígena kalapalo, a relação entre os vacábulos ‘*kunugija*’ e ‘*kunugijahütü*’ é semelhante à relação na língua portuguesa entre, por exemplo, ‘buriti’ e ‘buritizal’ ou ‘cafeeiro’ e ‘cafezal’.

⁵¹ Informações recolhidas com um professor indígena mehinaku em Canarana definem melhor a questão linguística: ‘*upalu*’ seria ‘outro lado’ e ‘*kalapalu*’, significa ‘está do outro lado’.

⁵² Grupo étnico considerado extinto quando os sobreviventes de uma série de epidemias foram absorvidos pelos Kalapalo em 1948 (Oberg, 1953 *apud* Hechenberger, 2001b, p.96). No mapa genealógico elaborado com dados da aldeia Aiha da etnia Kalapalo, quatro pessoas se auto-identificaram ou foram identificadas como sendo Naruvôtu. Perícia antropológica encaminhada pela FUNAI delimitou os sítios tradicionais dos Naruvôtu em 27.980 hectares de terras contínuas ao sudeste da Terra Indígena do Xingu (TIX), denominada como Terra Indígena Pequizal dos Naruvôtu (Fiorini, 2006). Alguns Kalapalo descendentes dos Naruvôtu planejam re-inaugurar uma aldeia neste território, conjugado com projetos de etno-turismo em pousadas da região a serem desapropriadas.

⁵³ De acordo com a grafia atual do karib alto-xinguano, Kwapigü é grafado como Kuapügü.

⁵⁴ Ainda de acordo com a mesma regra, Kunugijafiti, é Kunugijahütü.

1961. Todos esses sítios estão localizados a cerca de meio dia de caminhada na direção leste do Kuluene, ao sul da confluência com o Rio Tanguro. Os últimos remanescentes de um grupo Karib importante, chamado Anagafiti^[55], juntaram-se aos habitantes de Kanugijafiti depois da epidemia de gripe na década de 1940 e, naquele momento, havia Kuikuro, Mehinako, Kamayurá e Waujá vivendo entre os Kalapalo. O que chamamos hoje de “Kalapalo” é, então, uma comunidade composta de uma gente cujos ancestrais foram associados a diferentes comunidades, com uma maioria oriunda ou descendente de pessoas que viveram em Kanugijafiti (Basso, 2002).

Esta pesquisadora acrescenta que os ancestrais dos atuais Kalapalo habitavam uma aldeia de nome Akuku e que a teriam abandonado por ataques dos Agahütükuëgü (supostamente ancestrais dos Yawalapíti)⁵⁶, deslocando-se os primeiros para a região de Kunugijahütü. Ademais, segundo uma narrativa sobre o ritual Jamarikumã, Basso afirma que o topônimo ‘akuku’ está estreitamente relacionado ao “começo dos tempos” (*ingila*). Segundo Basso, este termo “é utilizado, na maioria das vezes, quando se fala de uma época em que era possível, com mais presteza do que hoje, ‘abordar’ entidades poderosas [*itseke*]” (Basso, 2001, p.295). O termo ‘*ingila*’ também denota o alvorecer, o que inspirou a pesquisadora glosar *ingilango* como “povo da alvorada” (Basso, 2001, p.307, n.5). Enveredando-se, então, num viés mitológico, é possível que o topônimo ‘akuku’ talvez seja o nome do local onde os ancestrais dos Kalapalo habitavam quando Taüginhü (demiurgo) subiu ao céu com a máscara de sol para criar a claridade do dia, possibilitando, desta maneira, que os índios saíssem dos cupinzeiros para habitar a superfície – onde antes somente existiam *itsekeko* predadores.

⁵⁵ Atualmente conhecidos como Naruvôtu, nota 52.

⁵⁶ No ano de 2006, um funcionário da FUNAI, percorrendo de camionete a área sudeste da TIX, diz ter avistado índios que ele desconhecia. Segundo seu entendimento, seriam índios isolados que habitam esta região de akuku. Segundo os Kalapalo, estes índios que o funcionário avistou são os Agahütükuëgü. Ver também em Franchetto (1986, p.133) e Viveiros de Castro (2002, p.30) menções sobre a existência ‘misteriosa’ desse grupo.

As informações fornecidas por Kué (um dos caciques kalapalo da aldeia Tanguro) apontam que seus ancestrais habitavam primeiramente, na sua mais remota memória, um local chamado Amagü (1). Em seguida, saíram desse local em virtude do excesso de muriçocas, construindo uma nova aldeia em local distante da anterior, chamada Kuapügü (2); em frente, no outro lado do córrego, veio a ser a aldeia Kalapalo (3); sucedida por Tunhokibüngü (4) e Ngagü Hatocho (5). Segundo o informante, no local denominado como Kunugijahütü existiram duas aldeias (6) e (7). Quando do encontro entre os membros da Expedição Roncador-Xingu e os Kalapalo em outubro de 1946, estes habitavam a segunda

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 05 - Peixes no moqué (2007).

aldeia Kunugijahütü (7), distante da margem do rio Kuluene aproximadamente 20 km. O grupo, com o intuito de monopolizar a relação de contato com os caríbas, imediatamente construiu uma aldeia provisória ao lado do acampamento da Expedição Roncador-Xingu. Ao se consolidar o Posto Kuluene da Fundação Brasil Central neste local, abandonaram gradativamente a aldeia Kunugijahütü, ocupando definitivamente a aldeia ao lado do referido Posto Avançado. Esta região é denominada na língua dos kalapalo como Kahĩdzu

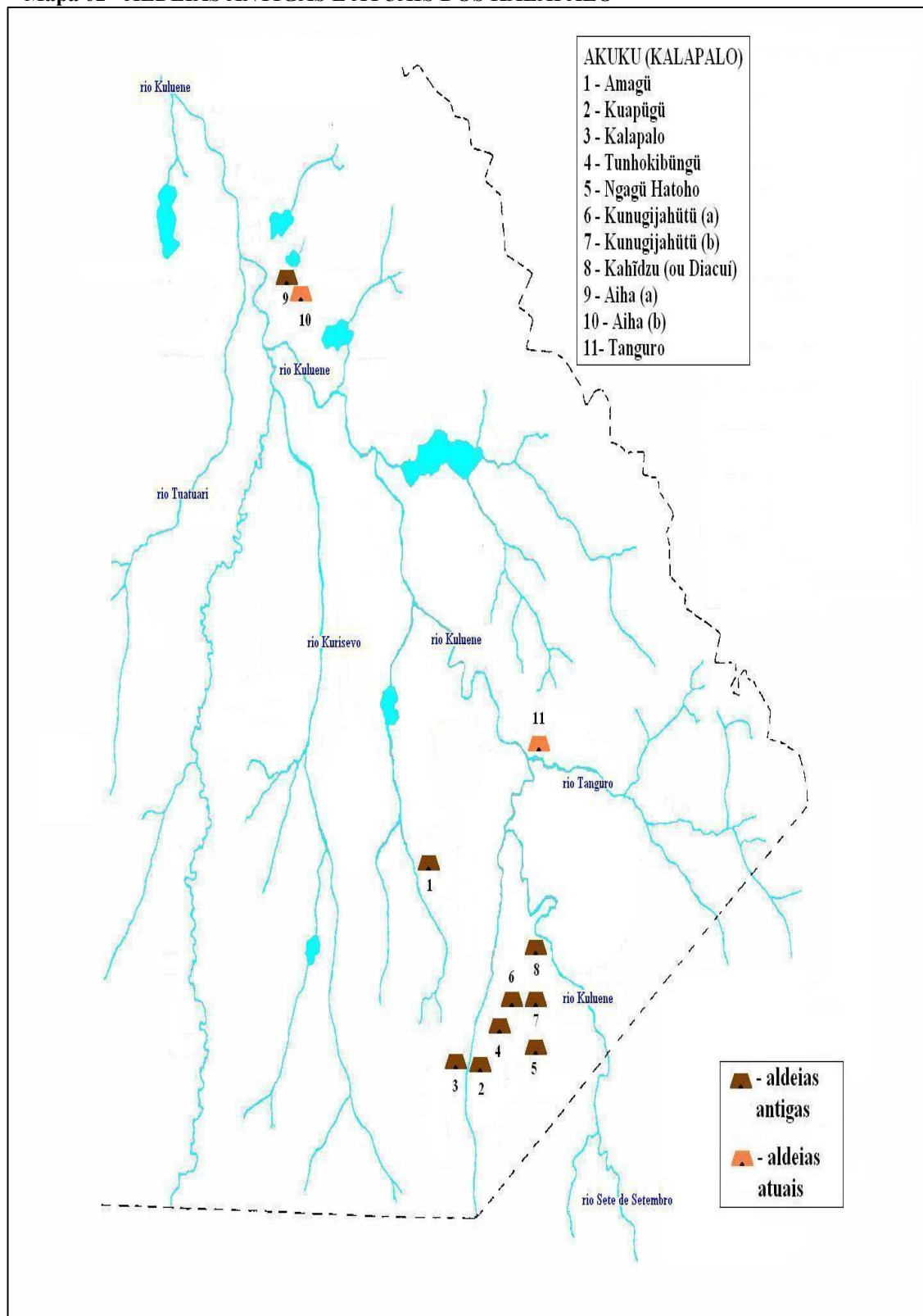
(8). Entretanto, a aldeia ficou conhecida como Diacuí (8) – em referência ao nome de uma índia kalapalo que se casou com Ayres Câmara Cunha (membro expedicionário) protagonizando, ambos, uma polêmica nacional em 1952 (ver Cunha, 1960 e 1976; Franco Neto, 2008). Somente após a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, os Kalapalo fixaram-se na localização atual denominada Aiha (9) e (10) – onde habitam a segunda aldeia (ver Mapa 02).

Os Kalapalo, assim como os demais povos alto-xinguanos, são agricultores com roças fundamentalmente de mandioca-brava, onde o trabalho é organizado de forma familiar. Cada núcleo familiar pode possuir mais de uma roça. Portanto, cada unidade doméstica pode possuir várias roças. A unidade doméstica constitui um elemento relativamente autônomo de produção em relação às outras – sem desconsiderar que há uma rede de cooperação e de não-cooperação em caso de rivalidades faccionais muito acirradas. Utilizam como técnica de cultivo a coivara: derrubada e a queimada de um espaço limitado na floresta. Quando o solo se torna exaurido, a roça é abandonada e se faz outra coivara. Os homens são os encarregados dessa tarefa, bem como do plantio; já a colheita da mandioca-brava e seu processamento para o consumo são tarefas femininas. Desse processamento faz-se o polvilho (ou fécula), que depois de seco em jiraus forma um tipo de farinha extremamente fina, estocada nas habitações.

É com esta fécula assada em grandes tachos circulares de cerâmica de origem wauja que se produz a base alimentar dos Kalapalo – o beiju. Com os beijos amanhados (endurecidos) são produzidos, diluindo-os em água, mingaus de beiju – principal maneira de ingestão de líquido pelos kalapalo, pois, vale observar, beber água em estado puro não é atitude de gente, como dizem os Kalapalo, somente na falta do mingau é que se bebe água pura, situação que somente ocorre em atividades fora da aldeia.

Além disso, é fabricada uma bebida que se consegue fervendo por um longo tempo o líquido tóxico que processou a lavagem da polpa ralada da mandioca-brava, para retirada do veneno, em grandes panelas de cerâmica com bordas extravertidas (também de fabricação dos Wauja). Com a evaporação do ácido cianídrico (ou ácido prússico) e o engrossamento do líquido, está pronta para consumo uma bebida chamada *kuigiku* (conhecida na região por *perereba*).

Mapa 02 - ALDEIAS ANTIGAS E ATUAIS DOS KALAPALO



Nas cercanias das aldeias são encontrados grandes pequizais normalmente plantados por ascendentes que transmitem a propriedade das árvores – os derivados do pequi são importantes complementos ao beiju e ao peixe. Entre os Kalapalo, as roças se rarefazem de outros tipos de lavouras, concentrando-se mesmo na mandioca-brava. Contudo, há famílias que, nas beiradas de algumas roças, plantam bananeira, cana-de-açúcar, batata-doce, abacaxi, milho, pimenta, urucum (*Bixa orellana*) (matéria-prima para a fabricação do pigmento vermelho nas pinturas corporais) – cultivos estes que em outras etnias do Alto Xingu podem ser em maior quantidade.

Os xamãs costumam plantar um tipo de tabaco (provavelmente *Nicotiana rustica* – Furst, 1980, p.57) nas adjacências de suas próprias casas – pode-se também plantar em suas roças. Com o tabaco, os xamãs fazem os seus cigarros (*teninhü*) – instrumento curativo por excelência, que faz a conexão com as entidades existentes em outras ordens cósmicas: mundo subaquático, subterrâneo, floresta, matas e céu.

Na época das vazantes dos rios, a técnica mais utilizada para a pesca é a chamada linhada, isto é, anzol e linha industrializada própria para pesca sem vara (conseguidos nas cidades). Somente os homens pescam – eventualmente as esposas acompanham. Tanto se pesca nos grandes rios quanto nos lagos, lagoas e córregos. Usa-se o timbó (cipó cujo sumo entorpece os peixes sem contaminar a carne – *Paullinia pinnata*) nas pequenas represas feitas de troncos e galhos nos riachos que entrecortam o território. A rede de pesca industrializada de nylon é também usada quando se pretende ter uma pescaria muito farta para algum ritual – quando os anfitriões das grandes cerimônias interétnicas devem oferecer comida para centenas de convidados. Já na época de cheia dos rios, alteram-se os métodos de pesca e costuma-se utilizar com mais frequência as redes de pesca industrializadas, e também instalação de covos de pesca tradicionais (um dos tipos de covos é chamado de *utu*) nas pequenas represas – submersos em pontos estratégicos.

Este regime alimentar é uma opção entre os Kalapalo, pois mesmo a floresta estando farta de animais de caça, eles se negam às caçadas. O cacique Tsütü afirma: “quem vive de caça é bicho, gente de verdade vive da pescaria e de beiju” (Franco Neto, 2006, p.42). Para ilustrar tal *ethos*, em determinada ocasião, uma vara de queixada foi praticamente exterminada a tiros e flechadas quando invadiu uma roça de mandioca-brava. Das queixadas retiraram apenas os dentes incisivos para colares cuja produção era

especificamente destinada ao comércio de artesanatos. Os corpos mortos das queixadas foram largados no mesmo local, onde rapidamente se acumulou um bando de urubus. Ao serem indagados porque não comeram a carne das queixadas, em tom de gracejo foi comentado que eles estavam patrocinando ritual de urubu.⁵⁷

O bem-estar é plenamente sustentado por estes alimentos, fundamentado no peixe e no beiju, complementados com o pequi. Há inúmeros frutos nativos comestíveis na região, porém são consumidos como secundários, como a mirindiba (*Lafoensia glyptocarpa*) ou a macaúba (*Acrocomia aculeata*), por exemplo. O fruto da mangabeira (*Hancornia speciosa*) também é consumido como secundário, apesar de ser comum o seu cultivo em regime semi-silvestre. Segundo suas concepções, sair para coletar estes frutos é mais uma atividade de criança, brincadeira, do que de alimentação propriamente dita (Franco Neto, 2005a).

2.1. OS KALAPALO NA HISTÓRIA DO CONTATO

Em 1940, o então Presidente do Brasil, Getúlio Vargas (1882-1954), em visita às etnias Karajá e Javaé (falantes do tronco linguístico Macro-Jê), habitantes da ilha do Bananal no rio Araguaia, hoje um território indígena no Estado de Tocantins, havia idealizado um projeto de cunho político-internacional, que veio a ser conhecido como a *Marcha para o Oeste* (Menezes, 2000, cap.1).

Em decorrência da Segunda Grande Guerra Mundial, o Brasil passou a ser alvo da política externa dos países europeus excessivamente populosos. O ministro francês Paul Reynaud (1878-1966) declarou, em 1942, que a vastidão ociosa do território brasileiro poderia ser ocupada pelas populações excedentes da Europa (Villas Boas e Marques, 1973, p.24-25). De tamanho continental, a vastidão de terras devolutas com riquezas minerais e naturais passíveis à exploração comercial começou a ser considerada como ‘espaço vital’ por estas nações. Por conseguinte, a presença do Estado brasileiro nestes rincões passou a ser questionada – a afirmativa que pairava era: “é terra de ninguém”. O Governo Federal começou, então, a empreender medidas geopolíticas para impedir uma suposta ocupação

⁵⁷ Harald Schultz e Vilma Chiara, no artigo *Mais lendas Waura* (1971, p.118), mencionam em um trecho de um mito dessa referida etnia do Alto Xingu em que um rapaz wauja oferece como pagamento pelos favores prestados ao urubu uma série de caçadas abandonadas por ele no mato apodrecendo para o urubu comer.

estrangeira no território nacional (Villas Bôas e Villas Bôas, 1997, p.21; Menezes, 2000 e 2001).

Primeiramente, os objetivos eram desbravar e colonizar os imensos espaços despovoados, firmando acampamentos que futuramente originassem núcleos populacionais e bases aéreas no decurso do Eixo de Penetração. Cartografia e contato com povos indígenas não-integrados à sociedade brasileira também faziam parte da lista de objetivos, ainda mais porque o ideal era incorporar os índios nesta tarefa: “civilizar e educar o homem rude, o índio feroz, conduzindo-o à paz, ao trabalho e ao progresso do Brasil” (Cunha, 1974, p.103).

O Presidente Vargas nomeou o ministro da Coordenação de Mobilização Econômica, João Alberto Lins de Barros (1897-1955), como organizador administrativo de uma caravana de caráter militar liderada pelo tenente-coronel Flaviano de Matos Vanique (oficial da Cavalaria do Exército Nacional e chefe da guarda pessoal de Vargas), que já havia organizado a ida de Vargas à Ilha do Bananal. Veio ganhar o nome oficial de Expedição Roncador-Xingu, incorporada posteriormente à Fundação Brasil Central (órgão criado alguns meses depois do mesmo ano, 1943, destinado a criar condições de colonização e projetos de incentivo à ocupação). A expedição tinha fins científicos e colonizadores: mapeamento das regiões com riquezas minerais e fundação de vilas que viessem a implementar a agropecuária, legitimando o Estado brasileiro como o verdadeiro ocupante destes rincões. O Ministério da Guerra com o apoio da Força Aérea Brasileira (FAB) propiciaram uma expedição absolutamente equipada e com aparato logístico jamais visto no Brasil. Situação que não durou muito, pois em pouco tempo a Expedição mantinha-se de maneira precária (ver Cunha, 1960, p.146-148, 1974, p.103-106 e 1976, p.13-15; Menezes, 2000 e 2001).

A primeira fase da Expedição chefiada pelo tenente-coronel Vanique possuía propósito de um destacamento militar com participação, inclusive, da polícia de Goiás. Marechal Rondon (1865-1958) utilizou a sua influência com o ministro João Alberto para descaracterizar o militarismo descarado da expedição: foi então que os irmãos Villas Bôas assumiram a vanguarda da expedição. Isto significava que o tenente-coronel continuava liderando, no entanto, de seu gabinete ou da cabine do avião da FAB. Posteriormente, o Presidente Eurico Gaspar Dutra (1883-1974) remaneja Vanique para as campanhas do

Exército e os irmãos Villas Boas assumem finalmente a liderança da Expedição Roncador-Xingu. Com os irmãos a Expedição ganha um aspecto mais indigenista, além dos propósitos ocupacionais originalmente planejados. Noel Nutels (1913-1973) é nomeado como médico-chefe no intuito de assegurar uma relativa assistência médica básica aos indígenas contatados (Villas Boas e Marques, 1973, p.37 e p.45).

No dia 7 de outubro de 1946, a Expedição Roncador-Xingu é abordada pacificamente por um grupo de índios, eram os Kalapalo. Cinco dias após esta abordagem, a seguinte mensagem foi enviada pelo aparelho de radiotelegrafia da E. R-X a ser anunciada a todo o Brasil no *Repórter Esso*⁵⁸:

Com bastante precaução e desconfiança de alguns, índios Kalapálos e Kuikúros chegam constantemente ao nosso acampamento barreira margem esquerda rio Culuene. Chefe supremo Kalapalo denominado Izarari, suposto matador de Fawcett⁵⁹, veio acompanhando restante da tribo (Cunha, 1960, p.163 e 1974, p.31). (*sic*)⁶⁰

A Expedição foi visitada por outros grupos alto-xinguanos. Praticamente quase todos os grandes caciques das aldeias da região fizeram questão de contatar amigavelmente os caraíbas: os Matipu e os Nahukuá vieram em comitivas formais e relataram aos líderes dos expedicionários a respeito de outras etnias ao norte – de índole bélica e hábitos canibais. Quando a Expedição Roncador-Xingu seguiu o seu caminho traçado nos mapas, Ayres Câmara Cunha ficou como chefe encarregado do Posto Kuluene, juntamente com outros homens para zelar aquele espaço de apoio (Villas Boas e Marques, 1973, p.33). A partir de então, vários índios xinguanos passaram a compor a Expedição Roncador-Xingu como guias.

⁵⁸ O *Repórter Esso* foi um noticiário histórico do rádio. Transmitido em catorze países do continente americano por cinquenta estações de rádio. Foi o primeiro noticiário de radiojornalismo do Brasil. Sua matriz ideológica era claramente norte-americana. Esse programa radiofônico era patrocinado pela empresa estadunidense *Standard Oil Company*. O locutor que fez maior sucesso foi Heron Domingues (1924-1974) (ver Klöchner, 2008).

⁵⁹ Percy Harrison Fawcett, famoso explorador/topógrafo/arqueólogo inglês da Guarda Real, desapareceu em 1925 nas florestas xinguanas. Os Kalapalo foram apontados como os possíveis assassinos do coronel Percy Fawcett, seu filho Jack Fawcett e um amigo do filho, o norte-americano Raleigh Rimell – que exploravam a região em busca da ‘Cidade Z’, misteriosa cidade que seria, segundo coronel Fawcett, a Atlântida originária povoada por pessoas evoluídas espiritualmente (ver Leal, 1986). Orlando Villas Boas, além de ter encontrado em 1951 ossadas que supostamente seriam do coronel, conseguiu algumas informações de que os Kalapalo haviam matado três caraíbas sendo que o mais velho deles costumava gritar ‘miguelesi’, ou seja, ‘mim inglês’ (ver Villas Boas e Villas Boas, 1997, p.103-112).

⁶⁰ Observa-se que o linguajar da mensagem é simplificado por ser radiotelegrafada.

História do contato com a Expedição Roncador-Xingu.
Narração de Ageú. Tradução oral de Ugisé.
[Nomes verdadeiros, inclusive os da narrativa]

Na aldeia Kunugijahütü estava ocorrendo um ritual da flauta sagrada *kagutu*. Tajuí, o ‘dono das flautas’, ‘dono do ritual’, escolheu um grupo de pescadores para abastecer o ritual de alimento e pagar os participantes. Foram, Kâbétsi, Kahukuigi, Kongoho, Hakatu e outros.

Os pescadores subiram o rio Kuluene até onde o rio Sete de Setembro deságua, subiram também este rio, em busca de mais locais de pescaria – liderados por Tajuí, ‘dono do ritual’.

Orlando tinha se instalado no Garapu e de caminhão levava os barcos até o barranco, num ponto do rio Sete de Setembro, que passou ser conhecido como Porto do Garapu (*Gankgapu enkgutoho*). Tais barcos tinham motores grandes de popa.

Várias pessoas da Expedição ficaram conhecidas: Hélio (cozinheiro), Abealo (cozinheiro), Bernard, Marcus (radialista), Mariano, Eduardo (barqueiro), Lia (caçador), Januário, Piauí, Ayres (apontado pelos Kalapalo como sendo o médico dos caraíbas). [Ayres ocupava o cargo de auxiliar de enfermagem]

Em cada dia os pescadores kalapalo dormiam em locais diferentes, pois estavam sempre na busca de melhores locais de pesca.

Os pescadores kalapalo viram um avião rodeando a região, quando estavam voltando escutaram um tiro de mosquetão de um caçador caraíba matando um mutum.

Os Kalapalo já conheciam os caraíbas e alguns de seus objetos; os Jagamü [ancestrais dos atuais Nahukuá] sempre iam à fazenda de um caraíba chamado Camilo, no Batovi, e os Kalapalo, às vezes, também iam lá. Por isso, quando avistaram um avião sobrevoando não foi pra eles assustador e nem novidade.

O grupo de pescadores dormiu num local chamado Hotogi (um pouco perto do local onde o rio Sete de Setembro deságua no Kuluene). No dia seguinte, saíram do acampamento no Hotogi, quando chegaram numa reta do rio avistaram uma lona e o acampamento dos caraíbas.

Os pescadores logo se interessaram pelos caraíbas, decidiram, então, a aportar no acampamento deles. Primeiro foram parando as canoas vazias e por último parou a canoa de Tajuí, chefe da expedição de pesca, cheia de peixe moqueado.

Orlando deu a estes bens de cidade como espelhos, tesouras, facões, etc. O grupo fez acampamento junto das instalações dos caraíbas.

Quando os pescadores decidiram descer o Kuluene e voltar para a aldeia Kunugijahütü, para darem início ao ritual, o irmão de Kâbétsi, Hakatu e Aiku Kuikuro permaneceram junto dos caraíbas.

Enquanto o grupo de Kalapalo descia o Kuluene de canoas, Orlando e seu pessoal ultrapassou-os de barco a motor e parou num barranco chamado pelos Kalapalo de Kahĩdzu. Orlando ainda voltou ao acampamento do rio Sete de Setembro. Algum membro da Expedição deixou uma caixinha de cigarros vazia num barranco do Kuluene. Akuhija achou esta caixinha e levou para a aldeia para que o pessoal não tivesse dúvida do encontro deles com os caraíbas.

O grupo dormiu num acampamento perto da aldeia Kunugijahütü, cada um carregou um cesto lotado de peixe moqueado, que seria distribuído no ritual. Na mesma noite as mulheres fizeram mingau.

A comunidade pediu para o pajé Amaka, o mais forte dos pajés kalapalo naquele momento, para tomar *teninhü* para ver melhor o que estava se passando. Amaka, então, fumou muito *teninhü* e entrou em transe. Neste estado ele somente escutou o barulho dos motores dos caraíbas e sentiu o cheiro do combustível queimado, ele foi o único a escutar e sentir, porque ele é pajé.

Depois que ele acordou do transe, contou para a comunidade que era de fato os caraíbas, pois ele ouviu o barulho e sentiu o cheiro dos motores.

No dia seguinte, os pescadores entraram na aldeia. No mesmo dia Orlando e seu pessoal retornaram do acampamento no rio Sete de Setembro e instalaram-se no barranco onde seria depois construído o Posto Kuluene.

Os Kalapalo fizeram o ritual durante a noite inteira. O ritual era para terminar no final da tarde do dia seguinte, mas acabou terminando no início da tarde, porque todos não estavam aguentando de curiosidade em relação aos caraíbas que estavam já construindo acampamento no porto dos Kalapalo.

Depois da distribuição de alimentos, feito pelo ‘dono do ritual’, Tajuí, o pessoal da aldeia tomou banho e logo em seguida já foram para a beira visitar o acampamento dos estrangeiros.

Como Kunugijahütü é longe da beira do rio, somente os solteiros conseguiram chegar ao acampamento dos caraíbas – porém chegaram já noite adentro. Os outros foram dormindo pelo caminho.

No outro dia, de manhã, todos chegaram, inclusive, o cacique Izarari e o outro cacique, Yaikumã, fizeram acampamento ao lado do acampamento dos caraíbas. Viram bastante *kagaiha* lá. Naho Kuikuro foi quem ajudou os Kalapalo na tradução para o português. Naho era casado com uma kalapalo, chamada Sesaaka, filha de Juta Mehinaku e Jamunuá Kalapalo. Kūlahi Kuikuro, que também sabia falar português, porque viajava junto com Naho para a aldeia dos Bakairí, no Posto Indígena Simões Lopes, era casado com a filha do cacique kalapalo Izarari, Janaku, e também ajudou os Kalapalo na comunicação com os caraíbas.

Muito rapidamente os Kalapalo decidiram construir uma aldeia provisória ao lado do Posto Kuluene, onde Ayres ficou como chefe. Enquanto os caraíbas construíam uma pista de pouso rapidamente, como havia muita gente, os Kalapalo começaram a cortar madeira para construir as suas casas ao lado do Posto.

Orlando trazia coisas da cidade e ele mesmo distribuía tais objetos para as pessoas, tanto para os Kalapalo quanto para outros que apareciam apenas por causa dos presentes. Orlando não dava para o cacique distribuir, ele mesmo distribuía.

Outros grupos alto-xinguanos chegaram lá no Posto Kuluene: Kuikuro, Yawalapíti, Matipu, Nahukuá – somente os Kamayurá não chegaram por lá.

Gilbeto e Raimundo foram os primeiros a pousar no Posto Kuluene. Todos foram ver o avião e as pessoas que saíram de dentro. Muita expectativa, também para os presentes.

Os Kalapalo acharam o piloto Gilbeto o caraíba mais bonito – como chefe.

Hélio, o cozinheiro, tinha cortado o dedo no trabalho e foi embora com o avião.

Orlando ficou por lá muito tempo, aproximadamente três anos, o pai de Aritana, Paru, falou do lugar chamado Jacaré. Daí, Orlando gostou do local e mudou para lá. Depois foi para o Diauarum. Do Diauarum voltou para o Tuatuari a pedido novamente de Paru. Onde futuramente foi inaugurado o Posto Indígena Capitão Vasconcelos [atual Posto Indígena Leonardo].

Aiha

Ageú Kalapalo

CAPÍTULO 3

BREVE HISTÓRICO DA ASSISTÊNCIA MÉDICA AO ÍNDIO NO BRASIL

Sabe-se que no Brasil umas das principais causas do acentuado declínio demográfico nas populações indígenas foram as doenças trazidas de outros continentes pelos colonizadores europeus (Serafim, 2004; Ribeiro, 1956 e 1970). Segundo Buchillet, importantes pesquisadores⁶¹ “não hesitaram em afirmar que os europeus conseguiram conquistar as Américas não por sua supremacia militar, mas graças a uma ‘guerra biológica’ não premeditada” (Buchillet, 2002, p.113). Ademais, outros autores, como Alcida Ramos (1993) e Dina C. Costa, reportam-nos que a ‘guerra biológica’, em alguns casos, caracterizava-se como premeditada: “Uma série de livros e declarações públicas falavam de cobertores sendo dados aos índios contaminados por varíola e outras doenças” (Costa, 1987, p.394).

Como, ao final do século 20, não seria politicamente correto exterminar essas populações indígenas pela força, o caminho mais econômico, prático e “limpo” é criar condições para que ataques epidemiológicos desempenhem a tarefa de fazer desaparecer os índios das regiões que estão na mira da conquista (Ramos, 1993, p.15).

Muito se explicou a extinção e o alto índice de redução demográfica de diversos grupos por meio da baixa resistência imunológica dos índios a estas doenças. Entretanto, pouco se fala que tais doenças propagaram-se de maneira que a estrutura social destas populações foi diretamente afetada. Desta forma, segundo Coimbra Jr. (1987) e F. Black (1994), seria equivocado limitar as explicações apenas em aspectos imunológicos. À vista disso, Black (1994), epidemiologista norte-americano, apregoa que simultaneamente ao fator imunológico a “estrutura social indígena não foi capaz de prover cuidados básicos aos doentes, possivelmente porque muitos adoeceram ao mesmo tempo” (Black, 1994, p.73). Desta feita, a desestruturação social sofrida por estes povos durante os surtos epidêmicos decerto contribuiu para a maior suscetibilidade destas populações às doenças infecto-

⁶¹ Por exemplo: P. M. Ashburn, *The Ranks of Death. A medical history of the conquest of America* (1947) e A. W. Crosby, *The Columbian Exchange. Biological and cultural consequences of 1492* (1972).

contagiosas, e provavelmente “tenha sido responsável por, pelo menos, metade dos óbitos” (Black, 1994, p.73).⁶²

Para comprovar que o impacto causado pelas doenças infecto-contagiosas na estrutura social é fator relevante na análise dos dados estatísticos sobre morbimortalidade em sociedades indígenas, F. Black (1994) retoma os dados⁶³ do médico sanitariano Noel Nutels sobre a epidemia de sarampo que assolou a região do Alto Xingu em 1954. Quando uma pequena equipe médica chegou ao local registrou-se uma taxa de letalidade na ordem de 27%. Contando com um primeiro tratamento sintomático simples, a permanência da equipe entre os doentes garantindo-os o acesso às medidas básicas (Coimbra Jr., 1987, p.23 e p.29-30), como água e alimentos, foi o primordial fator para reduzir a taxa de letalidade para cerca de 10%, uma queda de quase 63% no índice: “Ou seja, a ruptura social advinda da epidemia deve ter sido o fator mais importante para o número de mortes ocorridas no Alto Xingu” (Black, 1994, p.72-73).

Segundo D. Costa, após a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, uma significativa alteração foi instaurada no que se refere à política indigenista. Pois a partir das atuações deste órgão, as igrejas deixaram de ser as principais mediadoras na relação assistencial aos índios. Não obstante, a assistência à saúde aos grupos indígenas permaneceu desorganizada e esporádica durante décadas (Costa, 1987, p.391).

O primeiro programa governamental metódico de assistência à saúde direcionado às populações indígenas no Brasil surgiu em 1956 com a criação do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) idealizado por Noel Nutels – na realidade, a “estrutura estava pronta e funcionando desde 1952. Faltava dar cunho oficial à iniciativa” (Paz, 1994, p.136). Vinculado administrativamente ao Serviço Nacional de Tuberculose (SNT), o SUSA não restringiu suas ações assistenciais na erradicação das enfermidades tísicas, concentrou-se, outrossim, na medicina preventiva (Paz, 1994, p.141). A portaria que criou o SUSA consentiu licença para que qualquer outro setor do Ministério da Saúde pudesse ser solicitado para atender as necessidades locais relacionadas à saúde. Já em 1958, o serviço possuía uma equipe própria com médicos, vacinadores, dentistas e operadores de raios X

⁶² Conferir também D. Ribeiro, *Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. Sociologia*, Nº 18, p.03-50, 1956; e D. Ribeiro *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

⁶³ Noel Nutels, *Medical problems of newly contacted Indian groups*. Panamerican Health Organization Scientific Publication, 165, 1968.

(Costa, 1987, p.397). Contava com o apoio da Força Aérea Brasileira (FAB) até 1964 por meio do Correio Aéreo Sanitário (ligado ao Correio Aéreo Nacional) transportando material, medicamentos e pessoal do programa (Costa, 1987, p.391-394; Paz, 1994, p.04; Verani, 1999, p.174). Planejado para atender populações em locais remotos, segundo Nutels, em entrevista cedida ao *Correio da Manhã* de 23 de janeiro de 1957, o SUSA, nos seus primeiros meses de atuação, prestou 33.474 atendimentos em 17 locais ermos no interior do Brasil desprovidos de qualquer anteparo médico oficial, empreendendo cadastro abreugráfico⁶⁴, vacinação de BCG⁶⁵, antivaríola, antiamarílica, exames dentários e oftalmológicos (Paiva, 2003, p.842-843).

Nutels sonhava alto. Esperava ampliar o serviço, criando ao todo quatro unidades sanitárias aéreas: uma para percorrer a região do Alto Xingu, o Araguaia e o Tapajós, a segunda pegando o norte de Goiás, o sul do Maranhão e Piauí, outra para o Vale do São Francisco e a quarta para a Amazônia, num avião anfíbio. Esporadicamente as unidades se deslocariam para outras localidades, em função de tarefas específicas (Paz, 1994, p.137).

A criação em 1961 do Parque Nacional do Xingu (PNX) está proximamente ligada às atividades do Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. Entre 1947 a 1951 – num período de transição de chefia da Expedição Roncador-Xingu –, Dr. Noel Nutels foi nomeado como médico-chefe da Expedição R-X pelo ministro da Coordenação de Mobilização Econômica, tenente João Alberto Lins de Barros⁶⁶. Foi a partir de suas experiências no atendimento aos povos alto-tinguanos recém contatos pela Expedição e à população do sertão de Goiás que Dr. Nutels idealizou um projeto de política pública diferenciada e voltada para as

⁶⁴ “Em 1936, o médico brasileiro Manoel Dias de Abreu (1892-1962) desenvolveu um método combinando radiografia e fotografia para efetuar o rastreamento da tuberculose pulmonar, cuja aplicação também poderia evidenciar sinais de câncer e cardiopatias. [...] O mérito do procedimento residia na simplificação e redução de custos da radiografia convencional, o que permitiria sua aplicação em larga escala. [...] o I Congresso Nacional de Tuberculose, realizado no Rio de Janeiro em 1939, tornaria oficial o nome de ‘abreugrafia’, conceito posteriormente ratificado pela União Internacional contra a Tuberculose” (Antunes, Waldman, Moraes, 2000, p.374-375). “O aparelho de abreugrafia funciona como uma fonte emissora de raios X e um ‘ecran’ especial que, ao receber a emissão dos raios X, torna-se fluorescente, permitindo-se que as imagens pulmonares sejam fotografadas por uma câmara fotográfica” (Algranti, Amed Ali, Cuginotti, 1986, p.27).

⁶⁵ “A vacina BCG (Bacilo Calmette-Guérin) é utilizada para a prevenção da tuberculose, tendo sido obtida a partir da cultura de um bacilo de tuberculose bovina, em 1906” (Mendes, 2002, p.03). Descoberta dos franceses Albert Léon Charles Calmette (1863-1933) e Jean-Marie Camille Guérin (1872-1961).

⁶⁶ Conhecedor de parte da realidade da população interiorana no Brasil, pois entre 1925-1927 participou como comandante de um dos quatro destacamentos da Coluna Miguel Costa-Prestes (ou Coluna Prestes) que percorreu 25.000 quilômetros do sertão brasileiro (Paz, 1994, p.03, p.79 e p.86; Paiva, 2003, p.837).

populações afastadas dos centros urbanos – nasce na região do Alto Xingu o que veio a se tornar futuramente o SUSA (Paz, 1994, p.04-10 e p.94).

Noel Nutels, na busca de instrumentar-se tecnicamente em relação ao tratamento da tuberculose, fez um curso sobre a doença no Serviço Nacional de Tuberculose (SNT). Durante o curso apresentou a questão indígena e sensibilizou outros profissionais de saúde. Após o curso, em 1952 apresentou um projeto de implantação de unidades volantes para atendimento à saúde na área indígena. Neste trabalho defendeu que uma ação bem orientada, principalmente em relação à prevenção das doenças infecciosas, impediria a grande mortalidade que normalmente se verifica entre os indígenas quando entram em contato com as frentes de expansão (Costa, 1987, p.392).

A própria perspectiva de trabalho de Noel Nutels na direção do SUSA coadunava-se com os objetivos dos irmãos Villas Bôas no comando da Expedição Roncador-Xingu: as premissas de Rondon (à frente do SPI) em preservar os índios após os primeiros contatos não se concretizavam, porque, segundo os indigenistas, os índios eram atingidos por interesses econômicos das frentes de colonização e, simultaneamente, devastados por epidemias. Deste modo, sugeria-se, então, que fossem reservados trechos territoriais que garantissem os modos tradicionais de subsistência econômica e que para isso fossem implementadas políticas públicas de saúde que mantivessem as condições sanitárias e ambientais para estes objetivos (Paz, 1994, cap.III). Em sequência, o trabalho em conjunto dos irmãos Villas Bôas, Darcy Ribeiro (1922-1997), Heloisa Alberto Torres (1895-1977), Eduardo Galvão (1921-1976), os principais membros do SUSA, incluindo, obviamente, Noel Nutels⁶⁷, participaram diretamente como agentes políticos para o que culminou no decreto de criação e demarcação de uma área de preservação na região do Alto Xingu (Costa, 1987).⁶⁸

⁶⁷ Para mais detalhes sobre a vida e obra de Noel Nutels, conferir os seguintes trabalhos: *Noel Nutels: memórias e depoimentos*, organizado por Antônio Houaiss (1974); *O Índio Cor de Rosa. Evocação de Noel Nutels*, de Origenes Lessa (1985); *A Majestade do Xingu*, de Moacyr Scliar (1997); e, de uma perspectiva acadêmica, conferir a dissertação de mestrado em Medicina Social de Mariza Campos da Paz, intitulada *Noel Nutels, a política indigenista e a assistência à saúde no Brasil central: 1943-73*, UERJ/IMS (1994); e os artigos *Política indigenista e assistência à saúde: Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas*, de Dina Czeresnia Costa, em *Cadernos de Saúde Pública*, vol.04, Nº 03, 1987; e *A saúde pública em tempos de burocratização: o caso do médico Noel Nutels*, de Carlos Henrique Assunção Paiva, em *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, vol.10, Nº 03, 2003.

⁶⁸ Antonio Callado, em entrevista cedida a Mariza Campos da Paz (1994, p.162), apregoa: “Pode ser até que eu esteja fazendo uma injustiça, mas não vejo ninguém defendendo os índios, ninguém indo para o meio do mato e para os órgãos de decisão com a mesma ‘garra’ que Nutels e os Villas Bôas.”

A proposta da criação do Parque Nacional do Xingu surgiu a partir destas questões. Em 1946, quando os índios do Xingu foram contatados, após um longo período de isolamento, pela expedição Roncador Xingu, buscou-se garantir uma proteção mais efetiva aos grupos tribais (Costa, 1987, p.394).

O etnólogo Herbert Baldus (1889-1970), professor da Universidade de São Paulo, em uma matéria publicada no dia 31 de maio de 1952 em jornal de grande circulação na época, *A Gazeta*, fez o seguinte comentário sobre o lançamento do livro fotográfico *Cenas da Vida Indígena* do indigenista Manoel Rodrigues Ferreira:

A publicação dessas fotografias é, portanto, mais um passo para aproximar o coração do Brasil do coração dos brasileiros. E ela cumpriria uma alta missão se se tornasse mais uma voz no coro dos que clamam pela conservação daquele mundo do Alto Xingu em forma de um “Parque Nacional” (Baldus, 1952 *apud* Ferreira, 1983, p.170).

Este livro e a respectiva nota sobre ele estão contextualizados em um movimento que instituiria um corte na política indigenista no Brasil. A integração pacífica do índio na sociedade nacional, mote máximo de marechal Cândido Rondon, deixava de ser a visada da política indigenista. Neste novo contexto, o objetivo passa a ser a preservação das culturas e dos modos de vida indígenas. Averigua-se que esses objetivos seriam alcançados por meio da demarcação de áreas nativas respeitando-se as ocupações tradicionais e as dimensões necessárias para a sua sobrevivência sem dependência da sociedade envolvente (Confalonieri, 1989, p.445). Em 1949, na Semana do Índio em São Paulo, o médico Sílvio Grieco, no MASP, proferiu um discurso em prol da criação de um parque nacional na região das cabeceiras do Xingu. Antes disso, o já mencionado Manoel R. Ferreira publicara uma série de reportagens em outubro de 1948 no jornal *A Gazeta*, intitulada *Região que deve ser transformada em Parque Nacional*. Na reportagem aludida, o autor disponibilizou um mapa da região com as linhas propostas para a demarcação do referido Parque (Ferreira, 1983, p.36). Segundo o mesmo autor, o idealizador do Parque do Xingu foi o zoólogo José Cândido de Mello Carvalho (1915-1994) numa conversa ocorrida no acampamento da Expedição Roncador-Xingu, Base Jacaré, Alto Xingu:

O grupo que ali se achava conversando era formado pelos irmãos Villas Boas, pelos naturalistas Pedro Lima e José Cândido de Mello Carvalho, ambos do Museu Nacional (do Rio de Janeiro), pelos etnólogos Kalervo Oberg e Fernando Altenfelder Silva e pelo estudante de antropologia Kaoro Onaga, estes três da Escola Livre de

Sociologia e Política de São Paulo. Naquela noite conversávamos, no rancho de pau-a-pique coberto de sapé, sobre a região do Alto Xingu. Ao nosso redor, encostados nas paredes do rancho, e sentados nos bancos de madeira, achavam-se diversos índios. Falávamos da região, do seu relevo, da sua flora e fauna, das tribos indígenas que a habitavam. Foi quando surgiu a idéia da mesma constituir um Parque Nacional, que preservasse da destruição toda a vida animal e vegetal ali existente, e que constituiria, inclusive, um abrigo seguro para os seus habitantes indígenas (Ferreira, 1983, p.37-38).

Com a extinção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), surge então a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967. Os profissionais do SUSA – participantes da comissão que o militar Albuquerque Lima organizou na ocasião da extinção do SPI para criar um novo órgão que o substituísse – propuseram a formação de equipes volantes de saúde em cada polo base da FUNAI. Esses pólos bases ofereceriam atendimentos de saúde a estas parcelas da população com aspecto epidemiológico distinto da população envolvente de origem rural e dos habitantes concentrados nos centros urbanos. Desta feita, no ano seguinte, 1968, o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) foi renomeado como Unidade de Atendimento Especial (UAE). Após a morte de Noel Nutels, em 1973, a UAE, em virtude de um convênio com a FUNAI, passou a ter suas ações limitadas ao planejamento, à coordenação e à supervisão do atendimento exclusivo à tuberculose em áreas indígenas. Transferiu-se, deste modo, a responsabilidade de todas as outras ações referentes à saúde dos indígenas no Brasil para a divisão de saúde da FUNAI (Machado, Pagliaro e Baruzzi, 2006; Costa, 1987, p.395).

A FUNAI, então, passa a superintender a execução das ações de saúde para as populações indígenas. O modelo de atendimento fundamentava-se nas Equipes Volantes de Saúde (EVS) e os serviços prestados eram ocasionais (Serafim, 2004, p.24; Machado, Pagliaro e Baruzzi, 2006). Contrariando o planejado, a qualidade da assistência médica decaiu basicamente porque os profissionais que compunham as EVS fixavam-se nas cidades onde se localizavam as sedes das delegacias regionais da FUNAI, deslocando-se eventualmente às áreas indígenas para atendimento simples: vacinações, e, principalmente, remoção de doentes em casos graves para hospitais nas cidades.

Como pontos de apoio aos doentes e acompanhantes em meio aos centros urbanos removidos das áreas indígenas para cuidados mais complexos, foram criadas as Casas de Saúde do Índio (CASAI) para hospedagem, tratamento e convalescença. Desta forma, o modelo orientador de atendimento das EVS era incongruente ao modelo empreendido pelo

SUSA, que tinha como proposição primordial a medicina preventiva (Paz, 1994, p.141). “Ao invés de fundamentar o trabalho numa perspectiva de preservação da saúde do índio, as equipes volantes de saúde se pautaram numa assistência individual” (Costa, 1987, p.396).

Em entrevista concedida a Mariza C. da Paz (1994), Ulisses Confalonieri, membro da Comissão Intersectorial da Saúde do Índio (CISI), afirmou sobre a ineficiência das EVS:

Era um processo de execução velada de uma política integracionista, de deixar os índios irem se chegando, se aculturando, de não demarcar terras, de não dar direito à cidadania, de não respeitar o Estatuto do índio. Havia também uma decomposição administrativa da FUNAI: essas Equipes Volantes foram se sedentarizando por problemas de carga horária, de salários, etc. Eram desestimuladas e acomodadas, obviamente com a conivência da própria Divisão de Saúde [da FUNAI] (Confalonieri *apud* Paz, 1994, p.158)

Sob a inspiração da Constituição Brasileira – Capítulo VIII, artigo 231, onde se estipula que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (Brasil, 1988) –, houve duas Conferências Nacionais de Saúde (CNS): uma em 1986 e outra em 1993; ambas diretamente relacionadas com as Iª e IIª realizações da Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, as quais também ocorreram nos anos de 1986 e 1993 (Langdon, 2005, p.115). As deliberações destas conferências propuseram uma reestruturação do modelo de atendimento à saúde aos povos indígenas em caráter de políticas públicas diferenciadas, com o intuito de considerar as particularidades culturais, epidemiológicas, históricas e geográficas desses povos e a participação plena nas deliberações das políticas públicas de saúde (Athias e Machado, 2001; Langdon, 2004, p.37 e 2005, p.115; Machado, Pagliaro e Baruzzi, 2006). Para o cumprimento dessas deliberações, em 1991, a responsabilidade pela execução das medidas assistenciais de saúde indígena foi transferida da FUNAI para o Ministério da Saúde. Foi criada, concomitantemente, a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada ao Departamento de Operações da Fundação Nacional da Saúde (Serafim, 2004, p.24-25; Langdon, Diehl, Wiik, Dias-Scopel, 2006, p.2637).

Em compensação, o Decreto Presidencial Nº 1.141, de 19 de maio de 1994, devolveu parcialmente à FUNAI a coordenação das ações de saúde aos povos indígenas: ficando sob incumbência da FUNASA as medidas preventivas e as ações curativas à

FUNAI (Langdon, 2004, p.38). Apenas em 1998 que esse Decreto – considerado um retrocesso em virtude da fragmentação do atendimento e conflitos entre os órgãos (Athias e Machado, 2001, p.428)⁶⁹ – foi reparado sendo que a saúde indígena passa a ser gerida tão somente pelo Ministério da Saúde (Machado, Pagliaro e Baruzzi, 2006; Serafim, 2004, p.25).

Compatibilizando as Leis Orgânicas da Saúde com as da Constituição Federal, que reconhecem aos povos indígenas as suas especificidades étnicas, culturais e seus direitos territoriais, o Ministério da Saúde criou a Política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas. Esta proposta foi regulamentada pelo Decreto Nº 3.156, de 27 de agosto de 1999, que dispõe sobre a saúde dos povos indígenas e pela Lei Nº 9.836, de 23 de setembro de 1999, que estabeleceu o Subsistema de Atenção aos Povos Indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) (Serafim, 2004, p.25-26).

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas com a finalidade de organizar os serviços de saúde por meios da descentralização, universalidade, equidade e participação efetiva da população inicia o processo de distritalização do atendimento, compondo a implantação de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) (ver Mapa 03):

É necessário que a atenção seja organizada e executada de forma diferenciada, considerando as especificidades culturais e epidemiológicas. Deve haver respeito às concepções, valores e práticas relativos ao processo saúde-doença próprios de cada sociedade indígena. Além disso, a organização e a operacionalização de serviço convencional deverá ser adequada às necessidades de cada povo (Serafim, 2004, p.26).

A partir do ano 2000, a FUNASA cria o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) para suprir a escassez de dados acerca dos quadros epidemiológicos dos povos indígenas, cujo principal enfoque será organizar uma base de dados para a análise, oriunda dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) (Sousa, Scatena, Santos, 2007, p.853-854). Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas foram implantados sendo inseridos no Sistema Único de Saúde: os serviços são prestados dentro das terras indígenas e nos pólos-base por equipes multidisciplinares, compostas por médicos, enfermeiros, auxiliares de enfermagem, dentistas e agentes de saúde das próprias comunidades atendidas. Ainda de

⁶⁹ Cibele Verani (1999, p.180) e Regina Erthal (2003, p.203), apontam que o confronto corporativista entre FUNASA e FUNAI pelo controle das gestões das políticas pública da saúde indígena geraram retrocessos no processo de construção de um modelo de atenção diferenciada para os índios.

acordo com a intenção de uma equipe multidisciplinar, visa-se a participação de antropólogos, educadores, engenheiros sanitaristas como profissionais também considerados necessários para promover a saúde e o bem-estar da população indígena atendida (Brasil, Fundação Nacional da Saúde, 2002, p.14; Serafim, 2004, p.27; Pellegrini, 2004). Pode-se definir Distrito Sanitário da seguinte forma:

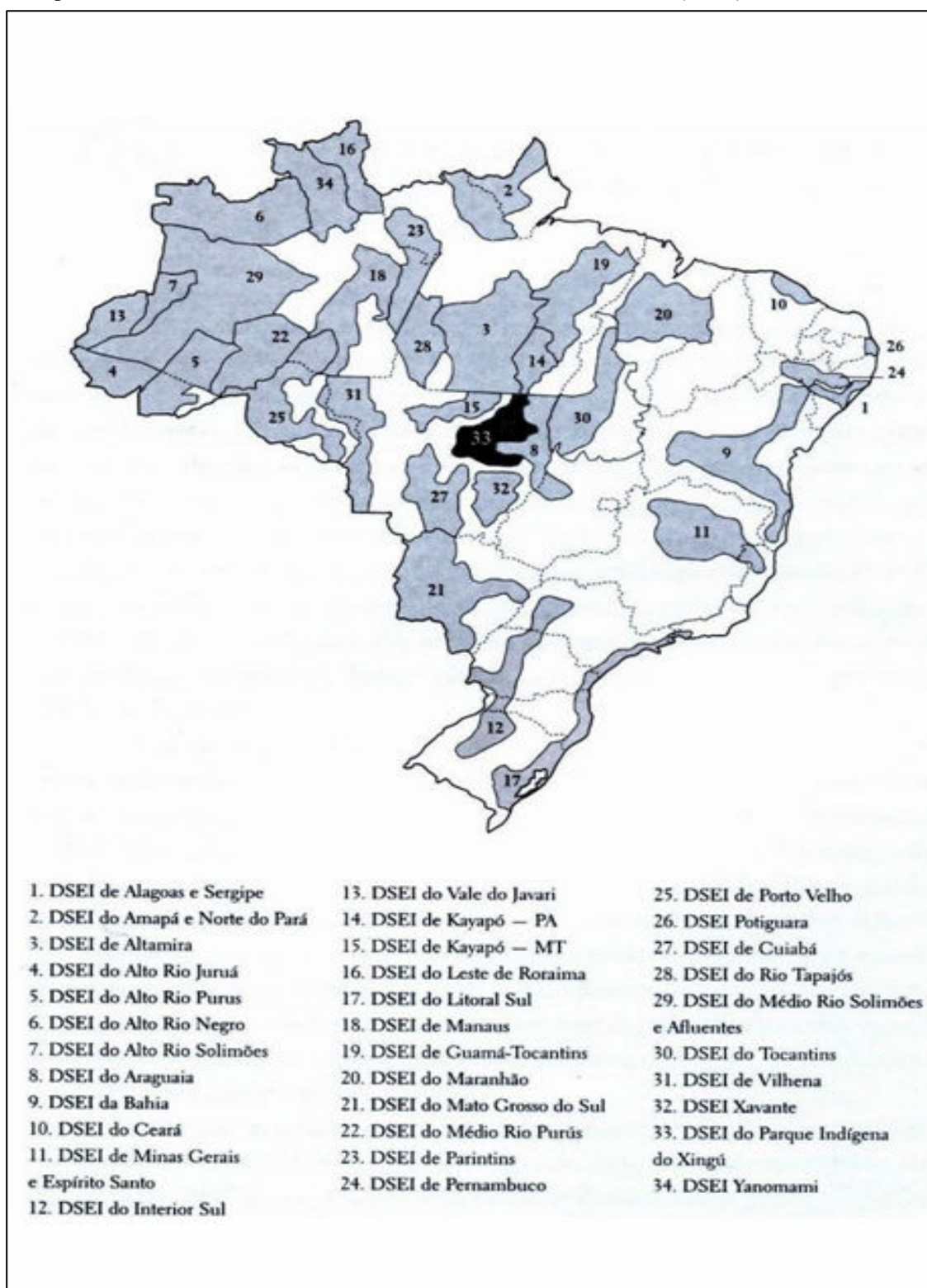
o conceito de Distrito Sanitário que estamos utilizando [...] situa o Distrito Sanitário como um tipo de Sistema Local de Saúde, orientado para um espaço geográfico, populacional e administrativo bem delimitado, que contempla um conjunto de atividades técnicas, que visam prover medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativos-gerenciais necessários à prestação da assistência (Garnelo, Henrique, Seixas e Rocha, 1999, p.03).

Os Conselhos Distritais de Saúde são instâncias deliberativas no sentido de avaliar os procedimentos e definir medidas diferenciadas de atenção que contribuam à recuperação dos pacientes indígenas, “tais como restrições e prescrições alimentares, acompanhamento por parentes e/ou intérpretes, visita de terapeutas tradicionais e outros, quando considerados necessários pelos índios” (Serafim, 2004, p.27). Orlando Villas Bôas descreve um interessante caso que ilustra a importância destas atenções e medidas diferenciadas.

Segundo o indigenista, um traço cultural entre os alto-xinguanos, e que tem repercussão direta nas atividades de atenção à saúde na região, é que os índios preconizam que há uma ligação entre o(a) avô(ó) e o(a) neto(a) – tal aspecto se manifesta com o fato dos netos(as) serem nomeados(as) com os nomes dos avôs(ós). Orlando Villas Bôas, descreve que, em virtude dessa concepção, não foram raras as vezes que os indígenas exigiam que se medicasse, simultaneamente, os(as) netos(as) e os(as) avôs(ós), independentemente de qual deles estivesse apresentando sintomas. Como a aplicação de um medicamento em uma pessoa que não apresenta sintomas é contraditória à concepção biomédica ocidental, a saída das equipes de assistência médica que se encontravam nessas situações era, muitas vezes, administrar os medicamentos para o paciente que apresentava os sintomas e administrar vitaminas ao outro. Dessa maneira, os índios ficavam satisfeitos com o tratamento, pois viam suas exigências sendo acatadas e suas concepções de saúde/doença gerindo as práticas médicas ocidentais (Villas Bôas, 2005, p.55).

As Casas de Saúde do Índio (CASAI), localizadas nos municípios que aportam as sedes dos DSEI e/ou nas capitais dos Estados, são bases de apoio pertencentes ao DSEI: dispõem de infra-estrutura clínica e hospedagem para doentes em tratamento e convalescença e acompanhantes (Serafim, 2004, p.27). É de suma importância, neste trabalho, enfatizarmos a questão que envolve as relações entre política indigenista que motivou o Estado na elaboração de decretos lei no intuito da criação do Parque Nacional do Xingu e as preocupações médicas dos intelectuais da época em relação ao problema da saúde entre os povos indígenas. Nesse sentido, pode-se vislumbrar um fundamento subjacente às preocupações políticas gerais que resultaram na criação da atualmente conhecida como Terra Indígena do Xingu: tratava-se de preocupação diretamente relacionada à questão das políticas públicas de cunho sanitaria aplicadas ao problema da saúde indígena.

Mapa 03 - OS DISTRITOS SANITÁRIOS ESPECIAIS INDÍGENAS (DSEI)



Fonte: Coimbra Jr.; Santos e Escobar, 2003, p.11. Alterado pelo autor.

Igualmente disponível em: <http://www.funasa.gov.br/internet/desai/distritosEspeciais.asp> (último acesso em janeiro de 2010).

PARTE II

INTERFACES: XAMANISMO E ASSISTÊNCIA MÉDICA

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 06 - Xamãs kalapalo em sessão na mata (2006).

As aparições são, por assim dizer, pedaços ou fragmentos de outros mundos, o seu princípio. É claro que o homem não tem motivo para vê-las, porque o homem não é o homem mais terreno, e deve viver uma vida terrestre, atendendo à harmonia e à ordem. Mas quando adoece, ou quando a ordem terrena se altera no organismo, começa imediatamente a mostrar-se a possibilidade de outro mundo, e, quanto mais doente, tanto mais em contato se encontra com esse outro mundo, de maneira que, quando morre completamente, o homem vai direto para esse mundo.

Fiódor Dostoievski, 1866

CAPÍTULO 4

ITSEKEKO: INTRODUÇÃO À COSMOLOGIA KALAPALO

Comecemos, então, com uma proposição do jovem chefe kalapalo Nhapitsugu⁷⁰ – um de nossos principais informantes –, que consideramos precisa, coesa e central para as análises propostas nesta dissertação. Em 12 de dezembro de 2007, na aldeia Aiha da etnia Kalapalo, Alto Xingu, ele propugnou em seu razoável português de professor indígena: “Aqui ninguém fica doente à toa, sempre é culpa de um *itseke*”. Sabemos que, juntamente aos *itsekeko* (‘espíritos’), os *kugihé-ótomo* (feiticeiros) também são culpados por várias doenças e praticamente todas as mortes (senão todas). Entretanto, como as doenças causadas por feitiçaria quase sempre levam à morte e as doenças causadas por *itsekeko* quase sempre são curadas pela pajelança (Barcelos Neto, 2008, p.97), Nhapitsugu se referia estritamente a esse último tipo de doenças. A doença modula as relações entre humanos, ‘animais’⁷¹ e *itsekeko*, a qual se caracteriza, em termos gerais, pela captura de frações da ‘alma’ do doente por um *itseke*. Por conseguinte, a ‘alma’ está relacionada às explicações de adoecimento, sonhos e transe xamânicos. Veremos que, devido à sua fragilidade, os *itsekeko* podem capturar frações dessa ‘alma’ em virtude de saliências em relação ao corpo causadas pelo estado chamado de *kukahujehetilü* pelos Kalapalo. Podemos adiantar que esse estado se trata de uma vulnerabilidade aos *itsekeko* em função de um desejo não satisfeito nas interações cotidianas. Pensamos que a noção parece ser central para o entendimento da doença entre os Kalapalo, assim como constata Barcelos Neto (2007 e 2008) a respeito da categoria *wĩtsixuki* (equivalente entre os Wauja para o termo *kukahujehetilü*).⁷²

O termo kalapalo (karib) de ‘alma’ (*akua*) é o mesmo usado para a ‘sombra’. A sombra parece ser, segundo nossos entendimentos, uma das maneiras pela qual a ‘alma’ pode ser visualmente apreendida assim como o reflexo do ser na retina de cada olho ou no espelho (Basso, 1987, p.94). Barcelos Neto (2002, p.239) diz que para os Wauja existem dois tipos de ‘alma’: a ‘alma-sombra’ e ‘alma-olho’. Segundo este autor para os Wauja é o

⁷⁰ Vale recordar que os nomes são fictícios, conforme apontamos *nota 24*.

⁷¹ Lembremos que o termo ‘animais’ não se refere à taxionomia zoológica, mas aos seres visíveis e tangíveis que habitam o mundo de acordo com o conceito kalapalo. A origem desses seres será apresentada e explorada adiante.

⁷² O conceito de *kukahujehetilü* será explorado com mais aprofundamento no *Capítulo 7*.

segundo tipo de ‘alma’ que é capturada pelos *apapaatai* (*itsekeko*). Entretanto, em Verani (1990, p.155), encontra-se um mito kuikuro onde aparece a noção de ‘alma-sombra’ como sendo aquela que é susceptível ao rapto: “A /akúga/ é aquela sombra que fica no chão quando o sol pega. É isso que /itséke/ pega” (Verani, 1990, p.155). Em Samain (1991, p.187), encontra-se igualmente a ideia de que é a ‘alma-sombra’ (*i’ang*, em kamayurá) o alvo de captura pelos *mama’e* (*itsekeko*). Assim como em Junqueira (2005, p.153): “O ser humano é uma exceção notável, não tem *mamaé*, mas apenas sombra, alma, objeto de cobiça dos *mamaé* e ocasionalmente por eles furtada”. Ellen Basso define *akua* (‘alma-sombra’) da seguinte maneira:

A *akua* é parte do ‘eu’ tal como o olho, a cabeça ou os pés, mas em contraste com todas as outras partes do corpo, de vez em quando ela goza de uma existência separada, mas não independente do corpo físico. Esta separação ocorre temporariamente durante o sono, como uma consequência do que uma pessoa sonha. Durante doenças graves, uma ligação ainda mais tênue com o corpo resulta um momento em que a vítima é levada a fazer coisas pela *akua*, agora atuando quase como uma entidade independente (Basso, 1987, p.93-94; tradução livre e nossa).

A captura da ‘alma-sombra’ praticada pelos *itsekeko* tem como objetivo forçar uma reciprocidade entre estes e os índios, detentores de bens cobiçados pelos *itsekeko* (Barcelos Neto, 2001a, p.12 e 2002, p.239). Um *itseke* pode cobiçar um artefato confeccionado pelos índios, como um cocar, por exemplo, pelas mesmas razões que os índios o fabricam: embelezar-se para os rituais; ou então desejar um determinado tipo de alimento cozido – os índios produzem sua alimentação com o uso do fogo, o qual era originariamente propriedade dos *itsekeko*: para os *itsekeko* o rapto da ‘alma’ “é a única forma de criar as condições de uma reciprocidade forçada com os humanos” (Barcelos Neto, 2001a, p.12). Como bem nos explica Kaj Århem (2001, p.278; tradução livre e nossa): “A doença, então, é uma punição por falta de reciprocidade”. Assim, através do adoecimento dos humanos e a consequente troca estabelecida com as pessoas, os *itsekeko* buscam compensar a perda de seus bens culturais ocasionada pelo surgimento da luz solar e pela emergência dos índios do interior dos cupinzeiros para a superfície.⁷³

Havendo essa captura, os parentes do doente acionam o xamã, que irá negociar com o *itseke* o resgate das frações da ‘alma’ (Basso, 1987, p.95). Em termos mais precisos,

⁷³ Apresentaremos esse mito adiante.

estaremos trabalhando com dados etnográficos que possam fundamentar uma hipótese que possibilite um exame da relação entre xamãs e *itsekeko* mais em termos de uma relação de conflito (Müller, 1993, cap.3) do que uma interação diplomática (Viveiros de Castro, 2002a, p.468) – ou talvez, quem sabe, uma diplomacia conflituosa onde o que está em negociação são as vidas das pessoas. “O adoecimento e a intervenção xamânica operam no sentido da inclusão do outro e da sua ‘domesticação’, cujo processo se inicia com uma guerra que envolve o roubo das almas humanas” (Barcelos Neto, 2001a, p.11). Uma vez capturada, dá-se início a um processo gradual de transformação ontológica da natureza da *akua* (‘alma-sombra’) capturada do doente. Os encontros com *itsekeko* comprovam que a dimensão dos humanos e a dimensão dos seres denominados genericamente *itsekeko* (‘espíritos’) são interconectadas.

Alguns informantes kalapalo dizem o seguinte do referido processo: primeiramente fica-se muito assustado com os primeiros encontros com os *itsekeko*, evita-se sair sozinho à floresta, esforça-se para não sonhar permanecendo o máximo de tempo em vigília à noite. Entretanto, quando nenhuma dessas medidas conseguem bons resultados, e de fato elas são apenas um retardamento do que vai acontecer de qualquer maneira, o natural é que, com o tempo, vai-se acostumando com a presença constante dos *itsekeko* no cotidiano. Aos poucos, eles vão conversando com a pessoa, e, assim, fazendo amizade. Em certa ocasião, a pessoa acaba aceitando comer um determinado alimento oferecido por eles – aparentemente apetitoso, mas, a rigor, é sangue, pus, capim, carne crua ou putrefata. Tal alimento é apetitoso apenas da perspectiva dos *itsekeko*. Do ponto de vista das pessoas acometidas constituem alimento na medida em que elas começam a ter seu ponto de vista alterado de gente para *itseke*; todavia, da perspectiva de pessoas não acometidas tais coisas oferecidas não constituem alimento adequado ao regime alimentar humano – que suscitam inclusive o nojo. Usufruindo desta amizade, o *itseke* que aparece com mais frequência vai transformando gradativamente fração por fração da *akua* (‘alma-sombra’) da pessoa, deixando-a conseqüentemente doente. Barcelos Neto define o roubo da *akua* como sendo um ato em que o *itseke* copia (ou desenha) o corpo da vítima, ou produz um decalque (Barcelos Neto, 2007, p.80). A produção desta imagem estaria correlacionada à produção de um corpo outro (Barcelos Neto, 2006a, p.27). Se a *akua* não for resgatada pelo xamã, ela tornar-se-á efetivamente um *itseke* – isto não quer dizer que se tornará uma agência

necessariamente intangível, mas, Onça, Anta, Calango, Tucunaré –, vivendo e comendo como este. Em poucas palavras, a *akua* do doente passará a viver num mundo onde as coisas se exprimem do ponto de vista de uma classe de *itseke*. Em suma, doença, entre os povos alto-xinguanos, caracteriza-se por um rapto da ‘alma’, em que o doente passa a ter, gradativamente, seu ponto de vista alterado para a perspectiva do *itseke* que o acometeu.

O acesso do xamã ao universo dos *itsekeko* envolve a utilização controlada do tabaco (*teninhü*⁷⁴), conhecimentos xamânicos, e também ensinamentos adquiridos através de outros xamãs: o “xamã precisará aperfeiçoar seus conhecimentos e poderes com professores de xamanismo, para quem os pagamentos deverão ser muito generosos, caso contrário o aprendizado não ocorrerá” (Barcelos Neto, 2001a, p.10). Havendo ainda a possibilidade de um xamã ser iniciado diretamente por um *itseke*, o que confere um maior reconhecimento social e político – bem como poderes terapêuticos ainda maiores do que aqueles que são estritamente iniciados por outros xamãs. Karl von den Steinen, em sua obra que é reconhecida como sendo o primeiro estudo sobre as populações do Alto Xingu, aponta esta hierarquia entre os xamãs alto-xinguanos:

Ainda hoje os melhores médicos [xamãs] são aqueles que tomam veneno e que se transformam no estado de embriaguês [transe]. “Aqueles pajas [pajés/xamãs] que bebem *agokurióku* e que vão ao céu, disse Antônio⁷⁵ literalmente, são muito bons, sabem curar tôdas as doenças; os outros, que não tomam veneno, e que somente sopram fumaça de tabaco contra o paciente, também curam, mas não as enfermidades graves” (Steinen, [1894] 1940, p.444).

Se por um lado o fenômeno da doença, no plano sociológico, pode ser associado à feitiçaria como causa e ao xamanismo como terapêutica; por outro lado a análise dos problemas que esse sistema evoca permite uma descrição da ontologia alto-xingua e o perspectivismo a ela vinculado através dos parâmetros estabelecidos pela doença causada por *itseke*. Qual seria a razão de ser da cosmologia alto-xingua sem a doença?

⁷⁴ Literalmente fumo. É enrolado em forma cilíndrica na espessura aproximada de um dedo indicador da mão, variando entre 25 cm a 30 cm de comprimento. A folha usada para enrolar o fumo propriamente dito é de coloração cinza para esverdeado. Segundo Verani (1990, p.132), estas folhas são *Ocotea aciphylla*. Fumado em quantidade e em contexto ritual, os xamãs certamente atingem o transe, cujo domínio desta capacidade é sapiência exclusiva do *hüati-hekugu* (‘pajé verdadeiro’). Vale notar a introdução de cigarros industriais no cotidiano dos homens adultos na aldeia, porém, o *kagaiha teninhügü* (‘fumo de caraíba’) não é usado nos rituais xamânicos. No *Capítulo 6* faremos uma análise das propriedades xamânicas do tabaco (*teninhü*).

⁷⁵ Principal informante de Karl von den Steinen, de origem Bakairí, que esteve presente como guia nas duas expedições de 1884 e 1887.

Poderíamos dizer que a cosmologia alto-xinguana seria caracterizada pela distribuição da humanidade na heterogeneidade dos corpos dos seres? Vejamos se a cosmogonia alto-xinguana lança luz sobre a questão.

No início dos tempos, antes da claridade do dia vir a existir, apenas os vaga-lumes iluminavam fracamente a escuridão dentro dos cupinzeiros. Basicamente, os seres que habitavam o mundo eram: os ancestrais dos índios, que viviam dentro dos cupinzeiros, e aqueles que viviam na superfície da terra, os demiurgos e os *itsekeko* – estes últimos tidos como os predadores. Assim, estes ancestrais dos índios viviam em constante ameaça e também privados dos bens culturais: fogo, panelas, redes, cestos, adornos plumários, etc. – bebendo urina como se fosse água e ‘cozinhando’ a comida no sovaco ou na virilha como se fosse ao fogo. Tudo isso para não correr o risco de ser devorado pelos *itsekeko* na superfície. O fogo era de propriedade dos *itsekeko*, os quais possuíam algum tipo de cultura material, como as roças de mandioca-brava e a cerâmica, por exemplo. Nesse momento havia seres antropomorfos, antropozoomorfos e zooantropomorfos – entre os Wauja do Alto Xingu esses seres são chamados de *yerupoho*, entretanto não encontramos um termo correspondente no karib dos Kalapalo. No que pudemos averiguar, os Kalapalo chamam-nos com o termo *itsekeko*. Certa vez, os *itsekeko* ficaram sabendo que os demiurgos Taüginhü (Sol) e Aulukumã (Lua) estavam planejando lançar no céu dois corpos celestes que dissipariam a escuridão predominante, criando o dia e a noite – observa-se que a assombrosa escuridão que dominava a superfície era diferente da penumbra da noite atual relativamente iluminada pela lua, ela era de fato muito mais temerária. Outro comentário a ser feito é que os *itsekeko* mencionados foram criados pelos demiurgos a partir de cera de abelha ou resinas de árvores – o que pode apontar para a origem do medo destes seres à luz solar.

Taüginhü procurou um modo de produzir um tipo de máscara a partir da qual ele se lançaria ao céu tornando-se o astro solar – pois ele soube de seu avô, Kuatüngü⁷⁶, que os *itsekeko* não eram capazes de viver sob a radiação da luz. Taüginhü queria fazer isso para livrar os índios da penúria que era viver dentro dos cupinzeiros, e também porque um determinado povo *itseke* (o povo Onça) foi responsável pela morte de sua mãe. Esta era

⁷⁶ Kuatüngü é reconhecido como sendo o xamã primevo. Kwaumutin, entre os Mehinaku; Kwamutõ, entre os Wauja; Kwamuty, entre os Yawalapíti; Mavutsinin para os Kamayurá e Wamutsini para os Aweti.

casada com o chefe dos Onças, Anitsuëgü, pai de Taüginhü e Aulukumã. A mãe dos gêmeos Taüginhü e Aulukumã foi criada por Kuatüngü a partir da madeira da árvore *uëgühi*, manufaturando-a em forma de gente, a qual ganhou vida por meio de *kehege* ('reza'⁷⁷) e de fumigação de *teninhü* (tabaco), isto é, técnicas de xamanismo, para se casar com o chefe do povo Onça (Anitsuëgü).⁷⁸ Essa situação se originou, por sua vez, quando Anitsuëgü poupou a vida de Kuatüngü porque este prometeu ao primeiro suas filhas em casamento. Assim, Anitsuëgü casou-se com Sangitsëgü e desse matrimônio nasceram Taüginhü e Aulukumã. Em determinada ocasião, quando Sangitsëgü estava grávida dos gêmeos, ela foi morta por sua sogra – mãe de Anitsuëgü. Os gêmeos, então, foram resgatados do ventre da falecida Sangitsëgü e criados por sua irmã, igualmente esposa de Anitsuëgü, chamada Tanumakalu.

Observa-se que não existia a morte propriamente dita. Os seres, ao morrerem, permaneciam numa espécie de estado vegetativo – era nesse estado que se encontrava Sangitsëgü quando ocorreu o resgate intra-uterino dos gêmeos. Segundo dados dos mitos kamayurá apresentados por Agostinho da Silva (1974a, p.164), foi o Formiga, avô de Anitsuëgü, que executou esse procedimento entrando pela vagina e tirando os gêmeos de lá de dentro. Após crescidos, os gêmeos descobriram que a avó havia matado sua verdadeira mãe, Sangitsëgü. Desse modo, eles pensaram organizar um ritual, *Egitsü*⁷⁹, com o intuito de fazer voltar à vida sua mãe. Todavia, Kuatüngü alertou que não funcionaria mais, esse ritual seria só para lembrar os falecidos. Kuatüngü se referia a um ritual fracassado em virtude de um imprevisto: a desobediência de um de seus filhos às suas recomendações. Em decorrência desse fracasso, Kuatüngü, ressentido, decretou que o ritual não teria mais como objetivo fazer os mortos voltarem, mas apenas homenageá-los. Dessa maneira, a morte é

⁷⁷ O conceito karib '*kehege*' é glosado no 'português de contato' dos alto-xinguanos como 'reza' – mantemos este termo entre aspas simples porque não conota o ato religioso das orações ou preces. Ellen Basso glosa '*kehege*' como '*song spell*'. Para esta pesquisadora, os Kalapalo "dizem que quando a canção de encantamento é executada ela cria estes eventos, os quais são os efeitos desejados, expressados em textos cantados que são soprados em certos objetos ou pacientes" (Basso, 1987, p.89; tradução livre e nossa). Bruna Franchetto (1989) define *kehege* ('reza') como um gênero de fala indígena formalizada, cantada, de caráter performativo por fazer coisas com as palavras, cujo poder transformacional da fala se assemelha a algo como um fluido corpóreo que age (Franchetto, 1989, 2.3 *O estilo das "rezas"*).

⁷⁸ No artigo *Mais lendas Waura* de Schultz e Chiara (1971, p.124) registra um mito em que o demiurgo Aulukumã (Lua) traz de volta à vida seu irmão gêmeo Taüginhü (Sol) soprando fumaça de tabaco sobre seus ossos.

⁷⁹ O mais importante ritual interétnico realizado pelos povos do Alto Xingu. É conhecido nacionalmente por sua denominação na língua tupi-guarani dos Kamayurá do Alto Xingu, *Kuarup*. Podemos incluir esse vocábulo como sendo parte do 'português de contato' da região.

instituída do modo como ela é entendida atualmente pelos Kalapalo. Em vista disto, os gêmeos também estavam desejando extinguir os *itsekeko* com a criação da luz solar para vingar a morte de Sangitsëgü – a mãe que eles não puderam conhecer.

Com a informação dos planos de Taüginhü circulando entre os *itsekeko*, estes começaram a fazer sofisticadas ‘roupas’ para que pudessem se proteger da pungente luz do sol. Chegou então o momento que, provido com uma máscara-sol feita basicamente de penas de arara-vermelha (*Ara chloropterus*) e de tucano (Ramphastidae), Taüginhü atirou uma flecha para cima fixando-a no firmamento. Em seguida, atirou outra na extremidade da primeira flecha, e assim consecutivamente foi atirando flechas uma na extremidade das outras até chegar ao chão – formando assim, uma espécie de corda feita de flechas para que pudesse subir ao céu, criando o astro solar (*giti*, em kalapalo). Em seguida, Aulukumã o seguiu com outra máscara feita de plumas da cauda do japu (*Psarocolius decumanus*) e brancas do jaburu (*Jabiru mycteria*), e então criou a lua (*nhune*). Foi assim que o dia e a noite vieram a existir. Esse invento cósmico teve como efeito o aparecimento de dois tipos de *itsekeko*: os que criaram suas ‘roupas’ a tempo, apresentando-se em duas ‘roupagens’ básicas. O primeiro tipo de ‘roupagem’ é as que são visíveis e tangíveis: são os seres conhecidos como *ngene* (criaturas de pelo); *kanga* (criaturas aquáticas); ‘*insetos*’ (termo desconhecido); *itolo* (pássaros); *eke* (cobras); fenômenos atmosféricos; e artefatos. O segundo tipo de ‘roupagem’ é as que são invisíveis e intangíveis: são os seres chamados genericamente de *itsekeko*. O segundo tipo somente é apercebido pelos xamãs e por pessoas gravemente doentes.

Descrevemos esse tipo de ‘roupagem’ como possuindo algumas características anatômicas singulares exageradas, como asas e rabos cortantes, bicos volteados, secreções cáusticas, cutículas farpantes, escamas afiadas, dentes incisivos, esporões venenosos, pelugens urticantes, plumas abrasivas, garras dilacerantes, chifres pontiagudos ou barbatanas aguilhoadas (cf. Pranchas 02 e 03).⁸⁰ Descrições que se coadunam com as de Århem (2001, p.277, tradução livre e nossa): “Cada forma de vida, portanto, tem um conjunto distinto de armas”. O segundo tipo de *itsekeko* são aqueles que não fabricaram

⁸⁰ Na obra de Aristóteles Barcelos Neto (2002) intitulada *A Arte dos Sonhos: uma iconografia ameríndia*, encontra-se dois cadernos de figuras desenhadas por xamãs wauja, onde se pode conhecer mais as formas temerárias desses seres. Uma análise concisa desses seres também se encontra em *Monstros amazônicos* (Barcelos Neto, 2000).

‘roupas’ antes da claridade abater sobre a superfície e, conseqüentemente, foram afetados por uma transformação irreversível em função da exposição aos raios solares. São seres também invisíveis e de corpos igualmente patogênicos.

Em suma, a maioria dos seres antropomorfos, zooantropomorfos ou antropozoomorfos⁸¹ originários⁸² do período anterior à luz solar fabricaram ‘roupas’ contra o efeito transformador do advento do dia. Estes se apresentam na atualidade através de várias ‘roupagens’: geomorfos ou geoantropomorfos (casos raros, como os *itsekeko* do redemoinho de vento e do raio); tecnomorfos ou tecnoantropomorfos (no caso de formas de artefatos, como panelas, canoas, zunidores, arados e até mesmo aviões); zoomorfos (que nossa taxionomia classifica como espécies animais); teriomorfos e teramorfos (normalmente glosados por monstros). O subaquático, o subterrâneo, o céu, a floresta densa e as cidades são seus locais preferidos de habitação, sendo, portanto, lugares intensamente perigosos para o trânsito dos índios.⁸³

Ao analisar a versão wauja desse mesmo mito descrito acima, Mello (1999, p.70) expõe uma passagem de Lévi-Strauss (1979) a respeito dos Tlingit, índios habitantes do noroeste da América do Norte, onde expõe que o tema do potencial transformativo da luz solar como gênese da diferenciação dos seres e do mundo é recorrente em outros povos ameríndios:

quando ainda reinava a treva no mundo, todas as espécies animais se confundiam. Um mito diz que o demiurgo roubou e abriu o receptáculo que encerrava o sol e logo este brilhou com todo seu esplendor no céu. Ao vê-lo, as gentes dispersaram-se em todas as direções; alguns foram para as florestas, onde se transformaram em quadrúpedes, outros para as árvores, onde se transformaram em pássaros, outros, finalmente, para a água, onde se tornaram peixes (Lévi-Strauss, 1979, p.114).

Entendemos que Mello (2005) apresenta de forma sintética esse complexo processo de transformação dos seres que são a causa das doenças ocorridas entre os povos indígenas

⁸¹ Sugerimos a seguinte diferença entre os termos ‘antropozoomorfo’ e ‘zooantropomorfo’: o primeiro se refere a seres antropomorfos que possuem determinadas características físicas de ‘animais’, já o segundo termo se refere a seres zoomorfos, mas que em geral lembram aspectos antropomórficos.

⁸² Os *yerupoho* na língua aruak dos Wauja.

⁸³ Para maior conhecimento da mitologia alto-xinguana, remetemos às seguintes obras: Laraia (1967); Villas Boas e Villas Boas (1970); Schultz e Chiara (1971); Agostinho da Silva (1974a e 1974b); Coelho (1983); Fénelon Costa (1988); Verani (1990); Samain (1991); Mello (1999 e 2005); Barcelos Neto (2002, 2006 e 2008); Würker e Troncarelli (2005). Remetemos ainda aos capítulos XII, XIII, XIV e XV da incomparável obra de Karl von den Steinen ([1894] 1940).

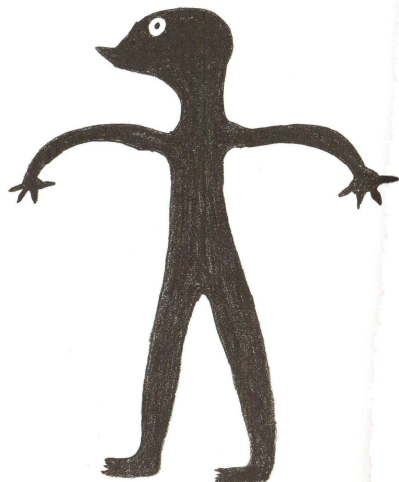
do Alto Xingu quando ela vem a definir o que são os *apapaatai* (*itsekeko* em karib kalapalo):

Esta categoria corresponde tanto aos seres invisíveis e temidos que povoam o cosmo Wauja como aos animais do mundo físico observável. Quando se referem a esta segunda possibilidade, utilizam a palavra *apapaataimona*, o sufixo *-mona* (“corpo/peso”) conferindo corporalidade e densidade física” (Mello, 2005, p.64).

Na *Introdução* desta dissertação formulamos uma definição provisória para *itseke* – como parece estar claro que o mesmo vale para o conceito de *apapaatai* para o Wauja do Alto Xingu. Cabe aqui lembrarmos: são seres que habitam outras ordens cósmicas, providos de intenções e de pontos de vista particulares que se relacionam com os Kalapalo através de um princípio patogênico. Estes influenciam e interagem na vida cotidiana kalapalo, mesmo sendo invisíveis aos olhos daqueles que não são xamãs.

Logo acima, encontra-se um trecho do mito que se remete à origem e distribuição dos *itsekeko* no cosmos kalapalo. Uma vez que o conceito de *itseke* perpassa, como tema crucial, praticamente por todo o nosso trabalho – pois tal conceito é imprescindível para a compreensão das relações entre xamanismo e doença –, estaremos propondo, agora, uma definição mais aprofundada do termo, a qual busca se basear no seu caráter etimológico.

Prancha 01 - YERUPOHO / ITSEKEKO



itseke antropozoomorfo
(Mutum-gente)



itseke antropomorfo
(Panela-gente)



itseke zooantropomorfo
(Sapo-gente)

Fonte: Barcelos Neto, 2002.

Prancha 02 - AS FORMAS DOS ITSEKEKO



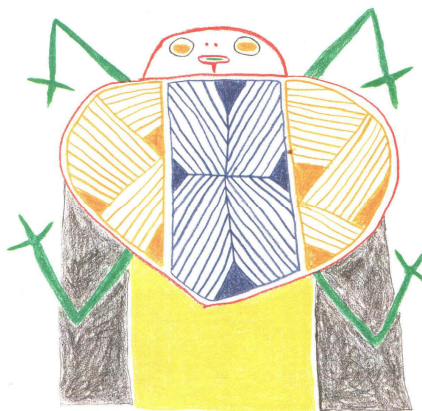
itseke antropozoopomorfo
(Sapo-gente)



itseke zoomorfo
(sapo-‘roupa’)*

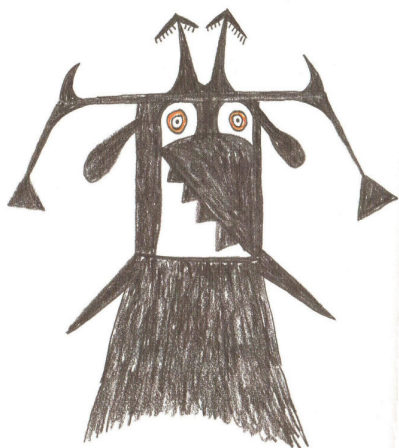
Acima se encontra um *itseke* em sua forma ‘nua’ – isto é, sem ‘roupagem’. Antes da luz solar abater na superfície, os *itsekeko* viviam sem necessitar de uma carapaça protetora (‘roupa’). Eles caçavam os ancestrais dos índios, que viviam sob privação dentro dos cupinzeiros. A respeito dessa forma os Wauja chamam de *yerupoho*.

Ao lado se encontram dois tipos de ‘roupagens’ que o mesmo ser acima pode usar. São os *apapaatai* propriamente ditos (na terminologia wauja), ou *itsekeko*, no caso dos Kalapalo. A primeira (acima à direita), *apapaatai-mona* e a segunda (abaixo à direita), *apapaatai-iyao*. Na primeira, o *itseke* mostra-se em sua forma visível e tangível (com “peso”), mas não menos perigosa – segundo os nossos entendimentos. Na segunda, o *itseke* se apresenta em sua forma invisível e intangível (sem “peso”), igualmente perigosa. A respeito da segunda ‘roupa’, somente é vista pelos xamãs, doentes e por pessoas saudáveis, mas que em breve adoecerão – situação extraordinária. Nesta segunda forma, sua periculosidade é mais nítida, pois apresenta os aspectos nocivos de seu corpo patogênico. As três formas, isto é, os três corpos, são manifestações de um mesmo ser em diferentes situações e contextos relacionais.



itseke teriomorfo
(sapo-‘roupa’)

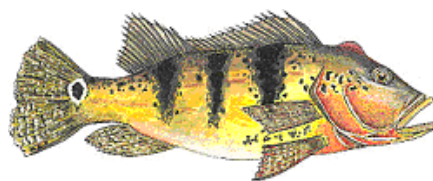
Prancha 03 - APAPAATAI / ITSEKEKO



itseke teramorfo
(monstro-peixe-‘roupa’)



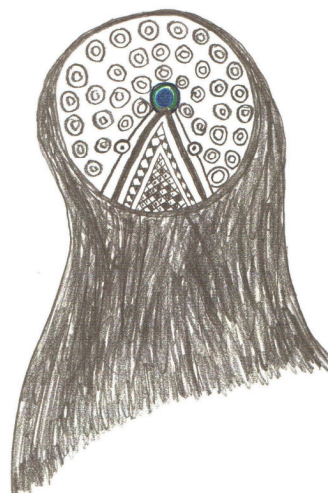
itseke teriomorfo
(jacaré-‘roupa’)



itseke zoomorfo
(tucunaré-‘roupa’)*



itseke tecnoantropomorfo
(arador-‘roupa’)



itseke geomorfo
(redemoinho de vento-‘roupa’)

Fontes: Barcelos Neto, 2002; *Desenho de Lester Scalon, in:
<http://www.ambientebrasil.com.br/composer.php3?base=/agua/doce/index.html&conteudo=/agua/doce/peixes/tucunare.html>
(último acesso em janeiro de 2010).

Linguisticamente, temos a relação de ‘*its*’ como prefixo na conjugação de determinados verbos na terceira pessoa do singular, podendo aparecer também na forma reduzida ‘*i*’. Por exemplo, *itsahujehetilü* quer dizer ‘ele está vulnerável aos *itsekeko* porque desejou algo que não foi satisfeito no momento’, ou *itsahakugu* significa ‘o arco dele’. Temos, além disso, *itaginhu* e *ingunkgingu*, cujas respectivas traduções são ‘ele fala’ e ‘ele pensa’ – as formas dos verbos no infinitivo são respectivamente *kitaginhu* (falar/conversar) e *kingunkgingu* (pensar). A título de diferenciação comparativa, os mesmos verbos, por exemplo, na primeira pessoa do singular conjugados no mesmo tempo verbal, são respectivamente *ukahujehetilü*, *uitaginhu* e *uingunkgingu*, onde o ‘*u*’ indica o pronome da primeira pessoa do singular de maneira abreviada, pois a palavra para ‘eu’ é ‘*uge*’.

Por outro lado, *heke* é usado na conjugação de certos verbos, de modo que o verbo acompanhado sucessivamente de pronome + *heke* indica a ação realizada. Por exemplo, *kanga apilü iheke* e *kanga apilü uheke* – respectivamente ‘ele bateu no peixe’ e ‘eu bati no peixe’. Neste sentido, *heke* atua como agente causador do verbo *apilü* (bater), e o ‘*i*’ é o sujeito na terceira pessoa do singular e o ‘*u*’ o sujeito na primeira pessoa do singular. Segundo Ferreira dos Santos, linguista que pesquisa a língua karib dos Kuikuro do Alto Xingu, cujo trabalho citamos logo acima, afirma: “(Yheke) é o causador (A), argumento externo” (Santos, 2007, p.32). Bruna Franchetto, antropóloga/linguista que pesquisa a mesma etnia, expõe em uma tabela ser o *iheke* a forma pronominal do sujeito transitivo (Franchetto, 1986, p.158). De acordo com Ellen Basso, o sufixo *feke* (grafia atual *heke*) trata-se de uma “marca de agentividade do protagonista” (Basso, 1985 *apud* Franchetto, 1986, p.351). Ainda de acordo com Franchetto, “o Agente se comporta como um sintagma posposicional, cujo núcleo é a posposição *heke* significando a origem de uma causa, um movimento de causação” (Franchetto, 2001b, p.130).

Propomos, então, um possível processo morfológico na gramática da língua karib, pelo qual os termos ‘*its*’ e ‘*heke*’, ‘*its+heke*’, configurariam a formação da palavra *itseke*. Pensamos tal processo como sendo da ordem de uma composição por aglutinação, mas que não temos condições de explicar como e porque o ‘*h*’ do ‘*heke*’ caiu ao formar o termo ‘*itseke*’. Uma lacuna em nossa hipótese. Além disto, *eke* é cobra e *ekege*, onça – ambos possuem em comum o radical *eke*, que pode estar relacionado ao núcleo sintagmático *heke*. Aqui, apontamos, outrossim, a semelhança fonética entre o radical ‘*eke*’ e o causador *heke*.

Não nos parece coincidência que, justamente esses dois animais, são uns daqueles aos quais os Kalapalo atribuem alto grau de intencionalidade patológica ('causador'). Com efeito, nossa proposta para uma definição de *itseke* indica uma compreensão do termo como sendo 'o causador Outro'.

É necessário deixarmos esclarecido que a etimologia e a definição para o termo *itseke* que propomos acima são apresentadas em caráter de hipóteses, prontas para corroborações, ajustes ou refutações de pesquisadores mais gabaritados no conhecimento da língua karib dos alto-xinguanos. De qualquer maneira, a respeito da associação do sufixo *-kumã* com o conceito de *apapalutápa* ('espírito') da língua aruak dos Yawalapíti, Viveiros de Castro (1977) define o sufixo de forma bastante próxima de nossa proposta para *itseke* explanada acima:

A definição mais abstrata de */kumã/* seria "Outro"; assim, a anexação deste sufixo a um conceito-tipo indica uma alteridade radical do referente quanto à essência do tipo. Esta alteridade é uma exterioridade, mas também um excesso. Este excesso, concretamente concebido pelos Yawalapíti em termos de tamanho ou ferocidade, termina por condensar significados contraditórios de */kumã/*: */kumã/* é o Outro, mas por isso mesmo é o arquetípico. O outro é o próprio (Viveiros de Castro, 1977, p.156; grifos no original).

Retornemos então ao problema em questão, que se complexifica uma vez que a fixidez das categorias ocidentais para 'animais', 'humanos' e 'espíritos' não parece corresponder ao dinamismo transformacional operado entre as entidades – acionado pelo complexo doença-xamanismo –, as quais podem ter seu estatuto ontológico alterado de acordo com os mais variados contextos. Assim, não há uma forma *a priori* para distinguir inequivocamente se um determinado agente é gente, 'animal' ou 'espírito'.

Achamos importante uma nota a respeito do termo 'monstro' – estes seres de aspectos dantescos. Entre os Kalapalo, e demais alto-xinguanos, não existe morte por velhice, 'morte natural'. Por sua vez, toda morte é imputada a uma agência exterior – sendo 'espíritos' ou feiticeiros (Franchetto, 1986, p.391). Este aspecto já foi observado em tempos remotos pelo pioneiro em pesquisas etnológicas entre os povos do Alto Xingu, Karl von den Steinen ([1894] 1940, p.442-443): "As dores indicam ao doente que há alguém que o está atacando". Tais 'espíritos', por vezes, ao mostrarem-se sob formas teriomorfas ou

teramorfas são glosados por alguns pesquisadores por ‘monstros’ ou ‘bichos’⁸⁴. Porém, pelo menos entre os Kalapalo, quase sempre percebemos o uso do vocábulo nativo *itseke* ou o nome específico de um tipo de *itseke*, como, por exemplo, *jakuikatü*, *atugüá*, *ahasa*, *kagutu*, entre muitos outros. A monstruosidade dos seres não se refere somente à sua fealdade. Os termos ‘monstro’ ou ‘bicho’, no contexto indígena, relacionam-se às capacidades patogênicas desses seres habitantes de outras ordens cósmicas, isto é, ao conceito de ‘espírito’ (*itseke*, *apapaatai*, *apapalutápa*, etc.⁸⁵). Em suma, a monstruosidade é a capacidade de causar doença, ferir e/ou matar, e a fealdade é um indicio vinculado a esta capacidade.

Esta fealdade em determinados seres está igualmente relacionada ao regime alimentar alto-xinguano. Os animais de pelo, répteis e aves de rapina, por exemplo, possuem pelo menos um aspecto que se associa à fealdade, como já mencionamos acima: rabos cortantes, escamas afiadas, bicos volteados, dentes incisivos, garras dilacerantes, chifres pontiagudos ou barbatanas aguilhoadas, por exemplo. Segundo os Kalapalo, a alimentação ideal do ser humano é composta de peixe e de beiju (feito de fécula de mandioca-brava) – salientamos que a mandioca-brava é venenosa e sua imagem *itseke* é igualmente caracterizada por atributos intensamente nocivos. É preciso, então, arrancar forçosamente seus atributos abomináveis. Há exceções no que se refere ao sistema alimentar baseado no peixe e no beiju, como a caça do macaco-prego (*Cebus apella*) e da paca (*Agouti paca*), mas poucos costumam comer, e a maioria diz não gostar. Comem também algumas aves, como, por exemplo, mutum (*Mitu tuberosa*), jaó (*Crypturellus undulatus*), macuco (*Tinamus solitarius*), pombo (*Columbidae*), entre algumas outras, principalmente em momentos peculiares: em casos dos casais que acabaram de ter um filho (reclusão puerperal) e no caso de parentes consanguíneos de um falecido (reclusão fúnebre), por exemplo. Regula-se, desse modo, o bem-estar nessas ocasiões com uma série

⁸⁴ O termo ‘bicho’ é, por sua vez, usado no ‘português de contato’ dos povos do Alto Xingu para glosar animais-‘espíritos’.

⁸⁵ *Itseke* é o termo em karib dos quatro grupos alto-xinguanos falantes do ramo meridional desta família linguística (a saber: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá) que equivale ao *apapaatai* da língua aruak wauja (Barcelos Neto, 2001a, 2002, 2005, 2006a, 2007 e 2008); *apapalutápa* da língua aruak yawalapiti (Viveiros de Castro, 1977 e 2002); *apapãiyei* (Gregor, 1982) ou *papañê* (Fénelon Costa, 1988) da língua aruak mehinaku; *kat* da língua tupi awetí (Fausto, 2005b, p.42, n.17); e, *mama’e* da língua tupi-guarani kamayurá (Agostinho da Silva, 1974a; Samain, 1991).

de condutas, preponderantemente relacionada aos alimentos. O peixe, nessas ocasiões, passa então a ser proibido, portanto, essas caças são os substitutos imediatos.

Entre os povos do Alto Xingu, uma série de regras é colocada aos pais, desde a gravidez até alguns anos após o nascimento da criança. Nos Kalapalo, por exemplo, enquanto a esposa está grávida, o pai não pode trabalhar com objetos cortantes como serrotes, motosserras, machados, facas e facões, nem bater prego, amarrar embira⁸⁶, lixar madeira, caso contrário provoca-se um aborto. Os pais não podem comer determinados peixes, como os seguintes bagres: pirarara (*Phractocephalus hemiliopterus*), jurepoca (*Hemisorubim platyrhynchos*), jaú (*Zungaro jahu* e *Zungaro zungaro*), pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), mandi (*Pimelodus* sp.) entre outros, pois estes peixes possuem um aguilhão em cada barbatana lateral e na dorsal que atrapalham no parto – podendo ser letal tanto para a criança quanto para a mãe. O casal não pode comer carne de pato porque causa choro em excesso na criança, e também não pode se alimentar com mel, pois causa feridas na cabeça do filho. Alguns casos mais específicos foram relatados acerca das restrições alimentares: os Yawalapíti, por exemplo, recomendam que mulheres grávidas e/ou com filhos pequenos de colo não comam peixe-cachorra (*Hydrolycus scomberoides*) e peixe-facão (*Rhaphiodon vulpinus*), pois causa diarreia na criança – o que, segundo alguns informantes da aldeia Aiha, não vale para os Kalapalo.

Por exemplo: o casal Nhapitsugu e Akaga, passou por um longo tempo sem admitir publicamente a relação – por motivos diversos e complexos que não vem ao caso revelar. Durante este período ela engravidou. Contudo, um impasse veio à tona: o fato de o casal ainda não poder expor o relacionamento e a obrigação à qual foi incumbido Nhapitsugu pela comunidade em trabalhar na construção da nova escola da aldeia dos Kalapalo. Este trabalho, obviamente, necessitava que ele viesse a manusear instrumentos acima relacionados, como serrote, motosserra, prego e facão. Algumas semanas depois, ocorreu um aborto indesejável em Akaga. Nhapitsugu explicou-nos que a culpa era dele, por ter trabalhado com estes tipos de instrumentos, mas que ele não podia fazer nada, porque deveria trabalhar na construção da escola. Se ele se negasse a trabalhar, o pessoal

⁸⁶ Elemento de toda planta em que é possível retirar a entrecasca e com ela conseguir fazer tiras ou fios. A etimologia da palavra é do tupi 'ybyra', que significaria 'fibra' ou 'corda'. Não existe nenhuma árvore com o nome embira. Existe a embira da bananeira, a embira da amoreira, etc. Não identificamos as plantas que os Kalapalo usam para obter embira.

desconfiaria que ele estaria respeitando as restrições colocadas aos pais que estão fazendo crianças na barriga da mulher revelando desse modo que ela estava grávida. Como o casal não podia ainda deixar público o relacionamento, ele, então, trabalhou na construção para não gerar intrigas que envolvesse o casal. Atividade que resultou na interrupção da gravidez com a morte do feto. A rigor, entendemos que a alimentação ideal entre os kalapalo, além do beiju, são os peixes médios e pequenos que não possuem notoriamente características que se mostrem danosas ou monstruosas. Por exemplo: piau (*Leporinus* sp.), matrinxã (*Brycon* sp.), pacuzinho (*Myloplus* sp.), curimbatá (*Prochilodus lineatus*), jaraqui (*Semaprochilodus taeniurus*), entre outros. Assim como em espécies que crescem muito, dá-se preferência aos filhotes, pois ainda não são tão agressivos, como, por exemplo: tucunaré (*Cichla* sp.), bicuda (*Boulengerella cuvieri*) e a traíra (*Hoplias malabaricus*). O que não impede de até mesmo estes apresentarem, dependendo da relação, características indesejadas de nocividade – como veremos a seguir em um caso a respeito do peixe matrinxã. De qualquer forma, os demais peixes fazem parte regularmente da alimentação dos Kalapalo com seus relativos riscos. Todavia, algumas espécies são inevitavelmente consideradas não-comestíveis em qualquer situação, como o jaú, o abotoado (*Pterodoras granulosus*) e o poraquê (*Electrophorus electricus*), por exemplo. Podemos ainda mencionar o caso de um peixe não identificado por nós cujas características não se demonstram danosas, entretanto não é comestível por outras razões. Sua aparência é de um tipo de acará-disco inofensivo de um palmo de tamanho, um pouco robusto, enegrecido e com o dorso avermelhado. Este peixe é chamado na língua karib de *aha* ou *tamonhopé*: segundo um informante nahukuá, o demiurgo Taüginghü (Sol), ao se transformar em mulher para seduzir um outro ser mitológico objetivando enganá-lo para alcançar seus objetivos, pega um chumaço de algodão nativo (*togokigé*) e coloca dentro da vagina para bloquear o corrimento da menstruação. Depois de roubar o que queria, ele retira este pedaço de algodão da vagina embebido de sangue menstrual e joga na lagoa. Então, este pedaço de algodão transforma-se no peixe *aha*. Os Kalapalo explicaram que caso venha a comer este peixe decerto jorrará sangue do nariz, das orelhas, da uretra e do ânus, podendo causar doença e morte.

Podemos perceber que os propósitos de instrumentos como motosserras, machados e pregos estão proximamente vinculados às características de alguns ‘animais’ acima

elencados que possuem dentes incisivos, rabos cortantes e barbatanas aguilhoadas. A fealdade se refere aos ferimentos que as características anatômicas podem causar nas pessoas, injetando princípios patogênicos (feitiços). Os aspectos apontam para um sistema classificatório dos seres exclusivamente relacional. Todo ser, em determinada relação, pode demonstrar sua fealdade latente. O peixe da ordem dos siluriformes, surubim (também conhecido como pintado), por exemplo, é muito apreciado na alimentação dos Kalapalo, mas possui perigosos aguilhões nas barbatanas que são imediatamente extraídos pelo pescador ao se retirar o peixe da água. Se no ato de extração o aguilhão vier a encravar ferindo o pescador, o peixe então é um *itseke* e provavelmente será jogado de volta na água, não mais servido como alimento. Garnelo (2007) demonstra-nos este aspecto presente entre os Baniwa (da região do médio rio Içana, município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas):

Diversos são os meios utilizados pelos Baniwa para classificar os peixes: características morfológicas, preferências de habitat, hábitos alimentares e reprodutivos. Porém uma das mais importantes formas de classificação está relacionada ao grau de periculosidade desses animais, em especial sua capacidade de gerar doença e morte, que será diretamente proporcional à presença e tamanho de meios de agressão, como dentes e esporões. Reconhece-se que, em maior ou menor intensidade, os peixes partilham com as serpentes a capacidade de morder, eliminar substâncias venenosas, aferroar etc. (Garnelo, 2007, p.205).

Ellen B. Basso descreve uma apropriada situação que explicita que mesmo um ‘animal’ aparentemente inocente pode expor sua ‘monstruosidade’, alocando-se, desse modo, no âmbito dos *itsekeko*:

Quando o pescador retornou, todos os homens de seu grupo familiar estavam sentados no centro da aldeia com os homens de outras famílias, como é de costume nas aldeias do Alto Xingu durante os períodos de relativa folga. Sua única captura foi dada para as mulheres dentro da casa para ser preparada para distribuição entre toda a família, a qual incluía vinte e seis pessoas. A sogra do pescador começou a limpar o peixe, removendo o estômago e intestinos antes de fervê-lo com farinha de mandioca. Notando algo incomum no estômago, ela removeu o conteúdo e descobriu um rato-d’água [*Nectomys squamipes*] semi-digerido. O leite e a alegria das mulheres de uma boa refeição transformaram-se em consternação. Dando rapidamente o estômago do peixe para seu jovem filho descartar na pilha de lixo atrás da casa, a anciã continuou a preparar o peixe para comer, avisando suas irmãs a não falar sobre o incidente para os homens. Quando a comida estava preparada, os homens foram chamados para dentro, e foi dado a todos os vinte e seis membros da família uma porção de pirão de peixe espalhado no beiju. Depois que todos nós tínhamos começado a comer, o garoto disse aos homens o que havia sido encontrado no estômago do peixe. Vários jogaram fora o resto de sua comida, e um deles na verdade ficou nauseado. Quando eu perguntei por que eles

havam rejeitado esta excelente comida em uma época do ano tão ruim, os homens responderam que o *uagiti* [matrinxã] na verdade não era comida (*otu*) de maneira nenhuma, já que não era *kanga* [peixe] e sim *itseke* ['espírito'] e, portanto não-comestível. A presença do rato-d'água no estômago do peixe demonstrava este fato. Quando eu então sugeri que ocasionalmente eram encontradas tais coisas nos peixes, os homens me asseguraram que somente monstros comeriam *ngene* ['animal' de pelo]. A dieta adequada dos peixes foi definida como outros peixes e substâncias vegetais, de acordo com a espécie (Basso, 1973, p.25-26; tradução livre e nossa).

Podemos igualmente relatar casos etnográficos que pudemos conhecer na aldeia Aiha dos Kalapalo a respeito de ocorrências que envolvem peixes como sendo protagonistas de situação liminares entre *kanga* (peixe-alimento) ou *itseke* (peixe-itseke), respectivamente, comestível e não-comestível:

Hogi, um dos pajés (*hüati*) da aldeia, principal figura de um de nossos casos etnográficos analisados adiante no *Capítulo 7*, contou-nos que, em uma determinada ocasião, estava pescando à noite em uma canoa no rio Kuluene. Conforme foi passando o tempo sem que nenhum peixe beliscasse seu anzol, o sono veio de maneira inevitável. Decidiu, então, emaranhar a grossa linha que ele estava usando naquela ocasião em uma de suas mãos para que quando um peixe beliscasse a isca no anzol, mexendo desse modo a linha, ele acordasse para fispá-lo. Porém, repentinamente, ele foi puxado com força inestimável que fez a canoa virar. Como ele estava com a grossa linha de pesca emaranhada nas mãos ele foi tragado para o fundo do rio. Conseguiu emergir apenas alguns momentos depois, quando conseguiu cortar a linha com os dentes. De qualquer maneira, mesmo a salvo por nadar até a margem, a canoa afundou, perdera todo seu equipamento de pesca, seu pescado anterior, os arcos e flechas e a espingarda que estavam na canoa.

No centro da aldeia, após a história ser contada diversas vezes e em ocasiões distintas, alguns kalapalo falaram que o peixe causador de um evento de 'quase morte' como esse somente poderia ser provocado por um jaú (*kangakuëgü*) ou uma pirarara (*kuôgo*).⁸⁷ Remetemos, aqui, à obra de Karl von den Steinen ([1894] 1940), onde o informante Antônio Bakairí expõe um evento que se passa no mito sobre a origem dos rios envolvendo Taüginghü (Sol), Aulukumã (Lua) e um *kangakuëgü* (Jaú):

⁸⁷ Vale observar a suspeita de que o vacábulo '*kuôgo*' pode ser uma alomorfia de '*-kuëgü*', isto é, variação do morfema sem mudança no seu significado. Viveiros de Castro (2002, p.28) mostra-nos que o termo equivalente a '*-kuëgü*' na língua yawalapíti, '*-kumã*', também possui uma alomorfia, '*-tyumá*'. Segundo a taxonomia zoológica, o jaú e a pirarara são bagres de grande porte, dotados de esqueleto ósseo e epiderme de couro, pertencem à mesma família de peixes, os Pimelodidae.

Kame [Lua], que escolhera para si o rio mais difícil de levar, não conseguiu dar conta dele; a água ficou grande e larga, e Kame se afogou. Veio um enorme peixe jaú que o enguliu. Quando Kere [Sol] apareceu, o Ronuro estava parado e Kame desaparecera. Pôs-se imediatamente a pescar, pegou três jaús, um dos quais tinha a barriga bem inchada. Kere abriu-a, encontrando Kame, que estava morto. Tirou o cadáver, colocou-o sobre grandes folhas verdes, e soprou nele. Então Kame levantou-se e disse: “dormi bem”. “Não”, exclamou Kere, “absolutamente não dormiste! Um jaú te tinha engulido” (Steinen, [1894] 1940, p.482).

Os Kalapalo informaram, então, que não obstante o fracasso de sua tentativa de assassinato, o referido peixe (*jaú-itseke* ou *pirarara-itseke*) pegou os peixes (*kanga*) que Hogi havia pescado e patrocinou uma ‘festa dos peixes’. Apossou-se, igualmente, das armas que estavam na canoa – essa, por sua vez afundada, se transformaria na bicicleta do peixe.

Numa outra pescaria, dessa vez no lago Kusé, Hogi teve seu dedo polegar atravessado por um anzol. O ocorrido, presenciado por nós, sucedeu da seguinte forma: enquanto pescávamos com um outro parceiro em uma canoa, Hogi aproximou-se de nós remando sua canoa apenas com um braço. Quando chegou pediu a nosso parceiro que cortasse com uma faca a carne do seu dedo para que o anzol se desprendesse. Após a pequena cirurgia realizada ali mesmo no meio do lago, cada um em sua canoa, Hogi contou-nos o que aconteceu: o tucunaré por ele fígado com a isca artificial, ao chegar à superfície, debateu-se, atirando a ‘flecha’ (anzol) de volta nele de propósito, pegando no seu dedo. Finalizou dizendo que o tucunaré tentou jogar feitiço nele.

A respeito da discussão aqui esboçada acerca da fealdade desses seres, não julgamos o termo ‘monstro’ como sendo o mais adequado para a etnografia, por isso optamos primar pelo termo nativo *itseke* ou seu plural, *itsekeko*. O extenso trecho citado anteriormente de Ellen Basso (1973, p.25-26) e os casos vivenciados por Hogi são extremamente valiosos no sentido que reforçam ainda mais uma outra discussão: não é possível *a priori* saber se um ser é ‘animal’ ou um *itseke*. Esta afirmação nos leva a concluir que estes conceitos indígenas não classificam seres e objetos, e sim são classificadores de relações.

É difundida a ideia de que caçar e pescar são atividades extremamente perigosas por invocar a noção de que os ‘donos’ dos seres abatidos possam se vingar caso haja uma desobediência ou desrespeito dos preceitos envolvidos nessas atividades. Essa concepção é

vastamente encontrada na literatura etnológica sobre os povos ameríndios. Seleccionamos dessa maneira uma citação para representar sinteticamente a ideia:

Cada espécie de peixe, de animal aquático e de ave ribeirinha possui o seu *sodo* (dono, “senhor”) que somente aos xamãs é dado ver e estabelecer comunicações. Dizem eles que esses tutores são idênticos às espécies que protegem, porém invisíveis ao olhar do homem comum (Barros, 2003, p.175).

Com isso pode-se ficar doente ao cometer desrespeito aos códigos existentes na relação de predação por incutir nos referidos ‘donos’ a necessidade de retaliações ao transgressor. Vincula-se a essa ideia que essa noção acarreta uma espécie de equilíbrio ecológico, pois evitaria exageros por parte dos índios nas caçadas, pescas e desmatamentos. “É neste sentido que os espíritos, os seres humanos, os animais e as plantas são interdependentes: nenhuma espécie ou forma de vida pode existir sem a outra” (Århem, 2001, p.282; tradução livre e nossa).

Como mencionamos na *Introdução*, de maneira prévia, a utilização de categorias como ‘dono’, ‘senhor’, ‘pai’, ‘patrono’, ‘mestre’, ‘tutor’ não parece corresponder plenamente aos dados etnográficos. A compreensão dos Kalapalo a respeito da relação entre ‘animais’, ‘homens’ e ‘espíritos’ é, como temos visto, altamente complexa. Embora a noção de ‘dono’ (-*oto* na língua karib) exista para denominar os seres ‘originais’ ou de potência letal que possuem caráter de excessividade, espiritualidade e grandeza, os Kalapalo também admitem a possibilidade de que um ‘animal’ ou ‘planta’ em particular possa igualmente manifestar os mesmos atributos dos seres previamente classificados como sendo os ‘donos’ de uma espécie em particular.

O conceito de ‘dono’ é utilizado em diversos contextos pelos índios do Alto Xingu: como ‘patrono’, quando um indivíduo é patrocinador de uma determinada cerimônia; ‘mestre’, para designar os mestres detentores de um acervo de cantos ou de toques musicais; construtores de instrumentos musicais; para se referir ao proprietário de algo; para indicar o chefe de uma aldeia, entre outros exemplos, como nos termos kalapalo para ‘feiticeiro’, ‘raizeiro’ e ‘campeão de luta’, respectivamente, *kugihé-oto*, *ẽbuta-oto* e *kindoto*, literalmente, ‘dono do feitiço’, ‘dono do remédio’ e ‘dono de luta’. Temos também, por exemplo, o *itseke* relacionado a uma erva medicinal, chamado de *inhoto*, literalmente ‘dono da planta/madeira/pau’.

A respeito da categoria ‘dono’ entre os Wauja (-*wekehe*), o que nos parece corresponder plenamente à dos Kalapalo (-*oto*), Piedade diz ser um “sufixo indicador de exclusividade e hierarquia” (Piedade, 2004, p.41). Na língua kalapalo, uma das maneiras para se referir ao pai e à mãe, é a palavra *uotomo*, que literalmente quer dizer ‘meus donos’ – onde ‘*u*’ é ‘meu’ e a terminação ‘*mo*’ é um modo pluralização.

Mas o caso que nos interessa é quando a literatura etnográfica se vale da noção para estabelecer uma relação entre *itsekeko* e ‘animais’: a ideia de uma duplicidade dos seres ‘animais’, segundo a qual para cada espécie haveria o seu ‘dono’, de caráter sobrenatural. Desta maneira, a noção de ‘dono’ implicaria a existência de espécies animais – no sentido zoológico do termo – e seus correlatos sobrenaturais, o que nos levaria à ideia de uma série natural e uma série sobrenatural proximamente ligados, mas ontologicamente distintos. Assim, segundo parte da bibliografia antropológica a respeito dos povos do Alto Xingu, apenas os ‘donos’ das espécies seriam dotados de intencionalidade e agência patogênica (Viveiros de Castro, 1977; Barcelos Neto, 2002, 2006a e 2008; Piedade, 2004).

O “dono” concede e ao mesmo tempo protege os recursos. Assim, o protetor do *malaho* (jacutinga, *Pipile* sp.) é o *Malaho-kumã*, a “dimensão espiritual” e patologicamente poderosa do primeiro, capaz de agir contra quem faça “mau” uso do recurso, a caça, neste caso, o *malaho*. Nesta etnografia, interessa-nos menos os animais do que os Animais, pois no âmbito da patologia – e por extensão os rituais de *apapaatai* – apenas os Animais são de fato agentes (Barcelos Neto, 2006a, p.24).

Não obstante, vários de nossos dados etnográficos indicam que os atributos de intencionalidade patogênica conferidos aos ‘donos’ não se restringem apenas a estes, mas a todo ‘animal’ que entre em relação com uma pessoa na posição de predador (causador de doença), o que leva à conclusão de que qualquer ‘animal’ pode ser, na verdade, um *itseke*. Uma pessoa, uma forma ‘animal’, um atributo de *itseke* e o fenômeno da doença são articulados com um determinado contexto (principalmente na caça e pesca) sem necessariamente entrar em questão a noção de ‘dono’ – como veremos em exemplos etnográficos a seguir.

As três figuras apresentadas na Prancha 02 se referem a um mesmo ser. Acima à esquerda para designá-lo em sua forma original, antropomorfa, zooantropomorfa ou antropozoomorfa, antes do surgimento do astro solar. Após este acontecimento, os seres que confeccionaram ‘roupas’ (armaduras protetoras) se apresentam na forma visível e

tangível (acima, à direita) e de acordo com sua forma invisível e intangível (abaixo, à direita). A forma tangível pode ser presa dos índios, e predadora de outros seres, o que, portanto, não a caracteriza como sendo inofensiva. Ademais, a forma intangível não pode ser predada pelos índios, pois, usando-se dessas ‘roupas’, os índios é que são presas para os *itsekeko*.

Assim, temos uma intencionalidade que pode se mostrar por meio de uma relação onde o polo índio é o predador, sendo o *itseke*, portanto, um ‘animal’ (alimento para o índio, doença para o *itseke* – que se vê como ser humano); ou se relacionar de modo que o polo *itseke* é o predador e o índio presa (doença para o índio e alimento para o *itseke*). Temos então, de acordo com a posição presa/predador são classificados os seres. A classificação vem por meio de uma relação, e não, como parece apontar a explicação a qual apenas os ‘donos’ são agentes, onde há seres fixamente naturais (animais, no sentido ocidental-zoológico do termo) e sobrenaturais – que tomam para si agência no mundo e potência patogênica. O aspecto mais emblemático dos *itsekeko* são suas capacidades transformativas. Então, o mesmo ser pode transitar entre suas formas e afecções com significativa facilidade. Como veremos, um ser aparentemente presa, se torna predador, sem motivo aparente – também não é necessário uma transgressão das regras de caça e pesca para que ocorra essa transformação. Nota-se, dessa maneira, que há no mínimo dois tipos de ‘roupas’ para o mesmo ser, cuja forma se manifesta em relação ao ponto de vista humano como ‘animal’ ou como *itseke*, os quais seriam, portanto, dois aspectos de um mesmo sujeito: presa (‘animal’) ou predador (*itseke*). Estamos propondo também que a presa seja igualmente considerada como sujeito – diferentemente da ideia do ‘dono’ que nos parece imputar um caráter passivo para o polo presa na relação presa/predador – o que remete à dicotomia entre sujeito/objeto. Sua forma é determinada pela relação que estabelece com as pessoas. Quanto aos seres que não fabricaram ‘roupas’ protetoras da luz solar, conclui-se que existem em duas formas: a original e a transformada pelos raios solares. Os primeiros, por terem se ocultado em locais onde a radiação solar não atingiu – como o subsolo e o subaquático – apresentam-se apenas em suas formas autênticas (geralmente antropozoomorfos), pois não possuem um corpo ‘animal’, como no caso do Anitsuëgü (chefe dos Onças-gente). Já os que não fabricaram as ‘roupas’ a tempo e também

não conseguiram esconder-se da luz do sol transformaram de maneira irreversível, mas assim como os anteriores, não possuem ‘roupas’, entretanto, são igualmente patogênicos.

Barcelos Neto relata um caso em que os índios alto-xinguanos Wauja, atirando com uma espingarda, sem êxito, contra uma anta que nadava num rio, foram surpreendidos quando o ‘animal’ se antecipou e lançou um ataque sobre eles. Um segundo tiro. A anta afunda no rio e desaparece: “infortúnio que sofreram foi um típico ataque de *apapaatai iyajo*, de uma *Teme kumã*. O fato de ela ter ‘desaparecido’, além da sua espantosa ferocidade, deu-lhes prova de que não se tratava de uma anta comum, um *apapaatai mona*” (Barcelos Neto, 2002, p.139). Primeiramente, podemos notar aqui a ideia de que há antas comuns (*apapaataimona*) e *antas-kumã* (-*kuëgü*). Em segundo lugar, este caso vai contra a noção de que apenas os ‘donos’ se voltam contra as pessoas que cometem desacatos no ato da caça ou pesca.

Enfim, a pressuposição de que há ‘animais comuns’ e seus respectivos duplos ‘espirituais’ que acometem as pessoas complexifica-se ainda mais na medida em que os primeiros não têm lugar nas explicações mitológicas para a origem dos seres que povoam o universo indígena. Remetemo-nos, aqui, ao evento de ascensão do demiurgo Sol ao céu com sua máscara capaz de incidir sobre a superfície a luz solar que possibilitou a saída dos ancestrais dos índios do interior dos cupinzeiros. Tal evento transformou os seres que dominavam a superfície nos atuais *itsekeko* (*apapaatai*). Excetuando a existência do vagalume, nada há no mito que explica a origem dos ‘animais comuns’. O que há é que todos são *itsekeko*, ou com suas ‘roupas’ protetoras ou com seus corpos irreversivelmente transformados, entretanto chamam-se propriamente com a denominação *itseke* quando este se relaciona com agressividade causando algum tipo de lesão ou doença. Barcelos Neto explica que: “Se um animal exhibe uma agressividade incomum, os Wauja não duvidam em identificá-lo como um *apapaatai [itseke]*, um ser muito mais próximo do polo ‘monstro’ do que do polo ‘animal’” (Barcelos Neto, 2006a, p.19). Não obstante, quando isso não ocorre, ele não deixa de ser *itseke*.

Vejamos um caso etnográfico no qual se exemplifica esse dinamismo ontológico e essa polivalência categorial: após uma pescaria de peixes-cachorras (*Hydrolycus scomberoides*) no rio Kuluene, voltando de bicicleta com o kalapalo Sogoko, uma anta atravessou o caminho bem à nossa frente, cruzando a trilha, ocultando-se novamente no

outro lado da mata. Suas passadas no chão da mata coberto com folhas e gravetos secos, bem como sua movimentação entre as folhagens da vegetação, causavam um farfalhar trovejante. Sogoko freou bruscamente a bicicleta, desceu e começou a bater um dos pés no chão, pedindo para que fizéssemos o mesmo imediatamente. Caso a anta batesse as patas no chão antes de nós batermos os nossos pés, ela estaria nos atirando feitiços – consequentemente adoeceríamos gravemente. Precisávamos, assim, antecipar-nos, batendo os nossos pés no chão para que ela fugisse achando que estávamos nós atirando feitiço contra ela. Após termos feito isso, em pouco tempo o barulho ensurdecedor foi diminuindo, conforme a anta adentrava na floresta sem que ela batesse as patas como Sogoko temia. Pergunta-se: como Sogoko sabia se aquele ser era *itseke* ou um ‘animal comum’, já que não nos pareceu em nenhum momento perigoso do ponto de vista de uma agressividade aparente?

Nossa hipótese sugere que não há animais inofensivos de um lado e seres sobrenaturais agressivos de outro. Segundo os mitos, os seres do universo se dividem entre aqueles que, com o aparecimento do Sol, fizeram suas respectivas ‘roupas’ para se protegerem e aqueles que não as fizeram, sofrendo danos indelévels – vivendo ocultos no subterrâneo e no subaquático, não expostos da ação da luz solar. Nessa ontogênese, não há lugar para criaturas desprovidas de intencionalidade e ponto de vista. No caso etnográfico citado acima, o kalapalo Sogoko não esperou um ataque da anta para que ele a considerasse um *itseke*, mas ele pressuponha que todos os ‘animais’ são *itseke* e por isso a importância de antecipá-lo. Ou seja, antes que a anta seja um *itseke* em relação a nós é preferível nós sermos *itseke* em relação a ela. Se um ser ataca um outro ser, o primeiro se torna um *itseke* (*apapaatai*) em relação ao segundo. No entanto, esse mesmo *itseke*, de acordo com seu próprio ponto de vista é uma pessoa caçando. Nota-se assim que *itseke* é aquele que ataca primeiro, mas apenas o é do ponto de vista da presa.

Mantemo-nos ao problema da relação das categorias analíticas para ‘humanos’ ‘animais’ e ‘espíritos’ com o contexto etnográfico, no qual elas parecem se tornar praticamente indiscerníveis. Esta história relatada a seguir exemplifica que, em certas ocasiões, um *itseke* pode se metamorfosear em corpo humano de acordo com suas intenções predatórias. Neste relato, temos o *Ahasa* como protagonista do caso. Entre os Wauja, esta

mesma entidade é conhecida pelo termo *Apasa*. Vejamos a sua definição, narrada a Barcelos Neto por um wauja:

Apasa é um tipo de “gente”, ele é um *apapaatai* do mato, do mato mesmo. Quando ele aparece, você o vê bem magrinho e barrigudinho, suas pernas e seus braços bem fininhos, e sua cabeça muito grande, deformada. E seu corpo tem pinturas. Foram os *yakapá* [xamãs] que muito antigamente viram e contaram (Barcelos Neto, 2002, p.133).

Na narração a seguir o *Ahasa* intervém nos planos de dois amigos. Na narrativa original os dois amigos não são denominados. A história toda remete a um e ao outro de maneira que dificulta o entendimento repetindo-se muitas vezes o termo ‘amigo’, podendo causar demasiada confusão. Deste modo, resolvemos inventar nomes para os dois amigos protagonistas desta narrativa a fim de evitar tal confusão. Vejamos então como se desencadeia a história:

Dois amigos combinaram uma pescaria. O primeiro rapaz, Tihigu⁸⁸, disse: “Amigo, amigo, vamos pescar amanhã bem cedo?” Seu amigo, Kumigi, respondeu: “Vamos sim”. Enquanto eles combinavam, o *Ahasa* lá do mato ouvia tudo. Foram dormir bem cedo, cada um em sua respectiva casa, para não acordarem com preguiça, o que comprometeria a pescaria. No outro dia, ainda antes de amanhecer e da hora combinada pelos amigos, o bicho-do-mato (*Ahasa*) foi à casa do Tihigu, disfarçado de Kumigi e o chamou: “Amigo, amigo, chegou a hora de a gente ir pescar. Levanta logo!” – o *Ahasa* falou com a mesma voz e do mesmo jeito que Kumigi. Tihigu levantou rapidamente, e logo já estava pronto para a pescaria. Saiu de casa e cumprimentou o suposto amigo (*Ahasa* metamorfoseado), mas este nem olhou para ele, dizendo: “Vamos logo, vamos logo, não enrole!”. Tihigu, então, ficou desconfiado por achar Kumigi (*Ahasa*) um pouco esquisito. O *Ahasa* seguiu na frente enquanto Tihigu ia seguindo-o. Conversavam, mas Kumigi nunca olhava para ele, foi então que o primeiro começou a perceber que talvez não se tratasse do seu verdadeiro amigo e sim um *itseke* querendo enganá-lo.

O verdadeiro Kumigi ficou esperando por Tihigu, deitado na rede, pensando que o amigo estava atrasado. Amanheceu e ainda passou algum tempo até que ele decidiu ir chamá-lo. Então, se dirigiu até a casa dele e o chamou. A esposa de Tihigu falou que este já

⁸⁸ Os critérios que utilizamos ao criar nomes para os dois amigos são os mesmos que utilizamos ao criar nomes fictícios para substituir os nomes reais mencionados nos casos etnográficos – vide *nota 24*.

havia ido, alguém tinha vindo chamá-lo. Ficaram preocupados, pois já sabiam que o *Ahasa* é quem faz esse tipo de engodos.

FIG. 04 - ‘Bicho-do-mato’, *Ahasa*



Desenho de Luti Kalapalo (2005)

Enquanto isso, Tihigu e *Ahasa*, já no lago, entraram na canoa. O *Ahasa* foi à frente, e Tihigu se posicionou na popa da canoa para ser o remador. Este já estava pensando: “É o *Ahasa*, ele me enganou! E agora? Será que ele vai me comer? É claro que ele vai me comer!”. E Kumigi (na verdade, o *Ahasa*) jamais olhava para trás. De fato, há sinais sutis no corpo dos *itsekeko* metamorfoseados em corpos humanos que desvelam as suas reais identidades, o principal sinal é a ausência de umbigo. Foram onde a represa estava construída, para pegarem as armadilhas de peixes⁸⁹ (*utu*, na língua kalapalo) que Tihigu tinha deixado alguns dias atrás quando tinha ido ao mesmo

local pescar. Havia peixes nas armadilhas: piaus, traíras e outros. Por último, tinha uma arraia dentro do covo. Tihigu disse: “Está bom então, vamos comer um pouco” – enquanto o outro (o *Ahasa*) ficava sempre sentado de costas. Os peixes ficaram prontos. Tihigu,

⁸⁹ Na prática da pescaria dos caraíbas, dá-se o nome ‘covo’ à armadilha de capturar peixes.

então, ofereceu um piau com beiju ao *Ahasa*, que havia se transformado numa réplica de seu amigo Kumigi. Este pegou sem se virar. Comeram. Tihigu então perguntou ao seu amigo: “Vamos comer a arraia?”. Tihigu colocou a arraia para assar enquanto arrumava dissimuladamente a canoa, deixando-a pronta para zarpar. Quando ele viu que estava bem assada, bem quente, começou a chamar insistentemente o *Ahasa* (metamorfoseado em Kumigi): “Oh amigo, oh amigo, olha para mim. Por que você não olha para mim?” O *Ahasa*, então, não suportou os chamados e se virou. Foi nesse momento que Tihigu jogou a arraia quente no rosto do *Ahasa*. Estava tão ardente que grudou no rosto dele. Tihigu subiu na canoa e fugiu remando ininterruptamente até chegar ao porto de onde seguiu correndo para a aldeia. Chegando lá, todos estavam preocupados – principalmente a esposa e seu verdadeiro amigo Kumugi. Tihigu contou o que havia ocorrido entre ele e o *Ahasa*.

Os conceitos de *itseke* (Kalapalo), *mama’e*⁹⁰ (Kamayurá), *apapaatai* (Wauja), *apapalutápa* (Yawalapíti) entre outros termos que se correspondem na cosmologia dos povos alto-xinguanos – ‘espíritos-animais’, ‘espíritos-monstros’, ‘espíritos-redemoinho’ (*atugúá*, em kalapalo), ‘espíritos-panela’, ‘espíritos-flauta’ (*kagutu*, em kalapalo) – parecem entrar em ressonância com a hipótese de Gabriel Tarde sobre “a prodigiosa multiplicação de agentes espirituais no mundo. Ela supõe, em outros termos, a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser” (Tarde, [1895] 2003, p.19).

Digamos que, não é a humanidade como essência distribuída na pluralidade dos seres, mas sim a humanidade como multiplicidade distribuída na diversidade dos corpos. Refletindo a respeito da ontologia alto-xinguana, e de acordo com um pensamento não relativista, temos uma espécie de síntese de multiplicidades. Síntese esta que não seria senão um desdobramento extensivo das diferenças e das coisas – e das diferenças constituindo as coisas. Em relação à diferença como existência, pensamos ser novamente apropriado outra afirmativa de Gabriel Tarde: “Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum” (Tarde, [1895] 2003, p.70). No registro de um plano comum, por exemplo, o compartilhamento do atributo de humanidade entre os diferentes agentes do mundo segundo o modelo perspectivista ameríndio. Um plano onde não há um princípio universal

⁹⁰ Em Menezes Bastos, encontra-se uma análise etimológica e conceitual do termo *mama’e* o qual o autor define como sendo “aquilo inesgotável da essência extrema” ou “qual coisa mais extrema” (Menezes Bastos, 1995, p.246-247, n. 24).

de identidades fixas entre os seres, atributos, substâncias e coisas, mas um processo dinâmico de comunicação transversal entre eles de acordo com o qual teríamos uma matriz de categorias intercambiáveis entre si, bem como uma univocidade dos seres que implicaria uma diferenciação entre eles – diferenciação fundamentada no parâmetro do corpo. Isto acarreta uma ontologia onde temos uma proliferação do número de intencionalidades que povoam o mundo, as quais, ao povoá-lo, criam-no.

CAPÍTULO 5

FUMAÇA E REMÉDIOS: ASSISTÊNCIA MÉDICA NO ALTO XINGU

5.1. BREVE HISTÓRICO DA ASSISTÊNCIA MÉDICA NO XINGU

Achamos necessário apresentar brevemente como se sucedeu a assistência médica do Estado na região dos povos alto-xinguanos antes de abordarmos a sua interface com o a terapêutica xamanística dos Kalapalo. Egon Schaden (1993, p.121) expõe as estimativas acerca da população do Alto Xingu em 1897 utilizando dados do alemão H. Meyer, que percorreu a região em duas expedições científicas no final do século XIX. Segundo esses dados, os povos indígenas do Alto Xingu possuíam 39 aldeias e uma população estimada de mais de 3.000 índios. Nos anos seguintes, diversas epidemias infecto-contagiosas assolaram a área, levando aldeias inteiras à extinção. Segundo os dados do Instituto Socioambiental⁹¹, de 2002, a população aproximada dos povos do Alto Xingu seria hoje de 2.198 pessoas. Estes dados contabilizam a recuperação demográfica dos últimos 40 anos. Se considerarmos os dados das décadas de 1940 e 1950, segundo a mesma tabela, a população de todos os povos que habitam a região do Alto Xingu não passava de 570 índios (ver Heckenberger, 2001, p.98). Entre os dados de H. Meyer e estes dados que indicam ser o ápice da depopulação ocorrida na região, aponta-se para um declive demográfico em torno de 85,75%. Segue abaixo um gráfico que destaca essa variação demográfica (ver Figura 05).

Não foi arbitrária a proposta defendida pela política indigenista villaboasiana de criar um relativo ‘isolamento’ dos índios do Alto Xingu por meio da criação de um parque nacional que funcionasse como barreira às frentes de expansão da sociedade envolvente. “Para os povos indígenas, a garantia da posse da terra extrapola a subsistência propriamente dita, representando elo fundamental na continuidade sócio-cultural” (Santos e Coimbra Jr., 2003, p.21). Os dados da época demonstravam que a porcentagem de queda demográfica estava estreitamente relacionada com a intensidade de contato da população indígena com a não-indígena (Coimbra Jr. e Santos, 2001, p.02; Santos e Coimbra Jr. 2003, p.14).

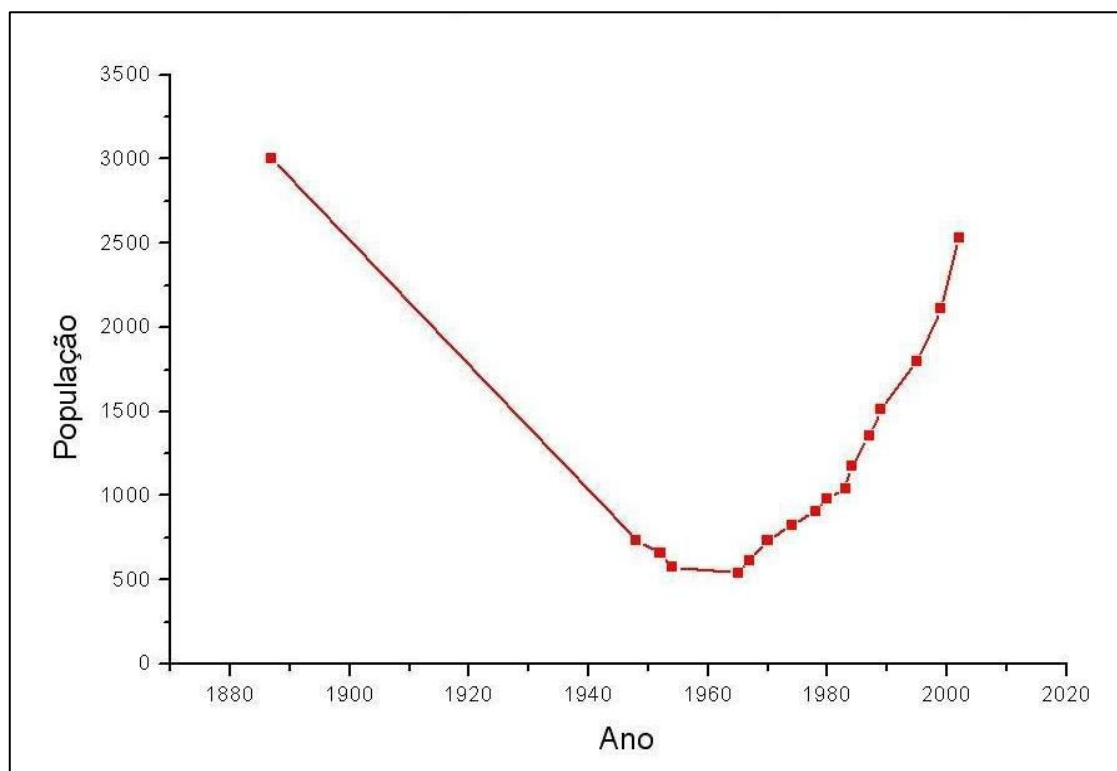
Os resultados dos cadastros tuberculínicos e abreuográficos realizados na década de 50 mostraram a nítida diferença da incidência da tuberculose nas populações indígenas:

⁹¹ Fonte: conferir tabela de depopulação e recuperação demográfica de todos os povos do Alto Xingu no site do ISA: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1540> (último acesso em janeiro de 2010).

enquanto entre os índios do Alto Xingu constatou-se a inexistência de tuberculose (COSTA, 1989), nas tribos que tinham contatos mais ou menos freqüentes com a civilização, além da tuberculose, havia uma degradação geral da saúde (Paz, 1994, p.115).

Deste modo, em 1962, o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) realizou uma vacinação contra tuberculose (BCG intradérmico) – cedida pelo Instituto Pasteur através de contatos pessoais do Dr. Noel Nutels – em toda a população do Alto Xingu antes que a doença inoculasse a população (Paz, 1994, p.145). De qualquer forma, os indígenas alto-xinguanos já haviam sido acometidos por outras moléstias infecto-contagiosas, como a varíola, a gripe e o sarampo – mencionados anteriormente (Mota, 1955; Nutels, 1968; Basso, 1973, p.05; Baruzzi, Marcopito, Iunes, 1978, p.156; Black, 1994, p.72-73; Paz, 1994, p.106).

FIG. 05 - VARIAÇÃO DEMOGRÁFICA DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO XINGU



É provável que a introdução de medicamentos da medicina não-indígena entre as populações do Alto Xingu date – segundo algumas fontes – do período da permanência da

Expedição Roncador-Xingu.⁹² Noel Nutels e Orlando Villas Bôas relataram em 1947, logo após o contato com a aldeia dos Kalapalo, a cura de uma mulher indígena:

A primeira vez que usei penicilina foi em 1947, quando a Roncador teve o primeiro contato com índios, os kalapalo. Na qualidade de médico, eu tinha que desempenhar um papel na consolidação das relações entre civilizados e índios. O primeiro contato deixa sempre um resíduo de nervosismo grande, de inibição de parte a parte, de respeito, de medo. Foi aí que adoeceu gravemente a índia Queveso^[93], mulher do chefe da tribo, Uaikuma. A aldeia ficava a 12 quilômetros de distância do Posto (Culuene) e lá fomos nós, Leonardo Villas Bôas, um trabalhador e eu (...) Mas foi maravilhoso, Queveso não morreu (Nutels *apud* Paz, 1994, p.105-106).

A mesma ocasião relatada por Orlando Villas Bôas acrescenta algumas informações à narração de Nutels:

Lembro-me que, em 1947, quando já mantínhamos recente contato com os índios Kalapalo, a índia Quevezo, de origem Iarumá, mulher do grande chefe Izarari, adoeceu e estava prestes a morrer quando solicitamos que remédios fossem mandados para curá-la. Estávamos na época da penicilina. Contudo, recebemos como resposta a desconcertante pergunta: “Como fornecer remédio a índios, se não os temos para os nossos favelados?”. Pois bem, tratamos nós de comprar os remédios e após a terceira injeção Quevezo, já pintada e preparada para ser sepultada, recuperava-se de seu mal (Villas Bôas, 2005, p.51).⁹⁴

Com o relato de Orlando Villas Bôas a respeito do fornecimento de medicamentos aos índios é possível vislumbrar um panorama da situação da assistência médica aos índios no Brasil na época. Segundo os argumentos de Paiva (2003), em artigo sobre a história da saúde pública no Brasil, a implementação da saúde pública a partir da década de 1930 (durante o período getulista) foi dificultada por uma crescente burocratização estatal. O mesmo autor apregoa que uma parcela significativa da assistência médica às populações

⁹² “A utilização de medicamentos industrializados entre os povos indígenas é anterior à organização dos serviços de saúde: missionários, colonos, comerciantes, garimpeiros, antropólogos, todos têm sua caixa de remédios. A eficácia dos sintomáticos, antibióticos e antiparasitários é impressionante aos olhos indígenas, principalmente quando experimentada após situações de epidemia, comum aos primeiros contatos, mesmo que indiretos, dos povos indígenas com as frentes de expansão econômica” (Pellegrini, 2004, p.238).

⁹³ Levando em conta que são dados históricos e essas pessoas já estão falecidas, preferimos manter, nesse caso, os nomes verdadeiros e não usaremos pseudônimos como dissemos na *nota 24*.

⁹⁴ Nutels diz que Kehesu (grafia atual de Queveso) era esposa de Yuaikumã (Uaikuma), e Orlando Villas Bôas diz que a mesma mulher era esposa de Izarari. Segundo consta em nossos dados genealógicos, Yuaikumã e Izarari não são a mesma pessoa. Entretanto, ambos seriam caciques na época referida, sendo que o primeiro ocupava uma posição inferior ao segundo na hierarquia da chefia kalapalo. Suspeitamos tratar-se de uma confusão, pois não encontramos casos registrados de poliandria entre os Kalapalo. Na dissertação de Guerreiro Jr. (2008, p.77), há menção de poliandria apenas no passado, entretanto não se esclarece exatamente que período passado seria esse.

indígenas ocorreu, neste período, graças ao trabalho de atores sociais ativos que muitas vezes se sacrificavam para empreender determinados atendimentos divergindo com a inoperância dos processos de implantação de políticas públicas (Paiva, 2003).

Em 1965, logo após a criação do Parque Nacional do Xingu em 1961, a direção do PNIX na busca de “estruturar um serviço de saúde e assistência que desse amparo efetivo a essas comunidades” (Villas Bôas, 2005, p.51) firmou um convênio com o Instituto de Medicina Preventiva da Escola Paulista de Medicina (EPM), atual Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) (Baruzzi, Marcopito, Iunes, 1978, p.155).

O Parque foi criado em 61 e estávamos em 65, precisávamos de um plano regular de vacinação, um plano regular de assistência e uma retaguarda hospitalar. Então, a cidade mais próxima do Xingu, na verdade, era São Paulo. Que todos os centros urbanos eram muitos distantes, mas São Paulo tinha a linha da FAB semanal. O avião saía daqui, o DC3, da época da Segunda Guerra, banco lateral, desconfortável, mas levava vinte pessoas para onde você queria (Baruzzi, 2001, § 07).

Segundo o próprio diretor do PNIX da época, o convênio se constituía em:

Nesse acordo de intenções, que nós chamamos de intercâmbio doente/cura, cabia à Escola Paulista de Medicina a assistência aos índios do Parque, e a nós a tarefa de dar apoio a essa atividade. Era um documento simples, sem maiores palavrórios, que formalizava o programa de cooperação que já estava se implementando na prática. Entretanto, é preciso notar que, se, por um lado, a função precípua da Escola no Parque era o apoio de assistência médica; por outro lado, isso não impediu, ao contrário, facilitou que seus membros desenvolvessem importantes estudos na região (Villas Bôas, 2005, p.53).⁹⁵

O Projeto Xingu da UNIFESP/EPM iniciado em 1965 passou por diversas etapas e contingências, colaborando diretamente na inclusão do atendimento diferenciado à saúde indígena dentro do âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) a ser criado futuramente (Lei Nº 9.836 de 23/09/1999)⁹⁶. Ao ser criado o DSEI-Xingu, em 1999, dentro desse contexto, o Projeto Xingu da UNIFESP oficializou seus serviços “por meio de um convênio estabelecido entre a FUNASA, gestora do subsistema de saúde indígena, e a UNIFESP, que

⁹⁵ Vale mencionar que em 1958, antes mesmo da criação oficial do PNIX, o professor-doutor da EPM, Rubens Belfort de Matos defendeu sua tese de livre-docência intitulada: *Acuidade visual para longe e frequência de discromatopsia em índios brasileiros*, Clínica Oftalmológica da Escola Paulista de Medicina. Diversos outros trabalhos de caráter médico-científico foram produzidos a partir deste convênio EPM-PNIX. Conferir uma lista destes trabalhos no anexo da publicação organizada por Roberto G. Baruzzi e Carmen Junqueira, *Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História*, 2005, p.275-292.

⁹⁶ https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1993/leis/9836.htm (último acesso em janeiro de 2010).

passou a ser a executora das ações de atenção básica à saúde no território indígena” (Rodrigues, 2005, p.262). Segundo o mesmo autor, a decisão de permanecer com a UNIFESP a execução do atendimento médico na TIX foi indicação das lideranças xinguanas.

O DSEI-Xingu, atualmente, possui três pólos-base dentro da TIX para cada área de abrangência: Posto Indígena Leonardo Villas Bôas, para a população do Alto Xingu; Posto Indígena Pavuru, para os povos do Médio Xingu; e Posto Indígena Diauarum, para a população do Baixo Xingu. Cada aldeia possui, além dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), um pequeno posto de atendimento, onde ações assistenciais básicas de promoção à saúde e atendimentos iniciais ocorrem com supervisão via radioamador da equipe de saúde não-indígena localizada nos pólos-base. Esta equipe visita a aldeia regularmente fazendo sessões de atendimento durante um ou dois dias – retornando ao pólo-base em seguida.

A Casa de Saúde do Índio do DSEI-Xingu localiza-se no município de Canarana - MT. A CASAI é uma peculiaridade do subsistema de saúde indígena. A CASAI do DSEI-Xingu é um local onde está instalada uma Unidade Básica de Saúde (UBS), equipe permanente de saúde (médicos, enfermeiros, auxiliares de enfermagem), sessão administrativa, infra-estrutura ambulatorial, leitos para os doentes indígenas e alojamento (tipo ‘casa tradicional’ de sapé) para acompanhantes dos pacientes internados – quando os leitos estão lotados, pacientes em convalescença permanecem nessa casa. Os doentes que necessitam de serviços de maior aparato são encaminhados para o hospital de Água Boa - MT, regressando para a convalescença na CASAI de Canarana.

Mapa 04 - DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO XINGU



Fonte: Brasil, Ministério da Saúde, 2001, p.25.

Segundo Garnelo e Sampaio (2003), a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas vem seguindo a via da terceirização, por meio de convênios com entidades não-governamentais, sendo que alguns conveniados são organizações indígenas contratadas para a execução integral das ações de atenção à saúde local. A implantação do DSEI-Xingu não foi diferente, a UNIFESP exerceu integralmente a assistência médica na Terra Indígena do Xingu até 2004 por meio de um convênio com a FUNASA – como já mencionamos. Frequentes desavenças entre a equipe coordenadora e executora do DSEI-Xingu e as lideranças das etnias do Alto Xingu, que pleiteavam a promoção de suas próprias associações indígenas, acarretaram a divisão da assistência médica no DSEI-Xingu. Em 2004, o convênio de atenção à saúde ao índio passa a ser gerido pela Associação Indígena Mavutsinin (associação indígena dos Kamayurá); em seguida, o convênio é assumido por uma outra associação indígena, desta vez dos Yawalapíti, Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu (IPEAX). O campo de atuação da UNIFESP foi reduzido à assistência médica aos povos indígenas do Médio e do Baixo Xingu, administrando os pólos-base do Posto Pavuru e Diauarum.

Apresentado brevemente o contexto da atenção à saúde estatal ao índio alto-xinguano, vejamos a partir de agora como se dá o atendimento da assistência médica oficial e diferenciada que tem como base o aparato da biomedicina. A biomedicina tem como fundamento aquilo que Keneth Rochel de Camargo Jr. (1997) chama de ‘imaginário científico’, relacionado a um ramo da física conhecido como ‘mecânica clássica’ – no que se refere ao seu modo de construção de modelos teóricos explicativos e à noção de causalidade. É orientada para a produção de discursos com validade e aplicação universais. À biomedicina vincula-se a racionalidade médica ocidental, baseada em parâmetros como morfologia e anatomia humana; fisiologia; um sistema de diagnósticos; um sistema de práticas terapêuticas; e uma doutrina médica, a qual se fundamenta numa teoria da doença engendrada por disciplinas científicas como a fisiopatologia, a bioquímica, a genética, a parasitologia e a epidemiologia (Camargo Jr., 1997, p.52). Apesar dos esforços contrários no plano do discurso, onde a saúde aparece definida como sendo o estado de completo bem-estar físico, mental e social, bem como o acesso ao sistema de saúde pública; por outro lado o exercício médico aponta para uma concepção de saúde como sendo a ausência de doença nos termos de uma homeostase, isto é, o organismo tomado como um sistema em que seu funcionamento é regulado por um equilíbrio interno: “a doutrina médica traz implícita a idéia de que as doenças são objetos com existência autônoma” (Camargo Jr, 1997, p.50).

Ainda discorrendo acerca do enfoque biologista da concepção de saúde da medicina oficial, Fernando Lefèvre, pesquisador voltado para a área de saúde pública, propõe com perspicácia que à ‘redução organicista’ está ligada a ‘solução’ de uma série de contradições no que se refere à definição de saúde: a ausência de doença e o enfoque fisiopatológico dissipariam as contradições no sentido que 1) aloca as conceituações para um plano inacessível aos usuários dos sistemas públicos de saúde; 2) essa ‘redução organicista’ vincula-se à economia da indústria farmacêutica onde se valoriza o tratamento através do uso de remédios como mercadoria, fazendo dos doentes consumidores dependentes dos medicamentos (Lefèvre, 1983, p.501).

De qualquer modo, podemos concluir de antemão que a atenção médica aos povos do Alto Xingu foi crucial para evitar o declínio populacional dos índios alto-xinguanos a ponto de, talvez, serem extintos; e é igualmente fundamental para o aclave populacional desses povos – assim como mostra o gráfico apresentado no tópico anterior e as palavras de Heckenberger (2001b, p.97): “O padrão geral de perda populacional teria, sem dúvida, persistido após 1950, se não houvesse a intervenção das agências governamentais brasileiras e o estabelecimento de programas de assistência médica.” A crítica a qual discorreremos a partir de agora não vem para desmerecer os serviços médicos de modo geral. Pelo contrário, intentamos uma crítica construtiva, onde os argumentos apresentados têm como objetivo estimular uma forma de diálogo equipolente entre as equipes de atenção à saúde no Alto Xingu e os sistemas terapêuticos nativos, mostrando as limitações que o relativismo cultural estabelece – como já salientamos na *Introdução*. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas recomenda que antropólogos façam parte ativamente das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (Brasil, Fundação Nacional de Saúde, 2002, p.14; Langdon, 2004, p.42; Pellegrini, 2004). Levando em consideração esta recomendação, pretendemos então fomentar uma interface onde a antropologia social ocuparia o lugar do relativismo cultural como ferramenta de compreensão da alteridade que o índio representa frente às políticas de saúde pública.

Ao conceito de relativismo cultural está relacionada à ideia de uma unidade da natureza. Em certo sentido, a noção de totalidade unitária da natureza não resiste às multiplicidades do modo de existência do pensamento ameríndio – como demonstra o esboço da cosmologia alto-xinguana apresentada no capítulo anterior. Talvez seja válido ilustrar o caráter unitário da ideia de natureza presente no relativismo cultural a partir da imagem do pensamento tupi-guarani. Para este, segundo Pierre Clastres ([1974] 1990, cap.IX), todas as coisas às quais se atribui o caráter de unidade são alocadas no campo da imperfeição, a região do Um sem a legião do Múltiplo. A incompletude das coisas é marcada pelo signo do Um, assim como a diversidade das culturas está reduzida a uma ideia de natureza concebida como Una. Começa-se a vislumbrar a razão pela qual o conceito de multinaturalismo embutido na teoria do perspectivismo torna-se incompatível

com a noção de relativismo cultural (Viveiros de Castro, 1996, p.115).⁹⁷ Ao tomarmos os parâmetros do multinaturalismo, temos a seguinte implicação: os seres veem o mundo da mesma maneira, ao mesmo tempo em que a natureza das coisas desse mundo altera porque eles são diferentes entre si no que se refere aos seus corpos.

É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os guaranis são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão do verdadeiro poder secreto que pode silenciosamente enunciar que isto é isto, e ao *mesmo tempo* aquilo (Clastres, [1974] 1990, p.121; grifo no original).

As implicações ontológicas do perspectivismo assinalam para um questionamento que não se satisfaz numa simples substituição de uma natureza ‘única e verdadeira’ por uma natureza ‘socialmente construída’ – pois isto nos levaria, como num efeito bumerangue, de volta ao relativismo cultural, o qual pressupõe uma diversidade de representações sobre um mesmo mundo. Interessante apontarmos os modos como os aspectos do relativismo cultural são executados pelos membros das equipes de assistência médica do Alto Xingu. Ao aspecto de que a natureza é única atribui-se à eficácia dos remédios alopatas, como a dipirona sódica, a qual, embora tenha sua fórmula construída em laboratório, é receitada aos índios como princípio que atua sobre a sua fisiologia, isto é, a ordem do *dado* – uma dor de dentes, por exemplo. Ao aspecto de que há uma natureza ‘socialmente construída’ reincidente sobre a fitoterapia indígena: as propriedades analgésicas de determinadas plantas medicinais inventariadas pelos raizeiros indígenas existem na ordem do *dado*, pois, como diria Lévi-Strauss, a lógica das qualidades sensíveis no pensamento selvagem pode às vezes ter uma boa ‘postura científica’ e, além disso, “se ele é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes” (Lévi-Strauss, [1962] 2002, p.17). Em outras palavras, as propriedades químicas de tais plantas existem, são *dadas*, mas o acesso a elas é mediado pela ‘cultura’ – assim se assegura a reflexão do relativista.

Observemos como isto se dá no plano das ideias de um médico que desempenhava sua profissão no Alto Xingu: este afirma ser o pajé aquele que lida com questões da cultura,

⁹⁷ “Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro, 1996, p.120 e 2002a, p.352).

enquanto a ordem da natureza é explorada pelo raizeiro, cujos problemas “já são mais reais e imediatos. Porém, os mais importantes, para os naturais da região, são os que o pajé enfrenta” (Abramczyk, 2005, p.139; grifos nossos). Ainda nesse esquema, dizer que o acesso indígena à natureza seria mediado pela cultura, e que a mesma natureza seria descoberta pela ciência, ou seja, de modo imediato pela ciência, é recorrer ao argumento da versão-de-mundo fraca para os índios e uma versão-de-mundo forte para os ocidentais – a propósito da filosofia de Nelson Goodman (1978), esboçada na *Introdução* desta dissertação. Esta acepção considera um grupo de cientistas num laboratório como sendo uma máquina de leitura exata do mundo em comparação ao raizeiro, que interpretaria esse mesmo mundo, às vezes, de maneira correta. Ou seja, o pensamento indígena é englobado pela ontologia ocidental que estabelece o mundo como ele é determinado pelo cientificismo, ao qual se relaciona a noção de realidade enquanto natureza separada da cultura.

É comum ouvirmos dos membros das equipes que prestam assistência médica no Alto Xingu o seguinte comentário acerca dos dois sistemas terapêuticos vigentes para os doentes indígenas: o atendimento médico ocidental é gratuito, já os pajés e os raizeiros são extremamente caros para os doentes indígenas e seus parentes (ver Mendonça, 2005, p.238). Pensamos que o comentário é bastante verossímil às relações entre saúde/doença no Alto Xingu, pois é comum os Kalapalo afirmarem o alto custo das curas xamanísticas. Entretanto, acrescentamos a seguinte indagação que parece derivar desta informação: por que a atuação da assistência médica ocidental no Alto Xingu não parece colocar as práticas terapêuticas indígena em ameaça de extinção? A possibilidade de extinção foi pensada pela própria equipe médica desde sua implementação (Brasil, Fundação Nacional de Saúde, 2002; Langdon, 2004, p.37). Não obstante, as práticas curativas indígenas parecem crescer paralelamente ao trabalho da assistência médica – que se aperfeiçoa cada vez mais nesse tipo de atendimento. Aqui também cabe lembrar a ambiguidade conceitual criada na situação de interface entre indígenas e a assistência médica: a diferença entre doença-de-índio e doença-de-branco não é entendida da mesma maneira por índios e caraíbas. Deste modo, não podemos prescindir as indicações metodológicas de Dominique Buchillet (2002) de que evocar uma suposta distinção entre duas categorias de doenças – em suas

expressões, ‘doenças tradicionais’ e ‘doenças de branco’⁹⁸ – é limitar-se ao pressuposto “que as muitas sociedades indígenas que foram (e continuam sendo) dizimadas por epidemias atribuem-nas exclusivamente aos efeitos do contato interétnico” (Buchillet, 2002, p.114).

Especulando-se sobre tal situação e partindo do panorama relativista da assistência médica, haveria real risco de extinção apenas no que se refere à prática terapêutica do raizeiro? Pois este estaria em competição direta com o aparato curativo da biomedicina, haja vista que os sumos e as infusões das ervas fitoterápicas inventariadas pelos raizeiros competiriam diretamente com os medicamentos sintetizados pela indústria farmacêutica. Como vimos anteriormente, de acordo com os pressupostos do relativismo cultural, o raizeiro atua no mesmo âmbito da biomedicina, a natureza – pois os princípios ativos das plantas possuem propriedades que interferem no organismo –; enquanto o xamã atua estritamente no que se refere às doenças-de-índio, no âmbito da ‘cultura’ – das doenças psicossomáticas. Isto é, o xamã não correria o risco de perder a sua função na sociedade indígena, resistiria porque se ocupa de outra categoria de doenças. Voltando à questão: o mesmo não poderia se dizer dos raizeiros?

Segundo Verani (1990), os remédios alopatas utilizados pela assistência médica no Alto Xingu são assimilados no contexto dos conhecimentos fitoterápicos dos raizeiros – como mencionado na *Introdução*. Estes recursos, segundo a mesma autora, incidem sobre os sintomas de modo complementar ao xamanismo – já que este se volta para as noções de causalidades (Verani, 1990, p.193). É provável que a autora tenha chegado a esta associação em função da categoria kalapalo (e também kuikuro) para denominar tanto os remédios dos raizeiros quanto os remédios alopatas fornecidos pela assistência médica ocidental ser a mesma: *ẽbuta*. A percepção nativa de que os remédios dos caraíbas assim como os remédios dos raizeiros atuam nos sintomas e não estão voltados à causalidade da doença, pode ter sido o critério para que os índios classificassem os primeiros na mesma categoria dos segundos. Entretanto, seguindo esta linha de pensamento deriva-se então uma outra indagação: por que, mesmo havendo acesso gratuito a medicamentos alopatas via o atendimento médico ocidental, a custosa fitoterapia do raizeiro não está em processo de

⁹⁸ Expressões estas que chamamos de doenças-de-índio e doenças-de-branco em virtude de seu uso no ‘português de contato’ do Alto Xingu.

extinção? Parece-nos que Verani está correta parcialmente, já que mesmo sendo o âmbito dos raizeiros aquele que se refere aos sintomas, tal característica não os aloca para um âmbito desprovido de agenciamentos ‘espirituais’ dos medicamentos nativos. O fato de classificar os remédios dos caraíbas e os remédios dos raizeiros na mesma categoria, *ẽbuta*, não faz com que sejam a mesma coisa. Aos remédios dos raizeiros estão ligados os *itsekeko* das respectivas plantas, cujo tratamento só poderá se efetivar se o doente efetuar os devidos pagamentos ao *itseke* ‘dono’ da erva e seguir as regras exigidas por este.

Jalitehugo (literalmente barriga-de-anta) e *unkgakekuẽgũ* são exemplos de ervas vastamente utilizadas pelos povos do Alto Xingu para auferir ‘força’⁹⁹ (ver Verani, 1990, p.185). A primeira planta é utilizada como emético¹⁰⁰, e da segunda se usa a seiva misturada à água, para passar nos grupos musculares escarificados com um instrumento feito de dentes de uma espécie de peixe-cachorra atravessados e perfeitamente alinhados em um pedaço triangular de cabaça (chamado de *hingi*). Os caules da *jalitehugo* são fervidos até que um caldo esbranquiçado seja formado. Toma-se o caldo em excesso para em seguida provocar vômitos. Usa-se, principalmente, no contexto da reclusão pubertária. A respeito da reclusão pubertária, essa prática pode ser entendida como um rito de passagem (Gennep, [1909] 1978). No período de reclusão pubertária, os(as) jovens permanecem por um longo período afastados(as) da convivência social da aldeia, reclusos(as) em gabinetes no interior das casas. Neste momento da vida é onde se intensifica a relação de aprendizado e ensino: aprendem a fabricar artefatos (artesanatos); aprendem repertório de cantos e de histórias; ensinamentos morais e éticos; etc. São seus pais, avós, tios e irmãos que se empenham para estes ensinamentos. Os(As) jovens evitam serem vistos(as) por membros que não pertençam à família, excetuando quando saem formalmente para a participação de um ritual. Entre vários processos relacionados à reclusão pubertária, devem acatar uma dieta específica, demasiado uso de ervas, seja por meio de ingestão dos sumos efervescidos como também através da escarificação. Tais práticas fabricam o corpo e a noção de pessoa idealizada entre os alto-xinguanos. Viveiros

⁹⁹ Termo nativo do ‘português de contato’, usado em diversos casos, como, por exemplo, na ingestão de sumos de ervas efervescidas (*ketuangkitóho*) na preparação para a luta *ikindene* (chamada de *huka-huka*) nos rituais interétnicos.

¹⁰⁰ C. Verani (1990, p.89) observa que os vômitos subsequentes à ingestão destes sumos são provocados pelo usuário, portanto, seria equivocado classificar os *ketuangkitóho* como eméticos – como se costuma encontrar na bibliografia referente ao Alto Xingu.

de Castro, para exemplificar que a fabricação do corpo e a formação moral da pessoa é um processo único concretizado no período da reclusão pubertária, apresenta um adágio alto-xinguano: “você não ficou preso (recluso) não?” (Viveiros de Castro, 1979, p.44) – dito quando se pretende repreender alguém por se comportar mal.¹⁰¹

Os sumos também são usados por lutadores que desejam aumentar sua ‘força’ e concentração para as lutas vindouras – devemos informar que os jovens lutadores permanecem reclusos por períodos longos, objetivando um porte físico específico para campeão de luta (*kindoto*) e formação moral ideal para a chefia (*etu-oto*): diz-se, sem minúcias, que todo atual grande cacique foi um grande lutador.¹⁰² Já o sumo da *unkgakekuëgü* penetra no corpo por meio dos estreitos cortes da escarificação, deixando-o robusto. Após o uso do *jalitehugo* e do *unkgakekuëgü*, os respectivos ‘espíritos’ (*itsekeko*) das ervas requerem um conjunto de regras que o usuário deve acatar: só é permitido se alimentar com peixes pequenos sem condimentos e beijos, deve-se também abster-se de sexo porque o cheiro desagrada os *itsekeko*. É igualmente aconselhável permanecer na rede meditando durante um breve período em que se tem febre, entre outras exigências que os ‘espíritos-donos’ reivindicam para que os efeitos desejados se concretizem. Ademais, se a pessoa não estiver disposta a acatar tais exigências, é preferível não usar as ervas, pois caso não se conduza de acordo com os itens solicitados pelos *itsekeko*, é certo que eles causem doenças no usuário negligente (Franco Neto, 2005a).

Desta maneira pensamos ter respondido estas questões. O xamanismo e os raizeiros não parecem correr riscos de extinção – segundo nossas observações em trabalho de campo – porque a lógica do *isto e aquilo* possibilita uma simultaneidade de terapias que, na cosmologia indígena, não são contraditórias.

Este trabalho buscará responder tal questão a partir da apresentação de uma análise etnográfica dos contextos mobilizados pelas duas interfaces acionadas pelo dispositivo da doença. Por ora, vejamos algumas assimetrias: segundo a afirmação do cacique kalapalo Ahejü, a qual constatamos ser recorrente entre os demais kalapalo que possuem relativo

¹⁰¹ Os termos da língua karib dos Kalapalo para designar as reclusões pubertárias dos homens e mulheres são, respectivamente, *üngalu* e *masopei*.

¹⁰² Em uma ocasião, apareceu na aldeia uma antiga fita VHS com imagens do atual cacique kalapalo lutando em um *Kuarup* – provavelmente no final dos anos de 1970 ou início dos anos de 1980. Os comentários foram nessa direção: “Está vendo! Nosso cacique era realmente ‘dono de luta’.” O termo *kindoto* é literalmente ‘dono de luta’, que se diferencia do termo *tikidinhü*, designativo dos lutadores comuns – que jamais tiveram o *status* de campeão.

conhecimento do mundo dos caraiabas, “um pajé é para a gente como o médico é para vocês” – pois pajé, de fato, cura doenças e, de direito, é pago pelos seus serviços. Já a assistência médica presente no Alto Xingu, prestando serviços gratuitos aos índios, concebe o xamã como um tipo de ‘etnopsicólogo’, concepção esta que parece se fundamentar no conceito de ‘eficácia simbólica’.

O médico endocrinologista Vieira Filho da EPM (Escola Paulista de Medicina), que exerceu sua profissão em muitos grupos indígenas, além dos índios do Alto Xingu, testemunha em seu artigo intitulado *Medicina indígena e medicina científica*, publicado na *Revista de Antropologia* da USP, tendo como base argumentos dessa ordem. Vejamos as próprias palavras do médico a respeito da eficácia da referida ‘medicina indígena’: “Já assisti a atuações noturnas de pajés cantando (o canto age como terapia tranquilizadora), fumando e soltando baforadas no local de dor (o calor promove vasodilatação)” (Vieira Filho, 1978, p.171-172; grifos nossos). Interessante notarmos que em uma mesma frase o relativismo cultural destoa contestando a ‘medicina indígena’ de duas maneiras: primeiro, alocando o pajé como uma espécie de ‘etnopsicólogo’, ao afirmar que a função dos cantos xamanísticos não passa de uma ‘terapia tranquilizadora’¹⁰³; e, em seguida, ao informar que o calor promovido pela fumaça do tabaco na região dolorida do corpo do doente age em virtude da ‘vasodilatação’.

O xamanismo é tolerado pelos profissionais de saúde, entretanto as terapias xamânicas tendem a ser avaliadas como misticismo ineficaz, cujos resultados, quando constatados, são tidos como efeito psicossomático. A atitude de relativizar a biomedicina não é comum (Silveira, 2004, p.121).

Por mais que os pajés e os índios digam que a fumaça do tabaco é alimento dos ‘espíritos’, promovendo, dessa maneira, a relação com o mundo intangível dos *itsekeko* (Gregor, 1982, p.322-323; Pinagé de Lima, 2000, p.60), para a visão relativista dos médicos que compunham e compõem as equipes de atenção à saúde indígena, o que de fato faz esta prática funcionar é porque a quentura da fumaça atua na fisiologia do índio doente. Referido argumento, aproxima-se, assim sendo, ao trecho acima citado de Lévi-Strauss, quando afirma que, às vezes, a ‘ciência indígena’ obtém boa ‘postura científica’.

¹⁰³ Não pensamos que as terapias exercidas pela psicologia sejam vinculadas simplesmente a ‘terapias tranquilizadoras’, mas apontamos apenas o posicionamento do médico com relação ao saber curativo nativo como mera medida que atua no estado emocional do paciente indígena.

Neste sentido, êle [o xamã] se encarna como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que êste experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico (Lévi-Strauss, [1949] 1996b, p.229-230; grifo nosso).

Para Lévi-Strauss, não seria isto uma experiência subjetiva de representações coletivas induzida pelos atos do xamã? Nota-se, aqui, que todos os agenciamentos cosmológicos envolvendo a relação entre o mundo dos *itsekeko* e a vida cotidiana nativa, descritos acima, são eclipsados, quiçá enfraquecidos, pelo conceito de ‘eficácia simbólica’.

Em um artigo sobre os *sarode*, cantos xamanísticos dos Ayoreo do Gran Chaco, o antropólogo John Renshaw (2006) analisa o fenômeno da cura entre esses índios, vinculados à família linguística zamuco e habitantes de regiões do Paraguai e Bolívia, e afirma, a respeito do caráter explicativo do argumento da ‘eficácia simbólica’ de Lévi-Strauss ([1949] 1996b) haver questões fundamentais presentes nessa discussão: se as técnicas terapêuticas dos xamãs são eficazes e se são como alcançam seus objetivos (Renshaw, 2006, p.393). Renshaw se posiciona em relação ao debate sobre a eficácia da cura xamanística e propõe que o poder da cura indígena está relacionado à capacidade que os cantos xamanísticos de cura possuem para evocar as forças de agentes presentes nos mitos. Haja vista que o ‘tempo mítico’ é um recorte atemporal onde os eventos caracterizam-se por não se definir o seu tempo – isto é, acabam sendo o tempo todo presente. Renshaw apresenta uma série de transcrições de cantos dos Ayoreo onde explica que os animais, plantas ou fenômenos naturais enunciados nos cantos xamanísticos de cura (encontrados tanto nos cantos ayoreo quanto nos cantos kuna analisados por Lévi-Strauss) não desempenham papel de metáfora nem de sugestão às referências simbólicas do doente. Segundo o autor, este conjunto de seres são *jnani bajade*, ou seja, ‘Gente’ (Renshaw, 2006, p.416). Os cantos enunciam os que antigamente eram de fato os Ayoreo – as evocações são mais históricas do que metafóricas – transformados nessa condição atual (‘pássaros’, ‘animais’, ‘plantas’, ‘sal’, etc.), cujo registro é feito por meio dos mitos. Pode-se comprovar a tese do autor a partir da citação de um trecho que entendemos ser um exemplo de que os cantos xamanísticos de cura ayoreo não remetem ao mundo psíquico do paciente, mas a agentes externos: “Por exemplo, eu nunca gravei um canto para curar mordida de cobra, já

que fui informado de que, se ele fosse cantado, poderia realmente fazer com que alguém na comunidade fosse mordido por cobra” (Renshaw, 2006, p.400).

Como consta em seu artigo *A eficácia simbólica* ([1949] 1996b), Lévi-Strauss apregoa que: “Na cura da esquizofrenia, o médico executa as operações e o doente produz seu mito; na cura xamanística, o médico [xamã] fornece o mito e a doente executa as operações” (Lévi-Strauss, [1949] 1996b, p.232). Nesta inversão proposta por Lévi-Strauss, as operações que ele se refere parecem apontar para o caráter metafórico dos cantos sugestionados no doente. Como podemos observar na citação anterior de Renshaw, um específico canto para cura de picada de cobra pode acarretar, se cantado em vão, que uma determinada cobra morda alguém. Como um canto sugestionaria uma cobra? Já que para haver sugestão são necessárias as representações coletivas operando na mente humana? A eficácia das técnicas de cura xamanísticas aponta para agentes externos, como bem nos lembra Barcelos Neto (2007, p.74): “o auxílio é sempre buscado no exterior, inexistindo, portanto, a idéia de auto-cura”.

Não se trata de tomar a teoria nativa como explicação indubitável. Por sua vez, não tomar a teoria nativa como teoria antropológica não se trata de desmentir a teoria nativa mostrando suas contradições por meio de seu caráter de crença destacada da realidade. A questão é considerar realmente o pensamento indígena como igualmente produtor de artefatos. Descontextualizar as relações indígenas, recolher suas explicações apenas como registro, para posteriormente reforçarmos ainda mais nossas explicações não nos parece ser o objetivo da etnografia que busca um entendimento antropológico dos povos indígenas. Usarmos dados etnográficos a respeito dos índios para provarmos a eficácia da auto-sugestão, do efeito placebo e/ou da psicossomática, por exemplo, serve apenas para universalizar nossas teorias. Funciona aqui entre nós, e funciona lá entre eles. Quando declaramos pretender levar a sério o saber indígena não é deixar cada um com a sua versão-de-mundo isolada, ao contrário, pretendemos empreender um diálogo intercultural.

Os *sarode*, esses cantos de cura dos Ayoreo, desafiam o entendimento ocidental do mundo pelo fato de estarmos – nós, ocidentais – inseridos num universo (sistemas políticos, modos de produção, etc.) absolutamente distinto da vida social indígena, e não por se tratar, como aponta Lévi-Strauss, de dois modos de conhecimento distintos, o mítico e o científico. Aliás, John Renshaw também se posiciona em relação a isto:

nunca encontrei qualquer evidência que justificasse uma distinção entre modos de pensamento ocidentais e não-ocidentais. [...] Não há qualquer diferença entre os poderes de observação e dedução dos “povos indígenas” e dos “cientistas”. Na verdade, é pouco provável que os povos tais como os Ayoreo teriam sobrevivido ao clima severo e árido do Gran Chaco se não tivessem adquirido um conhecimento detalhado e científico de seu meio ambiente, um conhecimento que freqüentemente ultrapassa o de botânicos e zoólogos profissionais (Renshaw, 2006, p.394).

A análise de Renshaw não admite o teor psicanalítico que fundamenta o conceito de ‘eficácia simbólica’. Isto sugere que a explicação de Lévi-Strauss se define pelo recurso a um inconsciente psíquico como caracterização da cura. Renshaw desaprova as noções freudianas no artigo de Lévi-Strauss, escrito em 1949 (Renshaw, 2006, p.397): a eficácia dos cantos se manifestaria na medida em que eles apresentam uma espécie de “meio-caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas” (Lévi-Strauss, [1949] 1996b, p.228). A respeito dos cantos xamânicos, ao invés de serem entendidos em termos de eficácia, deveria se dizer que eles alcançam os objetivos propostos, da mesma maneira como se dá com a medicina ocidental. Elementos como o canto xamânico e sua virtude terapêutica, quando deslocados de seu contexto social e associados a noções ocidentais como ‘auto-sugestão’, ‘inconsciente psicológico’ e ‘psicopatologia’ requerem na sua aplicação uma estrutura do ‘eu’ que não correspondem aos processos nativos de construção da pessoa. Renshaw segue a abordagem de Joanna Overing, que propõe compreender a teoria nativa dentro do contexto epistemológico e social em que ela é formulada – e admite que o pensamento indígena e o pensamento ocidental são equipolentes do ponto de vista dos processos cognitivos. Vejamos:

os processos de construção de mundo [...] observados no Ocidente e na floresta são bastante semelhantes. O cientista, o artista, o narrador de mitos, o historiador e o xamã-curador estão “fazendo, em larga medida, a mesma coisa” em sua construção de versões de mundos. Porém, enquanto os processos de pensamento na construção de mundos são, de várias maneiras, similares, os fatos de que são feitos estes mundos diferem em muito. Por exemplo, na floresta, uma versão do mundo pode envolver raivosos deuses criadores e riachos translúcidos de loucura, mais do que campos de força ou átomos e moléculas (Overing, 1994, p.84; grifo nosso).

Retornando ao conceito de ‘eficácia simbólica’, observemos como ele é incorporado no contexto da assistência médica no Alto Xingu, na qual existe uma hierarquia velada ao deslocar os saberes indígenas no espaço difuso da ‘magia’ das ‘crenças’ e dos ‘costumes’

(Erthal, 2003, p.210; Cardoso, 2004) em comparação ao saber biomédico cujas categorias são universalizadas.

A eficácia simbólica do ritual da pajelança tem um impacto psicológico importantíssimo sobre o paciente e os próprios médicos estão de acordo em dizer que ela funciona, inclusive, como um catalisador na cura. Ora, tudo isso demanda do médico que vai à região uma visão aberta que o permita interagir com uma outra sociedade cujos padrões culturais diferem muito dos nossos e que, justamente por isso, precisam ser respeitados, ainda que por vezes tenhamos dificuldades de compreendê-los (Villas Bôas, 2005, p.55; grifos nossos).

Consideramos a citação acima como a máxima do relativismo cultural. Neste sentido, devemos ainda expor a afirmação do médico epidemiologista Luiz F. Marcopito, que atuou por anos nas aldeias do Alto Xingu, a respeito do índio alto-xinguano ser: “Crédulo e supersticioso” (Marcopito, 2005, p.163). Expressões como estas são ouvidas frequentemente no contexto atual, seja pelos residentes nas cidades ao entorno da Terra Indígena do Xingu, seja pelos profissionais das equipes de assistência médica dentro do campo de atuação em área indígena. Tais apreciações a respeito dos índios parecem-nos conotar um ato de rejeição pelo dispositivo da hierarquia cultural entre índios e ocidentais. Os dados etnográficos parecem apontar que a medicina indígena tende a incorporar elementos da biomedicina no convívio dos índios, como anota Morgado (1994, p.235): “O xamã aparai que me transmitiu alguns conhecimentos demonstrava uma grande curiosidade pela medicina ocidental”. Enquanto a biomedicina, em contrapartida, tende a reforçar as fronteiras epistemológicas dos diferentes sistemas terapêuticos (Pérez Gil, 2007, p.50). Noções vagamente definidas como ‘crenças’, ‘costumes’, ‘tradições’, e até mesmo, ‘cultura’ são os conceitos-chave para essa hierarquização.

No trabalho de campo, em ocasião de uma conversa informal com um médico atuante na área indígena, pudemos ouvir sua posição acerca de uma suposta situação ideal que a prática médica direcionada às populações indígenas deveria ser exercida: segundo ele, o ideal é que sempre que um paciente indígena fosse encaminhado ao polo de atendimento médico, o mesmo deveria vir acompanhado do pajé da respectiva aldeia. A presença deste curandeiro indígena, segundo o médico, garantiria uma segurança psicológica ao paciente e, assim sendo, complementaria o processo de cura desempenhada pelo médico e pelo aparato técnico e medicamentoso da assistência médica. Tais ideais não

se limitam aos profissionais atuantes em área indígena, mas reincidem em artigos acadêmicos de políticas públicas de saúde coletiva, por exemplo:

Os “insights” de Lévi-Strauss na área da medicina sugerem um vasto campo de estudos relacionados tanto com o caráter psicossomático da doença como com o efeito placebo de inúmeros tratamentos e terapias médicas científicas ou não. [...] Lévi-Strauss enfatiza o caráter da eficácia simbólica no qual os símbolos socialmente poderosos curam pacientes que, pela doença, incorrem numa espécie de desvio social (Queiroz e Canesqui, 1986, p.160).

Ademais, o pesquisador Kenneth R. de Camargo Jr., especialista em ‘medicina ocidental’, apregoa que a utilização de termos e conceitos oriundos das ciências humanas pela biomedicina (ou medicina ocidental contemporânea) se caracteriza mais como uma hierarquização disciplinar do que a prática de uma interdisciplinaridade sintetizada nos termos ‘intermedicalidade’ ou ‘pluralismo médico’: “os termos ‘psico’ e ‘social’ não passam de referências genéricas, subordinadas ao primado do discurso biológico” (Camargo Jr., 1997, p.55). Com relação aos conceitos acima mencionados, entendemos que existe uma diferença entre ‘intermedicalidade’ e ‘pluralismo médico’. O primeiro busca dar conta de contextos caracterizados pela interface de diversos sistemas terapêuticos distintos e diversos atores de promoção à saúde que resultam em um sistema imbricado e híbrido (Greene, 1998, p.641; Follér, 2004); já o segundo, se refere quando diferentes sistemas terapêuticos estão presentes independentemente um do outro em um mesmo contexto de atendimento (Morgado, 1994; Novaes, 1996).

O médico em questão está demonstrando que haveria uma suposta crença indígena em relação à cura xamanística que pudesse atuar como terapia coadjuvante – como podemos perceber não há intermedicalidade e sim hierarquia dos saberes. A eficácia da crença: “Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita” (Lévi-Strauss [1949] 1996b, p.228). Seria o xamã um mero manipulador de sistemas simbólicos enquanto o médico um manipulador de sistemas fisiológicos? Pensamos que ambos manipulam sistemas simbólicos, mas ambos também, ao manipularem tais sistemas, manipulam o mundo – ou melhor, nos termos de Nelson Goodman: “se os mundos são tão construídos quanto dados, assim também conhecer é tanto refazer quanto descrever”

(Goodman, 1978, p.22)¹⁰⁴. Dessa maneira, o que é vivido como simbólico no mundo indígena corresponde ao que é tomado como da ordem do *dado* pelos membros não-índios das equipes de assistência médica. Estamos diante de um problema que pode se formular no seguinte esquema: afirmar o caráter simbólico de uma realidade é posicionar-se segundo o relativismo, pois, aqui, ‘simbólico’ equivale a ‘crença’. Por outro lado, seguindo a linha de pensamento de Goodman (1978):

Os sistemas de símbolos através dos quais as versões-de-mundos são construídas são de inúmeras espécies, tais como os que intervêm na vida de todos os dias, as teorias científicas e filosóficas, as pinturas, as composições musicais e outras artes. Nenhum tem qualquer espécie de prioridade ou privilégio que justifique a redutibilidade de todas as outras. Por vezes, essas construções, embora igualmente válidas, são incompatíveis entre si. Nestes casos, devem ser consideradas como válidas em mundos diferentes. Estes, por sua vez, devem ser entendidos como mundos reais e não como alternativas a um único mundo real nem como mundos meramente possíveis (D’Orey, 1999, p.663-664).

Quando um índio morre no posto de saúde ou no hospital, um kalapalo não busca explicar a morte pelo malogro da medicina ocidental: a inferência dedutiva kalapalo constata o fato dessa morte na lógica de uma causalidade outra: a feitiçaria. A respeito da epidemia de sarampo que assolou a comunidade kalapalo no ano de 1954 (e todos os outros povos do Alto Xingu), reduzindo-os a poucos sobreviventes – dos 654 alto-xinguanos infectados, 114 morreram (Coimbra Jr., 1987, p.30) sendo 40 kalapalo (Franchetto, 1986, p.64) –, a explicação biomédica preconiza que essa catástrofe epidemiológica foi ocasionada em função dos corpos indígenas não possuírem qualquer imunidade ao vírus. Ellen Basso salienta como o episódio é relevante para a memória dos kalapalo idosos que perderam muitos de seus parentes e experienciaram situações intensamente funestas:

uma anciã me mostrou as covas das vítimas da epidemia de sarampo que ocorreu no verão de 1954, recordando exatamente quem estava enterrado ali. Os habitantes de Aiha são constantemente lembrados da tragédia desta epidemia pelo número incomum de órfãos, e esta, por sua vez, traz à mente a vida que eles levavam nas antigas aldeias. Um assunto de frequentes lembranças (Basso, 1973, p.05; tradução livre e nossa).

Vale expor um testemunho da situação calamitosa sofrida pelos povos do Alto Xingu, aldeia dos Wauja, na ocasião da epidemia de sarampo em 1954, que nos remete às

¹⁰⁴ Tradução de Nádia Farage (*in*: Overing, 1994, p.81). Goodman escreve: “if worlds are as much made as found, so also knowing is as much remaking as reporting” (Goodman, 1978, p.22).

situações descritas por M. Taussig ([1987] 1993) sobre a cultura do terror perpetrada no colonialismo.

Subitamente, em cada casa, as pessoas ficavam doentes, morrendo (...) Conforme passavam os dias, estávamos nós mesmos tão doentes, que não podíamos fazer mais nada além de esperar a morte. Não havia ninguém para enterrar os mortos. As pessoas morriam em suas redes e seus corpos começavam a apodrecer na mesma casa onde outros se encontravam deitados, morrendo. Crianças deitavam contra os corpos de suas mães mortas (...) Pessoas iam para fora para defecar e acabavam caindo atrás de suas casas. Ali mesmo elas morriam, e os urubus apareciam para comê-las (Ireland, 1988 *apud* Heckenberger, 2001, p.92-93).

Ao mesmo tempo em que os Kalapalo levam em consideração o sarampo nessa redução populacional marcante, como doença-de-branco, a explicação biomédica da causa das mortes é contraposta pela explicação nativa: o sarampo demonstra *como* os índios doentes morreram; todavia, não explica *por que*. Piedade (2004, p.44), inquirindo a respeito dos casos de rivalidades faccionais do povo Wauja chega a informações de que a morte de um antigo grande chefe wauja imputada ao sarampo pode ter sido causada por feitiçaria. Nesse caso, a facção oposicionista a esse chefe usou-se do sarampo como argumento de subterfúgio para abafar a feitiçaria envolvida na causa da morte. Sem herdeiros, a facção oposicionista teria assumido o cargo de principal liderança na aldeia. Numa conversa sobre a variação demográfica kalapalo, pudemos obter, igualmente, informações que seguem a mesma linha: um perigoso feiticeiro kuikuro, aproveitando-se do enfraquecimento dos índios infectados pelo sarampo, matou muitos por meio de seus feitiços: “ninguém morre de sarampo, o que mata mesmo é feitiço”, disse-nos um kalapalo – bem o sabem os Azande, descritos por Evans-Pritchard.

Remetemo-nos, aqui, às palavras do próprio Evans-Pritchard a respeito da distinção entre perguntas do tipo *como* e do tipo *por que*:

Se os Azande não podem enunciar uma teoria da causalidade em termos aceitáveis para nós, eles descrevem, entretanto, os acontecimentos num idioma que é explanatório. Estão cientes de que são circunstâncias particulares de eventos em sua relação com o homem, sua nocividade para uma pessoa em particular, que constituem a evidência da bruxaria. A bruxaria explica *por que* os acontecimentos são nocivos, e não *como* eles acontecem. Um zande percebe como eles acontecem da mesma forma que nós. Não vê um bruxo atacando um homem, mas um elefante. Não vê um bruxo derrubar um celeiro, mas térmitas roendo seus esteios. Não vê uma labareda psíquica incendiando o telhado, mas apenas um feixe de palha aceso. Sua percepção de como os eventos ocorrem é tão clara quanto a nossa (Evans-Pritchard, [1976] 2005, p.54-55; grifos no original).

Deste modo, sabe-se que a picada de uma abelha não é letal. Caso um homem morra por causa de uma picada de abelha, o que um zande e um ocidental diriam a respeito dessa morte? Um zande provavelmente diria que foi por causa de bruxaria, assim como um kalapalo diria que foi por causa de feitiçaria. Já o ocidental diria que foi por causa de alergia ao veneno. Quando um ocidental escuta a explicação zande muito provavelmente aplica o recurso do relativismo cultural: os Azande acreditam que a alergia é resultado de bruxaria, pois se concebe “a cultura sob um modo teológico, como um ‘sistema de crenças’ a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente” (Viveiros de Castro, 2002a, p.191).

O que se pode inferir na ideia implícita na proposição colocada anteriormente – cujo sentido atribuímos ser relativista –, é que há algo considerado como *dado* e um como *não-dado*; e, a interface entre esses dois elementos, gera um esquema cujo sentido é uma versão-de-mundo fraca e uma versão-de-mundo forte, para retomarmos a terminologia de Nelson Goodman (1978): os Azande acreditam que a alergia é bruxaria (versão fraca), mas, na verdade, alergia é uma reação grave do organismo hipersensível à substância componente da peçonha (versão forte) – tais argumentos coabitam no mesmo julgamento de valor do relativismo cultural. A redução relativista constrói um conjunto de significados que aloca o âmbito da alteridade na posição de versão-de-mundo fraca para sustentar uma versão-de-mundo forte.

A racionalidade zande possui uma noção de bruxaria que explica as relações entre as pessoas e seus infortúnios. Além disso, Evans-Pritchard parece descrever o fenômeno da bruxaria em termos de fato social total. A bruxaria configura um idioma que codifica as mais variadas atividades dos Azande: agricultura, caça e pesca, grupos domésticos, etc. Assim, entre os Azande a bruxaria é “um tópico importante na vida mental” (Evans-Pritchard, [1976] 2005, p.49). Desta maneira, a bruxaria está presente na etiqueta e religião, como também na tecnologia e na linguagem cotidiana; segundo Evans-Pritchard, não há aspecto da cultura zande que não esteja relacionada a uma insinuação ou alusão direta a respeito desta instituição.

Dizer que a bruxaria estragou a colheita de amendoim, que espantou a caça, que fez fulano ficar doente equivale a dizer, em termos de nossa própria cultura, que a colheita

de amendoim fracassou por causa das pragas, que caça é escassa nessa época e que fulano pegou gripe (Evans-Pritchard, [1976] 2005, p.49-50).

Esse código está tão presente na vida cotidiana zande que é de se esperar que pessoas fiquem doentes por bruxaria, a qual é a explicação fundamental para as doenças. Isto se evidencia quando Evans-Pritchard relata o caso de um zande que, caminhando numa trilha, tropeça num toco. O zande explicou que sempre está atento em relação aos tocos no caminho, e só não viu o toco no qual tropeçara porque havia sido alvo de bruxaria. O argumento definitivo que leva em conta o complexo da bruxaria foi o de que a ferida em seu pé havia infeccionado – concluindo que a maioria das feridas cicatriza rapidamente, justamente esta veio a infeccionar por estar subordinada à bruxaria.

O papel da bruxaria nos esquemas de pensamento zande não é buscar uma definição mística dos fenômenos, mas sim equacionar duas cadeias de causalidade dentro de uma única série. Isto se explica no conhecido exemplo do celeiro corroído pelos cupins que desaba sobre as pessoas, descrito por Evans-Pritchard:

A filosofia zande pode acrescentar o elo que falta. O zande sabe que os esteios foram minados pelas térmitas e que as pessoas estavam sentadas debaixo do celeiro para escapar ao calor e à luz forte do sol. Mas também sabe por que esses dois eventos ocorreram precisamente no mesmo momento e no mesmo lugar: pela ação da bruxaria (Evans-Pritchard, [1976] 2005, p.53).

Se por um lado nós entendemos uma coincidência espaço-temporal entre dois eventos em termos de acaso (sorte/azar), os Azande, por outro lado, concebem esse acaso em termos de intencionalidade. É necessário enfatizar que o idioma zande da bruxaria não desconhece a relação empírica entre causa e efeito. A questão é que, além ou aquém da causa empírica, há uma causalidade intencional, socialmente relevante, a bruxaria. A versão-de-mundo forte entre os Azande estaria na concatenação entre a ordem empírica e o âmbito das intencionalidades não-visíveis mobilizadas pela bruxaria. Assim, não faria sentido distinguir uma causa de outra – tampouco dizer que os Azande representariam causas empíricas em termos de causas místicas. A rigor, a noção de versão-de-mundo forte implica a realidade do simbólico. Nesse sentido, tanto as causas empíricas quanto a bruxaria possuem o mesmo estatuto de realidade.

Agora voltando ao tema da ideia de ‘eficácia simbólica’, examinemos os argumentos e vejamos em que medida a explicação da cura dada por Lévi-Strauss nos ajudaria ou não a entender o fenômeno da doença como dispositivo de agenciamento cosmológico.

trata-se de suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado. O xamã tem o mesmo duplo papel que o psicanalista: um primeiro papel – de auditor para o psicanalista, e de orador para o xamã – estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel da encantação propriamente dita. Mas o xamã não profere somente a encantação: ele é seu herói, visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa. Neste sentido, ele se encarna, como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio-caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico (Lévi-Strauss, [1949] 1996b, p.229-330; grifo nosso).

Aqui, entendemos que o termo ‘espírito’ (sublinhado na citação acima) equivale a ‘mente’ – e, concomitantemente, incute a ideia de que os *itsekeko* da cosmologia alto-xinguana existem apenas no pensamento dos índios. Sendo assim, poderíamos cair no que julgamos ser um equívoco de reduzir ‘espíritos’ (*itsekeko*) a produtos mentais.

As representações de entidades sobrenaturais evocadas pelo xamã e seu canto – e também os sons do chocalho e o timbre gutural ocasionado pelo tabaco dos pajés alto-xinguanos –, fariam parte de um sistema coerente de representações coletivas, o que constituiria propriamente uma ‘concepção indígena do universo’ – como diria Lévi-Strauss ([1949] 1996b, p.228). O xamã tornaria esse sistema pensável em termos ‘afetivos’ para o doente. O termo ‘afetivo’, usado por Lévi-Strauss, parece sugerir que esse sistema coerente mencionado acima afeta a experiência subjetiva do doente, do exterior (estímulos sensoriais: linguagem, o canto ouvido) para o interior (percepção subjetiva). Sistema este que, ‘jamais duvidando dele’, ou seja, crendo, o doente o aceita, e assim é curado. O doente apreenderia esse sistema em sua experiência subjetiva, e é assim que se daria então a ‘cura xamanística’.

Através da linguagem, o xamã forneceria ao doente as condições necessárias e suficientes para sua cura. Poderíamos falar em autocura, uma vez que a experiência terapêutica se dá apenas no âmbito da subjetividade do doente? Lévi-Strauss define sua ideia de ‘cura xamanística’ entendendo-a como um meio-caminho entre a medicina

ocidental e a psicanálise (Lévi-Strauss, [1949] 1996b, p.228). O médico cura desordens orgânicas manipulando diretamente a fisiologia do doente. O psicanalista cria as condições para que o próprio doente, ao falar, se autocure. Lévi-Strauss ([1949] 1996b, p.229) explica que o xamã fala, já o psicanalista ouve. É por isso que Lévi-Strauss compara a relação entre xamã/doente e psicanalista/doente: tanto o doente índio quanto o paciente do psicanalista se autocuram. A diferença é que no xamanismo quem fala é o xamã, e na psicanálise quem fala é o doente. Assim, não é o xamã nem o psicanalista que curam – isso não excluiria o preceito de que tanto o xamanismo quanto a psicanálise possuem eficácia curativa. Entretanto, eles apenas criam as condições para que os doentes se autocurem. Desse modo, a ‘cura xamanística’ relacionaria uma ordem mental a uma ordem orgânica – desta maneira concluímos que para Lévi-Strauss a ‘cura xamanística’ seria uma cura psicossomática. O xamã suscitaria uma ordenação mental no doente cujo efeito seria uma reordenação fisiológica: o restabelecimento da saúde. Lévi-Strauss fala em cura xamanística e não em cura do xamã. Para ele, a agência terapêutica xamanística parece ser apenas da ordem do discurso. Mas um discurso cujos efeitos incidem sobre a realidade orgânica e fisiológica. A ponte que faz a ligação entre a ordem do discurso e a ordem fisiológica é a subjetividade, ou a ordem mental – embora, para o próprio Lévi-Strauss, o mediador seria o ‘inconsciente’.

O problema começa a se mostrar à medida que a ciência, do modo como é vista atualmente, parece se relacionar com a realidade de maneira imediata – a noção de ‘descoberta científica’ serve como exemplo dessa ideia de imediatismo. Tal imediatismo parece se apresentar em Lévi-Strauss quando, por exemplo, ele se vale da figura do médico – pensado como detentor de um acesso imediato às causas da desordem orgânica – para explicar a cura xamanística como um tipo de meio caminho entre a biomedicina e a psicanálise. Esse imediatismo, do lado de cá (Ocidente) deixa a cena no momento que Lévi-Strauss fala em ‘concepção indígena do universo’ (o lado de lá). Essa ‘concepção indígena do universo’ seria um tipo de acesso à realidade mediado pela cultura, um sistema coerente de representações e categorias – e coerente por serem representações coletivas inquestionáveis para os próprios índios.

A questão que envolve a doença não necessita inevitavelmente de uma dicotomia natureza/cultura. Caso contrário, as consequências disto redundam no relativismo cultural

acima problematizado. Lévi-Strauss encerra definitivamente o problema da cura ‘cultural’ versus a cura ‘científica’, ou será que ainda temos uma outra saída? Uma saída que não utilize noções euro-americanas – como a de ‘conhecimento científico’, ‘desordem orgânica’ e ‘fisiológica’, ou ‘experiência psicológica’ – para esclarecer problemas não-ocidentais.

Pensamos que o argumento da ‘eficácia simbólica’ exprime o que viemos chamando de redução relativista. Tal redução poderia evocar o conceito de modelo explicativo da experiência nativa. O conceito de ‘eficácia simbólica’ parece se enquadrar no que se vem chamando de ‘solução antropológica clássica’ (Viveiros de Castro, 2002b; Holbraad, 2003, p.40). A ‘solução clássica’ do conceito de ‘eficácia simbólica’ seria a de atribuir às socialidades indígenas, que Lévi-Strauss chama de ‘concepção indígena de universo’, a característica de ser um ‘sistema de crenças coerente’ cujo estatuto da crença é deslocado do real. Isto explicaria a sua eficácia para nós ocidentais na medida em que desmerecemos os saberes indígenas e nos apegamos a fenômenos como, por exemplo, o de ‘auto-sugestão’ e da ‘psicossomática’ – que requerem uma estrutura da noção de pessoa que não corresponde à formação da noção de pessoa indígena (Mauss, [1938] 2003, *quinta parte*). Desta forma nos mantemos sem uma reavaliação de nossos próprios conceitos por não entender os conceitos indígenas. Assim sendo, apenas reforçamos ainda mais os nossos supostos conceitos universais frente às supostas ‘crenças’ indígenas, relativas.

Viveiros de Castro afirma que a atividade antropológica não deveria consistir em “sabermos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política, etc., e vamos ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto etnográfico” (Viveiros de Castro, 2002b, p.116). O conceito de ‘eficácia simbólica’ parece alimentar uma suposta superioridade cognitiva dos saberes ocidentais (como a biomedicina e a psicologia) frente às ‘crenças’ indígenas (como o xamanismo, por exemplo). O antropólogo Martin Holbraad recomenda que “os antropólogos deveriam deixar de lado seus próprios juízos de verdade e concentrar-se na tarefa de revelar os pressupostos ontológicos que subjazem aos enunciados nativos” (Holbraad, 2003, p.45).

Levar a sério significaria, então, ‘acreditar’ no que dizem os índios, tomar seu pensamento como exprimindo uma verdade sobre o mundo? De forma alguma; esta é outra questão mal colocada. Para crer ou não crer em um pensamento, é preciso primeiro imaginá-lo como um sistema de crenças. Mas os problemas autenticamente antropológicos não se põem jamais nos termos psicologistas da crença, nem nos termos logicistas do valor de verdade, pois não se trata de tomar o pensamento alheio como uma

opinião, único objeto possível de crença ou descrença, ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade. Sabe-se o estrago causado pela antropologia ao definir a relação dos nativos com seu discurso em termos de crença. [...] A crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui. Perguntar(-se) se o antropólogo deve acreditar no nativo é um *category mistake* equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde (Viveiros de Castro, 2002b, p.134 e p.130).

Segundo Lévi-Strauss, o modelo abstrato deve ser elaborado de tal modo que seu entendimento explique os fatos observados etnograficamente (Lévi-Strauss, [1952] 1996, p.316). Contrariando esta advertência teórico-metodológica, a noção de ‘eficácia simbólica’ é uma explicação que não leva em consideração o pensamento indígena nem sequer um entendimento etnográfico. Este que pode ter como mote as palavras de Roland Barthes (1975, p.11): “o que lhe interessa é o que se vê, e não o que crê”. Os dados oriundos das pesquisas etnográficas propriamente ditas se tornam, no caso da aplicação do conceito de ‘eficácia simbólica’, meros dados comprobatórios de um modelo conceitual pré-existente. Na explicação nativa da doença e seus procedimento de cura xamânica, os *itsekeko* são entidades reais, habitantes do cosmos e agentes patogênicos. A racionalidade nativa não toma os *itsekeko* enquanto representações coletivas – assim como a racionalidade ocidental igualmente não toma os agentes etiológicos microscópicos como representações coletivas, mesmo que a maioria jamais tenha visto uma bactéria ou um vírus. Neste sentido, pensamos que o modelo da ‘eficácia simbólica’ é a tentativa do entendimento ocidental de alocar as entidades ‘espirituais’ da cosmologia nativa no âmbito da crença e da experiência psicológica, fazendo com que os *itsekeko* deixem de existir de fato e passem a existir apenas de direito. Somos levados, então, a pensar que o conceito da ‘eficácia simbólica’ e o relativismo cultural são fenômenos sínteses da “cultura que gerou a teoria da cultura enquanto ‘representação coletiva’” (Viveiros de Castro, 2007, p.106).

Nossa proposta é demonstrar que a cosmologia alto-xinguana é tão real quanto a realidade dos fatos científicos biomédicos, afim de que as equipes de assistência médica que prestam serviços aos índios possam melhor lidar com as ambiguidades criadas, por exemplo, entre os conceitos de doença-de-índio e doença-de-branco e todo os procedimentos do atendimento biomédico frente as terapias nativas – exercendo práticas curativas que condizem com os preceitos legais das políticas públicas à saúde indígena, que necessariamente devem dar ênfase às ‘práticas tradicionais’ de modo que elas realmente

contribuam para a saúde indígena – fomentando, a rigor, o que vem se chamando de ‘intermedicalidade’ (Greene, 1998, p.641; Follér, 2004).

Até aqui estivemos lançando mão de algumas noções como *versão-de-mundo* (Goodman, 1978), a lógica do *isto e aquilo* (Clastres, [1974] 1990) e *multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 2002a) como maneira de construir um modo de abordagem da cosmologia alto-xinguana capaz de imputar a ela o mesmo estatuto de realidade conferido pelos ocidentais àquilo que estes tomam por natureza. Grosso modo, a noção de realidade ocidental se fundamenta na ideia de uma natureza dada, única e universal – isto é, as leis de sua estrutura se aplicam em qualquer lugar situado no tempo e no espaço. À noção de natureza única, vincula-se a ideia de que há várias culturas diferentes entre si justamente pela maneira como apreendem essa realidade única. Temos então o relativismo cultural. Embora este postule uma igualdade de direito em relação às diferentes formas culturais de acesso à realidade, essa noção de cultura enquanto mediação entre o homem e a realidade desaparece quando entra em questão o modo de acesso científico. A ciência é vista, na maioria das vezes, como mecanismo de acesso imediato à natureza, não sendo assim influenciada pela ordem da cultura ocidental. Temos então a noção de ‘descobertas científicas’ em oposição à ideia de ‘representações sociais’, o que se desdobra numa oposição entre fato e crença: o primeiro da ordem da natureza e o segundo, da cultura. Sustentamos que é exatamente este dispositivo que gera uma interface entre a cosmologia alto-xinguana e a noção de realidade das equipes de assistência médicas que atuam no Alto Xingu. Uma interface na qual a primeira é englobada pela segunda de acordo com esse princípio ocidental de uma realidade única. O resultado desse englobamento hierárquico é a cosmologia indígena como crença e o conhecimento biomédico como um conjunto de fatos.

CAPÍTULO 6

TENINHÜ: XAMANISMO NO ALTO XINGU

De acordo com nossa etnografia entre os Kalapalo do Alto Xingu, e também como foi brevemente esboçado acima, o xamanismo em sua relação com a doença gera uma interface entre a vida cotidiana dos Kalapalo e a ordem cósmica dos *itsekeko*. A origem dos *itsekeko* e sua presença no mundo kalapalo de maneira visível e invisível foram exploradas através do mito que descrevemos acerca da origem do dia e da noite. Como vimos de forma sumária, a doença entre os kalapalo é definida por um encontro com *itseke*, o qual captura a ‘alma-sombra’ (*akua*) do doente, que vai morrendo aos poucos, ou seja, vai assumindo, gradualmente, o ponto de vista do *itseke*. Se não for curado pelo xamã, o doente morre e, morto, sua *akua* assume a forma e a perspectiva do *itseke* raptor.

Estivemos propondo que a agência patogênica dos *itsekeko* pode se dar tanto de maneira invisível – o *itseke* invisível atira flechas de feitiço invisíveis na vítima – como de maneira visível, *itsekeko* visíveis, como *anta-itseke*, *calango-itseke*, *tucunaré-itseke*, etc. atiram flechas invisíveis nas vítimas. Com efeito, a natureza dos *itsekeko* é transformacional. Mello (2005), a respeito dos *apapaatai* (*itseke*) entre os Wauja, comenta essa dinâmica ontológica: “Esta categoria corresponde tanto aos seres invisíveis e temíveis que povoam o cosmos Wauja como os animais do mundo físico observável” (Mello, 2005, p.64). Quando um Kalapalo adoece gravemente, entra em cena o xamã – caso a família do doente efetue os devidos pagamentos (*ihipügü*¹⁰⁵). Este se encarrega de descobrir o agente causador da doença, com o uso de seu chocalho (*hüati ankgégü*) e através do transe pela ingestão excessiva de tabaco (*teninhü*). Se o agente da doença se tratar de um *itseke*, o xamã irá identificar o/os *itseke/ko* raptadores da *akua* do doente, trazendo-a de volta e restabelecendo a saúde do doente. Sullivan demonstra em sua obra *Icanchu’s Drum* que:

Os xamãs poderosos, auxiliados pelas técnicas com as quais eles controlam os movimentos de suas próprias almas, podem deste modo empreender deslocamentos assim que precisarem. [...] O xamã sopra fumaça de tabaco sobre as extremidades do paciente e desta maneira conduz de volta a alma do paciente (Sullivan, 1988, p.450; tradução livre e nossa).

¹⁰⁵ O conceito de *ihipügü* segundo Bruna Franchetto está na *nota 1* no item *Apresentação*. Adiante exploraremos este conceito relacionado com os casos etnográficos.

Além do mais, a cura xamanística não se restringe aos atos do xamã e no ritual xamânico, a manutenção da saúde requer também que o ex-doente organize e patrocine regularmente os rituais que correspondem aos *itsekeko* causadores da doença: rituais de máscaras (por exemplo, *Jakuikatü*, *Kuãbü*, *Atuguá*, *Aga*, entre outros); rituais de danças e cantos (como o *Duhé*); rituais com instrumentos musicais como clarinetes e flautas (respectivamente, *Takuaga* e *Kagutu*) – entre outros *artefatos-itsekeko* tradicionais da cultura alto-xinguana. Os rituais elencados acima demonstram que os Kalapalo (e por demais os alto-xinguanos) almejam um procedimento relacional com os *itsekeko* onde estes “podem ser convertidos da posição de agentes patogênicos à posição de personagens (objetos) rituais” (Barcelos Neto, 2004, p.52).

Afinal, o que é um xamã? A antropologia social convencionou a utilização do termo ‘xamã’, emprestado de uma língua siberiana tungue (Langdon, 1996b, p.12). A etimologia da palavra ‘xamã’ é incerta. Sabe-se que pertence ao grupo linguístico tungúsico, falado por diversos povos de diferentes variações linguísticas habitantes de uma vasta região da Sibéria chamada Tunguska – provavelmente dos povos Evenki, idiomáticamente ligados ao grupo manchu-tungúsico (Ferreira, 2003, p.03). É cogitada ao termo a possibilidade de vir da palavra ‘*šamán*’, da língua tungúsica dos Manchu – habitantes do nordeste da Ásia (Manchúria) –, que significa ‘monge budista’. A raiz ‘*ša*’ significa, nesta referida língua, o verbo ‘saber’.

De acordo com a bibliografia da história das religiões comparadas, como por exemplo, Mircea Eliade ([1951] 1998) e Lawrence Sullivan (1988), o xamanismo é formalmente a religião dos povos Urais-Altaicos do Norte da Ásia, caracterizada pela crença de que o mundo invisível de deuses, demônios e espíritos ancestrais é acessível somente a determinadas pessoas – denominadas como ‘xamãs’ (Eliade, [1951] 1998; Ferreira, 2003). Segundo a mesma vertente, os índios das Américas igualmente deteriam práticas similares ao xamanismo Ural-Altaico.

O termo ‘xamã’ designa essas pessoas com a capacidade de lidar com entidades de outras ordens cósmicas e que dominam uma técnica terapêutica – vale ressaltar que não há uma homogeneidade na prática xamânica no mundo, tampouco entre os ameríndios, ocorre uma variação significativa que reflete as diferenças culturais e históricas de cada grupo (Langdon, 1996b, p.12). Já a palavra em tupi ‘pajé’ é a mais ouvida no contexto de contato

do Alto Xingu, consta nos principais dicionários de língua portuguesa no Brasil, significando ‘líder espiritual indígena’ e ‘curandeiro’ (Ferreira, 1986, p.1248; Houaiss, 2004, p.543). Os alto-xinguanos quando utilizam o ‘português de contato’ usam esse termo – conquanto cada língua tenha uma palavra específica. Esse fenômeno linguístico, *Português de Contato* (ou *Língua de Contato*), mencionado por mais de uma vez durante esta dissertação, merece uma breve explicação:

a interação verbal entre os membros da Expedição Roncador-Xingu e os grupos xinguanos resultou no surgimento de uma forma de comunicação lingüística, lexicalmente reduzida e sintaticamente simplificada, com o uso de termos do português e de línguas indígenas (Emmerich, 2008, p.101).

De qualquer maneira, aponta-se ao fato desse ‘português de contato’ não se constituir uma língua franca¹⁰⁶ para esse que é um sistema cultural multilíngue – para tanto, os rituais interétnicos como os *Kuarup*, *Jawari*, *Yamurikumã*, *Moitará* e *Tiponhü* (ritual de perfuração dos lóbulos auriculares dos jovens) mobilizam um código comunicativo não verbal pan-alto-xinguano de ordem da linguagem ritual (Fausto, 2004; Emmerich e Paiva, 2009, p.154). Franchetto salienta o fenômeno: “As ‘festas’ costuram a sociedade alto-xinguana, um circuito cerimonial que veicula alianças e metaboliza conflitos, absorvendo ritualmente a alteridade” (Franchetto, 2001b, p.149).

Nesta dissertação utilizaremos os termos ‘xamã’ e ‘pajé’ como sinônimos – assim como o fazem os Kalapalo para os termos ‘pajé’ (do ‘português de contato’) e ‘*hüati*’ (do karib alto-xinguano) – por exemplo. Entretanto, utilizaremos o termo ‘xamanismo’ para nos referir a tudo que envolve as concepções dos xamãs como cosmologia, e ‘pajelança’ para o ritual de cura empreendido pelos xamãs alto-xinguanos.

No caso alto-xinguano, a diferença mais explícita em relação às outras práticas xamanísticas é a não utilização de conhecidos alucinógenos, como a bebida *ayahuasca* ou *yagé*, um composto do cipó *Banisteropsis caapi* e da folha da *Psychotria viridis*; a

¹⁰⁶ Figueiredo discorda de nossa posição com a seguinte afirmativa: “O português é hoje uma língua franca entre os próprios habitantes do PIX” (2008, p.105, n.05). Salientamos que, embora o ‘português de contato’ seja extremamente relevante para os habitantes da Terra Indígena do Xingu (sejam índios ou caraibas do serviço médico ou educacional), nossa impressão não é de acordo com essa pesquisadora – advertimos que ‘português de contato’ não é o mesmo que português. O ‘português de contato’ é dominado em graus diferentes por jovens e adultos na aldeia dos Kalapalo. As mulheres kalapalo não falam a língua portuguesa, e sabem poucas palavras do ‘português de contato’. Talvez as diferenças entre os Kalapalo e os Aweti (povo com o qual a autora citada trabalha) orientem essa posição distinta com relação a esse assunto.

aspiração do pó *yâkõana*; a mastigação *in natura* do peiote (*Lophophora williamsii*) e também a ausência de bebidas fermentadas como o cauim ou caxiri, à base de mandioca e chicha, à base de milho – por exemplo.

Segundo Peter Furst (1980), as plantas do gênero *Nicotiana*, da família das Solanáceas, cujo princípio ativo mais importante é a nicotina, possuem alcaloides piridínicos que podem contribuir para suas propriedades alucinógenas apenas se ingeridas em grandes quantidades. A planta *Nicotiana rustica*, de origem híbrida, cultivada em toda a América desde o período pré-colombiano que, segundo esse pesquisador, muito provavelmente é a usada pelos índios no Brasil, é a variedade de tabaco onde se encontra mais concentrado este princípio. Ainda segundo este autor, em função desta qualidade “foi usado mais amplamente em contextos metafísicos e terapêuticos” (Furst, 1980, p.57; tradução livre e nossa).

Quanto ao termo ‘tabaco’, o qual os Tupinambá dizem servir para “esclarecer a inteligência” (Métreaux, [1928] 1979, p.72), é o nome comum dado às plantas do gênero *Nicotiana*, denominação que se refere ao médico e pesquisador francês Jean Nicot (1530-1600), que usava o tabaco como medicamento na Europa ao investigar os efeitos curativos dessas plantas em práticas rituais de outros continentes. André Thévet (1502-1590), explorador e cronista francês, em seu *Singularidades da França Antártica* (1557), descreveu o uso do tabaco na América indígena. Nota-se que o corsário inglês Francis Drake (1540-1595) foi o responsável pela introdução do tabaco na Inglaterra em 1585 – difundindo-se, posteriormente, para a Europa. Em 1737, recebeu a classificação científica feita por Carlos Lineu (1707-1778) que a registrou com o nome *Nicotiana* em quatro variedades distintas: *N. rústica*, *N. glutinosa*, *N. penicilata* e *N. tabacum* (Moreira, 2007, p.02).

Os índios Wixarika (conhecidos também como Huichole), que habitam o oeste central do México, denominam a variedade *Nicotiana rustica* como sendo o tabaco específico dos xamãs (Furst, 1980, p.58). O uso de variedades de tabaco anteriores as *Nicotiana rustica* e *Nicotiana tabacum* alcançaram tamanha importância entre as populações indígenas da América ao ponto de vestígios arqueológicos indicarem que seu cultivo é provavelmente mais antigo que o cultivo do milho e da mandioca. Peter Furst,

considerando estes dados, não hesita em afirmar que os primeiros cultivos foram destinados então a alimentar mais o intelecto do que o corpo (Furst, 1980, p.60).

As variedades da *Nicotiana* não somente desfrutam de grande distribuição cultural e geográfica na América, mas como também são usadas de inúmeras formas: fumar (a mais comum), beber, inalar, mascar, comer, e igualmente por meio de enemas – são maneiras de se usar o tabaco (Furst, 1980, p.61). Em grande parte são usadas nos rituais xamanísticos concomitantemente com outras ervas com princípios alucinógenos evidentemente mais acentuados – algumas, citadas acima. A importância do tabaco está enfocada, principalmente, na fumaça – considerada como alimentos das entidades ‘sobrenaturais’.

Como veremos, os povos alto-xinguanos concentram suas práticas xamanísticas no uso do tabaco (provavelmente *Nicotiana rustica*).¹⁰⁷ Entre os Kalapalo há dois tipos de xamãs: *hüati-hekugu* e *hüati*. *Hüati-hekugu* quer dizer, literalmente, ‘pajé de verdade’ ou ‘completamente pajé’ – pois é somente este que consegue ver os *itsekeko* durante o processo de cura. Nota-se que, quando no ‘português de contato’ diz-se ‘pajé de verdade’, como sugere a tradução literal do termo, não implica na noção de que haja falsos pajés. O termo nativo demarca uma superioridade patente do *hüati-hekugu* em relação ao *hüati* – este, por sua vez, não é falso, mas limitado. Para uma tradução do primeiro termo, sugeriríamos, talvez, algo como ‘pajé com poderes plenos’. O ‘grande pajé’ é aquele que permaneceu por um longo período doente, tendo experiências (em transe, em sonhos e/ou desperto) com estas entidades (*itsekeko*) com as quais ele aprende os saberes xamânicos. Destas entidades o xamã recebe em seu corpo uma substância que será a sua ‘força’ de cura, seu princípio de potência curativa – chamado na língua kalapalo de *kungiküituhu*. O principal *itseke* com quem ele interage também se torna posteriormente o seu aliado ou guia. Fénelon Costa apresenta na seção anexa ao seu estudo sobre os Mehinaku, um conjunto de narrativas onde podemos verificar a introjeção e a manutenção do princípio de cura nos doentes que se tornam pajés. O trecho é uma transcrição de 1978 do diário de campo da antropóloga e também nos pode vislumbrar as nuances do ‘português de contato’ do Alto Xingu.

¹⁰⁷ Tentamos identificar exatamente o tipo de tabaco usado no Alto Xingu procurando alunos do Programa de Pós-Graduação em Biologia Vegetal da UNICAMP, porém, como tínhamos em posse apenas os cigarros de *teninhü* não era possível identificar, pois necessitavam, como nos informaram, de um ramo com flores e brotos.

Papañê [itseke] bota “bicho” para virar pajé (tornar-se o doente um pajé) ele roda “bicho” (em círculos conforme mostrou), “mexe muito”, na palma da mão do pajé que o retirou do doente; não deve tirar, porque se tirar não fica pajé (neste caso, não deve retirá-lo); mas dói muito, esse “bicho” é difícil de agüentar. Se a pessoa agüenta, demora bastante tempo doente, fica pajé, acaba melhorando com o tempo (Fénelon Costa, 1998, p.148).

A noção de pessoa do xamã está intimamente ligada à doença. Observamos que isso não significa que ele esteja sempre em estado mórbido, isso indica que ele inelutavelmente está apto ao contato com os *itsekeko* – assim como os doentes ficam –, mas com controle e sapiência. A manutenção desse estado de liminaridade é que assegura a sua capacidade de se relacionar com os seres denominados genericamente de *itsekeko*. Diz-se que o *hüati-hekugu* possui família na aldeia do *itseke* guia. Durante a noite, quando dorme, ele está lá, e quando dorme lá é quando ele está desperto aqui: “Os sonhos são importantes por não serem tratados como experiências ilusórias, e sim como experiências que produzem impacto na vida diária” (Langdon, 1999, p.38). Desse modo, o *hüati-hekugu* vive, simultaneamente, nessas duas ordens cósmicas (duas aldeias, duas famílias, dois feixes de relações de parentesco). Característica esta que aponta uma noção de pessoa direcionada para uma multiplicidade, oposta à noção de ‘indivíduo’ – único e indivisível (Mauss, [1938] 2005, p.393; Dumont, [1983] 2000).

A doença – que é a forma básica de comunicação entre os *itsekeko* e os índios (Viveiros de Castro, 2002a, p.81) – permite que um *itseke* conceda ao seu acometido a visão e a audição extraordinárias e no caso de propuser a virar um ‘grande xamã’ a dádiva da cura. Dessa forma, queremos dizer que o *hüati-hekugu* cede saúde para receber o dom da cura, o que é retribuído à comunidade por meio da cura pelo xamanismo. O *hüati-hekugu* paga com a sua saúde (doença) para que o doente e seus familiares paguem o agente causador com rituais – mencionados anteriormente –, ele é o intermediador, mas essa posição também tem o seu custo. Fumar *teninhü* e entrar em transe é visto como morrer temporariamente, sensação que pode não ser agradável: “Ver por intermédio do uso do tabaco é uma questão de coragem e de resistência física” (Barcelos Neto, 2001a, p.07). Não obstante, apesar de permanecer nesta fronteira cósmica, o xamã kalapalo é uma pessoa que mantém todas as atividades cotidianas de qualquer homem adulto da aldeia. Regina Müller (1993, p.138) aponta uma situação diferente para os xamãs Asuriní (da família linguística

tupi-guarani, habitantes do Pará), que gozam de um *status* privilegiado em relação aos outros Asuriní – ao ponto destes sustentarem o xamã no sentido que ele não precisa manter roças e nem se preocupar com as tarefas consideradas de subsistência.

Podemos resumir o sistema de trocas acionado pela doença da seguinte maneira: 1º) acometimento de uma pessoa por *itseke*: doença, roubo da ‘alma’; 2ºa) pagamento do doente ao xamã por meio de seus parentes: panelas, colares de casca de caramujo, cocares, braceletes de penas, etc.; 2ºb) os atributos intangíveis destes artefatos são repassados pelo xamã ao *itseke* causador da doença, que os deseja; 3º) o xamã resgata a ‘alma’ do doente; 4º) cura do doente, devolução da ‘alma’; 5º) o ex-doente se torna dono/patrocinador (*oto*) do ritual referente ao *itseke* que lhe causou doença, o qual se torna desde então seu aliado e protetor (Mello, 1999, p.74) – independentemente da intermediação dos xamãs.

Vejam os como se dá a formação de um ‘pajé de verdade’ ou ‘grande pajé’ – *paje’te*, em kamayurá (Silva, 1981, p.29), *yakátshö*, em yawalapíti (Viveiros de Castro, 2002a, p.84) e *yakapá*, em wauja e mehinaku (Barcelos Neto, 2002, p.204; Gregor, 1982, p.329). As histórias de formação de ‘grandes pajés’ (ou ‘pajés de verdade’) do Alto Xingu recorrem-se, geralmente, para um mesmo processo. Descreveremos dois casos bastante divulgados na literatura sobre os povos do Alto Xingu, entre os Kamayurá: um índio kamayurá foi para o mato buscar embira para fazer uma casa, e sentiu que havia gente andando atrás dele: “*mama’e* foi atrás de mim” (Samain, 1991, p.58) – *mama’e* é o equivalente kamayurá para *itseke*. O índio kamayurá prosseguiu cortando embira, mas o *mama’e* continuava atrás dele, mexendo as folhas do mato e fazendo barulho. O futuro xamã conta que, nesse momento, ele correu, ficou tonto, indo direto para sua casa, deitando-se em sua rede. Ao acordar, foi indagado pela irmã: “você está doente... você viu *mama’e*?” (Samain, 1991, p.58). O índio adormeceu novamente na sua rede. Em sonho, o *mama’e* lhe falou: “Ô meu neto, você vai fumar hoje; você vai ficar pajé como assim eu; eu sou *mama’e* mas eu sou gente também... eu dou fumo para você; aí você vai ficar pajé” (Samain, 1991, p.58). O sertanista Ayres Câmara Cunha, que se encontrava na aldeia dos Kamayurá durante essa iniciação xamanística, relata que os demais membros da aldeia ataram firmemente os pés e as mãos do neófito a xamã com fios de embira, pois em mais de uma ocasião ele se mostrava altamente perigoso, atacando as outras pessoas da aldeia durante surtos de ferocidade (Cunha, 1969, p.99). Esse índio kamayurá tornou-se um

‘grande pajé’, pois ele após ver constantemente *mama’e*, adoeceu por muito tempo – ‘quase morreu’. Neste período, ele recebeu orientações de outros ‘grandes pajés’. O que é conhecido na literatura como reclusão xamanística. É possível que o noviço permaneça em reclusão durante meses ou anos, abstendo-se de sexo, seguindo um sistema alimentar próprio e aprendendo intensivamente com o *itseke/mama’e* em seus sonhos, aprendendo a instrumentalizar o tabaco e sendo aconselhado por outros xamãs mais experientes (Dole, 1973, p.297).

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 07 - Plantação de *teninhü* (tabaco) atrás da casa de um pajé kalapalo (2006).

Steinen, expondo as informações do bakairí Antônio sobre como se dá a formação de um ‘grande pajé’, coloca: “‘É preciso aprender muito’” – palavras de Antônio Bakairí – “Durante quatro meses deve-se beber unicamente caldo de amido, abster-se de sal e deixar de comer carne, peixe e frutas” (Steinen, [1894] 1940, p.440). Em suas visões de um ‘quase

morto' ele acumula aprendizado oferecido pela entidade que o adoecera, mas que doravante será seu auxiliar nos rituais de pajelança. Por isso, dir-se-ia em kalapalo que ele é um *hüati-hekugu*, 'pajé com poderes plenos'. Para estes acontecimentos: "A doença é uma metamorfose, assim como o xamanismo: a vocação xamânica é uma doença em que um espírito se manifesta, dá tabaco ao noviço, e lhe ensina cantos e remédios" (Viveiros de Castro, 2002a, p.84).

A iniciação de um xamã alto-xinguano narrada por Orlando Villas Bôas em livro chamado *A Arte dos Pajés* (2000, cap.3), no caso, um kamayurá novamente, desenvolveu-se da seguinte maneira: assim como o caso anteriormente apresentado, o índio kamayurá estava na roça quando sentiu o cheiro forte de tabaco. Ele jamais havia fumado e nem planejava ser um dia pajé. Nesse dia, com muito esforço conseguiu voltar para casa, mas totalmente atordoado pelo tabaco do 'espírito'. Seu irmão, 'grande pajé' kamayurá, respeitado e reconhecido em todo Xingu, estranhou a maneira que ele voltou da roça e prontamente perguntou ao irmão mais novo: "o que aconteceu com você?" (Villas Bôas, 2000, p.62). A resposta veio de acordo com os acontecimentos. O irmão, então, explicou dizendo que tinha ocorrido o mesmo com ele quando ele se tornou pajé. Portanto, ele estava virando 'grande pajé'. Isso era inevitável. Ofereceu tabaco para o irmão, mas ele não quis. Diante da recusa, o 'espírito' (*mama'e/itseke*), enquanto ele estava dormindo, lançou sobre ele a densa fumaça do tabaco e disse: "Você está sentindo o cheiro do meu fumo? Eu estou ensinando você a fumar para se tornar grande pajé" (Villas Bôas, 2000, p.63). O *mama'e*, enquanto fumegava no índio, sentenciava que ele já havia respirado a fumaça do fumo de *mama'e*, que ele já aprendeu muito com isso. Em seguida, o pajé noviço, levantou de sua rede em transe ocasionado pela fumaça do tabaco do *mama'e*. Correu pela aldeia desvairadamente, quebrou cerâmicas, derrubou outras pessoas de suas redes, sacudiu crianças, subiu à cumeeira de uma casa com um homem nas costas – parecia um 'animal' desesperado. Após esse frenesi, recobrou sua calma característica e deitou-se na rede. Ao adormecer recebeu mais ensinamentos de seu *mama'e* tutelar.

O irmão mais velho, pajé experiente, sabia de tudo que estava acontecendo. Passou, então, a fumar ao lado do irmão mais novo, neófito no ofício dos pajés. Enfim, o pajé noviço ouviu o seguinte mandamento do *mama'e*: "Estou ensinando a você aquilo que nós sabemos. Queremos que você tenha o poder de fazer o bem curando com a ajuda dos

espíritos. Agora vou fazer você ficar bom” (Villas Bôas, 2000, p.64). Na sequência, o *mama’e* encobriu o pajé noviço totalmente em densa fumaça de tabaco. E disse: “Agora vou passar para você outra força com a qual você ficará sabendo se o doente vai morrer ou não” (Villas Bôas, 2000, p.64). Dito isso, o *mama’e* aspirou profundamente o tabaco e lançou a fumaça nos próprio braços. Foi então que dentro do braço mexeu alguma coisa. O *mama’e* explicou: “Isto que você está vendo, quando é no braço direito, é sinal de que o doente não vai morrer. Quando é no esquerdo, o doente morre” (Villas Bôas, 2000, p.65). Terminou dizendo para o noviço escolher um lugar para que esse poder se aloje em seu próprio corpo. O noviço respondeu que queria que fosse no ombro. Desse modo, ao praticar seus trabalhos de cura, se o ombro direito do noviço mexer involuntariamente, é sinal que vai ser curado, caso contrário, se a contração muscular for o ombro esquerdo, é sinal que o doente vai continuar mal e pode morrer. Segundo o indigenista Orlando Villas Bôas, que narra esse episódio no livro citado, o nome desse fenômeno ligado à cura xamanística dos povos alto-xinguanos, entre os Kamayurá, chama-se *ipotã-maraé* (Villas Bôas, 2000, p.65). Nesses dois casos descritos acima, selecionados entre vários casos notoriamente semelhantes¹⁰⁸, percebe-se o enfoque no uso do tabaco tanto na formação da noção de pessoa-xamã assim como instrumento que efetivamente promove saúde e cura. Tudo se inicia com o contato entre *mama’elitseke* e o neófito a ‘grande pajé’, o que parece corroborar o argumento de Sztutman:

Comunicar-se é sair de si. [...] Sair de si no sentido de buscar tanto o outro humano como o não-humano, o que significa necessariamente uma alteração – por reversível que seja, qualquer ato desse tipo implica uma transformação à qual cumpre atingir níveis sociológicos e cosmológicos (Sztutman, 2004, p.39).

Encontramos uma noção extremamente semelhante ao *ipotã-maraé* kamayurá entre os Kalapalo, porém não necessariamente ligada como sendo exclusividade dos ‘grandes pajés’ (*hüatiko-hekugu*). Ao contrário, de acordo com nossa pesquisa de campo, esse poder encontra-se em todos os índios kalapalo. Discorreremos, agora, sobre a noção de ‘positivo’ e ‘negativo’ que julgamos ser correspondente ao *ipotã-maraé* dos Kamayurá descrito por Orlando Villas Bôas (2000, p.65) acima.

¹⁰⁸ Em Thomas Gregor (1982, p.324) encontra-se um outro relato semelhante a respeito da formação de um ‘grande pajé’ em outra etnia do Alto Xingu, os Mehinaku.

Num contexto em que estávamos vendo um jogo de futebol ao vivo transmitido pela televisão na aldeia Aiha, em ocasião de uma cobrança de pênalti, o kalapalo Sogoko perguntou-nos: “você sabe se vai ser gol ou não?” Respondemos sem perceber que a pergunta apontava para as noções de ‘positivo’ e ‘negativo’. Mas o kalapalo disse: “Eu sei. Vai ser gol! Porque deu ‘positivo’ em mim” – a sequência do lance na partida de futebol resultou em gol.

O que de fato Sogoko quis dizer com deu ‘positivo’? Mais precisamente, *uhekugoho* (‘deu positivo em mim’ ou ‘deu o meu positivo’) e a expressão inversamente correlata *unkgotakitoho* (‘deu negativo em mim’ ou ‘deu o meu negativo’) designam contrações musculares espontâneas que sinalizam a premonição de uma ação na iminência de ser realizada, ou de um acontecimento ainda a ocorrer. Cada pessoa tem o seu próprio *uhekugoho* e *unkgotakitoho*. Por exemplo, para Ahejü, um dos caciques, quando a musculatura da coxa esquerda contrai, ela está sinalizando o seu ‘negativo’, e quando contrai o da coxa direita, é o seu ‘positivo’. Para não deixar margem para dúvidas, Ahejü acrescentou dizendo que quando ele pensou em sair à caça da onça que havia atacado o seu sobrinho matipu, a musculatura da coxa esquerda contraiu – o seu ‘negativo’ –, então, era melhor ele não ir porque era uma advertência de que muito provavelmente algo desastroso poderia vir a suceder – sendo assim, ele não foi. Em outras pessoas, os músculos a se contraírem espontaneamente podem ser diferentes. Isaso, um outro adulto que participava da conversa, explicou-nos que o ‘positivo’ dele se manifestava na forma de contrações nas sobrancelhas. Algumas pessoas com esta capacidade mais apurada podem sentir contrações no tórax, e isso indica que alguém da família vai ficar gravemente doente em pouco tempo – afirmou o cacique Ahugutsi –, isto é, um parente vai ser gravemente acometido por um *itseke* ou será alvo de um feiticeiro.

Chama-se atenção para dois pormenores: tais expressões não funcionam como uma espécie de ‘reza’ (*kehege*). Esta é, como já citamos a definição de Bruna Franchetto (1989, 2.3 *O estilo das “rezas”*), um gênero de fala formalizada, cantada, que pretende uma transformação de algo ou a alteração do que vai ainda ocorrer, isto é, cria eventos, que são os efeitos desejados (Basso, 1987, p.89). Segundo, não são quaisquer contrações musculares que são entendidas como sendo premeditações ‘positivas’ ou ‘negativas’, é

preciso que ocorra simultaneamente a contração do músculo específico em sintonia com um pensamento ou a vivência de um contexto.

No dia seguinte ao jogo de futebol o assunto na reunião informal vespertina no centro da aldeia era de que nós não sabíamos onde era o nosso *uhekugoho* e *unkgotakitoho* (respectivamente, ‘positivo’ e ‘negativo’). Interessante notar que os Kalapalo ficaram surpresos com o fato de desconhecermos. O assunto, então, nas conversas entre as pessoas era a possibilidade de os caraíbas não saberem a respeito dessa capacidade manifestada no corpo. Após muito discutirem, chegaram à seguinte conclusão: os caraíbas teriam tais capacidades, da mesma forma que os índios, no entanto, ignoram o fato.

Afirmaram que todas as pessoas da aldeia têm esta aptidão, crianças, mulheres e homens, e nós também teríamos, apenas precisaríamos aprender a associarmos devidamente certas contrações musculares do corpo aos nossos pensamentos – a rigor um corpo pensante, cujo idioma deve ser aprendido. Nessa ocasião, cada kalapalo participante da conversa no centro da aldeia nos ensinou onde eram seus respectivos *uhekugoho* e *unkgotakitoho*, contando-nos casos aos quais essas afecções salvaram suas vidas ou simplesmente os ajudaram em situações triviais.

Uma situação distinta, ocorrida em outra aldeia dos Kalapalo, Tanguro, pôs estas categorias em operação de maneira como ela igualmente se relaciona com os aspectos cosmológicos: no pátio da aldeia encontraram uma pequena cobra-coral. Não se sabia se coral-verdadeira ou coral-falsa. De qualquer forma, acharam prudente matar, para não correrem o risco de acontecer um acidente com alguma criança ou mesmo com algum adulto desavisado, pois já estava escuro. Assim, os índios que encontraram a cobra não podiam matá-la, pois tinham filhos pequenos e isso prejudicaria diretamente as crianças, causando-lhes alguma doença. Um rapaz kalapalo que foi chamado deu uma primeira paulada na cobra-coral. Não tão bem-sucedida, pois a cobra mantinha-se viva, mas mortalmente ferida. Antes de desferir o golpe final, ele subitamente se negou a fazê-lo, jogando o pedaço de pau ao lado. Disse rapidamente: “*unkgotakitoho*” (‘deu negativo’) e seguiu para sua casa sem mais pormenores. A cobra-coral estava praticamente morta com a primeira paulada e decerto não poderia reagir contra o rapaz. Não obstante, ao sentir o seu músculo associado ao ‘negativo’ contrair, imediatamente desistiu do ato. É admissível que

o receio do rapaz esteja ligado mais ao aspecto *itseke* da cobra-coral do que uma picada peçonhenta.

O ‘negativo’ revelado no índio que não matou a cobra poderia ser aproximado a uma espécie de oráculo, assim como descrito por Evans-Pritchard ([1976] 2005), pois o *unkgotakitoho* sugeria uma relação entre o matar a cobra e um futuro infortúnio – no caso, o adoecimento da sua criança por feitiço de *itseke*, ou tornar-se vulnerável ao ataque de um *itseke* ou mesmo de um feiticeiro. Nesse sentido, partindo para um plano mais geral, o ‘positivo’ e o ‘negativo’ podem ser categorias da mesma ordem do *kukahujehetilü*, pois igualmente se associam a infortúnios: o ‘positivo’ e o ‘negativo’ para e evitar infortúnios, doenças e feitiços futuros e o *kukahujehetilü* para explicar infortúnios, doenças e feitiços que já ocorreram. Mas diferentemente do oráculo zande, as duas categorias kalapalo, *unkgotakitoho* e *uhekugoho*, se dão através do próprio corpo. Ou seja, o corpo seria o oráculo.

Dessa maneira, as categorias *uhekugoho* e *unkgotakitoho* parecem em consonância às análises realizadas por Carlo Severi (2000) entre os índios Kuna – que habitam o Panamá e a Colômbia: “Dessa perspectiva, as propriedades do mundo invisível referem-se ao corpo humano, e as propriedades invisíveis do corpo (por exemplo, a dor...) ao mundo exterior” (Severi, 2000, p.137). Ademais, remetendo-se ainda ao mundo exterior, parece evidente que as noções no ‘português de contato’ dos Kalapalo para *uhekugoho* e *unkgotakitoho*, respectivamente, ‘positivo’ e ‘negativo’, têm origem na introdução na Terra Indígena do Xingu, da comunicação via radioamador. Entretanto, mesmo quando estão usando o karib para a comunicação no radioamador não presenciamos o uso dos termos *uhekugoho* e *unkgotakitoho* como termos substitutos dos convencionais ‘positivo’ e ‘negativo’ usados no linguajar da comunicação via radioamador.¹⁰⁹ Isto é, *uhekugoho* e *unkgotakitoho* são categorias exclusivas para esse fenômeno acima descrito.

Tais capacidades podem expressar-se tanto em assuntos corriqueiros, como já mencionamos acima, quanto no caso de assuntos extremamente sérios. Vejamos: foi-nos explicado que as afecções *uhekugoho* e *unkgotakitoho* podem ocorrer em caso de suspeita

¹⁰⁹ Para se saber mais a respeito da introdução do uso de radioamadores entre os povos do Alto Xingu, remetemos ao artigo de Iêda da Silva Cavalcante, intitulado *Algumas considerações sobre o uso recente da radiofonia e a influência de emissoras de rádio AM na aldeia Yawalapiti do Parque Indígena do Xingu* (1998).

de feitiçaria. Por exemplo: se uma pessoa falar a outra que uma terceira pessoa está sendo acusada de feitiçaria e o músculo associado ao *uhekugoho* (‘positivo’) da segunda contraia, é muito razoável que as acusações sejam posteriormente confirmadas pelo pajé ou por um ritual de contrafeitiçaria. Neste caso, o *uhekugoho* confirma apenas a suspeita da segunda pessoa em relação à terceira, não se tratando então de uma confirmação coletiva – como dissemos, a confirmação coletiva cabe exclusivamente ao pajé (*hüati-hekugu*) e ao ritual contrafeitiçeiro (*Kuné*). Ou seja, *uhekugoho* e *unkgotakitoho* não alteram a realidade, e sim influenciam as intenções de conduta das pessoas em relação ao mundo. Numa cobrança de pênalti, se o jogador pretende acertar o canto direito do gol e logo em seguida seu corpo anunciar *unkgotakitoho*, ele mudará sua decisão, chutando então no canto esquerdo. Mais precisamente, o *unkgotakitoho*, neste caso, sugere que o cobrador errará caso escolha o canto direito. O mesmo se passa em relação à feitiçaria: um acusado não é declarado publicamente feiticeiro em virtude de uma suspeita confirmada por *uhekugoho* ou contestada por *unkgotakitoho*, o que ocorre é uma confirmação pessoal e particular que é informada pelas afecções àquele que suspeita em relação àquele que é acusado.

Explicaremos, agora, o que seria o segundo tipo de xamã. Aquele que não é considerado o que tem maior poder. Ele adquire seus conhecimentos a partir de um *hüati-hekugu*, pagando a este pelos ensinamentos – e não diretamente com um *itseke*. Suas capacidades xamânicas se limitam a extrações dos malefícios por meio de técnicas de sucção com a boca, e retirada, com as mãos, das flechas dos *itsekeko* (‘espíritos’) e dos *kugihé-ótomo* (feiticeiros) do corpo enfermo com o uso do *teninhü* (tabaco). Não tendo a capacidade de metamorfosear-se para acessar o mundo dos *itsekeko*, e com eles estabelecer um diálogo (Viveiros de Castro, 2002a, p.358 e p.468). Salienta-se que essas habilidades dos *hüatiko* (plural de *hüati*) também são dominadas com maior grau de destreza pelos *hüatiko-hekugu* (plural de *hüati-hekugu*). Em determinadas ocasiões, quando o *hüati-hekugu* entra em transe, os *hüatiko* atuam como auxiliares do ritual xamânico (pajelança). Os *hüatiko* podem futuramente vir a se tornar um *hüati-hekugu*. Isto parece se suceder – segundo nossas observações de pesquisa de campo –, geralmente, da seguinte maneira: normalmente em cada grande aldeia alto-xinguana há espaço de atuação para apenas um *hüati-hekugu*. Aspecto este que, segundo Menezes Bastos (1984/1985), promove uma dinâmica na configuração das aldeias alto-xinguanas, pois novas aldeias podem surgir por

causa destas disputas no campo de atuação xamanístico entre os ‘grandes pajés’ – a formação e a atuação dos ‘grandes pajés’ estão atreladas a uma geopolítica alto-xinguana.¹¹⁰ Quando este vem a falecer deixando a aldeia sem a atuação de um *hüati-hekugu*, um *hüati* pode gradativamente desenvolver seus conhecimentos em função do crescimento de demanda por seu xamanismo, o que, conseqüentemente, promove uma intensificação de seus encontros com *itsekeko* em sonhos e em transe, pois ele passa fazer maior uso do *teninhü* (tabaco).

Como pudemos perceber, o transe dos xamãs do Alto Xingu é alcançado com a superdosagem de tabaco em forma de fumo – sem a utilização de outros componentes alucinógenos. O xamanismo alto-xinguano é altamente voltado na utilização do tabaco. Thomas Gregor assinala essa importância da seguinte maneira entre os Mehinaku do Alto Xingu: “Fumar é essencial na cura, porque o tabaco e a fumaça são os alimentos do espírito e têm poder especial para atingir a origem da doença” (Gregor, 1982, p.322-323). A antropóloga Delvair Montagner (1996, p.107) mostra-nos que a centralidade na relação entre xamã e tabaco é igualmente válida entre os Marubo (língua pano), habitantes da bacia do Javari, no sudoeste amazonense. A autora defende a assertiva demonstrando o termo designativo para pajé, ‘*romeyá*’, como claramente relacionado ao de tabaco, ‘*rome*’. A mesma autora continua explicando que “a figura do xamã relaciona-se com o pé de tabaco, de cujas folhas se fabrica o rapé, aspirado e/ou ingerido durante uma sessão para ajudá-lo a entrar em estado de transe” (Montagner, 1996, p.107). Ademais, mesmo entre os alto-xinguanos, essa relação próxima explicitada na língua igualmente aparece: “A associação entre fumar e curar é tão estreita que as palavras para fumante e xamã (*yetamá*) são idênticas” (Gregor, 1982, p.323). Podemos assim afirmar, seguindo essa linha, que o xamanismo praticado entre as etnias do ‘sistema cultural do Alto Xingu’ é um ‘xamanismo tabaqueiro’.

O tabaco é a substância xamanística por excelência, quase o emblema do xamã, e tem funções criadoras e transformadoras: induz o transe, cura doenças, “benze” objetos e pessoas. É uma substância que caracteriza, igualmente, os espíritos. Na verdade, o tabaco é a substância mediadora entre o mundo atual e o mundo espiritual: abre ou fecha

¹¹⁰ Ver Menezes Bastos (1984/1985) para um exemplo etnográfico de disputas no campo de atuação entre ‘grandes pajés’ ocorrido entre os Kamayurá, que contribuiu fortemente para a reestruturação da aldeia do povo Yawalapíti em 1954 pela política indigenista dos irmãos Villas Bôas.

as portas entre dois mundos. Sua função criadora pode ser vista no mito da criação, quando dá vida às toras de madeira primeva (Viveiros de Castro, 1979, p.46).

Como afirmado, o tabaco ocupa uma posição fundamental no xamanismo e na cosmologia alto-xinguana. Sem ele não há xamã no sistema cultural alto-xinguano – o que não é o mesmo que dizer que não haja xamanismo como instituição. O etnólogo norte-americano Donald Pollock descreve uma situação ocorrida entre os Kulína (habitantes de ambos os lados das fronteiras do Brasil e Peru), onde um longo ritual xamanístico de cura foi interrompido em função da falta de tabaco; o ritual apenas recomeçou após vários dias quando um grupo de homens retornou de uma cidade brasileira onde haviam viajado justamente para adquirir tabaco para o referido ritual (Pollock, 1994, p.154). Entre inúmeras funções do tabaco, ele propicia aos pajés um manejo que poderíamos arriscar dizer como análogo ao cirúrgico:

O fumo “solta” (amolece, permitindo que saiam) os “bichos” que o *Papañê* [*itseke*] colocou dentro do doente; [o pajé] joga a fumaça do fumo nas mãos reunidas, e depois esfrega-a entre elas, vai diminuindo (o “bicho”) de tamanho, vai desmanchando... Tira-se mais do que um “bichinho”, são vários (Fénelon Costa, 1988, p.148).

De qualquer forma, no Alto Xingu, o xamã faz uso de outros instrumentos no ato da cura: o chocalho (*hüati ankgégü*), cujo som é tanto a percussão das sementes dentro da cabaça quanto a sibilação da cabaça girando em seu próprio eixo de bambu – diz-se que os silvos são as próprias vozes dos *itsekeko*, inteligíveis apenas para os *hüatiko-hekugu*.¹¹¹ Esse chocalho é principalmente usado nas sessões de pajelança que objetivam resgatar a ‘alma-sombra’ (*akua*) do doente frente ao *itseke* raptor. Os *hüatiko* (e também os *hüatiko-hekugu*) possuem um colar, chamado *hüati ilo*, feito de sementes de *akugu* – é de uso exclusivo dos pajés, os alto-xinguanos que não são pajés não o usam. É um artefato xamanístico, os xamãs esfregam-no geralmente nas mãos e assopram fumaça de *teninhü* nele antes e durante os procedimentos de extrações de feitiços do corpo do doente. Coelho descreve o uso desses colares após um eclipse solar na aldeia dos Wauja: “os xamãs tomaram uma das sementes de seus colares típicos, mascaram-na e cuspiram nas mãos, depois esfregaram-na em cada um dos objetos dos seus estojos” (Coelho, 1983, p.157).

¹¹¹ O chocalho (*ankgé*) usado pelos cantores nos rituais interétnicos é apenas de percussão, a cabaça é afixada no eixo de maneira que ela não gire, não produzindo sibilação.

Outro artefato característico dos xamãs são pedras de gelo. Quando ocorrem chuvas de granizo, diz-se que os xamãs pegam várias pedras de gelo, deixando-as derreter em suas próprias mãos para que fiquem resistentes aos choques e a quentura dos feitiços.

Propomos igualmente refletir a qualidade alucinógena do tabaco – mesmo que considerada baixa. O que é um alucinógeno? A biomedicina conceitua ‘alucinógeno’ como sendo uma substância psicoativa que ao afetar o sistema nervoso central causa divergências sensitivas e sensoriais do mundo real, fomentando na mente do usuário percepções falsas que, entretanto, se manifestam como reais para o intoxicado. Se imputarmos este conceito às sociedades indígenas estaremos incorrendo no equívoco de classificar o xamanismo como sendo um fenômeno fundado na concepção ocidental de crença, que, de acordo com o crente, os fenômenos religiosos são como os fatos apenas quando alicerçados no grau de convicção na crença. Esta convicção contribuiria, desse modo, na coerência social ao qual o xamanismo desenvolveria seus procedimentos psicoterapêuticos.

Em certo sentido, entre os alto-xinguanos, o tabaco (*teninhü*) possui uma capacidade de meio operacional à transformação: “A fumaça do charuto (*petym*) é o meio físico através do qual se desencadeia a metamorfose” – afirma Müller (1996, p.154, n.1) a respeito da propriedade do tabaco (*petym*) entre os Asuriní. Observamos que os *hüatiko-hekugu* do Alto Xingu terminam as sessões xamanísticas pelas quais estabelecem relações diretas com os *itsekeko* absolutamente exaustos – haja vista ser o trabalho do xamã comparado ao trabalho na roça, cansativo. Em diversas ocasiões quando perguntávamos ao filho do xamã onde estava o pai dele, respondia-nos dizendo que ele estava trabalhando nas curas.

Neste sentido é mais uma propriedade operacional/instrumental do que alucinatória. O tabaco, desta maneira, parece apontar uma qualidade mais *relacional*¹¹² do que *substancial* – o que vale são as relações que o tabaco propicia e não seus elementos químicos, alucinógenos ou não. Cibele Verani aponta informações botânicas do fumo usado pelos xamãs do Alto Xingu: as folhas do tabaco, *Nicotiana rustica*, são secadas e envoltas por folhas igualmente secas de *Ocotea aciphylla*, ou ocasionalmente, a *Vanilha* sp.,

¹¹² A ideia de o tabaco ter uma qualidade *relacional* e não *substancial* foi-nos sugerida pelo amigo e colega xinguanista Carlos Eduardo Costa, doutorando em antropologia social pela UFSCar, em comentários às versões preliminares desta dissertação. De qualquer forma cabe a nós a responsabilidade dos possíveis equívocos na sua aplicação.

formando cigarros longos entre 20 cm a 30 cm aos quais “nenhuma dessas espécies parece apresentar qualidades alucinogênicas” (Verani, 1990, p.132).

Esta ênfase no tabaco do xamanismo alto-xinguano parece apontar para um outro conceito de xamã que contradiz as definições anteriormente dadas acerca de seu exercício. Shirokogoroff, pesquisador russo, considerado o pioneiro nos estudos modernos sobre xamanismo, partindo de análises na Sibéria, define xamã como sendo:

... pessoas de ambos os sexos que têm controle sobre os espíritos, que com sua vontade podem introduzir estes espíritos dentro de si mesmos e utilizam seu poder sobre os espíritos para seus fins, especialmente ajudando as pessoas que sofrem por causa dos espíritos; no exercício destas funções, eles podem recorrer a um conjunto de técnicas para lidar com os espíritos (Shirokogoroff, 1935 *apud* Brunelli, 1996, p.236).

Entre a definição apregoada por Shirokogoroff, partindo de pesquisas realizadas entre os tungue, mencionados acima, e a proposta por Viveiros de Castro, partindo dos índios das terras baixas sul-americanas, encontram-se tanto recorrências quanto diferenças no que se refere à definição de xamã. Permanece a ênfase na relação com entidades que habitam outras ordens cósmicas. No entanto, em vez de controlarem a relação introduzindo-as em seus corpos, como coloca Shirokogoroff, os xamãs ameríndios seriam os responsáveis por uma interlocução proveniente de uma alteração de sua condição:

O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifesta por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. Sendo capazes de ver os não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico (Viveiros de Castro, 2002a, p.468).

Dentro dos critérios de ambos os pesquisadores, apenas os *hüatiko-hekugu* (‘grandes pajés’) seriam de fato um xamã, porém a teoria nativa não exclui desta categoria pessoas que apenas conseguem extrair com fumaça de tabaco (*teninhü*) do corpo dos doentes malefícios introduzidos por *itseke* ou por feiticeiro (*kugihé-oto*). Todos são xamãs (*hüatiko*), ponderando que a teoria nativa dos Kalapalo acerca de quem é ou não xamã diverge da definição de Shirokogoroff e de Viveiros de Castro: ela introduz uma hierarquização entre os xamãs tendo como principal marca de diferenciação o acesso ao mundo dos ‘espíritos’ por meio de uma transformação e como marca comum a utilização do *teninhü* (tabaco).

Na hierarquia de poderes, os pajés escolhidos pelos *mamaé* e que receberam ensinamentos diretamente deles durante sonhos ou transe ocupam posição superior, quando comparados aos que foram iniciados por outro pajé, de quem receberam instruções e treinamento (Junqueira, 2005, p.153).

Ademais, mesmo o *hüati* que não acessa tal dimensão cósmica também possui *itseke* aliado para empreender suas curas, mas não tem contato direto com ele por meio do transe, mas apenas pelos sonhos. A incapacidade de exercer uma negociação com as entidades causadoras das doenças é o que marca a hierarquização entre os xamãs kalapalo. Estaria, então, o *hüati* kalapalo no mesmo âmbito curativo do *ẽbuta-oto* (raizeiro) e dos remédios de caraíba? Como vimos anteriormente estes últimos atuam no âmbito dos sintomas apercebidos no corpo dos doentes. Se assim for, todas as medidas curativas estão ligadas ao xamanismo – mesmo àquelas que atuam nos sintomas.

Por fim, proporemos que a teoria nativa dos Kalapalo oferece condições para afirmarmos que o xamanismo praticado pelos povos do Alto Xingu é essencialmente de matriz tupi. Segundo Egon Schaden (1969), Fritz Krause, estudioso das culturas indígenas no Brasil, cuja pesquisa teve como base os copiosos arquivos de Wilhelm von den Steinen e Hermann Meyer, disponíveis no Museu de Etnologia de Leipzig (Schaden, 1993, p.117), indagara-se, em sua obra¹¹³ de 1937, sobre qual seria as contribuições que as diferentes etnias do Alto Xingu, de origens igualmente distintas, prestaram na formação do que se reconhece hoje como sendo um sistema cultural compartilhado. Aponta-se, da mesma forma, o fato desse aspecto constituir um problema científico de grande valia (Schaden, 1969). Todos os grupos do Alto Xingu propugnam ter contribuído para a formação da cultura alto-xinguana. É assente que os grupos aruak modelaram esta cultura como mantenedores de uma proto-cultura. Ademais, aos outros grupos são admitidos que, ao se incorporarem ao que veio a ser um sistema cultural único – de qualquer maneira dinâmico e potencialmente aberto –, também forneceram importantes contribuições: os Nahukuá introduziram o ritual do clarinete *Takuaga*, que aprenderam junto aos Bakairí (Franchetto, 2001b, p.149); os Trumai o ritual *Hagaka* – mais conhecido como *Jawari* (Monod-

¹¹³ *Forschungsaufgaben im Schingu Quellgebiet Zentralbrasilein*. Sonderabdruck aus dem Tagungsbericht der Gesellschaft für Volkerkunde, n. 2. Leipzig: Tagung, 1937.

Becuelin, 1993/1994); os karib um conjunto de rituais destinados às máscaras, por exemplo.

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 08 - Pajé kalapalo colhendo folhas de *teninhü* (2005).

Seguindo a indagação de Krause, se a teoria nativa kalapalo (ou mesmo alto-xinguana) aponta para um conceito de xamã vinculado à capacidade de usar o tabaco (*teninhü*), associando a isto o reconhecimento dos alto-xinguanos com relação a uma relativa superioridade dos xamãs da etnia Kamayurá em comparação aos xamãs das outras etnias, podemos propor, em caráter de hipótese, que o xamanismo alto-xinguano pode ser um xamanismo cuja origem remonta aos povos tupi. Outra informação que aponta para esta conjectura é o reconhecimento, por parte dos demais povos alto-xinguanos, de que os especialistas no ritual de contrafeitiçaria – proximamente ligado ao xamanismo –

denominado no karib por *Kuné*, são os Aweti (Heckenberger, 2004).¹¹⁴ Não coincidentemente, ambas são etnias tupi.

Podemos igualmente seguir o encalço de Menezes Bastos (1984/1985 e 1995, p.237), a partir de seu estudo sobre o xamanismo kamayurá, que nos parece indicar para a mesma hipótese de maneira indireta. O autor observa que a reconhecida competência dos xamãs kamayurá tem origem não apenas nas capacidades individuais deles “mas também, e relevantemente, do cultivo de antigüíssimas tradições Kamayurá, anteriores, ao que dizem, a seu processo de xingüanização” (Menezes Bastos, 1984/1985, p.143). Ainda de acordo com o mesmo autor, as semelhanças sistemáticas existentes no ritual de pajelança dos Kamayurá (*payemeramaraka*) e dos Asuruni (*mbaraka*) são evidentes, chegando até a pressupor a vigência de uma matriz tupi-guarani – pelo menos no que se refere à prática xamanística dos alto-xinguanos (Menezes Bastos, 1984/1985, p.144). Observa-se que ambos os povos, Kamayurá e Asurini, têm em comum falarem línguas da família linguística tupi-guarani. A palavra para denominar tabaco é, inclusive, semelhante, ‘*petum*’ (Villas Bôas, 2000, p.54 e p.63) ou ‘*petim*’ (Silva, 1981, p.47) para os Kamayurá e ‘*petym*’ para os Asurini (Müller, 1996, p.154).¹¹⁵ Todavia, os Asurini não pertencem à ‘sociedade alto-xinguanas’, isto é, não mantêm relações tradicionais com nenhum dos povos do Alto Xingu. Deste modo, caso as hipóteses sejam corroboradas, deve-se à incorporação dos grupos tupi (Kamayurá e Aweti) no ‘sistema cultural do Alto Xingu’ o desenvolvimento do xamanismo da maneira como é praticado hoje pelas etnias alto-xinguanas. Essa hipótese igualmente pode ser verificada entre os Wauja, como demonstra Barcelos Neto:

Devido a essa extensa, antiga e profunda troca de saberes, os *yakapá* [xamãs] formam uma “comunidade pan-xinguanas”, tendo na aldeia kamayurá de Ipavu a sua possível “capital”. Essa aldeia é referida pelos Wauja como lugar de aprendizado e de xamãs de grande poder, que têm exercido fascínio e interesse para além das fronteiras do mundo xinguanas (Barcelos Neto, 2002, p.205).

Como bem nos lembra Barcelos Neto, o destaque dos xamãs kamayurá não se limita às fronteiras xinguanas e indígenas. No ano de 1986, o célebre naturalista ítalo-brasileiro Augusto Ruschi, após se submeter a todos os tratamentos biomédicos para obter a cura de

¹¹⁴ Adiante, nos *Capítulos 8 e 9*, nos deteremos no tema da feitiçaria e conseqüentemente à contrafeitiçaria.

¹¹⁵ Na língua tupi dos Aweti do Alto Xingu, ‘tabaco’ é igualmente semelhante, ‘*pe*’ (Borella, 2000, p.192, p.195 e p.200).

doenças contraídas durante pesquisas em florestas, agravadas em função de ter sido abatido pelo veneno de sapos dendrobatas no Amapá, Augusto Ruschi procurou tratamento xamanístico com um dos mais importantes xamãs kamayurá. A pajelança se sucedeu no Rio de Janeiro em local fechado e os pajés usaram de seus métodos tradicionais onde “tragavam cigarros de folhas que produziam uma fumaça espessa, que expiravam sobre o cientista, intercalando com cantos indígenas” (Ruschi, 2007, § 26). Este acontecimento foi largamente veiculado na grande mídia nacional e internacional, apontando o diálogo equipolente que o referido pesquisador empreendia em seus métodos com os saberes indígenas.

Portanto, a seguinte frase de um cacique kalapalo: “um pajé é para a gente como o médico é para vocês”. Ao nosso entender esta frase explica-nos muito sobre o conceito de xamã e de xamanismo para os Kalapalo. O xamanismo seria mais do que o contato com as entidades causadoras das doenças, seria, além disso, uma técnica propriamente dita de cura. A relação dos *hüatiko-hekugu* com os *itsekeko* é o que efetivamente resolve a situação em que se encontra o doente – permeando a vida do ex-doente com rituais de máscaras, músicas, cantos e danças mantenedores da boa condição de vida atribuindo maturidade social à pessoa (Viertler, 1969, p.39; Basso, 1973, cap.7). Isto é, o acúmulo de doenças na biografia de cada indivíduo kalapalo (ou alto-xinguano) constrói a sua noção de pessoa, haja vista que a cada doença curada significa a propriedade de um ritual que aufere *status* cerimonial e posição social relevante.

Assim, o doente-patrocinador da festa sai mais fortalecido, não apenas quanto às suas relações com o “sobrenatural”, mas sobretudo porque ao se tornar dono de uma festa de *apapaatai* [*itseke*] ele passa a participar de uma rede de prestações e contra-prestações de serviços rituais em sua aldeia (Barcelos Neto, 2001a, p.09).

Outros xamãs, os *hüatiko*, que podemos defini-los como ‘pajés de formação incompleta’ em relação aos *hüatiko-hekugu*, também têm importante posição nos processos da cura xamanística. Podemos talvez classificar as atuações dos *hüatiko* como sendo os ‘primeiros procedimentos’ e/ou ‘cura auxiliar’, pois atuam no âmbito dos sintomas e não das causalidades. Se para os Kalapalo a ênfase do xamanismo enfocasse simplesmente a relação com os *itsekeko* e não uma técnica de cura, como afirmamos, talvez o mesmo

cacique não comparasse o pajé com os médicos – ademais, podemos afirmar que, a relação dos doentes com os *itsekeko* é notória.

CAPÍTULO 7

ETNOGRAFIA DO XAMANISMO NAS ALDEIAS KALAPALO

Por ora, interessa-nos examinar a relação de um determinado conceito kalapalo com a cosmologia fundamentada pela doença e pelo xamanismo: é a noção de *kukahujehetilü* – partindo desta estratégia, intentamos obter um esboço da maneira pela qual essa cosmologia relaciona xamanismo e doença, bem como as articulações entre aquilo que a literatura especializada no assunto vem chamando de ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sobrenatureza’. Sem nenhum termo equivalente para a língua portuguesa, esse conceito (o *kukahujehetilü*) denota um estado particular da pessoa kalapalo, que a coloca numa posição vulnerável a partir da qual os *itsekeko* podem capturar sua ‘alma-sombra’ (*akua*), cuja consequência é a doença. Esta noção, relacionada também ao *ethos* kalapalo, nos permitirá compreender uma série de relações cosmológicas entre os *itsekeko* e as pessoas, as quais serão apresentadas a seguir.

O *kukahujehetilü* não é um estado mental, ele define uma relação entre a ética kalapalo e as relações cosmológicas entre os Kalapalo e os *itsekeko*. O estado de *kukahujehetilü* não é da ordem do pensamento, após o encontro da pessoa com um *itseke*, o que pode resultar em doença, a primeira se vale do conceito como explicação para o acometimento pelo *itseke*. Digamos que o *kukahujehetilü* é caracterizado por uma falta relacionada a um desejo não satisfeito. Os *itsekeko* são capazes de perceber essa dissociação dada nas pessoas, para assim acometê-las. O estado *kukahujehetilü*, assim, faz parte da percepção dos *itsekeko*, e não dos Kalapalo – isto é, um kalapalo não percebe que um outro kalapalo está *kukahujehetilü*. Esse conceito não designa a doença, mas é a sua precondição. Ele também se associa ao *ethos* kalapalo: a temperança e o autocontrole dos desejos. “Não se deve desejar aquilo que não está ao alcance imediato daquele que deseja, ou seja, todo desejo saudável deve ser passível de ser satisfeito” (Mello, 2005, p.69) – afirma a autora a respeito de um dos itens do *ethos* alto-xinguano a partir de etnografia entre os Wauja. O estado de *kukahujehetilü* é, pois, tanto um princípio ético de orientação da conduta da pessoa quanto um princípio cosmológico que se define em termos de uma abertura que se cria entre a vida cotidiana dos Kalapalo e o perigoso mundo dos *itsekeko*. O *kukahujehetilü* aponta, assim, para uma integridade moral e para uma integridade cósmica. Barcelos Neto indica este último aspecto ao falar do *wîtsixuki*, equivalente da língua aruak

wauja para a noção de *kukahujehetilü*: “O *wîtsixuki* é a categoria central para o entendimento da noção de patogênese” (Barcelos Neto, 2007, p.76 e 2008, p.94). Entre os Wauja, o *wîtsixuki* não é sentido nem pensável. Também não pode ser provocado por meio da intencionalidade de outrem. Quando um wauja está *wîtsixuki* (*kukahujehetilü*), estes dizem que os *apapaatai* (*itsekeko*) podem ver e tocar a ‘alma’ da pessoa (Barcelos Neto, 2008, p.95). A respeito do *wîtsixuki*, Mello (1999, p.73 e 2005, p.68) fala em “desintegração da pessoa”. Já Barcelos Neto aponta para uma espécie de “saliência visual” apreendida pelos *apapaatai* “como uma manifestação física da alma dos humanos, é quando ela se revela na perspectiva dos *apapaatai*, tornando-se visível e tátil para eles” (Barcelos Neto, 2007, p.77 e 2008, p.95). Ademais, tal estado não é como o medo, a raiva, o calor ou a fome propriamente dita, não se trata de um estado psíquico ou físico do ser humano nem mesmo “é uma manifestação da doença, e sim uma ‘abertura’ para sua instalação” (Barcelos Neto, 2007, p.76 e 2008, p.93) – recordemos que *apapaatai* é o equivalente wauja para *itseke* no karib dos Kalapalo.

Vejamos então o *kukahujehetilü* operando de maneira a relacionar a doença, os *itsekeko*, o xamanismo, e os Kalapalo. Agatü e Uîti, dois índios adultos, donos de unidades domésticas da aldeia Aiha dos Kalapalo, estavam caçando e pescando nos arredores da aldeia Aiha, próximos a uma das várias lagoas que abundam na região. Já circulava a informação de que onças (*Panthera onca*) estavam rodeando esses locais. Em certa ocasião, no lado oposto da aldeia, a trilha que liga a aldeia Aiha à aldeia da etnia Matipu (quase 2 horas de bicicleta) foi interditada em virtude de ataques de onças. Um rapaz matipu atacado nesta trilha defendeu-se com a própria bicicleta, usando-a como escudo – porém, não foi suficiente para sair incólume, sofrendo diversos arranhões e cortes no corpo.

Agatü e Uîti, então, num certo momento, se separaram, pois um queria caçar aves para a filha reclusa menstruada, chamada Ugisu, e o outro, pescar traíras (*Hoplias malabaricus*) e trairões (*Hoplias lacerdae*) nas margens das lagoas. Agatü, enquanto se preparava para atirar com sua espingarda calibre 22 em uma ave, foi surpreendido ao perceber uma onça aproximando-se dele sorrateiramente pelas costas. Ele se virou rapidamente, atirando à queima-roupa. O tiro acertou em um dos olhos da onça, a qual, segundo Agatü, rodopiou em seu próprio eixo e, ainda viva, parecia preparar-se para saltar em cima dele, mesmo gravemente ferida. Uîti escutou o estampido do tiro e os gritos de

aflição do parceiro – largou então todos os equipamentos de pesca onde estava, e imediatamente foi acudir o parceiro. Chegou rapidamente, uma vez que não se encontrava muito longe de Agatü. Deparou-se com a onça ensanguentada, preparando-se para um salto de ataque na direção de Agatü. Com um grande e pesado galho que achou nos arredores, Uïti desferiu várias pauladas na onça, que assim veio a morrer. Tudo isso ocorreu na beira de uma lagoa, nas proximidades do rio Kuluene, a quatro ou cinco quilômetros da aldeia Aiha.

No final da tarde do mesmo dia, em frente à casa-das-flautas (*kuakutu*), Agatü contou diversas vezes o ocorrido, destacando sua coragem e destreza em atirar certeira no olho da onça. Não se falava em outro assunto que não fosse este acontecimento. Além do relato desse encontro, onde se teve que matar para não ser morto, algumas pessoas se perguntavam por que a onça atacou Agatü. Qual o motivo de atacar justamente ele? Questões sem respostas.

No dia seguinte, Uïti, o parceiro de Agatü que o ajudou a matar a onça com pauladas, voltou ao local para buscar a carcaça da onça – observamos que o ato de matar foi conferido a Agatü e não a Uïti, foi o tiro e não as pauladas que tiraram a vida da onça. Achamos importante aludir que o termo para espingarda ou arma é o mesmo para flecha, a saber, *hüge*¹¹⁶. Trouxe para a aldeia, tirou-lhe o couro, esticando-o em uma armação montada com varetas atrás de sua casa para secar. Depois se desfez do corpo da onça – desconhecemos como e onde.

Algumas semanas depois, Hogi, um dos *hüatiko* da aldeia, pai de Agatü, saiu para a floresta para caçar macacos-prego (*Cebus apella*) para a neta – justamente a filha de Agatü, em reclusão pubertária, Ugisu. Segundo o próprio Hogi, ele saiu para caçar no final da tarde tomando um caminho o qual havia sido aberto há pouco tempo, quando o pessoal foi buscar embira. Hogi estava um pouco cansado, pois tinha pescado no período da manhã numa lagoa relativamente longe, no caminho da aldeia dos Matipu. Ao avistar um macaco-prego próximo ao local por onde passava, adentrou pela mata para persegui-lo, abandonando a bicicleta, que ficou encostada numa moita na trilha. Depois de um tempo, Hogi percebeu que estava perdido, e não encontrava mais vestígios do macaco-prego – não ouvia nem os seus guinchos. O tempo estava nublado e, por isso, anoiteceu rapidamente. Desistindo de

¹¹⁶ O mesmo termo, ‘*hüge*’, é igualmente usado como gíria para pênis, que formalmente é *kupügi*.

buscar o caminho de volta ele decidiu, então, encontrar um local menos perigoso para dormir. Acomodou-se no pé de uma grande árvore, ali permanecendo com a espingarda engatilhada. Já era noite. Começou a chover, ventar e esfriar. Segundo Hogi, estava muito escuro, e os barulhos da floresta eram tantos que mal se podia saber de onde vinham e o que poderiam ser. Enquanto isso, na aldeia, seus familiares já se preocupavam. Alguns homens saíram de caminhão em busca do pajé desaparecido, seguindo um caminho que supuseram ser o tomado por Hogi. Insucesso total, pois não encontraram nem a bicicleta.

Após um determinado tempo debaixo da árvore, Hogi notou a presença de uma onça, a qual o espreitava ao redor, passando pela sua frente e por trás da árvore em que Hogi estava encostado. A onça se movimentava em círculos. Para se prevenir de um ataque súbito, já que a floresta estava muito escura, ele empunhou a espingarda. Em tal situação, Hogi tinha pouca visibilidade do perímetro. O ataque era então iminente por qualquer lado. Nesse momento de medo, o *hüati* (pajé) Hogi pensou em Taüginghü (demiurgo Sol) – bem como no seu ‘espírito’ aliado de pajé para que o protegessem. A situação de Hogi o deixara extremamente vulnerável a um ataque da onça. Pensou que realmente morreria, que não teria a mínima chance de se salvar ou de ser salvo, pois a onça parecia decidida em matá-lo. Sob tal ameaça, Hogi passou a noite em pleno estado de alerta com arma em riste. Durante a madrugada, ele ouviu latidos de cães, e pensou estar perto da aldeia vizinha dos Nahukuá. Mas ele temia dar qualquer passo adiante na floresta – a onça o espreitava a todo instante. Hogi sentiu vontade de comer os peixes que ele havia pescado na manhã anterior, os quais ele deixou em sua casa para a alimentação da sua família. Neste momento, Hogi manifestou então o *kukahujehetilü*. Vimos que esse estado da pessoa é perceptível aos *itsekeko*, os quais não hesitaram em roubar sua ‘alma-sombra’ (*akua*). No prelúdio do amanhecer, os jacus (*Penelope* sp.) começaram a cantar. Foi então que Hogi vislumbrou a possibilidade de sobreviver, pois já se aproximava o dia – ele sabia que na luminosidade do sol teria mais chances em escapar da onça. Assim ele aguardou os primeiros raios de claridade da alvorada. A onça parecia ter desistido. Hogi começou então a caminhar pela floresta úmida, e após andar bastante reencontrou o caminho a partir do qual havia se perdido. Caminhou mais um pouco e encontrou o rastro do caminhão no chão enlameado com o qual o pessoal da aldeia havia passado para tentar encontrá-lo durante a noite. Ainda caminhando, ele se deparou novamente com o mesmo macaco-prego que o fez se perder na mata. Como Hogi

era pajé, logo soube que este macaco estava aliado com a onça que tentou atacá-lo, porque foi ele, decerto, que o levou para uma emboscada.

Barcelos Neto menciona um caso do medo que animais ameaçadores oriundos da floresta suscitam nos habitantes da aldeia Piyulaga, da etnia Wauja, do Alto Xingu e versa na seguinte explicação:

Observei, seguidas vezes, que quando o local de banho, um igarapé chamado *Utawana*, ficava deserto, algumas mulheres sentiam receio de ficar sozinhas devido a possibilidade de ataques de queixadas [*Tayassu pecari*] (*autu*). Inicialmente, achei “confusas” as explicações que os Wauja davam sobre o medo que as mulheres tinham desse animal, que era sempre descrito com ênfase em seus dentes enormes e ferocidade. Mais tarde, notei que se tratava de um ser ambíguo, dentre outros que passei a conhecer. Na verdade, empregavam o termo *autu kumã* para designá-lo, ou seja, é “bicho”, mas é “monstro” também, uma queixada que entra na água e morde as pessoas. Devido ao seu comportamento agressivo e imprevisível, aquelas queixadas em particular que andavam assustando as pessoas no *Utawana* deixaram de ser percebidas enquanto *apapaatai mona* (mamíferos), tendo sido deslocadas para a categoria ontológica de *apapaatai kumã* (monstro) (Barcelos Neto, 2002, p.137).

Desta maneira, o temor dos Wauja aos *autu kumã*, seres da categoria *apapaatai*, é o mesmo temor que dos Kalapalo em relação aos *itsekeko*. Seguindo a mesma linha de raciocínio podemos afirmar que as criaturas com a qual se deparou Hogi se tratavam de *itsekeko* (tanto o macaco-prego quanto a onça) – parece-nos que, entre os Kalapalo, não há a possibilidade de uma definição que não seja de *itseke* para uma onça em qualquer circunstância. Diz-se largamente que apenas o fato de ver uma onça já é suficiente para ficar doente. Pierre Clastres afirma que a onça é um elemento simbólico presente no pensamento ameríndio, caracterizado mais por suas capacidades como “agentes das potências invisíveis” (Clastres, [1972] 1995, p.26) do que como feras da floresta perigosas devido ao seu ataque.

A partir da relação de conluio que Hogi, como pajé, estabeleceu entre o macaco-prego e a onça, vemos que ambos eram *itsekeko* agindo segundo um determinado propósito. A cosmologia kalapalo começa a se delinear. Vimos surgir no caso de Hogi o estado de *kukahugehetilü*, fundamental para a compreensão da doença, associada aos acontecimentos que passaremos a relatar. A partir de uma proposição xamânica, poderemos também vislumbrar um esquema de reciprocidade cósmica da vingança, envolvendo a relação de parentesco entre Hogi e seu filho Agatü e uma relação de parentesco entre a onça que

morreu em função do disparo da espingarda de Agatü e a onça que espreitou Hogi na floresta.

Enquanto Hogi passava a noite perdido na floresta e em ameaça de uma onça, sua família passou a madrugada em prantos, considerando-o como morto. Ao voltar para a aldeia, exausto, Hogi foi colocado pelo filho, Agatü, na rede. Ele passou o dia todo descansando e dormindo. Teve sonhos ruins. Sonhou com onças, mas não conseguiu entender o que elas queriam. Ao acordar já estava muito doente.

No dia seguinte, Hogi ardia de febre. O lado esquerdo de sua boca havia inchado exuberantemente. Primeiramente, a família chamou os agentes indígenas de saúde (AIS), que diagnosticaram a boca inchada como uma inflamação na gengiva, medicando Hogi com antiinflamatórios e analgésicos. Depois de dois dias tomando remédios de caraíba, Hogi melhorou. Porém, a boca continuou inchada – à noite tinha febre e os sonhos com onças continuavam.

A família decidiu então chamar os pajés (do tipo *hüati*) para resolverem o problema. Vieram Tukuga e Tsaujaka. A pajelança ocorreu na casa de Hogi. O pagamento aos pajés foi imediato. Assim que chegaram já receberam o pagamento, dado pelo filho Agatü – cintos de miçangas e cocares de plumas de tucanos. Com Hogi deitado em sua rede, ‘meio morto’, primeiro fumaram *teninhü* (tabaco) em excesso, e depois começaram a fumar na região inchada da boca de Hogi. Não entraram em transe – como explicado anteriormente, este tipo de pajé não entra em transe, por isso, também, ‘são mais baratos’ – como dizem os Kalapalo. Os pajés explicaram para sua família e para Hogi que, na noite que este se perdeu na floresta, a onça lançou feitiço. O *kukahujehetilü* manifestado por Hogi, em virtude de seu desejo por comer os peixes que pescou pela manhã, tornou-o vulnerável, sendo assim compreensível o feitiço lançado em Hogi pela onça. A dinâmica maussiana do dar-receber-retribuir parece se enquadrar nas relações entre Agatü e a primeira onça, e Hogi e a segunda onça: a primeira onça ‘deu’ um ataque em Agatü, a qual ‘recebeu’ um tiro letal no olho. A segunda onça ‘retribuiu’ a morte de seu parente ao lançar um feitiço na boca de Hogi, pai de Agatü – veremos adiante que este circuito não termina aqui.

Era feitiço ‘fundo’ que havia entrado por aquele lado da boca de Hogi. Os dois pajés, Tukuga e Tsaujaka, revezavam-se nos procedimentos de fumigação de *teninhü*, de sucção com a boca e de movimentos com as mãos para retirar o feitiço (material marrom,

lascas de madeira). Nos dias seguintes, sessões como esta se repetiram com os mesmos *hüatiko* (pajés), entretanto surtiram pouco efeito, haja vista que Hogi continuava com a boca inchada. Durante a noite tinha febre e sonhava mal. Recordemos que entendemos a cura deste tipo de *hüati* como sendo de característica sintomática, empreendendo uma ‘cura incompleta’, não alcançando uma ‘cura funda’ – como consegue um *hüati-hekugu*, pois este atua na causalidade da situação resultante do estado de enfermidade.

Comentando a respeito da relação entre o sonhador e o animal sonhado, Barcelos Neto, sugere um movimento gradual da ontologia, traçado a partir do ponto de vista da pessoa e seguindo na direção da perspectiva do *animal-itseke*.

A depender do que se passa no sonho (um grande susto com o animal, por exemplo), a alma do sonhador começará a acompanhar esse animal em outros sonhos e progressivamente ela se animalizará. Mais tarde, a pessoa, em corpo, ao sair para o mato, poderá ser “guiada” por sua alma para um caminho desconhecido e não mais voltar para a aldeia. Perambulando pelo mato ela encontrará seus “amigos” animais e finalmente se juntará a eles e se transformará definitivamente em um deles (Barcelos Neto, 2006a, p.22).

Kunda (esposa de Hogi) e seu filho Agatü resolveram então convocar o *hüati-hekugu* mais poderoso da aldeia para tomar¹¹⁷ *teninhü* (tabaco) e saber o que estava se passando com Hogi. Todavia, pensaram primeiro se tinham condições de fazer o pagamento. O filho cedeu um colar de casca de caramujo (*inhu aketühügü*) de alto valor no Alto Xingu para a mãe pagar os serviços do ‘grande pajé’ (*hüati-hekugu*).¹¹⁸ Ao chegar à casa de Ituga (o *hüati-hekugu* da aldeia Aiha dos Kalapalo), este foi consultado se o pagamento era suficiente para uma pajelança. O pagamento seria pouco, mas como a sessão era para Hogi, seu amigo e também pajé, acabou por aceitar. Porém, disse que ultimamente estava com dificuldades para realizar pajelança em função de um feitiço pelo qual ele tem sido afligido há alguns meses atrás.¹¹⁹

No dia seguinte, pela manhã, Ituga recolheu as folhas de *teninhü* secas e dirigiu-se à casa de Hogi. Num primeiro momento, o pajé kalapalo fumigou na região da boca do doente, retirando com as palmas das mãos o feitiço da onça. Sucções com a boca também

¹¹⁷ Para fumar e beber usa-se um só verbo, *ilijü*.

¹¹⁸ Para a noção de valor do colar de casca de caraujo, ver *nota 43*.

¹¹⁹ No *Capítulo 9*, onde abordaremos o tema da feitiçaria, saberemos que este mesmo feitiço, meses depois, acarretou na sua morte.

foram realizadas. Em seguida a estes procedimentos terapêuticos, Ituga sentou-se e começou a fumar *teninhü* demasiadamente, no intuito de atingir o transe xamânico. Os outros dois pajés (*hüatiko*), Tsaujaka e Tukuga, também estavam presentes, auxiliando Ituga. Após vários cigarros de *teninhü*, este entrou em transe xamanístico. A família do doente, principalmente o seu filho, Agatü, também prestava o devido auxílio ao pajé em transe, momento em que se encontrou com o agente causador dos malefícios em Hogi. Foi então que Ituga obteve as explicações. Elas concatenavam uma série de eventos, os quais foram ordenados segundo uma versão plena de significados. De acordo com Ituga, a onça que acometeu Hogi no dia em que este se perdeu na floresta era o pai da onça que Agatü, filho de Hogi, matou com um tiro no olho, na praia que margeava a lagoa.

A onça-pai compactuou com o macaco-prego para que este induzisse Hogi, pai do assassino da onça-filho, a perder-se na floresta. Onça-pai, para vingar a morte do onça-filho, atacou o pai do assassino de seu filho. Assim a vingança se concretizaria. O onça-pai lançou um feitiço em Hogi no intuito de vingar no pai a atitude do filho, conseqüentemente parte de sua ‘alma-sombra’ (*akua*) foi capturada. Todavia, o feitiço não acertou no pescoço, como assim o queria, mas sim na boca. Se o feitiço do onça-pai tivesse sido certo, Hogi não resistiria e não haveria tratamento que o salvasse. Ao acordar do transe, Ituga voltou aos procedimentos terapêuticos de extração do feitiço da boca de Hogi. Começou então a sair de sua boca uma grande quantidade de pus (*engudunge*) – associado ao feitiço. Ituga repetiu as sessões de extração do *engudunge* nos dias seguintes.

Durante esses dias, ocorreu outro acontecimento com onças. Ulugi e Kajuha saíram de bicicleta da aldeia Aiha para pescar. Foram na direção da aldeia Magijapé, da etnia Nahukuá (aproximadamente 1 hora de pedaladas). Kajuha seguiu na frente de Ulugi. Ao chegarem numa área campestre, já perto da aldeia Magijapé, Kajuha tombou ao sofrer um violento impacto na roda traseira de sua bicicleta. Ao se levantar, viu que se tratava de uma onça. Esta o atacou, e já se preparava para desferir uma segunda investida. Porém, não houve tempo suficiente. Ulugi, que vinha logo atrás de bicicleta, disparou um tiro letal na onça.

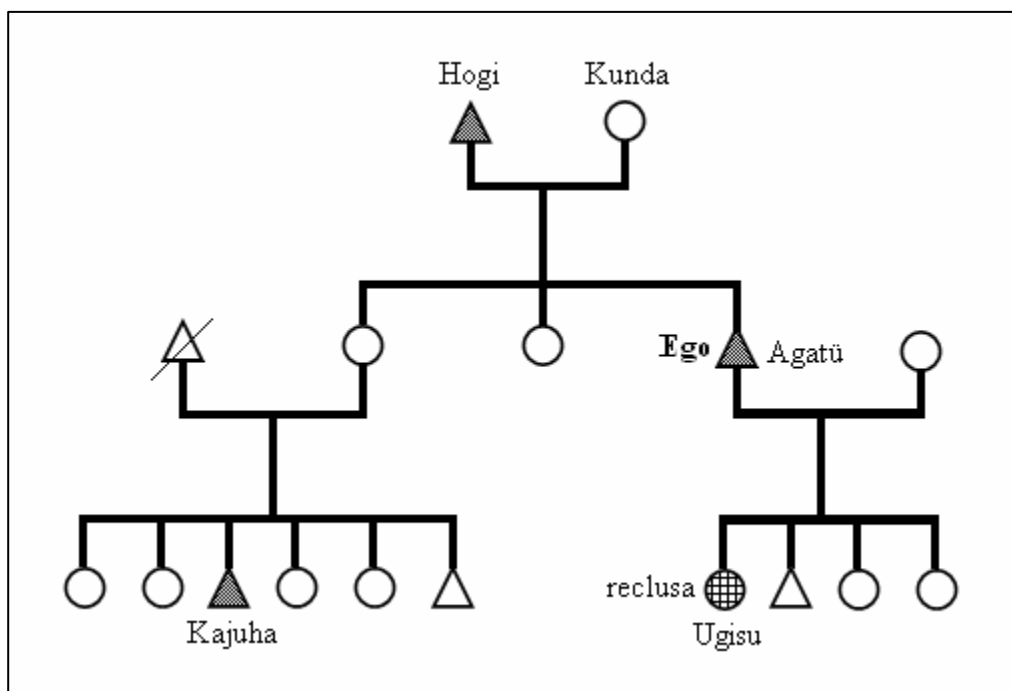
A notícia sobre este acontecimento chegou quase imediatamente na aldeia. Algo de extraordinário estava ocorrendo, pois em pouco tempo aconteceram vários incidentes com

onças.¹²⁰ No mesmo dia, em outra sessão de pajelança, o *hüati-hekugu* relacionou este último ataque aos outros dois: Kajuha, o rapaz atacado quando andava de bicicleta, é neto de Hogi e sobrinho de Agatü – o assassino da primeira onça. Os ataques das onças estavam todos diretamente relacionados entre si segundo dois parâmetros: vingança e parentesco. Os parentes da primeira onça morta por Agatü ainda buscavam retaliação. Com efeito, este último ataque estava nitidamente relacionado aos anteriores. Pois, afinal, antes mesmo da sessão de pajelança, falava-se abertamente que a onça atacou justamente Kajuha, e não o seu companheiro que vinha logo atrás, porque o seu tio, Agatü, tinha matado uma onça alguns dias antes. A vítima da onça foi escolhida com um propósito que ultrapassa o que se refere a ‘instintos animais’ – haja vista que as onças atacavam seguindo uma lógica de vingança. O ataque a Kajuha e a doença causada por feitiço em Hogi foram resultado de intencionalidades vingativas das onças – motivadas pelo assassinato de uma outra onça. A combinação dos acontecimentos mostrava-se compreensível através da explanação xamânica, onde as diferentes ordens cósmicas estão constantemente interconectadas por meio da reciprocidade. Desta forma, podemos concordar com Verani quando ela enfatiza que: “a cosmologia Kuikúro, a exemplo dos demais grupos do Alto-Xingu, pode ser considerada um exemplo do holismo que se opõe às concepções ocidentais modernas de pessoa e doença” (Verani, 1990, p.229). Segue abaixo uma genealogia dos atacados pelas onças e a reclusa.

É interessante notarmos que a série de ataques de onças descrita acima se articula com uma rede de parentesco de Agatü (Ego): após a morte da primeira onça, o ataque foi desferido primeiramente pelo pai da onça morta contra o pai de Ego; sendo que um outro ataque foi direcionado ao filho da irmã (ZS) de Ego. Os ataques em Agatü e Hogi estão relacionados à reclusão pubertária de Ugisu, pois ambos caçavam para sustento dela.

¹²⁰ Durante estadias em anos anteriores na mesma aldeia, jamais ocorrera algum ataque de onça. Em compensação, em menos de um mês na estação de chuvas de 2007/2008 ocorreram vários.

FIG. 06 - GENEALOGIA DOS ATACADOS POR ONÇAS



Desta maneira, todos aqueles que pertenciam à família extensa de Agatü estavam correndo risco – isso significa dizer que estão altamente visados aos acometimentos por *itsekeko*. Foi recomendado pela liderança que não saíssem para os arredores da aldeia. Em frente à casa-das-flautas, nos finais de tarde desses dias, debatia-se a seguinte questão: um rapaz da etnia Matipu ferido, um homem gravemente enfeitiçado, quatro ataques de onça em pequeno espaço de tempo. E apesar de duas onças terem sido mortas, quem atacou primeiro foi a onça – tanto no caso do rapaz matipu quanto no caso de Agatü. Portanto, em geral, a comunidade não achava normal tamanha sede de vingança vinda das onças. Ademais, reconheciam que havia uma desordem a ser resolvida pelo xamã da aldeia. Em cada transe de Ituga essas questões eram levadas ao *itseke* causador dos malefícios como medidas terapêuticas para angariar a cura – interessante notar que, neste trecho do relato, o argumento faz parte da terapêutica xamanística, um verdadeiro diálogo cósmico – como divulga Viveiros de Castro (2002, p.468). Neste sentido, o trabalho do xamã é articular a realidade de maneira a reordená-la por meio de seus conhecimentos – além de levar as contestações da comunidade ao agente causador da doença para realizar a cura, o xamã precisa persuadir o *itseke* no sentido de que o argumento utilizado faça sentido.

Entendemos que o xamã kalapalo é, além de tudo, um agente que fala sobre os subentendidos das relações e sobre os acontecimentos a partir de uma posição privilegiada, pois suas capacidades são ampliadas e legitimadas por conseguir acesso às outras ordens cósmicas e por poder entender como elas se influenciam – vendo e ouvindo com capacidades extraordinárias. Através do transe, ligado intimamente ao uso do tabaco (*teninhü*), ele se comunica com aqueles que são considerados como os reais agentes causadores das doenças. Por meio da experiência e do saber xamânico, ele perpetra um processo de relato dos eventos atribuindo-lhes uma versão-de-mundo: pelo exercício de sua descrição. Buscando reconstruir a realidade, o xamã desvela os interstícios dos acontecimentos não observáveis aos não-xamãs.

O trabalho do xamã seria, portanto, transformar a realidade. Fala e canto, igualmente sons e cheiros – produzidos pela sucção da boca ou pelas mãos ao esfregar o corpo do doente e os sons do *hüati ankgégü* (chocalhos do pajé), bem como o cheiro da fumaça do tabaco – são ferramentas deste procedimento. Como o protagonista do procedimento da cura vale-se do transe enquanto instrumento, juntamente com seus conhecimentos adquiridos no transcorrer da formação de sua pessoa-xamã, ele traça relações entre diferentes eventos ordinários e extraordinários no sentido de articulá-los segundo um esquema explicativo das causas não-visíveis da doença. Mas tanto sua virtude xamânica quanto a cura do doente não se resumem apenas a isto. Pois, se fosse este o caso, estaríamos reduzindo os agentes patogênicos, os *itsekeko*, a meros artefatos da linguagem. O que nos incorreria ao mesmo equívoco apontado precedentemente no *Capítulo 5* quando se afirma que *itseke* seria pensamento nativo – como parece pressupor o conceito antropológico de ‘eficácia simbólica’. Apenas para deixar claro, não pretendemos entender *itseke* nem como ‘pensamento nativo’, tampouco como ‘artefatos da linguagem’, pois não nos parece procedente com nossa pesquisa de campo.

Se os Kalapalo afirmam a existência dos *itsekeko*, pretendemos levar a sério. Em nenhum momento a realidade dos *itsekeko* como causadores de malefícios e intencionalidades do cosmo bem como o sistema cosmológico de causalidade é colocada em questão – já que a existência dos *itsekeko* não é problematizada e muito menos questionada pelos Kalapalo. Tampouco esta conduta se caracteriza como aquela que adota a teoria nativa sem a ela relacionar uma reflexão antropológica. Não nos parece ser objetivo

do trabalho etnográfico elaborar um sistema explicativo que duvide criticamente do mundo indígena, como parece fazê-lo o conceito de ‘eficácia simbólica’ – o qual também se utiliza do argumento da linguagem, para transformar seres presentes nas relações mantidas pelos índios em objetos discursivos (restringindo sua agência ao conceito ocidental de ‘auto-sugestão’). Trata-se de entendê-lo construindo antropológicamente uma problemática. A possibilidade de alguma coisa não corresponder à realidade, mas operacionalizar como se correspondesse para um determinado grupo, só é possível quando se existe a noção de ‘representação’ (Holbraad, 2003, p.58). Seguindo as indagações feitas por este autor: será que não teria validade nos perguntar se uma maneira alternativa de conceituar a ‘realidade’ que dispensasse completamente a noção de ‘representações coletivas’ poderia servir como arcabouço teórico mais apropriado para analisar as relações indígenas? Segundo a proposta de Viveiros de Castro a diligência antropológica deve “determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa” (Viveiros de Castro, 2002b, p.117).

Os *hüatiko* da aldeia kalapalo e também Ituga, *hüati-hekugu*, realizaram outras pajelanças em prol da cura de Hogi. Depois de várias sessões, Hogi melhorou. Aos poucos começou a retomar suas tarefas cotidianas. Ituga, apesar de conseguir curá-lo, não apurou os acontecimentos com a mesma competência de costume – segundo ele próprio assegurou-nos. Como foi sobrescrito, ele também sofria de um feitiço que estava comprometendo seriamente o seu ofício xamanístico. Mostramos, com esse relato etnográfico, a eficiência da terapêutica xamanística para a obtenção da cura de uma doença.

Pensamos ser importante deixarmos o que Ellen Basso, a primeira a realizar uma pesquisa antropológica entre os Kalapalo nos anos de 1960, diz a respeito do trabalho do *hüati* kalapalo. Observamos, antecipadamente, que mesmo após aproximadamente 50 anos, a prática xamanística entre os Kalapalo, relatada por Basso, não parece ter sofrido mudanças estruturais notórias:

Os poderes dos *hüatiko* os determinam como homens extraordinários porque eles são capazes de controlar forças não-humanas, especialmente àquelas ligadas a monstros. Através de suas habilidades de influenciar os *itsekeko* e confrontá-los sem medo de morrer, os *hüatiko* são capazes não apenas de curar doenças leves, mas também recapturar as almas das pessoas gravemente doentes e antever a causa de uma calamidade (Basso, 1973, p.114; tradução livre e nossa).

Ou seja, a noção de cura dos Kalapalo articula mais do que a recuperação da vitalidade fisiológica da pessoa, deve reajustar o equilíbrio imanente nas relações entre as distintas ordens ontológicas interligadas entre si de acordo com uma reciprocidade cosmológica. Uma noção não-biológica da doença que parte da relação entre xamã, doente, ex-doente, seus parentes e os *itsekeko*. Relação esta articulada pela reciprocidade.

A doença não é um mal absoluto, ou não é apenas isso. Grande parte do sistema ritual xinguano depende das idéias ligadas à doença, e o circuito de reciprocidade ativado pelas cerimônias constitui-se no mecanismo mais geral de integração da comunidade aldeã, além de estabelecer os lineamentos de um sistema político, visto seu papel na coordenação do trabalho coletivo [...]. Sobretudo, pela doença definem-se as relações entre o indivíduo (e seu grupo de substância) e a comunidade, incorporando uma crise individual na dinâmica coletiva (Viveiros de Castro, 2002a, p.81).

Viveiros de Castro (2002, p.81) afirma que a doença é a forma básica dos *itsekeko* se manifestarem aos humanos. Seguindo este mesmo raciocínio, a forma básica dos humanos se manifestarem aos *itsekeko* são os rituais xamânicos de transe, e pelos rituais de máscaras patrocinados pelas famílias dos ex-doentes para a obtenção da cura permanente. A doença fundamenta o circuito de reciprocidades tanto societárias como cósmicas, acionadas pelo xamanismo e pelos rituais de máscaras que um ex-doente deve patrocinar em oferecimento ao respectivo *itseke* – onde é publicamente performatizado o repertório musical, gestual, alimentar e estético desse *itseke*.

O ex-doente deverá oferecer a festa do seu *apapaatai* [*itseke*] protetor de acordo com um ciclo mais largo, do qual a periodicidade pode variar entre alguns meses ou vários anos, por isso ele terá que cuidar das flautas, clarinetes ou máscaras dos *apapaatai*, que então lhe pertencerão e que ficarão em sua casa ou na *kuwakuho* [casa-dos-homens]. As flautas são preservadas com extremo cuidado, mas as máscaras são guardadas até se deteriorarem ou até o momento adequado para a sua queima (Barcelos Neto, 2001a, p.09).

Até aqui, vimos casos envolvendo xamanismo e doença que se referem quase exclusivamente à cosmologia kalapalo e seus procedimentos terapêutico e explicativo. A partir de agora veremos um caso em que se encontram relacionados o xamanismo kalapalo e os métodos de cura das equipes de assistência médica ocidental.

Janapa, na época, era um rapaz com aproximadamente 18 anos de idade, filho de Tsaujaka e Genagi, que ocupa um dos cargos mais cobiçados da aldeia, o de Agente

Indígena de Saúde (AIS) da aldeia Aiha dos Kalapalo, junto com outros dois AIS. Janapa enxergava frequentemente ‘aviões’ que adentravam na mata ciliar das lagoas e dos rios, bem como ‘animais’ que dirigiam palavras a ele. Situações como estas são consideradas pelos Kalapalo como doença (*kukugihüngü*) – como dissemos anteriormente, o relacionamento e a comunicação entre humanos e os *itsekeko* se concretizam principalmente na doença (ver Viveiros de Castro, 2002a, cap.1; Barcelos Neto, 2002, 2004, 2006a, 2007 e 2008). Janapa sentia-se, portanto, doente, devido a seus ocasionais encontros com ‘aviões’ e ‘animais’ (ambos *itsekeko*). Cabe aqui uma observação: um ‘avião’ pode ser, em determinadas circunstâncias, a ‘roupa’ de um *itseke* ou de um feiticeiro.

Os acontecimentos a seguir se deram no período de seca na aldeia Aiha da etnia Kalapalo em plena manhã de julho de 2004. Grande parte das pessoas estava trabalhando em suas roças. Tudo parecia mais um dia normal, até que o cotidiano da aldeia Aiha dos Kalapalo foi consideravelmente abalado. De repente, ouvia-se um clamor de muitas vozes ao mesmo tempo. Notava-se uma correria de pessoas, que saíam de suas casas em direção a uma casa do outro lado da aldeia. Em pouco tempo já havia uma grande aglomeração na frente da casa de Tsaujaka, pai de Janapa. Nesse contexto, soubemos então que Janapa havia levado um tiro de espingarda no pescoço.

Janapa se encontrava na casa de seu pai, Tsaujaka. Ele estava estendido ao chão, com muitas pessoas chorando e gritando ao seu redor. À primeira vista, pensamos que já estivesse morto. Os choros das mulheres eram bem altos e estridentes, não foi difícil supor que algo extremamente drástico havia ocorrido. As crianças corriam em prantos de encontro a seus pais. Havia sangue em seu peito, e também em algumas pessoas que o seguraram em algum momento.

Quando nos aproximamos notamos que Janapa ainda se encontrava vivo. Janapa não falava. Havia um buraco em sua garganta, que ele estava usando para respirar – uma espécie de traqueotomia acidental. Assim, quando expirava, saía sangue, que então escorria pelo seu pescoço e peito. Janapa foi colocado em uma rede que foi afixada próxima à porta de entrada principal da casa, de modo que as extremidades da rede ficassem apontadas para os lados em que se encontram as duas portas. A rede, então, permanecia alinhada ao feixe de luz que forma um corredor de claridade no centro da casa para que os primeiros

cuidados fossem executados – em pouco tempo a rede foi ensanguentada. Ele ficou sentado na rede com muitas pessoas ao redor.

Neste ínterim, transmitiu-se uma mensagem, através do radioamador da aldeia, para que a equipe de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (DSEI-Xingu) enviasse para a aldeia um avião em caráter de urgência, para que Janapa pudesse ser levado ao hospital em Canarana - MT. Ao mesmo tempo, uma enfermeira do Posto Indígena Leonardo Villas Bôas estava a caminho da aldeia.

Aqui, a propósito do tema da dissertação, vemos claramente instituições da assistência médica ocidental, como o DSEI-X, o Posto Indígena Leonardo, e uma enfermeira, sendo mobilizados conjuntamente com a cosmologia kalapalo, que em casos como o de Janapa, aciona igualmente o xamanismo. Este vem como tratamento das causas, e a assistência médica se incumbe dos sintomas. Veremos que a pajelança realizada a favor de Janapa fornecerá explicações que vão além de uma explicação ocidental, além de considerar um mero acidente com a espingarda ou motivações particulares, em função de distúrbios psicológicos, para uma tentativa de suicídio. A medicina ocidental contemporânea não tem como responder as questões que afligem os alto-xinguanos.

Antes deste incidente, Janapa levava aparentemente uma vida cotidiana normal: participava ativamente das aulas na escola; trabalhava na roça; pescava; exercia normalmente sua função de Agente Indígena de Saúde, etc. Enfim, visivelmente levava uma vida regrada, excetuando seus encontros com *itsekeko* na floresta, encontros estes mantidos por ele em segredo. Os encontros com *itsekeko* são particulares. Pois alguém somente se depara com *itsekeko* quando se está sozinho e em regiões externas à aldeia (Viveiros de Castro, 2002a, p.397), a não ser que se trate de contextos ritualizados do xamanismo e dos rituais de máscaras. Nesses rituais, os *itsekeko* interagem com as pessoas dentro da aldeia, mas sob o controle coletivo. A pessoa em uma situação de contato com *itseke* geralmente guarda segredo. Quando acha melhor contar a alguém, apenas relata para aqueles cujas relações são muito confiáveis. O informante Nhapitsugu, que veio a se tornar nosso amigo, confessou-nos que em várias ocasiões ele havia visto *itsekeko* e que isso não era bom sinal. Em uma confissão, ele admitiu que numa pescaria, após o parceiro se separar dele para pescar em outro local, ele ouviu cavalgadas, ao olhar para trás avistou cavalos

correndo pelo campo. Estes cavalos são *itsekeko*, e essa situação foi considerada como um encontro cujo resultado pode ser uma doença.¹²¹

Podemos entender esta relação através da noção de pessoa em processo constante de transformação e de multiplicidade. Dentro desse processo de relacionamento com entidades como os *itsekeko*, a pessoa vai sendo gradualmente metamorfoseada no sentido de adquirir o ponto de vista *itseke*, começando assim a ter sua ontologia alterada e passando a pertencer às outras ordens cósmicas. No contexto dos Asuriní, Regina Müller declara: “A transformação implica em interação entre mundos e seres diferentes, que devem ter, por outro lado, uma aproximação possível para que haja interação” (Müller, 1996, p.167). Adoecer fornece às pessoas uma experiência extraordinária em relação ao mundo cotidiano. A doença entre os Kalapalo (ampliando-se aos demais povos pertencentes ao ‘sistema cultural do Alto Xingu’) torna o estado de morbidez do corpo em um estado de ampliação desregrada do entendimento dos mundos, a ponto do doente se relacionar com os ‘espíritos’, pois somente nesse estado liminar entre a vida e a morte de ‘quase morto’ se pode interagir com o mundo dos *itsekeko*.¹²² Viveiros de Castro (2002, p.84) explica essas situações vivenciadas como um processo de metamorfose.

Lévi-Strauss ([1964] 2004), em seus comentários acerca do mito da origem das doenças entre os Bororo (habitantes do Mato Grosso), coloca que “as doenças, que são um estado intermediário entre a vida e a morte, são às vezes consideradas na América (principalmente sua manifestação comum, a febre) como uma vestimenta” (Lévi-Strauss, [1964] 2004, p.85). Vestir a febre, ficar doente, ou ser doente, no caso do pajé, possibilita uma viagem ao mundo dos *itsekeko*, os seres que provocam as doenças ao capturar no homem frações da ‘alma-sombra’. Seguindo essa linha de raciocínio, podemos estar de acordo com a afirmação do antropólogo Carlo Severi segundo o qual o sofrimento é, a rigor, experimentar uma “transformação do universo” (Severi, 2000, p.137). Devemos lembrar que este estado, caracteristicamente relacional, é resultado do rapto de um segmento da ‘alma-sombra’ (*akua*) da pessoa:

¹²¹ A título de esclarecimento, informamos que não há cavalos na região do Alto Xingu, e não há, igualmente, possibilidade de cavalos terem fugido das fazendas ao entorno da Terra Indígena do Xingu e adentrado na mata chegando até a região da aldeia – em virtude da floresta fechada, rios, córregos e outros obstáculos geográficos.

¹²² Aqui, remetemo-nos diretamente às epígrafes que usamos nesta dissertação de Alberto Caeiro e Fiódor Dostoievski.

Em um rapto, nunca se leva a alma por inteiro, apenas uma parte. A “quantidade” de alma (substância vital) raptada depende da força do *apapaatai* raptor. Essa força está nos objetos (e.g. flautas, clarinetes, máscaras, adornos, etc.) que ele possui como “dono” ou mero usuário e no seu corpo, feito de substâncias patogênicas. Se uma grande fração da alma for levada de uma só vez, a gravidade da doença será maior (Barcelos Neto, 2007, p.80).

Barcelos Neto relata ainda que o estado físico do corpo alterado por meio da relação com estes mencionados seres (*apapaatai*, para os Wauja e *itseke*, para os Kalapalo) proporciona um acesso ampliado, praticamente extraordinário, dos acontecimentos passados, presentes e vindouros. O relato é sobre uma mulher wauja que foi encaminhada para tratamento em Brasília. No caminho do hospital, dentro de um carro, ela avistara o corpo de uma pessoa caindo do alto de um elevado edifício. Somente ela viu este corpo porque os demais, segundo a descrição desse antropólogo, enxergaram um pedaço de papel atirado por alguém. Entretanto, para o marido que a acompanhava e para os demais wauja da aldeia de origem dessa mulher, que ficaram sabendo do acontecimento, a visão não foi considerada uma simples ‘alucinação’. A rigor, foi entendido como um *mapitsai*. Este autor define esta categoria wauja como sendo: “uma revelação imediata dos sentidos da alma para os sentidos do corpo” (Barcelos Neto, 2007, p.90), “é uma abordagem visual feita pelos *apapaatai*, é uma subversão dos sentidos normais do corpo humano” (Barcelos Neto, 2008, p.107).

Assim, quando se diz que um *itseke* rouba a ‘alma-sombra’ (*akua*) de uma pessoa, isto não significa que ele está se apropriando desta ‘alma’ para si próprio, mas sim efetuando um processo de metamorfose que redundará em uma transformação do corpo acometido – apesar de muito comumente os *itsekeko* serem considerados os grandes predadores da cadeia cosmológica. Ou seja, eles se alimentam de ‘almas’ de todas as espécies de seres vivos e de fumaça do tabaco que estes últimos venham a fumar – talvez uma das explicações para o uso do fumo na prática de cura.¹²³ “Quando uma onça ou um ser poderoso come nossa *akua* [‘alma’]” – um kalapalo explica a Ellen Basso – “dizemos que morreremos em breve” (Basso, 1987, p.103; tradução livre e nossa).

¹²³ No capítulo seguinte proporemos uma definição para ‘fumaça’ como sendo a ‘alma’ das árvores, e, por conseguinte, dos seres humanos também, pois, como já elucidamos, o corpo (de madeira) ganhou vida (*akua*: ‘interactive self’ [Basso, 1987, p.92-94]) após a introdução de fumaça de tabaco (vide *Introdução e Capítulo 4*).

Enquanto Janapa se encontrava sentado na rede, um dos *hüatiko* da aldeia iniciou uma sessão de pajelança, com suas técnicas de cura. Hogi é um dos cinco *hüatiko* da aldeia Aiha dos Kalapalo. Os *hüatiko* não são considerados como aqueles que detêm maior poder de cura, pois suas capacidades xamânicas limitam-se em extrações de malefícios de dentro do corpo do doente, não possuindo a característica de se metamorfosear para assim acessar o mundo dos *itsekeko* e então estabelecer com eles um diálogo (Viveiros de Castro, 2002a, p.358). Outros três *hüatiko* na aldeia Aiha se encontram neste mesmo *status*, no qual não se atinge a virtude de identificação do agente causador da doença. Como nos foi explicado, os *hüatiko* “não curam fundo”. Ituga é o único na aldeia Aiha dos Kalapalo que goza do *status* de ‘grande pajé’, apenas ele detém esta poderosa capacidade de acessar o mundo dos *itsekeko*.

A situação vivenciada por Janapa requeria a intervenção de pessoas que possuíssem tais capacidades mencionadas. Foi Hogi o primeiro *hüati* contratado pela família de Tsaujaka para o tratamento xamânico de Janapa. Hogi começou a tratá-lo da seguinte forma: tragava fortemente o cigarro de *teninhü* e fumegava na região da nuca de Janapa, preenchendo, dessa maneira, uma grande área no ar com a densa fumaça, encobrindo muitos que estavam ao redor. O cheiro peculiar da fumaça se dissipava, todos que permaneciam no interior da casa podiam senti-lo. Em seguida à dispersão da fumaça, o pajé esfregava suas mãos ao redor do pescoço, friccionando-as com veemência, para retirar o que ali adentrou – posteriormente limpava as mãos em um dos pilares da casa, dizendo “estou tirando tudo”, “tem muito”, “muito ruim”. Mostrando as palmas de suas mãos, nas quais se encontrava alguma espécie de matéria marrom escuro, Hogi, então, lançava-a em algum canto. Retornava, colocava a boca na nuca de Janapa e sugava. Após uma série de três ou quatro sucções, cessava e cuspiu. Voltava a dizer em seu escasso ‘português de contato’: “tirando tudo”, “tem muito”, “ruim”. Não conseguíamos notar se o que ele cuspiu era alguma coisa parecida com o que estava nas palmas de suas mãos nos procedimentos anteriores. As sucções eram bastante sonoras. Entrementes, o som emitido era o característico da sucção de uma boca na superfície da pele. A mesma sequência foi repetida diversas vezes.

Um kalapalo foi buscar de motocicleta a enfermeira que já estava na beira do rio (a aldeia Aiha se distancia do rio Kuluene cerca de 6 quilômetros). Assim que ela chegou,

imediatamente foi prestar assistência ao acidentado – a primeira informação que ela recebeu no Posto da FUNAI era que tinha acontecido um acidente com motosserra – um equívoco de comunicação. O estancamento do sangue foi parcialmente facilitado devido à queimadura que a pólvora da cartucheira provocou – como nos foi dito pela própria enfermeira. Também salientamos que o projétil da arma não era uma bala maciça, mas sim um cartucho com chumbinhos, usada muito comumente para caça de animais pequenos.¹²⁴ A mesma enfermeira explicou-nos que caso tivesse sido uma bala maciça não haveria possibilidade de ele estar vivo, pois atravessaria sua garganta e atingiria a coluna vertebral. Mas era discernível um orifício no pescoço de Janapa. O curativo foi feito juntamente com a aplicação de soro fisiológico – uma exigência dos próprios kalapalo, por via dos persistentes pedidos dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS). As insistências eram tão incisivas que fizeram com que esses pedidos se tornassem uma espécie de ameaça, mesmo se a enfermeira julgasse que não fosse necessário ela teria de acatar para não criar um conflito. Assim, ela colocou compulsoriamente o soro para evitar confusão e discórdia. Conjeturamos que o soro seja uma espécie de correlato caraíba às ‘rezas’ (*kehege-tuhugu*) do tratamento xamanístico. Pensamos dessa maneira seguindo as pistas traçadas por Nádia Farage em seu artigo sobre as capacidades dos enunciados do povo Wapishana – que habita as fronteiras entre Brasil-Guiana no Estado de Roraima.

Efetuada em fala e sopro, a encantação é entendida como a alma em ato. Assim explicam os Wapishana: “Quando a gente usa porí^[125], sopra porque está chamando pela boca, o vento da gente está soprando, é a fala da gente. Está chamando udorona^[126], assim como Deus” (Paulino, 19.2.1992). Dessa propriedade lhe advém força para criar ou modificar realidades, alento que se transfere, aos olhos dos Wapishana, de modo comparável ao soro que os brancos dão nos hospitais (Paulino, 19.2.1992) (Farage, 2002, p.514; grifos nossos).

Via-se, simultaneamente, o pequeno galão de soro fisiológico dependurado numa corda provisoriamente estirada na casa, gotejando o líquido transparente que corria pela mangueira até o antebraço de Janapa. Era possível notar, igualmente, algodões, faixas e

¹²⁴ Não confundir com espingardas de chumbinhos de pressão. A espingarda usada era propriamente uma arma de fogo calibre 22.

¹²⁵ “Os Wapishana glosam *pori* como ‘oração’ ou ‘remédio’. São encantações, enunciações formulaicas que têm o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível” (Farage, 2002, p.512).

¹²⁶ “Denomina-se *udorona* o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima; expressa-se na fala, no batimento cardíaco e na respiração: no ventre materno não a possuímos, apenas a obtemos quando, pela primeira vez, inspiramos (Casemiro, 20.10.1989)” (Farage, 2002, p.514).

ataduras brancas levemente manchadas de sangue do ferido. De um lado uma enfermeira e sua maleta de fármacos e instrumentos e do outro lado, um xamã kalapalo com o seu *teninhü*, fumegando-o em Janapa, matizando toda a cena com a fumaça e enriquecendo o ambiente com o característico cheiro do tabaco (*teninhü*). Posteriormente absorvendo de sua nuca o malefício, produzindo uma sonoridade que envolve os procedimentos curativos do xamanismo kalapalo.

Para a enfermeira seria necessário prender a cabeça de Janapa em uma tala para garantir a imobilidade da coluna vertebral. Ela temia que o projétil tivesse alcançado este segmento do corpo e, portanto, deveria dar atenções especiais para evitar qualquer tipo de lesão que incorresse em alguma sequela irrecuperável durante o manejo do rapaz gravemente ferido. Contudo, foi impedida. A tala taparia a nuca de Janapa, dificultando o acesso do xamã àquela zona do corpo de onde ele extraía os malefícios. Pouco tempo depois de chegar o avião enviado pelo DSEI-Xingu, quase que imediatamente decolou levando Janapa, seu irmão Ngüdi, seu pai Tsaujaka e a enfermeira para Canarana - MT – deixando um clima absolutamente apreensivo em toda a aldeia.

No dia do incidente, Janapa tinha ido bem cedo à roça da família trabalhar junto com os pais. Quando estava voltando para assistir a aula na escola indígena que logo começaria, como vinha fazendo até então, em um determinado trecho da trilha, que liga uma das roças da família à aldeia, ele desequilibrou-se da bicicleta e caiu. Na queda, a arma que carregava consigo pendurada em seu ombro disparou, atingindo o seu próprio pescoço, ele, então, após um tempo desacordado, conseguiu se levantar e caminhar novamente à roça onde foi socorrido pelos pais, que, posteriormente trouxeram-no para a aldeia e para casa da família. Cabe ressaltar que ninguém estava presente quando isto aconteceu, pois Janapa retornava sozinho da roça.

No mesmo dia da partida de Janapa, no final da tarde, fomos ao centro da aldeia como fazíamos quase diariamente para conversar com os kalapalo adultos que ali se reúnem. Neste dia muitos homens foram conversar em frente à casa-das-flautas (*kuakutu*) – bem mais do que a quantidade regular de frequentadores do centro da aldeia. Percebemos que o assunto a ser tratado era o insólito ocorrido pela manhã, e havia uma grande preocupação rondando a fala de todos que se pronunciavam. Ao anoitecer, geralmente, todos que ali se reúnem costumam voltar para as suas respectivas casas ou para uma casa

que esteja com o televisor ligado¹²⁷, porém neste dia a rotina mudou. Ketüti nos contou, então, em uma conversa longa no centro da aldeia que perdurou noite adentro, que Janapa não tinha caído da bicicleta, nem acidentalmente a arma tinha disparado – como alguns estavam dizendo. Segundo Ketüti, ele tinha cometido uma tentativa de suicídio, ato que tem ocorrido às vezes no Alto Xingu, principalmente entre jovens de ambos os sexos, e isto estava causando preocupações à comunidade.¹²⁸ No mesmo ano houve um *Kuarup* realizado na aldeia dos Yawalapíti para homenagear um rapaz que tinha se suicidado com um tiro.¹²⁹ Foi nesta conversa que fomos informados que Janapa estava se encontrando com ‘aviões’ (*itseke*) na floresta. A tentativa de se suicidar veio por uma série de razões. Encontrar-se com *itsekeko* seria a principal delas, pois como é dito, trata-se de prenúncio de doença e de algo em curso – a própria morte.

Caso alguém enxergue com frequência, por exemplo, ‘aviões’, sobrevoando estranhamente as águas das lagoas, dos lagos ou dos rios, próximos à superfície, adentrando pelas fendas da densa floresta ciliar, significa então que tais visões são *itsekeko* em uma de suas várias ‘roupagens’. O que Thomas Gregor conceitua como ‘roupagem’, a partir de pesquisas entre os Mehinaku (também pertencentes ao ‘sistema cultural do Alto Xingu’), parece-nos ser pertinente para os Kalapalo:

os *apapãiyei* [*itseke*] pode[m] aparecer sob forma amedrontadora e monstruosa, tal como a do *apapãiyei aintyá*, mas esta é uma aparência externa. Suas peles são revestimentos (*nãi*) que podem abrir, como explicou um informante, “como mala provida de zíper”. Atrás das máscaras amedrontadoras e abaixo das horríveis vestimentas, estão os espíritos reais, de aparência muito semelhante aos Mehináku, mas sem idade e fisicamente perfeitos. Estes espíritos são, apesar disso, perigosos, pois eles podem “levar” (*etuka*) a alma de uma pessoa (*iyeweku*, um homônimo de “sombra”, que se refere à identidade intangível de cada indivíduo, tal como vista, por exemplo, em um sonho) (Gregor, 1982, p.312).

¹²⁷ Nem todas as casas da aldeia possuem televisão. Os televisores funcionam por meio de energia elétrica produzida por gerador a óleo diesel ou ligada a uma bateria de caminhão através de um conversor de voltagem elétrica, geralmente por algumas horas diárias.

¹²⁸ A FUNASA disponibiliza dados estatísticos sobre suicídios em áreas indígenas: “Ocorreram, predominantemente no Dsei Mato Grosso do Sul (56 casos) e Alto Solimões (22 casos), nos quais foram notificados 78,8% dos 99 casos ocorridos. Atinge, principalmente a faixa etária dos 10 aos 40 anos de idade com pico máximo entre 15 e 19 anos” (Brasil, Ministério da Saúde, 2004, p.31).

¹²⁹ Apesar de nos ter sido passado, na época, que suicídios e tentativas de suicídios estavam ocorrendo com regular frequência no Alto Xingu, não pudemos apurar um número significativamente alto de casos entre os alto-xinguanos para considerarmos algo alarmante. A inquietação expressada nesta ocasião talvez refletisse mais a estupefação que o acontecimento com Janapa havia suscitado do que uma preocupação com uma prática constante de morte voluntária – como vem ocorrendo em algumas populações indígenas (Confalonieri, 1989, p.444), como, por exemplo, entre os Kaiowá (Meihy, 1994) e entre os Sorowaha (Dal Poz, 2000).

Isso significa que tudo – ou quase tudo – que existe possivelmente pode ser foco de agência no que diz respeito à vida cotidiana, inclusive os computadores dos caraíbas (cf. adiante). Todavia, a recíproca não é verdadeira, pois nem toda virtualidade anímica é materializada, isto é, existem entidades invisíveis que não tomam formas tangíveis, porém conseguem produzir efeitos no mundo visível. A noção de pessoa kalapalo, portanto, não se prefigura apenas por sua aparência como ser humano. Ela está associada a uma capacidade de ocupar uma posição nas relações. Isto não faz os *kuge* (gente) iguais aos *itsekeko* (‘espíritos’), mas auferem a todos a capacidade de agenciar coisas no mundo.

Acerca do acontecimento com Janapa, as especulações e as intrigas começaram a se alastrar pela aldeia. Outros acontecimentos associados vieram à tona, vamos a eles: Janapa tinha um amigo aproximadamente da mesma idade (20 anos na época), chamado Utigi. Ambos queriam morrer e o suicídio era a saída para eles. Ficamos sabendo nesta ocasião de um acordo entre os amigos: Janapa tinha feito um pedido ao colega. Queria que Utigi o matasse com um tiro de espingarda, em pagamento ele lhe daria dois colares de placas de casca de caramujo (*inhu aketühügü*) – valorizado adereço ritual.¹³⁰ O acordo foi aceito pelo amigo, e já tinham combinado todos os detalhes.

Janapa já tinha feito o pagamento, dado os dois colares para Utigi, e o encontro em lugar isolado para a concretização do ato já tinha ocorrido. Utigi chegou a disparar um tiro contra o amigo, mas errou. Disseram que provavelmente ficou receoso por uma possível vingança da família de Janapa. Devolveu, em seguida, os dois colares e assim foi desfeito o acordo. Não obstante, os amigos não tinham mudado suas intenções, ainda queriam morrer – mesmo que se suicidando. Desconhecemos se Utigi, assim como seu amigo Janapa, também estava enxergando e se encontrando com *itsekeko*, e quais seriam as razões que o motivava ao suicídio.

Foi então que Janapa, numa ação isolada, cometeu uma tentativa de suicídio mal sucedida. A partir do dia seguinte do acontecido, Utigi não mais apareceu na escola, e era difícil vê-lo perambulando pela aldeia. Alguns dias depois, ele foi passar uma temporada na casa de parentes em uma outra aldeia no Alto Xingu.

¹³⁰ Rever *nota 43*, para o valor desse artefato.

Desde a ocasião em que ocorreram a tentativa de suicídio e a conversa no pátio da aldeia, ninguém mais comentou sobre o assunto, exceto quando vinham notícias – via radioamador – do estado de saúde de Janapa. Este tinha dado entrada em um hospital em Canarana - MT, que depois necessitou transferi-lo para um hospital mais equipado na capital do Estado (Cuiabá - MT), pois ele necessitava de uma cirurgia na faringe e na laringe, para retirar os resíduos de chumbo que ali se instalaram.

Outra informação que emergiu neste momento foi de que Janapa não tinha ficado em reclusão pubertária, por ter tido relações sexuais antes mesmo de chegar o momento adequado de ser recluso. Segundo alguns informantes kalapalo, ele havia confrontado os seus pais e se recusado porque não queria se submeter aos processos de reclusão pubertária – principalmente a abstinência sexual.

Pensamos que o fato de Janapa ter desperdiçado demasiadamente sêmen (*eku*) e não ter permanecido em reclusão pubertária tenha acarretado um processo de fraqueza manifestada apenas a longo prazo – semelhante àquela vulnerabilidade aos *itsekeko* fomentada pelo estado de *kukahujehetilü*. Os médicos Nicanor Pinto e Baruzzi (2005), em artigo a respeito da reclusão pubertária dos alto-xinguanos, apresentam uma informação indígena que se atrela ao nosso argumento: “a abstinência sexual visa evitar a perda de sêmen, perda considerada prejudicial para o desenvolvimento físico do adolescente” (Pinto e Baruzzi, 2005, p.181). Consequentemente, presumimos que tal fraqueza não esteja somente relacionada à força física, mas também à susceptibilidade aos *itsekeko*.

Parece necessário questionar-se sobre a relação entre a agressão dos *itsekeko* patronos da reclusão pubertária (*inhoto*) com a recusa de alguns jovens em passar por esse processo fundamental para a constituição da noção de pessoa alto-xinguana. Cibeles Verani aponta que quando o jovem recluso não cumpre com as complexas regras do ritual de reclusão pubertária ele é acometido por uma doença. Esta doença (*atamikügü*) “constitui a marca da resistência do indivíduo em submeter-se ao ascetismo, que é a base do *ethos* alto-xinguano e da coesão social” (Verani, 1994, p.100). Ao que parece, o jovem que rejeita a reclusão pubertária não será acometido por *atamikügü*, pois esta doença aflige apenas os jovens em reclusão pubertária que não seguem corretamente as regras da reclusão. Agora, cabe a reflexão de quais são as reais consequências do jovem que se nega passar pelos procedimentos da reclusão pubertária. Parece-nos que o caso de Janapa pode lançar luz

sobre a questão. Pois se ele não teve *atamikiigii*, algo o deixou extremamente vulnerável às agressões de *itsekeko*. Apesar do enfraquecimento, ele poderia recuperar a ‘força’ por meio de uma reclusão – mesmo que seja uma reclusão tardia –, com ingestão de sumos de ervas (*ketuangkitóho*), de muitas escarificações, de restrições alimentares e de abstinência sexual – ou seja, todas as medidas do processo de reclusão, como explicaram alguns informantes kalapalo. Janapa, no entanto, negava-se a tudo isso, parecia satisfeito na sua função de Agente Indígena de Saúde e do *status* relacionado a este cargo na aldeia. Supomos então que a ausência dos processos de reclusão pubertária em Janapa, fenômeno fundamental para constituição da noção de pessoa alto-xinguana, cuja centralidade é perpassada pelo idioma da corporalidade (Viveiros de Castro, 1977), tenha relação com sua vulnerabilidade a vários *itsekeko*.

A respeito dos eventos relacionados à tentativa de suicídio de Janapa, Tsaujaka e Ngüdi, respectivamente seu pai e seu irmão mais velho, acompanharam-no até Cuiabá. No hospital, Janapa sofreu a cirurgia da qual necessitava, e seu quadro mantinha-se estável e em convalescença – assim chegaram as notícias em Aiha. Melhoraria com o tempo e com os devidos cuidados. Contudo, Ngüdi regressou à aldeia trazendo uma drástica notícia e uma orientação definitiva de Tsaujaka – o patriarca da família. A notícia, que ficamos sabendo diretamente de Ngüdi, era de que ele próprio tinha enxergado um *itseke* (‘espírito’) na tela de um computador do hospital, que ficava ao lado de onde seu irmão estava a convalescer. Referido acontecimento foi entendido como grave. Chegamos a perguntar a Ngüdi o que exatamente ele tinha visto, e, intrépido, respondeu em português: “‘espírito’ mesmo!”.

Confessamos que cometemos, neste momento, um entendimento etnocêntrico ao fazer esta pergunta. Queríamos saber se ele tinha visto um descanso de tela ou algo parecido no monitor do computador, e se isto seria classificado como *itseke* – o que faríamos recair no relativismo cultural a qual exploramos uma crítica no *Capítulo 5*. No entanto, a pergunta mal elaborada redundou em uma resposta que apesar da concisão veio a ser extremamente explanatória. Poderíamos corrigir tal equívoco ao escrevermos, mas resolvemos mantê-lo, porque foi desta maneira que realizamos o registro em nosso caderno de pesquisa de campo.

Consideramos importante deixar explícito que a pesquisa de campo enquanto etnografia é também um aprendizado. A estadia em campo, a compreensão dos acontecimentos, os registros, e as maneiras de lidar com as pessoas envolvidas, aprimoram-se conforme acumulamos períodos de permanência no local de pesquisa e em contato com o grupo. Marilyn Strathern ([1991] 2005) comenta sobre a necessidade do pesquisador se inserir no quadro de referência nativo a fim de tornar possível e pensável o contexto indígena nos próprios termos indígenas, e não em termos ocidentais. A etnografia proporciona assim o estabelecimento de um canal de comunicação que opera numa dimensão involuntária, e pode ser ou não verbal (Favret-Saada, 2005, p.159): “relações sociais são um fenômeno que um estranho não poderia descrever sem participar das formulações indígenas” (Strathern, [1991] 2005, p.101; tradução livre e nossa). Ademais, neste caso, o próprio Ngüdi não permitiu que incorrêssemos em um relativismo cultural, asseverando-nos conscientemente sem pormenores: “‘espírito’ mesmo!”.

A orientação de Tsaujaka, motivada pelo fato de seu filho ter visto o temerário *itseke* na tela do computador, era para que a família contratasse imediatamente o *hüati-hekugu* da aldeia para descobrir o que realmente estava acontecendo com seu filho Janapa – que, apesar de todas as medidas hospitalares e a significativa melhora, não estava a salvo na maca do hospital. O *itseke* havia seguido sua vítima até a cidade de Cuiabá, e ainda tentava o encontro letal. Foi então que Ituga, o pajé mais poderoso (*hüati-hekugu*) começou a empregar suas capacidades xamânicas no caso.

Em uma tarde, Nhapitsugu, o filho de Ituga (o *hüati-hekugu* da aldeia) veio nos avisar que dali a pouco tempo o pai dele iria trabalhar para a família de Tsaujaka sobre os ocorridos com Janapa. Encaminhamo-nos para a casa de Tsaujaka, a qual já se encontrava cheia de pessoas: crianças, jovens e adultos de ambos os sexos. Num dos cantos da casa, nem muito próximo à porta nem muito nas extremidades, os *hüatiko* (pajés) se agruparam formando uma roda e o *hüati-hekugu* sentado entre eles de maneira a estar no centro de um semicírculo. Sentados, lá se encontravam: Hogi, Kuaku, Tukuga (*hüatiko*) e Ituga (*hüati-hekugu*), todos fumando tabaco (*teninhü*). A quantidade de fumaça era, portanto, enorme, e o cheiro da fumaça do tabaco tomava conta do ambiente. As pessoas ficavam normalmente sentadas no chão, por toda a casa, ou em pé, perto das entradas. Havia muita gente num

trânsito constante. Vale lembrar que o dono da casa, Tsaujaka (que também é um *hüati*) e o próprio Janapa estavam ausentes, pois ainda se encontravam no hospital de Cuiabá.

O ritmo de fumo dos pajés era desigual, notamos que Ituga (o *hüati-hekugu*) fumava mais sofregamente, enquanto os outros fumavam menos. Ituga, após três ou quatro cigarros de *teninhü* (tabaco) começou a demonstrar algumas alterações em seu estado – começou a ‘morrer um pouco’. Doravante, os outros pajés iniciavam uma espécie de auxílio para com o pajé principal (*hüati-hekugu*): davam os cigarros de *teninhü* já acesos, reacendiam-nos quando estes apagavam, e assessoravam-no de outras maneiras. Raramente falavam, mas de vez em quando algumas coisas se diziam em voz baixa. No quinto ou talvez sexto cigarro, Ituga alcançou suas capacidade de ‘grande pajé’ e entrou em transe xamânico.

Neste instante, dois jovens fortes assessoravam a pajelança: Akututu e Ajamu. O primeiro também filho de Tsaujaka, um dos irmãos de Janapa, mais velho que ele, porém mais novo que Ngüdi (o outro irmão que estava no hospital acompanhando Janapa); e o segundo jovem era o genro de Tsaujaka, casado com três de suas filhas.¹³¹ Quando Ituga alcançou o que pareceu o ápice do transe, de olhos fechados, gemendo muito alto, e começando a se debater, os jovens se aproximaram e agarraram-no. Enquanto Akututu se posicionava pelas costas, abraçando-o de forma que ele ficasse bem firme, Ajamu erguia as suas pernas e as mantinha no ar. Ituga contorcia-se e debatia-se muito, gritando e gemendo, sendo suspenso inabalavelmente pelos dois jovens. O ritual é aberto, e qualquer um podia estar lá assistindo, desde que não atrapalhasse. Os outros pajés prosseguiram fumando *teninhü*. Havia silêncio, as pessoas procuravam fazer pouco barulho e repreendiam as crianças que abusassem nas conversas e nas risadas altas.

Gradativamente, Ituga foi diminuindo os gemidos, gritos e contorções. Foi então posto cuidadosamente no chão. Sentado, começou a falar com insólita eloquência, ininterruptamente, com um tom de voz normal, no entanto pouco gesticulava.

Ele conversava com o *itseke* e todos pareciam altamente atenciosos para ouvirem bem o que o xamã falava. Depois recomeçou a se contorcer, a se retrair e a bradar. Foi novamente abraçado por Akututu e Ajamu, os demais *hüatiko* também auxiliavam quando

¹³¹ Não vamos entrar aqui em uma discussão sobre parentesco kalapalo, porém é digno de nota que a prática da poliginia sororal é relativamente comum entre os alto-xinguanos – apesar de geralmente esses casamentos serem com duas irmãs e raramente com três. Para uma análise a respeito do parentesco kalapalo remetemos à dissertação de mestrado de Guerreiro Júnior, intitulada *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*, 2008.

necessário e o mesmo voltou a acontecer, até quando parou novamente: reiniciou-se a interlocução. Perguntamos ao filho do xamã se este estava entendendo o que o seu pai falava naquele momento do transe. A resposta foi que “sim”, ou seja, naquela circunstância havia uma plena inteligibilidade para todos sobre o que estava sendo descrito e relatado por Ituga (*hüati-hekugu*) – e uma verdadeira lacuna de nossa parte por ainda não possuímos fluência na língua karib dos Kalapalo para também podermos entender o que estava sendo descrito pelo pajé no ritual. Este evento deve ter durado umas três horas. Conforme explica Barcelos Neto a propósito do xamanismo alto-xinguano, podemos ver que se trata de um encontro direto com o *itseke* causador de toda situação de enfermidade:

é um instrumento de negociação das almas e de mediação do conflito com as alteridades “sobrenaturais”. A doença em estado grave manifesta-se sempre através do roubo da alma do doente por um *apapaatai*. O papel do xamã wauja é resgatá-la e reintroduzi-la no corpo do doente, evitando assim sua morte em consequência da perda definitiva da alma. O resgate da alma do doente é negociado *tête à tête* com o *apapaatai* que a roubou, nesse momento o xamã assume o papel de um diplomata que promete, em nome do doente, festa e comida ao *apapaatai* (Barcelos Neto 2001a, p.22).

Durante o resto do dia, Ituga permaneceu absolutamente fatigado por causa do trabalho xamanístico. Não pudemos conversar com ele neste dia sobre o ritual de pajelança para averiguar o caso de Janapa. Ele praticamente ficou na rede o restante do dia e também à noite. Pedimos para Nhapitsugu, um dos filhos de Ituga, marcar com o pai dele uma conversa conosco, quando estivesse descansado e disposto, pois buscávamos uma explicação sobre o que tinha ocorrido na casa de Tsaujaka no dia anterior. Nhapitsugu concordou, e não demorou muito para que soubéssemos que Ituga havia consentido. No dia seguinte conversamos sobre o episódio. Vejamos a descrição do *hüati-hekugu* sobre a sessão xamanística perpetrada por ele e a redescrição dos eventos ocorridos com Janapa.

Segundo Ituga, ele, em transe, viu o que realmente tinha acontecido com Janapa. Segue, então, a descrição do xamã sobre o evento: Janapa vinha voltando da roça pedalando. De repente, uma densa fumaça ofuscou o seu caminho, a ponto de não ser mais possível seguir na trilha. Desequilíbrio-se e caiu. Quando desabou da bicicleta, um *itseke* preto pegou-lhe a espingarda dependurada em seu ombro, apontando-lhe bem no pescoço e atirou – reportamo-nos, aqui, a um dos casos dos ataques de onças descritos anteriormente: quando uma onça desejava acertar com um feitiço o pescoço de Hogi, porém,

inadvertidamente, acertou a boca. Foi-nos explicado que se acertasse no pescoço teria sido letal. Desta forma, podemos nos indagar o que significa o pescoço para os Kalapalo? Não temos, por ora, material etnográfico nem impressões para responder esta questão – todavia introduz-se a informação que o pescoço parece ser um local do corpo visado pelos feitiços.

Este *itseke* era o ‘avião’ que frequentemente aparecia para Janapa. Este *itseke* queria levá-lo, era por isso que ele se sentia mal, doente. Ituga nos disse que a ‘alma-sombra’ (*akua*) de Janapa trouxe este *itseke*, que era preto, e irreconhecível, para conversar com ele, e que ele durante as dezenas de anos que é pajé, jamais tinha visto algo parecido. “Como gente preta da cidade”, ele nos disse. Este *itseke* transita por muitos lugares: na floresta, na cidade e também dentro dos computadores. Mas sabia, e isso parecia ser ressaltado, que este *itseke* é oriundo da cidade e que era por isso mesmo que sabia atirar, não se perdia nas cidades e que, além disso, o seguiu em forma de ‘avião’ até Cuiabá com muita facilidade. Podemos, então, citar uma passagem em que Jean Langdon discorre a respeito dos aspectos transformacionais do xamã e do xamanismo amazônico.

Através da possibilidade de transformação, os diversos seres do universo operam em ambos os lados, mas de formas diferentes [...]. Assim, as entidades normalmente invisíveis assumem formas concretas quando surgem nos sonhos e nas visões, sejam elas humanas ou animais, e o xamã pode se transformar em animal ou assumir formas invisíveis que podem ser sentidas, mas não vistas. Neste mundo, as coisas nunca são necessariamente como aparecem, conseqüentemente existe sempre a preocupação com sua verdadeira natureza (Langdon, 1999, p.40; grifo nosso).

De forma similar, Ituga apresentou sua descrição, e é esta que se consolidou como fato, pois é ali que está investido o recurso do conhecimento, não no xamã, especificamente, mas no que ele produz, pois efetivamente ele produz fatos. As palavras dele, em transe, são citações do real. O que de fato aconteceu em um determinado evento se completa quando acompanhado das relações não-evidentes – descritas pelos xamãs. É com este ato que a relação xamânica com os *itsekeko* oferece uma explicação sobre o que até então era incompreendido e que faz parte da terapêutica xamanística. O ‘grande pajé’ (*hüati-hekugu*) é aquele que consegue enxergar nos eventos relações subentendidas de vários modos.

Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. [...] O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos

os *eventos* do mundo como se fossem *ações*, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade (Viveiros de Castro, 2002a, p.487-488; grifos no original).

Em outros termos, os acontecimentos evidentes possuem uma série de relações de caráter não-evidente que somente um ‘grande pajé’ (*hüati-hekugu*) é capaz de saber (Barcelos Neto, 2001a). Esta não-evidência dos fatos é o que legitima o conhecimento xamânico que atua na descoberta dos agentes causadores dos malefícios. A palavra do xamã, no discurso em transe, configura mais adequadamente as não-evidências do acontecido.

As preocupações a respeito do que aconteceu com Janapa converteram-se em quem fez acontecer aquilo com Janapa. Houve mais atenção a outrem que não era nem o xamã nem Janapa: o próprio acontecimento não é um evento, um fenômeno ocorrido acidentalmente devido aos problemas que ocorrem com qualquer um, uma desgraça do destino, ou um desarranjo causado por uma tensão pessoal que afeta psicologicamente um indivíduo, mas uma atitude bastante intencional de um terceiro. O evento transformou-se em ação. Uma tentativa de suicídio foi compreendida como uma tentativa de assassinato.

Nota-se que a descrição que nos foi apresentada do acontecimento não estava enfocada em Janapa e sim na intencionalidade do *itseke*. Na versão xamanística nem se menciona em tentativa de suicídio, e muito menos acidente ocorrido no percurso da roça para casa. Em compensação, a ação foi desferida por alguém que não era nem Janapa nem Ituga. Foi o *itseke* quem atirou, ele é o interessado. Ituga estava disposto em estabelecer com o *itseke* uma comunicação, a busca de uma compreensão dialógica, fazendo e refazendo, relatando e descrevendo na condução desta relação com o sujeito causador da doença.

O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana (Langdon, 1996b, p.28).

No ano seguinte, quando retornamos à aldeia Aiha dos Kalapalo, Janapa estava recuperado. Já tinha voltado ao trabalho de Agente Indígena de Saúde (AIS). Havia também mudado de casa, pois havia se casado com uma moça separada, que já tinha dois filhos de um outro casamento, com quem tem agora um filho. Janapa tem suas próprias roças e pesca frequentemente para a unidade doméstica onde mora. Para se manter nestas condições saudáveis, ele se tornou dono do ritual que ele deverá patrocinar com relativa assiduidade: isso significa se comprometer e custear a fabricação das máscaras do *itseke* que o acometeu e requerer a participação da comunidade nas danças e nos cantos garantindo as condições indispensáveis para que o ritual ocorra.

Em certa ocasião conversamos sobre o ocorrido no ano que se tinha passado. Janapa acrescentou mais detalhes. Ele disse que na noite anterior ao acontecido ele tinha tido um pesadelo: no sonho ele caiu de cima da casa-das-flautas (*kuakutu*). Já no chão, os homens mais velhos, que estavam conversando no banco colocado ali para este fim, jogaram cinzas nele, deixando-o inteiramente preto – assim como o *itseke* que roubara a sua *akua* (‘alma-sombra’) se apresentara ao *hüati-hekugu*.¹³² O sonho, o transe xamânico, e a doença são experiências compatíveis com a intercomunicação entre as ordens cósmicas distintas. Sonhar mal, por exemplo, é muito mais que um prenúncio de desgraça, é uma experiência vivida que influencia diretamente o presente.

Quando Janapa acordou, não queria sair de sua casa para ir trabalhar na roça com os pais em virtude do mau sonho. Eles, então, advertiram-no com veemência que não pode ser preguiçoso e o convenceram a trabalhar. Vejamos o que acarreta aos alto-xinguanos quando a vontade da pessoa se contradiz às suas ações:

Segundo a Ética Wauja, não se deve fazer coisas contrariadamente, fazer coisas que não se deseja fazer: a ação e o desejo de um indivíduo devem apontar para a mesma direção. Isto não somente porque desta forma se pode satisfazer os desejos, mas principalmente porque é deste modo que a pessoa permanece integral – unidade de ação e pensamento – e ganha a imunidade frente às doenças causadas pelos *Apapaatae* [*itseke*]. Caso uma pessoa fique desejosa de algo que na verdade é inacessível, os *Apapaatae* percebem que está havendo uma dissociação entre o que ela está fazendo e o que desejaria fazer. Esta pessoa fica, assim, exposta às doenças, que são por excelência o sintoma da ação destes seres perigosos (Mello, 1999, p.73).

¹³² Jean Langdon (1994, p.121) apresenta uma associação que os Siona realizam entre sonho, doença e a cor preta: “Quando uma pessoa sonha que vai ficar doente, geralmente aparece no sonho vestida de roupa suja ou escura”.

Em função da repreensão dos pais, Janapa resolveu então ir à roça, porém, como demorou a se levantar, os pais acabaram deixando-o para trás. Tomou o caminho para a roça sozinho. No caminho encontrou com um grupo de maritacas (*Pionus* sp.). Estas lhe disseram que algo ruim iria acontecer com ele. Já na roça uma coruja diurna ficou vigiando-o como um pescador espreita um peixe antes de atirar certeira a sua flecha. Em seguida, as maritacas viraram gente e gargalharam de sua desgraça vindoura. Não aguentou a situação e cansou-se rapidamente do trabalho na roça. Decidiu, então, voltar para a casa sozinho antes dos pais. Quando foi passar por um morrinho na trilha, sua vista escureceu por causa de muita fumaça e caiu da bicicleta, pensou que tinha se machucado com a chave de fenda que costuma carregar para arrumar a bicicleta, mas tinha sido a arma que carregava no ombro que havia disparado, mas não ouviu nenhum barulho do tiro. Desmaiou no lugar da queda. Ao acordar, gritou, sentiu então muita dor na garganta. Ao colocar a mão no pescoço, percebeu que estava ferido e ainda o papel da munição estava grudado no pescoço. Um casal, que trabalhava numa roça ali perto, ouviu os gritos e foi socorrê-lo. Logo depois, os pais também chegaram voltando da roça – não tinham ouvido nada. Ele voltou a desmaiar. O pai veio até a aldeia pedir ajuda, pois o filho já estava um ‘pouco morto’. A maritaca apareceu novamente dizendo que ele não ia ficar bem, que iria morrer. Durante este desmaio, ele viu o *itseke* preto que estava no morrinho ao lado da trilha – um antigo formigueiro abandonado. Este *itseke* era o ‘dono’ desse morrinho.

Um dos *itsekeko* mais temidos é o *atuguá*, associado ao redemoinho de vento. O *itseke* envolvido com a ‘quase morte’ de Janapa foi posteriormente identificado pelo ‘grande pajé’ Ituga como sendo da categoria *atuguá* (*redemoinho de vento-itseke*). Especificamente, o *atuguá* que investiu contra Janapa chama-se *Atuguákuëgü*. No caso de Janapa, não era um *atuguá* comum, o *atuguá* que o acometeu está diretamente vinculado ao mundo dos caraíbas – já que manuseava arma e se transportava com facilidade para as cidades. Este *atuguá* era um *atuguá* da cidade. De origem citadina este *atuguá* estava, no momento do acontecimento, morando dentro deste referido morrinho. No livro de Barcelos Neto intitulado *A Arte dos Sonhos* (2002), vê-se na página 96, figura 22, um desenho feito por um ‘grande pajé’ wauja (*yakapá*) que demonstra existir no interior do morro Pão de Açúcar na cidade do Rio de Janeiro uma aldeia de *itsekeko*. Barcelos Neto explicita que a circulação dos *itsekeko* (no caso *apapaatai*) pelas diversas regiões do cosmo é ilimitada,

eles estão em toda parte e conseguem transitar por todos estes ambientes distintos graças às suas capacidades de trocarem de ‘roupa’ (Barcelos Neto, 2002, p.129). A respeito dessa aldeia no interior do Pão de Açúcar e de entidades do cosmo indígena que estão presentes nas cidades, os Wauja explicaram a esse antropólogo que são estes seres os causadores das doenças que grassam nas cidades.

os *apapaatai* que habitam o Rio de Janeiro também são responsáveis pelas doenças que afetam as pessoas daquela cidade, mas elas não têm consciência disso, pois desconhecem o modo que os *apapaatai* atuam sobre elas e as formas de cura xamânica. Em outros centros urbanos brasileiros, também encontram-se resididos os *apapaatai* [...]. Em Brasília, por exemplo, as aldeias “sobrenaturais” concentram-se no lago Paranoá, mas os *apapaatai* podem perambular até por locais menos “naturais”, como nos laguinhos artificiais da Esplanada dos Ministérios (Barcelos Neto, 2002, p.129).

O panteão de *itsekeko* não é limitado, é um sistema aberto e dinâmico, os xamãs ininterruptamente descobrem novos *itsekeko* e revelam suas existências para os demais da

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 09 - Ritual de máscaras *Atuguá* (*itseke* do redemoinho de vento) (2005).

comunidade (Mello, 1999, p.72). A ideia acima exposta corrobora para a refutação com relação à dicotomia entre doença-de-branco e doença-de-índio na concepção caraíba das categorias. Os Wauja explicam as doenças-de-branco, isto é, as “doenças que afetam as pessoas daquela cidade” (Barcelos Neto, 2002, p.129) também são causadas por *itsekeko* (*apapaatai*) da cidade, portanto, desfaz-se a dicotomia entre doença-de-branco e doença-de-índio, como sendo tudo, de fato, doença originada pelo panteão de *itsekeko* existente.

Temos então, exposto o produto da interface do ponto de vista nativo (alto-xinguano): se para a cosmologia ocidental, que engloba a teoria nativa da doença, há doença-de-índio e doença-de-branco, sendo as primeiras de caráter psicossomático, oriundos de ‘crenças’ e ‘costumes’, e as segundas de ordem orgânica e natural; a perspectiva alto-xinguana dissolve essa dicotomia, baseada na distinção entre natural e social, fazendo com que qualquer tipo de doença, inclusive a dos caraíbas, seja produto das intencionalidades de *itsekeko*.

Para que o *itseke*, apenas visível aos olhos dos xamãs, se torne também visível a todos os membros da comunidade, é preciso confeccionar as máscaras rituais. “Por que se fazem máscaras?” “Para que todos vejam!” (Franco Neto, 2006, p.39) – os Kalapalo, de modo geral, afirmam. Segundo Barcelos Neto (2001a, p.11), “As máscaras são a invisibilidade tornada visível”. Ou seja, é para que seja possível trocar com todos diretamente, em vez de fazê-lo somente por intermédio do xamã. Para os *atuguáko* (plural de *atuguá*) confeccionam-se grandes máscaras feitas de palha, fios de buriti e madeira que se assemelham com um redemoinho de vento. O patrocínio do trabalho coletivo para produção das máscaras do *itseke* causador da doença é responsabilidade do doente ou do ex-doente que aciona a sua família para colaborar. Esta, por sua vez, aciona uma rede ainda mais ampla para esta mencionada colaboração. O pagamento é feito com peixes e beijos (os alimentos tidos como ideais), os quais são levados àqueles que estão trabalhando. Depois que as máscaras estão prontas, qualquer homem pode usá-las para percorrer casa a casa, tocando uma pequena flauta de um furo: cada toque expressa exatamente o tipo de alimento desejado, ou seja, com um determinado toque está-se pedindo peixe, com um outro toque, pede-se beiju, com um outro, mingau de pequi, e assim por diante. Os alimentos dados pelas pessoas às máscaras (*itseke*) são levados para a casa-das-flautas (*kuakutu*), no pátio central da aldeia, para serem comidos em conjunto (pessoas e *itseke*). O xamã é o único que

vê o *atuguá* comendo aqueles alimentos ofertados pela comunidade. Esta voracidade alimentar do *itseke* pode ser entendida como uma relação de cobrança ou ameaça – considerando que os *itsekeko* são predadores de *akua* (‘alma-sombra’). “O contato entre humanos e espíritos realiza-se, mas é ameaçador. Há conflito e ambigüidade nas relações entre espíritos e humanos” (Müller, 2008, p.41). É por meio da sua alimentação, das danças e das músicas que se restabelece o equilíbrio nas relações de trocas entre entidades de dimensões cósmicas distintas. O circuito de reciprocidade que se inicia com o acometimento por *itseke* (que gera doença), passa pela intervenção xamânica, e se completa com os rituais de máscaras.

Em virtude de um desequilíbrio na reciprocidade entre os tais ordens cósmicas, os *itsekeko* se comunicam com os humanos através da doença, desejando, por esse meio, restituir o referido equilíbrio (Barcelos Neto, 2001a, p.12). A plena cura é a renegociação desse imponderável, por meio dos rituais ofertados pela comunidade às entidades de poder patogênico (*itsekeko*). O que permanecia em desequilíbrio era a causa das doenças.

Do ponto de vista dos humanos, as suas almas são o principal alvo de ataques dos *apapaatai* e *yerupuho* [ambos *itsekeko*], mas para estes o ataque reveste-se de outro sentido; é a única forma de criar as condições de uma reciprocidade forçada com os humanos, os detentores dos alimentos e da tecnologia que outrora foram deles (Barcelos Neto, 2001a, p.12).

O *atuguá* requer que seus movimentos sejam executados perfeitamente por meio das danças, e exige alimentos que depois redistribui para a própria comunidade, demonstrando sua generosidade – isto é, que também é gente (*kuge*). O ex-doente, sua família e a comunidade devem pagar-lhe através dos alimentos a cura realizada. No ritual das máscaras do *atuguá*, implicitamente há uma ameaça de futuras doenças àqueles que sempre se neguem a dar alimentos neste momento – não se pode negar sempre os pedidos das máscaras do *atuguá*, caso contrário estará, igualmente, favorecendo o desequilíbrio cósmico que motiva um determinado *itseke* a acometer alguém. Por outro lado, o doente, durante o tratamento, deve respeitar rígidas restrições alimentares e abstinência sexual (Franco Neto, 2006, p.39-40). Oferecer alimentos aos *itsekeko* é também, do ponto de vista da comunidade, um ato de familiarização de uma entidade essencialmente perigosa, o que conseqüentemente a domestica para o convívio relativamente harmonioso na aldeia (Baer,

1993, p.305). Finalizamos o capítulo, então, concordando com os pensamentos de Barcelos Neto:

Segundo esse raciocínio, as festas de *apapaatai* seriam o momento final e supremo de superação de uma situação liminar (a doença) em que um ente wauja (humano) esteve prestes a se transformar metafisicamente num outro (monstro) (Barcelos Neto, 2001a, p.23).

Concluimos então que, se não existissem os xamãs para trazer de volta as ‘almas-sombra’ (*akua*) roubadas pelos *itsekeko*, todos acabaríamos nos transformando em *itsekeko*. Desse modo, tudo voltaria a ser como era no começo, antes da radiação da luz solar se abater na superfície. Os xamãs cumprem o papel de manter o mundo como Tauginhü o fez – já os *itsekeko* querem fazer que todos virem ‘bicho’ como antes.

CAPÍTULO 8

DA FUMAÇA À MADEIRA: XAMANISMO E FEITIÇARIA

Nos três capítulos anteriores vimos como a doença e o xamanismo se articulam em relação aos processos de cura. Agora, veremos como a doença e o xamanismo estão articulados com a morte. Segundo Maybury-Lewis, a respeito dos Xavante do Brasil Central (MT): “Uma análise da morte implica, no entanto, uma análise da feitiçaria” (Maybury-Lewis, 1984, p.341). Como vimos alhures, não existe ‘morte natural’ entre os índios alto-xinguanos, ela é atribuída como o desfecho trágico de uma doença causada por um feiticeiro (Franchetto, 1986, p.391), ou quando ele está aliado com um ou mais *itsekeko* poderosos (Zarur, 1975, p.48). Baseando-nos no mito da origem da feitiçaria entre os Kamayurá, apresentado por Carmen Junqueira (2005), em associação com outras fontes bibliográficas (Verani, 1990; Gregor, 1982) e nossas notas de pesquisa de campo, descreveremos, de início, o que é feitiçaria entre os Kalapalo e os índios alto-xinguanos, remontando-nos numa reconstituição mitológica cujo objetivo é sugerir que xamanismo e feitiçaria operam segundo uma lógica que estabelece relações encadeadas a partir de um aspecto comum: da parte do xamanismo, a madeira, associada à fumaça, como princípio restaurador da vida e da saúde; e em relação à feitiçaria, a madeira tomada em suas partes, isto é, lascas, como princípio da potência letal adquirida pelo feiticeiro ao construir para si um corpo patogênico.

Expomos então resumidamente o mito da origem da feitiçaria descrita por Junqueira (2005, p.157-159): Uma mulher e dois filhos foram pescar e viram muitos peixinhos (cascudo) num buraco. A mãe morreu ao levar um choque elétrico quando pegou um dos peixes. Depois de passada a tristeza da morte da mãe, os rapazes contaram ao tio: “Pensamos que era peixe, mas era um pedaço de pau e quando ela o pegou levou o choque mortal!” (Junqueira, 2005, p.157). No outro dia, eles foram com o tio no lugar do ocorrido. Após ter averiguado o pau preto dentro da água, o tio disse aos sobrinhos que na verdade aquilo era feitiço. Foram embora. Depois de um tempo, o tio retornou ao local, entrou na água e pegou o pau, levando igualmente um choque, mas não morreu em virtude de ter antes comido muita pimenta. Levou o pau para a aldeia. Quando uma moça foi se banhar, ele atirou nela um pedacinho de pau. Rapidamente a menina morreu. Uiamiku testou novamente o feitiço num rapaz que estava em reclusão pubertária, o qual também morreu

dentro de pouco tempo. As pessoas da aldeia começaram a ficar estarecidas e não conseguiam entender a razão das mortes. Um homem perspicaz começou a pensar e logo relacionou as três mortes. Convidou os sobrinhos de Uiamiku para ir pescar. Ao chegarem ao rio, o homem perguntou: “É verdade que seu tio pegou o feitiço que matou sua mãe?” (Junqueira, 2005, p.158). Os rapazes confirmaram. Foi então que todos na aldeia decidiram matar esse homem, Uiamiku, que então fugiu. Já em outra aldeia, Uiamiku foi alertado por um amigo que uma determinada pessoa estava sabendo que ele matava pessoas com feitiço e ia dar uma ‘festa’ cujo objetivo, na verdade, era matá-lo. Uiamiku então deu um pedacinho do pau ao amigo: “se ele me matar – disse ele ao amigo – você joga isto dentro da comida dele” (Junqueira, 2005, p.158). Durante a festa, Arupati – o homem que queria matar Uiamiku – aproximou-se deste por trás e o flechou. O amigo de Uiamiku se banhou e, com pretexto de se aquecer, aproximou-se da fogueira onde Arupati preparava a comida da festa e jogou o pedacinho de pau dentro da panela. Quando as pessoas na festa foram comer, começaram a morrer, uma a uma. A aldeia inteira morreu, exceto o amigo de Uiamiku e sua família, a partir da qual as técnicas do feitiço se transmitiram de geração em geração, até os dias atuais.

Observa-se que o homem pioneiro na arte de matar com feitiçaria foi rapidamente sentenciado e morto. Entretanto, as técnicas de feitiçaria não cessaram porque ele as concedeu dissimuladamente a um amigo anônimo que por sua vez é o responsável pela transmissão desses conhecimentos até os dias atuais. O anonimato que diz respeito àquele que transmitiu a feitiçaria no mito parece estar em homologia com o cotidiano alto-xinguano: os feiticeiros atuais são desconhecidos até que se prove sua condição soturna por meio de rituais de contrafeitiçaria e de xamanismo. Assim também há, no mito, o registro da dinâmica relacionada às acusações de feitiçaria, que envolve o trânsito dos alto-xinguanos de uma aldeia à outra ou o surgimento de novas aldeias.

A exposição dos dados dos Mehinaku e dos Kuikuro para a origem da feitiçaria apresenta simetrias com a versão kamayurá e homologias com a atual prática da feitiçaria no Alto Xingu. No primeiro caso, em semelhança com o mito kamayurá, as técnicas da feitiçaria passam de pai para filho: o Sol foi o primeiro feiticeiro, ao arrancar pelos do púbis de sua mulher, fazendo o primeiro princípio patogênico da feitiçaria. Sol transmitiu seus conhecimentos de feitiçaria a seus filhos, de modo que até hoje os pais feiticeiros

transmitem suas técnicas aos filhos (Gregor, 1982, p.196). Os dados kuikuro encontrados em Verani (1990, p.153-157) mostram que a primeira pessoa a ser alvo de feitiço era uma menina que se encontrava em reclusão pubertária. No mito kamayurá, a primeira pessoa prejudicada intencionalmente é uma moça, mas desta vez quem está em reclusão pubertária é um rapaz, que é o segundo alvo do feiticeiro originário, Uiamiku. A relevância dos dados kamayurá e kuikuro se dá em relação ao tema da reclusão pubertária, pois é durante o período desse procedimento de “fabricação dos corpos” (Viveiros de Castro, 1979) que se dá a formação do ideal do ser humano alto-xinguano e também da anti-pessoa¹³³, isto é, o feiticeiro, cujos saberes malévolos são adquiridos através dos ensinamentos do pai.

Não se deve confundir feitiçaria com bruxaria – pensamos que esta última não existe no Alto Xingu. A bruxaria, no sentido dado pelos Azande na etnografia de Evans-Pritchard, é uma qualidade intrínseca, de caráter orgânico, ou seja, as pessoas já nascem portando aquilo que entre os Azande é conhecido como ‘substância-bruxaria’: “está presa à beira do fígado. Quando se abre a barriga, basta furar a substância bruxaria, que ela explode com um estalo” (Evans Pritchard, [1976] 2005, p.34). Deste modo, além do seu aspecto anatômico e substancialmente localizável dentro dos corpos azande, a bruxaria também é hereditária. Diferentemente, o que se encontra entre os alto-xinguanos é a feitiçaria. Sendo algo que, em semelhança com a bruxaria zande, transmite-se de pais para filhos, a feitiçaria alto-xinguana, entretanto, é da ordem do fazer (Viveiros de Castro, 1977, p.231), isto é, nos povos indígenas do Alto Xingu, ninguém nasce feiticeiro. Os pais feiticeiros ensinam a seus filhos a tecnologia nefasta da feitiçaria. Para se tornar um feiticeiro é necessário aprender a fazer feitiço, procedimento este ao qual está envolvida a cosmologia alto-xinguana da fabricação dos corpos – tratando-se, no caso do feiticeiro, da fabricação de um corpo patogênico. Assim, no que se refere às técnicas da feitiçaria alto-xinguana de um lado e, de outro, à qualidade orgânica da bruxaria zande, as duas instituições se diferem quanto às relações que estabelecem com o corpo: pela consanguinidade o bruxo zande herda de seu pai a ‘substância-bruxaria’ – assim como a bruxa zande a herda de sua mãe – e a exterioriza contra os outros. Por outro, a feitiçaria xinguana é da ordem do fazer, da fabricação: a potência maléfica da feitiçaria é introduzida no corpo do feiticeiro através de técnicas específicas. Uma vez interiorizada essa capacidade patogênica no corpo, ela se exterioriza

¹³³ Em relação à formação do feiticeiro, Gregor (1982, p.196) a chama de “reclusão negra”.

intencionalmente em direção aos outros. No Alto Xingu, o feiticeiro lança feitiço segundo sua vontade.

Observamos, além do mais, que o termo ‘feitiçaria’ é um vocábulo implantado na formação do ‘português de contato’ sem ter relação com o contexto etnográfico. Usá-lo-emos em virtude de sua recorrência em praticamente toda a literatura antropológica e indigenista dos povos do Alto Xingu. Entretanto, o fenômeno que comumente é chamado de ‘feitiçaria’ no Alto Xingu é na língua karib dos Kalapalo designado como sendo ‘*kugihé*’ (‘feitiço’). Um kuikuro, ao narrar sobre os encontros entre os índios e os caraíbas para a pesquisadora Bruna Franchetto, também deixa explícito que o termo ‘doença’ é o mesmo para ‘feitiço’. Esta informação corrobora ainda mais nossos argumentos de que as categorias doença-de-índio e doença-de-branco são conceituadas de maneira que não se distinguem ao modo como sugere as mesmas categorias quando usadas pelos caraíbas – que aponta uma distinção epistemológica entre as categorias, uma de origem fisiopatológica (doença-de-branco) e outra psicopatológica (doença-de-índio).¹³⁴

Mas depois começaram as mortes. Chegaram as doenças/feitiços [*kugihé*]. Nós ficamos poucos na época em que vieram os *caraíba*; eles trouxeram as doenças/feitiços, eles, os antigos, os donos de feitiço. As flechas/feitiço voaram. Morreram muitos (narrador Atahulu *apud* Franchetto, 1996-2000, p.33; grifos nossos).

Levando em conta estas informações, associadas ao fato de as doenças causadas por *kugihé-oto* (feiticeiro) quase sempre redundarem em mortes, propomos uma definição para ‘feitiçaria’, no âmbito do Alto Xingu, como sendo ‘doença incurável’ (Samain, 1991, p.185) – o que não a isenta de tratamento. Tal conceituação se reverbera na informação de um kalapalo que nos pôs em questão de glosar ‘*kugihé*’ como sendo literalmente ‘doença’. Desse modo, os dados kalapalo parecem harmonizar-se com os dados de outros povos do Alto Xingu, como os Kamayura: “Aquele que joga feitiço (*moang*) num outro, aí, aquele nem pajé (nem doutor) pode curar. Quando é *mama’e* que pega, então a gente cura. Quando alguém joga feitiço é que a pessoa morre” (Samain, 1991, p.188).

O bakairí Antônio, um dos guias das expedições de Steinen e já apto ao ofício de informante e interlocutor, explicou a Steinen, na ocasião da segunda expedição, que os feiticeiros são considerados como os “senhores do veneno” (Steinen, [1894] 1940, p.442):

¹³⁴ Essa discussão encontra-se no *Capítulo 5*.

“A arte principal do feiticeiro consumado revela-se no emprêgo dos venenos. Com êstes êle mata outros, e mata também a si mesmo para poder tomar outra forma” (Steinen, [1894] 1940, p.441). O feiticeiro mantém uma relação singular com ‘animais’ peçonhentos: ao escarificar seu corpo, usa arranhadeiras feitas de dentes de surucucus, ou de quelíceras de caranguejeiras, ou de esporões de arraias.¹³⁵ Em seguida, passa veneno de serpentes, vespas, marimbondos ou de escorpiões nos grupos musculares escarificados, assim como ele igualmente coloca taturanas sobre os braços e nas axilas para se queimar e sumo de pimenta nos ferimentos para causar muita dor (Steinen, [1894] 1940, p.441). Quando recluso, o pai faz com que formigas tocandiras piquem seu dedo e segure fragmentos de cerâmica em brasa. Todos esses esforços vêm para que seu corpo se torne altamente patogênico – visando um corpo similar aos corpos dos *itsekeko*. Esse processo perpassa pela formação de sua conduta, adquirindo o anti-*ethos* característico dos feiticeiros que, segundo Heckenberger (2004, p.180), encontra-se no limite da sociedade em virtude de se apresentar enquanto um representante do mal, do impróprio, do incontrolável e do imoral; uma anti-pessoa, aquilo que os humanos não devem ser (Coelho de Souza, 2001, p.377): oportunista, individualista e egoísta (Verani, 1990, p.158). Segundo um mito *kuikuro* apresentado por Verani (1990, p.153-157), os feiticeiros fazem seus arcos com ossos da *eke-kuëgü* (hiper-Cobra) e arrastam-se com a barriga no chão, assim como as serpentes e os lagartos. Um modelo de não-humanidade, parecendo seguir uma forma manifesta segundo uma espécie de devir-*itseke*.

Desse modo, o modelo de feitiçaria são os predadores peçonhentos, ligados justamente à capacidade de causar doença e morte. Fabiola Jara (1996), em estudo etnoentomológico realizado entre os Andoke (habitantes da Floresta Amazônica colombiana), corrobora a noção de que o ato predatório de uma vespa injetar sua peçonha em outros insetos é entendido como um ato de feitiçaria da mesma ordem que os feiticeiros índios cometem em outros índios. Os Andoke, de acordo com a mesma autora, dizem que as presas capturadas por esse tipo de vespa se transformam em vespas mesmo (Jara, 1996, p.237). Pode-se, assim, traçar uma linha entre o ato de caçar/pescar, aplicação de veneno,

¹³⁵ Garnelo nota a mesma noção entre os Baniwa: “A prática de envenenamento é tida como uma forma de feitiçaria, e o envenenador é considerado como um ser anti-social por excelência” (Garnelo, 2007, p.210, n.06).

estado de doença, morte e a transformação do ser morto naquele que o capturou – levando-se em consideração os pressupostos implicados pelo perspectivismo no Alto Xingu, explorados na *Introdução* e no *Capítulo 4*.

Os corpos dos feiticeiros, como dissemos, tornam-se altamente patogênicos. Para demonstrarmos etnograficamente tal aspecto vale descrever os motivos que levaram os kalapalo habitantes da aldeia Aiha a mudarem o local onde residiam em virtude da execução de um feiticeiro. Entre os anos 2001 e 2002 ocorreu uma execução de um feiticeiro na aldeia Aiha dos Kalapalo. Havia uma contenda entre dois homens na aldeia por causa de uma mulher. Ela era esposa de um e amante do outro. O marido saiu para caçar pássaros e nunca mais voltou – encontraram apenas o quadro da sua bicicleta. O amante já acumulava acusações de feitiçaria, pois antes de morar na aldeia Aiha residiu em outra aldeia, do povo Nahukuá, tendo saído de lá em função de outras acusações de feitiçaria. Os parentes do homem morto acusaram o amante de ter sido ele o feiticeiro – e os motivos eram claramente relacionados à mulher, pois, segundo os Kalapalo, o marido da mulher envolvida no caso foi enfeitiçado e morto pelo acusado justamente para que este tomasse o lugar do primeiro. Um parente e amigo do morto perseguiu o acusado. Foi então que este desapareceu no mato com extrema facilidade, lançando mão de suas ‘roupas’ de ‘animais’, adaptadas para uma fuga nesse ambiente com maior rapidez.

Os irmãos Villas Boas testemunharam uma execução de feiticeiro ocorrida entre os Kalapalo, em vingança da morte de um ‘grande chefe’. Os Kalapalo executaram um pajé que foi considerado o feiticeiro causador da morte desse referido *anetü-hekugu* (chefe de verdade) (Galvão, [1949] 1979, p.32; Villas Boas e Marques, 1973, p.32). Com relação ao feiticeiro que matou o marido de sua amante, ele ressurgiu depois de muitos meses foragido na floresta, voltou a ser visto, de vez em quando, na aldeia da etnia Matipu – mas não dormia e nem ficava muito tempo na aldeia, apenas pegava comida e outras coisas. Passou mais de um ano e ele reapareceu na aldeia Aiha. O mesmo primo do morto, que já o havia perseguido então o abordou. Discutiram, e foi então que o primo do morto pegou um facão e correu atrás do feiticeiro. Em frente à casa do ‘dono da aldeia’ (*etu-oto*), o primo do morto conseguiu desferir facadas no feiticeiro. Segundo se relata, esguichou-se muito sangue, mais do que o normal. Puseram, então, o cadáver do feiticeiro dentro de sua própria casa – onde antes ele morava com a sua família – e nela atearam fogo. Em segundos a casa

explodiu ao invés da casa se incendiar como se esperava. Segundo nos informaram, as barrigas de todos os feiticeiros têm propriedades explosivas assim como dinamite. A explosão, por fim, formou um cogumelo tal como uma bomba atômica. Com essa explosão, o corpo e o sangue do feiticeiro se dispersaram por todas as outras casas da aldeia. Apenas o *hüati-hekugu* enxergava que as partes do corpo e o sangue do feiticeiro estavam espalhados por toda a aldeia, em todos os lugares: nas coberturas das casas, nas redes de dormir, nas panelas de mingau, no chão do pátio central da aldeia, na casa do centro, nos caminhos, etc. Foi então que se resolveu mudar a aldeia de lugar, por causa dessa contaminação de todo o local pelas partes patogênicas do corpo do feiticeiro. Queimaram todas as outras casas que, apesar de serem feitas com o mesmo material da casa do feiticeiro, não explodiram, apenas queimaram – segundo consta no relato. Harald Schultz apresenta-nos a transcrição de um índio krahó, em ‘português de contato’ local, em que um feiticeiro igualmente é queimado ao se concretizar a execução:

Aí fizeram uma fogueira e jogaram o corpo do Cará [feiticeiro] em cima. Queimou. Saiu todo o feitiço, o corpo espocando, largou todo veneno, feitiço, que sai direitinho do fogo. São umas coisas branquinhas assim (o informante indicou o comprimento dum dedo), que saem do fogo e caem. [...] As coisas dele do corpo tudo está saindo tudo, pipocando e saindo, com medo de queimar. Até queimou tudo. Pronto. Nada mais aí! (Schultz, 1976, p.221).

Fizeram a nova aldeia próxima desta, ao lado praticamente, mas mudaram tudo e todos os aproximadamente 300 habitantes. É neste lugar onde se encontra a atual aldeia Aiha dos Kalapalo (cf. Mapa 02). Nota-se que o local onde era a aldeia que foi queimada permanece abandonado, onde hoje já há uma mata de formação secundária. A propriedade patogênica dos corpos dos feiticeiros alto-xinguanos coaduna-se à exposição feita por Alfred Métraux acerca da concepção dos Tupinambá que apregoavam que há uma “força potencial contida no corpo dos feiticeiros” (Métraux, [1928] 1979, p.72). Estes, então, poderiam matar seus inimigos apenas cusbindo-lhes no rosto (Métraux, [1928] 1979, p.72).

As situações em que um feiticeiro é reconhecido envolvem determinados contextos em que o suspeito profere afirmações que tornam manifesto seu desejo de vingança em relação a uma pessoa que de alguma maneira o ofendeu. Uma apreciação de feitiçaria pode também ser realizada sem necessariamente entrar em questão o plano das acusações. A ocorrência de uma calamidade: por exemplo, uma epidemia de sarampo pode ser critério

definitivo para se atribuir o desastre à figura de um ou mais feiticeiros, sem que estes sejam sequer previamente tornados alvos de suspeita, acusação e identificação.

Alguns detalhes de práticas de feitiçaria são comumente temas frequentes nas conversas cotidianas. A referência à prática de algum feiticeiro anônimo é realizada em conversas até mesmo com um certo deleite entre as pessoas que trocam informações acerca do ocorrido e do suposto feiticeiro. Ventos devastadores que ameaçam destruir as casas, pragas que afetam uma roça de mandioca-brava, ou então um excesso de mosquitos que se acumula no interior de uma casa são quase sempre tomados como feitiços enviados por um feiticeiro (Basso, 1973, p.125). “Tempestades, invasões de formigas, depredações de porcos selvagens, ventos que destroem as casas, agressividade sexual das mulheres, doenças, mortes e outros fenômenos misteriosos, tudo isso pode ser atribuído a feiticeiros” (Gregor, 1982, p.196).

Além disso, há um tipo de feitiçaria de caráter zombeteiro “que não ocasiona nem a doença e nem a morte entre seres humanos. [...] Os feitiços que faz, tem o principal efeito de ‘pregar uma peça’ na comunidade, e algumas vezes atrapalham muito a vida dos seus membros” (Zarur, 1975, p.51). Zarur relata um caso de feitiço hilário que foi motivo de muitos risos entre os Aweti do Alto Xingu: a aldeia sofreu uma invasão súbita de grandes minhocas, o que foi explicado pelo fato de um especialista nesse tipo de feitiço ter passado pela aldeia há alguns dias atrás do acontecimento (Zarur, 1975, p.51). No entanto, o maior número de relatos de feitiçaria está relacionado a casos de morte e doenças graves (Basso, 1973, p.125).

Quando um indivíduo é suspeito de ser autor de infortúnios, o sistema de acusações deve tomar como critério de ‘indicadores de possibilidade’ de suspeita o histórico das relações pessoais entre os acusadores, a vítima e o acusado (Basso, 1973, p.125). Outro critério também é a confrontação da conduta do acusado com o modelo kalapalo de comportamento normal inspirado no ideal de *ethos* alto-xinguanos que configura a constituição da noção de pessoa. Assim, a feitiçaria também contribui para a modulação da sociabilidade entre as pessoas: “cada habitante da aldeia é motivado a ser sociável não só por causa da aceitação da comunidade, mas também pela ameaça de feitiçaria” (Gregor, 1982, p.201). Uma vez que qualquer indivíduo pode ser um feiticeiro em potencial, o receio e a hesitação dos alto-xinguanos em relação a seus vizinhos – isto é, não pertencentes a seu

próprio grupo doméstico – poderem lançar um feitiço em virtude de um desentendimento qualquer constitui “enorme importância na integração da sociedade, pois o medo da feitiçaria parece ser um dos principais fatores, explicando a gentileza e não violência dos xinguanos” (Zarur, 1975, p.54). Assim, todos buscam orientar seu comportamento o mais próximo possível do ideal de conduta normal no sentido de se protegerem de uma possível acusação de feitiçaria.

Ellen Basso (1973a) comenta que os Kalapalo associam os feiticeiros à figura do lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*), carnívoro noturno que quando uiva é sinal de que está manifestando um agouro que prenuncia a morte de alguém em algum lugar do Alto Xingu. O lobo-guará (*sogoko*) é sempre considerado um potencial feiticeiro transformado, ou seja, vestindo uma ‘roupa’ de lobo, com a qual ele percorre longas distâncias na noite, percorrendo e espreitando as aldeias (Basso, 1973, p.126). A propósito, o feiticeiro pode lançar mão de uma vasta gama de ‘roupas’ zoomorfas manipuladas por ele através da sua tecnologia excepcional. Assim, ele é detentor de capacidades transformacionais, com as quais ele supera em poder a interação que é estabelecida entre os *itsekeko* e os xamãs (Basso, 1973, p.126) – isto explica o fato de um xamã não possuir meios de cura quando se depara com uma doença causada por feiticeiro, doença esta que inevitavelmente conduz o enfeitiçado à morte. Quando isso acontece, o que resta a ser feito é o acionamento da contrafeitiçaria por parte dos parentes da vítima, no intuito de identificar o feiticeiro e executá-lo em vingança.

Como viemos relatando ao longo desta dissertação, a captura da ‘alma-sombra’ (*akua*) de uma pessoa, realizada por um *itseke* como atitude predatória, é reversível por meio dos procedimentos, já descritos, operados pelos xamãs (*hüatiko-hekugu*), bem como pela subsequente realização e manutenção de um ritual de máscaras patrocinado pelo ex-doente, ritual este que leva o nome do *itseke* agressor do ex-doente, mas que, a partir do momento em que este empreende o referido ritual, torna-se seu aliado e protetor após a intervenção xamânica. Todo esse complexo demonstra que o aspecto fundamental no processo de cura e manutenção da saúde não se restringe simplesmente à cura xamanística, mas também implica o circuito de trocas que se constitui a partir dos rituais de máscaras. Lembremos que o acometimento por *itsekeko* – que constitui a doença propriamente dita – é definido nos termos de uma ‘reciprocidade forçada’ cujo emblema principal é justamente

o ritual das máscaras. Por outro lado, quando se trata de uma doença causada por feiticeiro, estamos diante de “relações entre feiticeiros e *itsekeko* que são duplamente perigosas” (Basso, 1973, p.126; tradução livre e nossa); ou seja, o feiticeiro causa danos letais, ao passo que um *itseke* agindo por si só é apenas causador de doenças passíveis de serem curadas por meio do xamanismo e dos rituais. Aqui, a diferença entre a doença curável e a doença que acarreta em morte se explica basicamente pelo fato dos feiticeiros agirem com intenção de matar, ao passo que o rapto de ‘alma-sombra’ de um *itseke* não associado a um feiticeiro constitui simplesmente um ato predatório.

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 10 - Pajé fumigando um tronco para a fabricação das toras do *Kuarup* (2006).

A morte do enfeitado se dá em virtude da introdução, no corpo da vítima, de uma flecha de feitiço cuja propriedade letal advém do próprio corpo do feiticeiro, substancialmente patogênico – ou associado a um *itseke*. Nesse sentido, o corpo atingido por feitiço entra em comunicação com o corpo do feiticeiro. Consequentemente, todo feiticeiro precisa, mais cedo ou mais tarde, assaltar a sepultura do morto para resgatar a fração da sua ‘alma’ introjetada no corpo da vítima – esta fração da ‘alma’ materializa-se, geralmente, em um pequeno pedaço de madeira, tido como o feitiço (*kugihé*) propriamente

dito. Nesse sentido, a teoria elaborada por Marcel Mauss no *Ensaio Sobre a Dádiva* ([1925] 2003), a partir da noção de *hau*, também se aplica ao âmbito da feitiçaria: “‘dar e receber’ implica não só uma troca material, mas também uma troca espiritual, uma comunicação entre almas” (Lanna, 2000, p.176).

Em decorrência dessa posição, o feiticeiro possui artefatos, que de fato são suas inúmeras técnicas para alcançar seus objetivos letais – o feiticeiro é um “tecnólogo do mal” (Viveiros de Castro, 1977, p.227) e é também “o soberano da morte” (Junqueira, 2005, p.157). A tecnologia usada pelo feiticeiro é similar à dos *itsekeko*, “mas ele supera o *mamaé* [*itseke*] em poder, pois não há nada conhecido que possa anular a ação de um feitiço forjado para matar, dizem os grandes pajés” (Junqueira, 2005, p.157). É de conhecimento no Alto Xingu que feiticeiros da atualidade podem se desenvolver a tal grau de aperfeiçoamento tecnológico que conseguem causar doenças-de-branco que nem os médicos caraíbas sabem curar com seus aparelhos instalados nos grandes hospitais das maiores cidades do país, como, por exemplo, o câncer. Desse modo, podemos reproduzir aqui um trecho que descreve um exemplo de como um feiticeiro comete seus atos e alcança seus objetivos letais. O trecho se refere especificamente sobre a morte de Jakuí Kalapalo, índia da etnia Kalapalo que protagonizou uma polêmica no Brasil na década de 1950, em virtude de seu casamento com um membro da Expedição Roncador-Xingu, Ayres Câmara Cunha. Jakuí foi morta por feitiçaria em 1953 (ver Franco Neto, 2008). O relato foi coletado de uma testemunha, Tsaujaka, em nossa pesquisa de campo no ano de 2007.¹³⁶

Um homem kalapalo, Kumigi, convidou Tsaujaka para pescar. Neste momento Jakuí já sentia o momento do parto. Pegaram uma canoa e foram os dois pescar em uma lagoa. No caminho, enquanto estavam pescando, Kumigi disse: “vamos ver se tem ovo de tracajá na praia.” Ele tinha conseguido pegar tracajá. Acharam só três ovos de tracajá enterrados na areia da praia. “Tsaujaka, acende o fogo para a gente comer” – disse Kumigi. “Pode assar o tracajá.” Em sequência, Kumigi disse: “Tsaujaka, não pode falar para ninguém. Como a esposa de Ayres me empurrou, deixa ela morrer.” Tsaujaka respondeu: “não, não falarei a ninguém.”

[Numa ocasião, Kumigi agarrou Jakuí porque ele queria ter relações sexuais com ela, Jakuí, então, empurrou-o, não aceitando a investida do homem. Kumigi se sentiu humilhado por isso.]

Então, enquanto Tsaujaka assava o tracajá a uns cinco ou sete metros de distância, Kumigi tomou pimenta. Depois esfregou as mãos com pimenta. Em seguida, passou um tipo de resina (*tali*) nas mãos e esfregou novamente. Depois ele amarrou alguma coisa, o feitiço propriamente dito [Tsaujaka não sabe o que ele tinha em mãos, se era cabelo ou

¹³⁶ Os nomes são fictícios, excetuando Jakuí.

pedaço de pano, pois estava um pouco longe], girou e depois arremessou com força no chão, depois pisou. Pegou e girou novamente arremessando desta vez na água do rio.

Ao mesmo tempo em que o feitiço afundava Jakuí já estava morrendo. Kumigi disse: “Tsaujaka, pronto, Jakuí já morreu.” Depois pescaram bastante. “Tsaujaka, vamos voltar” – disse Kumigi. Já no caminho, ainda bem longe, como o rio tem uma reta, era possível ouvir os choros e as lamentações que indicavam que alguém tinha morrido. “Está vendo Tsaujaka, ela já morreu, você não pode falar para ninguém” – disse Kumigi. Tsaujaka, com medo de ter testemunhado a ação de um feiticeiro, não falou para ninguém, porque se falasse o feiticeiro mataria ele da mesma forma.

[Tsaujaka morou durante muitos anos em diferentes cidades de Mato Grosso trabalhando em fazendas. Somente quando ele voltou a morar na aldeia, depois de muitos anos, é que ele contou o seu testemunho para as pessoas; e somente contou porque Kumigi já tinha morrido.]

Um outro termo para o feiticeiro é ‘dono da flecha’ – assim o denominam os Yawalapíti. De acordo com a palavra aruak ‘*šikiu*’ é usada para designar tanto ‘flecha’ como ‘feitiço’ (Viveiros de Castro, 1977, p.231). Mais precisamente, ‘*šikiu*’ é um tipo de madeira encontrada no fundo dos rios. Segundo os Yawalapíti, trata-se de uma madeira que dá choque ao ser tocada, assim como os ‘espíritos’ dão choque elétrico: “esta madeira seria a matriz do feitiço, todo feiticeiro tem um pedaço dela, e a partir daí ganha seu poder” (Viveiros de Castro, 1977, p.231). O feitiço também pode se remeter a uma imagem de cera. Para destruir a roça de mandioca de um inimigo, um feiticeiro pode esculpir em cera a figura de um porco (Viveiros de Castro, 1977, p.231) – geralmente, quando os porcos assaltam uma roça de mandioca, costuma-se dizer que foi um feiticeiro que se aliou aos porcos.

Em determinada ocasião na aldeia Aiha dos Kalapalo, em apenas uma semana várias pessoas haviam sido afeiroadas por arraias no local de banho na lagoa. Após muito se falar sobre os ocorridos, o cacique da aldeia, ao final das tardes, passou a proferir discursos formalizados no centro da aldeia, dizendo para o feiticeiro tirar o ‘desenho da arraia’ do local de banho. Tais falas eram ditas sem serem direcionadas a uma pessoa especificamente. O cacique falava para todos, mas a rigor proferia ao feiticeiro que habitava a aldeia e que era desconhecido por todos. O termo ‘desenho de arraia’ se refere a um molde de cera feito pelo feiticeiro que remete à arraia. A cera (*tüisakisü*) parece estar relacionada aos ‘animais’ da mesma forma que a madeira (*i*) foi a matéria-prima utilizada por Kuatüngü para fazer corpos de gente (*kuge*) – quanto à criação das formas ‘animais’, ele se valeu de cera: “fez muitas ceras, igual passarinho, abelha. Fez qualquer bicho.

Mavutsini(n) [Kuatüngü] fez casa e guardou os bichos de cera. De manhã já estavam falando, ele abriu a porta e mandou sair” (Agostinho da Silva, 1974b, p.58). Embora o mito kamayurá não mencione a fumaça, podemos deduzir que Kuatüngü soprou fumaça nas figuras de cera (isto é, fez xamanismo) para que se tornassem ‘bichos’ – ou seja, seres antropomorfos, zooantropomorfos e/ou antropozoomorfos¹³⁷ (todos os três *itsekeko*) anteriores ao evento em que a luz solar obrigou esses seres fabricarem suas ‘roupas’. Vale notarmos que a casa feita por Kuatüngü (ou Mavutsinin, na língua kamayurá) no interior da qual ele colocou os ‘bichos’ de cera para que ganhassem vida refere-se a uma espécie de gabinete de reclusão.

Os índios Kuikuro do Alto Xingu afirmam: “feitiço é assim pequeno, igual pauzinho” (Verani, 1990, p.156); “um outro feitiço /itsúke kuéra írâ/ (pauzinho de peixe pequeno)” (Verani, 1990, p.152). Os troncos de madeira foram modelados em forma humana e adquiriram vida a partir do momento em que Kuatüngü, soprando, transfere a fumaça do tabaco para os troncos de madeira (*i*, na língua karib). Pode-se concluir então que a fumaça (*gititsé*) é *akua* (‘alma-sombra’) em seu estado mais elementar. A ‘alma’ e a ‘fumaça’ são igualmente o princípio vital e o alimento dos *itsekeko* – quiçá sejam a mesma coisa. A doença se instaura na pessoa quando um *itseke* lhe captura a ‘alma-sombra’. Assim como o rapto da ‘alma’ pode ser comparado a um ato de predação pelo fato do *itseke* se alimentar da ‘alma’, tragar a fumaça do tabaco (planta, e, portanto, igualmente *i*) pode ser considerado uma forma de se alimentar – haja vista que para o ato de fumar e beber, por exemplo, se utiliza o mesmo verbo no karib alto-xinguano, *ilijü*. Disto decorre que o xamã, para reverter o processo mórbido da doença (‘quase morte’) deve assoprar a fumaça de seu tabaco no corpo do doente. Thomas Gregor observa que entre os Mehinaku um mesmo termo é utilizado para designar tanto ‘feitiço’ como ‘madeira’.

O *ipyana* [‘dono da madeira’] é o feiticeiro por excelência. Usando lascas de madeira *ipyana* (uma madeira escura, pesada, provavelmente do gênero *Tecoma*), ele atira projéteis mágicos em suas vítimas, ou, mais comumente, na época atual, “amarras” com uma corda envolvendo-as fortemente em torno de uma tora de madeira. O termo *ipyana* é usado geralmente para referir-se a todos os tipos de feitiçaria (Gregor, 1982, p.198).

¹³⁷ Para uma diferenciação dos dois últimos termos por nós sugerida, ver *nota* 82.

Um mito kamayurá narra um episódio em que Mavutsinin (Kuatüngü) toma um tronco de madeira com o qual busca trazer de volta à vida um filho morto. À medida que ia realizando as ‘rezas’, ele soprava fumaça de tabaco no tronco. Nota-se que à madeira se associa a noção de ser humano morto. O filho voltava à vida a partir da madeira. O filho morto já estava metade gente e outra metade ainda madeira, quando um outro filho de Mavutsinin olhou o ritual. Foi então que o procedimento falhou e o filho morto voltou a ser madeira. Mavutsinin disse, então, que com esse ritual não seria mais possível fazer as pessoas mortas voltarem à vida (Agostinho da Silva, 1974b, p.57). Entendemos que esse evento institui a morte como ela é entendida atualmente pelos alto-xinguanos – como já mencionamos no *Capítulo 4*. Nota-se que esse processo se trata de uma transformação da madeira à vida por meio da fumaça, que antes de ser queimada como cigarro era madeira, isto é, planta – mesma categoria de seres (*i*). A fumaça da madeira é o princípio vital do ser em forma humana. O impedimento proferido por Mavutsinin nesse mito é homólogo à reclusão pubertária praticada pelos índios alto-xinguanos, um procedimento privado, em que apenas o núcleo familiar pode olhar o(a) filho(a) recluso(a), cujo corpo jovem se transforma em corpo adulto.

A respeito da noção de mortalidade entre os índios alto-xinguanos, mais especificamente entre os Kamayurá, Carmen Junqueira aponta: “Há muito tempo atrás, a pedra gritou. Mavutsinin falou aos kamaiurá que respondessem. Kamaiurá não respondeu. Só respondeu ao grito do pau. Por isso morre cedo; qualquer doença acaba com kamaiurá” (Junqueira, 1975, p.98). Remetemos aqui, a guisa de comparação, o mito Apinayé da origem do fogo, quando o jaguar, pai adotivo do herói do mito, recomenda-o em sua jornada para tomar cuidado com os chamados: “responda apenas aos dos rochedos [...], fingindo não ouvir ‘o doce chamado da árvore podre’” (Lévi-Strauss, [1964] 2004, p.94). Contudo, o herói desacata as recomendações do jaguar, e responde ao chamado da árvore podre. O mito conclui explicando que, em função disso, “a vida dos homens é abreviada. Se o rapaz tivesse respondido apenas aos dois primeiros chamados, os homens viveriam tanto quanto o rochedo” (Lévi-Strauss, [1964] 2004, p.94).

Noutro episódio, em que Mavutsinin (Kuatüngü) promete ao Onça as filhas em casamento, para que este não o matasse, Mavutsinin, vendo suas filhas recusarem o casamento com o Onça, toma seis troncos de madeira e com eles faz seis mulheres através

de ‘rezas’ e pajelança com fumaça de tabaco. Na versão kamayurá apresentada por Agostinho da Silva (1974a, p.162), aparece: “Aí ele falou para o pau: [...] ‘agora vocês podem casar com a onça. [...] Prometi para ele.’” Das seis mulheres feitas a partir da madeira, duas chegaram à aldeia do Onça e com ele se casaram. Vale lembrar que essas mulheres feitas por Mavutsinin “foram o protótipo do que veio mais tarde a ser o corpo humano” (Barcelos Neto, 2006a, p.12) – sendo que uma delas é a mãe dos gêmeos mestiços demiurgos Sol e Lua, pois nasceram da concepção entre uma madeira com princípio vital de tabaco e o Onça (Agostinho da Silva, 1974a, p.161-165). A respeito da origem da pajelança, os Kamayurá também estabelecem relações entre a fumaça e a madeira para articularem as noções de doença como ‘quase morte’, ou morte temporária; madeira como corpo humano sem vida; e fumaça como princípio vital e restauração da saúde. Mavutsinin faz um boneco de madeira e o coloca numa rede. Em seguida, faz um cigarro de tabaco a fim de soprar fumaça no boneco para que este seja curado – como se o boneco de madeira estivesse se referindo ao estado de ‘quase morte’, morte temporária, ou doença: “então pajé ajuntou [perto de] esse doente, fez fumaça nele muito. Depois esse boneco fica bom” (Agostinho da Silva, 1974b, p.59).

Entre os Kalapalo, a noção de *i*, que serve para designar tipos de madeira, trata-se, a rigor, de uma categoria mais ampla, que agrupa no interior de sua classe várias formas ‘vegetais’. Nesse sentido, madeira é *i*, lenha é *i*, árvore é *i*, mas *i* é também tabaco (*teninhü*), tronco do *kuarup* (*tita*), cabaças (*kapagugu*), etc.: “As espécies vegetais com caule grosso, árvores, são designadas pelo termo / í /, que nomeia também as madeiras em geral, ‘/ í / é pau’” (Verani, 1990, p.90).

konige **i**-kito-ko heke **i** hehi-tsi-lü embuta-i
ontem **pau**-OCUP-PL ERG **pau** descascar-VBLZ-PNCT remédio-COP
“ontem as que buscam **lenha** foram tirar casca de **árvore** para fazer remédio” (Santos, 2007, p.273; grifos nossos).

Estamos nos detendo numa análise sumária de alguns mitos de povos do Alto Xingu no intuito de sugerir a ideia de acordo com a qual o sistema terapêutico nativo – o xamanismo baseado no uso de tabaco – e o dispositivo de agência da morte, a feitiçaria, apóiam-se de maneira simétrica, mas inversa na noção de madeira, *i*. A ideia de um corpo sem vida em sua forma humana, cujo princípio vital, ‘alma-sombra’ (*akua*), remete-se à

fumaça como alimento dos ‘espíritos’ (*itsekeko*) por um lado e, de outro lado, como instrumento xamânico de restauração do corpo doente cuja *akua* foi vítima de um assalto de *itseke*. Neste caso, as articulações conceituais entre madeira e fumaça se referem, respectivamente, à doença como é entendida enquanto ‘quase morte’ e à restituição da saúde segundo os trabalhos xamanísticos do pajé que promovem a cura: assoprar fumaça no corpo do doente e, por meio de sua ingestão, induzir um transe que o possibilita se comunicar com a dimensão dos *itsekeko* para então trazer de volta ao doente a sua *akua* capturada. Quanto à feitiçaria, o outro polo do sistema, a madeira funciona como princípio letal: o feiticeiro, cujo poder de causar a morte está intimamente associado à ‘madeira que dá choque’, pode amarrar pedaços de suas vítimas, como mechas de cabelo ou fragmentos de unha, junto a um pedaço de pau; ou então, de uma maneira mais incisiva, atirar suas pequenas flechas e objetos pontiagudos – diretamente relacionados ao aspecto patogênico da madeira – através do uso de seu arco, confeccionado a partir de ossos de cobra: “o feiticeiro é o oposto do ritual; ele faz o mal; em vez de esculpir figuras de madeira que viram gente ([como o fez] Kwamuty), usa pedaços de gente (cabelos, etc.) para fazer figuras mortais” (Viveiros de Castro, 1977, p.231, n.1).

Ao explicar sobre um feitiço lançado na mulher mais idosa da aldeia Aiha, que morreu em virtude de tal ato de feitiçaria, Nhapitsugu disse que aos poucos o corpo dela foi ficando duro como madeira, e era essa a explicação pelo fato dela não conseguir mais defecar, até que um dia ela amanheceu morta na sua rede. Alguns dias após o enterro, Hokugeu, um adulto chefe de um das unidades domésticas, ao sair da casa para urinar durante a madrugada, avistou uma pessoa incógnita mexendo no túmulo dessa anciã – era o feiticeiro recuperando a sua ‘alma’ presa ao ‘corpo-madeira’ da falecida. Segundo o mesmo informante, se sucedeu de maneira similar com outra anciã da aldeia, mas ninguém viu o feiticeiro remexendo na sepultura dela – o que não significa que o feiticeiro não o tenha feito, pois ele é detentor de infindáveis artimanhas para reconquistar sua ‘alma’ patogênica do corpo da vítima, ao se transformar em ‘animais’, como ratos, calangos, morcegos ou mesmo ‘aviões’ (Heckenberger, 2004, p.192) – tratam-se de tipos de ‘roupas’ confeccionadas, as quais, segundo Nhapitsugu: “Ele dobra e guarda como se faz com camiseta. E quando vai usar ela, estica. E daí o feiticeiro se transforma numas dessas coisas. É por isso que ele consegue ir de uma aldeia para a outra com tanta rapidez pegando

coisas das pessoas”. Esses dados, como dizem respeito a duas pessoas muito idosas, podem reforçar a já constatada informação de que não há ‘morte natural’ e que todas as mortes são imputadas às vontades soturnas do feiticeiro.

A ideia que procuramos sustentar é a de que, seguindo a lógica desse sistema, o corpo humano sem vida se remete à noção de *i*, madeira. A seguir, temos um mito kamayurá e um ikpeng, nos quais pessoas mortas por fogo se tornam *i* na forma de milho e outras plantas. Por fim, veremos o exemplo do ritual de celebração dos mortos: os corpos dos chefes-nobres apresentam-se em forma de toras de madeira *kwarup* (*tita*).¹³⁸

Uma história contada pelos kamayurá diz que havia cinco homens, dentre eles um solteiro e quatro casados. Os casados foram pescar, e suas mulheres ficaram na aldeia junto com o irmão solteiro. Este arrancou os pelos púbicos da esposa de um de seus irmãos para adornar suas flechas – pois naquela época os pelos das mulheres eram vermelhos. Ao voltarem da pescaria, o marido da mulher que teve os pelos arrancados ficou muito aborrecido. Junto com seus outros três irmãos, chegaram à conclusão de que eles deviam ser queimados pelo irmão solteiro em virtude do ocorrido. Foram no centro da roça e disseram ao irmão solteiro: “Agora você vem queimar nós, você casa com toda essa mulher/ada/ para você arrancar sempre cabelo” (Samain, 1991, p.163). Após ter atirado fogo na roça, que foi pegando fogo até queimar os irmãos que lá estavam, o irmão solteiro se atirou no meio do fogo: “‘Por que eu queimo meus irmãos?’”. Ficou triste: ‘Eu também vou /me/ queimar’” (Samain, 1991, p.163). Após terem morrido todos queimados, o irmão solteiro virou *mama’e* (*itseke*), e a partir das cinzas dos casados nasceu naquela roça milho, cabaças e pimenta (Samain, 1991, p.161-165) – todos esses vegetais, assim como a madeira e as árvores, são classificados entre os Kalapalo com a categoria de *i*, na língua karib. Entre os Ikpeng, conta-se que uma mulher idosa saiu para pegar peixes, viu uma árvore e subiu para pegar ovos de passarinho. Os ovos em seu cesto se quebraram com o movimento que ela fazia ao pegar os peixes no rio, a gema e a clara dos ovos escorreram pela sua vagina e assim ela ficou grávida de uma sucuri. A mulher então, envergonhada após a sucuri ter nascido, pediu para seus irmãos fazerem uma roça para que ela fosse queimada junto. Os

¹³⁸ Segundo Orlando Villas Bôas, a terminação ‘*rup*’ da palavra ‘*kwarup*’ em língua tupi-guarani dos Kamayurá é ‘madeira’ (Villas Bôas, 2000, p.77). A grafia de Agostinho da Silva (1974a), ‘*kwarip*’, a terminação ‘*rip*’, é igualmente ‘madeira’, assim como aparece na língua tupi dos Aweti, ‘*ip*’ (Borella, 2000, p.39, p.41, p.123, p.166 e p.197-199). O termo ‘*kwarup*’ (ou ‘*kwarip*’) é para designar a tora usada no ritual, que em karib usa-se o termo ‘*tita*’.

irmãos queimaram a roça e a mulher. Depois de um tempo, choveu nessa roça. E das cinzas nasceram milho, cabaças e abóboras [Oporikê Ikpeng (tradução de Korotowī Ikpeng), 1998, p.101-108].

No intuito de fazer seus mortos voltarem à vida, Kuatüngü foi ao mato, cortou três troncos de madeira, pintou-os adequadamente, adornou-os com penachos, colares e braçadeiras de penas de arara e os fixou em pé, no centro da aldeia. Assim feito, levou peixes e beijos para serem distribuídos entre as pessoas da ‘festa’ a ser promovida, e chamou os sapos-cururus e os cutias para cantarem no ritual que Kuatüngü iria realizar. Enquanto os cantores sacudiam seus chocalhos e Kuatüngü chamava à vida os troncos (paus de *kuarup*), as pessoas perguntavam “se os paus iam mesmo se transformar em gente, ou se continuariam sempre de madeira como eram” (Villas Boas e Villas Boas, 1970, p.58). Kuatüngü respondeu que os troncos de *kuarup* iam se transformar em gente e viver como gente. Kuatüngü proibiu as pessoas de olharem para o ritual. Durante a noite do segundo dia, “os paus estavam querendo transformar-se em gente” (Villas Boas e Villas Boas, 1970, p.58). Os troncos de *kuarup* já estavam se mexendo para saírem do lugar onde estavam fincados: “os *quarup* do meio para cima já estavam tomando forma de gente, aparecendo os braços, o peito e a cabeça... uma das pernas já tinha criado carne” (Villas Boas e Villas Boas, 1970, p.58). O dia já clareava, e Kuatüngü continuava alertando as pessoas para que não olhassem, permanecendo trancadas em suas casas. Com a transformação da madeira em gente praticamente concluída, Kuatüngü disse às pessoas para que saíssem de suas casas a fim de festejarem. Contudo, Kuatüngü advertiu que não poderiam sair de suas casas aqueles que tiveram relações sexuais na noite anterior – porque estariam com cheiro de sexo. O ritual fracassou no momento em que uma pessoa que teve relações saiu de sua casa. Instantaneamente, os paus de *kuarup* voltaram a se tornar madeira. Kuatüngü, muito ressentido, comentou: se aquela pessoa não tivesse saído de sua casa, os *kuarup* voltariam à vida todas as vezes que se fizesse o ritual. Em seguida, sentenciou: “Está bem. Agora vai ser sempre assim. Os mortos não reviverão mais quando se fizer *quarup*. Agora vai ser só festa” (Villas Boas e Villas Boas, 1970, p.59).

Pensamos, então, que a noção ‘i’ possui relevância nos seguintes sentidos: 1) corpo humano inanimado (madeira); 2) origem do princípio vital ou revitalizante (fumaça), pois madeira queimada origina a fumaça, sendo que o tabaco queimado na forma de cigarro,

teninhü, também pertence à classe de coisas *i*; e, 3) princípio letal (lasca envenenada). Da madeira à fumaça, da fumaça à madeira: assim como fumaça é vital nas mãos de um xamã, a madeira é letal nas mãos de um feiticeiro. A madeira é a forma tangível do ser humano sem vida – note-se que nos rituais de celebração aos nobres chefes falecidos, seus corpos são na forma de troncos (*tita* na língua kalapalo). Ao ser introjetada num humano por um feiticeiro, a madeira funciona como princípio patogênico que se expande dentro do corpo do atingido, o doente. Por contágio, pensamos, a lasca de madeira (feitiço) altera a natureza daquilo que deixou de ser madeira no evento mítico e se tornou gente, revertendo todo o processo xamânico operado por Kuatüngü na criação da vida em forma humana, forma esta que retorna à madeira pela feitiçaria.¹³⁹ Como vimos, no mito em que Kuatüngü promete ao Onça (Anitsuëgü) as filhas em casamento, o primeiro faz as mulheres a partir de toras de madeira, mulheres estas cujos corpos foram os protótipos dos atuais corpos humanos; assim pode-se concluir que a forma humana alto-xinguana veio da madeira.

Refletindo sobre a situação, podemos cogitar a possibilidade de quando esse processo, agenciado por um feitiço, de transformação do corpo humano para sua forma anterior, isto é, em madeira, sua *akua* (‘alma-sombra’) sai completamente sem ser predada por um *itseke* para que então siga sua jornada rumo à aldeia dos mortos. A saída da ‘alma-sombra’ do corpo doente pensamos como análoga à saída da fumaça da madeira em chamas. Quando falamos em morte por feitiçaria, não é, deste modo, um contrassenso, pois a escatologia alto-xinguana aponta que a única maneira de se morrer sem se tomar a forma da alteridade é por meio de uma morte causada por feitiçaria. Isto não é, a rigor, um problema, pois todos morrem por feitiçaria, indo todos, assim, para a aldeia dos mortos, onde estão as ‘almas’ dos parentes que também já faleceram – excetuando os feiticeiros executados. Já no caso da doença por *itsekeko*, como vimos, o que está em jogo é uma disputa de pontos de vista, e de alteridades. A doença causada por *itsekeko* é originada no que se refere à alteridade: o doente cuja *akua* é capturada tem seu ponto de vista alterado na perspectiva da alteridade que o acometeu – conclui-se, a propósito, que a doença é definida exatamente por essa transformação. Na morte por feitiçaria não há alteridade, a origem e o destino são o ser por si só, a identidade não é ameaçada, não há predação da ‘alma’, ela é

¹³⁹ Lembremos que Kuatüngü é considerado o xamã originário assim como o Sol (Taüginghü), segundo Gregor (1982, p.196), o primeiro feiticeiro.

expelida do corpo humano por causa do retrocesso ontológico que a doença causada por feitiçaria ocasiona no corpo – contagiado pelo feitiço que traz consigo a *akua* do feiticeiro –, que vai gradativamente se transformando em madeira: da madeira vem, à madeira retorna. Acerca da morte por feitiçaria, pode-se então dizer que é a ‘morte natural’ dos povos alto-xinguanos – ‘natural’ no sentido de como se espera morrer.

George Zarur apresenta uma análise da dinâmica da feitiçaria, mobilizada pelo par doença e morte, movimento este que modula a estrutura social alto-xingua fundamentando-se nas articulações estabelecidas pelos *mama’e (itsekeko)* e feiticeiros (*kugihé-ótomo*) em relação aos corpos humanos que constituem o *socius*, mais especificamente os corpos dos doentes (Zarur, 1975, p.50). Quando o corpo adoecer, diferente dos caraíbas, não se busca causas em ‘fatos naturais’, mas o adoecimento e a morte são sempre ações promovidas por sujeitos, ou seja, intenções. Tais ações se orientam segundo uma determinada finalidade: a reciprocidade forçada, no caso dos *mama’e*: a doença (captura da ‘alma-sombra’ – *akua*) aciona o complexo xamanístico cuja finalidade é a restauração (resgate da *akua*) da saúde através do uso do tabaco, possibilitando a comunicação do xamã com o *itseke* raptor. Uma vez efetivado o objetivo da sessão xamânica e realizados os pagamentos dados ao pajé – pagamentos estes que se tratam da contraprestações, do doente curado, ao *itseke* que lhe devolveu a ‘alma’ através da ação do xamã; aciona-se um circuito de reciprocidades – esse complexo aciona outro circuito de trocas: os rituais de máscaras que o doente curado deve promover frequentemente através de seus próprios recursos. Tal ritual é de propriedade do ex-doente e leva o nome do *itseke* que o acometera e agora se tornou seu aliado. As mortes também não são atribuídas a causas ‘naturais’. Toda morte é resultado da ação de um feiticeiro, o qual pode ou não estar aliado a algum tipo de *itseke*. O âmbito da feitiçaria, como os argumentos apontam, não anula a reciprocidade. Uma reciprocidade se estabelece de acordo com uma comunicação entre as ‘almas’ do feiticeiro e do enfeitiçado, reciprocidade esta cujo movimento se inicia quando o feiticeiro lança o feitiço (dar) e o enfeitiçado tem seu corpo contagiado pela *akua* patogênica do feiticeiro materializada na forma de uma lasca de madeira (receber). O circuito se completa quando, depois de cristalizada toda a dinâmica das acusações, que partem de um nível micro (pessoal, particular) em direção ao consenso coletivo, realiza-se

os procedimentos de contrafeitiçaria, a fim de identificar e, em seguida, executar o feiticeiro (retribuir).

Assim, os *itsekeko* e os feiticeiros, doença e morte, são elementos intrínsecos da estruturação das relações sociais na vida alto-xinguana. Os processos de adoecimento e cura xamânica são tão cosmológicos quanto políticos. Pois além da comunicação com a dimensão dos *itsekeko* na doença que dissocia o corpo e altera a perspectiva do acometido – juntamente com a própria transformação do ponto de vista do xamã para a perspectiva do *itseke* no estado de transe –, a reversão completa do quadro da doença envolve também um complexo ritualístico de trocas no qual de forma alguma está ausente a esfera cosmológica, pois as performances das máscaras referem-se à presença concreta dos *itsekeko* no seio do grupo social. Do mesmo modo, a feitiçaria apresenta um aspecto cosmológico, quando se trata da análise da lógica baseada nas relações entre as ontologias do corpo humano e da madeira. Temos também um aspecto de outra ordem, quando o que está em questão é o dispositivo que impulsiona uma acusação individual ou doméstica na direção do grupo como um todo, o que por sua vez apresentará então aquilo que poderíamos entender como uma sociodinâmica de caráter político engendrado pela feitiçaria: as segmentações entre grupos e facções. A rigor, poderíamos dizer que o político e o cosmológico, no contexto alto-xinguano, não se dissociam enquanto circunscrições de domínios absolutamente distintos, como se dá no caso ocidental, onde se separam diversas unidades analíticas – ‘política’, ‘economia’, ‘cultura’, ‘religião’, etc. – que depois se reintegram numa macro-unidade, a ‘sociedade’. Nesse sentido, alguns autores já vêm corroborando essa crítica por meio do emprego de conceitos como, por exemplo, ‘cosmopolítica’ (Barcelos Neto, 2008) ou ‘socialidade’ (Strathern, 1996; Viveiros de Castro, 2002a).

Zarur constata que, em seu estudo sobre feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu, à exceção de um único indivíduo: “entre os Aweti são todos os homens suspeitos de feitiçaria” (Zarur, 1975, p.50). E afirma mais adiante: “embora o *status* de pajé seja o oposto estruturalmente ao do feiticeiro, e funcione como uma defesa à acusação de feitiçaria, os pajés, como quase todos os homens, são suspeitos de práticas de feitiçaria” (Zarur, 1975, p.55). Isto igualmente se dá tradicionalmente entre os Kalapalo. Levando em conta que dificilmente as mulheres são acusadas de feitiçaria, entretanto, são as principais articuladoras de acusações (Fénelon Costa, 1997, p.66). Contudo, Heckenberger (2004,

p.186) informa que os Kuikuro concebem que as mulheres alto-xinguanas, em casos raros, também podem se tornar feiticeiras.

Tugenge, um *hüati* kalapalo, foi acusado de feitiçaria e se viu obrigado a sair da aldeia. Tivemos a oportunidade de conversar com esse xamã acusado de ser *kugihé-oto* ('dono do feitiço'). Segundo suas explicações, ele levava sua vida normal com sua família, morando em uma aldeia distante das aldeias kalapalo, mantendo suas roças e fazendo suas pescarias.¹⁴⁰ Foi quando, então, suas filhas começaram ininterruptamente adoecer por causa de feitiço, cujos 'donos' (causadores), segundo Tugenge, eram os mesmos que o acusavam de feitiçaria. Constantemente ele as curava com pajelança. Por mais que empreendesse suas técnicas terapêuticas, não foi suficientemente forte a ponto de curar uma de suas filhas que chegou a morrer por causa de feitiçaria – ao atirar em si mesma com uma espingarda. Esse acontecimento foi o marco que o levou à decisão de abandonar o Xingu – lembremos que Tugenge é um *hüati*, e não um *hüati-hekugu*.

No intuito de proteger sua família, toda a unidade doméstica de Tugenge deixou, então, o Xingu. Estabeleceram-se, primeiramente, em uma cidade no interior do Estado de São Paulo, lugar com o qual já mantinham vínculos. As acusações direcionadas ao tal *hüati* fizeram com que todos os membros de sua família se tornassem alvos de ameaças, os quais passaram então a correr o risco de adoecerem ou mesmo serem mortos em virtude de possíveis retaliações feitas igualmente através de feitiçaria. Observa-se que a ameaça aos membros de sua família era serem alvos de feitiçaria, diferentemente de sua situação, que, se comprovada sua condição como o 'dono de feitiço' (*kugihé-oto*) que matou um outro kalapalo, correria grandes chances de ser executado.

Majoritariamente, a bibliografia sobre feitiçaria entre os povos do Alto Xingu aponta para o caráter eminentemente político dessa instituição (Dole, 1973; Basso, 1973; Menget, 1993, p.70; Coelho de Souza, 2001, p.377; Heckenberger, 2004):

A marginalidade do feiticeiro reflete-se em sua situação faccional. Já vimos que as acusações de feitiçaria são realizadas corriqueiramente e dentro desse contexto. [...] Este indivíduo, portanto, pela sua própria marginalidade, é sempre membro da facção mais fraca do sistema político (Zarur, 1975, p.49).

¹⁴⁰ Uma aldeia 'satélite', onde apenas a unidade doméstica (família extensa) diretamente ligada a ele residia. Sua saída da aldeia matriz (Aiha) se deu pelos mesmos motivos: acusações de feitiçaria.

Tal marginalização – não obstante Tugenge se tratar de um *hüati*, posição à qual se atribui um relativo *status* em relação ao sistema social – funciona como uma espécie de vingança. Isto se caracterizaria como um fenômeno que mobiliza a dinâmica política dos grupos de parentelas hierarquicamente dispostos – engendrando uma tensão social por meio das acusações de feitiçaria. As ameaças, as punições aos feiticeiros e as trocas de acusações atuam como esquemas de manutenção do modelo de pessoa ideal alto-xinguano ligado ao *ethos* (Heckenberger, 2004). Vale lembrar que o feiticeiro é anônimo até que seja confirmada sua condição por meio de um ritual de contrafeiticeiro (*Kuné*) e através das visões dos xamãs – somente os *hüatiko-hekugu* possuem condições de estarem cientes dos ardis movimentos dos feiticeiros.

Na conversa que tivemos com esse kalapalo já exilado do Alto Xingu, ele se defendeu das acusações, repassando-as para os membros da família que o acusava de ter amarrado feitiço num membro desta, o qual havia morrido algum tempo antes. Tugenge com muita ênfase nos ressaltava que estava sendo acusado injustamente. Sua família e ele estavam desmerecidamente sofrendo muito em função de ser muito difícil viver na cidade, devido às dificuldades de se conseguir dinheiro para sustentar a família. Ao mesmo tempo ele e os membros de sua família se negam em voltar para o Alto Xingu, por medo dos feiticeiros e também por esperanças de obter certos privilégios residindo na cidade.

O acusado continuou dizendo que o falecido homem kalapalo não tinha sido morto por feitiço, mas sim por câncer – como os médicos caraíbas, após os exames, haviam explicado à família. Para Tugenge, o problema era que seus acusadores “não acreditam nos médicos caraíbas por ignorância, para eles tudo é por causa da feitiçaria” – como profere Tugenge. Observa-se que esse kalapalo, após residir anos em várias cidades de São Paulo, articula as ideias do discurso do relativismo cultural para defender-se das acusações. Tugenge, ao se exilar nas cidades, manteve estreito convívio com religiões cristãs. O auxílio financeiro recebido por sua família era oriundo de igrejas que lhe pagavam aluguéis, contas de energia elétrica, água e gás, assim como alimentação. A família, por sua vez, frequentava os cultos dessas respectivas igrejas, que podiam ser distintas dependendo da cidade onde estavam residindo. A venda de artesanatos e, mais atualmente, palestras em escolas vêm oferecendo maiores oportunidades.

Essa morte de câncer – da perspectiva do acusado – originou uma disputa faccional entre os Kalapalo no ano de 2003. Após o enterro na aldeia, a família do morto acusou o *hüati* de pouco prestígio de ser o ‘dono do feitiço’ (*kugihé-oto*). Posteriormente, após anos já morando em cidades, não conseguia voltar para a Terra Indígena do Xingu porque esta mesma facção familiar ainda o ameaça de execução. Os membros da família do morto concordaram que seu parente havia morrido de doença-de-branco (câncer). Entretanto, admitir esse fato não desvalida o outro, pois a lógica do *isto e aquilo* é que permeia as atitudes dos parentes do enfeitiçado, os quais buscavam vingança. Desse modo, de acordo com essa lógica não há uma dicotomia excludente entre doença-de-branco e doença-de-índio – como a reproduz Tugenge, incorporando a lógica do *isto ou aquilo* dos caraíbas para se defender das acusações. A citação a seguir de Galvão demonstra notoriamente esta acepção, pois mesmo as doenças infecto-contagiosas, como as gripes e pneumonias, classificadas tanto pelos alto-xinguanos como pelos caraíbas como sendo doença-de-branco, são, igualmente, passíveis de serem entendidas no sistema de causalidade indígena, a feitiçaria, por exemplo:

Assistimos à morte de uma velha kamaíurá, vítima de pneumonia. [...] Uma de suas irmãs, em voz alta, queixava-se de feitiçaria dos [Auety], que teria[m] provocado o mal. Por duas vezes, o pai da moribunda foi ao pátio da aldeia onde, num discurso intercalado de soluços, dizia que estava zangado porque sua filha ia morrer. [...] Apenas aumentaram os murmúrios de feitiçaria, mais tarde atribuída aos Auety em vista à aldeia (Galvão, [1949] 1979, p.23).

Dando sequência a esse raciocínio, o qual rege o pensamento dos Kalapalo em geral, o câncer teria surgido em virtude de o acusado ter lançado uma flecha de feitiço, o que de fato originou um câncer que começou a crescer dentro da vítima. Vê-se que, além das doenças causadas por acometimento de *itsekeko*, o que mobiliza a estrutura social alto-xinguanas segundo uma reciprocidade de caráter cosmológico, há também a feitiçaria enquanto fator que aciona uma determinada dinâmica social não apenas no plano político das segmentações faccionais relativas às acusações de feitiçaria, mas também no nível mais elementar da integridade do corpo. Barcelos Neto aponta: “Se o resultado da ação patogênica dos *apapaatai* [*itsekeko*] é a apreensão das subjetividades humanas, o da feitiçaria é o assassinato, que cancela qualquer tipo de troca” (Barcelos Neto, 2006b, p.299). Nesse raciocínio está presente a ideia de que a doença ativa um sistema de

reciprocidade, diferentemente, a morte por feitiçaria a cancela. A feitiçaria como cancelamento da troca talvez deva se aplicar apenas no caso do assassinado, que é excluído do circuito de reciprocidades. O mesmo ato de feitiçaria que incidiu sobre a vítima assassinada continua modulando dinâmicas que estruturam relações entre o feiticeiro e sua facção de um lado e, de outro, a família do morto. Além disso, Zarur observa:

Existe um feiticeiro Mehinaku asilado no Posto Leonardo Villas Boas, que recebe presentes de seus vizinhos Iawalapiti, com grande regularidade e por este motivo. É provável que diversas mulheres mantenham relações sexuais com o feiticeiro apenas devido ao medo, funcionando essas relações da mesma forma que os presentes dados ao feiticeiro (Zarur, 1975, p.49).

Dados estes que estão em sintonia com as análises de Métraux ([1928] 1979) onde aufere o estatuto do feiticeiro entre os Tupinambá semelhante ao dos grandes caciques no sentido que o primeiro consegue reivindicar por meio de ameaças, bens e mulheres: “Iapy Ouassou, o principal chefe da ilha do Maranhão, tendo caído gravemente doente, atribuía seu mal ao sortilégio de um feiticeiro com o qual tivera algum mal-entendido e, para desarmar sua cólera, enviara-lhe custoso presente” (Métraux, [1928] 1979, p.67).

Segundo a lógica da reciprocidade maussiana ([1925] 2003) não existe a dádiva sem a expectativa da retribuição, pode-se sugerir que o presente entregue ao feiticeiro implica uma contraprestação no sentido do doador ser poupado de se tornar alvo de feitiço por parte do feiticeiro – o que pode ser considerado, então, como uma medida preventiva com relação à doença e à morte. Desse modo, a reciprocidade não é plenamente interrompida. A feitiçaria, então, em si mesma e como instituição não é um cancelamento de qualquer tipo de troca em geral:

Dado aconteça uma morte, então tais acusações se tornam base para a ação. Os parentes do falecido podem denunciar publicamente o feiticeiro; podem lançar saraivadas de pedras e projéteis no telhado da casa dele, ou podem tentar matá-lo magicamente usando o método da “grelha” (Gregor, 1982, p.197).

O método da ‘grelha’ entre os Mehinaku, mencionado por Gregor, é conhecido como *Kuné* entre os Kalapalo (karib) – estritamente falando é um ritual de contrafeitiçaria. A morte da vítima pelo feitiço e do feiticeiro pelo contrafeitiço também poderia ser entendida nos termos da troca. No Alto Xingu, a feitiçaria constitui a causa básica das

mortes, sendo o feiticeiro a própria personificação do mal, agindo por inveja, rancor, ciúme, vingança, etc. Heckenberger caracteriza a feitiçaria “como a antítese da sociedade” (Heckenberger, 2004, p.179; tradução livre e nossa).

Não obstante ‘antítese da sociedade’, veremos um caso etnográfico no próximo capítulo em que o sistema de acusações de feitiçaria também opera contra o acúmulo do poder, ou seja, trata-se também de um dispositivo regulador das relações políticas entre os índios do Alto Xingu. “Pois se a feitiçaria, como sempre se percebeu, é assunto eminentemente político, que mobiliza diretamente os grupos de apoio que se formam em torno dos líderes rivais em cada comunidade, é porque concerne diretamente a estes líderes” (Coelho de Souza, 2001, p.379). A feitiçaria como fenômeno eminentemente político, pensamos, pode se apresentar enquanto tal na medida em que procuramos identificar a dimensão política nativa nos termos daquilo que nós próprios, ocidentais, entendemos por política em nossa cultura. Entendemos como equívoco metodológico traçar uma correspondência paralela entre as tensões e divisões que os grupos e facções rivais indígenas perpetram de um lado e, de outro, as disputas, cisões e rearranjos entre os partidos políticos – tomando as estruturas de segmentações nuer como forma de adequar previamente os dados empíricos num modelo explicativo preconcebido.

A rigor, o fenômeno ao qual chamamos ‘sociedade’ é ele próprio ‘político’ (Clastres, [1974] 1990, p.19): as relações políticas são elas mesmas veiculadas através dos fluxos orientados pelos três níveis fundamentais do regime de reciprocidades que estabelece a vida social: a troca de mulheres (parentesco), a troca de bens (economia) e a troca de palavras (discursos), isto é, linguagem (Clastres, [1974] 1990, p.30). Assim, a mobilização coletiva para realização de um ritual não é menos política do que a feitiçaria. O que por sua vez, não é mais político que uma rivalidade entre duas unidades domésticas em função de um casamento combinado que não se efetivou. Com efeito, presenciamos uma situação em pesquisa de campo de grande repercussão no Alto Xingu que analisaremos adiante, envolvendo um momentâneo acúmulo de poder na figura de um xamã. Na medida em que tal acúmulo ia descaracterizando o tipo de poder não-coercivo caracterizado pela mediação e moderação para constituir um poder comando-obediência, o dispositivo das acusações de feitiçaria foi mobilizado. Dessa forma, Junqueira atribui às acusações de feitiçaria “tanto um eficaz instrumento de ação política como uma tentativa de controlar a

proliferação de poderes anti-sociais” (Junqueira, 2005, p.160). Veremos então que a feitiçaria, assim, não obstante tomada por Heckenberger (2004, p.179) como “antítese da sociedade”, pode também ser entendida como mecanismo contra o poder coercitivo – e, por sua vez, eminentemente, uma síntese dos mecanismos sociais em prol da sociedade alto-xinguana que remete às inspirações de Sahlins, onde a continuidade da cultura alto-xinguana aciona seus modos específicos pelos quais ela se transforma (Sahlins, 1997, p.121).

CAPÍTULO 9

O XAMÃ DOS XAMÃS: ETNOGRAFIA DA FEITIÇARIA

Um índio kalapalo, cuja ascendência genealógica se compunha de importantes chefes (*anetaõ*) antepassados (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008)¹⁴¹, retorna de barco à aldeia. Estava em Canarana quando começou a ficar gravemente doente. Na cidade ele ‘quase morreu’. Chegou a fazer uma consulta médica em Canarana, mas o médico que o atendeu não fez qualquer diagnóstico preciso – ou melhor, o médico ressaltou que o que Hiji tinha era doença-de-índio. Transcorrido uns dias a situação se agravou, decidiu então voltar para a aldeia kalapalo onde residia. Ainda na cidade viu gente que ele desconhecia a rir dele. Sua experiência com o extracotidiano começa a se intensificar no momento da viagem a barco ‘voadeira’ do Posto Indígena de Vigilância do Kuluene à aldeia Tanguro dos Kalapalo. Na região do rio Kuluene onde fica a aldeia kalapalo Kagapé (Barranco Queimado), ele avistou uma mulher: “Sou Maria de Deus, Anhipé! Sangitsegü Anhipé!” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.02).¹⁴² Segundo o mesmo artigo, Hiji foi acometido seis vezes durante essa viagem de barco ‘voadeira’. E reproduz suas próprias percepções: “estou sendo flechado! [...] Flechas para todo lado, entrando debaixo do barco” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.02). Podemos acrescentar a este relato informações que o referido kalapalo, em conversa informal na aldeia Aiha dos Kalapalo no ano de 2006, narrou-nos que durante essa viagem através do rio Kuluene começou a armar uma chuva torrencial que ameaçaria estragar todos os alimentos perecíveis (como arroz, feijão, sal, macarrão, biscoitos, sucos em pó, etc.) comprados na cidade de Canarana e que estavam sendo transportados no barco ‘voadeira’ sem qualquer proteção impermeável.¹⁴³

¹⁴¹ Citamos de acordo com a paginação do arquivo PDF acessado na *Internet* (acesso em 14/05/2008).

¹⁴² ‘*Anhipé*’ é um termo para se referir aos quatro troncos transformados por Kuatüngü em mulheres de beleza inigualável (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.02, n.7).

¹⁴³ A introdução de alimentos caraíbas nas aldeias kalapalo mereceria uma reflexão à parte, caracterizada por ser uma escolha e não por necessidade. Ademais, podemos adiantar que a introdução mencionada não reflete a bancarrota de suas roças e atividades de pesca. Em ambas as aldeias kalapalo onde fizemos pesquisa de campo, Aiha e Tanguro, observamos grande produção de mandioca-brava, consequentemente, fartura de polvilho. Assim como a pescaria também parece ser, por ora, suficiente – apesar dos constantes comentários de que antigamente havia mais peixes nos rios. Pensamos que trazer alimentos de caraíba para a aldeia constitui um ato que ostenta o acesso privilegiado de determinados grupos familiares aos bens de caraíbas em relação aos outros grupos familiares da aldeia. Ao mesmo tempo, denota que alguns desses alimentos agradam ao gosto dos Kalapalo. Por exemplo, sempre que partíamos de Canarana em direção à aldeia, alguns kalapalo pediam que comprássemos vários frangos congelados e puséssemos dentro de uma caixa de isopor. Tudo isso para que, aproximadamente dez horas depois, quando de nossa chegada, fosse possível ‘festejar’.

Foi então que ele pediu, por meio de ‘rezas’ (*kehege-tuhugu*), para que Taüginhü (Sol) o ajudasse, abrindo-lhe o caminho. A chuva, então, se abriu para ele passar com suas mercadorias sem se molhar, do mesmo modo que o Mar Vermelho se abriu para Moisés e o povo hebreu cativo no Egito – aqui a narrativa se liga à sua visão de Maria de Deus. Assim começa a história de um poderoso xamã, que concentrou tamanho poder em sua pessoa de maneira que a esfera de acusações de feitiçaria logo encontrou uma forma de ser acionada: de ‘grande xamã’, o maior do Alto Xingu, esse mesmo indivíduo se tornou em pouco tempo, um dos maiores feiticeiros da história alto-xinguana – comparado, inclusive, ao feiticeiro kuikuro que devastou os kalapalo (e demais alto-xinguanos) na ocasião da epidemia de sarampo em 1954.

Hiji – o protagonista da história que começaremos a relatar agora – e suas práticas não-convencionais de cura xamânica manifestaram um fenômeno atípico no Alto Xingu, a concentração de poder ‘comando-obediência’ ou coercitivo (Clastres, [1974] 1990, p.23; Weber, [1956] 2000, p.135; Queiroz, 1965, p.139-194) na figura de uma pessoa – no caso, o próprio Hiji. Como veremos, a feitiçaria irá se mostrar como um aspecto singular e de suma importância: além de constituir elemento integrador da vida social, instaurando um modelo padrão de comportamento a partir do qual as pessoas se orientam segundo regras de boas maneiras no trato cotidiano com os outros alto-xinguanos (Zarur, 1975, p.54; Gregor, 1982, p.201), o sistema de acusações de feitiçaria também manifesta um mecanismo contra a concentração de poder e autoridade. Tal mecanismo se mostrará evidente na transição de Hiji da posição de um ‘grande xamã’ para a condição de poderoso feiticeiro. Com suas curas excepcionais – elaboradas por ele através de um sincretismo entre cosmologia alto-xinguana e signos da religião cristã (ver Queiroz, 1965, p.147) –, Hiji mobilizou o Alto Xingu. Ao mesmo tempo em que ia cada vez mais concentrando autoridade, suas curas iam deixando de surtir efeito. Somando-se o excesso de autoridade e a ineficiência do método de cura de Hiji, foi a vez do plano das acusações de feitiçaria mobilizar meios a fim de expurgar o acúmulo de poder na pessoa de Hiji.

Mais adiante, voltaremos ainda a nos deter acerca da questão da inadequação da ‘eficácia simbólica’ como explicação descontextualizante do fenômeno da cura indígena, a partir da questão: como as pessoas eram, num primeiro momento, curadas por Hiji e, num segundo momento, essas mesmas curas eram verificadas como ineficientes ao mesmo

tempo em que se tornavam feitiço atribuído ao próprio Hiji? Na fase xamanística de Hiji, a aceitação de seus poderes de cura era inquestionável. Não obstante, as curas passaram a ser associadas à feitiçaria. Paralelamente à constatação da não aplicabilidade da noção de ‘eficácia simbólica’ – e seu correlato exterior à antropologia social como a noção de ‘crença’ – ao contexto das ‘curas’ de Hiji, estaremos propondo um modelo de explicação das curas, que se tornaram feitiços, a partir do próprio modelo explicativo nativo de cura e manutenção da saúde. As práticas de Hiji cessaram a interação terapêutica entre as pessoas curadas e seus respectivos *itsekeko* raptos: não se via mais o acionamento da reciprocidade cósmica com os *itsekeko* na forma dos rituais de máscaras, fator este imprescindível para o processo de manutenção da saúde.

Na aldeia Tanguro, Hiji ficou doente na rede por sete dias. Foi então que Taüginhü entrou na sua casa sob a forma de um morcego, trazendo-lhe a fração de sua ‘alma-sombra’ (*akua*). Saiu da casa e foi em direção ao mato, mas logo desmaiou. Taüginhü acordou-o (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.03). Segundo o artigo citado, Hiji descreveu Taüginhü e sua fala da seguinte maneira:

como um índio, pintado, com cocar, cinto bonito, todo enfeitado! Homem branco, forte! Disse: “Eu sou Taügi! Estou colocando seu nome como era meu nome. Você vai trabalhar para mim, atender somente homens. Você vai viver muito ainda, curar os homens. Minha mãe, Maria, Sangitsëgü, vai curar as mulheres, qualquer mulher (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.03).

Foi então que Hiji viu Maria (Sangitsëgü) como uma índia. Ela proferiu que ele começasse a trabalhar nas curas primeiramente nas aldeias e depois nas cidades, iniciando em Canarana. Após tais experiências, Hiji chamou um pajé, mas este não conseguiu tratá-lo porque o corpo do doente (Hiji) dava choques elétricos (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.03). Observamos que Hiji nos informou que abandonou sua carreira de campeão de luta (*kindoto*) porque ao chocar-se com o lutador oponente seu corpo liberava uma alta descarga elétrica, levando o outro lutador à paralisia ou à morte. Nota-se que no relato, ao mesmo tempo em que Maria, mãe de Jesus, aparece como índia, como Sangitsëgü, mãe dos gêmeos demiurgos que criaram os seres humanos (incluindo os caraíbas) e criação (filha) de Kuatüngü a partir da madeira; por sua vez, Taüginhü, o Sol, é visto como Jesus, homem caraíba com os adornos alto-xinguanos.

Ao chegarmos à aldeia Aiha dos Kalapalo do Alto Xingu no ano de 2006, deparamos-nos com um crucifixo dependurado em um dos pilares da casa do principal *hüati-hekugu* da aldeia. Nos dias seguintes, percebemos que, em suas práticas xamanísticas, ele proferia no meio de suas ‘rezas’ (*kehege-tuhugu*) as palavras ‘deus’, ‘jesus’, ‘maria’ e ‘anjo do céu’. Ressaltamos que, nas estadias anteriores (2004 e 2005), fomos hospedados na mesma casa sob o acolhimento do mesmo anfitrião, o *hüati-hekugu* Ituga. Nestas ocasiões jamais notamos qualquer referência a temas cristãos. Na estadia de 2006, percebemos que esses termos cristãos eram igualmente proferidos pelos outros *hüatiko* da aldeia. Ao questionarmos sobre isso, foi-nos informado que havia no Xingu um novo ‘grande pajé’ kalapalo – e esse era o modo pelo qual ele empreendia suas curas.

Esse novo ‘grande pajé’ era Hiji. Entre os Kalapalo sua posição como sendo o melhor de todos os ‘grandes pajés’ era unânime e incontestável; e melhor não

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 11 - Pajé pendurando um crucifixo (2006).

somente na atualidade, era tido como o melhor xamã de toda história kalapalo – além do mais, do ponto de vista dos Kalapalo, de todo Alto Xingu. Outros *hüatiko-hekugu*, como

Ituga e os demais *hüatiko* kalapalo tomavam-no como ‘professor’ – os quais se colocavam na posição de inferiores. Todos esses pajés tinham anos de experiência, submetidos aos dificultosos procedimentos de iniciação xamanística; e destarte, eram reconhecidos pela eficiência de seus tratamentos. Entretanto, de um ano para o outro se puseram como aprendizes de um ‘grande pajé’ recentemente instituído de formação e práticas terapêuticas não-convencionais – homem jovem, de meia idade, que apesar de não ter passado pelos procedimentos tradicionais na formação xamanística, superou-os de todas as formas. Toma-se nota de que antes de sua ascensão como ‘grande pajé’, Hiji era homem de relativo prestígio, pois era considerado, inegavelmente, o melhor lutador de *huka-huka* dos Kalapalo, um reconhecido *kindoto* (‘dono de luta’). Já discurremos acerca da relação que essa categoria, ‘*kindoto*’, tem com a categoria ‘*anetü*’ (nobre), mais precisamente com a categoria ‘*etu-oto*’ (‘dono da aldeia’ – ‘primeiro cacique’¹⁴⁴). Hiji dizia que os pajés antecessores a ele nada sabiam e que veio para mudar as técnicas e o saber xamânico do Alto Xingu. Surpreendentemente, observamos a subordinação dos pajés kalapalo ao novo ‘grande pajé’. Tudo que Hiji dizia era acatado sem hesitação, os ‘grandes pajés’ kalapalo foram rebaixados a aprendizes. Hiji falava que a partir daquele momento seria assim: em vez de transes e relações com os *itsekeko*, rezariam para Deus, Jesus, Maria e Anjo do Céu – observa-se que essa ‘reza’ é uma *kehege* e não orações cristãs. Os pajés kalapalo não curavam mais os doentes da aldeia, todos que se queixavam de enfermidades passaram a ser tratados por Hiji e suas inovadoras técnicas terapêuticas – consideradas extremamente caras. Os rituais de máscaras dos *itsekeko*, que fazem parte da terapêutica xamânica alto-xinguana, cessaram nas aldeias kalapalo. Havia, decerto, uma efervescência social entre os Kalapalo.

Hiji, diferentemente dos *hüatiko-hekugu*, não passou pelos rituais relacionados à formação de um pajé, a qual prescreve reclusão xamanística, abstinência sexual, regime alimentar específico, meditação e principalmente fumo, muito uso de tabaco e fumaça. Esses procedimentos fomentam a relação com o *itseke* causador da grave doença que deixa

¹⁴⁴ Os Kalapalo quando mencionam um *etu-oto* no ‘português de contato’ o chamam de ‘primeiro cacique’, comumente, outros *anetü* (nobres/chefes) são hierarquizados como ‘segundo cacique’, ‘terceiro cacique’, etc. Normalmente, o ‘segundo cacique’ é o responsável na relação com o mundo dos caraíbas. No primeiro ano de pesquisa de campo na aldeia Aiha dos Kalapalo (em 2004), havia cinco caciques. Porém, em função de disputas faccionais, cisões ocorreram. Já em 2008, havia dois caciques na referida aldeia, o *etu-oto* e um que em 2004 era o ‘terceiro cacique’, passando a ser o ‘segundo’, mas não executa a tarefa, pelo menos por ora, de se relacionar com os caraíbas.

o aspirante a *hüati-hekugu* na beira da morte, um ‘quase morto’; quando então passa a interagir com o *itseke* a ponto de poder transformar-se nessa alteridade sem que a ela esteja preso. O transe e a meditação são técnicas que levam anos para serem apuradas. Mas Hiji subverteu todo esse processo. Alcançou o *status* de *hüati-hekugu* pulando essas etapas – etapas que pensamos ser fundamentais, pois estão relacionadas à noção de pessoa do xamã. No caso de Hiji, é Jesus quem tem sua ‘alma’ e que entra em contato com ele diretamente, ordenando-o a fazer determinadas coisas. Ou seja, segundo Hiji, ele é um servo de Jesus, de Taüginhü – acatando suas ordens. Ordens estas que ele, Hiji, transfere aos demais kalapalo e aos doentes em tratamento. Havia também um *itseke* pertencente ao panteão das entidades alto-xinguanas que auxiliou um feiticeiro a adoecer Hiji, o *atuguá* (redemoinho de vento), que passou a ser um *itseke* guia de Hiji (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.06-07). Vale notar que os *hüatiko-hekugu* possuem *itsekeko* guias que fazem parte do panteão de seres patogênicos, diferentemente de Hiji, cujos seres guias eram, principalmente, Jesus (Taüginhü), Maria (Sangitsëgü) e o Anjo do Céu – além do *atuguá* (já este um *itseke* patogênico relacionado às doenças). Com relação a Taüginhü e Sangitsëgü, tratam-se de demiurgos protagonistas da cosmogonia alto-xinguanas, não estando agrupados na classe das criaturas patogênicas transformadas nos seres atuais (tangíveis e intangíveis) no evento da subida do astro solar e lunar (eles próprios Taüginhü e Aulukumã). Não obtivemos nenhuma informação de alguém que tivesse adoecido por causa de um acometimento por um desses demiurgos. Não existem, pelo menos de nosso conhecimento, *hüatiko-hekugu* no Alto Xingu que possuam essa relação com demiurgos mitológicos. Em todos os casos pesquisados, os *itsekeko* guias dos *hüatiko* kalapalo são, por exemplo, Onça (no caso de Ituga), Macaco-Preto (no caso de Hîté), Árvore (no caso de Tukuga). Entretanto, assim como argumentam os autores do artigo citado, foi justamente a relação xamanística de Hiji com esses demiurgos, fenômeno inédito no processo de formação e ação dos xamãs alto-xinguanos, que conferiu tamanha autoridade ao novo xamã – “poder xamânico exacerbado” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.09).

No Posto Indígena Leonardo Villas Bôas pudemos conversar com um técnico de enfermagem, membro das equipes da assistência médica no Alto Xingu, que estava na aldeia Tanguro quando Hiji chegou de Canarana desacordado e doente. Segundo ele, alguns dias depois do incidente, Hiji começou a empreender o que ele (Hiji) chamava de cura.

Seus procedimentos de cura – como veremos – não são os convencionais, como descrevemos nos capítulos anteriores desta dissertação. Hiji, por sua vez, fincou uma cruz em um barranco perto do rio e ordenava aos kalapalo da aldeia Tanguro para que andassem e corressem em torno dela até caírem de exaustão. Estava curando, segundo Hiji. Outros métodos de cura de Hiji eram relações sexuais com suas pacientes, consentidas pelos maridos; dar ordens para os doentes se auto-flagelarem; ingerirem objetos como capim e pequenas pedras; assim como sacudidelas que ele próprio fazia nos doentes. Em tais sessões de cura, Hiji não entrava em transe por causa do uso do tabaco, ele desmaiava e acordava intermitentemente. Nessas ‘breves mortes’ ele se encontrava com Jesus (Taüginghü), Maria (Sangitsëgü) e Anjo do Céu, e recebia suas ordens de *como* ele deveria curar. Em pouco tempo, apesar da adesão dos kalapalo a estas técnicas de cura, os membros das equipes de assistência médica associaram o comportamento de Hiji à esquizofrenia. A equipe de assistência médica registrou casos de índios que passaram pelos tratamentos de Hiji que estavam realmente feridos. Hiji foi então encaminhado para Goiânia a fim de realizar uma avaliação psiquiátrica – trâmites que ele não se recusou a fazer. Voltou para a aldeia com mais prestígio local. A passagem pelo médico em hospital de uma cidade grande brasileira atribuiu maior influência a suas inovadoras técnicas de cura – alguns Kalapalo diziam: “ele aprendeu na cidade”. Interessante notarmos neste trecho a semelhança da trajetória de Hiji com a trajetória dos messias analisados por Queiroz (1965): “A história do messias segue, pois, sempre os mesmos passos: a) eleição divina; b) provação; c) retiro; d) volta gloriosa” (Queiroz, 1964, p.08). Hiji foi escolhido por Taüginghü (Jesus) (a); passou pela provação de uma doença (b); se retirou obrigatoriamente ao ser levado para uma avaliação psiquiátrica em uma metrópole (c); e voltou da cidade com maior influência (d). É de conhecimento comum entre os Kalapalo o fato de Hiji ter efetuado curas em Canarana, onde arrumou um local em que poderia atender, assim como num consultório médico. Seus pacientes eram tanto índios como caraíbas. Também foi requisitado para protagonizar sessões xamanísticas, ao seu modo, em aldeias dos Suyá e em outras etnias do Alto Xingu (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008).

Como colocamos acima, os membros da assistência médica diagnosticaram Hiji como esquizofrênico, observa-se que na primeira passagem de Hiji por um profissional da área da saúde oficial era de que ele tinha doença-de-índio. Em suma, num primeiro

momento Hiji tinha doença-de-índio e num segundo momento esta mesma doença-de-índio passou a ser entendida como esquizofrenia. Tal ambiguidade parece reafirmar nossos argumentos de que há, nos contextos de ‘pluralismo médico’ (Morgado, 1994, cap.8; Novaes, 1996, cap.2) um processo de hierarquização dependendo do ponto de vista dos sistemas médicos em interface.

No *Egitsü* (*Kuarup*) sediado na aldeia Aiha, realizado no período de estiagem de 2006, Hiji alcançou o ápice de sua atuação como xamã atípico. Centralizava as decisões de organização do ritual, sempre proferindo que suas ordens eram as ordens do próprio Taüginhü (Jesus). Sobrepujava as regras estabelecidas no ritual para impor a vontade de Taüginhü, que ora o chamava assim, ora o chamava de Jesus, ora de Deus. Nessa ocasião, reuniu os lutadores kalapalo no intuito de verificar quem estava pronto e capacitado para lutar no ritual com os lutadores das outras aldeias. Munido de várias pequenas pedras coloridas – cristais verdes, vermelhos, prateados, azuis, rosados –, colocava-as, uma de cada vez, na frente de um de seus olhos. Hiji então utilizava essas pedras como espécies de lupas, para que através delas pudesse olhar para cada candidato a lutador de maneira que, em seguida, ele decidia quem lutaria ou não, argumentando que por meio das pedras ele podia ver quem ia ganhar e quem ia perder. Vale notar que a escolha dos lutadores em um *Kuarup* é um processo bastante complexo, e não é decidido individualmente. Em geral, os caciques e os pais dos lutadores avaliam se o lutador está apto a lutar em momento tão importante, um ritual interétnico, tendo como principais critérios seus desempenhos nos meses de treino que antecedem o ritual; outro critério é o histórico de embates dos lutadores de fama já reconhecida.

Durante o *Kuarup*, Hiji hospedou-se na casa do principal *hüati* da aldeia Aiha, mesma casa onde estávamos residindo – lembrando que Hiji é oriundo de Tanguro. Dentro da casa ele armou um estande onde realizava consultas de cura. Os doentes se deslocavam de suas casas e faziam fila de espera dentro e fora da casa onde estava montado seu estande. Repara-se que, geralmente, são os *hüatiko* que se deslocam à casa do doente. Os tratamentos eram feitos na hora, com chacoalhadas acompanhadas de ‘rezas’ (*kehegetuhugu*) onde Jesus/Taüginhü/Deus, Maria e Anjo do Céu eram invocados entremeio a palavras em karib, os pacientes ficavam em pé, ou ajoelhados ao chão do estande onde ele pegava em suas cabeças. Fazia-os comer capim que por ter sido tocado por ele ganhava

poder curativo. Observamos vários doentes vomitarem e cuspirem sangue após a ingestão desses capins; curava homens e mulheres, crianças, jovens e idosos, um em sequência do outro, e recebia pagamentos considerados de alto valor, pois eram colares de casca de caramujo, cintos de casca de caramujo, colares de miçangas importadas, cocares de penas de tucano; e chegamos a presenciar um rapaz pagando sua sessão de tratamento com um colar de garras de onça (o adereço mais caro e valorizado no Alto Xingu). Hiji em nenhum momento entrou em transe no decorrer dessas sessões de cura. Tratava com aparente negligência que segundo ele era em função de sua facilidade em tratar, visto que as curas eram feitas diretamente por Jesus/Deus.

Na última noite do ritual *Kuarup*, aproximadamente às 22 horas, quando alguns kalapalo estavam em prantos abaixados aos troncos (*tita*) – como ocorre normalmente em todos os *Kuarup* –, Hiji interrompeu o ritual fazendo com que as pessoas parassem suas lamentações e os cantores deixassem de entoar suas músicas. O motivo era que tinha feitiço dentro do principal tronco do *Kuarup*, e todos corriam sério perigo.

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 12 - Lasca de madeira (feitiço) extraída por Hiji do interior do *kuarup* (2006).

Tratava-se do tronco em homenagem ao falecimento do bisneto do cacique. O desespero foi incomensurável, o ritual perdeu seu eixo, as pessoas não sabiam o que fazer, muitos gritos e choros de aflição e angústia. Algumas mulheres chegaram a desmaiar. Hiji então ordenou que tombassem o principal tronco de homenagem. Aglomeraram-se muitas pessoas no centro da aldeia, principalmente em torno dos troncos de *kuarup*, postados em frente à casa-das-flautas. Quando o tronco foi efetivamente tombado, a comoção foi evidente – jamais isso havia acontecido no Alto Xingu, jamais houvera uma violação às toras de *kuarup*. Hiji, então, começou a mexer no tronco tombado, quando conseguiu extrair do interior do tronco um pequeno pedaço de madeira (uma lasca de madeira diferente da madeira de que é feito o tronco de *kuarup*). Hiji, após mostrar aos que estavam próximos o feitiço, borrifou com fumaça o pequeno pedaço de madeira e o entregou em nossas mãos (ver Foto 12). Ordenou, então, que a partir daquele momento o pessoal poderia voltar a fazer o ritual – uma vez que já havia curado o *kuarup* enfeitiçado. Recolocaram o tronco tombado. A partir de então voltaram a cantar e lamentar a perda dos falecidos homenageados. A madrugada passou normalmente, intercalando sessões de lamentações e cantos, sem que qualquer um comentasse o acontecido. Enquanto ficamos junto com outros kalapalo no centro da aldeia onde é o foco do ritual durante a madrugada, Hiji e seus ajudantes foram caçar o feiticeiro (que teria colocado o feitiço no tronco do *kuarup*) pela aldeia e pela mata ao redor. Como a aldeia estava cercada pelos povos convidados do *Kuarup*, que ficam acampados no exterior da aldeia anfitriã, ingressando apenas no dia seguinte de manhã para as lutas, Hiji proferiu que decerto o feiticeiro seria de outra aldeia e que ao encontrar o executaria. Nada aconteceu. Hiji não achou o feiticeiro. No dia seguinte, logo ao amanhecer, os convidados ingressam na aldeia para as lutas que é o desfecho do *Kuarup*. Novamente Hiji reuniu os lutadores e os ‘benzeu’ proferindo ‘rezas’ e ‘descarregos’ pregando temas cristãos.

Tais acontecimentos ocorreram em 2006. Salientamos que nas estadias de pesquisa de campo nos anos de 2004 e 2005 entre os Kalapalo e no Alto Xingu, presenciamos diversos casos etnográficos relacionados ao xamanismo, moramos na casa do *hüati-hekugu* da aldeia Aiha, ouvimos inúmeras histórias da mitologia alto-xinguana e jamais tínhamos notado qualquer menção à terminologia cristã. E também jamais havíamos presenciado tamanha autoridade e autoritarismo a uma só pessoa. Decerto, quando, então, nos meses de

estiagem de 2006, observamos tais casos concernentes a Hiji, não podemos esconder nossa surpresa e estupefação. De onde viria, de um ano para o outro, tamanha imbricação entre xamanismo alto-xinguano e cristianismo? De onde viria tamanho poder conferido a uma só pessoa?

Pesquisando um pouco acerca da biografia de Hiji e também aprofundando um pouco mais nas pesquisas bibliográficas, apercebemos que não é algo tão inovador como nos pareceu ser na época. Tal estado de surpresa poderia ter sido evitado se tivéssemos lido antes a obra de Karl von den Steinen, o qual informa que os Bakairí no final do século XIX já haviam tomado contato com temas cristãos – povo este estreitamente ligado aos povos da região do Alto Xingu (Barros, 2003). Steinen, ao presenciar um ritual, relata: “diante de meus olhos assustados subitamente se apresentaram Cristo, Maria e os Anjos, trajados à maneira do Xingú e rodeados de beijús e de cuias cheias da bebida de farinha de mandioca e de caldo amarelo de piquí” (Steinen, [1894] 1940, p.444). Uma ocasião em que Steinen e seu informante bakairí Antônio conversavam sobre o céu e a maneira pela qual para lá viajam as ‘almas’ dos Bakairí ainda vivos, Antônio relata a Steinen sua própria experiência: deitado em sua rede, Antônio bebeu ‘veneno’ misturado com água. Foi então que sua ‘alma’ foi ao céu se encontrar com “Aquêlê cuja mãe também foi visitar o céu”. “Jesus Cristo?” – irtercedeu Steinen – “Sim, êste mesmo” – respondeu Antônio (Steinen, [1894] 1940, p.445). Antônio então conversou muito tempo com Krito – era assim que ele se referia a Jesus –, o qual lhe ofereceu um banquinho para sentar, dando-lhe caldo de pequi. Terminada a conversa no céu, Krito então deu a Antônio plumas de arara para que pudesse voar de volta à sua casa. Em seguida Krito soprou em Antônio, que então despertou em sua rede (Steinen, [1894] 1940, p.444-445).

O artigo de Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo (2008) apresenta um Hiji na figura de um chefe, que concentrou um tipo de poder a partir da autoridade constituída em torno de sua pessoa “utilizando todo espaço oratório que lhe era estruturalmente concedido, por seu pertencimento a uma parentela de chefes [...] ao ponto do prestígio que lhe foi concedido permitir que sua palavra pudesse se tornar fonte de ordem” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.25). Em primeiro lugar, o fato de Hiji pertencer a uma parentela de antigos chefes – e, diga-se de passagem, apenas seus pais classificatórios eram chefes, não o sendo seu pai genitor – não fez de Hiji um chefe, mesmo antes de sua doença que iniciou sua carreira de

xamã. Pertencer a uma parentela de chefes não parece ser, no Alto Xingu, coisa rara, muitos o são, assim como Hiji – agora, ocupar a posição de ‘dono de aldeia’ é incumbência submetida a um conjunto de disposições sociais e também pessoais conjugados que estão além de ser apenas de parentela de chefes (Heckenberger, 2005, p.270).

A diferença entre ser ‘nobre’ (*anetü*) e ser ‘dono de aldeia’ (*etu-oto*) no Alto Xingu é crucial: a primeira categoria remete a ‘chefes em potencial’, ou simplesmente pertencentes a parentelas de chefes/nobres que não almejam sequer a posição de chefia; e a segunda a ‘chefes efetivos’ (Figueiredo, 2006, p.77). A respeito dos Kalapalo, a noção não é simplesmente colocada em termos de nobre (*anetü*) e não-nobre (Heckenberger, 2005, p.269), e nem entre ‘chefe de verdade’ (*anetü-hekugu*) e não-chefes (*kamaga*) (Heckenberger, 1999, p.130), ou ‘dono de aldeia’ (*etu-oto*) e ‘não-dono de aldeia’, como bem nos mostra Figueiredo (2006, p.69-70 e 2008, p.96), baseando-se nos trabalhos de Ellen Basso. Trata-se de um tipo de gradação em torno de ‘*anetu ekugu*’ (chefes-fortes) e ‘*intsoño anetu*’ (chefes-fracos) – usando a grafia da própria pesquisadora (Basso, 1973, p.133-134):

O fato de que é possível ser mais ou menos chefe, neste caso, resultaria em um sistema em que nenhum ou quase nenhum homem parece ser chefe o suficiente e inversamente, ninguém é suficientemente não-chefe. Isso poderia explicar a ausência de termos nativos para não-chefes (Figueiredo, 2008, p.96; grifo nosso).¹⁴⁵

Entretanto, decerto Hiji tinha *status* por ser o melhor lutador kalapalo, reconhecido como *kindoto* em todo o Alto Xingu – assim como seu pai, considerado professor de luta atuante no treinamento e na formação de novas gerações de lutadores. Pensamos que o poder concentrado em Hiji não advém do pertencimento a uma parentela de chefes, como argumenta os autores do artigo mencionado. O acúmulo de poder, autoridade e autoritarismo não é característica da chefia indígena, ela parece ter como um dos preceitos ser “contra a cristalização do poder” (Figueiredo, 2008, p.90).

O chefe tem a tarefa da manutenção da paz e da harmonia do grupo. Ele deve também apaziguar as disputas, regular as divergências, não usando de uma força que ele

¹⁴⁵ Nota-se a existência do termo ‘*kamaga*’, oriundo do ‘português de contato’ que parecer ser uma corruptela de ‘camarada’ ou ‘camará’ (da população regional). Este termo foi muito aplicado em contraste a *anetü* (‘nobre’), com um sentido próximo de ‘não-chefe’, ou ‘não-nobre’, em oposição a ‘cacique’.

não possui e que não seria reconhecida, mas se fiando apenas nas virtudes de seu prestígio, de sua equidade e de sua palavra (Clastres, [1974] 1990, p.23).

Desse modo, projetam-se atributos de *anetaõ* (caciques) na imagem de um homem que adquiriu seu poder não através de seu pertencimento a uma família de chefes, mas sim pelo seu caráter de xamã cujos seres guias eram os próprios fundadores da humanidade: Taüginhü (Sol) e Sangitsëgü (mãe de Sol). Morgado (1994, p.241, n.25) expõe que “o critério mais importante para se legitimar o poder é expresso pela intenção benéfica e pelo controle dos espíritos pelo xamã, mas que não se realiza pela coerção física ou social”. As análises de etnólogos como Descola (1988) e Santos-Granero (1993), questionando acerca do poder político nas socialidades ameríndias, em referência a Pierre Clastres, parecem apontar para um determinado tipo de poder sendo investido, à maneira indígena, no xamã e não no chefe. Desse modo, estes autores pensam que haveria no xamanismo a semente do poder centralizado e até mesmo autoritário – cabendo ao sistema de acusações de feitiçaria o exercício de controle social sobre esse tipo de poder. Os inúmeros casos de ‘messianismo’ ocorridos em populações indígenas no Brasil com essas características, como descreve e analisa Queiroz (1965, p.141-194), mostra que os principais líderes desses movimentos estavam mais atrelados à faceta xamânica do que aos caciques – fala-se em poder relacionado à esfera sobrenatural. Descola (1988), analisando um caso de Gertrude Dole (1973) sobre os Kuikuro do Alto Xingu, conclui que “o controle político é integralmente exercido pelo xamã” que – continua o autor – “é investido de um poder considerável” (Descola, 1988, p.824; tradução livre e nossa). Segundo o mesmo etnólogo, os xamãs orientam as decisões que afetam o grupo local como um todo de maneira muito mais notória do que o chefe da aldeia em função de suas ligações com o mundo invisível dos ‘espíritos’. Podemos dizer, então, que o xamanismo ameríndio parecer ser, em seus atributos essenciais, uma instituição indígena política (Descola, 1988, p.824). Assertiva que pode ser confirmada quando descrevemos os motivos pelos quais os Kalapalo, entre 2001 e 2002, mudaram a localização da aldeia Aiha em virtude da execução de um feiticeiro. Na ocasião, como já descrevemos, o sangue e partes do corpo do feiticeiro contaminaram toda a aldeia – constatação feita pelo *hüati-hekugu* kalapalo por meio de sua superior capacidade de ver. Assim sendo, a incineração da aldeia contaminada e a mudança para um local

vizinho, apesar de ter sido decisão comum tomada no pátio central da aldeia, partiu da constatação do xamã.

Na nota 26 do artigo, os autores registram que Hiji “declara, enfaticamente, nunca ter ido a uma igreja” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.07). Tal informação parecer contrastar no sentido de que Hiji residiu em uma cidade do interior de São Paulo durante sua juventude sob a custódia de um colégio diocesano que assessorava a aldeia Tanguro com projetos escolares e nos trâmites burocráticos na constituição da associação indígena da aldeia. Hiji não foi o único a residir nessa mesma cidade sob a responsabilidade dessa escola – vários jovens kalapalo frequentaram esse referido colégio católico e também seus professores e diretores frequentavam a aldeia. Contrasta também com o fato de Hiji constantemente visitar um parente kalapalo residente em Brasília – um dos poucos índios kalapalo que não moram efetivamente em aldeias no Xingu, fez carreira em órgão indigenista e constituiu família mestiça (kalapalo e caraíba). Aponta-se, portanto, que Hiji também residiu com esse kalapalo na cidade, o qual era evangélico e levava constantemente Hiji aos cultos religiosos que ele e sua família frequentavam.

Além do mais, um dado etnográfico valioso com relação ao envolvimento de Hiji com temas bíblicos e religiosos, foi a interpelação que o mais prestigiado *hüati-hekugu* (‘grande pajé’) de Aiha, Ituga – o qual, com a ascensão repentina de Hiji ao *status* de *hüati-hekugu*, acabou se tornando seu discípulo –, pediu-nos, certa vez, para que arrumássemos uma forma de ele, Ituga, se hospedar em nossa casa na cidade por vários meses a fim de que pudesse frequentar cultos evangélicos no intuito de complementar e aperfeiçoar seus conhecimentos xamanísticos de *hüati-hekugu*, pondo-se então no mesmo patamar de Hiji; alegando que se Hiji aprendeu ele também poderia aprender. Planos que não se efetivaram, pois o descrédito de Hiji veio logo em seguida – além do que, Ituga, logo começou a ficar doente, doença esta atribuída a um ato de feitiçaria cometido por Hiji. Ora, com essas informações acima, propomos que a afirmação de que Hiji “declara, enfaticamente, nunca ter ido a uma igreja” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.07) deve ser questionada e/ou no mínimo relativizada. Não testemunhamos Hiji numa igreja, por isso não podemos negar definitivamente a frase acima, mas podemos afirmar que se Hiji jamais entrou em uma igreja, parece-nos notória que sua relação com religiões cristãs e com conhecedores profundos da bíblia é bastante próxima.

Como explicar, por exemplo, a menção que Hiji faz aos 144 mil¹⁴⁶ (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.04)? Isto também esclarece que as correlações feitas por Hiji entre Taüginhü como Jesus Cristo e Sangitsëgü como a Virgem Maria advêm das relações de Hiji com igrejas católicas (quando jovem, teve contato com o catolicismo por meio do colégio já mencionado) e evangélicas (quando adulto, frequentou-as com um kalapalo que o recebia em Brasília). Voltemos à questão da chefia envolvendo a autoridade exercida por Hiji. Pensamos que o fato de Hiji ter acumulado um tipo de poder comando-obediência e suas ordens serem absolutamente acatadas pelos Kalapalo, bem como o controle que Hiji exerceu sobre as mulheres (após sua ascensão como *hüati-hekugu* ele passou a ter três esposas) e os circuitos de troca caracteriza-se por ser uma ‘dominação carismática’ (Weber, [1956] 2000, p.134-141):

Dominação carismática em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. [...] Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e, portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu carisma *subsiste*. Por outro lado, quando é “abandonado” pelo seu deus ou quando decaem a sua força heróica ou a fê dos que crêem em suas qualidades de líder, então seu domínio também se torna caduco (Weber, [1956] 2000, p.135; grifos em itálico no original, grifo sublinhado nosso).

Hiji não foi um chefe (*anetü-hekugu*), mas sim um ‘líder carismático’ de tipo religioso – num contexto societário onde não há religião, e defendemos que não há religião, pois pensamos que conceitos como ‘representação’, ‘crença’, ‘fé’, ‘Deus’, ‘natureza’ e ‘sobrenatureza’, não remetem à socialidade alto-xinguana. Já delineada no *Capítulo 5*, acerca do relativismo cultural e da assistência médica no Alto Xingu, o argumento alhures

¹⁴⁶ A temática que envolve o simbolismo do número *144 mil* é um assunto bíblico altamente específico, a respeito do qual não poderíamos dizer se tratar de conhecimento de senso comum mesmo entre os cristãos caraibas. O número se refere à escatologia cristã elaborada no livro *Apocalipse* (ou *Revelação*, para os protestantes e evangélicos), cuja autoria é atribuída a S. João, discípulo direto de Jesus. De todos os livros que compõem a bíblia, o número *144 mil* aparece apenas em *Apocalipse*, três vezes – *Ap 7.4*; *Ap 14.1* e *Ap 14.3* –, e é tema de acirrada discussão teológica acerca de seu significado. A simbologia do número ora se refere aos descendentes das doze tribos de Israel, ora conota uma quantidade determinada de pessoas específicas que se diferem do resto dos destinados à salvação, ora parece designar simbolicamente todos os indivíduos a serem salvos de um modo geral. A hermenêutica relacionada ao número varia quando se trata de catolicismo e protestantismo, bem como entre as diferentes denominações evangélicas. Para a elaboração desta nota contamos com a assessoria do amigo e mestrando em antropologia social na UFSCar, Kleber C. Felício.

retoma, aqui, a roupagem da religião. Não pensamos se tratar de um sistema religioso o conjunto de práticas e rituais dos Kalapalo, pois a noção de religião tem sido utilizada de duas maneiras. Primeiro, para definir as culturas contemporâneas à civilização ocidental, mas ditas ‘arcaicas’ ou ‘primitivas’, cujo modo de vida seria caracterizado por um sistema religioso de crenças e costumes que determinariam uma espécie de alienação à realidade, a qual seria desvelada pelos métodos positivos das ciências exatas e da natureza. Segundo, no interior da própria sociedade ocidental moderna haveria resquícios de sociedades ‘primitiva’ na forma de religiões tanto monoteístas ou pagãs. Neste segundo caso, a oposição da ideia de religião também aparece como alienação da realidade, em oposição ao conhecimento científico. Trata-se então de designar a vida social alto-xinguana em termos de cosmologia. A cosmologia indígena é então comparável à civilização ocidental, cuja cosmologia se define em termos das explicações da realidade dadas pela ciência, e não pelas religiões.

A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz realizou um estudo exemplar acerca de movimentos político-religiosos caracterizados como ‘movimentos messiânicos’, envolvendo culturas indígenas e aspectos do cristianismo ao longo da história. Analisando alguns exemplos na América, na África e na Melanésia, a autora apresenta as diferenças e semelhanças entre eles, e ao cabo de suas comparações, ela aponta um aspecto comum que os fundamenta: “um personagem que a si mesmo atribui, ou a quem são atribuídos caracteres sobrenaturais, ou pelo menos excepcionais” (Queiroz, 1965, p.59). A respeito do movimento conhecido como *Ghost Dance Religion* ou Dança do Profeta, originado na região de Ohio em 1762 e disseminado entre os povos indígenas do oeste, a autora indica para o surgimento de um líder religioso indígena que popularizou sua autoridade na região de Columbia, estendendo-se para Nevada e Califórnia. A Dança do Profeta incorporava elementos cristãos nos rituais tradicionais, e se constituía de um líder principal e outros líderes menores a ele subordinados: “alguns diziam encarnar o herói cultural ou a própria figura do Grande Criador (Master of Life); outros encarnavam uma personagem sincrética que era o grande Antepassado e também era Jesus” (Queiroz, 1965, p.32); seus poderes extra-humanos se manifestavam em curas extraordinárias (Queiroz, 1965, p.32).

Queiroz também apresenta exemplos de influências do cristianismo em tribos da África do Sul e África Central. Ali o cristianismo passou por uma série de reinterpretações,

de maneira que foi apropriado pelos nativos “com inteira liberdade, sem nenhum ensinamento estrito e sistemático” (Queiroz, 1965, p.37). Dentro desse contexto, um nativo banto se apresentou aos ba-kongos como o ‘Cristo Negro’: “a princípio era a reencarnação de Cristo, a seguir passou a ser plenamente o Messias negro” (Queiroz, 1965, p.41).¹⁴⁷ A liderança do Cristo Negro se deu a partir de uma leitura banto da figura de Jesus Cristo. Seu chamado divino outorgou-lhe virtudes terapêuticas, e “se manifestou por meio de sinais sobrenaturais: relâmpagos, sonhos, visões, uma voz que o exorta a seguir a vida profética” (Queiroz, 1965, p.45).

O antropólogo Eric Wolf se refere a uma “unidade multifuncional por meio de signos que se cruzam” (Wolf, [1958] 2003, p.220) ao comentar a respeito dos povos indígenas mexicanos que operam uma identificação e justaposição da figura de Nossa Senhora de Guadalupe nos termos da divindade nativa Tonantzin, deusa da terra e da fertilidade. Acerca da peregrinação dos índios mexicanos à basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, construída na região de Tepeyac, mesmo local onde os antigos cultuavam a deusa Tonantzin, o Frei Martin Leon declara: “No monte onde está Nossa Senhora de Guadalupe, eles adoravam o ídolo de uma deusa que chamavam Tonantzin, que significa Nossa Mãe, e é esse também o nome que dão a Nossa Senhora” (Wolf, [1958] 2003, p.221).

Quanto ao fenômeno de cruzamento de signos – para usar os termos de Eric Wolf –, na Melanésia, Maria I. P. de Queiroz também constata uma livre interpretação nativa de temas da religião cristã. Em 1876, na ilha de Viti Levu, Ndungumoi, descendente de um tradicional clã nativo, apresentou-se ao seu povo como enviado celeste, dotado de poderes sobrenaturais. Ele profetizava o retorno dos Gêmeos míticos de sua cultura, os quais haviam partido de Fiji e foram para a terra dos ‘brancos’, um com o nome de Jeová e o outro usando o nome Jesus (Queiroz, 1965, p.56). Esses fenômenos mencionados por Queiroz são caracterizados como movimentos messiânicos, principalmente em função da transformação do conceito teológico de ‘messias’ – originalmente pertencendo à tradição judaica –, o qual foi adquirindo características de um conceito histórico até se tornar um conceito sociológico a partir dos estudos de Max Weber e Paul Alphandéry.

¹⁴⁷ Segundo Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo (2008), Hiji chama seu filho caçula de Papa João Paulo II, pois o considera como a reencarnação do Papa “voltando como índio” (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.04, n.15).

Sociologicamente, o termo ‘messias’ designa uma categoria específica de líderes político-religiosos, os quais adquirem seu *status* não a partir de sua posição no interior da ordem social estabelecida, mas em virtude de suas qualidades individuais extraordinárias que lhes imputam poder e autoridade (Queiroz, 1965, p.04-05).

A mobilização social, política, econômica, bem como a subversão dos métodos tradicionais de cura xamanística no Alto Xingu efetuada através da figura de Hiji, com a introdução de signos cristãos cruzando-se com signos nativos, não se caracteriza tecnicamente um movimento messiânico – pois não envolveu discursos predominantemente escatológicos nem incentivo aos adeptos a se moverem na criação de um paraíso terrestre (Queiroz, 1965, p.29-59 e p.139). Conquanto, certa vez, como mencionado acima, Hiji referiu-se ao tema apocalíptico dos 144 mil. Entretanto, o fenômeno alto-xinguano protagonizado por Hiji aponta várias semelhanças com os exemplos estudados por Queiroz (1965), principalmente no que se refere à autoridade e ao poder de um lado e, de outro, a realização de curas excepcionais. Outros elementos em comum com os movimentos messiânicos são, por exemplo: o sincretismo entre cristianismo e cultura nativa (uso de crucifixos em rituais e invocações a Jesus, Maria e Anjo do Céu, os quais trabalham conjuntamente ao lado do *itseke atuguá*); a auto-apresentação de Hiji ao seu povo na figura de um enviado celeste de Jesus (Taüginghü) e Maria (Sangitsëgü), para trabalhar na cura de doenças; a interpretação da figura de Jesus e Maria em termos de demiurgos da mitologia alto-xinguana; e a própria experiência extracotidiana vivenciada por Hiji em sua visão de Jesus e Maria, o que consistiu propriamente o chamado para sua missão.

Erickson (1988) aponta para a questão do poder emanado da figura do xamã estar diretamente atrelado, e condicionado, às constatações de sua efetividade – caso contrário, esse poder se esfacela e a figura de autoridade é, normalmente, repelida. Isto se mostra produtivo à reflexão. Uma vez estabelecido um paralelo entre Hiji e o caso de Quesalid, analisado por Lévi-Strauss, colocaremos em diálogo o argumento de Erickson e a ideia de Lévi-Strauss. Quesalid era um curador apenas e exclusivamente na medida em que havia um consenso da parte de seus pacientes em relação a uma tácita aceitação de seus poderes incontestáveis – segundo as análises de Lévi-Strauss ([1949] 1996a).

Num primeiro momento, a ideia acima citada de Lévi-Strauss parece entrar em ressonância com o caso de Hiji, pois ele passou a ser aceito como ‘grande xamã’ em função

da excepcionalidade dos processos envolvidos em suas experiências com Tauginhü (Jesus) e Sangitsëgü (Maria). Dadas tais prerrogativas, era então de se esperar que Hiji fosse de fato um grande curador – isto favorece a proposição de Lévi-Strauss. No entanto, quando a figura de Hiji se desloca da posição de xamã para a posição de feiticeiro, veremos que o argumento de Erickson (1988) se mostra mais apropriado ao caso de Hiji e à realidade alto-xinguana do que a ideia de Lévi-Strauss sobre Quesalid e sobre a ‘eficácia simbólica’ de modo geral. O argumento de Erickson também servirá para compreendermos o processo pelo qual a autoridade e poder de Hiji se esfacelaram quando se constatou que os seus procedimentos terapêuticos de fato não curavam.

Fatores importantes também atuaram contra Hiji: os membros das equipes de assistência médica e os mais conceituados pajés do Xingu, os pajés Kamayurá, posicionavam-se enfaticamente contra as atitudes de Hiji. Os primeiros desaprovavam os métodos de cura de Hiji, os quais notoriamente se associavam às curas religiosas praticadas em igrejas evangélicas das cidades – como, por exemplo, curar inúmeras pessoas ao mesmo tempo, com uma certa impessoalidade, pedir para que os pacientes se prostrassem de joelhos, impor as mãos sobre as cabeças dos doentes, falar alto e de maneira imponente e intimidadora (como se passa nos processos de cura religiosa realizados por pastores evangélicos). Não obstante, os caraíbas da assistência médica que presenciaram as atuações de Hiji consideravam-no uma pessoa diagnosticada como doente mental (esquizofrênico) que claramente precisava ser retirado da terra indígena e passar por tratamento psiquiátrico na cidade. Segundo alguns informantes membros das equipes da assistência médica, Hiji prejudicava a ‘cultura’ indígena ao introduzir coisas da ‘cultura’ (leia-se religião) dos caraíbas de maneira autoritária e inadvertida.

Isto parece ser contraditório, visto que na concepção dos caraíbas que atuam no âmbito da assistência médica não há problema quando os próprios caraíbas introduzem a medicina ocidental entre os índios do Alto Xingu, mas há problema quando um índio introduz elementos das religiões cristãs entre os índios. Conjeturamos que tal contradição está relacionada com a lógica do pensamento dos caraíbas, no sentido de que a ‘cultura’ indígena, assim como as religiões caraíbas, estariam alojadas no âmbito das crenças; portanto, as religiões cristãs ameaçariam a ‘cultura’ indígena – diferentemente da biomedicina. Vemos assim que as concepções biomédicas impostas aos índios não são

consideradas como constituintes da cultura dos caraíbas, mas como algo dado e dotado de existência autônoma e independente das culturas. Logo, do ponto de vista dos caraíbas, é plausível comparar aquilo que eles entendem por crenças indígenas com aquilo que eles entendem por crenças entre eles mesmos, a religião. A biomedicina não estaria associada à cultura ocidental – mas sim a algo que transcende as culturas, a natureza –, assim parece óbvio que, não sendo de ordem cultural, não seria também objeto de uma reflexão que tomasse em consideração as concepções de saúde e doença indígenas em correspondência com os postulados biomédicos.

A antipatia dos membros das equipes médicas em relação à introdução de elementos das religiões cristãs entre os índios alto-xinguanos parece estar em consonância com a crítica que Cardoso de Oliveira (1996, p.34-35) faz a respeito do pressuposto de que um determinado tipo de instituição apenas influenciaria uma outra instituição do mesmo tipo. Por exemplo, a religião dos caraíbas apenas influenciaria o que os caraíbas entendem como religião indígena, já a medicina ocidental não a afetaria, pois seria uma instituição de outro tipo. Crítica esta corroborada pelas próprias noções e práticas indígenas, pois como já mencionamos alhures, os Kalapalo comparam os ‘grandes pajés’ com os médicos caraíbas, mas essa ideia não motivou Hiji, e também Ituga, a buscarem uma formação médica ocidental para se colocarem na posição de ‘xamã dos xamãs’, mas buscaram na religião dos caraíbas, cruzando instituições.

Quanto à desaprovação dos pajés kamayurá, estes apontavam que Hiji não passou pelos procedimentos tradicionais prescritos na formação de um ‘grande pajé’ (vide *Capítulo 6*). Segundo aquele considerado o mais importante pajé da região do Alto Xingu, um Kamayurá, o seu *mama’e (itseke)* guia revelou em sonhos que Hiji estava, na realidade, enganando a todos (Cardoso, Guerreiro Jr. e Novo, 2008, p.20). Quando um rapaz kuikuro, residente na aldeia Afukuri (ver Mapa 01), que havia passado pelos tratamentos xamanísticos de Hiji, subitamente adoeceu, a família do doente apontou Hiji como sendo o realizador da feitiçaria que causou a doença no rapaz. Em seguida, um adulto kalapalo, considerado como *anetü-hekugu* da aldeia Tanguro, a aldeia de Hiji, também veio a adoecer gravemente: doença esta igualmente atribuída às atividades maléficas realizadas por Hiji – o que reforçou ainda mais as acusações de feitiçaria imputadas a Hiji. Sua fama de o xamã dos xamãs começou, então, a desmoronar. Ele e sua família viram-se obrigados a saírem da

aldeia Tanguro da etnia Kalapalo por recearem uma possível execução voltada à pessoa de Hiji. Este e sua família se mudaram para uma aldeia nova, recém inaugurada no sítio tradicional dos Nahukuá, chamado Jagamü. Um dos tios maternos de Hiji, um nahukuá, decidiu criar essa nova aldeia – fruto de uma cisão da aldeia matriz dos Nahukuá, a aldeia Magijape – também por ter sido ele (o tio de Hiji) alvo de acusações de feitiçaria. Na aldeia Tanguro, após a retirada de toda a família de Hiji, a casa onde ele e sua família residiam foi incinerada, para não permanecer vestígios de suas atividades na aldeia – segundo as explicações de alguns kalapalo da aldeia Tanguro.

A partir de então, praticamente todos os índios alto-xinguanos que foram tratados por Hiji e que posteriormente ficaram doentes passaram a acusar Hiji como o causador de suas doenças. Todas as mortes de índios da região do Alto Xingu passaram a ser imputadas às ações de feitiçaria de Hiji – assim, as acusações a Hiji tomavam uma amplitude mais séria. Em Lévi-Strauss ([1949] 1996a), *O feiticeiro e sua magia*¹⁴⁸, ensaio que conjectura explicações sobre Quesalid (o índio kwakiutl da região de Vancouver, no Canadá), é reproduzida a ideia de que Quesalid não se tornou um grande xamã porque ele curava os doentes, mas, a rigor, justamente o contrário: Quesalid curava os doentes porque tinha se tornado um grande xamã (Lévi-Strauss, [1949] 1996a, p.208). “Assim, o shaman torna-se um curandeiro eficiente na medida em que seu desempenho é reconhecido socialmente pelo grupo” (Queiroz e Canesqui, 1986, p.160) – como dizem os especialistas em políticas públicas de saúde coletiva. Ora, no caso de Hiji, podemos averiguar que essa reflexão de Lévi-Strauss não se sustenta no Alto Xingu. Foi justamente quando a reputação de Hiji como sendo o maior dos xamãs, o xamã de todos os xamãs, alcançava o seu apogeu de divulgação e reconhecimento local e regional que os Kalapalo e demais povos alto-xinguanos constataram a ineficiência de seus métodos curativos. A reflexão de Lévi-Strauss se mostra insuficiente para um entendimento das explicações nativas envolvendo o caso de Hiji e, ao mesmo tempo, eficaz quando se trata de proporcionar ao mundo ocidental uma

¹⁴⁸ Com relação aos ensaios de Lévi-Strauss, escritos em 1949, vale lembrar que nessa época era comum na literatura etnográfica a designação do ‘xamã’ como ‘feiticeiro’: podemos constatar isso, por exemplo, nos trabalhos de Karl von den Steinen, sobre os índios do Brasil Central, e de Alfred Métraux sobre os Tupinambá. Estes dois autores usam o termo ‘médico-feiticeiro’ (Steinen, [1894] 1940, p.437-445; Métraux, [1928] 1979, p.65-75). Assim, tanto Lévi-Strauss, como Steinen e Métraux, utilizam a noção de ‘feiticeiro’ no mesmo sentido de ‘médico-feiticeiro’, o que depois se convencionou designar por ‘xamã’. É de suma importância enfatizar esta observação, pois o contexto alto-xinguanos aponta para duas figuras distintas: o ‘xamã’ (*hüati*, em karib), curador de doenças, e o ‘feiticeiro’ (*kugihé-oto*, em karib), causador de doenças e mortes.

explicação coerente e sustentável, pois busca adequar o fenômeno da cura indígena ao modelo de explicação científica ocidental. Seguindo a proposta de Lévi-Strauss, bastaria se afirmar e ser reconhecido socialmente como grande xamã para ter poderes curativos. No caso alto-xinguano, curar é a condição de reconhecimento como xamã, e não como sugere Lévi-Strauss: a condição para curar é ter reconhecimento como xamã (Lévi-Strauss, [1949] 1996a, p.208).

Tomando como linha de raciocínio a noção da ‘eficácia simbólica’ e os argumentos de Lévi-Strauss em *O feiticeiro e sua magia*, constata-se a figura de Hiji como o xamã dos xamãs indubitavelmente aceita. Uma vez reconhecido seu *status* (adquirido por meios excepcionais, e não segundo os métodos tradicionais de formação de xamãs), Hiji se vê apto a dar início aos seus procedimentos de cura nem um pouco convencionais. Mesmo se tratando de métodos inusitados da parte de Hiji, a demanda pela sua capacidade de cura foi aumentando. Entretanto, aqui a ideia de Erickson se apresenta como argumento hábil para explicar o deslocamento de Hiji do *status* de xamã para alvo de acusações de feitiçaria: as curas de Hiji não se concretizavam. A não concretização das curas possibilitou aos alto-xinguanos formularem a conclusão segundo a qual Hiji era, na verdade, um feiticeiro. A constatação da condição de Hiji como feiticeiro, fundamentada na observação da não efetivação de seus poderes de cura como xamã, acionou, assim, um encadeamento de acusações de feitiçaria como um fenômeno que aponta para a feitiçaria como dispositivo de controle do acúmulo de poder. Hiji, então, foi acusado de feitiçaria no período em que sua reputação de grande xamã circulava por todo o Alto Xingu. Esse mesmo fracasso de Hiji em curar o rapaz kuikuro não foi secundário, mas sim fundamental para o desencadeamento de novas constatações de mais doentes indígenas que passavam pelo tratamento de Hiji e não eram curados, e isto se mostrou como fundamental para o desenvolvimento da acusação de Hiji como feiticeiro, *kugihé-oto*, como já dissemos alhures, comparado ao feiticeiro que dizimou dezenas de Kalapalo em 1954.

Hiji, então, passou a residir em Jagamü (uma cisão dos Nahukuá) – pequena aldeia localizada na margem do rio Kurisevo (ver Mapa 01). Como dissemos, esta aldeia recém-inaugurada possui poucos habitantes, bem como pouca infra-estrutura em comparação às grandes aldeias do Alto Xingu. Hiji, ao chegar nessa aldeia, tomou domínio sobre o local. Como já expomos, havia em Brasília um kalapalo que tinha carreira em órgão indigenista.

Hiji possuía contato frequente com este parente, Tuhoko, seu tio. Em uma dessas viagens a Brasília, Hiji convenceu Tuhoko a usar o seu nome para comprar uma camionete à prestação para a aldeia Jagamü. Hiji convenceu Tuhoko argumentando que brevemente ele seria contratado pela FUNASA para trabalhar no serviço de assistência médica no Alto Xingu, acompanhando as equipes no cargo de xamã. Como contratado da FUNASA, ele teria salário igual ao de um médico – haja vista que, em teoria, as equipes de assistência médica deveriam ser interdisciplinares e interculturais; podendo haver espaço para um xamã no corpo de contratados, assim como o tem para os Agentes Indígenas de Saúde.¹⁴⁹ Tuhoko então aceitou. Compraram para a aldeia uma camionete 4x4. Passados alguns meses, como Hiji não foi contratado pela FUNASA como membro das equipes médicas, as prestações do veículo não foram pagas. Observamos que uma contratação deste gênero ainda não ocorreu no Alto Xingu, pelo menos até o momento em que finalizamos o período de pesquisa de campo, apesar de ser uma ideia já corrente principalmente no seio dos próprios caraíbas que atuam na assistência médica, como vimos no *Capítulo 5*. Como a compra foi realizada no nome de Tuhoko Kalapalo, a financiadora, cumprindo as cláusulas contratuais, advertiu o inadimplente de que ou se devolveria a camionete ou um dos bens imobiliários hipotecados – que Tuhoko levou praticamente a vida inteira para conquistar na cidade – seria confiscado em função da dívida referente à compra da caminhonete. Vendo-se nessa situação embaraçosa, Tuhoko e seu filho mais velho deslocaram-se de Brasília e seguiram para Jagamü a fim de pegar a camionete e devolvê-la à financiadora. Entretanto, Hiji se mostrou contrário à posição de Tuhoko, e uma violenta briga se fez na aldeia. Diz-se, entre os Kalapalo da aldeia Aiha, que Hiji agrediu Tuhoko fisicamente como uma onça enfurecida – nota-se que Tuhoko é bem mais velho que Hiji. A agressão somente não foi maior por causa do filho de Tuhoko, que estava lá para defender o pai e por causa de outros índios que apartaram a briga. Além do mais, segundo informações veiculadas na aldeia Aiha, Hiji insultou o parente kalapalo com diversas ofensas e acusações em virtude do problema da camionete. Tal comportamento de Hiji, para os Kalapalo, reforçou ainda mais as suspeitas e as acusações de feitiçaria incididas a ele – segundo se diz: “só feiticeiro se

¹⁴⁹ Langdon e Diehl (2007, p.26) relatam um caso de uma mulher kaigang especialista em ervas medicinais nativas integrando oficialmente a EMSI (Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena) do Distrito Sanitário Especial Indígena do Interior Sul, mas que, em 2006, não encontrava mais subsídios e estava na iminência de abandonar o cargo.

comporta feio assim”. Apesar da briga e da oposição de Hiji, Tuhoko e seu filho conseguiram resgatar a camionete. Aproximadamente um mês depois deste ocorrido, Tuhoko morreu em Brasília. Falaram em câncer, mas o câncer foi causado por feitiçaria, e a acusação recaiu em Hiji.

Alguns dias depois, um avião enviado pela FUNAI transportou até a aldeia Aiha o corpo de Tuhoko, para que ali fosse sepultado. Tuhoko teve honras fúnebres de nobre. O caixão com o corpo de Tuhoko foi levado para dentro da casa de um parente próximo, que se responsabilizou pela organização do enterro – no caso, a esposa do *hüati-hekugu* mais importante da aldeia Aiha dos Kalapalo, Ituga. Aberto o caixão, retiraram com cuidado o corpo de Tuhoko, já com várias mulheres em prantos e com os homens visivelmente abatidos. Tiraram do corpo as roupas de caraíba, e um adulto kalapalo designado pela família responsável pelo funeral de Tuhoko encarregou-se de fazer as pinturas corporais e as preparações do corpo para o enterro. Tuhoko foi pintado ao modo como os alto-xinguanos se pintam para os rituais: minuciosos desenhos geométricos com sumo de jenipapo (*Genipa americana*) e pinturas de tinta de urucum (*Bixa orellana*) misturado com óleo de pequi. Outros kalapalo foram incumbidos de cavar a sepultura de nobre¹⁵⁰ no centro da aldeia: um buraco circular com mais de 1 metro e meio de profundidade onde na base se revolve a terra no lado leste e no lado oeste numa extensão de aproximadamente 1 metro e meio (ver Foto 13). Após o corpo de Tuhoko ter sido pintado, foram colocados adereços plumários, arco e flechas como armas para a jornada da ‘alma’ através do céu, onde enfrentará diversas adversidades até chegar à aldeia dos mortos, e em seguida foi recolocado novamente dentro do caixão. O caixão foi posto, acompanhado de ritos fúnebres, dentro da cova – nesse caso o caixão substituiu a tradicional rede. Em seguida, foi jogado terra em cima até que o chão ficasse nivelado.

Na noite que ocorreu o enterro, a família de Ituga, o *hüati-hekugu* chefe de unidade residencial cuja família se tornou ‘dona’ dos ritos envolvidos com o enterro de Tuhoko (incluindo um *Kuarup* realizado no ano seguinte) mobilizou seus filhos mais velhos, entre eles Nhapitsugu (nosso principal informante) e seus genros para uma vigília a fim de proteger a sepultura de Tuhoko. Ao anoitecer, vestiram-se de preto e pintaram todas as

¹⁵⁰ Há vários tipos de covas de nobre. A do tipo com dois buracos paralelos ligados por um túnel onde é colocado o morto devidamente preparado em sua rede sem que esteja encostado na terra é feita para os ‘donos de aldeia’ (*etu-oto*).

partes expostas do corpo com carvão e jenipapo. Armaram-se de espingardas e passaram a noite toda de tocaia em esconderijos nas adjacências do local do sepultamento – no pátio central da aldeia Aiha. Ao redor da cova propriamente dita, antes do anoitecer, passaram levemente um rastelo para que a areia aplainada e sem marcas imprimisse as pegadas ou quaisquer outros vestígios do feiticeiro que deveria aparecer no local da sepultura para violar o túmulo e assim resgatar sua ‘alma’ patogênica (feitiço) que causou a morte de Tuhoko.¹⁵¹ Heckenberger igualmente constata entre os Kuikuro a prática da vigilância da cova da pessoa vítima de feitiço em virtude da espreita do feiticeiro: “uma série de pegadas de onça sobre o sepulcro do falecido com certeza indica que o feiticeiro, sob a aparência de uma onça, tinha visitado a aldeia” (Heckenberger, 2004, p.195; tradução livre e nossa). Durante vários dias seguidos, quando se aproximava o anoitecer, os mesmos procedimentos eram tomados: vestiam-se de preto (camuflagem para a noite), armavam-se e permaneciam de vigília com a finalidade de matar o feiticeiro no ato de violação da cova do morto.

Foto de João Veridiano Franco Neto



Foto 13 - Cova para o enterro de Tuhoko (2006).

¹⁵¹ Em Cibele Verani (1990, p.153-157), no mito da origem da feitiçaria, os parentes permanecem em vigília nas circunvizinhanças da cova da vítima também com o intuito de capturar e executar o feiticeiro.

Dias se passaram sem que conseguissem flagrar o feiticeiro, a essa altura dos acontecimentos as acusações de feitiçaria a Hiji circulavam sem restrições. Certa ocasião, em 2006, ao entardecer, Nhapistugu chamou o irmão mais velho e um dos cunhados, pois suspeitava de movimentos estranhos atrás da casa, na região da pista de pouso da aldeia (ver Figura 02). Com alguns gritos de alarme, em pouco tempo havia quase trinta homens armados de espingardas, facões e enxadas, decididos a matar o feiticeiro que espreitava a aldeia. O grupo se dividiu e adentraram na mata contígua à pista de pouso. Um dos grupos, três rapazes ágeis e armados, avistaram Hiji correndo através da mata que ia cada vez mais se tornando densa. Os rapazes, segundo relataram-nos, estavam quase alcançando Hiji. Mas, de repente, após saltar uma moita, ele caiu de quatro e se transformou em uma paca. “O feiticeiro conhece técnicas que permitem a metamorfose” (Verani, 1990, p.158). Nesta forma, ele correu da mesma maneira que uma paca corre no mato quando está fugindo de um predador, extremamente veloz. A respeito dessa capacidade dos feiticeiros, Heckenberger descrevendo uma situação semelhante entre os Kuikuro, observa: “o feiticeiro poderia tomar uma de várias formas (por exemplo, um jaguar, um veado, um cão, um avião) e na escuridão da noite entrar na aldeia” (Heckenberger, 2004, p.192; tradução livre e nossa). Com isso, em poucos metros Hiji já havia despistado os rapazes que o perseguiam. À noite, o cachorro da casa latiu seguidas vezes, Nhapitsugu compreendeu o que o cachorro estava latindo e disse-nos que entendia o cachorro falando em karib: “tem que ficar esperto! Ele está aqui, está aqui!” – referindo-se ao feiticeiro que rondava a aldeia.

Como podemos então perceber não são mais acusações dirigidas a Hiji. São constatações realizadas pelos Kalapalo de Aiha. Os fatos não pararam por aqui. Como já discorremos anteriormente, o principal pajé da aldeia Aiha da etnia Kalapalo viu-se, subitamente, discípulo de um pajé mais novo, pretenso ‘xamã dos xamãs’ o qual passou a ser seu ‘professor’. Este subverteu momentaneamente a prática do xamanismo entre os Kalapalo (o que não se estendeu para os xamãs das demais etnias do Alto Xingu), não incorrendo em mudanças e inovações estruturais que se mantiveram como novas práticas xamânicas. Segundo Nhapitsugu, seu pai, Ituga (*hüati-hekugu*), foi gravemente enfeitiçado por Hiji durante o período em que Ituga esteve acompanhando as supostas curas de Hiji para aprender com ele as infundadas ‘inovações’ xamanísticas executadas por Hiji. Ituga, então, passou a ter dificuldades em urinar e começou igualmente a sentir dores no ato. A

família de Ituga e o pessoal da aldeia rapidamente associaram isto a uma feitiçaria originada no período em que Ituga permaneceu com Hiji. Ituga passou mais de um ano sofrendo nesse estado. Em diversas ocasiões Ituga foi levado ao Posto Leonardo e a assistência médica prescreveu antiinflamatórios, pois diagnosticaram uma inflamação no canal urinário. No entanto, o quadro se agravou. Ituga foi levado a Brasília. Após uma série de exames, as informações repassadas eram de que Ituga estava com câncer na próstata.

No *Capítulo 7*, quando descrevemos a intervenção de Ituga no caso do outro *hüati* (pajé) que foi atacado por uma onça na mata, apontamos que Ituga sentiu dificuldades de exercer suas práticas xamanísticas em função de um feitiço. Recentemente, Ituga faleceu em função desse mesmo feitiço. Nhapitsugu, filho de Ituga, começou, então, quase que imediatamente a morte do pai, a realizar o *Kuné*: ritual de contrafeitiçaria cujos especialistas são os Aweti do Alto Xingu. Trata-se de colocar partes do corpo do falecido, como, por exemplo, a carne da ponta do dedo ou mechas de cabelo dentro de uma panela cheia de água que é lacrada com argila e colocada para ferver. Mantém-se fervendo, às vezes, por meses ininterruptos. Normalmente o ritual é usado para se descobrir quem é o autor da feitiçaria quando o feiticeiro ainda é desconhecido (Heckenberger, 2004, p.191). “A panela é ermeticamente fechada com uma cobertura de barro e posta sobre o fogo. Com a pressão do vapor, o barro estoura em algum ponto e para o lado em que a água jorrar estará o feiticeiro” (Zarur, 1975, p.53). Outra forma é conservar a fervura até que o calor produzido pelo *Kuné* afete drasticamente o feiticeiro, o que faz com que ele se aproxime da casa dos parentes de sua vítima – realizadores do *Kuné* – a fim de interromper de alguma maneira o ritual por não suportar as dores e os sintomas que nele incidem: “O feiticeiro então fica doente, com febre, e vai para o mato para que não o vejam doente. ‘Sobe na árvore, entra no buraco do tatu’, masturba-se, fica de quatro pés no chão com o ânus aberto, e fica louco” (Zarur, 1975, p.53). Heckenberger, a respeito de um *Kuné* realizado contra um feiticeiro que havia matado o filho do chefe da etnia Kuikuro, descreve uma situação que se refere ao sofrimento causado pelo *Kuné* no feiticeiro: ele ficava “gritando na noite e mergulhando no rio para escapar da intensa queimadura simpática produzida através da contrafeitiçaria” (Heckenberger, 2004, p.195; tradução livre e nossa) – sofrimento este que apareceu em visões de várias pessoas na aldeia Kuikuro. Quando acrescentado ao feixe de cabelo e ao pedaço da ponta do dedo da vítima de feitiçaria um osso de ariranha (*Pteronura*

brasiliensis), “o culpado começa a comer apenas peixe cru, como as ariranhas, até que seu corpo todo começa a rachar e ele morre” (Junqueira, 2005, p.161). Um mehinaku descreve a Fénelon Costa que os feiticeiros também podem amenizar o sofrimento, mas com medidas bastante desagradáveis:

o sofrimento do feiticeiro era temporariamente amenizado pela injeção de fezes de anta e urina. [...] Os feiticeiros em tal situação (quando se cozinha o cabelo do morto, sua vítima) comem como mingau bosta de anta e passam as suas próprias fezes na cabeça, como se fosse urucu; aparam a própria urina em cabacinha, e a bebem. Dói muito, a cabeça (em cima) queima (Fénelon Costa, 1988, p.149).

Em desespero, o feiticeiro acaba se tornando vulnerável por revelar-se, sendo possível uma execução em momento oportuno. Ademais, o *Kuné*, se levado ao extremo, pode mesmo matar o feiticeiro. Zarur apresenta ainda um canto aweti que dramatiza o sofrimento, causado pelo *Kuné*, do feiticeiro: “Aqui tem feiticeiro. Os outros estão pensando que eu estou doente. Eu não gosto que falem assim. Tirem pedaço da unha e do cabelo do homem que morreu” (Zarur, 1975, p.53). Outra técnica de se realizar o *Kuné* é descrita por Zarur (1975, p.53): “consiste em se pegar uma lata com terra e colocar-se dentro dela um pedaço de cabelo ou unha da pessoa morta. A lata fica sobre o fogo na casa dos parentes da vítima, que devem ficar batendo nela com um pedaço de pau durante dias seguidos”. Estes procedimentos afetam o feiticeiro que sente as dores ocasionadas pelas pauladas e tem o corpo queimado.

A respeito do *Kuné*, um xamã pode auxiliar o ritual indo até a casa onde ele está sendo realizado (que pode durar meses, e seu fogo deve ser continuamente alimentado para que não apague), entrar em transe pelo uso do tabaco, e assim consultar o *itseke* guia sobre a possibilidade de haver algum feitiço enterrado nos arredores da aldeia com o objetivo de destruir o *Kuné* (Heckenberger, 2004, p.195). Os feiticeiros poderosos possuem diversas formas de reverter o ritual: roubando as partes do corpo da vítima que são usadas para realizar o *Kuné*; ou mesmo, por meio de feitiço, fazer com que a panela onde estão em ebulição os componentes do *Kuné* se quebre durante os procedimentos ritualísticos – se isto acontecer, é sinal de que o feiticeiro envolvido conseguiu reverter as forças mobilizadas contra ele pelo *Kuné*.

No caso do *Kuné* realizado contra o feiticeiro que matou Ituga, Nhapitsugu, seu filho, viajou para a cidade de Canarana especialmente para executar uma etapa do *Kuné* orientado pelo especialista ritual: levar a panela do *Kuné*, cujo conteúdo era água e partes do corpo do falecido já fervidos por longo período na aldeia nas etapas anteriores, para ser submetida a descargas elétricas na cidade. Nhapitsugu, então, na cidade, fez sessões de choques na água da panela do *Kuné* usando fios desencapados em uma das extremidades, conectados a uma tomada de energia comum do quarto do hotel onde ele se hospedou. Com relação a estes tipos de práticas que incorporam tecnologia caraíba nos rituais relacionados à feitiçaria, Cibeles Verani transcreve a fala de um kuikuro que explica a origem de uma doença por feitiçaria:

Hoje o pajé disse para o irmão do morto parar de cozinhar porque não adianta mais, o feiticeiro já descobriu como acabar com o calor do caldeirão. Ele aprendeu com branco. Está usando gasolina para acabar com isso. Feiticeiro é muito ruim, está aprendendo com branco até a fazer feitiço. Você não viu como foi com este meu filho? Feiticeiro usou fio de bateria de rádio para matar ele, por isso ficou doente (com /atamikârâ/) (Verani, 1990, p.101).

Cibeles Verani (1990, p.101) sugere que a associação realizada entre o feitiço e o fio da bateria estaria fundamentada no fato de se tratar de uma bateria alimentada por placas de energia solar – assim, articula-se uma relação entre o calor do sol, o calor promovido pelo caldeirão do *Kuné* e o calor referente ao feiticeiro: “o feiticeiro, por isso, é um ser ‘quente’” (Viveiros de Castro, 1977, p.226). Podemos analisar tal associação partindo de uma abordagem divergente, mas não excludente, da análise empreendida por Verani. De acordo com os mitos alto-xinguanos é a luz do sol – a mesma que é captada pela placa de energia solar, que produz eletricidade para os radioamadores das aldeias do Alto Xingu – que gerou uma transformação dos seres originários aos atuais seres patogênicos (*itsekeko*). Os *itsekeko*, como exploramos durante esta dissertação, fabricaram ‘roupas’ (carapaças protetoras) para se protegerem dessa radiação transformadora da luz solar, ou fugiram para locais onde ela não incide: como o subsolo, o subaquático ou a floresta densa. Desse modo, parece ficar notório o caráter transformativo do calor da luz solar, assim como o calor proporcionado pelo choque elétrico dos feitiços, o calor do *Kuné*, e o calor da fumaça do tabaco usado pelos *hüatiko* como restaurador da saúde. Entendemos que o ato de

Nhapitsugu, orientado pelo mestre ritual do *Kuné*, parece estar diretamente relacionado a esta capacidade transformativa do calor.

No início do capítulo anterior, estivemos sugerindo, através de análise de mitos alto-xinguanos, a existência de uma lógica que relaciona madeira e feitiço. Em alguns mitos, a madeira que origina o feitiço é um pequeno pedaço de pau que dá choque. Argumentamos, por meio de vários exemplos, sobre a relação entre a lógica que articula madeira/fumaça/xamanismo à restauração da saúde por meio da pajelança que utiliza o tabaco e a relação entre o caráter agressivo e letal do feiticeiro e o aspecto patogênico da madeira que figura nos mitos como capaz de dar choques. Quanto à medida tomada por Nhapitsugu – levar a panela para a cidade a fim de submetê-la a descargas elétricas –, pensamos estar em questão uma relação de ordem lógica, subjacente à ordem dos mitos, e uma relação de ordem prática: o choque na panela busca reverter contra o feiticeiro o feitiço lançado. Uma vez que o *Kuné* é uma medida de contrafeitiçaria, é interessante pensarmos o choque empreendido por Nhapitsugu como inversor do feitiço que levou seu pai ao óbito. Neste caso, a fervura da água na panela e o choque pretendem a morte do feiticeiro – caso isto não ocorra, ele vai sofrendo lentamente: “O calor do caldeirão /kuné/ provocará o enfraquecimento do culpado e sua morte” (Verani, 1990, p.157). A panela contém as partes do corpo enfeitiçado, que se tornou um corpo doente em função de seu contato com a ‘alma’ patogênica do feiticeiro – a qual ainda se encontra imbricada nessas partes do corpo de Ituga. Um choque elétrico aplicado à panela afetaria o corpo do feiticeiro por meio do princípio do contágio, o mesmo princípio que opera na fabricação do feitiço pelo feiticeiro: o atributo patogênico do corpo do feiticeiro é transmitido para o feitiço, que, por sua vez, é introduzido no corpo da vítima e, quando extraído do corpo doente por um *hüati*, materializa-se em forma de pequenas lascas de madeira.

No mito kamayurá a respeito da origem da feitiçaria (descrito no capítulo anterior), demonstra-se que o choque letal do feitiço pode ser anulado ou amenizado quando uma pessoa se alimenta frequentemente com pimentas ou detêm mãos calejadas pelo frio dos granizos. Os *hüatiko* coletam pedras de gelo quando chove granizo, e também são apreciadores de diversos tipos de pimentas, assim como os *itsekeko* igualmente são consumidores de pimenta:

Pois a doença é sempre concebida como quente, a saúde como frialidade corporal. Quando o que o xamã traz da roça, em transe, é um feitiço, este queima-lhe as mãos; deve ser rapidamente depositado em água fria, para neutralizar o mal (Viveiros de Castro, 1977, p.226).

No ritual das máscaras *atuguá* (redemoinho de vento), observamos que após mais de dois meses de performances diárias das máscaras na aldeia, o marido da ‘dona’ do ritual colocou no centro da aldeia uma grande panela cheia de sumo de pimenta. Explicaram os Kalapalo que era o último alimento para o *itseke* do redemoinho de vento (*atuguá*) poder seguir para outro local. Nesse sentido é possível explicar a relação entre feitiço/doença/morte com o choque elétrico – observamos que esse choque é o mesmo feito pelo peixe poraquê, peixe esse não-comestível, considerado como sendo o feiticeiro dos peixes.

Atualmente Hiji é apontado pelos Kalapalo como o feiticeiro causador de diversas mortes de kalapalo e outros alto-xinguanos. Logo após o *Kuarup* dos Kalapalo de 2006 – quando Hiji intercedeu mandando tombar os troncos (*tita*) para que ele extraísse um feitiço –, em uma conversa informal, ele se defendeu das acusações de feitiçaria que, na época, começaram a se direcionar a sua pessoa, dizendo que sua história de vida seria como a de Jesus. Explicou que achava normal o pessoal ficar acusando-o de ser feiticeiro, assim se sucedeu com Jesus, que foi inclusive executado na crucificação.

Assim como estivemos sugerindo, ao longo desta dissertação, que o xamanismo alto-xinguano poderia ter uma matriz tupi, assim também a filosofia política tupi-guarani apresentada por Pierre Clastres encontra sua virtude e sentido de existência contra o acúmulo de poder também no sistema de acusações de feitiçaria. Nesse sentido, apenas o feiticeiro poderia ser tomado como ‘antítese da sociedade’, ao passo que a feitiçaria seria mais bem compreendida se considerada nos termos de um mecanismo que fomenta o *ethos* alto-xinguano e controla a subversão desse *ethos* que constitui a vida alto-xinguana.

CONCLUSÃO

Tudo isso naturalmente só tem valor simbólico, explicam os que são acostumados a ver as coisas com os olhos da nossa civilização, julgando, com isso, resolvida a questão.

Karl von den Steinen, 1894

Ocasionalmente, quando estávamos na aldeia Aiha dos Kalapalo (Alto Xingu - MT) em plena pesquisa de campo, eram necessárias curtas estadias no município de Canarana.¹⁵² Antes da viagem, a lista de bens de caraíba solicitados não era pequena. Kahoko, um dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) da aldeia, mencionando os cigarros industriais, dizia-nos: “quando voltar, não esqueça de trazer ‘vitaminas’ para mim”. Discutimos nesta dissertação, principalmente nos *Capítulos 6, 7 e 8*, os fundamentos cosmológicos da fumaça do tabaco (*teninhü*) como cerne dos procedimentos curativos do xamanismo e da concepção de saúde dos Kalapalo. Quando um índio kalapalo, no caso um xamã, afirma o caráter central da fumaça do tabaco no complexo curativo nativo, podemos pensar que os dois sistemas terapêuticos vigentes nas práticas curativas para os doentes kalapalo, o xamanismo e a biomedicina, atuam paralelamente num contexto onde os dois sistemas médicos agem um de maneira autônoma do outro. O que convencionamos denominar de ‘pluralismo médico’ (Morgado, 1994, cap.8; Novaes, 1996, cap.2). Agora, quando um kalapalo que exerce uma função de ‘fronteira’ (Oliveira, 2005, p.254; Novo, 2009, p.123) no interior do mundo indígena (Agente Indígena de Saúde) profere uma sentença cujo significado é atribuir o caráter saudável da ‘fumaça’ relacionado ao caráter saudável das ‘vitaminas’, podemos pensar num contexto mais complexo onde o xamanismo e a biomedicina interagem formando um sistema curativo imbricado mais global. Um sistema que pode ser sintetizado a partir da noção de ‘intermedicalidade’ (Greene, 1998).

Este conceito procura dar conta de um contexto plural, mas que tende a ser híbrido basicamente por dois motivos: 1º) o contato por si só é uma via de mão dupla e promove, conseqüentemente, a imbricação das concepções, das noções, dos conceitos e das práticas em ambos os sistemas; e 2º) quando ambos os lados estão dispostos a fomentar um contexto

¹⁵² Aproximadamente 10 horas de viagem entre barco ‘voadeira’ (7h) e caminhão fretado (3h).

intermédico e intercultural a tendência para a formação de um sistema híbrido é ainda maior. Vimos que o sistema terapêutico nativo possui inerentemente a característica de incorporar no cotidiano dos índios a medicina biomédica como terapêutica (Pérez Gil, 2007, p.50). Já o sistema oficial biomédico ainda busca desenvolver esse aspecto com medidas baseadas na concepção de ‘controle social’¹⁵³ do Sistema Único de Saúde quando procura conceber os usuários indígenas e os profissionais indígenas da assistência à saúde (no caso AIS) como dotados de agência social, isto é, politicamente ativos (Greene, 1998). Dessa maneira, a seguinte questão pode vir à tona: afinal, qual o caráter assumido pelo conhecimento biomédico quando inserido no contexto indígena?

No verso dos maços de cigarros industrializados encontram-se mensagens, obrigatórias por lei (Medida Provisória Nº 2.190-38, 23/08/2001, § 2º)¹⁵⁴, como a seguinte: “Respirar a fumaça deste produto causa pneumonia e bronquite”. Podemos então vislumbrar o contraste entre as concepções biomédicas relativas à fumaça do tabaco e as indígenas que denotam justamente o oposto, como aponta o antropólogo Donald Pollock (1994, p.154): “O tabaco constitui elemento vital do ritual de cura”. Os contrastes não se restringem à fumaça do cigarro, mas igualmente ao tabaco. Enquanto Kahoko, kalapalo Agente Indígena de Saúde, expressa a ideia, citada a cima, de que o tabaco, mesmo o de caraíba, é ‘vitamina’, outra mensagem nos maços de cigarros contradiz: “A dependência da nicotina causa tristeza, dor e morte”.¹⁵⁵ Podemos então entrever com esse exemplo uma situação emblemática que um sistema médico plural enfrenta.

A frase de Kahoko mostra como a utilização nativa de determinados conceitos biomédicos – ‘vitamina’, neste caso – aponta para uma “indigenização da biomedicina” (Follér, 2004, p.137). A noção biomédica ‘vitamina’ ao qual Kahoko utilizou talvez remonte os primórdios da assistência médica no Xingu. Como vimos no *Capítulo 3*, Orlando Villas Bôas nos apresenta um impasse que os médicos recém chegados da Escola Paulista de Medicina enfrentavam no atendimento aos índios alto-xinguanos: “quando uma

¹⁵³ “Controle social é um conceito chave na idealização do Sistema Único de Saúde no Brasil. [...] o termo refere-se à atuação da sociedade civil na gestão das políticas públicas no sentido de controlá-las para que atendam as demandas e os interesses da coletividade” (Langdon, 2004, p.37, n.5).

¹⁵⁴ https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/MPV/2190-34.htm#art7 (último acesso em janeiro de 2010).

¹⁵⁵ A composição química dos cigarros industriais é muito diferente dos cigarros indígenas, os primeiros contêm, além da nicotina presente na composição das folhas do tabaco (*Nicotiana* sp.), outros 6.700 compostos químicos como gases e metais tóxicos cancerígenos (Moreira, 2007, p.03). Não pretendemos passar por pró-tabagistas, entretanto, observamos que o enfoque das campanhas antifumo não é em cima desses componentes, mas, em geral, ao cigarro propriamente dito, e ao ato de fumar.

criança fica doente, poucas não são as vezes em que os índios nos pedem para dar remédio ao avô da mesma” (Villas Bôas, 2005, p.55). A ligação entre as gerações pode ser compreendida à luz do sistema de nomeação dos kalapalo (e provavelmente com muita similaridade das demais etnias do Alto Xingu): um menino kalapalo receberá um nome do avô paterno e um nome do avô materno. Assim como uma menina kalapalo receberá um nome da avó paterna e um nome da avó materna. Cada vez que a pessoa mudar de fase na vida, como, por exemplo, a passagem para a fase adulta, o processo será o mesmo, um nome de cada parte da parentela. Os nomes são bens imateriais e carregam consigo algo daquele que repassou o nome, estando vivo ou morto. Segundo Orlando Villas Bôas, os médicos diante dessa situação davam injeções de vitaminas no avô enquanto medicavam a criança (Villas Bôas, 2005, p.55). É de se esperar que os alto-xinguanos observaram que o que era aplicado a um era diferente ao que estava sendo medicado ao outro: a ‘vitamina’ começa então a ser relacionada como substância que ao ser introduzida no corpo promove saúde.

Sofia Mendonça, especialista em pesquisas multidisciplinares a respeito dos Agentes Indígenas de Saúde, define-os da seguinte maneira:

Concebido como um elo entre os serviços de saúde e a comunidade indígena, como estratégia de ampliação da cobertura da assistência médica e, ao mesmo tempo, como estratégia do movimento indígena em busca de uma inserção no mercado de trabalho e algum controle com relação às questões de saúde-doença, o agente de saúde está envolto em uma série de conflitos (Mendonça, 2005, p.227; grifo nosso).

Apesar de concebidos como um elo entre os sistemas médicos, uma análise do módulo para *Educação Profissional Básica para Agentes Indígenas de Saúde* (2005) aponta que em sua formação os AIS são considerados como meros ‘receptores’ de conhecimentos biomédicos e sua função na comunidade acaba sendo de ‘transmissores’ destes conhecimentos sem haver qualquer diálogo como preconiza a ‘intermedicalidade’ (Silveira, 2004, p.118; Langdon e Diehl, 2007, p.24; Novo, 2009). A formação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) no Alto Xingu é realizada pela FUNASA, e a atuação destes profissionais em suas respectivas aldeias se dá no âmbito do Distrito Sanitário Especial Indígena do Parque Indígena do Xingu. Em princípio, o trabalho dos AIS buscava empreender um modelo de ‘atenção diferenciada’ às populações indígenas, proposto em

linhas gerais pelo Ministério da Saúde e FUNASA no documento *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*, de 2000 (reeditado em 2002). No modelo de atenção à saúde indígena implementado no Brasil o conceito central é ‘atenção diferenciada’. Trata-se de ações em saúde que devem ser socioculturalmente adaptadas, levando em consideração particularidades culturais, epidemiológicas, demográficas, ambientais e logísticas para o atendimento das comunidades indígenas (Silveira, 2004, p.111). O documento está de acordo com os termos da Organização Mundial da Saúde que sugerem a formação de agentes comunitários para uma ampliação do alcance dos serviços públicos prestados na área da assistência médica. As principais metas da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas são:

garantir aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, de acordo com os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política [...], reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura (Brasil, Fundação Nacional da Saúde, 2002, p.13; grifo nosso).

Embora essas populações figurem na gestão dos serviços, como por exemplo, no caso do Alto Xingu, o Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu (IPEAX), os povos indígenas não participam efetivamente quando se trata da formulação das políticas públicas de saúde. Os Agentes Indígenas de Saúde são formados num contexto onde o que se busca, da parte da biomedicina, é uma imposição das concepções científicas a respeito da doença entre os índios, os quais, por outro lado, atuam apenas no âmbito administrativo nessas Associações. O projeto das equipes de assistência médica aos povos do Alto Xingu no que se refere à formação de profissionais nativos denominados como Agentes Indígenas de Saúde funciona como se estes deveriam ser os canais de transmissão dos conhecimentos biomédicos para o interior do contexto indígena (Novo, 2009). Nesse quadro, surgem algumas complicações que fogem do domínio de controle das equipes de assistência médica e dos cursos de formação de Agentes Indígenas de Saúde na medida em que essa transmissão unilateral de conhecimentos esbarra num aspecto mais elementar, uma inadequação entre os pressupostos cosmológicos referentes à comunicação entre as culturas dos índios e dos caráibas concretizada na pessoa do Agente Indígena de Saúde. Uma inadequação do ponto de vista caráiba. Do ponto de vista indígena, trata-se menos de

inadequação do que uma aquisição de novos conhecimentos que se formulam segundo a lógica inerente a sua própria cosmologia.

Uma vez que já abordamos o caráter e as qualidades do tabaco na cultura dos povos do Alto Xingu, é perfeitamente compreensível um Agente Indígena de Saúde usar o termo ‘vitamina’ para se referir ao cigarro. Na lógica médica ocidental isso seria mais que um contrassenso, constituiria uma inversão das qualidades associadas aos termos: a biomedicina associa o cigarro à doença, e a vitamina à manutenção da saúde. Entretanto, dizer que cigarro é vitamina faz sentido se contextualizarmos essa proposição em relação às nossas análises que sugerem o tabaco e sua fumaça como elementos da manutenção da saúde e da própria constituição da substância vital: troncos de madeira se tornaram pessoas viventes após Kuatüngü, num ato xamânico, ter soprado fumaça sobre eles. A fumaça é considerada alimento dos *itsekeko* ao mesmo tempo em que o alimento desses ‘espíritos’ são as ‘almas-sombra’ (*akua*) dos índios. Uma vez realizado o ato de predação do *itseke*, a pessoa acometida fica doente. É então acionado um *hüati-hekugu*, cujo instrumento terapêutico por excelência é o tabaco do qual a fumaça é então um remédio que é soprado no corpo enfermo.

As equipes de assistência médica criam um contexto de relação entre o saber biomédico e os povos do Alto Xingu que, além do seu caráter declarado de promoção da saúde indígena por meio de uma rede de cooperação entre diversos órgãos de atuação¹⁵⁶, pode também ser visto enquanto um conjunto de iniciativas que, no seu propósito de manutenção e respeito das práticas indígenas tradicionais, desdobra-se numa dificuldade em implementar tal discurso. Essa dificuldade ocorre em função dos próprios termos pelos quais a execução do projeto se expressa: o aspecto diferencial da cultura indígena é enfatizado ao mesmo tempo em que se busca protegê-lo através da intervenção de um conjunto de práticas e valores (biomedicina) cujo sentido se encontra na afirmação da realidade e universalidade de seu discurso em detrimento da realidade indígena tal como é experimentada pelos próprios índios alocados no âmbito das ‘crenças’ e ‘costumes’.

Aderindo, dessa maneira, às reflexões de Bruno Latour (2002), podemos afirmar que os membros não-índios das equipes de assistência médica, os caraíbas de formação

¹⁵⁶ Ministério da Saúde, FUNAI, FUNASA, o Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (DESEI-X) – que atua no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) –, ONGs, Universidades, e o Programa de Formação de Agentes de Saúde Indígenas.

biomédica, ressaltam o aspecto da ‘crença’ para, então, compreenderem a alteridade que os índios representam para eles, ao mesmo tempo em que pensam convictamente que suas práticas profissionais estariam desprovidas de crenças (Latour, 2002, p.23 e p.59): “A crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos; sabe-se disso desde Montaigne. O visitante sabe, o visitado acredita” (Latour, 2002, p.15). As dificuldades que esse duplo projeto (promover a saúde e respeitar a cultura indígena) encontra modulam o contexto das relações entre seus executores caraíbas e os índios: “Os índios estão se tornando estereótipo de determinadas crenças, comportamentos e ‘tradições’. Seus conhecimentos via de regra são considerados menos valiosos que o conhecimento científico, e tidos como obstáculo ao desenvolvimento” (Fóller, 2004, p.131).

Marina Novo (2009) apresenta uma situação ocorrida em uma das etapas do curso de formação de Agentes Indígenas de Saúde no Alto Xingu onde se pode identificar claramente a hierarquia que opera no discurso do respeito às ‘crenças’ e à ‘cultura’ indígena no contexto de interface terapêutica. Após a exposição de um instrutor caraíba sobre a necessidade de prevenção por meio do uso de camisinhas, um Agente Indígena de Saúde afirmou, tentando promover uma interlocução, que é “perigoso usar camisinha pra quem tem filho pequeno, com menos de um mês, porque sufoca o bebê, incha a barriga, e faz vomitar” (Novo, 2009, p.140). Da perspectiva dos caraíbas, quando se busca introduzir no contexto indígena o saber biomédico por meio de uma doutrina sanitária aplicada na formação dos Agentes Indígenas de Saúde, pretende-se que estes profissionais atuem segundo uma espécie de “‘transmissor’ de conhecimentos e práticas biomédicas à população por eles atendida” (Novo, 2009, p.125). Por outro lado, nota-se que a assimilação desses conhecimentos biomédicos por parte dos índios não se dá de maneira imparcial. Como vimos no *Capítulo 4*, os parentes consanguíneos formam um grupo de substância onde as condutas estão todas relacionadas à fabricação dos corpos. Seguindo a noção de corpo dos índios alto-xinguanos pode-se compreender melhor o comentário do AIS em relação ao uso da camisinha. Assim como é prejudicial os pais comerem determinados bagres uma vez que seus agulhões interferem no parto, usar camisinha igualmente interfere na fabricação do corpo da criança uma vez que ela aprisiona o sêmen.

Em seguida, a mesma pesquisadora transcreve a contestação que o instrutor caraíba elaborou em resposta ao comentário do AIS:

Cada pessoa é uma pessoa. Cada espermatozóide é um espermatozóide. Eu nasci do espermatozóide do meu pai com o óvulo da minha mãe (...). Todo mundo aqui foi assim. E se tapar o meu nariz, quem vai morrer sufocado sou eu, não é ela, que é outra pessoa. [...] A criança já nasceu, a criança já tem pulmãozinho, ela já consegue respirar sozinha (...). Cada corpo é um corpo. (...) Então a gente tem que respeitar a cultura e o modo de pensar das pessoas. Isso é uma coisa... Agora, não impede a gente de explicar e orientar como que acontece cientificamente (Novo, 2009, p.141; grifos nossos).

Novo (2009), então, conclui que os cursos de formação de Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu pesquisados por ela são mecanismos de transmissão das diretrizes biomédicas. Essa imposição de saberes aponta explicitamente que o intuito da formação dos agentes de saúde não perpassa por uma formação intercultural para um contexto de assistência médica imbuída pela intermedicalidade. O AIS não é concebido como um elo entre os distintos sistemas médicos unidos em prol do bem-estar geral da população, sua atuação deve apenas transmitir e praticar exatamente como lhe é passado nos cursos de formação os saberes biomédicos.

E, neste aspecto, as lógicas de entendimento tanto de profissionais de saúde quanto de antropólogos não entram em acordo. Os primeiros, centralizam seus discursos na organização dos serviços de forma bastante operacional, em detrimento de procurar desenvolver sistemas locais que pudessem contemplar outros elementos, como, por exemplo, os mecanismos locais da medicina indígena, os quais enriqueceriam o modelo local a ser proposto (Athias e Machado, 2001, p.430).

Se os grupos indígenas são deslocados da posição de sujeitos construtores das políticas públicas de saúde indígena sendo considerados exclusivamente como ‘população alvo’, objeto de intervenção das ações sanitárias e não de interlocução, cabe à antropologia social iluminar suas conexões com a dificuldade de consolidação de um campo político onde o respeito à diversidade desloque-se da tolerância às ‘crenças’ para uma interlocução reflexiva. Em um contexto de conflito cultural onde diferentes sistemas médicos requerem procedimentos distintos a serem seguidos pelos doentes indígenas, o papel do antropólogo pode ser fundamental para assegurar a eficácia não simplesmente das ações médicas, mas sobretudo da condição de vida destas populações.

A sobreposição destas duas medicinas envolve conflitos de compatibilização e aceitação tanto por parte dos receptores como dos executores das ações. Neste contexto, tem papel fundamental a intermediação antropológica no acompanhamento dos programas de saúde e, principalmente, na formação de pessoal de saúde – índios e não índios – para atuação em comunidades indígenas (Confalonieri, 1989, p.443).

O caso de Janapa ilustrou a conjunção de dois métodos terapêuticos distintos – o xamanismo kalapalo e a medicina ocidental. O ponto crucial se apresenta uma vez que a biomedicina parece co-existir com o xamanismo apenas na medida em que a primeira atua sobre o sintoma (a lesão ocasionada pelo tiro da espingarda e a cirurgia), cabendo ao segundo a causalidade do infortúnio e a intervenção sobre a causa identificada. O ‘espírito’ do redemoinho não só manuseou a espingarda como disparou contra o pescoço de Janapa, mas também o seguiu até o hospital em Cuiabá, onde se manifestou na tela de um computador. Nesse hospital, ao mesmo tempo em que os médicos trabalhavam sobre o efeito, isto é, a ferida no pescoço de Janapa, na aldeia Aiha os xamãs realizavam pajelanças a fim de atuar sobre a causa do evento (o acometimento pelo *itseke*). A conjunção da intervenção da medicina ocidental com as práticas xamânicas parece não alterar a cosmologia kalapalo, pois a causalidade nativa se mantém. Assim, do ponto de vista indígena, a coexistência entre a teoria nativa da doença e o seu tratamento sintomático pela biomedicina é perfeitamente cabível. Quando falamos em biomedicina, fica evidente, no caso de Janapa, que para os índios o que importa em relação ao modelo terapêutico dos caraíbas é sua eficácia instrumental, a qual não interfere nos pressupostos cosmológicos que fundamentam a explicação das causas. No entanto, quando se fala no ponto de vista biomédico, estamos lidando com uma postura em que o que prevalece é a tentativa de imposição do ponto de vista do saber biomédico na explicação das doenças-de-índio. Vejamos como isso se dá de maneira mais explícita em um caso etnográfico.

Para se referir a um menino de aproximadamente 12 anos cujo comportamento é demasiadamente agressivo para os padrões do *ethos* alto-xinguano e que eventualmente sofre de convulsões, os membros das equipes de assistência médica reincidentem em explicações onde o relativismo cultural se expressa: “os índios crêem que esse menino tem cobra na cabeça. Eles acreditam que foi um feiticeiro que fez isso.” Defendem que é preciso respeitar essas crenças e não discutir com os índios se há veracidade ou não. Entretanto, o exercício da assistência médica, contrariando os parâmetros previstos nas

legislações de saúde indígena, não se baseia na intermedicalidade. O conhecimento das explicações nativas a respeito da doença do menino não fornece dados para o diagnóstico muito menos para a cura. Pois, segundo os enfermeiros que acompanham o tratamento do menino, ele tem melhorado por causa do antiepilético (princípio ativo fenobarbital). Como podemos perceber as explicações nativas acerca de doença, cura e saúde, não participam do processo de reconhecimento da doença do paciente indígena, não passam de ‘crenças’ sem nenhuma validade concreta. As diversas sessões xamânicas realizadas na aldeia em prol da saúde do menino não são consideradas nos resultados positivos. O menino melhorou, mas, segundo os membros da assistência médica, a melhora somente veio em função do medicamento alopata. Nossos argumentos buscam exatamente criticar essas explicações com base nas ‘crenças’, pois elas advêm da falta de compreensão no processo de interface terapêutica. Dizer que os outros acreditam não resolve a questão – como Karl von den Steinen já dizia em 1894.

GLOSSÁRIO

KARIB ALTO-XINGUANO

anetaõ - plural de *anetü*

anetü - nobre, chefe ‘dono da aldeia’, cacique: condição necessária, mas não suficiente para exercer a chefia de uma aldeia

anetü-hekugu - plenamente nobre, ‘chefe de verdade’

akua - ‘alma-sombra’, princípio vital

ẽbuta - remédios nativos e também medicamentos alopatas

ẽbuta-oto - raizeiro, ‘dono do remédio’

Egitsü - ver *Kuarup*

etinhü - emissários que portam convites orais dos rituais interétnicos

etu-oto - nobre considerado ‘dono da aldeia’

gititsé - fumaça

hüati - xamã, pajé

hüati-hekugu - ‘grande pajé’, ‘pajé de plenos poderes’, ‘pajé de verdade’

hugõbo - centro da aldeia, local onde são realizados a maioria dos rituais

ihipügü - pagamento

itolo - ‘animais’ de pena

itseke - ‘espírito’, entidade de caráter patogênico que interage com os índios por meio de doenças

itsekeko - plural de *itseke*

kagaiha - o mesmo que caraíba, não-índio, ‘branco’

kagutu - flautas sagradas interditas às mulheres

kehege - ‘reza’, gênero de fala formal, cantada e ritualizada

kehege-tuhugu - ‘rezas’, plural de *kehege*

kindoto - campeão de luta, ‘dono de luta’

kuakutu - casa-das-flautas ou casa-dos-homens

kuge - alto-xinguano, grupo, gente, pessoa

kugihé - feitiço

kugihé-oto - feiticeiro

kugihé-ótomo - feiticeiros

kukahujehetili - é a condição e a explicação da possibilidade da ‘alma-sombra’ (*akua*) ser raptada por *itsekeko*, envolvendo uma inadequação entre o desejo e sua satisfação, que torna vulnerável a ‘alma-sombra’ da pessoa

kukugihüngü - doença, desintegração da pessoa

Kuné - ritual de contrafeitiçaria

ngikogo - índios que não pertencem ao ‘sistema cultural alto-xinguano’, ‘índios bravos’
ngene - ‘animais’ de pelo
ótomo - os ‘donos’ de
teninhü - tabaco, fumo, cigarro
uhekugoho - ‘positivo’: contrações musculares espontâneas que sinalizam a positividade de uma ação na iminência de ser realizada, ou de um acontecimento ainda a ocorrer
unkgotakitoho - ‘negativo’: contrações musculares espontâneas que sinalizam a negatividade de uma ação na iminência de ser realizada, ou de um acontecimento ainda a ocorrer

‘PORTUGUÊS DE CONTATO’ DO ALTO XINGU

amarrar - fazer feitiço
caraíba - não-índio, ‘branco’
festa - o mesmo que ritual ou gíria para relações sexuais (definido pelo contexto)
força - ganhar força por aliança com *itsekeko*
huka-huka - luta típica dos alto-xinguanos
Kuarup - principal ritual interétnico dos povos do Alto Xingu
preso - ficar em reclusão pubertária

TUPI ALTO-XINGUANO

nanewanen - o mesmo que *kuge*, alto-xinguano, grupo
mama’é / mamaé - ver *itseke*

ARUAK ALTO-XINGUANO

apapaatai - ver *itseke*
apapaataiyajo - o mesmo que *apapaatai* / *itseke*
apapaataimona - ‘animais’ de pelo
apapalutápa - ver *itseke*
putakanau - o mesmo que *kuge*, alto-xinguano, grupo
wĩtsixuki - ver *kukahujehetilü*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMCZYK, Julio. A medicina mágica dos índios do Xingu. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.135-145, 2005.
- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. **Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU / Edusp, 1974a.
- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. **Mitos e Outras Narrativas Kamayurá**. Bahia: UFBA, 1974b.
- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. Testemunhos da ocupação pré-xinguana na bacia dos formadores do Xingu. In: COELHO, V. P. (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, p.233-287, 1993.
- ALGRANTI, Eduardo; AMED ALI, Salin e CUGINOTTI, Aloisio Punhagui. A inadequação dos exames radiológicos periódicos indiscriminados em saúde ocupacional: resultados do censo de 1984 em uma empresa de grande porte. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, vol.20, Nº 1, p.26-32, 1986.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Campos**, Curitiba, Nº 03, p.09-29, 2003.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. O mundo mágico dos Bacairis. In: COELHO, V. P. (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, p.347-374, 1993.
- ANDRADE, Lúcia M. M. de. Xamanismo e cosmologia Asurini. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.27/28, p.115-125, 1984/85.
- ANDRADE, Ugo Maia. **O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, FFLCH/USP, 2007.
- ANTUNES, José L. Ferreira; WALDMAN, Eliseu Alves e MIRTES, de Moraes. A tuberculose através dos séculos. **Ciência & Saúde Coletiva**, vol.05, Nº 02, p.367-379, 2000.
- ÂRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (org.). **La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia / Fondo FEN Colômbia / Fondo Editorial CEREC, p.109-126, 1993.
- ÂRHEM, Kaj. Ecocosmología y chamanismo em el Amazonas: variaciones sobre um tema. **Revista Colombiana de Antropología**, vol.37, p.268-288, 2001.
- ATHIAS, Renato e MACHADO, Marina. A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.17, Nº 02, p.425-431, 2001.
- ATHIAS, Renato. Índios, antropólogos e gestores de saúde no âmbito dos Distritos Sanitários Indígenas. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos**

Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.217-232, 2004.

BAER, Gerhard. Para o melhor entendimento das máscaras sul-americanas. In: COELHO, V. P. (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu.** São Paulo: Edusp, p.289-309, 1993.

BALDUS, Herbert. A obra de Karl von den Steinen. In: STEINEN, K. von den. **O Brasil Central.** São Paulo. Brasiliana, Grande Formato, vol.III, p.05-09, 1940.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Monstros amazônicos: imagens waurá da (sobre)natureza. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, vol.27, Nº 162, p.48-53, 2000.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu). **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, vol.87, p.137-61, 2001a.

BARCELOS NETO, Aristóteles. Apontamentos para uma iconografia histórica xingwana. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.193-218, 2001b.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A Arte dos Sonhos: uma iconografia ameríndia.** Lisboa: Assírio & Alvim / Museu Nacional de Etnologia, 2002.

BARCELOS NETO, Aristóteles. As máscaras rituais do Alto Xingu um século depois de Karl von den Steinen. **Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft**, Bulletin 68, p.51-71, 2004.

BARCELOS NETO, Aristóteles. “Doença de índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. **Campos**, Curitiba, vol.07, Nº 01, p.09-34, 2006a.

BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.12, Nº 02, p.285-313, 2006b.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Wĩtsixuki*: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, vol.93, Nº 01, p.73-95, 2007.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu.** São Paulo: Edusp, 2008.

BARROS, Edir Pina de. Saúde indígena, cosmologia e políticas públicas. I Congresso Virtual de Antropologia y Arqueologia. In: <http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia2-7.htm> (último acesso em janeiro de 2010), 1998.

BARROS, Edir Pina de. Os Bakairi e o Alto Xingu: uma abordagem histórica. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.308-334, 2001.

BARROS, Edir Pina de. **Os Filhos do Sol (história e cosmologia na Organização Social de um povo Karib: os kurâ-Bakairi).** São Paulo: Edusp, 2003.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo / Rio de Janeiro: Ed. Difel, tradução de Rita BUONGERMINO e Pedro de SOUZA, 1975.

BARUZZI, R. G.; MORCOPITO, L. F. e IUNES, M. Programa médico preventivo da escola paulista de medicina no Parque Nacional do Xingu. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.21, Nº 02, p.155-170, 1978.

BARUZZI, Roberto. Entrevista: Dr. Roberto Baruzzi - Saúde no Parque. In: <http://www.brasiloeste.com.br/noticia/1194/entrevista-dr-baruzzi> (último acesso em janeiro de 2010), 2001.

BARUZZI, Roberto. Do Araguaia ao Xingu. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.59-112, 2005.

BASSO, Ellen B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.

BASSO, Ellen B. The implications of a progressive theory of dreaming. In: TEDLOCK, B. (org.). **Dreaming: anthropological and psychological interpretations**. Cambridge: Cambridge University Press, p.86-105, 1987.

BASSO, Ellen B. A história na mitologia: uma experiência dos avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. P. (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, p.311-345, 1993.

BASSO, Ellen B. **The Last Cannibals. A South American Oral History**. Austin: University of Texas Press, 1995.

BASSO, Ellen B. O que podemos aprender do discurso Kalapalo sobre a 'história kalapalo'?. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.293-306, 2001.

BASSO, Ellen B. Kalapalo. In: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/print> (último acesso em janeiro de 2010), 2002.

BLACK, Francis L. Infecção, mortalidade e populações indígenas: homogeneidade biológica como possível razão para tantas mortes. In: SANTOS, R. V. e COIMBRA JR., C. E. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.63-87, 1994.

BORELLA, Cristina de Cássia. **Aspectos Morfossintáticos da língua Aweti (Tupi)**. Dissertação de Mestrado, IEL/UNICAMP, 2000.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 1988.

BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Programa Saúde Indígena: etnodesenvolvimento das sociedades indígenas**. Ministério da Saúde / Secretaria Executiva, 2001.

BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Ministério da Saúde / FUNASA, 2002.

BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Manual de Atenção à Saúde da Criança Indígena Brasileira**. Brasília: Ministério da Saúde / FUNASA, 2004.

BRASIL, FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Educação profissional básica para Agentes Indígenas de Saúde [módulo introdutório]**. Brasília: Ministério da Saúde / FUNASA, 2005.

BRUNELLI, Gilio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. J. (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, p.233-266, 1996.

BUCHILLET, Dominique. Impacto do contato sobre as representações tradicionais da doença e de seu tratamento: uma introdução. In: BUCHILLET, D. (org.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi / CNPq / CEJUP / UEP, p.161-173, 1991.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (orgs.). **Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial / IRD, p.113-142, 2002.

BUCHILLET, Dominique. Cultura e saúde pública: reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.53-67, 2004.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel de. A Biomedicina. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, vol.07, Nº 01, p.45-68, 1997.

CARDOSO, Marina Denise. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.195-215, 2004.

CARDOSO, Marina D.; GUERREIRO JR., Antonio R. e NOVO, Marina. As flechas de Maria: xamanismo, hierarquia política e transformação no Alto Xingu. In: **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Porto Seguro. (Arquivo em PDF, *Internet*, acesso em 14/05/2008), 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 1996.

CARNERI, I.; NUTELS, N. e MIRANDA, J. N. Epidemia de leishmaniose tegumentar entre índios Waurá do Parque Nacional do Xingu (Estado de Mato Grosso, Brasil). **Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo**, Nº 05, p.271-272, 1963.

CASTRO, M. Guadalupe de; SPAZIANI, Lúcia e LIMA-HERNANDES, M. Célia. O português de contato falado pelos índios Kamayurá. *Dialogia*, in: <http://www4.uninove.br/ojs/index.php/dialogia/article/viewFile/782/683> (último acesso em janeiro de 2010), 2001.

CAVALCANTE, Iêda Maria da Silva. Algumas considerações sobre o uso recente da radiofonia e a influência de emissoras de rádio AM na aldeia Yawalapíti do Parque Indígena do Xingu. *Paper* apresentado ao Grupo de Trabalho sobre Estudios de Recepción / **IV Congresso Latino-Americano de Ciências de la Comunicación**, 1998.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, [1974] 1990.

CLASTRES, Pierre. **Crônicas dos Índios Guayaki. O que sabem os Achê, caçadores nômades do Paraguai**. Tradução Tânia Stolze LIMA e Janice CAIAFA. Rio de Janeiro - RJ, Editora 34, [1972] 1995.

COELHO, Vera Penteado (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, 1993.

COELHO, Vera Penteado. Um eclipse do sol na aldeia Waurá. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, vol.69, p.149-167, 1983.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). **Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios**. Editora da UFRJ, p.121-206, 1995.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.358-400, 2001.

COIMBRA JR., Carlos E. A. e SANTOS, Ricardo V. **Perfil Epidemiológico da População Indígena no Brasil: considerações gerais**. Porto Velho, Documento de Trabalho Nº 03. In: <http://www.cesir.unir.br/pdfs/doc3.pdf> (último acesso em janeiro de 2010), 2001.

CONFALONIERI, Ulisses E. C. O sistema único de saúde e as populações indígenas: por uma integração diferenciada. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.05, Nº 04, p.441-450, 1989.

CONKLIN, Beth A. O sistema médico Wari' (Pakaanóva). In: SANTOS, R. V. e COIMBRA JR., C. E. A. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.161-186, 1994.

COIMBRA JR., Carlos E. A. O sarampo entre sociedades indígenas brasileiras e algumas considerações sobre a prática da saúde pública entre estas populações. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.03, Nº 01, p.22-37, 1987.

COSTA, Carlos Eduardo. **Corpo e Pessoa no Alto Xingu: Técnicas e Idiomas nos Processos de Identidade**. Projeto de Doutorado, 2008.

COSTA, Dina Czeresnia. Política Indigenista e assistência à saúde. Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.04, Nº 03, p.388-401, 1987.

CRETELLA JR., José e CINTRA, Geraldo Ulhoa. **Dicionário Latino-Português**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

CUNHA, Ayres C. **Nas Selvas do Xingu**. São Paulo: Clube do Livro, [1942] 1969.

CUNHA, Ayres C. **Entre os Índios do Xingu. A Verdadeira História de Diacuí**. São Paulo, Livraria Exposição do Livro, 1960.

CUNHA, Ayres C. **A História da Índia Diacuí (seu casamento e sua morte)**. São Paulo: Clube do Livro, 1976.

DECRETO/91 | Homologa a demarcação do Parque Indígena do Xingu, no Estado do Mato Grosso. In: <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/125623/decreto-91>, (último acesso em janeiro de 2010), 1991.

DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.43, Nº 01, p.89-144, 2000.

DESCOLA, Philippe. La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. **Revue Française de Science Politique**, Année 1988, Volume 38, Numéro 05, p.818-827, 1988.

DOLE, Gertrude E. Shamanism and political control among the kuikuru. In: GROSS, D. R. (org.). **Peoples and Cultures of Native South America: an anthropological reader**. New York: Doubleday / The Natural History Press, p.294-307, 1973.

DOLE, Gertrude E. Retrospectiva da história comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.63-76, 2001.

D'OREY, Carmo. **A Exemplificação na Arte: um estudo sobre Nelson Goodman**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 1999.

DUMONT, Louis. **O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, [1983] 2000.

DUMONT, Louis. **Homo Hiarquicus. O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, [1966] 1992.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, [1951] 1998.

EMMERICH, Charlotte. Pidgin e pidginização no Alto Xingu, Mato Grosso, Brasil. In: VOTRE, S. e RONCARATI, C. (orgs.). **Anthony Julius Naro e a Lingüística no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, p.95-106, 2008.

EMMERICH, Charlotte e PAIVA, Maria da Conceição de. Português xinguanos: origem e trajetória. In: CARVALHO, A. M. (org.). **Português em Contato**. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt: Vervuert, p.153-164, 2009.

ERICKSON, Philippe. Politics in Amazônia; More on Amazonian politics. **Man**, vol.23, Nº 01, p.164-167, 1988.

ERTHAL, Regina M. Carvalho. A formação do agente de saúde indígena Tikuna no Alto Solimões: uma avaliação crítica. In: COIMBRA JR, C. E. A.; SANTOS, R. V. e ESCOBAR, A. L. (orgs.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz / ABRASCO, 2003, p.197-215, 2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande** (edição resumida por Eva GILLIES). Rio de Janeiro: Zahar Editores (tradução de Eduardo VIVEIROS DE CASTRO), [1976] 2005.

FARAGE, Nádia. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (orgs.). **Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora da Unesp / Imprensa Oficial / IRD, p.507-531, 2002.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Caderno de Campo**, Nº 13, p.155-161, 2005.
- FAUSTO, Carlos. O tempo do ritual: política, economia e xamanismo no Alto Xingu. NuTI, Projeto PRONEX, Museu Nacional, 2004.
- FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisa**, FUNAI, Brasília, v.02, p.09-51, 2005.
- FAUSTO, Carlos. Da responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos: Sobre contratos, barragens e outras coisas mais. Texto inédito, 2006.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.14, Nº 02, p.329-366, 2008.
- FÉNELON COSTA, Maria Heloísa. **O Mundo dos Mehinaku e suas Representações Visuais**. Brasília: Editora da UnB, 1988.
- FÉNELON COSTA, Maria Heloísa. Representações iconográficas do corpo em duas sociedades indígenas: Mehinaku e Karajá. **Revista do Museu de Antropologia e Etnologia**, São Paulo, Nº 07, p.65-69, 1997.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Nova edição revista e ampliada**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **Terras e Índios do Alto Xingu**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1952.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **“Aspectos do Alto Xingu” e a Vera Cruz**. São Paulo: Nobel. Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1983.
- FERREIRA, Pedro Peixoto. O xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase: Eliade revisitado. In: http://dc106.4shared.com/download/65418994/7f96a3c3/O_Xamanismo_e_as_Tcnicas_Arcaicas_do_xtase_-_Eliade_Revisitado.pdf?tsid=20091114-071353-6cb813b6, (último acesso em janeiro de 2010), 2003.
- FERRO, Lila Rosa S. (vários autores indígenas). **Awapá: nosso canto – aldeia Yawalapíti**. Brasília: Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural / Ministério do Meio Ambiente, 2ª Edição, 2008.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. **Centralização e Faccionalismo. Imagens da política no Alto Xingu**. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 2006.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. Imagens do poder: a política xinguna na etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, Nº 17, p.89-109, 2008.
- FIORINI, Marcelo. Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Pequizal do Naruvôtu. Processo FUNAI / BSB / 984 / 98. **Diário Oficial da União**, 2006.
- FOLLÉR, Maj-Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.129-147, 2004.

FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

FRANCHETTO, Bruna (org.). **Ikú Ügühütu Higei: arte gráfica dos povos Karib do Alto Xingu**. RJ, Museu do Índio, FUNAI, 2003.

FRANCHETTO, Bruna. **Falar Kuikúro: estudo etnolingüístico de um grupo Karibe do Alto Xingu**. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, 1986.

FRANCHETTO, Bruna. Forma e significado na poética oral kuikúro. **Amerindia**, Paris, Laboratoire d’Ethno-linguistique, CNRS, Nº 14, 1989.

FRANCHETTO, Bruna. “O aparecimento dos caraíba”: para uma história kuikuro e alto-xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras / FAPESP / SMC, p.337-356, 1992.

FRANCHETTO, Bruna. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII-USP / FAPESP, p.95-116, 1993.

FRANCHETTO, Bruna. Do encontro com os brancos. In: RICARDO, C. A.. (org.). **Povos Indígenas no Brasil 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, vol.01, p.30-33, 1996-2000.

FRANCHETTO, Bruna. Assessor, pesquisador: reflexões em torno de uma experiência em “educação indígena”. In: LOPES DA SILVA, A. e FERREIRA, M. K. L. (orgs.). **Práticas Pedagógicas na Escola Indígena**. São Paulo: FAPESP / GLOBAL / MARI, p.70-83, 2001a.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas e história no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.111-156, 2001b.

FRANCO NETO, João Veridiano. **Xamanismo e Linguagem Ritual: os Kalapalo do Alto Xingu**. Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, UFSCar, 2005a.

FRANCO NETO, João Veridiano. Simultaneidades terapêuticas: o xamanismo alto-xinguano e a assistência médica no Alto Xingu. Projeto de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP, 2005b.

FRANCO NETO, João Veridiano. Quem são, onde estão e em qual contexto vivem. In: HERRERO, M. (org.). **Jogos e Brincadeiras do Povo Kalapalo**. São Paulo: SESC (edição bilíngue), p.33-52, 2006.

FRANCO NETO, João Veridiano. O casamento de Jakuí Kalapalo e Ayres Câmara Cunha: cosmologia do contato no Alto Xingu. In: CAVALCANTE, O. de C. e PEREIRA, L. M. (orgs.). **Temáticas: Dossiê Estudos Indígenas**, Campinas, UNICAMP, ano 16, Nº 31/32, p.51-89, 2008.

FRANK, Erwin. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo? **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.45, Nº 02, p.287-310, 2002.

FURST, Peter T. **Alucinogenos y Cultura**. México: Fondo de Cultura Económica, [1976] 1994.

- GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. In: **Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.17-38, [1949] 1979.
- GALVÃO, Eduardo. O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. In: **Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.39-56, [1950] 1979.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto-Xingu. In: **Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.73-119, [1953] 1979.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. In: **Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.193-228, [1959] 1979.
- GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, [1908] 1978.
- GARNELO, Luiza; HENRIQUE, F. Z.; SEIXAS, M. de Fátima e ROCHA, Esron. Contribuições para a organização do distrito sanitário especial do rio Negro. Documento do Projeto RASI. Manaus. Fundação Universidade do Amazonas. Núcleo de Estudos de Saúde Pública, 1999.
- GARNELO, Luiza e WRIGHT, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.17, Nº 02, p.273-284, 2001.
- GARNELO, Luiza e SAMPAIO, Sully. Bases sócio-culturais do controle social em saúde indígena. Problema e questões na Região Norte do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.19, Nº 01, p.311-317, 2003.
- GARNELO, Luiza. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**, vol.14, suplemento, p.191-212, 2007.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. **Parentesco e Aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFSCar, 2008.
- GOODMAN, Nelson. **Ways of Worldmaking**. Brighton, Harvester Press, 1978.
- GREGOR, Thomas. **Mehinaku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. Tradução de Vera Penteado COELHO. São Paulo: Editora Nacional, Brasileira, vol.373, 1982.
- GREGOR, Thomas. Casamento, aliança e paz intertribal. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.175-192, 2001.
- GREENE, Shane. The shaman's needle: development, shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. **American Ethnologist**, vol.05, Nº 04, 1998.
- GRÜNBERG, Georg. **Os Kaiabi do Brasil Central**. São Paulo, Editora: Instituto Socioambiental, [1970] 2004.

HEMMING, John. "A pax Xinguana". In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.25-47, 2005.

HECKENBERGER, Michael e FRANCHETTO, Bruna. Introdução: história e cultura xinguana. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.07-18, 2001.

HECKENBERGER, Michael. O enigma das grandes cidades. Corpo privado e Estado na Amazônia. In: NOVAES, A. (org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, p.125-152, 1999.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C.. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.21-62, 2001a.

HECKENBERGER, Michael. Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.77-110, 2001b.

HECKENBERGER, Michael. The wars within: xinguano witchcraft and balance of power. In: WHITEHEAD, N. e WRIGHT, R. (orgs.). **In Darkness and Secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia**. Duke University Press, Durham & London: Duke University Press, p.179-201, 2004.

HECKENBERGER, Michael. **The Ecology of Power. Culture, place and personhood in the Southern Amazon A. D. 1000-2000**. New York: Routledge, 2005.

HOLBRAAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.09, Nº 02, p.39-77, 2003.

HOUAISS, Antônio. **Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss, Editora Objetiva, 2004.

IRELAND, Emilienne M. Noções Waurá de humanidade e identidade cultural. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.249-286, 2001.

JARA, Fabiola. La miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los andoke (Amazonia colombiana). **Journal de la Société des Américanistes**, Volume 82, Numéro 01, p.209-258, 1996.

JUNQUEIRA, Carmen Sylvia de Alvarenga. **Os Índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá**. São Paulo: Editora Ática (coleção Ensaios, Nº 07), 1975.

JUNQUEIRA, Carmen Sylvia de Alvarenga. Pajés e feiticeiros. In: BARUZZI, R. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Terra Virgem, p.147-161, 2005.

KLÖCKNER, Luciano. **O Repórter Esso: a síntese radiofônica mundial que fez história**. Porto Alegre - RS: AGE / EDIPUC, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. **Comunidades Guarani da Barragem e do Krukutu e a linha de transmissão de 750 kv Itaberá - Tijuco Preto III**. Relatórios de Interferências, In: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/guarani_krukutu.pdf, (último acesso em janeiro de 2010), 2000.

LANGDON, E. J.; DIEHL, Eliana E.; WIJK, Flávio B. e DIAS-SCOPEL, Raquel P. A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina, Brasil. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.22, Nº 12, p.853-861, 2006.

LANGDON, E. J. e DIEHL, Eliana E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, vol.16, Nº 02, p.19-36, 2004.

LANGDON, Esther Jean Matteson (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, 1996a.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R. V. e COIMBRA JR., C. E. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.115-141, 1994.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, p.09-37, 1996b.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. **Ilha**, Florianópolis, tradução de Ricardo FERNANDES, Nº 0, p.35-56, 1999.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.33-51, 2004.

LANGDON, Esther Jean Matteson. A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.115-133, 2005.

LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, Nº 14, p.173-194, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. Sol e a Lua na mitologia xinguana. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, vol.18, 1967.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LEA, Vanessa Rosemary. **Parque Indígena do Xingu: laudo antropológico**. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1997.

- LEAL, Hermes. **Coronel Fawcett: a verdadeira história do Indiana Jones**. São Paulo: Editora Geração, 1996.
- LEFÈVRE, Fernando. A função simbólica dos medicamentos. **Revista de Saúde Pública**, vol.17, Nº 06, p.500-503, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural** (capítulo IX). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.193-213, [1949] 1996a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural** (capítulo X). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.215-36, [1949] 1996b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: **Antropologia Estrutural** (capítulo X). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.313-360, [1953] 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Tradução de Tânia PELLEGRINI, Campinas - SP: Papyrus, [1962] 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Cru e Cozindo**. Mitológicas 1. São Paulo: Cosac & Naify, [1964] 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Via das Máscaras**. Lisboa: Editora Presença, 1979.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.02, Nº 02, p.21-47, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol.14, Nº 40, p.43-52, 1999.
- LIMA, Tânia Stolze. **Um Peixe Olhou para Mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora da Unesp / ISA / Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- LUCHESI, D. e MACEDO, A. T. de. Variação na concordância de gênero no Português de Contato do Alto Xingu. **Papia – revista de crioulos de base ibérica**, Brasília: Universidade de Brasília, Nº 09, p.20-36, 1997.
- MACHADO, Marina; PAGLIARO, Heloísa e BARUZZI, Roberto G. Análise do Perfil Demográfico dos Índios Hupd'äh da Região do Alto Rio Negro, Amazonas, no período de 2000 a 2003. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu - MG, 2006.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, p.369-397, [1938] 2003.
- MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, p.185-314, [1925] 2003.
- MARCOPITO, Luiz F. Nasce um guerreiro. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.163-165, 2005.
- MAYBURY-LEWIS, David. **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: tradução de Aracy LOPES DA SILVA, Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1984.

MEIHY, Jose Carlos Sebe Bom. A morte como apelo para a vida: O suicídio kaiowá. In: SANTOS, Ricardo V. e COIMBRA JR., Carlos E. A. (orgs.). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.243-251, 1994.

MELLO, Maria Ignez Cruz. **Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

MELLO, Maria Ignez Cruz. **Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

MENDES, N. F. Vacina contra a Tuberculose. **Sociedade Brasileira de Pediatria e Sociedade Brasileira de Alergia e Imunopatologia**. In: http://www.sbp.com.br/img/diretrizes_pdf/Vacina%20Contra%20Tuberculose.pdf (último acesso em janeiro de 2010), 2002.

MENDES DOS SANTOS, Gilton e SANTOS, Geraldo Mendes dos. Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-nawe. Campo Grande - MS, **Tellus**, Campo Grande, ano 08, Nº 14, p.39-59, 2008.

MENDOÇA, Sofia Beatriz Machado de. O Agente Indígena de Saúde no Parque Indígena do Xingu: reflexões. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.227-244, 2005.

MENGET, Patrick. **Em Nome dos Outros: classificação das relações sociais ente os Txicão do Alto Xingu**. Lisboa: Assírio & Alvim / Museu Nacional de Etnologia, [1977] 2001.

MENGET, Patrick. Les Frontières de la chefferie Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). **L'Homme**, Volume 33, Numéro 126, p.59-76, 1993.

MENEZES, Maria Lucia Pires. **Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal**. Campinas: Editora da UNICAMP / São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

MENEZES, Maria Lucia Pires. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.219-246, 2001.

MENEZES, Maria Lucia Pires. Parque Indígena do Xingu. Efeitos do modo de vida urbano e da urbanização sobre o território indígena. X Coloquio Internacional de Geocrítica. Barcelona, Universidad de Barcelona. In: <http://www.ub.es/geocrit/-xcol/283.htm>, (último acesso em janeiro de 2010), 2008.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto-Xingu. **Anuário Antropológico**, Fortaleza / Rio de Janeiro, Nº 81, p.43-58, 1983.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. O *Payemeramaraká* kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.27/28, p.139-177, 1984/85.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Exegeses Yawalapíti e Kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Bôas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.30/31/32, p.391-426, 1989.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. A saga do *yawari*: mito, música e história no Alto Xingu. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**, 1993.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguará. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, Nº 94, p.227-269, 1995.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari). In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.335-357, 2001.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional / Edusp, Brasileira, vol.267, [1928] 1979.

MONDINI, L.; CANO, E.; FAGUNDES, U.; LIMA, E.; RODRIGUES, D. e BARUZZI, Roberto. Condições de nutrição em crianças Kamaiurá – povo indígena do Alto Xingu, Brasil Central. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, vol.10, Nº 01, p.39-47, 2007.

MONOD-BECQUELIN, Aurore. Le guerrier et l’oiseau. Mythe et rite du Javari chez lês Trumai, Haut Xingú. **Société suisse des Américanistes**, Bulletin 57-58, p.97-122, 1993/1994.

MONOD-BECQUELIN, Aurore e GUIRARDELLO, Raquel. Histórias Trumai. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.401-443, 2001.

MONTAGNER, Delvair. **A Morada das Almas. Representações das doenças e das terapêuticas entre os marúbo**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.

MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo, 4ª Edição: Global / Brasília: MEC, p.93-104, [1992] 2005.

MOREIRA, Edilene Dantas Teles. **Classificação de Cigarros Usando Espectrometria NIRR e Métodos Quimiométricos de Análise**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Química, UFP, 2007.

MORGADO, Paula. **O Pluralismo Médico Wayana-Aparai: uma experiência intercultural**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, FFLCH/USP, 1994.

MOTA, J. L. **A Epidemia do Sarampo no Xingu**. Relatório das Atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954. Mário SIMÕES (editor). Rio de Janeiro SPI, 1955.

MÜLLER, Regina Aparecida Polo. **Os Asuriní do Xingu: história e arte**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

MÜLLER, Regina Aparecida Polo. *Maracá*, ritual xamanístico dos Asuriní do Xingu. In: LANGDON, E. J. M. (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, p.153-170, 1996.

MÜLLER, Regina Aparecida Polo. A arte dos índios e a arte contemporânea. **Ciência e Cultura (SBPC)**, vol.01, p.40-42, 2008.

NOGUEIRA DA SILVA, Fabio de Oliveira. **Elementos de etnografia Mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social, FFLCH/USP, 2008.

NOVAES, Marlene Rodrigues. **A Caminho da Farmácia: pluralismo médico entre os Wari' de Rondônia**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP, 1996.

NOVO, Marina Pereira. Saúde e interculturalidade: a participação dos Agentes Indígenas de Saúde/AISs do Alto Xingu. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, vol.01, Nº 01, p.122-147, 2009.

NUTELS, Noel. Medical problems of newly contacted Indian groups. In: **Panamerican Health Organization Scientific Publication**, 165, p.68-76, 1968.

OLIVEIRA, Lavínia Santos de Souza. O Agente Indígena de Saúde do Parque Indígena do Xingu: perspectivas de formação e trabalho. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.247-257, 2005.

OPORIKÊ Ikpeng [tradução KOROTOWĨ Ikpeng]. Origem do milho. In: WÜEKER e TRONCARELLI (orgs.). **Histórias de Hoje e de Antigamente**. Professores Indígenas do Parque Indígena do Xingu. São Paulo: Instituto Socioambiental / Brasília: MEC, p.101-108, 1998.

OVERING, Joanna. O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. **Idéias**, Campinas, IFCH, tradução de Nádia FARAGE, vol.01, Nº 02, p.81-118, 1994.

PAGLIARO, H; MENDAÑA, L. G. S.; RODRIGUES, D. e BARUZZI, R. G. Comportamento demográfico dos índios Waurá no final do século XX. In: http://www.abep.nepo.unicamp.br/iussp2001/cd/GT_Pop_Saude_Pagliaro_Text.pdf (último acesso em janeiro de 2010), 2001.

PAIVA, Carlos Henrique Assunção. A saúde pública em tempos de burocratização: o caso do médico Noel Nutels. **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**, vol.10, Nº 03, p.827-851, 2003.

PAZ, Mariza Campos da. **Noel Nutels, a política indigenista e a assistência à saúde no Brasil central: 1943-73**. Dissertação de Mestrado, UERJ/IMS, 1994.

PELLEGRINI, Marcos. As equipes de saúde diante das comunidades indígenas: reflexões sobre o papel do antropólogo nos serviços de atenção à saúde indígena. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.233-243, 2004.

PÉREZ GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.17, Nº 02, p.333-344, 2001.

PÉREZ GIL, Laura. Políticas de saúde, pluralidade terapêutica e identidade na Amazônia. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, vol.16, Nº 02, p.48-60, 2007.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O Canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

PINAGÉ DE LIMA, Paulo. **Mehinaku – message from amazon**. São Paulo: Diaeto Latin American Documentary, 2000.

PINTO, Nicanor R. S. e BARUZZI, Roberto G. Reclusão pubertária masculina em índios do Alto Xingu, Brasil Central. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.175-187, 2005.

POLLOCK, Donald. Etnomedicina Kulína. In: SANTOS, R. V. e COIMBRA JR., C. E. A. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, p.143-160, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Dominus / Edusp, 1965.

QUEIROZ, Marcos de Souza e CANESQUI, Ana Maria. Antropologia da medicina: uma revisão teórica. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, vol.20, Nº 02, p.152-164, 1986.

RAMOS, Alcida Rita. O papel político das epidemias: o caso Yanomami. **Série Antropologia**, Brasília, Nº 153, 1993.

RENSHAW, John. “A eficácia simbólica” revisitada: cantos de cura ayoreo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol.49, Nº 01, p.393-427, 2006.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. **Sociologia**, Nº 18, p.03-50, 1956.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

RODGERS, David. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.08, Nº 02, p.91-125, 2002.

RODRIGUES, Douglas. A UNIFESP/Escola Paulista de Medicina, o Projeto Xingu e a Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.259-273, 2005.

ROBRANHN-GONZALEZ, Erika Marion *et al.* **Relatório Final do Programa de Patrimônio Cultural da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II**. São Paulo, Documento Antropologia e Arqueologia, 2006.

RUSCHI, André. Augusto Ruschi: feitos e legados. In: <http://www.augustoruschi.com.br/augusto.php>, (último acesso em janeiro de 2010), 2007.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, parte I, vol.03, Nº 01, p.41-73 e parte II, vol.03, Nº 02, p.103-150, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. RJ: Ed. Zahar, 1999.

SAMAIN, Etienne Ghislain. **Moroneta Kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kmayurá (Alto Xingu)**. Rio de Janeiro: Lidador, 1991.

SANTOS-GRANERO, Fernando. From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America. **L'Homme**, Volume 33, Numéro 126, p.213-230, 1993.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. **Matuchos: exclusão e luta – do sul para a Amazônia**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993.

SANTOS, Gélsama Mara Ferreira dos. **Morfologia Kuikuro: gerando nomes e verbos**. Doutorado em Linguística, Faculdade de Letras, UFRJ, 2007.

SANTOS, Ricardo V. e COIMBRA JR., Carlos E. A. Parece feito de um molde único: cultura, sociedade e bioantropologia no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.157-174, 2001.

SANTOS, Ricardo V. e COIMBRA JR., Carlos E. A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA JR, C. E. A.; SANTOS, R. V. e ESCOBAR, A. L. (orgs.). **Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz / ABRASCO, 2003, p.13-47, 2003.

SCHADEN, Egon. Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal: o Alto Xingu. In: **Aculturação Indígena**. São Paulo: Edusp, p.65-102, 1964.

SCHADEN, Egon. Pioneiros alemães da exploração etnológica do Alto Xingu. In: COELHO, V. P. (org.). **Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: Edusp, p.109-129, 1993.

SCHULTZ, Harald. Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios Krahó. In: SHADEN, E. (org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p.212-224, 1976.

SCHULTZ, Harald e CHIARA, Vilma. Mais lendas Waura. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, vol.60, p.105-135, 1971.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Rio de Janeiro, Nº 32, 1979.

SERAFIM, Maria das Graças. Política nacional de atenção aos povos indígenas. In: **Manual de Atenção à Saúde da Criança Indígena Brasileira**. Brasília, Ministério da Saúde, FUNASA, p.23-32, 2004.

SEVERI, Carlo. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.06, Nº 01, p.121-155, 2000.

SILVA, Rosa Virginia Mattos e e SILVA, Myriam Barbosa da. Um traço do português kamayurá. **Universitas**, Salvador, vol.34, p.93-107, 1985.

SILVA, Marcio Ferreira. **A Fonologia Segmental Kamayurá**. Dissertação de Mestrado, IEL/UNICAMP, 1981.

SILVEIRA, Nádya Heusi. O conceito de atenção diferenciada e sua aplicação entre os Yanomami. In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (orgs.). **Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria / Associação Brasileira de Antropologia, p.111-127, 2004.

SOUSA, M. da Conceição de; SCATENA, João H. G. e SANTOS, Ricardo Ventura. O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI): criação, estrutura e funcionamento. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.24, Nº 03, p.853-861, 2007.

SOUZA DE ALMEIDA, João Carlos Albuquerque. **Etnomusicologias Alto-Xinguanas: os Yawalapíti**. Monografia de Graduação em Ciências Sociais/UnB, 2009.

STEINEN, Karl von den. **Entre os Aborígenes do Brasil Central**. Revista do Arquivo Municipal, tradução de Egon SCHADEN, São Paulo, separata: XXXIV e LVIII, [1894] 1940.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Lanham: AltaMira Press, [1991] 2005.

STRATHERN, Marilyn. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. (org.). **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

SZTUTMAN, Renato. Comunicações Alteradas – festa e xamanismo na Guiana. **Campos**, Curitiba, vol.04, p.29-51, 2003.

SULLIVAN, Lawrence Eugene. **Icanchu's Drum: an orientation to meaning in South American religions**. Macmillan, New York, 1988.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. Petrópolis: Editora Vozes, tradução de Tiago Seixas THEMUDO, [1895] 2003.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1987] 1993.

TRAVASSOS, Elizabeth. Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.27/28, p.127-138, 1984/85.

UCHÔA, Elizabeth e VIDAL, Jean Michel. Antropologia Médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol.10, Nº 04, p.497-504, 1994.

VERANI, Cibele Barretto Lins. **A “Doença da Reclusão” no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 1990.

VERANI, Cibele Barretto Lins. A construção social da doença e seus determinantes culturais: a doença da reclusão do Alto Xingu. In: SANTOS, R. V. e COIMBRA JR., C. E. A. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, p.91-113, 1994.

VERANI, Cibele Barretto Lins. A política de saúde do índio e a organização dos serviços no Brasil. In: FAULHABER, P. (org.). **Políticas Indigenistas, Movimentos Étnicos e Estados Nacionais. Políticas Públicas, Políticas Indigenistas e Organizações Indígenas**. Belém - PA, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia, vol.02, Nº 15, p.171-191, 1999.

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho. Medicina indígena e medicina científica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol.43, Nº 01, p.171-174, 1978.

VIERTLER, Renate Brigitte. **Os Kamayurá e o Alto Xingu: análise do processo de integração de uma tribo numa área de aculturação intertribal**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como Gente: formas de canibalismo Wari' (Pakaa Nova)**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.

VILLAS BÔAS, Orlando. **A Arte dos Pajés. Impressões sobre o universo espiritual do índio xingano**. São Paulo: Editora Globo, 2000.

VILLAS BÔAS, Orlando. Trinta e cinco anos de assistência e pesquisa: a Escola Paulista de Medicina e o Parque Indígena do Xingu. In: BARUZZI, R. G. e JUNQUEIRA, C. (orgs.). **Parque Indígena do Xingu: Saúde, Cultura e História**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, p.49-59, 2005.

VILLAS BOAS, Orlando e VILLAS BOAS, Cláudio. **Xingu: os índios, seus mitos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1970.

VILLAS BÔAS, Orlando e VILLAS BÔAS, Cláudio. **Almanaque do Sertão. História de visitantes, sertanejos e índios**. São Paulo: Editora Globo, 1997.

VILLAS BOAS, Orlando e MARQUES, Cesário. **A Vida de Orlando Villas Boas. Entrevista a Cesário Marques**. Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Estácio de Sá / Editora Rio Cultura, 1973.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A fabricação do corpo na sociedade xingana. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Nº 32, p.02-19, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.02, Nº 02, p.115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Nativo relativo. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, vol.08, Nº 01, p.113-148, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos - CEBRAP**, Nº 77, p.91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C. de e NOBRE, R. F. (orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p.79-124, 2008.

VOLICH, Rubens Marcelo. **Psicossomática: de Hipócrates à psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. (org.) / FERNANDES, F. (coord.), **Weber**. Coleção Grande Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, p.128-141, [1956] 2000.

WOLF, Eric R. A virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano. In: Feldman-Bianco, B. e RIBEIRO, G. L. (orgs.). **Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf**. Tradução de Pedro M. SOARES. Brasília: Editora da UnB / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Editora UNICAMP, p.219-226, 2003.

WÜEKER, Estela e TRONCARELLI, Maria Cristina (orgs.). **Memórias de Tempos Antigos – livro de mitos de povos indígenas do Xingu**. Projeto de Formação de Professores Indígenas, ATIX / ISA, São Paulo, 2005.

YAMAMOTO, Renato Minoru. Povos indígenas brasileiros: sua explicação para as doenças e a lógica do tratamento realizado. In: YAMAMOTO, R. M. (org.). **Manual de Atenção à Saúde da Criança Indígena Brasileira**, Brasília, Ministério da Saúde, FUNASA, p.09-10, 2004.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. **Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu**. Brasília: FUNAI, 1975.

• **SITES PESQUISADOS**

<http://www.brasiloeste.com.br/>

<http://www.ethnologue.com/>

<http://www.funai.gov.br/index.html>

<http://www.funasa.gov.br>

<http://www.naya.org.ar/>

<http://www.socioambiental.org/>

<http://www.unb.br/ics/dan/juliomelatti/>

<http://pib.socioambiental.org/pt>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1540>

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kalapalo/298>